

УРАЛ-АЛТАЙ: БЫУАТТАР АША КИЛЭСӘККӘ



УРАЛ-АЛТАЙ: ЧЕРЕЗ ВЕКА В БУДУЩЕЕ

РӘСӘЙ ФӘНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ
РӘСӘЙ ГУМАНИТАР ФӘНДӘР ФОНДЫ
РӘСӘЙ ФӘНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ ӨФӨ ҒИЛМИ ҮЗӘГЕ
БАШКОРТОСТАН РЕСПУБЛИКАҢЫ ФӘНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ
РӘСӘЙ ФӘНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ ӨФӨ ҒИЛМИ ҮЗӘГЕНЕҢ
ТАРИХ, ТЕЛ ҺӘМ ӘЗӘБИӘТ ИНСТИТУТЫ

УРАЛ-АЛТАЙ: БЫУАТТАР АША КИЛӘСӘККӘ

РФА ӨҒҮ Тарих, тел һәм әзәбиәт институтының 80 йыллығына арналған
V Бөтә Рәсәй төркиәт конференцияһы материалдары
(Өфө, 21-22 июнь, 2012 й.)

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
РОССИЙСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ НАУЧНЫЙ ФОНД
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
УФИМСКОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

УРАЛ-АЛТАЙ: ЧЕРЕЗ ВЕКА В БУДУЩЕЕ

Материалы V Всероссийской тюркологической конференции,
посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы
Уфимского научного центра РАН
«Урал-Алтай через века в будущее»
(21-22 июня 2012 г.)

Уфа – 2012

УДК [947 (470.5): 947 (571.15): 801 (=943): 82 (=943): 39(=943)] (063)
ББК [63: 81: 83: 82: 63.5] (235ю55): (253.3)

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского
гуманитарного научного фонда, проект № 12-14-02500

Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы V Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Уфа. 2012. - 444 с.

ISBN 978-5-91608-078-0

В настоящем сборнике публикуются тексты докладов и выступлений участников V Всероссийской тюркологической конференции «Урал-Алтай: через века в будущее», посвященной 80-летию Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. В статьях нашли отражение проблемы развития языков, культур и истории народов Урало-Алтайского региона.

Редакционная коллегия:

Ф.Г. Хисамитдинова, М.Х. Надергулов, В.В. Овсянников, А.В. Псянчин,
Р.Н. Сулейманова М.Н. Фархшатов, Г.Р. Хусаинова, Х.И. Багаутдинова, Ю.А.
Абсалямова, Ш.В. Нафиков, Н.А. Хуббитдинова, Г. В. Юлдыбаева,
Г.Н. Ягафарова

Составитель: В.Г. Котов

ISBN 978-5-91608-078-0

© ииял УНЦ РАН, 2012

© ИП Поляковский Ю.И., 2012



УКАЗ

**О подготовке и проведении мероприятий,
посвященных 80-летию со дня образования федерального
государственного бюджетного учреждения Институт истории,
языка и литературы Уфимского научного центра
Российской академии наук**

Принимая во внимание вклад федерального государственного бюджетного учреждения Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук в сохранение и развитие тюркологии, востоковедения и башкирской национальной культуры, постановляю:

1. Провести в 2012 году юбилейные мероприятия, посвященные 80-летию со дня образования федерального государственного бюджетного учреждения Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук (далее – ФГБУ Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН).

2. Утвердить прилагаемый состав организационного комитета по подготовке и проведению мероприятий, посвященных 80-летию со дня образования ФГБУ Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН (далее – оргкомитет).

3. Оргкомитету разработать и утвердить перечень мероприятий, посвященных 80-летию со дня образования ФГБУ Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН.

4. Расходы по подготовке и проведению мероприятий, посвященных 80-летию со дня образования ФГБУ Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН, осуществлять за счет собственных средств учреждения и внебюджетных источников.

5. Контроль за исполнением настоящего Указа возложить на Администрацию Президента Республики Башкортостан.

Президент
Республики Башкортостан

Уфа, Дом Республики
28 апреля 2012 года
№ УП-207



Р. Хамитов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Взаимодействие Уральского и Алтайского региона имеет давнюю историю. Некоторые памятники верхнего палеолита Урала входят в общность сибирского верхнего палеолита. В последующие эпохи отмечено проникновение «уральского» населения в Южную Сибирь и Алтайский регион. Наиболее значимым явлением в эпоху бронзы стало распространение на восток скотоводческого населения – представителей «андроновской общности» от Южного Зауралья до Алтая. С появлением на исторической арене кочевого населения взаимодействие регионов становится существенным фактором изменения этнокультурной ситуации, начиная с эпохи раннего железного века. В частности многими специалистами по скифской эпохе были зафиксированы факты прямых контактов – это и курган Гумарово - свидетельство раннего этапа проникновения алтайских кочевников на Южный Урал, многочисленные параллели с Алтаем и, в частности, с пазырыкской культурой обнаруживаются среди находок из захоронений знати Филипповских курганов. «Восточный» импульс проявляется в 4-3 вв. до н.э. в убранстве костюма кара-абызского населения – автохтонов Южного Приуралья. В эпоху средневековья южно-уральский регион стал ареной взаимодействия степного и лесного населения в ходе «великого переселения народов». Этот процесс повторился и в годы монголо-татарского завоевания, завершившийся созданием ряда государств от Монголии до Волги. В результате этого в Урало-Поволжском регионе произошло сложение ряда этносов, ставших основой для современных народов. Таким образом, урало-алтайское единство имеет много уровней. Оно начинается с ностратического периода, когда кочевые охотники заселяли бескрайние степные пространства Урала и Сибири. От него остались общие сюжеты древнейших мифов. Для «героической эпохи» отмечено появление общих эпосов (об Алпамыше, Кузкурпаче, Идее и др.), а также сказочных сюжетов и мотивов. В эпоху средневековья с территории Алтая, Казахстана и Средней Азии проникают сюжеты и тексты литературных произведений. Действие героев башкирского раннесредневекового эпоса «Алдар и Зухра» охватывает обширную территорию от Алтая до Волги. Не случайно языковеды, этнографы, фольклористы, музыковеды находят много общих черт в языке и культуре народов двух регионов.

В современном мире на фоне исчезновения традиционного хозяйства многократно усилилось взаимодействие культур. В результате возросла опасность поглощения национальных культур малочисленных народов более крупными этносами. Ответом на этот вызов современности и является проведение Всероссийской конференции «Урал-Алтай: через века в будущее». Она объединяет ученых со всего пространства бывшего СССР и дальнего зарубежья, стимулируя новые исследования по различным направлениям гуманитарной области знания, содействуя изучению и сохранению языка, фольклора, литературы, этнографии и истории народов Евразии.

В рамках уже пятой конференции проводятся три всероссийских симпозиума: «Гуманитарные науки в Республике Башкортостан: достижения и перспективы», «Кисса-и Йусуф» Кул Гали: к 800-летию создания» и «Мифология и эпос урало-алтайских народов». Хочется верить, что материалы этого сборника окажут положительное воздействие на развитие гуманитарных наук России и сопредельных государств.

ИНСТИТУТУ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ УНЦ РАН - 80 ЛЕТ

Ф.Г. Хисамитдинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

АКАДЕМИЧЕСКИЕ ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В БАШКОРТОСТАНЕ: ИСТОРИЯ, СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ

Как и везде, состояние гуманитарных академических исследований в Башкортостане определяется всем предшествующим периодом их развития, наличием соответствующих учреждений и кадров, потребностями общественного развития, и, конечно, материальным обеспечением науки. В развитии академических гуманитарных исследований Башкортостана условно можно выделить несколько этапов. *Первый этап* логично связан с первыми академическими экспедициями XVIII в. В 1733-1743 гг., 1768-1774 гг. Санкт-Петербургской академией наук были предприняты экспедиции на Урал и в Сибирь. Маршруты отдельных участников экспедиций проходили через башкирские земли, поэтому был собран огромный уникальный материал о быте и хозяйстве, обычаях и обрядах, языке и культуре башкир того времени.

Материалы экспедиций позднее были опубликованы. Тем самым для российской науки впервые были открыты башкиры как народ и территория их обитания – Южный и Средний Урал и прилегающие к ним с двух сторон степи. Наблюдения и выводы таких исследователей, как И.Г. Георги, П.С. Паллас, И. И. Лепехин о башкирском крае, верованиях, обычаях и обрядах башкирского населения региона не потеряли актуальности и сегодня. Поэтому «башкирские материалы» участников академических экспедиций XVIII в. нашим Институтом были подготовлены и переизданы полностью или частично.

Второй этап связан с проведением в конце XVIII в. Петербургской академией наук и Сенатом топографических описаний. В результате этого мероприятия появились описания и башкирского края, содержащие сведения не только по топографии, но и истории, хозяйству, быту, верованиях, даже менталитете башкир. В русле этих описаний написана книга П.И. Рычкова «Топография Оренбургской губернии».

Третий этап в развитии академических гуманитарных исследований в Башкортостане связан с Башкирской экспедицией Академии наук СССР в 1927-1930 гг. Гуманитарную часть этих экспедиций возглавили известные ученые С.И. Руденко, этнолог и археолог и Н.К. Дмитриев, тюрколог и славист. Участники этих экспедиций собрали уникальный материал по башкирам, их культуре и языку. Позднее С.И. Руденко была опубликована его монография «Башкиры», начатая им еще в начале XX в. А Н.К. Дмитриевым была написана первая академическая «Грамматика башкирского языка», ставшая образцом для написания грамматик других тюркских языков Советского Союза. Труды С.И. Руденко и Н.К. Дмитриева в развитии гуманитарных наук Башкортостана неоценимы, так же, как их роль в формировании научных кадров для республики. Названные монографии С.И. Руденко и Н.К. Дмитриева сотрудниками Института подготовлены и также переизданы.

Кроме двух крупных монографий, С.И. Руденко и Н.К. Дмитриев на материале экспедиций в Башкортостан опубликовали ряд статей во Франции и Австрии. Благодаря этим публикациям башкирский материал получил известность среди французских и немецких тюркологов. Имена С.И. Руденко и Н.К. Дмитриева, двух выдающихся русских ученых, с благодарностью произносят не только ученые Башкортостана. Почти в каждой башкирской деревне, башкирской квартире в городах можно увидеть книгу С.И. Руденко «Башки-

ры». А в деревнях по реке Инзер из поколения в поколение передаются легенды о красивом русском ученом Н.К. Дмитриеве, который так хорошо знал башкирский язык.

Четвертый этап в развитии гуманитарных исследований в Башкортостане связан с созданием в 1922 г. Академического центра при Совнаркоме БАССР. На базе Академцентра в 1932 г. был создан Башкирский научно-исследовательский институт национальной культуры, который через ряд преобразований с 1951 г. стал называться Институтом истории, языка и литературы БФАН СССР. В истории самого Института условно можно выделить два периода: советский и постсоветский. Первый советский период Института связан с советской эпохой в жизни страны. Поэтому все плюсы и минусы эпохи не могли не отразиться в судьбе Института. Культурная революция, политические репрессии, Великая Отечественная война, «оттепель» 60-х годов XX в. – ничто не прошло без следа как в судьбе Института, так и судьбе его сотрудников. В первые годы Институт в основном выполнял прикладные задачи, т.к. насущные задачи языкового строительства, связанные с разработкой письменности, норм литературного языка, правил орфографии, в то время мог решать только этот Институт. Именно в те годы сотрудниками Института была разработана, внедрена башкирская письменность сначала на латинской, позднее на славянской графической основах. Были разработаны, позднее усовершенствованы правила орфографии и орфоэпии башкирского языка. Решались проблемы нормирования литературного языка, составления и издания двуязычных терминологических словарей, учебников и учебных пособий по башкирскому языку и литературе. Практическая направленность в работе Института подчеркивалась решением бюро обкома, в котором говорилось, что вся работа института должна быть «тесно увязана с практикой и направлена целиком и полностью на службу социалистической культуры». Однако несмотря на установки партии с первых же дней своего существования Институт активно включается в разработку фундаментальных научных проектов. Так, еще в 1932-1936 гг. коллективом историков Института был подготовлен I том «Истории башкирских восстаний». Академиком М.К. Любавским были подготовлены монографии «Землевладение и землепользование в Башкирии в XVIII – XIX вв.», «Вотчинники-башкиры и их припущенники в XVII – XVIII вв.», «История Башкирии» в 4 томах.

С 1933 г. историки института вместе с учеными московских и ленинградских академических институтов и архивов начинают работать над подготовкой многотомного сборника документов «Материалы по истории Башкирской АССР». Однако «Материалы...», кроме I тома, как и многие другие труды Института в силу известных причин 30-х годов XX в. не увидели свет. Годы репрессий нанесли непоправимый урон всей гуманитарной науке Башкортостана, как и России в целом. Часть ученых была изгнана, репрессирована.

К концу тридцатых годов Институт был обескровлен. Не успел Институт до конца оправиться, как началась Великая Отечественная война. Уже в первые годы войны Институт был на грани закрытия. У него отобрали здание, имущество, библиотеку. В Институте в разные военные годы числилось от двух до семи человек, но несмотря на это Институт продолжал работу по составлению большого русско-башкирского словаря, сборников по фольклору, написанию монографий по истории Башкортостана, войне и творчеству отдельных писателей.

В 1951 г., в связи с организацией в республике Башкирского филиала АН СССР, Институт истории, языка и литературы становится академическим учреждением.

Академическим учреждениям, чтобы достигнуть заметных успехов, в первую очередь нужна правильная стратегия научного поиска. Главной особенностью стратегии ИИЯЛ стала тесная связь исследований сотрудников Института с общеисторическими и общелингвистическими актуальными проблемами, их направленность на решение важнейших задач гуманитарных наук страны. Первоочередными задачами для ученых инсти-

туда в 50-90-е гг. стали сбор, сохранение, углубленное изучение и доведение до общест-венности тех духовных богатств, которые были накоплены столетиями башкирским и дру-гими народами края. За годы функционирования института его сотрудниками собраны уникальные фонды по устно-поэтическому и музыкальному фольклору, археологии, диа-лектологии, этнографии и антропологии. Только диалектологическая, лексическая и топо-нимическая картотечные базы включают в себя более 3 миллионов слов и словоформ. В институте созданы уникальная этнографическая фототека, краниологическая коллекция, хранилище рукописных и печатных книг на арабском, персидском и старотюркском язы-ках. Именно это культурное наследие, собранное десятилетиями в ИИЯЛ, послужило ба-зой для создания здесь в 1991 г. нового отдела - энциклопедии Башкортостана.

Этот отдел Института в 1995 г. стал самостоятельным научным издательством «Баш-кирская энциклопедия». Следует только добавить, что подготовленная еще на базе Ин-ститута «Краткая энциклопедия Башкортостана» объемом 70,5 печ. листов, увидела свет в 1996 г. Сегодня научное издательство «Башкирская энциклопедия» работает над 7-том-ной «Башкирской энциклопедией», 6 томов которого уже увидели свет.

Еще раньше, т.е. в 1976 г. в итоге многолетних археологических и этнографических исследований при Институте истории, языка и литературы был открыт академический му-зей с богатыми и уникальными фондами. А впоследствии музей стал базой для организа-ции нового научного подразделения – Отдела народов Урала с Музеем археологии и эт-нографии. Он создавался по инициативе института и при активном участии его сотрудни-ков: Р.Г. Кузеева, Н.В. Бикбулатова, С.Н. Шитовой, А.Х. Пшеничнюка, В.А. Иванова, Р.М. Юсупова, Ю.А. Морозова, Б.Б. Агеева и др. В 1999 г. Отдел народов Урала был реоргани-зован в Центр этнологических исследований УНЦ РАН, который через 10 лет получил ста-тус института.

В 1999 г. в республике был принят закон «О языках народов Республики Башкорто-стан». В целях реализации данного закона при Институте истории, языка и литературы УНЦ РАН в 2003 г. был открыт Центр изучения национальных и языковых отношений, фи-нансируемый частично из республиканского бюджета. В 2004 г. этот Центр стал самостоя-тельным учреждением Академии наук РБ. В 2007 г. Центр был преобразован в Институт гуманитарных исследований АН Республики Башкортостан. Таким образом, Институт ис-тории, языка и литературы, как старейшее академическое научное учреждение Россий-ской академии наук, дал путевку в жизнь трем гуманитарным научным центрам Башкор-тостана.

Безусловно, Институт истории, языка и литературы не только создавал те или иные подразделения, новые научные центры. Он с первых дней своего существования, как уже говорилось выше, активно включается в разработку крупных научных проектов по истории Башкортостана, археологии региона, этнографии, этнологии, фольклору, литературе и языку башкирского народа. Как результат уже в советскую эпоху увидели свет многие крупные монографии, публикации документов, своды фольклора, академические сло-вари. Хочу лишь напомнить о своде «Башкирское народное творчество» в 18 томах, обобщающей коллективной монографии «История башкирской литературы» в 6 томах, серии «Археология и этнография Башкирии» в 5 томах, «Диалектологическом словаре башкирского языка» в 3 томах, толковом словаре «Башкорт теленең һүзлеге» в 2 томах, бесценных трудах наших предшественников, не потерявших актуальности и сегодня.

Значительным событием в археологии Башкортостана и всего Южного Урала яви-лись раскопки А.Х. Пшеничнюка в 1986-1990 гг. Филипповских курганов, давших богатей-ший материал по истории, культуре и искусству ранних кочевников Урало-Поволжья IV в до н.э. Материалы Филипповских курганов, получившие мировую известность, с большим успехом выставлялись в музеях США, Италии, Швеции, Москве, Санкт-Петербурге, Уфе.

Выставки сопровождалось изданием красочных каталогов «Золотые олени Евразии» (Нью-Йорк, 2000; Милан, 2001; СПб., 2001; М., 2003; Уфа, 2002).

В целом, к началу 90-х годов Институт превратился в один из крупных и авторитетных гуманитарных научных центров Южного Урала.

Пришли 90-е годы, которые знаменуются переходом к рыночной экономике и демократизацией общества. У Института появились новые возможности в реализации творческих идей, введении в научный оборот ранее запрещенных источников. Однако демократизация общества сопровождалась обвалом в экономике, резким снижением материального благосостояния населения страны. Безусловно, все это не могло не отразиться и в судьбе науки. Как и многие академические институты, Институт истории, языка и литературы пережил ряд реорганизаций и сокращений. Сократилось финансирование. Из бюджета Института исчезли статьи, связанные с экспедициями, научными командировками, конференциями. Перестали выходить монографии и сборники. Сократились защиты как докторских, так и кандидатских диссертаций. В сложившейся ситуации как научные сотрудники, так и руководство Института не могли не испытать шока от таких потрясений, что привело к стагнации ряда направлений в Институте.

Активизация научной жизни в Институте начинается с конца 90-х годов. Благодаря участию в научно-технических программах Академии наук Республики Башкортостан Институт начинает разрабатывать новые перспективные темы. После принятия закона «О языках народов Республики Башкортостан» Институт получил возможность не только разрабатывать, но и издать ряд своих монографий, терминологических и двуязычных словарей. Благодаря поддержке Президента и Правительства республики стало возможно проведение крупных международных и всероссийских научных форумов. Годы перестройки и последующий постсоветский период потребовали от ученых и руководства института определенного пересмотра методологии, тематики исследований. Общественно-политические и идеологические перемены в стране вызвали к жизни необходимость более полного изучения историко-культурного наследия башкирского народа от прежних классовых, идеологических пристрастий, пересмотра и осмысления проделанного в предыдущие годы. Все это способствовало дальнейшей активизации научной жизни института, особенно в последнее десятилетие.

Ежегодно Институтом издается более 30 монографий, словарей, сводов фольклора, источниковедческих работ, документальных сборников, в том числе и зарубежом. Это стало возможно, как уже говорилось выше, благодаря программной поддержке Президиума и ОИФН РАН, грантам РГНФ и РФФИ, грантам Президента РБ, программам, грантам АН РБ и зарубежным фондам. Немалую роль в активизации издательской деятельности Института сыграло приобретение минитипографии за счет целевых денег, выделенных из Фонда президента Республики Башкортостан. Из изданных в последние годы трудов наиболее значимыми являются «История Башкортостана с древнейших времен до 90-х XX в.» в 5 книгах, четыре которых подготовлены и изданы в последние 5 лет; «История башкирского народа» в семи томах, пять томов которого увидели свет в 2009, 2010, 2011 гг., монография В.Г. Котова «Башкирский эпос «Урал-батыр»: историко-мифологические основы» (2006) и др. Названные коллективные монографии написаны на основе широкого круга источников, многие из которых вводятся в научный оборот впервые. Во-вторых, в указанных трудах подверглись пересмотру ряд проблем истории края с глубокой древности до современности. В написании указанных коллективных монографий приняли участие не только научные сотрудники двух исторических отделов, но этнологи и этнографы, фольклористы и литературоведы, археологи и лингвисты Института, а также ученые из других научных центров России.

Наиболее значимыми в последние годы результатами отделов филологического направления являются: I и II тома десятитомного «Академического словаря башкирского языка», «Диалектологический атлас башкирского языка», «Русско-башкирский словарь» в 2 томах, «Мифологический словарь башкирского языка», «Словарь башкирской мифологии», 8, 9, 10, 11, 13 тома «Башкирского народного творчества» на башкирском, 12-й т. – на русском, эпос «Урал-батыр» и «Салават Юлаев в башкирском фольклоре» на башкирском, русском, английском языках; трехтомная история башкирской литературы на русском языке. Вкладом в востоковедческую науку являются коллективная монография Р.М. Булгакова и И.Г. Галяутдинова «Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Ч. 1: Тюркские рукописи», а также изданные в Анкаре коллективная монография сотрудников Института и ученых Турции «Башкиры» (2008), книга «Башкирские шежере» (2009) на турецком языке, изданный в Берлине учебник «Башкирский язык» (2009) на немецком языке.

Кроме книг, в числе достижений последних лет следует отметить внедрение информационных технологий в башкирский язык и создание его машинного фонда.

Стремительное развитие в XXI в. компьютерных технологий, процессы глобализации вызывают у представителей этнических меньшинств чувство тревоги за судьбу национального языка. Это в значительной мере является обоснованным: если язык не сможет приспособиться к новой обстановке, не возьмет на себя функции передачи нарастающего потока информации в новых технологиях (компьютерный документооборот, интернет, смс сообщения в мобильных телефонах и т.д.), то потери позиций национального языка будут неизбежными. Поэтому Лабораторией лингвистики и информационных технологий ИИЯЛ УНЦ РАН по развитию башкирской компоненты в электронном пространстве сделано много. В частности, в 2010 г. создан машинный фонд башкирского языка. Сегодня институт при программной поддержке Президиума РАН приступил к созданию национального корпуса башкирского языка.

К числу новых направлений института следует отнести экспериментально-фонетические исследования. Вместе с новосибирскими учеными сегодня башкирские лингвисты с использованием магнитной томографии исследовали диалекты башкирского языка. В качестве результата готовится «Атлас артикуляций звуков восточного диалекта». Аналогичные атласы готовятся и по другим диалектам. Кроме этого, готовятся монографии по артикуляционной настройке звуков диалектов башкирского языка.

В последние годы активизировались научные контакты Института и с другими академическими учреждениями РАН. В частности, в 2010 г. вышло совместное исследование антропологов Института с генетиками Института биохимии и генетики УНЦ РАН по антропологии башкир Пермского края. Вместе с учеными Института этнологии и антропологии РАН, Института биохимии и генетики УНЦ РАН подготовлена и издана в 2010 г. коллективная монография «Антропология башкир» объемом более 30 п.л. С отделом урало-алтайских языков Института языкознания РАН ИИЯЛ УНЦ РАН готовит коллективную монографию «История башкирского языка». Вместе с Институтом лингвистических исследований РАН проводится диалектологическая экспедиция. На стадии завершения находится коллективная монография «Башкиры» в серии «Народы и культуры», в подготовке которой вместе с учеными Института этнологии и антропологии РАН принимают участие сотрудники двух гуманитарных институтов УНЦ РАН.

В целом, в развитии гуманитарных направлений академической науки Башкортостана Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН сделано немало, но много и нерешенных задач. Каковы же наиболее актуальные и приоритетные научные задачи стоят перед гуманитариями республики в целом, и института в частности?

В области филологических наук

- в ближайшие 5 лет подготовка и издание многотомного (запланировано 10 томов) академического словаря башкирского языка. Сегодня подготовлены и изданы I и II тома, сданы в печать III, IV тт.;

- подготовка и издание коллективной монографии «История башкирского языка». Сегодня в этой области заделы есть. Во-первых, опубликован ряд монографий по истории и диалектологии башкирского и других тюркских языков, во-вторых, создан машинный фонд, включающий не только лексическую, но и грамматическую и экспериментально-фонетическую базы;

- в области компьютерной лингвистики создание национального корпуса башкирского языка, заделы тоже есть, т.к. как уже говорилось выше, создан машинный фонд;

- подготовка и издание завершающего 7 тома «Истории башкирской литературы» на башкирском языке, завершение подготовки III тома «Антологии...» и III тома «Истории башкирской литературы» на русском языке, что даст возможность вывести литературоведческие исследования на общероссийскую научную орбиту;

- продолжение описания и текстологической обработки материалов Фонда рукописей и старопечатных книг, активизация работы по паспортизации и каталогизации арабграфических рукописей и старопечатных книг; создание в ближайшее время полного картотечного и электронного каталога; подготовка и издание наиболее ценных письменных памятников культуры региона;

- продолжение работы по подготовке и изданию 36-томного свода «Башкирское народное творчество». На сегодняшний день издано 13 томов;

- продолжение сбора, архивизации, систематизации и публикации фольклорного материала башкир не только Башкортостана, но и сопредельных регионов;

- активизация переноса фольклорных материалов на электронные носители; составление электронных каталогов по хронологическому и территориальному принципам;

- активизация исследования башкирских эпосов-кубаиров в сравнительно-сопоставительном аспекте с целью продвижения их в Список шедевров культурного наследия ЮНЕСКО;

- начало работы над энциклопедией «Урал-батыр»;

- начало работы над энциклопедией «Духовная культура башкирского народа».

В области исторических наук

- завершение подготовки и издание коллективной монографии «История башкирского народа» в 7 томах;

- активизация изучения башкир сопредельных регионов с подготовкой коллективных монографий о башкирах Челябинской, Свердловской, Саратовской и Самарской областей;

- написание истории Уфы и других городов Башкортостана;

- описание накопленного археологического, этнографического и антропологического материалов;

- продолжение исследований по модернизации институтов власти, проблемам взаимодействия Башкортостана с федеральным центром и др.;

- поддержка работ по поиску и введению в научный оборот малоизвестных, малоизученных письменных и иных источников по истории Башкортостана и башкир, этнодемографии, национально-государственному строительству и др.;

- активизация перевода архивных документов и фотодокументов на цифровые носители.

Выполнить поставленные задачи гуманитарии Института в силах. Сегодня у них есть, что сказать, чем поделиться и чему порадоваться.

ЯЗЫКИ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ

Р.А. Абуталипова, Т.А. Сулейманова
(СГПА им. Зайнаб Бишевой, Стерлитамак)

ТИП КРАТНОСТИ ДЕЙСТВИЯ ГЛАГОЛЬНЫХ ФОРМ С АФФИКСОМ *-ылда/-елдә*

В аспектологии под термином '*кратность действия*' рассматриваются значения, которые, присоединяясь к значениям глагольных лексем, характеризуют их по количеству «крат» или непрерывности / прерывности осуществления [1, с. 124].

Кратность действий представлена в языке *собирабельным* и *итеративным* типами.

При *собирабельной* неоднократности повторяющиеся ситуации объединяют в себе как свойства отдельных повторяющихся действий, так и свойства единичной ситуации более высокого уровня. Данный тип кратности действий подразделяется на два типа – *мультипликативная* и *дистрибутивная*. *Мультипликативный* тип неоднократности характеризуется следующим образом: «Mult /P (X, Y, ..., Z)/ = 'имеет место неоднократное осуществление ситуации P (X, Y, ..., Z); во всех повторяющихся ситуациях представлены тождественные наборы актантов; повторение происходит в один период времени T'». При *дистрибутивной* неоднократности «'имеет место неоднократное осуществление ситуаций P₁, P₂, ..., P_n, отличающихся от ситуации P (X, Y, ..., Z) тем, что каким-либо одним и тем же актантом каждый P_i ситуации является одним из единичных представителей x₁, x₂, ..., x_n / y₁, y₂, ..., y_n / z₁, z₂, ..., z_n совокупного актанта X/Y/.../Z; повторение происходит в один период времени T'» [1, с. 151-152].

При *итеративной* неоднократности ситуация повторяется в разные периоды времени и реализуется с одним и тем же составом субъектов и объектов действия.

Целью настоящей статьи является уточнение типа кратности действия, передаваемого глагольными формами, осложненными аффиксом *-ылда/-елдә*.

В башкирском языке аффикс *-ылда/-елдә* несет двойную функциональную нагрузку: 1) образует от звуко- и образоподражательных слов непереходные глаголы, 2) одновременно передает глагольной лексеме аспектуальное значение многократности (повторяемости, многоактности) выражаемого им действия: *шап-ылда* 'плескаться, хлопать', *ах-ылда* 'ахать'.

Например: *Кара, кара, үзе зыңкылдай (бизрә)* (Х. Давлетшина) – 'Смотри, смотри, само (ведро) позвякивает'. *Айбулаттың йөрәге күкрәгендә түгел, эллә кайза арка һыртында һуккан кеүек булып тарһылдай* (Х. Давлетшина). *Уның да ирендәре кыймылдай* (М. Кәрим). *Бер йоманан артык вақыт үткәс, бер көн таң менән Сәғизә йүгереп килеп Гөлйөзөмдөң тәзрәһен түземһезлек менән шакылдатты* (Х. Давлетшина). *Ул (Яланбикә), балалар кеүек шатланып, кулдарын сәпелдәтте* (Х. Давлетшина). *Ул арала караңғы ла төшөп китә, бүреләр зә олой, өкөләр ухылдаша башлаған, ти* (Из сказки). *Усак астында ут та һүрелде, бакырсаңың капкасы ла күптән инде дерелдәмәй* (Т. Ғарипова). *Үзенең тукалдарына һыйынып кына төн үткәрергә ғәзәтләнгән кара кәзә уларға (бәрәстәрәнә) яуап итеп мәьелдәне* (Р. Низамов). – *Берәй заман бөтә кеше Урал батыр кушканса йәшәй башлаһа, ерзә бер яуызлык калмаясак!* – тип *бышылданы* (Көнһылыу) (Т. Ғарипова).

Следует отметить, что в башкирско-русских и русско-башкирских словарях аспектуальные значения, содержащиеся в глагольных формах с аффиксами *-ылда/-елдә* и *-ла/-лә*, не дифференцируются, тем самым недостаточно раскрывается богатство башкирского языка.

Например, в «Русско-башкирском словаре» глагол *гудеть* переводится так: 1. *геүләү, геүелдәү, жыуылдау, кыскыртыу (машинаға, гудокка карата)*; 'ветер гудит' *ел геүелдәй*; 'гудок гудит' *гудок кыскырты*; 2. *безл. зыңлау, геүләү, сеңләү, шаулау*; 'в ушах гудит' *колак зыңлай*; 'в голове гудит' *баш шаулай* [2, с. 255]. В «Башкирско-русском словаре» слово *геүләү* переводится так: гудеть, шуметь (*продолжительное время*), а глагол *геүелдәү* перевода не имеет, дается лишь отсылка к словарной статье со словом *геүләү* [3, с. 141].

Подобная словарная статья в «Русско-башкирском словаре» приводится к глаголу *вздрагивать*: перевода нет, а дается отсылка к словарной статье со словом *вздогнуть* – сов. *һиҫкәнәү, тертләү, һиҫкәнәп (тертләп, калтырап) китеү*. Он вздрогнул от испуга. *Ул куркыуынан һиҫкәнәп китте* [2, с. 142].

То же самое видим в «Башкирско-русском словаре» относительно слов *тертлә-* и *тертелдә-*. Оба слова переводятся как 'вздрагивать (от испуга); пугаться' со значением многоактности, а пример приводится с аспектуальным значением однократности действия: *косули вздрогнули* [3, с. 606].

В то же время, если сопоставить пары производных глаголов, образованных посредством аффиксов *-ылда/-елдә* и *-ла/-лә* от одной и той же основы, можно обнаружить, что глаголы, образованные при помощи аффикса *-ла/-лә*, противопоставлены (антонимичны) глаголу, осложненному аффиксом *-ылда/-елдә* по признаку однократности / многократности обозначенного в нем действия.

Так, глагол *геүлә-*, производный от звукоподражательного слова *геү-* при помощи аффикса *-лә*, обозначает однократное действие с оттенком его продолженности, длительности, а при помощи аффикса *-ылда* от той же основы образуется глагол со значением многоактности, повторяемости. Глагол *тертлә-*, образованный от образоподражательного слова *терт-* с аффиксом *-лә* обозначает однократное действие с оттенком внезапности, а при помощи аффикса *-ылда* от той же основы образуется глагол со значением многократности, повторяемости ситуаций.

Слова, не допускающие образования глагола со значением однократности действия при помощи аффикса *-ла/-лә*, употребляются в составе аналитических конструкций с вспомогательным глаголом *ит-*, которые образуют с глаголами, осложненными аффиксом *-ылда/-елдә*, оппозицию "однократность : неоднократность ситуаций": *ах ит-* : *ах-ылда, шап ит-* : *шап-ылда*. Например: *Мағфүрә лә ах итте* (Х. Давлетшина) – 'И Мағфура ахнула (досл.: сделала ах)'. Но: *Ул (Диләкәй), тирләп бешкән битен һыйпап, озон кара сәс толондарын артка ташлап ахылдай* (Х. Давлетшина) – 'Она (Дилякай) ахает, глядя потное лицо, закинув длинную косу назад'.

Как видим, аффиксы *-ылда/-елдә* и *-ла/-лә* функционально не равнозначны. Следовательно, глагол *геүлә-* следует переводить на русский язык как *гудеть, шуметь* (*продолжительное время*), а глагол *геүелдәү* – как *гудеть, шуметь* (*прерывисто, многократно*). Глагол *тертлә-* с оттенком внезапности однократного действия следует переводить как *вздогнуть*, а глагол *тертелдә* со значением неоднократности, многоактности – как *вздрагивать*.

Фактический материал башкирского языка дает основание делать вывод о том, что, поскольку аффикс *-ылда/-елдә* образует глагольные формы с аспектуальным значением многократности от слов, обозначающих подражание различным звучаниям, выражающих представления о световых явлениях, создающих образ или впечатление о действии или

состоянии, то они, как правило, «привязаны» к изображаемой ситуации, участниками которой является один и тот же набор актантов, поэтому словоформы с данным аффиксом выражают мультипликативный тип неоднократности ситуаций.

Источники и литература

1. Храковский В.С. Кратность. Фазовость // Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. М., 2003. С. 153-180.
2. Русско-башкирский словарь: В 2-х т. Уфа, 2005.
3. Башкирско-русский словарь / Ред. З. Г. Ураксин. М., 1996.

Ә.М. Азнабаев, И.Ф. Ғәләүәтдинов, К.Ф. Ишбаев, Ә.Х. Қожабаева
(УГИИ, Уфа)

ХӘЗЕРГЕ БАШКОРТ ӘЗӘБИ ТЕЛЕНЕҢ НОРМАЛАР ҮҶЕШЕ ҺӘМ ТОТОРОКЛОҒО ХАКЫНДА КАЙҢЫ БЕР ФЕКЕРЗӘР

Әзәби телдең төп билдәләренең береһе – нормаға һалынғанлык. Ул әзәби телдең үҶешкә алып барған системаһы менән тәбиғи рәүештә бәйле. Был система, аралашыу сараһы буларак, телдең кулланылышын кәнәғәтләндермәй башлаған иҶке сифаттың юкка сығыуы һәм аралашыу ихтыяждарына яуап бирерлек яңы сифатка эйә булған элементтарҙың тупланыуы аркаһында һәр дәүерҙә яңынан үзгәртеп корола. Шуға күрә әзәби тел нормаһын ниндәйҙер хәрәкәтһез күренеш тип карарға ярамай. Ул – хәрәкәтсән, нәк шул яғы менән каршылыклы күренеш тә. Шулай уҡ, уны ижтимағи-тарихи категория буларак, асыҡ билдәләр менән характерланған, тарихи яктан формалашкан система тип карап өйрәнергә кәрәк.

Шуның менән бергә әзәби тел нормалары системаһын, тел категорияһы буларак, әзәби тел системаһы менән тиңләргә ярамай. «Нормалар системаһы» төшөнсәһе «әзәби тел системаһы» төшөнсәһенә буйһона, сөнки норма фәкәт әзәби телдең үҶешенә бәйле генә үзгәреш кисерергә мөмкин. Әзәби телдең үҶеш барышында телдең бөтә кимәлдәрәндә төрлө вариант формаларҙың (элеккеләренең һәм яңыларының) даими рәүештә бер үк вақытта йәшәүе һәм айырылып тороуы күзәтелә. Ләкин был әзәби телдең нормаларҙы билдәләй алырлык сифатка эйә булыуын һис тә инкар итмәй, сөнки «норманың төрлөләнәүе – тел үҶешенең объектив һәм котолғоһоз һөҙөмтәһе» [2, 25-се б.].

Нормалар, бер яктан, социаль, территориаль һәм темпораль үлсәүҙәрҙә әзәби телдең берҙәмлеген һаклайҙар, икенсе яктан, улар дәүләт тарафынан кодификациялана һәм һаклана.

Шулай итеп, нормаға һалынғанлык әзәби телдең һәр бер үҶеш этабында төп һызат булып тора.

Хәзәрге башкорт әзәби теленең нормалары формалашкан сақта төп сығанак булып дөйөм халыҡ һөйләү теле тора. Башкорт диалекттары һәм һөйләштәренең фонетик, морфологик һәм лексик айырмалары булғанлыктан, башкорт телсе-ғалимдары әзәби телдең фонетик, морфологик һәм лексик нормаларын формалаштырыуҙың төп өс принцибын булдыра:

1) теге йәки был фонетик күренеште, морфологик форманы һәм лексик берәмекте әзәби тел нормаһы итеп һайлағанда уның дөйөм башкорт халык телендә иң таралған булыуы;

2) теге йәки был фонетик, морфологик күрһәткестәрҙең һәм лексик берәмектәрҙең башкорт теленә генә хас булыуы;

3) теге йәки был лексик берәмек бәләкәй төбәктә генә таралған булып, башка ерҙә варианттары булмаған осрақта.

Шулай итеп, хәҙерге башкорт әзәби теле нормалары ошо принциптарҙан сығып эшләнелгән.

Бөгөнгө көндә башкорт теле орфографияһы башка кәрҙәш төрки телдәре орфографиялары менән сағыштырғанда иң яҡшы эшләнелгән тип һанала. Башкорт орфографияһы фонетик принципка королған, шуға күрә орфография һәм орфоэпия араһында зур айырма юк. Мәсәлән, бер-береһенә иң яҡын торған башкорт һәм татар телдәре орфографияларын сағыштырып караһаҡ та, башкорт орфографияһы уңышлыраҡ төзөлгән һанала.

Башкорт орфографияһы нормалары буйынса, башка телдәрҙән (ғәрәп, иран һ.б.) үزلәштерелгән һүҙҙәрҙә нисек әйтелә, шулай яҙыла: *сәғәт, сәләм, тамам, талап, майҙан, мәкәл, дана, дауа, әзәм, аманат*. Ә татар телендә был һүҙҙәр түбәндәгесә яҙыла: *сәгать, сәлам, тәмам, таләп, мәйдан, мәкәль, данә, дәва, адам, әманат*. Йәғни татар орфографияһы төрки телдәрҙең төп законы булған сингармонизм законына кире ҡаға (кабул итмәгән).

Һуңғы үзгәрештәр башкорт орфографияһына 1982 йылда билдәле ғалим А.Ф. Бейешев тарафынан индерелгәйне. Ул ваҡытка тиклем түбәндәге һүҙҙәргә ошондай ялғауҙар ҡушыла ине: *артистар, коммунистар, Таһирҙәр, тарихе, снарядтар, комбайнерҙәр*. Яңы орфографияла сингармонизм законы буйынса *артистар, коммунистар, Таһирҙәр, тарихы, снарядтар, комбайнерҙәр* тип яҙыла башланы. *Артист, Таһир, тарих* һүҙҙәренә һуңғы өнө ([т], [р], [х]) каты әйтелгән күрә, уларҙан һуң йомшаклыҡ билдәһе ҡуйылмай һәм сингармонизм законы буйынса калын тартынҡыларҙан һуң арткы рәт һузынҡылары булырға тейеш: *артистар, артиска; Таһиры, Таһирға, Таһирҙәр; тарихы, тарихка, тарихты һ.б.*

Безҙең уйыбыҙса, бөгөнгө көндә башкорт орфографияһы өлкәһенә ниндәйҙер зур үзгәрештәр индереү кәрәк түгел.

Билдәле булыуынса, һәр орфографияның нигеҙендә алфавит ята. Хәҙерге башкорт әзәби теленә алфавиты, дөйөм алғанда, ҡуйылған талаптарға һәм орфография ихтыяждарына яуап бирә. Шулай ҙа бер нисә тәкдим яһарға мөмкин:

1) башкорт телендә Ы [уау] тартынҡы өнө бар ([уҡыҫ] [ҫаҡыт], [ҫафа]). Ул иҫке төрки теленә [ҫ (г)] өнөнән барлыкка килгән. Мәсәлән, иҫке төрки һүҙҙәре *таҫ, аҫыр, суҫ, аҫыз* башкорт телендә түбәндәге һүҙҙәргә әйләнгән: *тау, ауыр, һыу, ауыз*. Кайһы бер телдәрҙә иҫке төрки [ҫ] [г] һаҡланып калған: әзербайджан телендә *даҫ* (Дағстан – тауҙар иле), үзбәк телендә – *тоҫ*. Тимәк, башкорт теле алфавитында [уау (ҫ)] өнөнәң үз хәрефе юк. һүз башында ул в хәрефе менән билдәләнгән (*ваҡыт, Вәли*), һүз уртаһында һәм аҙағында – у һузынҡы хәрефтәре менән (*уқыу, барыу, йөрөү*). Әйткәндәй, латин алфавитында [уау] өнөнәң үз хәрефе бар ине: *Vaqyt, Veli* һ.б.

2) башкорт телендә йомшак [б] өнө бар ([в] өнөнә яҡын), әммә алфавитта уның хәрефе юк: *арба, күбә, түбә, күбәләк, көбәк* һ.б. Уқыусылар дәрестәрҙә бындай һүҙҙәргә нисек язылған, шулай уҡыйҙар. Ә был уларҙың тәбиғи әйтелешенә тап килмәй. Шуға күрә алфавитта был өндөң хәрефен булдырыу ыңғай күренеш булып ине;

3) башкорт телендә [и] һузынҡы өнөнәң калын һәм нәзек варианттары бар. Мәсәлән, *илак* һүҙендә калын [и], сөнки сингармонизм законы буйынса был һүҙҙә калын

[а] һәм калын һузынкы [к] бар. *Илак* һүзәндә нәзек [и], сөнки был һүзә нәзек [ә] һузынкыны менән нәзек тартынкы [к] бар. Әммә башкорт алфавитында ике төрлө һузынкылар өсөн бер генә хәрәф алынған һәм фундаменталь ғилми хезмәттәрзә башкорт телендә 9 һузынкы өн бар тип иҗәпләнә (Ж.Ғ. Кейекбаев, Ә.Ә. Юлдашев һ.б.). Әйткәндәй, латин язуында [и] өнөнөң калын һәм нәзек варианттарының һәр береһенең үзенең хәрәф билдәләмәһе бар ине: *iläk, syfat*. Күрһәтелгән етешһезлектәрзә кәметеү – алфавиттың сифатын, шуның менән бергә орфографияны һәм орфоэпияны якшыртыр, язма һәм һөйләү телмәре культураларының, мәктәптәрзә башкорт телен предмет буларак үкытыузың кимәлен күтәрер ине.

Башкорт орфоэпияны һәм уның төп нормаларын беренселәрзән булып профессор Ж. Ғ. Кейекбаев эшләне. Уның ошо темаға язылған кандидатлык диссертацияһына билдәле тюрколог, башкорт теленең беренсе ғилми грамматикаһын төзөүсә Н.К. Дмитриев юғары баһа бирзә [5, 3 б.]. Беззәң карашка ла, башкорт тел ғилемеһең был өлкәһе Ж. Ғ. Кейекбаев тарафынан башкорт теленең генә түгел, башка төрки телдәрзәң дә барлык фонетик, морфологик, лексик һәм синтаксик закондарын (сингармонизм законы, протеза, эпентеза, элизия, редукция, тарихи һәм хәзәрге өндәрзәң сиратлашыуы, баһым системаһы һ.б.) иҗәптә тотоп, юғары кимәлдә эшләнелгән.

Шулай за бер нисә төзәтмә индереү мөһим:

1) Ж. Ғ. Кейекбаев фекеренсә, [и] һузынкыны сингармонизм законынан ситтә тора һәм үл калын һузынкылар менән бер рәттә килә ала: *илау, сират* (35-се бит). Был хаталы караш, сөнки сингармонизм законы буйынса һәр бер һузынкының нәзек һәм калын варианттары булырға тейеш: а-ә, о-ө, у-ү, ы-е (э). Улар орфографияла асык сағылған. Ә [и] өнөнөң калын һәм нәзек варианттары (*илак* һәм *иләк*) алфавитта сағылдырылмаған, йәғни үларзың хәрәф билдәләнешә юк (латин алфавитында үлар *i* – нәзек и, *ij* – калын и формаһында билдәләнә ине).

2) ғалим башкорт телендә дифтонгылар бар тип яза һәм түбәндәге миҗалдарзы килтерә: *карау, түләү, булыу, тау...*, *бәй, һай, сәй, кой, той* (44-се бит). Белеүебезсә, дифтонг тип ике һузынкы өндәр кушылмаһы атала. Улар, ғәзәттә, һинд-европа телдәрәндә осрай: *филиал, кулуар, эксплуатация* һ.б. Башкорт телендәге *тау* һүзенең һуңғы өнө һузынкы хәрәф менән билдәләһә лә, иҗке төрки [ғ] өнөнән килеп сыккан тартынкы өн булып тора. Иҗке төрки сығанаклы [й] өнө лә һузынкылар рәтенә инмәй.

Шулай итеп, Ж.Ғ. Кейекбаевтың башкорт теле орфоэпияһына бағышланған хезмәтен академик грамматикаға индәргән сакта, кайһы бер фекерзәрзә яңынан карап сығыу мөһим.

Башкорт теленең синтаксик төзөлөшө К.З. Әхмәров, Ғ.Ғ. Сәйетбатталов, Д.С. Тикеев һәм үларзың укыуылары хезмәттәрәндә ярайһы үк төплө тикшерелгән.

Шулай за башкорт теле синтаксисының күп мәһәләләре буйынса берзәм караш юклығы, капма-каршылыклы фекер йөрөтөүзәр бар. Бигерәк тә һүзбәйләнеш мәһәләһе махсус тикшеренеүзә талап итә. Әгәр К.З. Әхмәров һәм Ғ.Ғ. Сәйетбатталов ярашыузы һүзбәйләнеш төзөүзәң бер ысулы тип караһалар, Д.С. Тикеев быны кире каға. һәм шул үк вақытта үзенең хезмәттәрәнең береһендә *минең баксам, һинең баксаң, уның баксаһы, беззәң баксабыз, һеззәң баксағыз* кеүек һүзбәйләнештәрзә ярашыуға индерә. Йәғни, уның фекеренсә, был һүзбәйләнештәр ярашыу ысулы менән яһалған. Ләкин бында изафет ысулы күзгә ташланып тора: *әйәреүсә һүз әйәлек килеш ялғауын кабул иткән (минең, без-зәң), ә әйәртеүсә өлөштәрә – әйәлек ялғаузарын (бакса-м, бакса-һы, бакса-быз, бакса-ғыз)*.

Һәр телдә кешегә ихтирамлы мөрәжәғәт итеү формаһы булдырылған. Мәһәлән, урыҗ телендә хөрмәт иткән кешегә мөрәжәғәт иткәндә II зат күплек алмашы «һеззә» куллалар. Бөгөнгө көндә без за, урыҗтарға әйәреп, ошо форманы кулланабыз. Әммә

төрки телдәрендә, шул иҫәптән башкорт телендә лә, бер касан да бындай форма булмаған. Төрки телдәрендә ихтирам тойғою кылымдар аша бирелгән, йәғни бойорок һөйкәлешендәге берлектә торған II зат кылымына өҫтәмә аффикс кушыла: *Түрзән улың, ял итеп алың, ашап ултырың* һ.б. Кызғаныска каршы, был ихтирамлы мөрәжәғәт итеү формаһы әзәби телгә инмәгән. Бөгөнгө көндә ошо форманы әзәби тел норманы итеп кабул иткәндә, телебез байыр ғына ине.

Әзәби телдә тыныш билдәләренең куйылышында хата күп ебәрелә. Айырыуса йыйыу теркәүестәре (*һәм, ла-лә, та-тә, да-дә, за-зә*) кулланылған һөйләмдәрзә. Мәктәп һәм юғары укыу йорттары өсөн тәғәйенләнгән дәреслектәрзә түбәндәге кағизә бар: йыйыу һәм бүлеу теркәүестәре һөйләмдең тиң киҫәктәрен (бигерәк тә тиң хәбәрзәрен) теркәһә һәм кабатланмай килһә, улар янында бер ниндәй зә тыныш билдәһә куйылмай. Гәзиттәрзә ошо кағизә йыш кына бозола. Мәсәләһ, *Бына ошонда тор за, беззең арттан хәрәкәттәрзе кабатла. Ағаһы биргән сәйзе бер-ике йотто ла, Гүзәл кире ятты. Сакырыусыны озатты ла, залға үтте. Дәррәү эшләйзәр зә, йырлай-йырлай кайталар.* Килтерелгән һөйләмдәрзә *ла-лә (та-тә, да-дә, за-зә)* теркәүестәренән һуң бер ниндәй зә тыныш билдәһә кәрәкмәй.

Ике тиң хәбәр *һәм* теркәүесе менән теркәһә, уларзы өтөр менән айырмайзәр һәм дөрөҫ эшләйзәр. Мәсәләһ, *Күп тә үтмәй, ағаһы тағы репрессияға эләгә һәм шул китеүзән эһез юғала. Гәзиттең быйылғы 13 ғинуар һанында сыккан «Тиран менән нисек йәшәргә» тигән язманы тыныс кына укып сыға алманым һәм Әлиәгә яуап язырға булдым. Район һакимиәте эшкыуарлык өлкәһендәге яңы башланғыстарзы һәр сак хуплай, яклай һәм һәр яклап ярзам итә.* Әгәр зә һәм урынына *ла-лә (да-дә, за-зә, та-тә)* теркәүесе килһә, авторзәр, моғайын, бында өтөр куйыр һәм яңылышыр ине. Йыйыу теркәүестәре ярзамында теркәлгән (бәйләнгән, тоташкан) ябай һөйләмдең тиң хәбәрзәре бер-береһенән өтөр менән айырылмай.

Әгәр зә инде был теркәүестәр тезмә кушма һөйләм эсенә ингән ике ябай һөйләмде теркәһә, был һөйләмдәр араһында өтөр куйыла. Мәсәләһ, *Кире Әбделкәримгә кайткан Сәрбиямал Сәғәзи Булатовка кейәүгә сыға, һәм йәш ғаилә Йылайыр районының үзәге Юлдыбайға күсеп килә. Капыл Лиананың тауышы үзгәрәп китә, һәм ул Оксанаға кыскыра башлай.*

Әммә баһмаларзың күбеһендә кағизә һакланмай. *Айзәр каты ауырып китә һәм уны дауаханаға һалалар. Тормош капма-каршылыклы итеп королған һәм барыһы ла беззең теләк буйынса ғына башкарылмай. Ир-егет тәбиғәт тарафынан көслә булыу өсөн яратылған һәм бөгөн килеп ошо һәкикәттең юкка сыға барыуы донъяһың аһтын-өһкә килтереүгә алып бармаймы икән?* Был һөйләмдәрзең барыһы ла теркәүестә тезмә кушма һөйләм булып һанала, шуға ла һәм теркәүесе алдына өтөр мотлак куйылырға тейеш.

Шулай итеп, башкорт әзәби теленең синтаксик өлкәһә халыктың һөйләү телендә булған формалар һәм күренештәр иҫәбенә байырға һәм үҫергә мөмкин.

Бөгөнгө көндә дөйөм тел ғилемә, тюркология һәм башкорт тел ғилемә өлкәһендәге һуңғы тикшеренеүзәр һөзөмтәһендә «Морфемика», «һүзьяһалыш» һәм «Морфонология» ғилми дисциплина буларак лингвистикала үз аллы бүлектәргә айырылып сыкты.

Хәзәрге башкорт теленең һүзьяһалыш өлкәһендәге нормаларзы камиллаштырыу буйынса берзәм талаптар:

1) Юғары, урта укыу йорттары һәм дөйөм белем биреү мәктәптәре өсөн язылған академик грамматикаларза, дәреслектәрзә, укытыу-методик кулланмаларза һәм белешмә баһмаларында дөйөм кулланылыштағы ғилми лингвистик төшөһсәләр һәм терминдар булырға тейеш (автор варианттарына юл куйылмай).

2) Башкорт теле буйынса мәктәп дәреслектәре «Башкорт теле» тип аталырға тейеш. Сөнки «Әсә теле» тип башкорт, татар, сыуаш һ.б. телдәрзе лә әйтергә мөмкин.

3) һүзьяналыш буйынса материалдар «Морфемика», «һүзьяналыш», «Морфонология» бүлектәренә бүленеп бирелергә тейеш.

Нормаға Һалынғанлык – әзәби телдең төп һызаты. Шуға күрә хәзерге башкорт әзәби теленең нормаларын тикшерерү, төзәтерү, камиллаштырыу – ул әзәби телдең иртәгәнен, йәғни киләсәген булдырыу!

Әзәбиәт

1. *Гарипов Т.М.* Башкирское именное словообразование. Уфа, 1959.
2. *Горбачевич К.С.* Нормы современного русского литературного языка. М., 1981.
3. Грамматика современного башкирского литературного языка / Под ред. А.А.Юлдашева. М., 1981.
4. *Дмитриев Н.К.* Грамматика башкирского языка. М.-Л., 1948.
5. *Кейекбаев Ж.Ф.* Башкорт әзәби теленең дөрөҗ әйтелеше. Өфө, 1964.
6. *Зайнуллин М.В.* Хәзерге башкорт әзәби теле. Морфология. Өфө, 2002.
7. *Ишбаев К.Г.* Башкирский язык. Морфемика. Словообразование: Учебное пособие. Уфа, 2000.
8. *Ишбаев К.Ф.* Башкорт теленең һүзьяналышы. Өфө, 1994.
9. *Ишбаев К.Ф., Абдуллина Г.Р., Ишкильдина З.К.* Башкорт теленең морфемикаһы, һүзьяналышы һәм морфонологияһы. Өфө, 2006.
10. *Ишбердин Э.Ф.* Историческое развитие лексики башкирского языка. М., 1996.
11. *Ишбирзин Э.Ф., Ғәләүетдинов И.Ф., Халикова Р.Х.* Башкорт әзәби теленең тарихы. Өфө, 1993.
12. *Әхтәмов М.Х.* Хәзерге башкорт теле: һүзьяналыш. Өфө, 2000.

М. Е. Алексеев, Е.А.Кокорина
(ИЯ РАН, Москва)

СИНТАКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИЗМЫ ТЮРКСКИХ И НАХСКО-ДАГЕСТАНСКИХ ЯЗЫКОВ

В типологии обычно подчеркиваются расхождения тюркских восточнокавказских языков, обусловленные их принадлежностью к языкам номинативного и эргативного строя соответственно. Тем не менее, и в этом аспекте можно обнаружить сближающие моменты. Во-первых, нельзя не заметить общность в **немаркированности прямого объекта** тюркских языков в случае неопределенности объекта (в этом случае форма объекта совпадает с номинативом, т.е. основным падежом) с субъектно-объектным синкретизмом номинатива (абсолютива) нахско-дагестанских языков.

Порядок слов в простом предложении в нахско-дагестанских языках «Субъект + Объект + Предикат» считается соответствующим общим нормам эргативности. Подобный преобладающий (хотя и не обязательный) словопорядок наблюдается здесь повсеместно. В связи с этим тем любопытным представляется наличие аналогичного порядка (SOV) и в тюркском предложении.

Личное согласование тюркского глагола с именем субъекта (подлежащим) является одной из наиболее характерных черт синтаксического строя тюркских языков. В восточнокавказских языках эта категория, хотя и не считается профилирующей, обнаруживается в целом ряде языков – даргинском, лакском, табасаранском, удинском, причем с отличными от номинативных норм принципами. С другой стороны, как в тюркских, так и в дагестанских языках третье лицо является немаркированным.

Обнаруживается параллелизм и **в построении некоторых специфических синтаксических конструкций**. Так, отсутствие сравнительной степени в обеих группах языков компенсируется наличием сравнительной конструкции с исходным падежом объекта сравнения.

Ряд параллелизмов обнаруживается в строении именной группы. Так, отсутствие падежного словоизменения у прилагательных и числительных (за исключением субстантивированных), характерное как для тюркских, так и для восточнокавказских языков (в некоторых языках, например, в нахских, оно ограничивается противопоставлением двух форм – прямой и косвенной), делает здесь основным средством связи в определительных конструкциях **примыкание**. Общность сравниваемых языков обнаруживается и **в сочетаниях числительного с существительным**, которое имеет здесь форму единственного числа. Параллелизм обнаруживается и в построении **количественных словосочетаний с неисчисляемыми именами**, которые следуют схеме «Числительное + название меры + название вещества».

Именные группы тюркских и восточнокавказских языков объединяет **препозиция всех видов определений**. Использование **номинатива в качестве определения** широко распространено в тюркских языках, что находит свои соответствия, хотя и не столь регулярные, и в нахско-дагестанских языках.

Полипредикативные конструкции обеих групп языков используют **причастные и деепричастные формы зависимого глагола** (нередко в этих случаях говорят о сложно-подчиненных предложениях синтетического типа). Последние отличаются своей многочисленностью, передавая различные оттенки.

Х.Ч. Алишина, С.З. Рахимбакиев

(Тюменский государственный университет, Тюмень)

ИСТОРИКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЮРКСКИХ ТОПОНИМОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ XVIII ВЕКА

(по материалам Г.Ф. Миллера)

Актуальность и значимость данного исследования объясняется тем, что в татарском языкознании тюркские географические названия, зафиксированные в трудах Г.Ф. Миллера, не нашли специального, системного и комплексного освещения.

Между тем востребованность темы исследования обуславливается также определенными предпосылками, связанными с историей народов Сибири.

Материалы Г.Ф. Миллера являются богатейшим и бесценным источником информации по тюркской ономастике Сибири, ибо по данным источникам можно узнать историю татарских населенных пунктов Западной Сибири, определить существование определенных топонимов, установить связь с современными топонимами. Вследствие этого в последнее время многие исследователи все чаще обращаются к трудам иностранных путешественников XVIII в., которые содержат ценную информацию для изучения истории и языка народа. В них можно найти многогранный исторический, лингвистический и географический материал древних эпох.

Описания Г.Ф. Миллера представляют огромную научную ценность как источник сведений по топонимике Западной Сибири. «Отец сибирской истории» Г.Ф. Миллер без преувеличения может быть назван и первым сибирским топонимистом. Тысячи названий рек, озер, селений и других объектов, собранных автором во время экспедиции «из уст-

ных известий» местных жителей, позволяют представить топонимическую картину Западной Сибири» первой половины XVIII в. во всем ее богатстве и многообразии. Чрезвычайно интересны этимологические комментарии Г.Ф. Миллера, проливающие свет на происхождение топонимов, многие из которых сохранились до наших дней. В историко-культурном отношении интересны сведения об укрепленных городках, следы которых можно увидеть и сегодня. Это обско-угорские и татарские городки, расположенные по нижнему течению Иртыша, Оби и их притоков.

Исключительная ценность работ Г.Ф. Миллера определяется уникальными данными по заселению и освоению различных районов Сибири в первой половине XVIII в., сведениями о численности и территориальном расселении, об этническом составе коренных жителей. Материалы Г.Ф. Миллера о небольших и крупных этнических образованиях сибирских народов, их численности, расселении, миграциях, размерах поселений, этнонимах, топонимике дают возможность по-новому взглянуть на решение целого ряда проблем этнической истории и этнографии татарского населения Сибири. Ни один из источников XVII–XVIII вв. не дает такого количества данных по тюркской топонимике, и привлечение материалов путевых описаний Миллера для решения определенных проблем представляется весьма перспективным.

Изучению топонимических данных Г.Ф. Миллер придавал особое значение, так, в путевых описаниях лета 1740 г., когда ученый совершил путешествие по воде от Томска до Тобольска, он дает сведения о 1316 аборигенных гидронимах, а также сотнях аборигенных названий населенных пунктов. Интересны сведения ученого о названиях этнонимов. Г.Ф. Миллер доказывает неправильность названий некоторых этнонимов и приводит свои трактовки.

Материалы Г.Ф. Миллера включают этнонимы, антропонимы, географические термины, топонимы, их этимологические версии, которые, как пишет сам исследователь, во многом основаны на местных легендах и поверьях, на «вероятных доказательствах». Осознавая важность этимологических разысканий, Г.Ф. Миллер не только дает перечень важнейших названий и их ближайших этимонов, но и тщательно фиксирует народно-географические термины, пытаясь выявить источник их происхождения, национально-русские соответствия, а также причины утраты географических имен и т.д. Материалы, собранные Г.Ф. Миллером в Тобольске и Тюмени, позволяют делать выводы о путях вхождения тюркских слов в русские старожильческие говоры.

По сравнению с текстом «Истории Сибири» в «портфелях Миллера» содержится значительно большее число топонимов с этимологическими истолкованиями, которые не вошли в его последующие произведения. Г.Ф. Миллер фиксирует названия небольших деревень, рек, озер, указывая этническую принадлежность топонима. Важно отметить, что Г.Ф. Миллер графически идентифицирует топонимы: русские названия даны в кириллице, тюркские и угорские – в латинице. Г.Ф. Миллер первым обратил внимание на русско-татарские языковые соответствия в топонимии и географической терминологии, по-видимому, широко бытовавшие в то время: Klai-aul, по-русски Будалина или Путолинские юрты; Kasim- или Kamarau-aul, по-русски Камаровы юрты, рч. Камарова; рч. Качейка, по-татарски Katsu-jilga; Липовские юрты, по-татарски Jug- или Juga-aul и др.

Г.Ф. Миллер татарские географические названия записывал знаками кириллицы и латиницы.

Этимологизация топонимов и этнонимов, которые встречаются в «Истории Сибири» Миллера, представляется весьма затруднительной. Лингвистические данные ученый подкреплял историческими фактами. Он демонстрирует подход к использованию лингвистических данных, основанный на принципе сличения, сопоставления и взаимной проверки данных. Знание языка позволяло Миллеру писать топонимы на двух языках: например,

русск. Епанча, тат. Япанза, русск. Абалак, тат. Ебалак, русск. Ескальба, тат. Есвальга и др. В исследовании Миллера большое внимание уделяется происхождению названий татарских деревень, например, Кашкара, Варвара, Майтмас произошли от имен князей, живших на этой территории, а слово «Сибирь» перешло к русским от зырян.

Изучение топонимики дает ценные сведения о фонетическом, словообразовательном облике географических названий, о культурном развитии этноса в тот период его истории, когда эти названия были созданы.

Источники и литература

1. Алишина Х.Ч. Ономастикон сибирских татар (на материале Тюменской области): Монография: В 2-х частях. Тюмень, 1999. Ч. 1.
2. Алишина Х.Ч., Калгаманова З.М. Тюркская топонимия юга Тюменской области. Монография. Тюмень, 2012.
3. Рахимбакиев С.З. Лексико-семантическая классификация тюркских географических названий «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера // Занкиевские чтения. Тобольск, 2009.
4. Рахимбакиев С.З. Наименования административно-территориальных единиц и различных поселений человека в «Истории Сибири» Г.Ф. Миллера // Сулеймановские чтения. Тобольск, 2009.
5. Тумашевские чтения: актуальные проблемы тюркологии: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции (ТюмГУ, 17 окт. 2010). Тюмень, 2010.

Х.Ч. Алишина, А.Х. Баширова
(Тюменский госуниверситет, Тюмень)

ГИДРОНИМНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ В НАЗВАНИЯХ РЕК И ОЗЕР ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Для решения многих проблем, связанных с формированием сибирских татар, большое значение имеют региональные топонимические исследования. Интерес к территории юга Тюменской области обусловлен тем, что «здесь находятся древнейшие поселения западносибирских татар, сложившихся как этническая общность не только на основе тюркских, но и обско-угорских племен». В нашем исследовании представлен опыт изучения названий рек и озер Тюменской области как целостной системы.

Исследования топонимии отдельных территорий имеют свою специфику, связанную с сосуществованием и взаимодействием разноязычных топонимических систем в целом. В области гидронимии известны труды таких исследователей, как Р.А. Агеева, И.А. Воробьева, О.Т. Молчанова, Ф.Г. Гарипова, др. В 1999 г. вышла книга Х.Ч. Алишиной «Ономастикон сибирских татар (на материале Тюменской области)». Второй том указанной монографии содержит иллюстрации, в том числе схематическую карту «Основные гидронимные форманты Тюменской области». На этой карте обозначены ареалы формантов «-куль», «-гол», «-ё», «-ель», «-ун», «-еган», «-яха», «-пеу», «-тарка», «-кы», «-сёяха».

Каждый народ на территории своего обитания создает свою систему географических названий. Е.М. Пospelов говорил: «У каждого народа наибольшую дифференцированность приобретает терминология, связанная с основной формой хозяйства и важнейшими условиями географической среды».

Каждая топонимическая система формировалась в течение ряда столетий в сложных географических, исторических и лингвистических условиях, на территории, которая постоянно служила местом соприкосновения, взаимопроникновения и сосуществования родственных и неродственных этносов. Что касается гидронимии, то преимущество здесь оста-

ется за нерусскими названиями, которые бытовали на этой территории задолго до прихода русских.

Определяя место и роль изучения географических терминов в топонимических исследованиях, Э.М. Мурзаев отмечает, что «местные географические термины в последние годы не случайно стали объектом внимательного массового изучения со стороны лингвистов и географов. Это связано с развитием топонимики. Любое топонимическое исследование не может игнорировать местную терминологию, а должно начинаться со сбора и систематизации простых географических терминов».

Остановимся на детерминантах, функционирующих в составе гидронимов в местах проживания татар на юге Тюменской области:

Авыс – рус. букв. «рот». Водный детерминант. Шарап авыс (название мостика, перехода (с. Чикча, Тм).

Айыр – рус. «развилка». А.А. Камалов с этого слова начинает свой словарь народных географических терминов Башкирии: «айыр – приток, рукав реки». Многие тюркологи, начиная с В.В. Радлова, уделили этому слову свое внимание. В «Опыте словаря тюркских наречий» среди прочих значений находим: айра - (osm.) – расходиться в разные стороны; айры (alt., Tel., Kkir., Kir., Sart., Krm., Osm., Ad., Kas.) - раздвоенный, ветвь, разделившаяся вилообразно; 2. (kys.)- кызыльское – ручеек, маленькая речка. Это же слово есть в «Сравнительном словаре турецко-татарских наречий» Л.З. Будагова: «айры, айрычак – раздел двух рек и самая речка, если не имеет названия». В «Словаре диалектов сибирских татар» Д.Г. Тумашева приводит словоформу «Эйре – Шаг. – елга; река. Эйретэ йонышып китте». Примеры с детерминантом “эйре”(в русской фонетической адаптации, «-ир», «-аир», а также в татарской огласовке «-айыр», «-йыр») в топонимии Тюменской области составляют многочисленную группу: р. Ачир (Тб.); д. Ачиры (Тб.) (или Ачаирские, 1897); д. Балаир (Аб.), (Тугулым, Сврдл.); д. Ир, (Аб.); п. Ингаир (Тб.); д. Ишаирская (Вг.); р. Иртыш; п. Иртыш (Вг.); д. Кашаир (Упор.); канал Кытынайыр-йырык (Ярк.); д. Пумайыр (Ял.); покос Карайыр (д. Муллаши, Тм.); речка Помаюр (Ял) (из архивной записи); речка Салаирка (Тм.); водоем Суйыр (д. Чечкино, Ярк.); с. Суерка (Упор.); оз. Цигер (Вг.); д. Угымайыр (Вг.); д. Тахтаир (Тб.); р. Балаирка (Талиц., Сврдл.); Тирэнайыр (Вг.р-н, бывш. деревня), др.

Баш (голова; метафоризация анатомического термина. Означает исток, верховье реки) – Цитэнле яр баш /Яр/, Ярты (баш.) /Ревд./ Болото Аусаклы баш (Вг.) (аусак – осина). Курниңяр баш (Б.Ак., Тм.). Покос Суган паш (В.Ингал, Ис). Болото Тупалбаш (Вг.) Болото Цакцыбаш (Ял.). Озеро Ярты-баш (Ял.), (ярты – половина).

Бурэн - закрытый водоем, насыщающийся водой из реки во время паводка через протоку; старица, речной рукав; стоячая вода, озеро. Шыкца бурэн (с. Чикча, Тюм.) Йавысыпы бурэн (с. Чикча, Тм.).– Минач бурэн (водоем Минача), Аксулы бурэн (водоем с чистой водой), Бай бурэн (богатый водоем), /Н.-Ат./, Омар туган бурэн (водоем, где родился Омар), /Асл./.

Ванкы. Анлаутный в несвойственен тоболо-иртышскому диалекту. В «Словаре» Тумашевой Д.Г. слова на в не приводятся. В разговорной речи пожилых жителей русский звук в не употребляется, он произносится в форме билабиального w. Во время полевой экспедиции жительница с. Б. Каскара рассказала о священной могиле мухамедданского проповедника, погибшего во время религиозных войн против язычников. При описании места захоронения упомянула слово «ванкы»: «Канцабырта тин оцон улгэн Цатыргы Пэйлек тигэн йертэ, ванкыны цыккац» (Погиб в Конченбурге за веру. В местечке Цатыргы Пэйлек, как пройдешь ванкы). Детерминант **ванкы**, возможно, заимствованный. Н.К. Фролов слово «ванга» объясняет как «бухта, залив» (ненецк.). Татарское название д. Новая Нерда (Ярк.) - Ванкы. Есть также Ванкы куль – озеро (Ярк.).

Йылга - рус. «река». Тубыл (Тобол), Нэвруз йылга, Калмаклар йылга (Ярк.), Кушай йылга (д. Ак., Тм.), Тыван йылга (д. Муллаши, Тм.).

Йырык – рус. 1) «прореха», 2) «прорытый». Водный термин. Алялетдин йырык (Ярк.) (Алялетдин – мужс. имя), Кытынайыр йырык (Ярк.), Энтэрт йырык (или Энтэрт кул)(Ярк.).

Калым. Слово введено в научный оборот М.Т. Муминовым как гидронимический номенклатурный термин. В «Словаре диалектов сибирских татар» Д.Г. Тумашева дает толкование слова «калым»: небольшое озеро, небольшой водоем со стоячей водой; трясына. Ярлы калым – (Ярлы – берег, водоем с обрывом, пруд), /Яр./, Кече калым – (кече – младший, меньший; меньший водоем, пруд), /Н.-Ат./, Олы ишкенэ калым – (пруд), /Яр./, Патыр калым – (водоем Батыра, оз.), /Яр./, Сасык калым – (Сасык – протухший, испорченный; водоем с неприятным запахом, пруд), /Яр./, Ялбак калым – (Ялбак – широкий; широкий водоем, пруд), /Асл./.

Канал – Андрей канал /Кр. Яр/. Канал – русское заимствование.

Кул - озеро – онимизация апеллятива: Кул. Айтар кул – (оз. Айдара), Аккош кул – (лебединое озеро), / Ос./, Каюм кул – /Ревд./, Максим кул – /Кр. Яр/, Машкар кул, Цигер кул, Урыс кул (русское озеро), Улмэс кул – /Н.-Ат./. Детерминант «кул» со значением «озеро», входя в состав гидронимов и топонимов, звучит по-русски «куль»: д. Куляул, оз. Айтаргуль, оз. Каинкуль.

Кулмэк - озерко – кырык кулмэк – (пересохшее озерко) / Яр./

Саз - болото – Ак саз (белое болото), Атлыбай саз, Йецкэ саз (узкое болото), Осын сас (длинное болото), /Н.-Ат./, Олы саз (большое болото), Цейэле саз – (болото, богатое ягодами), /Яр./.

Таким образом, нами рассмотрено 12 гидронимных детерминантов, функционирующих в ономастической системе местных татар. Исследование гидронимов очень перспективно и с точки зрения этимологии. Однотипные объекты (реки, болота, озера) часто обладают достаточно бедным содержанием (географические реалии данного региона), выраженным лексемами разных языков. В названиях рек часто встречаются прилагательные, отражающие характер их течения, цвет воды и т. д. Это могут быть самостоятельные названия: Черная, Белая, Великая и другие. Согласно исследованиям Ф.Г. Гариповой, многие названия рек означают “вода”, “река” или “большая река”, “бурная река” на языках древнейших обитателей земли. В дальнейшем исследование гидронимов будем продолжать с точки зрения общей этимологии для подтверждения наших гипотез.

Источники и литература

1. Алишина Х.Ч. Гидронимы палеосибирского происхождения // Роль русского культурного пространства в становлении российской государственности в Сибири. Тюмень, 1994.
2. Гарипова Ф.Г. Взаимодействие татарской и русской гидронимии в Татарстане // Формы взаимодействия татарского и русского языков на современном этапе. Казань, 1992. С. 9-13.
3. Гарипова Ф.Г. Исследование гидронимии Татарстана. М., 1991.
4. Лабунец Н.В. Русская географическая терминология в ситуации языкового контакта. Тюмень, 2007.
5. Лезин В.А. Реки и озера Тюменской области. Словарь-справочник. Тюмень, 1995.
6. Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Географические названия Башкортостана. Уфа, 2006.

ТӨРКИ ТЕЛДЭРЕНДЭ КУЛЛАНЫЛҒАН МОДАЛЛЕК МӘҒӘНЭЛЭРЕ

Билдәле булыуынса, төрки телдәр монгол, тунгус-манжур телдәре менән бер рәттән алтай телдәре төркөмөнә, ә алтай төркөмө урал-алтай телдәре ғаиләһенә карай. Бөтә төрки телдәрендә лә кылым модаллеге кулланыла. Ул һөйләүсенәң ысынбарлыкта булып торған эш-хәрәкәткә, төрлө хәл-вакифаларға мөнәсәбәтен сағылдыра.

Модаллек – предикативлык, темпораллек, субъективлык менән бер рәттән универсаль тел категорияһы һанала. Уның йөкмәткеһе кешенәң тормошондағы хәл-вакифаларға, предметтарға һәм әйберҙәргә төрлө пландағы мөнәсәбәтен белдерергә кайтып кала. Уның төшөнсәһенә түбәндәге конкрет мәғәнәләр инә:

1) һөйләүсенәң ысынбарлыктағы эш-хәрәкәткә, хәл-вакифаларға уларҙың реаль булыу-булмауын билдәләү аспектһындағы мөнәсәбәте;

2) һөйләүсенәң, йәғни эш башкарыуһының ысынбарлыктағы эш-хәлгә карата мөмкинлек һәм мөмкин түгеллек, кәрәкле һәм тейешлек яғынан мөнәсәбәте;

3) һөйләүсенәң һәм башка субъекттарҙың эш-хәлдәң булыу-булмауын теләүен йәки берәй эш-хәлдә башкарырға йә башкармаһа теләүҙе, бойороуҙы, өндәүҙе, сакырыуҙы белдерер мәғәнәләре;

4) һөйләүсенәң теге йәки был хәлдәргә уларҙың ихтималлығы яғынан мөнәсәбәте.

Бындай модаллек мәғәнәләре, беренсенән, һөйкәләш, заман һәм заман, зат категориялары аша бирелһә, икенсенән, билдәле бер грамматик формала торған үз аллы кылымдарҙың төрлө ярҙамсы кылымдар, модалль һүҙҙәр һәм киҫәксәләр менән бәйләнешенән яһалған аналитик кылым формалары аша белдерелә.

Модаллек категорияһы – функциональ-семантик категория. Конкрет модаллек мәғәнәләре тик һөйләмдә генә формалаша. һөйләүсенәң эш-хәлгә төрлө модалль пландағы мөнәсәбәте йә һөйләш йөкмәткеһенәң ысынбарлыҡка мөнәсәбәте, йә һөйләүсенәң үзенәң һөйләм йөкмәткеһенә мөнәсәбәте аша бирелә. Тел ғилемдә модалль мәғәнәләр нигеҙҙә ике төргә айырылып өйрәнелә. Күпселек ғалимдар был ике төр модаллекте 1) объектив модаллек һәм 2) субъектив модаллек тип йөрөтәләр. һөйләмдә һөйкәләш һәм заман формалары менән бирелгән реаллек һәм ирреаллек (мөмкинлек, кәрәкле, тейешлек һ.б.) объектив модаллеккә карай. Объектив модаллек һөйләм йөкмәткеһенәң һөйләүсә күзлегенән ысынбарлыҡка карата реаль булыу һәм реаль булмау яғынан мөнәсәбәтен белдерә. Субъектив модаллеккә һөйләүсенәң һөйләм йөкмәткеһенә булған мөнәсәбәте белдерелә. Модаллеккә төрлө экспрессив-эмоциональ мәғәнәләр, билдәләлек һәм билдәһезлек, ышаныслы раһлау һәм икеләнәү һәм башка мәғәнәләр карай. Субъектив модаллек мәғәнәһен реалләштерер саралар рәтенә интонация, һүҙ тәртибе, модалль һүҙҙәр һәм һүҙбәйләнештәр, модалль киҫәксәләр инә [1, 36 - сы б.].

Төрки телдәре төркөмөнә караған төрөк һәм сыуаш телдәрендә инә модаллек мәғәнәләре төрлө аналитик конструкциялар ярҙамында белдерелә. Был модалль формалар мөмкинлек, тейешлек, теләк, дөрөслөк һәм башка модалль мәғәнәләргә белдерергәң төп грамматик сараһы булып торалар. Мәһәлән, төрөк телендә объектив мөмкин түгеллек мәғәнәһе 10 модалль аналитик конструкция ярҙамында күрһәтелә. Бында төп урынды *vermek* 'бирер'; *görmek* 'карау, күрер, үткәрер'; *birakmak* 'калдырыу' кеүек ярҙамлыҡ кылымдар алып тора. Шулай үк инфинитивтың барлыҡ һәм юктыҡ формаларына *var* 'бар', *yoK* 'юк' модаллек предикаттары әйереп яһалған конструкциялар за йыш кулланыла.

Сыуаш телендә мөмкин түгеллек мәғәнәһе сифат кылым һәм инфинитив модаль аналитик конструкциялары, мәсәлән, -ассам/-ессәм+дук, - ас/-ес + дук, шулай ук исем кылым формаһына ярҙамлыҡ кылым формалары эйәрәп яһалған модаль конструкциялар (-ни/-сси/-лли + дук; - ма/-ме +/-ма/-ме + юрамасть) ярҙамында белдерелә.

Төрөк телендә объектив мөмкинлек б модаль аналитик конструкция ярҙамында белдерелә. Иң йыш кулланылғаны *ihitimal/ imkan* модаль һүҙенә + *vermek* ярҙамсы кылымы эйәрәп яһалған форма һанала. Сыуаш телендә мөмкинлек модаллеге түбәндәге конструкциялар менән бирелә: -ас/-ес + пур; -ма/-ме + түр(ё) кил; май кил-/түх-; май пар-/ пул ; май пур.

Хәҙерге башкорт телендә мөмкинлек һәм мөмкин түгеллек модаллеге түбәндәгесә яһала: а) -ып, -еп, -п ялғаулы хәл кылым + *булыу*; б) -а, -ә, -й ялғаулы хәл кылым + *алыу*; в) -ырға, -ергә, -рға, -ргә ялғаулы уртаҡ кылым + *мөмкин, ярай* һәм *булыу* ярҙамсы кылымдары калыбы менән яһалған конструкциялар.

Бөтә төрки телдәре системаһы, бигерәк тә кылым формалары, модаллек мәғәнәләренән тыш кулланыла алмай. Эшкә, хәрәкәткә, торошка, хәл-вакиғаларға кәмһетеп карау, инсафлыҡ, түбәнселек, эш-хәрәкәттең ысынбарлыҡка тап килеүе-килмәүе, башкарылып яткан эш-хәрәкәткә ышанып етмәү (икеләнеү, шикләнеү), теге йәки был эште башкарыу мөмкин һәм мөмкин булмау кеүек модаллек төрҙәре йыш осрай һәм улар төрлө грамматик аффикстар ярҙамында белдерелә (окурмун, окумакмын, окумакчымын, окумуш, окугансын, окугандыр, окуптур һ.б.).

Шулай итеп, төрки тел ғилемдә һөйләүсенең ысынбарлыҡта булып торған эш-хәрәкәткә, төрлө хәл-вакиғаларға мөнәсәбәтен сағылдырыуы кылым формалары киң кулланыла. Улар мәғәнә бизәктәренең күп булыуы менән айырылып тора.

Әҙәбиәт

1. *Зайнуллин М.В.* Хәҙерге башкорт телендә модаллек категорияһы. Өфө, 1975.

М.С. Арысланова

(Зәйнәб Биешева ис. СДПА, Стәрлетамак)

ФУНКЦИОНАЛЬ СТИЛДӘР МӘСЪӘЛӘҢЕ

Функциональ стилистика – башкорт тел ғилемдә тиз үсешәүсә өлкә. Куйылған мақсат һәм бурыстарҙы башкарып сығыу өсөн аралашыу ваҡытында тел сараларын һайлап алыу бара. һөҙөмтәлә дөйөм кулланылышлы бер үк әҙәби телдең төрлө төрҙәре барлыҡка килә, тап шуларҙы *функциональ стилдәр* тип йөрөтәләр. Артабан айырым стилдәргә кылыкһырлама бирелә.

Фәнни (ғилми) стиль. Фәнни тексттың мақсаты – фактарҙы күрһәтеү, уларға классификация үткәреү, логик иҫбатлауҙар килтереү, теоретик законлыҡтыр сығарыу. Был тексттар фән һәм фәнни мөхит өлкәһен хезмәтләндерә, фән менән шөғөлләнәүсә ғалимдар һәм уның менән кызыкһыныусылар өсөн тәғәйенләнә. Фәнни стиль тармактары: фәнни-техник, фәнни-популяр, фәнни-гуманитар. Фәнни стилдәге кабатлауҙар тавтологик хата һаналмай, сөнки уларһыз төшөнсәһе тулы итеп биреп булмай. Фәнни стиль өсөн хас үҙенсәлектәр: 1) логик эзмә-эзлелек; 2) йөкмәткегә карамайынса, бер йәки тура мәғәнәлек, аныктыҡ һәм кысҡалыҡ; 3) конкрет, хис-тойғоһоз, «коро» йәки объектив фекерләү. Билдәләре: терминдар күплеге; фәнни фразеология; абстракт лексика (үсеш, фактор һ.б.); күплек мәғәнәһен берлектә кулланыу; исем һүҙ төркөмө йышлығы; күшма, катмарлы һөйләмдәр; инеш, өҫтәлмә конструкциялар; һөйләмдә һүҙ тәртибенең ыңғай /

тура булыуы; йышырак билдәнез эйәле һөйләмдәрҙең кулланылыуы. Фәнни текст өсөн хикәйәләү һәм фекер йөрөтөү хас: унда фактик һәм абстракт мәғлүмәт күп; тематик, логик һәм грамматик тел берәмектәре кулланыла; адресатка логик саралар ярҙамында тәъсир ителә. Фәнни текст – ул монолог, кыска ғына тезис формаһында ла, күләмле монография формаһында ла килә ала.

Рәсми эш кағыззаны (кәнсәләр) стили мәғлүмәт биреү, рәсми рәүештә уны еткерәүгә күз уңында тотала. Ул хокук һаклау, эшмәкәрлек өлкәләрен хезмәтләндерә. Башкорт һәм рус телдәрендә сыккан «Эш кағыззаны өлгөләре» (Ф.Ф.Хисамитдинова, Н.Ф.Суфиянова, Р.Ә.Сөләймәнова. – Өфө: РФА ӨҮ ТТЭИ: Диджитал Графикс, 2006) йыйынтығында 74 эш кағызы өлгөнө килтерелә. Трафарет формаһынан ситкә тайпылыу норманы бозоу һанала. Ойошмалар атамалары кыскартып та (аббревиатура) һәм тулы килеш тә язылырға мөмкин. Рәсми эш кағыззаны стили үзенсәлектәре: 1) мәғлүмәттә кысып, компактлы биреп, тел сараларын экономиялау; 2) һөйләм конкрет, эмоцияһыз, рәсми тонда төзөлә һәм бирелә; 3) материал стандарт, калыплашкан формала урынлаштырыла. Билдәләре: үзенсәлекле рәсми терминология; айырым фразеология, телмәр стандарттары – клише; исем кылымдар күплеге; атама һәм инфинитив-модаль һөйләмдәр; катмарлы синтаксик берәмектәр; текстар һүрәтләү саралары. Рәсми эш кағыззанын дәүләттең айырым гражданы ла, төрлө йүнәлештәге ойошмалар за, дәүләт карамағындағы учреждениелар, хокук һаклау оғрандары һ.б. язырға мөмкин. Бөгөнгө көндә иң киң таралған төрҙәр - ул килешәүҙәр: хезмәт, һатып алыу, төрлө хезмәт күрһәтәү һ.б. һәм иғландар. Яңы төр эш кағыззанына резюме язу, портфолио төзөү инә.

Публицистик (ижтимағи-сәйәси) стиль. Публицистик текст ике максатты бойомға ашыра: коммуникатив һәм волонтиратив, йәғни мәғлүмәт биреү һәм тәъсир итеү. Хәзерге публицистик стилдәге текстарҙың үзенсәлегә шунда: улар ике капма-каршылыҡты берләштерәләр: стандарт менән образлылыҡ, логик эзмә-эзлелек менән эмоционаллек, баһалау менән иҫбатлау, зирәклек менән аныктыҡ, киң эстәлек менән кыска форма. Публицистикала гәзитизмдар әүҙем кулланыла. Мәсәлән, *фекерҙәр плюрализмы, консолидация, номенклатура* һ.б. Йыш кына был стиль аша сит тел һүҙҙәре, үзләштермәләр, неологизмдар телгә килеп инә. Публицистик стиль үзенсәлектәре: 1) хәбәрнәмәне (информацияны) бөтә тулылығында кыска һәм анык итеп биреү; 2) мәғлүмәттә тиз еткерәү; 3) тәъсир итеү көсө булыу; 4) эмоционаллек, дөйөмлөлөк. Билдәләре: ижтимағи-сәйәси лексика һәм терминология; телмәр штамптары, клише менән метафора, эпитеттар, сағыштырыуҙар; юғары китап һәм фәнни, йәнле һөйләү стилдәре һүҙҙәрен бергә күшу; кыска йәғни бер составлы һөйләмдәр менән эш итеү: *Кәзерләрегезгә эҙләгез («Бөйөк еңеүгә - 65 йыл» девизы аҫтында)*; һөйләмдәр эллипсисы: *Тел - һәр кешегә!*; публицистикаға башка стилдәрҙә йәлеп итеү; тел-һүрәтләү сараларын кулланыу: риторик һорау, өндәү һөйләмдәр, инверсия, парцелляция һ.б.; укыуыға өндәшеү; градация йәки литота алымдарын кулланыу: *акса – байлыҡ – нәфсе*. Публицистик стилдә язылған мәкәләләрҙең атаманы йырактан “күренеп”, хатта “кысқырып” тороусан, мәсәлән, “Йәшлек” гәзитендә мәкәлә атаманы: *“Һәр милләт – кәзерле сәскә”*.

Матур әҙәбиәт стили максаты – рухи байлыҡ, эстетик кәнәғәтләнәү биреү. Эсәр менән танышканда, укыуы (тыңлауы, тамашасы) мәғлүмәт кенә алып калмай, ә тетрәнәүҙәр кисерергә, үзе өсөн мөһим проблеманы хәл итеү юлдарын асырға, рухи яктан үсәргә лә мөмкин. Был стилдәге текстарҙың авторы профессиональ язуы ла, ябай кеше лә, хатта укыуы бала ла була ала. Адресат - киң аудитория, һәр айырым кеше лә. Уның үзенсәлектәре: 1) образлылыҡ, эмоционаллек; 2) коммуникатив һәм эстетик функцияларҙың дөйөмлөгө, берҙәмлегә. Билдәләре: бөтә стилдәрҙең лексикаһын һәм фразеологияһын киң кулланыу; тел-һүрәтләү сараларын күп файҙаланыу; авторҙың

индивидуаллеген сағылдырыу.

Йәнле һөйләү стиле традицион һөйләү формаһында йәшәй. Был стилдә аралашыу өсөн айырым кағизәләр белеү талап ителмәй, сөнки бала сактан был телдә һөйләшеүсе һәр кеше өсөн ул таныш. Бөтә стилдәр араһында ул иң боронғо һәм иң йәше лә: йәнле һөйләү телендә вақыт үтеүгә карамастан боронғо формалар (өндәр, һүззәр - диалектизмдар, морфологик категориялар һ.б.) йәшәй, шул ук вақытта яңы предметтар һәм төшөнсәләр менән яңы һүззәр зә кулланылышта йөрөй. Был стилдә эмоциональ-экспрессив тел саралары менән бер рәттән ым-ишара ла файзаланыла, ул да мәғәнәгә, хис-тойғоға эйә. Йәнле һөйләү стиле үзенсәлектәре: 1) экспрессивлык, алдан фекерләмәү; 2) көндәлек тормошта кулланыу; 3) диалектизмдар, варваризмдар һәм жаргон һүззәренең күплеге. Билдәләре: көндәлек лексика һәм фразеология; интонацион саралар; полилог, диалог (һирәкләп монолог); төрлө ымлыктар, мөнәсәбәт һүззәр; ябай һөйләмдәрҙең күплеге; инверсия кулланыу һ.б. Был стиль - языусылар, ғалимдар өсөн өйрәнәү, тикшеренәү һәм иһам алыу даирәһе.

Эпистоляр (хаттар) стиле башкорт стилистикаһында һуңғы осорҙа ғына айырып йөрөтөлә. Билдәле булыуынса, хат язышыу борондан кулланыла. Мәғлүмәт менән бүлешәү, төрлө хис-тойғолар менән уртаклашыу - был стилдәң максаты булып тора. Ул айырым кешенең дә, тотош төркөмдәң дә ихтыяждарын кәнәғәтләндәрә. Хаттар стиле логик яктан да, стиль йәһәтенән дә ирекле. Уның тел ғилемдә бер нисә төрө булыуы билдәле: рәсми һәм шәхси хаттар. Рәсми хаттар төрлө ойошмалар, учреждениелар, хөкүмәт вәкилдәре исемәнә языла. Шәхси хаттар төрҙәре: билдәле шәхестәр; тормош-көнкүреш, алып һатыу менән бәйлә; туғанлык-кәрзәшлек; дуслык; мөхәббәт хаттары. Эпистоляр стиль үзенсәлектәре: тел саралары һайлауҙа тулы ирекле, кәзимге ябай тел, һөйләм төзөлөшөндә лә варианттар һайлау азатлығы. Рәсми хаттар бер ни тиклем кысқа йөкмәткеле, тура мәғәнәле лексика кулланылып языла, инверсия күренештәре файзаланылмай, шәхси хаттарҙағы ирекле юк.

Хәзәрәге вақытта хаттар стилиндә яңы төрҙәр: смс-хәбәрҙәр һәм электрон хаттар актив. Улар бик кысқа формала, күп вақыт талап итмәйҙәр, адресатка тиз арала барып етәләр.

Функциональ стилдәрҙә тикшерәү - башкорт тел ғилемдә көнүзәк мәсьәләләрҙең береһе булып кала, бөгөнгө көндә публицистик һәм рәсми эш кағыздары стилдәре генә монографик планда өйрәнелгән. Калған стилдәр зә шундай ук тикшеренәүгә лайык.

Әзәбиәт

1. *Введенская Л.Л., Пономарёва А.М.* Русский язык: культура речи, текст, функциональные стили, редактирование. М., 2005.
2. *Сәлимов Н.Б.* Башкорт әзәби теленең публицистик стиле. Өфө, 2003.
3. *Хаков В.Х.* Татар әдәби теле (стилистика). Казан, 1999.

М.И. Багаутдинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В ТРУДАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ X - ВТОРОЙ ПОЛ. XIX ВВ.

Башкирская этнографическая лексика впервые встречается в средневековых письменных памятниках, относящихся к X-XI векам. Это записи тюркских и арабских путешественников (Саллам Ат-Тарджеман, Аль-Масуди, Ибн-Фадлан, Абу Заид аль-Балхи), которые в своих сочинениях оставили ценные, хотя и краткие этнографические сведения.

Посол багдадского халифа к царю волжских булгар Ибн-Фадлан [11] сообщает ряд интересных данных о верованиях башкир. Другой арабский писатель-путешественник Абу Заид аль-Балхи, посетивший Булгарию и Башкирию в первой половине X в., приводит более обстоятельные сведения о месте обитания, быте башкир [1]. Значительно позднее, в XIII в., отдельные сведения о месте пребывания башкир и их образе жизни дают нам западноевропейские путешественники Плано-Карпини [10] и Вильгельм Рубрук [12]. В русских источниках, кроме летописи Нестора, сведения о местожительстве, занятиях и пище башкир содержатся в “Книге Большому Чертежу” [2].

Непосредственное изучение этнографической лексики башкирского языка началось сравнительно поздно - только в конце XVIII в., когда по заданию Екатерины II началась централизованная работа по сбору материалов, касающихся этнографии, фольклора и языка всех известных в то время народов империи. Часть этих материалов, относящихся к башкирскому языку, включена в два тома “Сравнительных словарей всех языков и наречий, собранных десницей Всевысочайшей особы” (отделение первое, содержащее в себе европейские и азиатские языки), изданных академиком П.С.Палласом на русском и латинском языках [7]. В создании этого весьма объемного труда участвовали, в основном, немецкие ученые, находящиеся на русской службе и их многочисленные научные корреспонденты. Таким корреспондентом по башкирскому языку был Иоганн Готлиб Георги, который составил первый в истории словарь башкирского языка, а также список башкирских слов.

“Словари” Екатерины II и Палласа содержат 285 слов башкирского языка. В их число вошли названия божеств, термины родства, наименования частей тела, пяти чувств, различных звуков, состояний, явлений природы, времен года, топографические термины, названия растений, животных, утвари и житейского обихода, обозначения цветов, основных свойств предметов, всевозможных действий человека, а также местоимения, некоторые наречия и, наконец, числительные.

Этнографическая лексика башкирского языка зафиксирована в работе исследователя XVIII в. П.С. Палласа [8]. В книге приводятся названия предметов быта, пищи, одежды, и названия лечебных трав и деревьев. Например, *чуваль (сыуал)* - печь-камин, сделанный на подобие цилиндра; *круть (корот)* - малые колобки, сделанные из пережженного молока и в дыму засушенного сыра; *чашбау (сасбау)* - головной убор (длинный холст, унизанный малыми серебряными монетами или блестками); *сакал (һакал)* - женский нагрудник с украшениями; *башкершарф (баш бэйзәмес)* - повязка на голове и др. Некоторым этнографизмам даны подробные объяснения, а названия не приводятся. Например: “Главная домашняя посуда состоит изъ високаго каменнаго на подмосткахъ поставленнаго флагъ подобнаго меха, который всегда полонъ кислаго молока” [9, с. 650].

Как известно, свои записи П.С. Паллас вел на немецком языке. Затем их перевели на русский язык. Все башкирские слова в них даются в русской транскрипции без дополнительных знаков. И судить по ней о фонетической структуре этнографизмов трудно. Например, специфические башкирские звуки *h* и *ç* обозначаются то буквой *с*, то буквосочетанием *сс*: *сакал, тастар, кисяташ (совр. һакал, таҫтар, кеҫәташ)*. Как видно из примеров, в передаче башкирских звуков нет последовательности. Не смотря на это, труд Палласа имеет большое значение как для исторической лексикологии, так и для изучения этнографии башкир.

Весьма интересны путевые записи академика Ивана Лепехина. При описании обрядов, празднеств, ремесел башкир (выделка кожи, сапожничество, бортничество) и т.д. он употребляет очень много этнографизмов. Например: *калым (калым)* - `выкуп за невесту` - деньги, на которые отец невесты закупает дочери все нужное; *кашпау (кашмау)* - `женский головной убор, украшенный кораллами и серебряными монетами; *кашпау койрюкь*

(*кашмау койроҫо*) – ‘длинный неширокий наспинник в монетах и кораллах’; *турсук* (*турһык*) – бурдюк и так далее [3, с. 25-26].

Из многочисленных исследований XIX века, в которых описывались быт, нравы и обычаи башкир, необходимо отметить публикации Н.С. Попова (1813), П.Н. Небольсина (1874), В.М. Флоринского (1874), Н.Л. Литуновского (1878), М.В. Лоссиевского (1883) и особенно С.Г. Рыбакова (1897), Д.П. Никольского (1890, 1899).

В рассказах П.Н. Небольсина [5, с. 249-277] встречаются такие этнографические слова: *кунакь-уй* (*кунак өйө*) - гостиная; *чуваль* (*сыуал*) - печь типа камина; *аласыкь* (*аласык*) - летняя кухня; *чайгракь* (*сағарак*) - верхний ободок юрты для укрепления ее боковых жердей; *кукракь* (*күкрәкә*) - нагрудник; *ичигь* (*ситек*) - ичиги, сафьяновые сапоги; *кибись* (*кибес*) - кожаная обувь типа галош; *гумбязь* (*көмбәз*) - выпуклое монетообразное металлическое украшение для женской одежды; *тастарь* (*тастар*) - платок с вышитым концом, который носили пожилые женщины и т.д. Что касается верований, поверий, Небольсин писал, что “Башкирцы имеют множество поверий. По незнанию языка, по кратковременности пребывания и по неимению случая сойтись с людьми, хорошо знакомыми с предрассудками башкирского простолудия, мне не удалось собрать никаких сведений о башкирских поверьях” [5, с. 266].

В книге Д.П. Никольского [6, с. 52-145] довольно подробно рассматривается лексика родинного обряда, похоронного обряда башкир, лечения больных. В данной работе нашли отражение следующие этнографические термины:

а) одежда башкир (мужской и женский костюмы, обувь, головной убор, украшения): *камзоль* (*камзул*) - верхняя одежда без рукавов на подкладке; *жилянъ* (*елән*) - зиян, верхняя легкая одежда на подкладке и без застежки в виде халата без воротника; *чекмень* (*сәкмән*) - чекмень, верхняя одежда (род того же халата, но уже короче); *тастарь* (*тастар*) - платок, повязанный в виде чалмы, который носили пожилые женщины; *калябаць* (*кәләпүш*) - женский головной убор с высоким верхом и опущенными до плеч полями, разукрашенный позументом, подвесками;

б) пища и напитки: *салма* (*һалма*) - лапша (по Никольскому: лапша, разорванная руками); *шишара* (*шишара*) - род десерта (в книге Никольского: “для приготовления этого кушанья мука смешивается с яйцами и молоком и приготовленное густое тесто раскатывается шариками и жарится в масле); *кулами* (*куллама*) или *бишь-бармакь* (*бишбармак*) - национальное блюдо, приготовляемое из мяса и лапши, приправляемое жирным бульоном, луком и перцем; *тукмачь* (*тукмас*) - лапша (в книге Никольского: вареное лошадиное мясо с курутом); *белемакь* (*боламык*) - род кашицы, приготовленной из воды с тертым курутом; *айранъ* (*айран*) - здесь: топленое молоко со сметаной. “Для приготовления айрана коровье молоко кипятится и смьшивается съ простоквашею, а потомъ къ этой смьси время от времени приливаютъ свежее молоко и перебалтываютъ со старымъ. Въ айранъ подбавляется также небольшое количество воды, но несмотря на это, онъ бываетъ густъ, как сметана” [6, с. 64]; *кумыс* (*кымыз*) - напиток, приготовленный из молока особых кобылиц;

в) посуда: *турсук* (*турһык*) - бурдюк (кожаные мешки, сшитые из конской шкуры); *коби* (*көбө*), *чилякь* (*силәк*) - сосуд из полого ствола дерева высотой около метра для приготовления кумыса; *башкунәк* - сосуд, приготовленный из кожи с головы или шеи лошади, коровы; *ижау* (*ижау*) - деревянный ковш для кумыса;

г) празднества, увеселения: *сабантуй* (*һабантуй*) - здесь: праздник перед начатием пашни; *зеинь* или *джинь* (*йыйын*);

д) музыкальные инструменты: *курай* (*журай*) - курай; *кобызь* (*кумыз*) - кумыз; *домбра* (*думбыра*) – домра и т.д.

Этнолингвистический интерес представляют в книге описания обрядов наречения, обрезания, погребения и бракосочетания.

Во второй половине XIX в. начали появляться работы, написанные выходцами из башкир - это публикации П.С. Назарова, Б.М. Юлуева, М. Баишева. Информация, содержащаяся в этих работах, отличается богатством конкретных живых деталей, большой достоверностью. Например, в очерке П.С. Назарова [4, с. 175-191] приводятся такие этнографические слова с толкованием: *кунагуй* - гостиная, *урундукъ* - нары или полати, *урза* - жердь, *миисъ*, *чувал* - печь. Подробно описано бортничество: *умарта* - улей, *тагарау* - жерди для поддерживания сотов, *сарыгысь* - приёмник для отроившихся пчёл, *ситликъ* - маточник, *кузликъ* - сетка и т.д., *музга* - роевник, кирень (кирем). Из построек приводятся названия юрты, ее составных частей, хозяйственных построек, а также названия предметов для убранства дома. При описании свадебного обряда приведены слова, которые используют и сегодня: *чакруичи* - *сакырыусы* - тот, кто приносит приглашение на свадьбу; *ина-тунъ* – *инэ туны* - подарок жениха матери невесты; *калым* - *калым* – калым. В отличие от других исследователей П.С. Назаров более точно раскрывает содержание этнографических терминов. Например: *такыя* - *такыя* - старинный девичий головной убор, расшитый кораллами и монетами; *кляпара* – *көләпәрә* - шелковый или суконный капюшон с острым верхом; *кулакчунъ* - *колаксын* - ушанка, малахай; *кашмау* - *кашмау* - женский головной убор, украшенный кораллами и серебряными монетами.

Таким образом, этнографические термины башкирского языка нашли отражение в большинстве исследований XIX в. при описании хозяйственно-бытовой и духовной жизни народа.

Источники и литература

1. *Абу Заид аль - Балхи*. Книга видов земли. ВСА. Т. 1. leiden, 1870.
2. Книга Большому чертежу, или древняя карта Российского государства, поновленная в разряде и списанная в книгу 1627 г. Спб, 1838.
3. *Лепехин И.И.* Дневные записки путешествия академика Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1768 - 1772 г.г. Спб, 1775-1814, ч. 1-4.
4. *Назаров П.* К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. М., 1890. № 1. С. 175-191.
5. *Небольсин П.* Рассказы проезжего. Спб., 1854. С. 249-277
6. *Никольский Д.П.* Башкиры. Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. Спб., 1899. С. 52-145.
7. *Паллас П.С.* Сравнительные словари всех языков и наречий. Спб., 1787.
8. *Паллас П.С.* Путешествие по разным местам Российского государства. Спб, 1786. Кн. 1, ч. 2.
9. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российской империи. Спб., 1809. Ч. 4. 650 с.
10. *Плано-Карпини И.* История монголов. В переводе с примечаниями А.И. Малеина. Спб, 1911.
11. Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Под ред. И.Ю. Крачковского. М., 1939.
12. *Рубрук Г.* Путешествие в восточные страны. В переводе с примечаниями А.И. Малеина. Спб., 1911.

Г.Ж. Байшукурова, А.Н. Есебаева
(АГУ им.К. Жубанова, РК, Актобе)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ УПОТРЕБЛЕНИЯ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В РУССКОМ И КАЗАХСКОМ ЯЗЫКАХ

В казахском и русском языках используется огромное количество фразеологизмов - устойчивых выражений, имеющих самостоятельное значение, которые народ за века отобрал за их выразительность и точность. Фразеология является «исторически вторич-

ным отделом науки о языке», и объектом ее изучения становится фразеологизм. Фразеология непосредственно отражает в языке культуру говорящих на нем людей, в ней зафиксировано все то, что характеризует образ жизни народа, его национальную психологию.

В казахском языке фразеологизмы восполняются пословицами, поговорками, сказками, мифами, религиозным трактатом «Коран», историческими событиями и другими источниками. Они отражают народную культуру своими прототипами – свободными словосочетаниями, описывающими определенные обычаи, праздники, особенности быта, исторические традиции и др. В формировании русского национально-культурного ареала важную роль сыграло христианство, что отразилось в языке на уровне фразеологии. Фразеологизмы так же считаются хранилищем этнокультуры народностей, в них отражаются языковые понятия как Человек, Общество и Природа, которые занимают особое место в сокровищнице языка. Учитывая словарный состав казахского языка, великие ученые пришли к выводу, что фразеология становится полноправным членом лингвистического русла спустя пройденные годы.

Фразеологизмы – огромная и специфическая область языкознания. Фразеологизмы нельзя переводить буквально: если казахи, приглашая, говорят *келіп кет*, а собираясь к кому-то, говорят *барып шығайын*, это обозначает «заходи» и «загляну», а не «зайди и уйди» и «пойду и выйду». Например, общеупотребительное *Айналайын, сенің арқаңда күн көрем* (дорогой, я живу благодаря тебе). Не все фразеологизмы казахского языка понятны и близки русскоязычному человеку, особенно архаичные, например, фразеологизм «*тайға таңба басқандай анық*» в русском языке означает «как клеймо на стригунке» или «*қанжығасына байлады*», а в русском - «*приторочил к торокам своих седел*», что не очень хорошо ложится на слух.

В русском языке «показать дверь» означает «прогнать вон». В казахском же так называется первое приглашение в гости - *есік көрсету*, то есть, знакомство с домом. Если человек, придя к кому-либо домой, не застанет хозяев, он скажет *есікті сыйпап кеттім* (букв. ушел, погладив ваши двери). О женщине, побывавшей в замужем, скажут *есік көрген* (букв.: видела двери). Однако имеются абсолютно тождественные эквиваленты, например, фразеологизму «душа болит» в казахском языке соответствует фразеологизм «*жаны ауру*», «положить глаз» - «*көз салу*».

Фразеологизмы отражают историю народа. Из истории казахского народа известно, что с 1723 года началось Великое бедствие, именуемое в преданиях эпохой "Ақтабан шұбырынды". Войска калмаков, возглавляемые полководцем Цеван Раптаном, наголову разбили казахов. Истерзанный, оборванный, голодный люд добрался до озера и пал, усеяв все побережье своими телами. И тогда (по преданию) один старейшина сказал: "Дети мои, как не забывает человек выпавшие на его долю мгновенья счастья, так и мы должны запомнить великое горе, постигшее нас." И назвал это бедствие "Ақтабан шұбырынды, алқа көл сұлама", что означает: "брели, пока не забелели подошвы, упав (без сил), лежали вокруг озера".

Казахи Среднего и Старшего жузов, говоря о годах "Ақтабан шұбырынды", употребляют выражение "Алқакөл-сұлама", что означает "в полном изнеможении от голода и усталости бросились на землю пластом и залегли у озера Алкаколь", когда, "изранив ступни, вокруг озера без сил лежали". «Абылайаспас асу» означает непреодолимое препятствие. Абылай был могущественным ханом, и если он не мог что-то преодолеть, после него никто не может это сделать. Фразеологизм «*Есімханның ескі жолы*» (букв. исконный путь Есим-хана) связан с разработкой нового кодекса во время правления хана Есима.

В русском языке также имеются исторические по происхождению фразеологизмы, например: «Держать камень за пазухой», что означает «таить злобу против кого-либо, быть готовым отомстить», его образование связано с пребыванием в 1610 году поляков в

Москве. В казахском фразеологизм имеет соответствие «*сыртынан ор қазу*». Из русской истории в язык пришли такие фразеологизмы, как «мамаево побоище» - знаменитая битва между русским войском и татарским ханом Мамаем, состоявшаяся в 1380 году на Куликовом поле, кончилась поражением татар.

Проведенный анализ фразеологизмов русского и казахского языков, а также их функционирование в речи говорит о том, что предстоит большая работа над проведением этимологического разбора фразеологизмов обоих языков, о необходимости их идеографического описания.

Г.Т. Боранбаева, Г.И. Унгарбаева
(АГУ им.К.Жубанова, Актобе)

О КОНЦЕПТЕ «ДУША/ЖАН» В КАЗАХСКОМ ЯЗЫКЕ (на материале стихотворений М.Жумабаева)

Анализ одного и того же концепта в разных языках позволяет выявить национальную специфику языковых систем, проявляющуюся в разных способах, в степени потребности или обобщенности репрезентации концепта в разных языках, в количестве и наборе лексем, фразеологических сочетаний, репрезентирующих концепт, на уровне абстракции, на котором концепт представлен в том или ином языке. Таким образом, может быть выявлена национальная специфика репрезентации концепта в разных языках, так как духовное и интеллектуальное своеобразие нации ярко проявляется в содержании тех фундаментальных понятий, которые во многом определяют национальный образ мира. К таковым относятся *бог, вера, любовь, добро, судьба, счастье, душа и т.д.* Подобные понятия существуют на различных уровнях культуры, в том числе и литературе. Воплощаясь в словесных текстах, они могут быть репрезентированы разными лексическими средствами. Однако, несмотря на многообразие этих средств, вычленив ту ведущую лексему, которая наиболее точно и глубоко реализует соответствующее понятие, несложно.

Уникальное место концепт «*душа/жан*» занимает в творчестве выдающегося казахского поэта XX столетия М.Жумабаева. Стиль мастера чрезвычайно своеобразен, это новое слово в казахской поэзии, новое веяние в ней, заметно отличающееся от традиций Абая, а также и от творческой линии, представленной именами С.Торайгырова, С.Сейфуллина, И.Джансугурова, С.Муканова.

Очевидной становится высокая ценность и значимость концепта «*душа/жан*» для раскрытия языковой картины мира и ментальности казахского народа.

В произведениях М.Жумабаева концепт «*душа/жан*» имеет значения: «мир человека» и «некто, кто испытывает эти чувства»:

Шешініп қыз-келіншек су алған көл,
Әр жанды мөлдіріңнен суарған көл
Масайрап, суға тойып төрт түлік мал

Дөңізе ойнақ салып, қуанған көл (Туған жерім – Сасықкөл) [1, с. 7].

Доминантный личностный смысл стихотворения – это озеро, которое несет в себе ностальгию былых лет, прошлое, детство, озеро употреблено в значении «водная гладь озера, родные места, благодатное место». Актуальность концепта репрезентируется в словосочетании *әр жанды* в значении «каждый человек».

Отражая радостное состояние души, поэт через концепт «*душа-жан*» реализует чувство любви к своему родному краю. Казахский народ издревле ласкательно называл

своих детей такими словами, как *Сасық, Төбет, Қайғы* и т.д., чтобы уберечь их от дурного глаза и злых духов, а поэт применяет данное наименование по отношению к любимому озеру *Сасықкөл*.

Тұрмыс – теңіз бір тұңғиық
Теңізге кім басар қадам,
Басса, басар оған адам
Жанын сатып, *жанын* қиып!
Тұрмыс-теңіз сылқ-сылқ күлді,
Сұлу суға кірді де өлді.
Жан толқытар жыр іздеген,
Әдемілік нұр іздеген,
Қиял құлы – мен бір ақын. (Гүлсімге) [1, с. 13].

В стихотворении мотив разлуки переплетается с мотивом смерти, беспощадного рока. Сознание того, что героиня не единственная жертва, на мгновение облегчает ее душевное состояние. Встречу с поэтом, она воспринимает как прощальную песню. Душа девушки послушна, покорна, смиренна к женской доле, возносится над бытом. Душа репрезентируется в первом значении – «внутренний, психический мир человека»

Концепт "*душа/жан*" в стихотворениях М.Жумабаева приобретает специфические психолого-эмоциональные и семантические очертания: «*это нечто живое, находящееся, подобно сердцу, внутри человека*» –

Бота көз, сиқырлы сөз Гүлсім ханым
Әр жерде өткізсек те өмір таңын
Кей уақыт көзіңізге көзім түссе
Ойнайды аласұрып неге *жаным*?

(Гүлсім ханымға) [1, с. 59].

Главная идея стихотворения – душа и любовь, влюбленные испытывают одинаковые чувства друг к другу. Автор использует метафорические сравнения для передачи красоты глаз и речи своей возлюбленной. Душа репрезентируется в значении «внутреннее «я» автора»

Қараңғылық бұққанда
Қызарып күн шыққанда
Күн отынан туғанмын
Жүрегімді, *жанымды*,
Иманымды, арымды
Жалынменен жуғанмын.
Жүрегім де, *жаным да* – от,
Иманым да, арымда –от. (От) [1, с. 15].

Для героя огонь – это его душа, сердце, вера и честь. Символ огня – символ солнца и удачи. Огонь является символом торжества света и жизни над смертью и мраком. Душа репрезентируется в значении «душевный мир человека».

Өң мен түстей, перизат,
Көріңдің де, болдың жат,
Жандырдың, міне, *жанымды*.
Қараған көктен хор едің,
Көбірек көрсем деп едім
Көк есігі жабылды. (К...ге) [1, с. 58].

Возвышенное чувство любви оживило душу героя. Герой доволен и любит красотою девушки. Душа здесь – бессмертная сила, обитающая в теле человека, которая пылает с помощью чувства любви к любимой.

М. Жумабаев – поэт, всю жизнь искавший себя, на его творчестве лежит печать раздумий, одиночества и скорби, с одной стороны, надежд, любви, желаний, романтической мечтательности – с другой. В целом же, как поэт Жумабаев - мастер интимной лирики. Он боготворит дар любви как неземное счастье и радость.

Наблюдения показывают, что важнейшей универсальной единицей субстанционально-семантической структуры эксклюзивно-ментального концепта «душа-жан» является, как видно из речевых реализаций, "состояние души". В большинстве случаев концепт «душа-жан» в стихах поэта используется в традиционном поэтическом значении - быть центром душевной, индивидуально-психологической жизни человека. И, кажется, что слова намекают на нечто неуловимое, разлитое в пространствах внешнего мира или, напротив, сконцентрированное в тайниках мира внутреннего, душевного. В этом – магическая сила мастера поэтического слова, находящего ту единственную гармонию внешнего и внутреннего, которая придает особую завораживающую прелесть его стихам...

Источники и литература

1. Жумабаев Мағжан. Жан сөзі. Өлеңдер мен дастандар. Алматы, 2005.

В.Я. Бутанаев

(Хакасский госуниверситет, Абакан)

ОСОБЕННОСТИ ХАКАССКОГО ЯЗЫКА И ИСТОРИЯ ЕГО ФОРМИРОВАНИЯ

Язык и его словарный состав являются важным и порой единственным живым свидетелем исторического прошлого народов, особенно бесписьменных. Он служит необходимым источником при выяснении этногенеза и историко-культурных контактов с соседними племенами, а также неразрывно связан с историческим развитием общества.

Хакасский язык обладает богатым лексическим фондом (более 20 тыс. слов) и представляет основной язык общения коренного населения Республики Хакасия. По классификации С.Е. Малова, он, наряду с тувинским, относится к древнетюркским языкам, представляя драгоценный «кладезь» для языков тюркского мира [7, с. 7]. Согласно классификации Н.А. Баскакова, хакасский язык относится к уйгуро-огузской группе восточнохуннской ветви тюркских языков и составляет особую хакасскую подгруппу, куда также входят близкородственные языки шорцев (самоназвание «тадар»), чулымцев (самоназвание «тадар») и северных алтайцев (общее самоназвание «тадар»): кумандинцев, тубаларов и челканцев. Кроме того, сюда включены языки сары-уйгуров и фуюйских кыргызов Китая [2, с. 328]. Последние, как выяснилось нами, являются частью угнанного в 1703 г. населения Хонгорая в Джунгарию, а затем на территорию Маньчжурии. Лингвистический анализ языка фуюйских кыргызов свидетельствует о близости его к хакасскому языку [4, с. 62–81]. Тюрколог Э.Р. Тенишев выделяет отдельную кыргызскую (или Z) группу языков, к которой он относит хакасский, шорский, чулымско-тюркский, сарыг-югурский и фуюйско-кыргызский языки.

Общность языков и наречий хакасской подгруппы (или кыргызской группы) объясняется историческим объединением бывших племенных групп, входивших в состав Кыргызского государства VI – XIII вв., а затем и в этнополитический союз Хонгорай (XIV – начало XVIII вв.).

В настоящее время хакасский разговорный язык сохранил деление на четыре диалекта: сагайский, качинский, кызыльский и шорский. В сагайском диалекте особо выделяется бельтырский говор, в качинском – койбальский и июсский, в кызыльском - калмак-

ский. Говоры исторически восходят к речи бывших родо-племенных групп: бельтыров, койбалов, подгородных качинцев (переселившихся из-под Красноярска) и телеутов (белых калмаков, переселившихся из Бачат). Деление хакасского языка на четыре основных диалекта связано с историческим разделением средневекового Хонгорая на четыре улуса – княжества: Алтысарского, Алтырского, Исарского и Тубинского, которые в XIX в. стали именоваться Кызыльской, Качинской, Сагайской и Койбальской степными думами. Шорский диалект связан с населением долины Матура, Балыксы и верхнего Таштыпа, вошедшим в состав Хакасии в 1915 году, при образовании Сейской волости (ныне часть Таштыпского района).

Процесс формирования хакасского этноса и его языка, по всей видимости, завершился на рубеже XVIII – XIX вв., хотя некоторые стороны этого процесса, как например, сглаживание диалектных отличий, нивелирование локальных культурных особенностей продолжалось и в последующем. В настоящее время диалектные лексические различия составляют незначительный удельный вес среди общего словарного фонда, большей частью выделяясь своей фонетикой.

Основной словарный фонд хакасского языка (приблизительно 60 - 70%) составляет общетюркский лексический пласт. Значительная часть общей лексики, связанная с хозяйственной, политической, культурной деятельностью и религиозными верованиями, зафиксирована еще в древнетюркских рунических письменах [7, с. 9].

Хакасы являются потомками енисейских кыргызов – одного из древнейших народов Тюркского мира, корни которого уходят в горно-степные просторы Центральной Азии. Впервые этноним «кыргыз» (в китайской форме «гяньгунь», «цзяньгунь», «гэгунь») упоминается в китайских источниках династии Хань в 201 году до н. э. среди перечня названий северных племен и владений, покоренных гуннским (хунну, сюнну) государем Модэ-шаньюем [3, с. 50].

К середине I тыс. н.э. уже довольно определенно можно сказать, что места обитания кыргызского этноса располагаются в горно-степных долинах Среднего Енисея. 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 на Саяно-Алтае еще не росли деревья [6, с. 88].

Историческая принадлежность к народу степной культуры позволяет предположить, что этноним «кыргыз» слагается из двух формантов: «кыр» - холмистая степь и «гыз» (гуз, огуз) – племя, т.е. степное племя.

Современный хакасский литературный язык основан на двух диалектах – сагайском и качинском (представители которых составляют более 85 % всего хакасского населения), с характерным свистящим произношением. К шипящей группе диалектов относятся шорский и кызыльский, кроме того, говор качинцев долины Чулыма.

К главным фонологическим особенностям, характеризующим лексику хакасского языка, относятся:

1. Наличие согласного «З/С» в середине слова (инлаут) вместо чередующихся в других тюркских языках согласных «Д» (древнетюркский, тувинский), «Т» (якутский), «Й» (новотюркские языки по классификации С.Е. Малова). Таких хакасских лексем нами насчитано около тридцати.

Например: «азах» (хак.), «adak» (д. т.), «адак» (тув.), «атах» (як.), «айак» (алт.) - нога; «азыг» (хак.), «adig» (д.т.), «адыг» (тув.), «айу» (алт.) - медведь;

«азыр» (хак.), «adig» (д. т.), «адыр» (тув.), «айры» (алт.) - развилина, ответвление, разветвление; «асхыр» (хак.), «adigir» (д. т.), «атыыр» (як.), «аскыр» (тув.), «айгыр» (алт.) - жеребец и т.д.

2. В хакасском языке в инлауте иногда встречаются как ранние, древнетюркские фонемы на «Д», так и более поздние хакасские на «З/С». Например, нами отмечены более десятка слов с чередованиями в середине слова этих фонем: «алаамдыр» и «алаамзыр» - глупец;

«артыг» и «арсыг» - пережат; «кёмдер-» и «кёмзер-» - уничтожать;
«пудура-» и «пузура-» - обрубать ветки дерева; очищать сучья с дерева;
«натпорах» и «наспорах» - жмурки, горелки (детская игра) и т.д.

3. В хакасской лексике отмечается наличие согласного «С» в конце слов (ауслат), вместо «Д» (древнетюркский), «Т» (якутский, тувинский) и «Й» в других тюркских языках [2. с. 327]. Нами насчитано около 15 подобных позиций. Например: «ис» (хак.), «ed» (д.т.), «эт» (тув.), «ий» - имущество, богатство; «ис» (хак.), «эт» (тув.), «ий» (алт.), «ий» (кир.) - выделка кожи, шкуры; «кис-» (хак.), «ket-» (д.т.), «кет-» (тув.), «кий-» (алт.) - надевать;

«пос» (хак.), «bod» (д.т.), «бот» (тув.), «бой» (алт.) - рост, стан;
«тос-» (хак.), «tod-» (д.т.), «тот-» (тув.), «той-» (алт.) - насыщаться и т.д.;

4. В лексике хакасского языка в анлауте нам удалось выяснить более десятка слов, имеющих как сохранившегося древнетюркского начального звука «Т/Д», так и чередующегося с ним хакасского «С/З». Например:

«тадыр», «сазыр» (хак.) - редкий; «tatir yer» (д.т.) - ровное глинистое место, лишенное растительности; «дазыр» (тув.) голое место (без растительности), пустырь;

«тадырах», «садырах» (хак.) - трещотка; «тазах», «садах» (хак.) - сенокос (зверек); «сазырган» (хак.), «дажырган» (тув.), «тайырган» (тоф.) - таежная пищуха, каменная медведка и т.д.

5. Характерной особенностью хакасского языка является присутствие начальной (в анлауте) фонемы «Ч» (также и в тувинском) вместо чередующихся «Й» (древнетюркский, новотюркские), «Ж» (казахский, киргизский), «Дь» (алтайский), «С» (якутский) в других тюркских языках.

Например: «чаа» (хак.), «ча» (тув.), «уа» (д.т.), «йа» (сиб.тат.) - лук (для стрельбы); «чаар» (хак.), «чаар» (тув.), «уагиг» (д.т.), «дьюур» (алт.) - ссадина на спине верхового животного, натертая от седла;

«чабас» (хак.), «чааш» (тув.), «уаваш» (д.т.) - смирный, кроткий;

«чабдах» (хак.), «чавыдак» (тув.), «уабитаг» (д.т.), «дыбыдак» (алт.) - неоседланная лошадь и т.д.

6. В хакасском языке более чем в 40 лексемах в анлауте возник начальный носовой «Н» взамен звука «Ч», характерного, как отмечалось выше, для йотированных согласных в древнетюркском языке. Начальный звук «Н» вместо «Й», «ДЖ» и «Ч», как считает тюрколог Э. Тенишев, является достоянием средневекового енисейско-киргизского языка, в результате влияния которого в шорском, телеутском и тофаларском языках появился этот звук. Например: «наа» (хак.), «уангиг» (д.т.), «няа» (тоф.), «чаа» (тув.), «дыангы» (алт.) - новый, новь; «наал» (хак.), «уангил-» (д.т.), «жангыл-» (кир.) - ошибаться; заблуждаться; «наах» (хак.), «уангаг» (д.т.), «няак» (тоф.), «чаак» (тув.), «дыаак» (алт.), «жаак» (кир.) - челюсть; щека и т.д.

Замена начального звука «Ч» на «Н» произошла в позднее средневековье, вероятно, до XVII в., ибо эта форма существует в языке фууйских киргизов, переселенных из Хакасии в 1703 г. Например: «наа» (хак.), «наа» (фууй.) - новый; «уфавш» (хак.), «намыр» (фууй.) - дождь; «нымах» (хак.), «нымах» (фууй.), «жомок» (кир.) - сказка и т.д.

7. В хакасском языке наблюдается чередование в анлауте начального звука «Х» и «С». Например: «хагдыган» и «сыгдаган» - пихтовый сухостой;

«хандыр» и «сандыр» - пах; «[farfh» и «sfarfh» - худой, костлявый;

«халбыр» и «салбыр» - небрежный; «харыс» и «сарыс» - пререкание и т.д.

Подобное чередование начальных «С» и «Х» характерно для самодийских языков, что вероятно отразилось и в хакасском.

8. Нами отмечается в аналауте хакасских лексем характерное чередование начальных звуков «Х» и «Т» («К» и «Т»). Например: «кеес-» и «теес-» – потешаться; «kbcgtr» и «nbcgtr» – сгустки; творожистые комочки (в айране); «kbgct» и «nbgct» – подушка (на седле) и т.д.

Итак, хакасский язык, сформировавшийся в XVIII – в начале XIX в., представляет наследие языка енисейских кыргызов, с классификационным признаком «С/З» в начале, середине и конце слов вместо древнетюркского «Т/Д», начальными фонемами «Ч» и «Н» вместо древнетюркского «Й», чередованием начальных звуков «Х» и «С», «Т» и «С», «Х» и «Т» и др. Он оказал большое влияние на языки соседних шорцев, чулымцев, тувинцев, тофаларов, телеутов и северных алтайцев, причем тюркизация некоторых произошла не без влияния енисейских кыргызов.

Источники и литература

1. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969.
2. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950. Т. 1.
3. Бутанаев В.Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999.
4. Бутанаев В.Я. Хакасы из провинции Хэйлунцзян. Абакан, 2006.
5. Бутанаев В.Я. История вхождения Хакасии (Хонгорая) в состав России. Абакан, 2007.
6. Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мы родом из Хонгорая. Хакасские мифы, легенды и предания. Абакан, 2010.
7. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М. – Л., 1951.

И.И. Бутанаева

(Хакасский госуниверситет, Абакан)

САЯНО-АЛТАЙСКАЯ ЯЗЫКОВАЯ ОБЩНОСТЬ

Тюркоязычные народы Саяно-Алтайского региона составляют единую историко-культурную область. К этому региону, в какой – то степени, тяготеют культуры Тянь-шаньских киргизов, сибирских татар (в основном барабинцев) и якутов. Проблемы общности саяно – алтайских языков уже затрагивались в трудах некоторых исследователей. Так, например, известный лингвист В.И. Рассадин отмечал, что в лексическом отношении языки народов Южной Сибири, помимо общетюркских слов, «объединяет целый пласт лексем, не имеющих параллелей в других тюркских языках» [З. с. 225]. Выявленный им в своих работах ряд лексических соответствий можно значительно расширить за счет не учтенных многочисленных диалектных материалов для обозначения природных явлений, флоры и фауны, хозяйственной деятельности и традиционной культуры.

Широкий пласт общих саяно-алтайских лексических параллелей отмечается для обозначения окружающей природной среды: ландшафтной зоны, природных явлений, флоры и фауны. В этой статье мы попытаемся рассмотреть ряд лексических соответствий в языках хакасов, тувинцев и алтайцев, связанных с хозяйственной деятельностью человека, культурными особенностями и бытом. Так, например, общетюркским представляется словарный запас по скотоводству. Среди таких параллелей можно отметить следующие слова: «пугба» (хак.), «богба» (тув.) - стригунок; жеребенок, родившийся летом; «кёдё» (хак.) - опухоль на шее лошади (часто возникающая из-за тесного хомута); «кодээ» (тув.) – мягкий нарост на теле в виде шарика (вид болезни лошади); «кёдёё» (кир.) - болез-

ненная опухоль у скота (у лошадей ее выжигают каленым железом); «идир-» (хак.), «эдир-» (тув.), «этэр-» (як.), эйзереу (баш.) - подпускать теленка, чтобы корова лучше (обильнее) доилась и т. д.

Охотничьи промыслы тюрков Саяно – Алтая имели общий характер, с одинаковыми способами, приемами и орудиями ловли. Среди них можно отметить следующие лексические параллели: «айа» (хак.), «ая» (тув.), «ая» (алт.), «айа» (як.) – лук-самострел;

«харлых», «хырлых» (хак.), «хырык», «хырыктааш» (тув.), «карык» (алт.), «карык» (тел.), «харалык», «халарык» (як.) - станок самострела; остов самострела; палка с зарубками, служащая меткой самострела;

«сиргей» (хак.), «шергей» (шор.), «чергий» (тув.), «чергей» (алт.), «тиргэ» (як.) - черкан (капкан в виде настоженного лучка для небольших зверьков); силки (петля из конского волоса для ловли уток) и т.д.

Среди рыболовных снастей и снарядов общие названия имеют следующие: «пара» (хак.) - заездка, рыболовное сооружение на небольшой речке, состоящее из плотины, в середине которой устанавливали рыбоприемный короб, сплетенный из прутьев; «бара» (тув.) - верша; «пара» (алт.) - сетчатый «рукав» для рыбной ловли; «хабаг» (хак.) - рыболовная сеть наподобие венгеря (с широким отверстием); «кабу» (алт.) - сеть для рыбы или маленьких зверьков; «тикпе» (хак.) - поплавок (сетей); «дикпе» (тув.) - рыболовная сеть; «дэ-гиэ» (як.) – рыболовное орудие в виде большого крючка; «кёспе» (хак.), «хотпе» (тув.), «хотпе» (тоф.) - вид рыболовного крючка; «атхах» (хак.), «аттак», «актык» (шор.), «аткак» (тув.), «аткак» (алт.), «аскак» (тоф.) - бородок рыболовного крючка; зазубрина у наконечника остроги; зубья остроги и др.

Во время промысла кедрового ореха применялся колот для удара по стволу дерева. В хакасском языке он именовался «нохы». Аналогичным именем «мугуй» называли его буряты. Тувинцы словом «муку» обозначали колотушку, которой глушат рыбу в неглубокой реке.

Среди тюрков Саяно – Алтая широко был распространен промысел съедобных кореньев – кандыка и сараны. Корнекопалка или заступ для выкапывания съедобных корней у всех саяно-алтайских тюрков носил общее название. Так, например, у хакасов он именовался «озоп», «озып», «осып», «ызоп», в шорском языке «осып», у тувинцев и тофаларов «озук», «оъсук», в алтайском языке «озуп», «оозык». Зачастую заготовленные коренья и чисто обмолоченное зерно выкапывали из нор грызунов. Такие запасы продуктов в хранилищах грызунов получили общие названия. Например, у хакасов запас кореньев на зиму у грызунов в их хранилищах обозначался словом «коме», у тувинцев «хомээ».

Хакасская земледельческая терминология находит свои параллели в основном в языках шорцев, сибирских татар и северных алтайцев. Например: «абыл» (хак.), «абыл» (шор.), «абыл» (алт.), «оол» (челк.) – мотыга;

«салда» (хак.), «салда» (алт., челк.), «салда» (тел.) – плуг;

«хыра» (хак.), «кыра» (алт.), «кыра» (сиб. тат.), «qıra» (д.т.) – пашня, нива;

«хулга» (хак.), «кылга» (алт.), «кулга» (сиб. тат.) – хлебные всходы до колошения; взошедший посев и т. д.

Материальная культура тюрков Саяно – Алтая, в результате тесных исторических контактов, приобрела многие общие черты. Большое количество лексических соответствий находится среди терминологии, обозначающей жилище и его устройство, утварь, одежду и пищу.

Например: «улага» (хак.), «улага» (кир.), «улаа» (алт.) – основание юрты; место у порога юрты; «суран» (хак.), «суран» (тув.), «сыран» (тоф.), «сыран» (алт.) - опорный столб для дымового круга юрты; основа берестяного чума (состоящая из трех жердей);

«кимеге» (хак.), «кебеге» (алт., шор.), «кемеге» (кир.) – печь, очаг;

«тасхах» (хак.), «таскак» (алт.), «таскак» (сиб. тат.) - буфетная полка в юрте; жертвенный столик при камлании; нары и т. д.

Тюрки Саяно – Алтая обнаруживают значительное сходство в своем традиционном мировоззрении. Целый ряд слов, особенно относящихся к шаманизму, имеют общие корни. Например:

«орба» (хак.), «орба» (тув.), «орбо» (алт.), «орпа» (тоф.) — жезл шамана;

«асты» (хак.), «асты» (тув.) - плата шаману за камлание;

«чулюг» (хак.), «йулю» (тел.), «yulug» (д.т.) - награда за гадание; выкуп, жертва;

«манчы» (хак.), «манчак» (тув.), «мандьяк» (алт.) - лента на шаманском костюме; ритуальный костюм; «тёс», «тёстюп» (хак.), «тёс» (алт.), «эрен-тёс» (тув.) - служебный дух шаманов; фетиш. Термин этимологически восходит к древнетюркскому «töz tüp» основа и т. д.

К северо-западу от Саяно – Алтая в Западной Сибири от Барабы, Томска и до Иртыша, разбросаны поселения сибирских татар, называемых хакасами и шорцами «саат» или «шаат». Этот термин происходит от этнонима "чат", т.е. наименование чатских татар, живущих по соседству в Новосибирской области.

В языке сибирских татар (в основном барабинцев) и хакасов нами отмечен определенный пласт общих слов обозначающих хозяйственную деятельность человека. Выделяется ряд общих слов, например, связанных с названиями деталей гужевого транспорта, совпадающих в языке сибирских татар и кызыльском диалекте хакасского языка. Среди предметов материальной культуры встречаются следующие идентичные слова: «пас» (хак. кыз.), «бас» (сиб. тат.) — пол;

«торащ» (хак. кыз.), «тырыс» (сиб. тат.), «тырыз» (баш.) — корзина, кузовок;

«сетпер» (хак. кыз.), «чикмэр» (сиб. тат.), «шетпер» (казах.) – большой мешок; «хохты» (хак.), «какты» (сиб. тат.) – скворечник и т. д.

В научной литературе аргументированно доказано южное происхождение якутов, хотя место первоначального обитания и время их передвижения с юга на север до сих пор остаются спорными. При рассмотрении этнического состава якутов и хакасов можно выделить небольшой ряд общих этнонимов, таких как: кыргыс, тумат, каска, хоро.

В хакасском языке нам удалось выявить определенный пласт якутско-хакасских параллелей, свидетельствующий о древних контактах их предков [1, с. 114]. Большой интерес вызывает якутское название июня "бес ыйа", которое ныне воспринимается как месяц заготовки сосновой заболони. Его можно отождествить с хакасским названием мая "пис айы", т.е. месяц заготовки кандыка. Обычно в начале лета в Хакасии женщины и дети отправлялись на сбор этих съедобных кореньев. Вероятно, по своему значению сбор кандыка стал соответствовать заготовке сосновой заболони на Севере. Несомненно, оно связано с весенним промыслом заготовки кандыка у народов Саяно-Алтая. Хотя в Якутии кандык не растет, однако указанное название месяца сохранилось. Данный факт подчёркивает этнокультурную связь якутов с Саяно-Алтайским регионом.

Якуты, как и тюрки Саяно – Алтая относятся к скотоводческим народам Сибири. В связи с этим у них была выработана богатая скотоводческая терминология. И здесь имеется определенное количество лексических параллелей. Большой интерес вызывает якутское название главного скотоводческого (кумысного) праздника «тунах ысыах», который созвучен хакасскому «тун айрану». Например: «тунах» (як.) - пиршество с обилием молочной пищи, кумысный весенний праздник; «тун» или «тун айран» (хак.), «дун хойтпак» (тув.) - первый айранный весенний праздник.

Праздник «Тун айран» был связан с почитанием скотоводства. В конце XVIII в. известный путешественник и ученый П.С. Паллас отмечал: «Самый большой праздник у кашинских татар (племенная группа хакасов — В. Б.), так как и у всех прочих язычников, есть Весенний (Тун), когда они кобыл доить начинают... По первой разгулке собираются соседи

из разных улусов в одно место и приносят на чистом поле, наиболее на холму, торжественную жертву (худайга пазыарга), с празднественными на восток молитвами... И тогда они посвящают лошадь — Ызых... Посвященный таким образом Ызых, всякую весну, когда этот праздник Тун бывает, освящается снова, моют его молоком, с полынью (ирбен) топленным, и ею же окурив, хвост и гриву раскрася красным и белыми лоскутками, пускают в поле на волю» [2, с. 561]. Айранные или кумысные праздники были характерны для многих скотоводческих народов Сибири и Центральной Азии. Но в названиях «Тунах» и «Тун» (Дун) обнаруживаются только якутско-саяно-алтайские параллели.

Исходя из лексических сравнений, можно предположить, что в основу скотоводческих народов Саяно-Алтая (хакасов, алтайцев и тувинцев) легли древнетюркские племенные группы, имевшие близкие хозяйственно-культурные комплексы. Жилище, утварь, одежда и система питания были идентичными, со сложившейся общей терминологией. Исходя из общих обозначений для архаичных форм труда, можно предположить, что хозяйственно-культурная общность тюрков Саяно-Алтая зародилось еще до ранних государственных образований. Многие виды первобытных орудий охоты (ловчие ямы, завалы, самострелы и т.д.) имеют одинаковые названия и технологию изготовления, что подтверждает участие общих компонентов в этногенезе тюрков Саяно-Алтая. Вероятно, местный очаг культуры земледелия зародился в подтаёжной зоне Кузнецкого Алатау и Северного Алтая.

Источники и литература

1. *Бутанаев В. Я.* О якутско-хакасских лексических параллелях. Проблемы реконструкций в этнографии. Новосибирск, 1984. с. 114-121.
2. *Паллас П.С.* Путешествие по разным провинциям Российского государства. СПб., 1786. Ч. 2. Кн. 2; 1788. Ч. 3. Кн. 1.
3. *Рассадин В.И.* Проблемы общности в тюркских языках саяно-алтайского региона // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 219 - 231.

О.Н. Галимова

(ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова АН РТ, Казань)

ЗООЛОГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ В 20-30 ГОДЫ XX ВЕКА (ПО МАТЕРИАЛАМ УЧЕБНИКОВ)

Зоологическая литература в рассматриваемый период выпускалась в достаточно большом объеме: было опубликовано 245 изданий по животноводству, пчеловодству, собаководству, рыбоводству, научно-популярная литература, а также учебники “Зоология (хайванат) 1-2 бүлекләр” (1925) С.Карима и Г.Ахмадеева, “Хайваннар турында башлангыч белем” (1926) Ю.Вагнера (перевод Н.Раимова), “Зоология дәреслеге. 1 бүлек. Умырткалы хайваннар” (1929), “Зоология дәреслеге. 2 бүлек. Умырткасыз хайваннар” (1930) Ф.Юсупова, “Зоология дәресләре. Югары мәктәпләр өчен” (1932) Ж.Сагди и Х.Курбангалиева, “Табигать дәресләре” (1932) Н.Асманова, “Зоология. 6-7 уку елы өчен дәреслек” (1933) (в переводе Н.Асманова).

Среди перечисленных учебников имеются как переводные с русского языка, так и созданные татарскими деятелями с использованием зоологической литературы на русском языке. К примеру, Ж.Сагди и Х.Курбангалиев за основу «Учебника зоологии» взяли «Зоологию беспозвоночных» Аверенсова и учебник зоологии Холодковского [3, с. 3]. При работе над учебником “Зоология” Ф.Юсупов опирался на многие учебники и научные

труды по зоологии, написанные на русском языке. Учебники различаются также глубиной изложения зоологического материала, наличием новых научных данных, в связи с этим и терминологическим аппаратом, которые составляют смысловое ядро научных текстов. Как известно, каждая наука в результате длительного исторического развития накапливает огромный материал. Однако не представляется возможным в рамках одного учебника изложение обширного материала той или иной науки во всей полноте. Поэтому при выборе материала для учебника авторы руководствовались следующими принципами: 1) в целях экономии учебного времени дать знания о наиболее известных семействах и видах животных; 2) так как учебник рассчитан на татароязычных учащихся, включить научные данные о животных, обитающих в Татарстане и близлежащих районах, что также повлияло на терминологический состав учебных текстов. Авторы нередко пишут и о проблемах, возникающих при создании учебника. Центральными являются вопросы, связанные с классификацией животного мира и неразработанностью терминов [3, с. 3; 6, с. 4]. Несмотря на существующие проблемы, зоологическая терминология развивается интенсивно. Анализ вышеперечисленных учебников позволил заключить, что в 20-30-е годы XX века стали функционировать термины классификации, большинство которых употребляемы и в современной зоологической терминосистеме. Громоздкие термины (*нибатия ягъни үсемлеккә охшаш хайваннар* 'животные, похожие на растения' – *бер күзәнәклеләр* 'одноклеточные'), арабизмы (*хайванат нәгыймә баррак – йомшак тәнлеләр* 'мягкотелые животные'), характерные для начала XX века, были заменены терминами, образованными на базе родного языка. Термин *имчәклеләр* с 1933 года вытесняется термином *имезүчеләр*, который впервые фиксируется в учебнике "Зоология" М.Я.Цузмера, переведенном Н.Асмановым. Весьма интересным представляется вхождение терминов *умырткалылар* 'позвоночные', *сөйрәлүчеләр* 'пресмыкающиеся' и *жир-су хайваннары* 'земноводные'. В значении «позвоночные» в разные годы развития терминосистемы употреблялись *хайванат фикрия*, а также *сөякле хайваннар*, *сырт сөякле хайваннар*, *арка сөякле хайваннар* 'позвоночные животные', в значении «пресмыкающиеся» – *захифәт* и *сөйрәлүчеләр* 'рептилии'. Понятие «земноводные» имело название *ике тереклекеләр*. В образовании новых терминов ведущую роль играли словосложение и суффиксация. Как показывают наблюдения, эти способы были продуктивны как в образовании терминов классификации, так и названий экзотических видов животных. Например, вместо заимствованных терминов *ревун* и *игрунка* в этот период употребляются суффиксальные образования *үкереш* и *уйнак*. В образовании терминов классификации нередко участвует суффикс *-чыл/-сыл*: *чыпчыксыл кошлар* 'воробьиные', *сыйракчыл кошлар* 'голенастые птицы'. В результате сложения появились *сыңар күз* 'циклоп', *уклы керпе* 'дикобраз', *кара койрык* 'горностай', *кыр кәжәсе* 'козуля', *ала ат* 'зебра', *мөгезле юныс балыгы* 'нарвал', *эт алабугасы* 'ерш', *шабала борын* 'колпица', *кечкенә песнәк* 'московка', *диңгез козгыны* 'баклан', *кутырлы бака* 'жаба', *жүләр кара сырт* 'залом', *зур корсак* 'пузанок', *калкан балык* 'камбала', *мөгез теш* 'рогозуб', *аю балыгы* 'дельфин', *суалчан балык* 'минога' и др. Несмотря на то, что в этот период компоненты сложного термина оформлялись раздельно, в некоторых случаях наблюдается слитное написание: *ташбака*.

Поток заимствований из русского и европейских языков в этот период усиливается и последовательно нарастает к концу 30-х годов. В этот период вошли и закрепились в терминосистеме *тритон*, *хамелион*, *динозавр*, *мамонт*, *пума*, *гепард*, *вампир*, *амеба*, *опалина*, *анадонта*, *ланцетник*, *белуха*, *павиан*, *пеночка*, *гиббон*, *макака*, *амфибия*, *килька*, *вобла*, *уклейка*, *белуга*, *бешенка*, *омар*, *краб*, *трихсина*, *евглена*, *радиолярия*. Существующие зоонимы *жүләр балык*, *ганбәр балыгы*, *су борчасы*, *аю балыгы*, *йөз аяк* начинают вытесняться заимствованиями *селедка*, *кашалот*, *дафния*, *тюлень*,

сколопендра. Об активизации заимствований свидетельствует их участие в словообразовательном процессе: от заимствований образуются термины классификации, названия видов и подвидов: *кит* – *китсыманнар* ‘китообразные’, *гренландия киты* ‘гренландский кит’, *тешле китлар* ‘беззубые киты’, *тешсез китлар* ‘зубатые киты’.

О развитии зоологической терминологии в этот период свидетельствует образование символических зоонимов с компонентом *төп* ‘настоящий’ (*төп лачыннар* ‘настоящие соколы’, *чын (төп) челәнәр* ‘настоящие цапли’, *чын ерткыч кошлар* ‘настоящие хищные птицы’), который уже к середине 20-х гг. начинает употребляться параллельно с *чын* ‘настоящий’, к концу 20 годов вытесняется им же. Растет количество многокомпонентных терминов (*зур колак ярканат* ‘ушан’, *алма озын авызы* ‘яблоневоый долгоносик’, *көнчыгыш жүләр балыгы* ‘сельдь восточная’, *сөтле үлән күбәләге* ‘молочный бражник’ и др). Разрабатываются названия пород домашних птиц (*пекин үрдәкләре* ‘пекинские утки’, *руан үрдәкләре* ‘руанские утки’ и др.) и животных (*ас тиреле кролик* ‘кролик горностаевый’, *әнгәрә кролигы* ‘ангорский кролик’ и др.). Со временем вытеснились заимствованиями, функционировавшими в учебниках зоологии *тупас эт* ‘дог’, *йөнтәс* ‘болонка’, *куян эте* ‘гончая’, *ботлаг* ‘легавая’, *көтү эте* ‘овчарка’, *йорт эте* ‘дворняшка’.

Исходя из вышесказанного, можно заключить, что в 20-30-е гг. XX в. зоологическая терминология сложилась как система, в которую входили сознательно отобранные названия животных или созданные на базе родного языка зоонимы и термины классификации, а также заимствования.

Источники и литература

1. *Асманов Н.* Табигать дәрәсләре (Зоология). Колхоз яшьләре мәктәпләренәң 3 енче уку елы өчен д-к. Казан, 1932.
2. *Данькова Т.Н.* Русская терминология растениеводства: история становления и современное состояние: дисс. ... д-ра филол. наук. Воронеж, 2010.
3. Зоология дәрәсләге. Югары мәктәпләр өчен. Казан, 1932.
4. *Кәрим С., Әхмәдеев Г.* Зоология (Хайванат). 1-2 бүлекләр. Казан, 1925.
5. *Цузмер М.Я.* Зоология. 6-7 уку еллары өчен д-к. Казан, 1933.
6. *Юсупов Ф.* Зоология дәрәсләге. 1 бүлек. Умырткалы хайваннар. 2 баскыч мәктәпләр, педтехникумнар һәм рабфаклар өчен д-к. Казан, 1929.
7. *Юсупов Ф.* Зоология дәрәсләге. 2 бүлек. Умырткасыз хайваннар. Казан, 1930.

А.С. Гарипов

(Учалинский факультет БашГУ, Учалы)

БАШКОРТ ТЕЛЕНДӘГЕ -МАҢ/-МӘҢ АФФИКСТАРЫНЫҢ ТАРИХЫ

Хәзерге башкорт телендә билдәһез киләсәк замандың юклык форманы -маҗ/-мәҗ аффикстары ярзамында барлыкка килә, мәсәлә: *алмаҗмын* ‘не возьму’, *алмаҗшың* ‘не возьмешь’, *алмаҗ* ‘не возьмет’. Башка төрки телдәрәндә иһә -мас /мәс, -маз/ мәз, -мар/ -мәр аффикстары кулланыла. Ғағауз телендә -маз/ мәз: *алмазсын* ‘не возьмешь’, *алмаз* ‘не возьмет’ [7, с. 123]. Был телдә ике форманың да параллель рәүештә кулланылыуы күзәтелә, мәсәлә:

- 1.л. *алмарым/ алмам* 'не возьму'
- 2.л. *алмарсан/ алмазсын* 'не возьмешь'
- 3.л. *алмар/ алмаз* 'не возьмет' [7, с. 123].

Төркмән теленә -мар/ -мәр аффикстары хас: *jogorda joldbs dogmar-mi?* 'разве на востоке не взойдет звезда?' [8, с. 45].

Төрки тел җилемдә билдәһез киләсәк замандың юклык формаһын барлыкка килтереүсә аффикстарзың тарихына карата төрлө фекерзәр әйтелгән. Күренекле тюрколог Н.К. Дмитриев башкорт телендәге -маҕ/-мәҕ аффикстары составындағы -ҕ күрһәткесенең тарихи үҗеш юлын түбәндәгесә күз алдына килтерә: *ал-маҕ<ал-мас<ал-маз<ал-мар, кил-мәҕ<килмәс<кел-мез<кел-мер* [2, с. 149]. Тимәк, ғалимдың карашынса, ғағауз, төркмән һәм башка телдәрзәге -мар/ -мәр аффиксы иң боронғоно. Төрки телдәре үҗешенең ниндәйзәр бер этабында *p>z>c>ç* күсешә булған. Н.К. Дмитриевтың был гипотезаһын билдәлә ғалим А.Н. Кононов яклап сыға. Ул *p/z* тап килешен нигезләү максатында түбәндәге миҕсалдарзы килтерә: *gor-mek* 'видеть' *goz* 'глаз'

- sor-mak* 'спрашивать' *soz* 'слово'
kudur 'биться' *kuduz* 'бешенство, бешеный'
semir-mek 'жиреть' *semiz* 'жирный' [5, с. 227].

Төрки телдәрен өйрәнәүгә зур өләш индергән ғалим Н.А. Баскаков та -ар аффиксын боронғорак тип иҗәпләй [1, с. 357].

Төрки тел җилемдә үрзә килтерелгән тарихи үҗеш юлы менән риза булмаусылар за бар. Шундай ғалимдарзың берене булып Б.А. Серебренников тора. Уның фекеренсә, төрки телдәрендә һузынкылар араһында *p* йәки *z* өндәренең төшөп калыуын нигезләүсә фонетик закон бер вақытта ла булмаған [10, с. 51]. М.Ш. Рагимов иһә -маз/ -мәз, -мар/ -мәр аффикстарын электән үк кулланылып килгән ике үз аллы күрһәткес тип иҗәпләй. Уның языуынса, был күрһәткестәрзәң тарихы төрки телдәренең касандыр "p" һәм "z" диалекттарына бүленәүе менән туранан-тура бәйле [9, с. 76].

Шулай итеп, юклык аффикстарының тарихы элек-электән ғалимдарзың иғтибар үзәгендә булған. Шулай за тарихи үҗеш юлы тулы кимәлдә асыкланып бөтмәгән.

Ысынлап та, -маз һәм -мар борондан кулланылып килгән ике үз аллы аффикс булырға мөмкин. Улар составындағы *z* һәм *p* күрһәткестәрен боронғо күплек-билдәһезлек аффикстары менән бәйләргә нигез бар. Күренекле башкорт ғалимы Ж.Ғ. Кейекбаевтың карашынса, боронғо -р күплек аффиксы билдәһезлек төшөнсәһен дә белдергән [4, с. 345]. Тап шуға ла ул билдәһезлек менән бәйле булған формаларзы барлыкка килтереүзә катнаша. Мәсәлән, тунгус-манжур телдәрендәге *орон* 'олень' һәм *орор* 'олени' формалары күплекте генә түгел, ә шулай ук билдәһезлекте лә белдерә. Ә бына *z* шулай ук боронғо күплек күрһәткесенә барып тоташа: *t > d > z* [3, с. 27] Тимәк, юклык төшөнсәһе билдәһезлек менән тығыз бәйле булғанға күрә -маз һәм -мар составында боронғо күплек-билдәһезлек күрһәткесе кулланылырға тейеш булған да инде.

Юклык формаһының тағы бер үзенсәһегә шунда: *l* затта йыш кына юклык күрһәткесе төшөп кала, мәсәлән: *алмаҕмын* һәм *алмам*. Бындай күренеш башка төрки телдәрендә лә күзәтелә, мәсәлән, ғағауз телендә: *алмам* 'не возьму' [7, с. 123]. Тимәк, был осракта юклык күрһәткесе булмаһа ла мәғәнәһе һаклана. Н.К. Дмитриевтың фекеренсә, ул *алмазым* формаһының кыҕкарыуынан килеп сыккан [2, с. 325]. Ә бына И.В. Кормушин иһә бындай караш менән риза түгел. Ул *l* затта борондан ук *алмам* формаһы кулланылған тип иҗәпләй [6, с. 412].

Шулай итеп, башкорт һәм башка төрки телдәрендәге билдәһез киләсәк замандың юклык формаһы ғалимдарзың иғтибар үзәгендә торған. Тикшеренеүзәр һөзөмтәһендә килеп сығышын аңлатыусы төрлө гипотезалар барлыкка килә.

Эзбиэт

1. Котвич В. Исследование по алтайским языкам. М., 1962.
2. Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М.-Л., 1948.
3. Киекбаев Дж. Г. Фонетика башкирского языка. Автореф. дисс. д-ра филол. наук. Уфа, 1959.
4. Киекбаев Дж.Г. Основы исторической грамматики урало-алтайских языков. Уфа, 1996.
5. Кононов А.Н. Грамматика современного турецкого литературного языка. М.-Л., 1956.
6. Кормушин И.В. Система времен глагола в алтайских языках. М., 1984.
7. Покровская Л.А. Гагаузский язык // Языки народов СССР. Тюркские языки. 2 том. М., 1963.
8. Поцелуевский А.П. Диалекты туркменского языка. Ашхабат, 1936.
9. Рагимов М.Ш. Роль сравнительно-исторических исследований тюркских языков в освещении некоторых вопросов их современного состояния // Тюркское языкознание. М., 1985.
10. Серебреников Б.А. Методы изучения истории // Вопросы методов изучения истории. Ашхабат, 1961.

А.Э. Гармаева

(Бурятский госуниверситет, Улан-Удэ)

СИНТАКСИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ КОЛИЧЕСТВЕННЫХ ЧИСЛИТЕЛЬНЫХ В МОНГОЛЬСКИХ И ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

По данным исследований многих ученых-монголоведов (Н.А. Баскаков, А.А. Бобровников, В.Г. Кондратьев, А.Н. Кононов, Н.Н. Поппе, Г.Ц. Пюрбеев, Г.Н. Санжеев, В.И. Рассадин) количественные числительные выражают понятие отвлеченного числа и уподобляются именам существительным, в результате чего могут принимать аффиксы падежа, принадлежности, которые свойственны субстантивам. При этом количественные числительные могут быть теми же членами предложения, что и существительные.

Отметим, что в монгольских языках количественные числительные, употребляясь в роли подлежащего, могут иметь при себе показатель подлежащего, например, бур. *Хори болбол тэгшэ тоо* «Двадцать есть четное число». В роли подлежащего эти числительные могут принимать притяжательные частицы, например, калм. *Негнь тохан чигэ торха боллад зогсв* «Один из них представился карликом с локоток». В монгольском языке количественные числительные в функции подлежащего всегда употребляются в усеченной основе: *Арав тавд тэгш хуваагдана* «Десять делится на пять» [4, с. 259].

Тюркские и монгольские числительные также занимают позицию определения. Способом синтаксической связи является примыкание. Правда, монгольские количественные числительные употребляются в полной основе с – *н*, как и существительные [3, с. 159]. Ср. монг. *булга(н)* «соболь», но *булган малгай* «соболья шапка» и аналогично числительное, например, *гурван хонь* «три овцы»: *Би тэр гурвыг харав* «Я видел тех трех», но *Би гурван хонийг харав* «Я видел трех овец», калм. *Долан хонга болзг* «Недельный срок», бур. *Зуун наян мянган километр зайтай* «Триста восемьдесят тысяч километров».

В тюркских языках имя существительное, определяемое количественным числительным, всегда стоит в форме единственного числа, например: *аьлты аьт* «шесть лошадей», *иьһи йус өг* «двести домов», *бечжен киши* «пятьдесят человек», *он алды* «десять соболей» [1, с. 125]. В монгольских языках они также не имеют категорию грамматического числа. Категория числа заложена в самой основе, но принимать показатели множественности они могут тогда, когда субстантивируются; ср., например, монг. *найман нар*

«найманы», зуутууд «несколько сотен», мянгад «мингаты», бур. табангууд «табангуты» [4, с. 260].

Количественные числительные также могут принимать формы косвенных падежей в функции определения, например, монг. *Арав зургаанд тэгшээр хуваагдахгүй* «Десять на шесть не делится без остатка», калм. *Хөрийг хойрт хувахла – арвн* «Двадцать разделить на два – десять», бур. *Табые дүшэн табаар үдхэгты* «Пять умножьте на сорок пять».

Выступая в качестве обстоятельства в сопровождении глагола, количественные числительные могут употребляться, не принимая никакого дополнительного грамматического показателя [2, с. 112]: тоф. *бис ында иъһи конган бис* «мы там переночевали два раза», тур. *беш конуп келдiм* «я пришел, переночевав (в дороге) пять раз», тоф. *балыглыг ан каъш шураан?* «сколько раз прыгнул раненый зверь?», *ан бiрээ шураан* «зверь прыгнул один раз».

Интересно, что такая же синтаксическая функция количественных числительных характерна и для монгольских языков; ср. например: бур. *долоо сохихо* «семь раз ударить», *дүрбэ хонохо* «четыре раза ночевать». Также в монгольских языках количественные числительные в качестве обстоятельства могут употребляться в форме орудного падежа без – *н* [5, с. 50-55], например, калм. *Нег метринь тавар авув* «Купил метр за десять рублей», бур. *Гурбаар хубааж абабад* «По три – на каждую», монг. *Оюутнууд гурваараа суудаг* «Студенты живут по трое», монг. *Тэр тосгон руу явахдаа гурав хонов* «Добираться трое суток до той деревни», *Дэт харавч, дөрөв хонов* «Хоть на вид и близко, ехал четверо суток» (пословица).

Выступая в качестве сказуемого, количественное числительное всегда теряет конечный – *н* [5, с. 50-55], например, монг. *Бадам дөрөвдөх нь*, калм. *Бадм дөрөвдчнь* «Бадма – четвертый», бур. *Табан таба – хорин таба* «Пятью пять – двадцать пять».

Таким образом, монгольские количественные числительные в предложении могут быть подлежащими, определениями, дополнениями, обстоятельствами и даже сказуемыми. В тюркских языках количественные числительные очень часто выступают в качестве определения, обстоятельства. Также количественные числительные данного языка выражают понятие отвлеченного числа и тогда они уподобляются именам существительным, в результате чего, они могут быть теми же членами предложения, что и существительные.

Из вышесказанного видно, что данные языки во многом различаются и, на первый взгляд кажется, что они абсолютно не похожи, у них есть и общие черты, общая основа. Ныне в отношении общности тюркских и монгольских языков имеются разные мнения, в частности, согласно одному из них, эти языки генетически восходят к общему праязыку. Другие считают, что материальное сходство, т.е. известное количество общих слов и грамматических, словообразовательных и отчасти словоизменительных элементов, является следствием того, что носители тюркских и монгольских языков в течение длительного времени находились в состоянии тесных контактов друг с другом, в ходе которых эти языки обменивались словами и грамматическими формами.

Источники и литература

1. Баскаков Н.А. Каракалпакский язык. Фонетика и морфология. М., 1952. Ч. 1.
2. Рассадин В.И. Морфология тофаларского языка в сравнительном освещении. М., 1978.
3. Санжеев Г.Д. Сравнительная грамматика монгольских языков. М., 1953.
4. Трофимова С.М. Именные части речи в монгольских языках. Улан-Удэ, 2001.
5. Шмидт Я. Грамматика монгольского языка. СПб., 1832.

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ПЛЕМЕН ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ

В Урало-Поволжье с незапамятных времен попеременно с другими жили тюркоязычные племена (*сакады – скиды*) скифов, усуней (ас-сюнов), асов-аланов, которые создали Сарматское государство.

В V-VIII вв. н.э. доминирующее положение переходит в руки *биаров* 'богатых иров'. Они создали самое богатое государство в Восточной Европе — *Биармию/Биармланд/Биарм* со столицей Биляр. Среди основного населения *Биарм* 'мой Биар' были, по-видимому, *кыпчакоязычные* тюрки (язык которых в Среднем Поволжье лег в основу башкирского и среднего диалекта татарского языка), а также *огузоязычные* тюрки (язык которых в Среднем Поволжье лег в основу западного, т.е. мишарского, диалекта татарского языка). Это подтверждается тем, что на территории Биармии и сейчас живут как огузоязычные *мишари*, так и кыпчакоязычные *косаны*, а также *барды* (т.е. *бар-лы* 'богатые') — бардымские башкиры в Пермском крае, где и название города *Пермь* восходит к названию государства *Биарм*.

Волжская Булгария была создана булгарами на западной части государства Биарм. Судя по тому, представители какого диалекта живут в центральных регионах Булгарии, можно заключить, что булгары говорили на мишарском диалекте, с особенностями огузских языков.

Суасы вокруг Казани общались на том же языке, на котором говорили *кусяне/косаны*, и говорят сейчас представители среднего диалекта татарского языка. Это мы наблюдаем в языковых особенностях жителей поселений, носящих в своих названиях этноним *ас*, как-то *Апас* 'старшие асы', *Дөбяз/Төп ас* 'главные асы', *Олыяз/Олы ас* 'старшие или великие асы'.

Между булгарами–мишарями, с одной стороны, и косанами, – с другой, существовало, по-видимому, своеобразное легкое соперничество. Как уже было сказано выше, город *Казань* после гибели города Булгара (в 1361 г.), в связи с переносом туда столицы Булгарии, булгарами переименовывается в *Булгар*, вернее *Булгар ал Джадид* 'Новый Булгар'. Очевидно там начали доминировать булгары–мишари, назвав г.Казань *Новым Булгаром*. Несмотря на претензии булгар-мишарей на доминирование, косанам удалось взять власть в свои руки, поэтому Казани было возвращено ее историческое название, и литературные нормы языка были основаны на среднем диалекте. Действительно, в период Булгарского государства литературные нормы имели огузо-мишарские особенности (напр., Язык «Кысса и Юсуф» Кул Гали), но в период Казанского ханства литературные нормы характеризуются особенностями языка кусянов/косанов, т.е. среднего диалекта.

В период доминирования косанов на их территории население носило название *косан/кошан/козан*. В составе Булгарского государства его население называлось *булгарами*. После завоевания их земель татарами Батыхана, булгары-мишари в Татарском государстве Джучиева улуса старались занять ведущее положение, поэтому им было выгодно называть себя *татами*. Тем более русские не только булгар и косанов, но и все восточные народы именовали словом *татар*. Так, с двух сторон — со стороны булгар-мишарей и русских — активизировалось применение этнонима *татар*. Таким

образом народ, сложенный из мишарей и косанов, постепенно согласился с общим названием *татары*. (Но необходимо всегда иметь в виду, что семантика этнонима *татар* этого периода резко отличается от семантики этнонима *татар* периода чингизовских агрессоров).

В настоящее время мы очень часто становимся свидетелями того, как интеллегенты-мишари, с одной стороны, считают себя татарами со знаком качества, с другой, — говоря с гордостью, что они мишари, представителей среднего диалекта называют *татарами*. На самом деле представители среднего диалекта этноним *татар* приняли самыми последними. После завоевания Казанского ханства многие косаны, боясь христианизации, переселились в Башкирию, Сибирь, Кавказ, где они продолжали называть себя этнонимом *косан/козан/казанлы, казан кешесе*.

Что касается формирования татарского литературного языка из двух ведущих диалектов, то надо сказать, что в его лексическом составе и в синтаксическом строе преобладают особенности казанского (среднего) диалекта, а в морфологическом строе — особенности мишарского (западного) диалекта. Но в настоящее время эти структуры постепенно совершенствуются за счет обоих диалектов.

При принятии норм графики и орфографии предпочтение было отдано настойчивости представителей мишарского диалекта: не были обозначены присущими им буквами фонемы [къ] и [гъ] казанского диалекта. Все это было сделано в первые годы советской власти под предлогом того, что в русском языке эти звуки (къ, гъ) отсутствуют, в будущем они якобы выпадут и из татарского языка.

Представителям казанского диалекта удалось сохранить фонемы [къ] и [гъ] в орфоэпии, но здесь было отклонено казанское жоканье (джоканье) в пользу мишарского йоканья. [Ж] якобы также выпадет из языка как признак дикости. В результате среди аналогичных тюркских языков только в татарском нарушено соответствие между орфоэпией и орфографией. По-видимому, это было неизбежно в условиях соблюдения интересов представителей обоих диалектов.

Необходимо сказать о распространенности особенностей двух диалектов среди других тюркских языков. Казанский язык, т.е. средний диалект татарского языка, напоминает особенности башкирского, казахского,

узбекского, киргизского, каракалпакского, нугайского, кумыкского, уйгурского, и др. языков кыпчакского типа, а болгарский (мишарский) язык имел особенности огузских языков, в состав которых входят турецкий, туркменский, азербайджанский и др.¹. Во всех этих языках графика-орфография основана на их орфоэпических нормах.

Нь.М.Иванов
(ИГИИПМНС СО РАН, Якутск)

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ТОПОНИМОВ С ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИНФОРМАЦИЕЙ

¹ Здесь напрашивается одно замечание. Исходя из фактических данных, мы идентифицируем болгарский язык с мишарским диалектом. В середине и конце 60-х годов в ИЯЛИ КФ АН СССР и в КГПИ мы интенсивно занимались составлением академической грамматики татарского языка, которая была издана в 1966-67 годах – на татарском, а в 1969-70 гг. на русском языке. Тогда был поднят принципиальный вопрос об особенностях языка предков современных татар, т.е. болгар. Известные языковеды Латыф Заляй, Вали Хангильдин, Халиф Курбатов и я пришли к выводу о том, что болгарский язык имел особенности среднего диалекта. Это наше общее мнение нашло отражение во многих изданиях по татарскому языкознанию. В 80-х годах XX в., изучая этногенез предков современных татар, я пришел к другому выводу, который изложен здесь.

Топонимы несут языковые, исторические, этнографические сведения освоивших территорию племен, народностей. Информативность дает возможность использовать географические названия в этнолингвистических исследованиях региона. Для анализа функционирования топонимов с этнокультурной информацией необходимы сборы преданий и рассказов населяющих этносов. Зачинателем ономастических исследований в Республике Саха Багдарыыном Сюлбэ составлен и опубликован сборник преданий и легенд старины в двух частях «Уһуйээннэр, номохтор» [2; 3]. Этот богатый материал как культурный текст даст исследователю «нарисовать» картину мира народа саха и других этносов, которые освоили северный край Азии.

Нами в 2010-11 годах удалось собрать топонимические материалы в Эвено-Бытантайском улусе и переписываться с информантами, коренными жителями, носителями этнокультурной информации. Как и все регионы, топонимия улуса многослойна и одним из них является эвенский – тюгэсирский.

Тюгэсирский диалект эвенского языка считается исчезающим и малоизученным (можно сказать неизученным) в диалектологии языков малочисленных народов Республики Саха. В данное время носители этого диалекта единичны, они живут на родине предков – по долине реки Бытантай, что на северо-востоке республики. Одна из носителей языка тюгэсирских эвенов М.Е. Колесова, не имея филологического образования, силой своего желания и духа составила «Словарь диалекта тюгэсирских эвенов», состоящего из 2300 слов: глаголов, имен существительных, прилагательных, словосочетаний и т.д. [1].

По собранным материалам и по материалам переписки выявлено около 600 микро-топонимов, функционирующих в устах местных жителей, и более 10 топонимов с рассказами и преданиями происхождения. Представляю одну из них.

Топоним **Нэргэнэт Хонуута** ‘Поляна Нэргэнэта’. Первое слово в топониме эвенское, второе – якутское. Это свидетельство того, что якуты освоили эти места после эвенов и заимствовали некоторые названия. Как объяснил информант Д.Д.Стручков, *нэргэнэт* – эвенское слово, ‘название травы, которая появляется рано весной во время появления проталин вместе с подснежниками на кочках, с черной макушкой. Полезный корм для лошадей и оленей’. В «Эвенско-русском словаре» *нергэт* ‘пушица (болотное и тундровое растение, служит пищей оленям с мая’ [5, с. 190], в диалекте тюгэсирских эвенов *ньээргэ-эт* ‘болотная трава пушица’ [1, с. 47]. Такие места-пастбища эвенами как исконными оленеводами выделяются и планируются в маршрутах кочевки. Переданную старшим поколением, этнокультурную информацию топонима Дмитрий Дмитриевич изложил следующим образом: «Поэтому исторически это поляна является местом весеннего сбора кочевых эвенов. Поются песни, танцуют круговую национальную сээдьэ, нэсирийэ. В это время знакомятся молодые, влюбляются, создают семейный очаг. Место почитаемое, священное. Поблизости тут много могил. Это объясняется тем, что по желанию умерших они возвращаются в места молодости и счастливой жизни. Это до времен советской власти. А после нет». В топонимической картотеке Багдарыына Сюлбэ зафиксирован топоним **Нэргунэт** в бассейне реки Уйаанды (северо-восток республики), где указано эвенское происхождение топонима и дана информация: «Место, где танцуют сээдьэ. Пешие эвены для совместного проведения лета собираются в одно место. В это время они танцуют сээдьэ». В охотском диалекте эвенского языка имеется слово *нөргэн, нургэн* ‘пляска (женского танца – процесс)’ [4, с. 183]. Вот какую этнокультурную информацию несут микро-топонимы **Нэргэнэт Хонуута** и **Нэргунэт**, функционирующие на определенной территории, т.к. тюгэсирские эвены были малочисленны.

Сбор, фиксация и этнолингвистическое исследование топонимов края даст много ценных материалов по исчезающим языкам, в частности, тюгэсирским эвенам. Сравни-

тельные, сопоставительные исследования прояснят возможные контакты с другими диалектами, а также языками родственными и неродственными в истории тюгэсиров.

Источники и литература

1. Колесова М.Е. Тюгосирский диалект эвенского языка. Якутск, 2006.
2. Үһүэйэннэр, номохтор (Предания и легенды старины) / Сост. Багдарыын Сүлбэ. Якутск, 2004.
3. Үһүэйэннэр, номохтор (Предания и легенды старины) /Сост. Багдарыын Сүлбэ. Якутск, 2006. Ч. 2.
4. Лебедев В.Д. Охотский диалект эвенского языка. Л., 1982.
5. Роббек В.А., Роббек М.Е. Эвенско-русский словарь. Новосибирск, 2004.

М. Т. Ипакова
(МарНИИЯЛИ, Йошкар-Ола)

АНГИОНИМИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА

Ангионимическая лексика включает названия, относящиеся к кровеносной системе человеческого организма. Данная группа представляет собой самую малочисленную часть соматической лексики марийского языка.

В лексическом материале данной статьи, приводимом из различных источников, сохранена орфография оригинала.

Объект номинации аорта (главная, самая крупная артерия, питающая артериальной кровью органы тела) в марийском языке обозначается следующими номинативными единицами: *аорта* [11, с. 91], *тўн вўргорно*, Г. *тўнг вўршўр* [1, с. 6], *тўнг вўргорны*. В словаре В. М. Васильева «Марий мутер» данный объект номинации обозначен терминами, образованными описательным способом: *эн кугу вўргорно*, *эн кугу йошкар вўршэр* [3, с. 296].

В анатомическом словаре О. А. Сергеева некоторые термины также обозначены описательным способом, ср. например: *мўшкырысў эн кугу вўргорно* 'аорта брюшная' [10, с. 16], *мўшкырысў эн кугу тўн вўргорно* 'тж'; *онысо эн кугу вўргорно* 'аорта грудная' [10, с. 19].

Объект номинации артерия именуется лексемами *артерий* [11, с. 106], *йошкаршер* [6, с. 6], *шўм гыч вўрым нангайыше вўргорно*, *шўм гўц вўрым нўнгешы вўршўр* [1, с. 6].

Для наименования объекта номинации вена в луговом литературном варианте употребляется ангионим *вене*, который является самым употребительным во всех говорах марийского языка. Синонимический ряд данного термина составляют следующие лексические единицы: *шўмышкў вўрым нангайыше вўргорно*, Г. *шўмышкы вўрым нўнгешы вўршўр* [1, с. 12], *кандышер* [6, с. 34], ср. другие лексемы в рукописных и печатных словарях XIX–XX вв.: *(кого) врь-шярь* [8, л. 12], *шўр* [17, с. 154], *кандэвўршэр*, *шэмвўршэр* [3, с. 61].

Кровеносный сосуд именуется следующими обозначениями: *вўргорно-влак*, *вўршер-влак* [1, с. 41], *вўргорно* [11, с. 333], *шўн* [14, с. 264], Г. *вўргорны*, *вўршўр* [9, с. 28], *вўргорнывлў* [1, с. 41], *шўн* [14, с. 264], ср.: *вўр-пуч* [3, с. 43], *вўр-шэр* [3, с. 44]. Лексемы *вўршер*, Г. *вўршўр* употребляются в марийском языке и в значении 'пульс'.

Кровь обозначается лексемами *вўр*, Г. *вўр* [11, с. 330], [2, с. 15, 17], СЗ. *вўр* [7, с. 39], ср. фонетические варианты: *вирь* [15, л. 15], [16, с. 6], *врь* [8, л. 6].

Для обозначения лимфы в марийском языке используются лексемы *вўдйыгыр* [1, с. 46], [11, с. 321], *шылвўд* [10, с. 29], *Г. южвїд* [1, с. 46]. Лексема *вўдйыгыр* [4, с. 184] употребляется в луговых и восточных говорах марийского языка также для номинации названия болезни *водянка*.

Лимфатическая железа: *вўдйыгыр ту* [1, с. 46], [11, с. 321], (но: *вўдйыгырту* [2, с. 13]), *Г. южвїд товлӓ* [1, с. 46], *южвїдто* [2, с. 132], ср.: *вишкыдыйэмту* [3, с. 37].

Лимфатическая система обозначается лексемами *вўдйыгыр система* [1, с. 46], [11, с. 321], *лимфа системе* [10, с. 15], *Г. южвїд система* [1, с. 46].

Лимфатические сосуды: *вўдйыгыргорно-влак* [1, с. 46], [2, с. 13], *вўдйыгыргорно* [11, с. 321], *Г. южвїдшӓрвлӓ* [1, с. 46], *южвїдшӓр*, *южвїдгорны* [2, с. 132].

Объект номинации селезенка обозначает внутренний орган человека, вырабатывающий в организме кровяные шарики и выполняющий различные сложные функции, связанные с этим процессом. В марийском языке данная лексема обозначается следующими наименованиями: *леп* [1, с. 81], *Г. лепы* [9, с. 79], *тылыкмокиш* (букв. 'одинокая печень') [9, с. 167], *лепї* [12, 1994, с. 336], ср.: *лепа* [15, л. 54], *лепи* [8, л. 48], *Л. корсак* [3, с. 75].

В эту лексико-семантическую группу входят также следующие ангионимы: *вуйвичкыж вўргорно* 'височная артерия' [10, с. 7]; *омо вўргорно* 'сонная артерия' [10, с. 18]; *вўргорно системе* 'кровеносная система' [10, с. 8]; *шўм вўргорно* 'коронарный сосуд; кровеносный сосуд сердца' [10, с. 29]; *артерийысе вўр* 'артериальная кровь' [10, с. 6], *артериштїшї вїр* *Г. 'тж'*; *венысе вўр* 'венозная кровь' [10, с. 6] (ср.: *пужлышо вўр 'тж'* [3, с. 166]); *мокиш вўргорно* 'воротная вена (система) печени' [10, с. 16], *мокшысо вўргорно*, *мокшыштыш вїршӓр 'тж'* [1, с. 15]; *вўрысӓ ош шарик-влак* 'белые кровяные шарики' [10, с. 33]; *вўр нугыдык* 'сгусток крови' [13, с. 215]; *тўн вўргорнывож*, *Г. тїнг вїршӓрваж* 'аортальная луковица' [1, с. 6]; *чакра* 'солнечное сплетение' [10, с. 25]; *шўм вўргорно* 'вена сердца'; *шўм*, *Г. йӓнг* 'сердце; центральный орган кровообращения'; *шўм вўргорно системе* 'сердечно-сосудистая система'; *шўмвылыш* 'сердечный клапан' [14, с. 409], *клапан 'тж'*, *почпэт 'тж'* [3, с. 162]; *шўмдувыр* 'перикард, околосердечная сумка; наружная оболочка сердца' (букв. 'рубашка сердца') [14, с. 409], *Г. шўмтыгыр*, *шўмцара 'тж'* [2, с. 125]; *шўмончыл* 'предсердие', *шўмын ўмбал могыр кыдежшӓ 'тж'*; *шўмын йўмӓл могыр кыдежшӓ* 'желудочек, отдел сердца' [3, с. 280], *шўм пагар 'тж'*; *капилляр*, *тыгыдышер*, *Г. капиллярвлӓ* 'капилляры' [1, с. 34]; *вўрлювыра* 'плазма кровяная' [5, с. 71]; *вуйысо кандышӓр* 'яремные вены' [3, с. 41]; *санга вўргорно* 'лобные артерии'.

Ангионимическая лексика включает 66 номинативных единиц, которые относятся к 34 объектам номинации.

Источники и литература

1. Балдаев Х. Ф. Русско-марийский словарь биологических терминов. Йошкар-Ола, 1983.
2. Балдаев Х. Ф. Марийско-русский словарь биологических терминов. Йошкар-Ола, 1992.
3. Васильев В. М. (Ўпымарий) Марий мутер. Тўрлӓ вэрэ илышӓ марийын мутшым танастарӓн нӓргӓлымӓ кнага. М., 1928.
4. Гордеев Ф. И. Этимологический словарь марийского языка. Т. 2. В – Д. Йошкар-Ола, 1983.
5. Ермаков А. А. Кушкыл, янлык, кайык... Марла-рушла мутер. Йошкар-Ола, 1991.
6. Иванов И. Г. Мутвундынам пойдарена: у мут-влак мутер. Йошкар-Ола, 2001.
7. Иванов И. Г., Тужаров, Г. М. Словарь северо-западного наречия марийского языка. Йошкар-Ола, 1971.
8. Моляров И. Черемиско-русский словарь. На Козьмодемьянскій черемискій языкъ (рукопись). Архив Финно-угорского общества. 1887.
9. Саваткова А. А. Словарь горного наречия марийского языка. Йошкар-Ола, 1981.

10. *Сергеев О. А.* Марий анатомий мутер. Марийско-русский, русско-марийский анатомический словарь. Йошкар-Ола, 2004.
11. Словарь марийского языка. Т. I / Сост.: А. А. Абрамова, И. С. Галкин, А.С. Ефремов и др. Йошкар-Ола, 1990.
12. Словарь марийского языка. Т. III / Сост.: Л.И. Барцева, В.И. Вершинин, Л.П. Грузов и др. Йошкар-Ола, 1994.
13. Словарь марийского языка. Т. IV / Сост.: А.А. Абрамова, Л.И. Барцева, В.Н. Васильев и др. Йошкар-Ола, 1998.
14. Словарь марийского языка. Т. IX / Сост.: А.А. Абрамова, Е.А. Черашова. Йошкар-Ола, 2004.
15. Словарь Черемисского горного наречия, составленный священником Михайломъ Кроковскимъ. Архив Финно-угорского общества. 1883.
16. *Троицкий В. П.* Черемисско-русский словарь. Казань, 1894.
17. *Шорин В.С.* Маро-русский словарь горного наречия. Казань, 1920.

Л.К. Ишкильдина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ПОЗИЦИОННО-КОМБИНАТОРНЫЕ РЕАЛИЗАЦИИ ФОНЕМЫ [з] БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА

В данной статье будет рассмотрена одна из фонем башкирского языка: переднеязычная звонкая щелевая [з]. Эта фонема интересует нас своей редкой встречаемостью в литературном языке и части говоров.

Рассмотрим позиционное употребление согласного «з» в литературном языке и диалектной системе башкирского языка.

В начале слова

В древнетюркском языке звука *z- (в анлауте) не существовало [11, с. 153]. Он также не встречается в пракрыпчакском [14, с. 272].

В литературном языке начальный «з» реализуется в исконной лексике в звукоподражаниях, возникших на собственной языковой основе: *зый* 'подражание свисту, например пули', *зыңғыр* 'подражание звону колокольчика', *зыңк* 'подражание звуку удара твёрдого предмета о твёрдую поверхность' и т.д.

В говорах звук «з» может проявляться вместо своего глухого коррелята «с», где «с» в начале слов является этимологическим. Озвончение согласного «с» происходит в небольшом количестве слов, видимо, под ассимилятивным действием следующего звонкого: юж. диал., вост. диал. (лит.) *сыйырсык* 'скворец' – гайн., среднеурал. [зыйырсык]; ик-сакмар. (лит.) *сыңға* 'металлическое кольцо' – дем. [сыңка] – миас. [зыңға]; кыз., иргиз., ток-соран. (лит.) *сәңгеу* 'промерзать до костей, неметь от холода' – средн. [сәңкеу] – средн., ай. [зәңгеу] – дем. [сәңкеу /зәңкеу]; др. гов. (лит.) *сам* 'самолюбие' – кыз. [зэм] [5] и др.

В заимствованиях анлаутный «з» может оглушаться либо переходить в «з». Примеры: др. гов. (перс.) *зар* 'горе, печаль' – сальют., кыз. [сар]; др. гов. (перс.) *заман* 'время, период, эпоха' – кыз., миас. [саман] и др.; а также переходить в звонкий межзубной «з»: др. гов. (перс.) *заман* 'время, период, эпоха' – сев.-зап. диал., ток-соран, ай., среднеур. [заман]; др. гов. (перс.) *зар* 'горе, печаль' – сев.-зап. [зар]; др. гов. (перс.) *зарар* 'вред' – сев.-зап. диал. [зарар]; др. гов. (рус.) *завод* – дем., средн., ик-сакмар. [забут] и т.д.

Вместо анлаутного «з» может употребляться и смычный «д»: др. гов. (лит.) *зыян* ‘вред, ущерб’ < перс. зийан – дем. [зыйан /дыйан], *зыу килеу* ‘шуметь’ – дем. [зыу /дыу килеу] [16, с. 95].

Видимо, заимствованный “чужой” анлаутный «з» в период вхождения заменялся имеющимися собственными щелевыми «с», «з» или смычным «д». Что примечательно, башкирский межзубной «з» в начальной позиции проявляется в говорах северо-западного диалекта [8].

В начале аффиксов

В говорах башкирского языка звук «з» в начале аффиксов не выступает.

Отсутствие в кыпчакских аффиксах *z-*, по-видимому, свидетельствует о том, что на позднем этапе формирования тюркских диалектов, когда начинает возникать множество аффиксов, уже был осуществлен переход *z- > j-* [14, с. 272].

В середине слова

Общетюркский *-z-* является рефлексом пратюркского дрожащего *-*r-* (*-*r-*), например, пратюрк. **ōrs* ‘река, русло реки’ – станд.-тюрк. *өзән* – баш. *үзән*; пратюрк. **ugaqa* ‘долгий’ – станд.-тюрк. *узак* – баш. *озак*; пратюрк. **jüreŋyü* ‘стремя’ – станд.-тюрк. *өзәнге* – баш. *өзәнге* и т.д. [13, с. 35-38]. Считается, что чувашский язык, рано отделившийся от тюркской общности, в общем, сохраняет пратюркский *-*r-*.

Общетюркский *-z-*, отраженный в древнетюркских текстах, выступает в большинстве тюркских языков, например, др.-тюрк. *qizil* [7, с. 450] ‘красный’ – каз., к.-калп., ног., узб., къзъл, тур., кар., кум., кирг., алт., хак., тув., кбалк. *кызыл*, тат. *кызыл* – баш. *кызыл*; др.-тюрк. *aziq* ‘пища’ [7, с. 73] – турк. *а:зык*, тур., кар.г. *азык*, казах., ктат., кар.к., кум., кбал., кир., каз., ног., ккал., *азък*, алт. *азык*, уз. *аъзык* [12, с. 98], тат. *азык* – баш. *азык*; др.-тюрк. *uzun* ‘длинный, долгий’ [7, с. 621] – тур., аз., ктат., кум., кбал., уз., уйг., алт., хак., тув., кар., кирг., кум., гаг. *узун*, туркм. *узы:н*, к.-калп., ног. *узын*, алт., уйг. *узун* [12, с. 571], тат. *озын* – баш. *озон* и т.д.

В башкирском языке инлаутный «з» сохраняется, в основном, в говорах северо-западного диалекта. В южном и восточном диалектах на его месте употребляется интердентальный «з» (который выступает как литературная форма). Инлаутный «з» может выступать в некоторых случаях и в *з*-кающих говорах. Ср.: юж. диал., вост. диал. (лит.) *бызау* ‘теленки’ – гайн. [бозоу] – дем. [безэу]; юж. диал., вост. диал. (лит.) *изән* ‘пол’ – сев-зап. диал., дем., среднеур. [изән]; юж. диал., вост. диал. *кызык* ‘интересно’ – сев-зап. диал., ток.-соран., сакмар., иргиз. [кызык] – ик-сакмар., дем. [кзык] и т.п. Соответствие *з ~ з* в определенном круге слов имеет место и в говоре уранских башкир Оренбургской области [9, с. 80].

Интердентальный «з» способен проявляться в демском говоре вместо анлаутного и ауслаутного «з» в окружении гласных: *бер бот итеп асаң да зыян булмаз* ‘купи хоть пуд, вреда не будет’; *бүре булған бит яуызың* ‘оказывается, волк, проклятый, был’ [16].

Реализация общетюркского *-z-* в виде звонкого межзубного наблюдается и в ряде говоров туркменского языка [6, с. 495; 11, с. 154; 15, с. 231 и др.].

В башкирском языке межзубной звонкий «з» (< общетюрк. *-z-*) дал дальнейшие развития в виде глухого интердентального «ç» в аргаяшском говоре и фарингального «һ» (в интервокале) в сальютском говоре восточного диалекта. Последний напоминает якутский язык, где также происходит изменение *-z- > -h-*.

В конце слова

-Z в конце слова широко употреблялся в пракрыпчакском и продолжает употребляться в современных кыпчакских языках. Каз., кар., кбалк., кирг., ккалп., ктат., кум., ног., урум. *az* ‘мало’; *qyz* ‘девочка, дочь’, карт.г. *kaz* ‘гусь’; кбалк. *buz*, каз. *tuz* ‘лед’ [14, с. 273].

Конечный звонкий сибиллянт –z фиксируется в древнетюркских текстах [1; 2; 3; 4; 10 и др.].

В башкирском языке в говорах северо-западного диалекта наблюдается сохранение общетюркского –z, который в говорах южного и восточного диалектов дал рефлекс в виде звонкого межзубного -з. В аргаяшском говоре восточного диалекта интердентальный «з» оглушился, приняв форму глухого кореллята «ç». В соседствующем сальютском говоре глухой межзубной дал соответствующий рефлекс в виде фарингального -һ. Ср.: др.-тюрк. *siz*- ‘вы’ [7, с. 501] – сев.-зап. диал. [сез] – юж. диал., вост. диал. (лит) *һез* – дем. [çез] – арг. [һеç] – сальют. [һеһ]; др.-тюрк. *qiz* ‘девушка; девушка, незамужняя женщина’ [7, с. 449] – сев.-зап. диал. [кыз] – юж. диал., вост. диал. (лит.) *кыз* – арг. [кыç] – сальют. [кыһ]; др.-тюрк. *az* ‘мало, немного’ [7, с. 71] – сев.-зап. диал. [аз] – юж. диал., вост. диал. (лит.) *аз / әз* – арг. [аç] – сальют. [аһ] и т.д.

Общетюркский конечный –z также как и инлаутный восходит к пратюркскому *-r: пратюрк. **ijr(ə)* ‘след’ – станд.-тюрк. *из* – баш. *эз* (сев.-зап. диал. *эз*); пратюрк. **semir* ‘толстый’ – станд.-тюрк. *семиз* – баш. *һимез* (сев.-зап. диал. *симез*); **z'avur* ‘плохой, слабый’ – станд.-тюрк. *яуыз* – баш. *яуыз*; пратюрк. **bünjür* ‘рог’ – станд.-тюрк. *мүгүз / мүйүз* – баш. *мөгөз* (сев.-зап. диал. *мөгөз*) и т.д.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать следующие выводы:

1. Анлаутный з- употребляется в исконной лексике в небольшом количестве звуко-подражаний, а в говорах может представлять собой озвончение с > з.

2. Инлаутный и ауслаутный общетюркский z (< пратюрк. *r) сохраняется в северо-западном диалекте башкирского языка, а в говорах южного и восточного диалектов получил развитие в виде з (> ç > һ).

Источники и литература

1. Айдаров Г.П. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века. Алма-Ата, 1971.
2. Аманжолов А.С. История и теория древнетюркского письма. Алмата, 2003. 3. Аманжолов А.С. Тюркская руническая графика (методическая разработка). Алма-Ата, 1980.
3. Батманов И.А. Язык енисейских памятников древнетюркской письменности. Фрунзе, 1959.
4. Диалектологический словарь башкирского языка (на баш.). Уфа, 2002.
5. Диалекты тюркских языков: очерки. М, 2010.
6. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
7. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа, 1991, 2006.
8. Надергулов У.Ф. Иргизо – камеликские башкиры. Уфа, 1996.
9. Насилов В.М. Язык орхоно-енисейских памятников. М., 1960.
10. Ряснен М. Материалы по исторической фонетике тюркских языков. М., 1955.
11. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974.
12. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Под ред. Э.Р.Тенишева и А. В.Дыбо. М., 2006.
13. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Региональные реконструкции / Под ред. Э.Р.Тенишева. М., 2002.
14. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика / Под ред. Э.Р.Тенишева. М., 1984.
15. Яруллина У.М. Лексика дёмского говора. Уфа, 2009.

ЛАЗАРЬ БУДАГОВ – ЛЕКСИКОГРАФ-ЭНЦИКЛОПЕДИСТ И ТЮРКОЛОГ-КОМПАРАТИВИСТ

В списке научных работ доцента факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета и драгомана (переводчика) V класса при Азиатском департаменте Министерства иностранных дел Лазаря Захаровича Будагова (1812-1878) лучшим, выдержавшим испытание временем, оказался «Сравнительный словарь турецко-татарских наречий...», оставивший глубокий след в истории отечественной тюркологии, в частности, в башкироведении. Первый, наиболее объемный том Сравнительного словаря, содержащий лексический материал на буквы *алиф-фа*, вышел в свет в 1869 г.; второй – на *каф-йай* – в 1871 г. В 1960 г. Сравнительный словарь с предисловием А.Н. Кононова переиздан факсимильным способом [1; 2].

Исследователями отмечены следующие наиболее важные особенности Сравнительного словаря: 1) многие слова сопровождаются разъяснением их этимологического состава (в подавляющем большинстве весьма удачным); 2) при терминах (административных, правовых, научных, религиозных и т.п.) приводятся весьма полезные краткие объяснения, часто со ссылкой на соответствующий источник или литературу; 3) географические названия, имена героев тюркского эпоса и фольклора, слова, обозначающие реалии быта, обычаев тюркских народов, снабжены краткими пояснениями. Эти сведения весьма обогащают словарь, придавая ему черты, присущие толковым, этимологическим и, отчасти, энциклопедическим словарям [1, с. IV; 3, с. 42-56].

В Сравнительный словарь Л. Будагова в первую очередь включена обще- и межтюркская лексика. Естественно, для передачи тюркского лексикона автор пользовался старотюркской письменностью на основе арабской графики, лишь изредка приводя, в 1-м томе – в меньшей степени, а во 2-м – более регулярно, транскрипцию и транслитерацию словарных материалов на основе кириллицы.

Охват тюркских языков и их диалектов в Сравнительном словаре очень широк; отметим, что не все лингвонимы, использованные в корпусе Словаря, вошли в список «Сокращенных названий наречий и источников» [1, с. IX]. Словарь нацелен на отражение лексики старотюркских литературных языков – османско-турецкого и особенно – чагатайского. Заслугой автора-драгомана сравнительного словаря является представление лексики живых тюркских языков и диалектов второй пол. XIX столетия с учетом их специфических особенностей. Большое количество статей из числа тех, где общетюркское (межтюркское) слово имеет одинаковый фонетический состав в сравниваемых тюркских языках, открывается пометками «*тур., тат*»: *тур.* – турецкое (общее тюркское слово; сравнительно с другими наречиями значит турецко-османское); *тат.* – татарское (вообще) [1, с. IX]. В качестве примера см. статью *айак* [1, с. 174].

В качестве заглавных в словаре отмечен ряд слов, специфичных для того или иного тюркского идиома. Ценные сведения имеются, например, о башкирской лексике, фонетике и грамматике. Здесь с пометой *баш.* или *башк.* дано около 230 слов, употребляющихся только в башкирском языке или имеющих отличительную семантику по сравнению с другими тюркскими языками [4, с. 14-15]. Л. Будагов отмечает, например, что башкиры общетюркское *с* заменяют звуком *н*: *налдат* вм. *салдат*, *налдырмак* вм. *салдырмак*, *нин* вм. *син* [2, с. 310].

В Сравнительном словаре широко представлены заимствования из восточных языков – арабизмы и фарсизмы. Внимание Л. Будагова привлекали арабские и персидские

заимствования не только книжного, но и устного характера (особенно многочисленный и тесный ряд арабизмов представлен на букву «мим») [2, с. 197-274]. Соответствующее место занимают заимствования из западно-европейских языков: греческого, латинского, итальянского, французского, венгерского, польского, русского. Согласно научной систематике отдельные названия растительного и животного мира даются латинскими наименованиями [2, с. 11, 362], также приводятся и толкуются названия индийской флоры и фауны и этнографизмы. Сравнительный словарь Л. Будагова дает представление о русизмах в тюркских языках, в то же время, о тюркизмах (ориентализмах) в русском языке. Особое место занимают монголизмы с пометками «с монг.» и «сродно с монг.».

Предпринятое Л. Будаговым построение словарной статьи – гнездовое словорасположение – оказалось хотя не новым, но очень сложным. Именно гнездовое словорасположение дало возможность автору раскрыть семантические связи однокоренных слов, шире – словообразовательную и грамматическую характеристику тюркских языков и диалектов в целом. Для этой цели служат, например, самостоятельные словарные статьи, посвященные каждой букве арабского алфавита. При заглавных словах, начинающихся в тюркских языках на букву «чим», регулярно приводятся башкирские соответствия с начальным «сад» [1, с. 463].

При характеристике способов семантизации слова в Сравнительном словаре обращает на себя сравнительно-сопоставительный метод. Л. Будагов как педагог и переводчик не ограничивался переводом собранного тюркского лексикона, но и широко вводил элементы его толкования, включая синонимы. Благодаря этому словарь действительно превратился в своего рода энциклопедическое бытописание тюркоязычных народов. Переводная часть словарных статей насыщена иллюстративными примерами, представляет собой «хрестоматию» историко-этнографических и фольклорно-литературных источников. Почти на каждой странице (1225 страниц обоих томов) приводятся исторические сведения, историко-социальные, религиозно-юридические и особенно – этнографические сведения и соответствующая народная и научная терминология. Здесь подробно представлена система родства у тюрков, приводится описание сватовства, свадьбы и развода, похоронных обрядов, народных поверий и примет. См., например, статьи башкорт, башкорд [1, с. 228], бишбармак [1, с. 259], кашмау [2, с. 16]. Часто в качестве иллюстративных примеров привлекаются пословицы и поговорки с указанием языка-источника, по нашим предварительным подсчетам, паремический фонд Сравнительного словаря составляет около 300 единиц.

Обширный ономастический материал представлен как отдельными статьями, так и в составе других словарных статей. Особенно многочисленны старые и новые топонимы, в том числе заимствованные из различных лексико-генетических источников; немало этнонимов и антропонимов. Особый интерес для нас, например, представляют сведения, связанные с ойконимом «Оренбург». Мы согласны с Г.Ф. Благовой, что ономастический материал, собранный Л. Будаговым, требует специального изучения [3, с. 45].

Общеизвестный афоризм ученого-языковеда Ю.Н. Караулова о том, что «лексикография несет ответственность за всю лингвистику, она оказывается лицом науки» в полной мере относится и к «Сравнительному словарю турецко-татарских наречий...» Л. Будагова, который во многом опережал лексикологические и лексикографические разработки в отечественной тюркологии XIX века и явился достойным лицом этой науки.

Источники и литература

1. Будагов Л.З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий со включением употребительнейших слов арабских и персидских и с переводом на русский язык. Переиздание стерео-

- типное, М., 1960. Т. I.
2. *Будагов Л.З.* Сравнительный словарь... М., 1960. Т. II.
 3. *Благова Г.Ф.* Лазарь Будагов – лексикограф-энциклопедист // Советская тюркология. Баку. 1985. № 6 (ноябрь-декабрь). С. 42-56.
 4. *Ишбердин Э.Ф.* Историческое развитие лексики башкирского языка. М., 1986.
 5. *Кононов А.Н.* История изучения тюркских народов в России. Дооктябрьский период. Изд. 2-е, доп. и испр. Л., 1982.

М.Ш. Кагарманова
(СГПА им. З. Бишевой, Стерлитамак)

ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА В РЕЧИ ГЕРОЕВ ТРИЛОГИИ ЗАЙНАБ БИШЕВОЙ «К СВЕТУ!»

Языковая картина мира писателя, как известно, является основой для формирования художественной картины мира в произведении. В центре нашего рассмотрения иноязычные лексические единицы в речи героев трилогии «К свету!», изучение которых углубит понимание индивидуально-авторских способов образотворчества и смыслопорождения.

В целом в языке трилогии обнаруживаются многочисленные заимствования из русского, западноевропейских и восточных языков, которые прочно вошли в башкирский язык в процессе разнообразных форм общения башкир с русскими и другими народами на протяжении многих десятилетий и столетий. Они характеризуются тематическим многообразием: от обозначения политических событий, исторических процессов, социальных статусов и мировоззренческих позиций героев до называния предметов домашнего обихода, питания, одежды и пр. Например, старшина, зимагор (от русск. зимогор), кулак, старовер, мөртәт (арабск.), тройка (упряжка лошадей), самаур – (от русск. самовар), осьмуха (от русск. восьмуха, восьмушка) и др. В этот ряд можно также отнести слова в тексте трилогии, пришедшие в башкирский из других языков через посредство русского: революция (из лат.), солдат (из нем., которое, в свою очередь было заимствовано из итал.), шинель (из фр.), конфета (из итал.) [1; 3; 4]. Даже обзорное перечисление часто встречающихся в тексте иноязычных слов проявляет нарисованную картину интенсивных межнациональных коммуникаций башкир – культурных, общественно-социальных, бытовых.

Исторические процессы, обусловившие великий перелом в жизни башкирского народа, находят свое отражение в языке произведения, поэтому целесообразным является анализ его повествовательной структуры. В центре нашего внимания те лексемы в тексте произведения, значение которых определяется не только значимостью передаваемой ими информации, но и психологическим воздействием на героев, а также ответной эмоциональной реакцией персонажа на новые для них слова, называющие новые в их жизни процессы, явления, предметы. Этот путь рассмотрения позволяет уяснить механизм смыслопорождения и образотворчества, проявленный прежде всего субъектной организацией текста, что, в свою очередь, углубляет понимание психологизма в обрисовке персонажей.

В тексте наблюдается динамическое взаимодействие двух субъектных уровней – автора и героев, фиксируемых читателем, точнее, его читательской оценкой. Например, сцена в «Униженных», где старуха Сыуакай объясняет тяжело больной Сагуре причину засухи в их крае. Ссылаясь на авторитетное мнение сельского муллы, крестьянка, вслед за

ним, считает, что источником человеческих бедствий являются их грехи, люди чрезмерно обременены грехами, посланными на них в наказание за потерю веры в законы мироздания, то есть в божьи законы. «Бына Әхмәзулла мулла әйтә, ерзә гөнаһлы бәндәләр күбәйзе, ти. *Кешеләр байзы бай, батшаны батша, мулланы мулла тип белмәй башланьлар, ти*». Современные политические события в передаче старухи трактуются опять-таки со ссылкой на авторитет все того же муллы Ахмадуллы: «Бына, ти, Бетербурза хатта *зауыттыкылар батша һынлы батшаға каршы сыккандар, ти. /.../ Батша, баярға каршы күсәк күтәрәп каршы сыға башланьлар, ти... Йә, шул ярай торған эшме? Был бит алланың эшенән риза булмау тигән һүз*». В утешение своей собеседницы старуха говорит: «Бог обрекает на бедность и болезни самых близких и дорогих для себя людей» [2, с. 40, перевод и курсив наш. – М.К.].

Слово «зауыттыкылар», образованное от русского «заводчане», «заводские рабочие», в подаче деревенской старухи, помимо своего прямого значения, наделяется коннотативным, эмоциональным звучанием, воспринимается как обозначение враждебных сил, несущих угрозу человечеству, таких сил, чьи действия предвещают конец света. При этом коннотативное значение в контексте рассуждений Сыуакай обретает смысл главного, а прямое становится малозначительным, второстепенным, оно и не совсем понятно ни самой рассказчице, ни ее собеседнице.

Самим построением разговора героиня писательница представляет многослойно политическое событие текущего дня. В показе автора, носителя объективного исторического воззрения, героиня рассказывает о том, как разворачивалась подготовка Октябрьской революции в ее колыбели – Петербурге. В понимании героев, современников этого события, людей из далекой башкирской глубинки, это ведет к разрушению стабильности мира, устоев их жизнеустройства. В читательском восприятии, соединившем обе точки зрения – и автора, и героини, – возникает художественная картина эпохи глобального исторического перелома. Коннотативное значение придает картине психологическую и эмоциональную полноту, делает ее объемной. Вместе с тем, именно коннотация углубляет восприятие читателем характера старухи Сыуакай в его неоднозначности. Уже в самом начале произведения она показана как человек, в котором доброта, природная мягкость, душевная светлость соединяются с фанатичной верой в незыблемость законов мироздания. Ведь, отчасти, стереотипность мышления доброй старушки служит фактором, ускорившим конец Сагуры.

Подобным же образом искаженно, лишая прямого смысла, употребляют иноязычные слова Шымбай каштан, Сарбиямал, Бибисара: «коммун» вместо коммунист, «сәүит» – совет, «бәлшәүник» – большевик. На их языке эти слова обозначают враждебное начало, угрожающее стабильности их обеспеченной жизни. В речи других персонажей эти же слова употребляются в позитивном смысле. Емеш и Шаура жителя соседней русской деревни называют «балшәүник Никита», считая его защитником угнетенных. Речь сельчан, приобщившихся к революционной борьбе, участвовавших в Гражданской войне – Тимербая, Байгильде, Иштугана, Ахата – подчеркнута правильна в употреблении иноязычных слов.

Словоупотребление персонажа выступает у писательницы способом его индивидуальной характеристики и раскрытия особенностей его психологии. В общении с детьми жестокая, алчная Сарбиямал постоянно употребляет русское слово «чтобы», звучащее в ее устах как «штобы» (местами «штубы»), которое обретает значение категорического императива. Комически звучит оно в разговоре детей, когда они, в процессе своих игр, подражая взрослым, воспроизводят особенности их речи и тем самым подчеркивают доминанту характера того, кому они подражают.

В сюжете трилогии воссоздана картина движения мира к коренному обновлению и улучшению народной жизни, показано, как в связи с этим эволюционирует сознание героев, что отражается на характере употребления ими иноязычных слов. В «Униженных» и последующих за ним двух романах трилогии читатель видит процесс приобщения к борьбе за новую жизнь активных сельчан Тимербая, Хаммата, Иштугана, которые постигают истинный смысл новых слов и объясняют это своим односельчанам, тем самым привлекают их в ряды борцов.

Рассказ о грандиозном историческом сдвиге в жизни башкирского народа начала XX века Зайнаб Биешева создает посредством соединения в повествовании разных уровней сознания, выявляемых через отношение к слову и автора, и героев.

Источники и литература

1. *Бейешев Э.Ф.* Башкорт телендә йөрөгән ғәрәп һәм фарсы һүззәре. Өфө, 2009.
2. *Биешева Зайнаб.* Собр. Соч.: В 4 т. Уфа, 1981. Т. 1.
3. Новейший словарь иностранных слов и выражений. Минск, 2005.
4. *Шанский Н.М., Иванов В.В., Шанская Т.В.* Краткий этимологический словарь русского языка. М., 1975.

А.Д. Каксин

(ХГУ им. Н.Ф.Катанова, Абакан)

О НЕКОТОРЫХ СРЕДСТВАХ ВЫРАЖЕНИЯ ЭВИДЕНЦИАЛЬНОСТИ И МИРАТИВНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ХАКАССКОГО И ХАНТЫЙСКОГО ЯЗЫКОВ)

Эвиденциальность и миративность есть выражение определенными языковыми средствами следующих значений: событие (или действие) пересказывается; о чем-то рассказывается, но говорящий сам не наблюдал ситуацию; действие оказалось неожиданным для говорящего лица [14; 7, с. 308-329]. Есть и другие, более частные, оттенки этих значений, и один из них ярко иллюстрируется следующим примером из сагайского наречия (посовременному – сагайского диалекта хакасского языка):

Кан Кудай сал.ан позы.
Кара черді. устіндагі
Кан.а чарас полды. ыја,
Карак четпас черга парып!
‘Ты сам по изволению Господа Бога,
Отправившись в дальнюю страну,
Пригодился, ведь, тому Царю,
Который правит (сею) черною землею’ [4].

Выделенный фрагмент, строго говоря, имеет значение “подтвердившееся предположение”, с изрядной долей восхищения, неподдельного, но нарочитого изумления. Перед нами -разновидность значения засвидетельствованности (эвиденциальности) с добавочным смыслом оттенка неожиданного обнаружения, изумления (миративности). Как видим, в сагайском наречии все это выражается глаголом в форме недавно прошедшего времени (на -ды) в сочетании с утвердительной частицей ыја ‘ведь; же; однако же’. Кроме ярких, эмоционально окрашенных частиц подобного рода в современном хакасском языке имеются специализированные глагольные аналитические формы для выражения эвиденциальности и миративности. Многие из этих форм имеют аналогии в других тюркских языках, в частности, в алтайском языке. Укажем только, что соответствующие алтайские

формы и конструкции описаны достаточно подробно [9], и обратимся к материалу другого агглютинативного языка, хантыйского, в котором для выражения названных значений существует форма специального наклонения. Эта форма по происхождению – форма зависимого сказуемого (т.е. инфинитная), но, попадая в позицию главного (финитного) сказуемого, она приобретает способность выражать эвиденциальные, или миративные, или эвиденциально-миративные значения.

К понятиям финитности/ инфинитности исследователи обращаются при описании грамматического строя многих разноструктурных языков: эти понятия составляют содержание категории репрезентации [10, с. 246-248; 6, с. 187-189]. Употребление данной терминологии позволяет более точно характеризовать функции глагольных форм.

Финитными называются все формы “собственно глагола”, глагола в узком смысле этого термина, которые в предложении бывают простыми глагольными сказуемыми. Финитным формам противопоставляются инфинитные, которые в разных языках представлены очень разными – и количественно, и качественно – наборами форм (причастия, деепричастия, герундии, супины, имена действия). В хантыйском языке система инфинитных форм небогата: здесь всего одно деепричастие (с показателем =ман) и два причастия [12, с. 20-23]. Эти инфинитные формы, однако, способны выступать в функции конечных глагольных форм в предложении. Именно это обстоятельство позволяет говорить о наличии в хантыйском языке наклонения неочевидного действия и особых, статально-перфектных, форм на =ман [3, с. 63-92].

Традиционно “наклонение” по отношению к “времени” считается категорией более высокого порядка: изменение по временам происходит после того, как глагольная форма уже мыслится принадлежащей к определенному наклонению. Материал множества языков (в том числе хантыйского и мансийского) позволяет говорить об определенной схеме взаимоотношений двух названных категорий. Наклонение и время в этих языках можно рассматривать как одну гиперкатеорию “наклонениявремени”. Целесообразность такого подхода отстаивается многими лингвистами, особенно теми, кто занимается языками агглютинативного строя [1-2; 5-6; 8-9; 11-13].

С точки зрения формальной логики парадигмы косвенных наклонений не должны включать субпарадигмы времен (иными словами, глагол в косвенном наклонении не должен изменяться по временам). Но в описательных грамматиках разных языков нередко говорится о том, что какое-либо наклонение (в дополнение к индикативу) имеет временные формы. Например, в якутском выделяется наклонение неосуществленного действия с временными планами прошедшего и будущего [5, с. 204-206, 247-249], в алтайском языке условное наклонение также имеет две группы форм: настояще-будущего и прошедшего времени [2, с. 43]. Часто в парадигмы косвенных наклонений втягиваются индикативные формы, которые при этом регулярно употребляются с определенного рода вспомогательными элементами. Другой случай: в противовес индикативу вырабатываются формы наклонений эпистемологического плана. Их можно назвать и косвенными, но носят они своеобразный характер, выражая эвиденциальные и миративные значения. Хантыйский язык в этом плане представляет показательный пример: “эвиденциально-миративное” наклонение в нем – это и есть инфинитные по происхождению формы, но стоящие в позиции конечного сказуемого. Примеры:

Liw almonti w.ra si pal-t-el ‘Они словно бы сильно боятся’; Tum jo.lan si ju.tijl-t-el, as.m lupl ‘Те люди и приезжают, оказывается, (как) отец говорит’; Si .ann..ojen mu. .otewn, n.s, wol-t-al ‘Этот человек в нашем доме, оказывается, живет’; Luw .ula.nan w.r-t-al ‘Она рыбный пирог делает, оказывается’; As.m ewel l’awta-t-al ‘Отец (мой) дочь (его) ругает, оказывается’; Na. .olla-t-en! ‘Ты плачешь, оказывается!’; Ma ul-t-.m tala. At mar! ‘Я сплю всю ночь не просыпаясь, оказывается!’; Towijn tam ju.anen wut.a .ptijl-t-al ‘Весной эта река широко

разливается, оказывается'; Min jajumn top kisarn junt-t-mn 'Мы только с братом (двое) в карты умеем играть, оказывается'; Ma, n.s, julta .as-t-m 'Я, оказывается, сзади остаюсь'; Na., n.s, mis posti ant .os-t-en 'Ты, оказывается, корову доить не умеешь'; Pu..m kamn junt-t-al 'Сын мой на улице играет, оказывается'; Piti nu.s, piti woj ar si taj-t-al! 'Черного соболя, черного зверя сколько много имеет, оказывается!'

Итак, наклонения реалиса реализуются исключительно через набор временных форм. В большинстве языков представлено одно реальное наклонение, которое в грамматиках этих языков называется изъявительным, или индикативом. Так обстоит дело в русском, английском, немецком и многих других языках. Но в языках бывают и другие наклонения реалиса. Так, в нанайском языке нейтральному изъявительному противопоставляется очевидное наклонение, значение которого – “подчеркнутая очевидность, достоверность действия” [1, с. 114]. Для формального выражения значений эвиденциально-миративной сферы, как показывает пример хантыйского языка, могут использоваться (и широко используются) инфинитные формы глагола в функции конечного сказуемого.

Источники и литература

1. Аврорин В.А. Грамматика нанайского языка. Т. 2: Морфология. М.-Л., 1961.
2. Баскаков Н.А. Диалект лебединских татар-чалканцев (куу-кижи). М., 1985.
3. Каксин А.Д. Категория наклонения-времени в северных диалектах хантыйского языка. Томск, 2000.
4. Катанов Н.Ф. Сагайское стихотворение // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. 1897. Т. XIV. Вып.2. С. 238-239.
5. Коркина Е.И. Наклонения глагола в якутском языке. М., 1970.
6. Кузнецова Н.Г. Грамматические категории южноселькупского глагола. Томск, 1995.
7. Плунгян В.А. Общая морфология: Введение в проблематику. М., 2000.
8. Серебренников Б.А. Основные линии развития падежной и глагольной систем в уральских языках. М., 1964.
9. Скрибник Е.К., Ознова А.А. Средства выражения засвидетельствованности и миративности в алтайском языке // Эвиденциальность в языках Европы и Азии. Сборник статей памяти Наталии Андреевны Козинцевой. СПб., 2007. С.519-551.
10. Смирницкий А.И. Морфология английского языка. М., 1959.
11. Терешкин Н.И. О некоторых особенностях ваховского, сургутского и казымского диалектов хантыйского языка // В помощь учителю школ Севера. Л.,1958.
12. Черемисина М.И., Ковган Е.В. Хантыйский глагол: Методические рекомендации к курсу “Общее языкознание” / НГУ. Новосибирск, 1989.
13. Штейниц В.К. Хантыйский (вогульский) язык // Языки и письменность народов Севера. Л., 1937. Часть I. С.193-227.
14. Эвиденциальность в языках Европы и Азии. Сборник статей памяти Наталии Андреевны Козинцевой. СПб., 2007.

А. Н. Майзина

(НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск)

ОПРЕДЕЛИТЕЛЬНЫЕ НАРЕЧИЯ В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Долгое время в тюркологической науке наряду с описанием различных форм и типов наречий в том или ином языке ставились теоретические задачи конкретизации места наречия в общей системе частей речи, установления границы между частями речи. На данном этапе развития науки определенно можно сказать, что наречия в тюркских язы-

ках, в том числе и в алтайском языке, отчетливо отграничиваются от других частей речи по своим лексическим, семантическим, словообразовательным и синтаксическим признакам. Они прочно занимают место особой части речи, или класса слов, отдельной от существительных, прилагательных и глаголов.

Настоящее исследование посвящено описанию определительных наречий в алтайском языке. Актуальность данной работы заключается в том, что наречие в алтайском языке является недостаточно исследованной частью речи. Из специальных работ по их изучению в алтайском языкознании известны лишь статьи Н. А. Кучигашевой «Наречие в алтайском языке» [4, с. 52-62], А. М. Махина «Образование наречий путем изоляции падежных форм в алтайском языке» [5, с. 128-130]. Актуальность исследования определяется еще и назревшей необходимостью в создании современной академической грамматики алтайского языка.

В алтайском языке наречие как самостоятельная часть речи впервые было выделено авторами «Грамматики алтайского языка» (1896).

Н. П. Дыренковой в «Грамматике ойротского языка» (1940) наречие классифицировано следующим образом: наречие-глагол, наречия, утратившие глагольное и именное значение, наречия-обстоятельства [3].

Н. А. Баскаковым в очерках грамматики ойротского языка, приведенных в «Ойротско-русском словаре» (1947), наречия разделены на следующие лексико-семантические разряды: а) качественные; б) количественные; в) времени; г) места; д) утверждения и отрицания [1, с. 249].

Н. А. Кучигашевой наречия подразделены на: качественные наречия, наречия места и времени, наречия причины и цели [4, с. 52-62].

В школьных и вузовских учебных курсах [6, с. 43-53] наречия традиционно подразделяются на такие лексико-семантические разряды: 1) наречия образа действия; 2) наречия времени; 3) наречия места; 4) наречия меры и степени; 5) наречия цели; 6) наречия причины.

Наречие (кубулбас) – лексико-грамматический класс неизменяемых знаменательных слов, обозначающих признак действия или качество, образ, способ действия. В предложении наречия употребляются преимущественно в синтаксической функции обстоятельства и отвечают на вопросы: *кайда?* ‘где?’, *канайда?* ‘каким образом?’, *кайдаv?* ‘откуда?’, *кайдаар?* ‘куда?’, *качан?* ‘когда?’, *канча кире?* ‘сколько?’.

Наречия не принимают каких-либо словоизменяющих формантов. Это является их главным морфологическим показателем. В алтайском языке наречия определяют глагол, реже – само наречие. Наречие предшествует тому слову, к которому относится. Наречия обладают сложной системой лексических и словообразовательных соотношений с другими частями речи, в основном с именем и глаголом, т.е. могут быть мотивированы другими частями речи.

По своему лексическому значению наречия указывают на время, место, причину, цель, образ (способ) действия, количество, меру и степень процессуального или статического признака. В связи с этим наречия в алтайском языке подразделяются на два больших лексико-семантических разряда: 1) наречия определительные (определяющие); 2) наречия обстоятельственные (наречия времени (темпоральные), наречия места (локальные), наречия причины и цели).

Определительные наречия выражают качественную и количественную характеристику действия, процесса, состояния. В свою очередь, определительные наречия подразделяются на качественные и количественные.

Качественные наречия обозначают качество, образ и способ (характер, манеру, форму) совершения действия. Эти наречия конкретизируют, т.е. содержат дополнитель-

ную информацию о том, как, каким образом совершается или протекает действие. В тюркских грамматиках данные наречия часто называют наречиями образа действия. В предложении качественные наречия выполняют обстоятельственную функцию, отвечают на вопрос: *канайда?* 'как, каким образом?', *канайып?* 'как, каким образом?' (осуществляется действие). В алтайском языке это самая многочисленная и продуктивная группа адвербиальных слов: *араай* 'тихо, медленно', *албанла* 'насильно', *ачу* 'горько, обидно; больно', *бачым* 'быстро, скоро', *бирде v* 'по одному', *якшы* 'хорошо', *капшай* 'быстро', *кенетийин* 'вдруг, внезапно, неожиданно', *соок* 'холодно', *узаак* 'долго', *улам-сайын* 'часто', *уур* 'тяжело', *чике* 'прямо', *ылтам* 'быстро, скоро', *элий-селий* 'поочередно', *ээчий-деечий* 'друг за другом' и др.

Примеры употребления качественных наречий в контексте:

Меге ол тушта коркышту ачу болгон (ЛК, JP, 87) – Мне тогда было очень обидно; *Тордой унчукпазына v ла адын јединеле, арканы тәжәре тәрген базаып ийди* (JM, JJ, 58) – Тордой молча, взяв под узду коня, быстро начал спускаться вниз по склону горы; *Калмык неге де сәрекей сәргәип турган* (ИШ, KJ, 52) – Калмык о чем-то очень сильно тосковал; *Бастыра балдар ээчий-деечий амыргы тартарга ченештилер* (AE, KJ, 46) – Все дети друг за другом попытались затрубить на горне.

Количественные наречия указывают на различные количественные параметры: определенное и неопределенное количество и меру, величину и объем, а также степень качества и интенсивность проявления того или иного действия или процесса. Количественные наречия отвечают на вопрос *канча?* 'сколько?', *канча кире?*, 'сколько, как много?'. Эти наречия часто называются наречиями меры и степени. Синтаксически они могут относиться и к глаголу, и к наречию. Внутри этой группы выделяются следующие наречия: *артыгында* 'свыше, больше', *ас* 'мало', *аста v* 'помалу, понемногу', *бадәнге* 'целиком, полностью', *баткәлинче* 'полностью, целиком', *ја vыс катап* 'один раз', *јеткил* 'достаточно', *јеткилинче* 'достаточно', *көп* 'много', *көптө v* 'помногу', *(бир) эмеш* 'немного', *катай* 'вместе, заодно', *катап-катап* 'снова и снова', *толтыра* 'полностью, сполна', *ума јок* 'бесчисленно, несметно', *әзәктәй* 'по частям',

Некоторые наречия образованы от корней числительных: *төрт катапта v* 'по четыре раза', *әчә* 'втроем', *әки катап* 'два раза', *әкә* 'вдвоем' и др.

Примеры употребления количественных наречий в контексте:

А vдар кәндә-кәреге бирде v-бирде v јуулып келгилееди (AE, KJ, 46) – Звери к трапезе собрались по одному; *Бис әкә тегине ле куучындажып, јала vдарды v әстиле јайылып турган ә vирги туманды ајыктап, бәднәлөрдү v кожо vын ты vдап келеткенис* (ЛК, JP, 88) – Мы шли вдвоем просто разговаривая, глядясь в вечерний туман, расстилающийся по полям, слушая пение перепелок; *Ол кәнне v ала әч карындаш өмө-јөмө кийим-курсагын таап јәрдилер* (JC, 37) – С того самого дня три брата стали добывать одежду и пищу сообща; *Евгений Юрьевич меге ја vыс катап ты vзынган эмес* (БУ, Т, 131) – Евгений Юрьевич не раз со мной держал себя высокомерно.

Таким образом, в работе вкратце была затронута проблема изучения наречий в алтайском языке, были выявлены и описаны определительные наречия. В дальнейшем более подробно будут освещены другие морфологические аспекты изучения алтайских наречий (их образование, синтаксические функции и т.д.).

Источники и литература

1. Баскаков Н.А. Очерки по грамматике ойротского языка // Ойротско-русский язык. М., 1947. С. 249-250.
2. Грамматика алтайского языка / Составлена членами Алтайской духовной миссии. Казань, 1896.

3. *Дыренкова Н.П.* Грамматика ойротского языка. М.–Л., 1940.
4. *Кучигашева Н.А.* Наречие в алтайском языке // Материалы по общей тюркологии и дунгановедению. Фрунзе, 1964. С. 52-62.
5. *Махин А.М.* Образование наречий путем изоляции падежных форм в алтайском языке // Языки и литературы народов Горного Алтая: международный ежегодник 2011. Горно-Алтайск, 2011. С. 128-130.
6. *Орсулова Т.Е.* Кубулбас // Алтай тил (адалгандар, куучын-эрмектив болушчы бөлөктөри). Горно-Алтайск, 2008. С. 43-53.

Р.Т. Муратова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

НУМЕРОЛОГИЧЕСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта “Нумерологические фразеологические единицы в тюркских языках (лингвокультурологический анализ)”, № 12-34-01232а2)

Основное номинативное значение числительного – это выражение лишь конкретного количества предметов и только в сочетании со словом, обозначающим количество предметов, конкретизируется их значение. Вместе с тем наши наблюдения показывают, что те же числительные, становясь компонентами фразеологических единиц (далее ФЕ), подвергаются смысловым преобразованиям. Анализ характера взаимодействия лексического значения числительного с общим значением ФЕ позволяет выделить некоторые особенности компонента-числительного: 1) в ФЕ числа условно обозначают малое или большое количество чего-либо, этим они выполняют преимущественно символическую функцию и обладают рядом стилистических черт – образностью, эмоциональностью (напр., *биш мәртәбә* ‘пять раз’, *бер ауыз һүз әйтмәү* ‘ни (одного) слова не вымолвить’); 2) числа употребляются для характеристики явления, предмета или лица (*бер сыбыктан кыуылған* ‘одного поля ягоды’); 3) в основу ФЕ заложены сакральные значения чисел (*дүрт яғың кибла* ‘ступай на все четыре стороны’, *ете кат ер астында йылан көйшәгәннен белеү* ‘знать как под семью слоями земли жуёт змея’).

Некоторые из чисел проявляют большую активность во фразеобразовательном отношении, другие, напротив, пассивны. В башкирском языке в образовании ФЕ особенно активно выступают числа 1, 2, 4, 5, 7, 9, 40, 100, 1000.

Число **бер** ‘один’ в башкирском языке проявляет наибольшую активность в образовании ФЕ. Во фразеологических единицах число *бер* ‘один’ обозначает, как правило, не столько первый элемент числового ряда в современном смысле, сколько целостность, единство.

Значение “целостность, совершенство” в башкирской фразеологии выражается сочетанием *бер тигән* ‘очень хороший, самый лучший’, *үзе бер ғүмер* ‘целая жизнь’.

Значения “единство, единомыслие”, а также “одно и то же”, “одинаковые” прослеживаются в ФЕ: *бер һүзле, бер ауыздан* ‘действовать организованно, вместе’, *бер тауыштан* ‘в один голос’, *бер табактан ашау* ‘закадычный друг, жить душа в душу’ (досл. есть из одной чаши), *бер сыбыктан кыуылған* ‘одного поля ягоды’ (досл. одним прутиком прогнаны), *бер балык башы (сәйнәү)* ‘тянуть одну и ту же песню’ (досл. жевать

голову одной и той же рыбы), *бер калыпка һуғыу* ‘мерить одним мерилom’ (досл. подгонять под одну колодку).

В некоторых ФЕ *бер* ‘один’ обозначает наименьшую единицу в исчислении и приобретает значение “мало”, а также указывает на “полное отсутствие”: *бер ауыз һүз айтмау* ‘ни слова не вымолвить’. Непомерное “преуменьшение качества, свойства” какого-либо явления выражается в следующих ФЕ: *онотканда бер* ‘иногда, изредка’, *ике кулға бер эш* ‘мало работы’ (досл. одна работа на две руки), *ике аяктың береһен басмау* ‘ноги не будет’ (досл. не ступать ни одной ногой из двух).

Существуют такие ФЕ, где число *бер* ‘один’ передает значение “быстрое, внезапное выполнение действия”: *бер һуғыуза* ‘за один раз’ (досл. в один удар), *бер тынала* ‘залпом’ (досл. в промежутке времени от одной передышки до другой).

Число *бер* ‘один’ в составе некоторых ФЕ может также обозначать “регресс, ухудшение, застой”: *бер урында тапаныу* ‘стоять на одном месте’ (досл. топтаться на одном месте), *бер булыу* ‘делать безуспешные попытки’.

Комбинированное действие семантических противоположностей передает “метафорическое переосмысление значения”: *бер бите ай, бер бите көн* ‘красавица неопиcуемая’ (досл. одна щека – луна, другая щека – солнце).

Противопоставление чисел *бер* ‘один’ и *ике* ‘два’ может привести в ФЕ сочетания диаметрально противоположного значения “много” – “очень мало, отсутствие чего-либо” или “одновременность действий”: *ике ятып бер төшөнә инмәу* ‘ни разу не вспомнить’ (досл. два раза ложиться и ни разу во сне не видеть), *бер юлы ике каян артынан кыуыу* ‘гоняться за двумя зайцами’, *бер юлы ике кәмәнең койроғон тотоу* ‘убить двух зайцев’ (досл. управлять двумя лодками).

Есть такие противопоставления, где, наоборот, ФЕ приобретает значение “много, частотность действий”: *ике һүззең береһендә* ‘что ни слово (очень часто)’.

Вообще, числа *бер* ‘один’ и *ике* ‘два’ в ФЕ бинарно противопоставляются, символически указывая на принадлежность определяемого понятия к той или иной категории. При этом они дополнительно несут смысловую нагрузку: или положительную, или отрицательную. Если число *бер* ‘один’ в ФЕ указывает на значение “целостность, единство”, то число *ике* ‘два’ обозначает “непостоянство”, “раздвоенность, отсутствие единства”, “двойственность разных явлений”: *ике уйлау* ‘сомневаться’ (досл. думать два раза), *ике йөзлә* ‘двуличный, лицемерный’, *ике йөзлә бысак* ‘и вашим и нашим’ (досл. нож с двумя лезвиями); *ике ут араһында калыу* ‘(остаться) меж двух огней’, *ике арала йөрөү* ‘непостоянство, неустойчивость’ (досл. ходить между двумя точками), *таяктың ике осо* ‘палка о двух концах’. Со вспомогательным словом *түгел* ‘не’ в ФЕ число *ике* ‘два’ может обозначать “отсутствие альтернативы, затруднительное положение”: *башы ике түгел* ‘достаточно ума, чтобы не совершать это действие’ (досл. у него не две головы).

В ФЕ *ике азым* ‘в двух шагах, очень близко’, *шул ике арала* ‘тут же, в один миг’ число *ике* ‘два’ передает смысл “малое количество”.

Есть и такие ФЕ, где *ике* ‘два’ выражает “сходство, подобие предметов или лиц”: *ике тамсы һыу кеүек* ‘как две капли воды’.

Число *дүрт* ‘четыре’ в составе некоторых ФЕ употребляется в своем прямом значении и констатирует действительное количество предметов и явлений, бытовую реальность и жизненное событие. Оно, главным образом, отражает представления, связанные с количественно-пространственным освоением мира и вселенной. Число *дүрт* ‘четыре’ во всех поэтических оборотах выполняет функцию художественной интерпретации сторон света и символизирует статическую целостность, идеальную устойчивую структуру. “Четырехмерное пространственное представление” башкир о мире

отразилось в ФЕ *дүрт яғың кибла* ‘вступай на все четыре стороны’ (досл. все твои четыре стороны – направление на Каабу).

Значение “гармоничность, целостность, устойчивость” выражается в сочетании *дүрт һаны теүәл* ‘все конечности целы’, *дүртһан* ‘плечистый, здоровый’.

Иногда число *дүрт* ‘четыре’ указывает на излишнее количество органов человека, в таком случае цель числа – подчеркнуть абсурдность происходящего, что ведет к “стилистическому усилению действия, гиперболизации”: *дүрт күз менән көтөү* ‘сильно ждать’ (досл. ждать четырьмя глазами), *ике күзе дүрт булыу* ‘сильно удивиться’ (досл. два его глаза стали как четыре).

В башкирском языке встречаются такие ФЕ, где число **биш** ‘пять’ используется как выражение “целостного человеческого тела”: *үз бише биш* ‘твердить одно и то же’ (досл. свои пять – пять), *биш бармағы кеүек белеү* ‘знать как свои пять пальцев’.

Также число *биш* ‘пять’ может привнести в ФЕ значение “большое количество” или “преувеличение”: *берзе биш итеү* ‘преувеличивать’ (досл. одно превращать в пять), *бишкә төрләнеү* ‘быстро меняться’ (досл. меняться в пять (обликов), *биш артык* ‘намного лучше’ (досл. в пять раз лучше), *биш былтыр* ‘давным-давно’ (досл. пять прошлых лет), *бер алдына, биш артына төшөү* ‘подхалимничать, заискивать’ (досл. вставать то спереди, то сзади кого-либо).

Причина распространенности числа **ете** ‘семь’ в ФЕ объясняется тем, что данное числительное в народных представлениях приобрело некоторое сакральное значение. Использование числа *ете* ‘семь’ в значении предел счета на определенной стадии человечества, употребление в качестве символа гармонии человеческого существа, мистические представления и религиозные поверья народа способствовали его участию в образовании ФЕ.

Представления о “семислойности земли и неба” закрепились в ФЕ как *ете кат ер астында йылан көйшәгәнән белеү* ‘знать, как под семью слоями земли жует змея’ (быть информированным обо всех событиях), *күктең етенсе катында булыу* ‘быть на седьмом своде неба’ (о состоянии наивысшего душевного подъема).

ФЕ *ете диңгез аръяғында* ‘за семью морями’, *ете тау артында* ‘за семью горами’ обозначают пространство, находящееся на очень “далеком расстоянии”.

Традиционная роль числа *ете* ‘семь’ как “эталоны и характеристики времени” закрепились в башкирской фразеологии: *ете төн уртаһында* ‘глубокой ночью’ (досл. в середине семи ночей).

Как говорилось выше, по отношению к людям число *ете* ‘семь’ выступает как показатель “тесных родственных уз”. Это значение нашло отражение в ФЕ: *ете атаһына етеү* ‘разобрать по косточкам’ (досл. доходить до седьмого отца (предка). До семи колен мир является родным, а за семизначным пределом он чужой: *ете ят* ‘чужой’ (досл. семь раз чужой), *ете атаһын танытыу* ‘поставить на место’ (досл. заставить узнать всех своих семь отцов (предков) до седьмого колена).

Значения “целостность, полнота”, “множество, разнообразие” несет число *ете* ‘семь’ в ФЕ: *ете без* ‘резкий, едкий’ (досл. семь шил; о вещах с резким запахом, вкусом), *ете кат тир сығыу* ‘до седьмого пота’, *ете ата балаһы* ‘совершенно разные люди’ (досл. дети семи отцов), *ете кат тиреһен һызырыу* ‘снять семь шкур’, *ете ятып бер төшкә инмәү* ‘ни разу не вспомнить’ (досл. семь раз ложиться и ни разу во сне не увидеть).

Число *семь* часто встречается во фразеологических единицах тюркских языков: тур. *jedi başly* ‘семиглавая гидра’ (о злой женщине; об опасной женщине); турк. *jedini biri jeser* ‘из семерых один всегда хитер’. Существует много выражений, в которых число *семь* означает обилие, полноту, совершенство событий: тур. *jedi iklim dört buçak* ‘везде и всю-

ду' (досл. семь климатов, четыре угла), *jedi mahalle* 'весь свет, много людей' (досл. семь кварталов), турк. *jedi joluŋ üstünde* 'на виду у всех' (досл. у семи дорог) [2, с. 633].

Числа **туғыз** 'девять', **кырк** 'сорок', **йөз** 'сто', **мең** 'тысяча' в ФЕ, скорее всего, числагиперболы, выступающие как показатели "множества, беспредела, несметной силы": *туғызға түкмәстереу* 'переиначивать, преувеличивать слухи' (досл. менять в девять (обликов), *кырк корама*, *кырк ямау* 'дырявый, изношенный' (досл. сорок заплаток), *кырк төрлөгә әйләнеу* 'быстро меняться' (досл. меняться в сорок (обликов), *кыркка ярылырзай булыу* 'хоть разорвись' (досл. готов разорваться на сорок частей), *йөз тапкыр кабатлау* 'повторять сто раз', *йөз һүзгә етеу* 'пререкаяться' (досл. дойти до ста слов), *мең балә менән* 'с большим трудом' (досл. с тысячью бедами), *мең йәшә* 'живи долго' (досл. живи тысячу лет), *мең рәхмәт* 'большое спасибо' (досл. тысяча благодарностей).

В современных тюркских языках встречаются различные случаи полноты числа *девять*: тур. *dokuz babaly* 'внебрачный ребенок' (досл. имеющий девять отцов), *dokuz zanly* 'семижильный' (досл. имеющий девять душ) [2, с. 634].

Число *сорок* прежде всего в тюркской традиции приобрело значение полноты, целостности, предела: тур. *kyrk defa söyledim* 'я много раз говорил' (досл. я говорил сорок раз), *kirk evin kedisi* 'вхожий во много домов', 'езде как свой' (досл. кошка сорока домов); тат. *quyuqqa jaryla almat bit inde* 'не разорваться же мне' (досл. я же не могу разорваться на сорок частей) [2, с. 636].

Таким образом, числа в ФЕ утрачивают значение количества, счета, порядка и приобретают символический смысл. В башкирском языке фразеобразовательную активность проявляют числа **бер** 'один', **ике** 'два', **дүрт** 'четыре', **биш** 'пять', **ете** 'семь', **туғыз** 'девять', **кырк** 'сорок', **йөз** 'сто', **мең** 'тысяча'. Эти числа в составе фразеологических единиц выступают в основном как десемантизированные числовые обозначения много – мало или вовсе не имеют количественного значения, а выражают образность, абстрагированность [3, с.86]. ФЕ с числительным компонентом также отражают ранние представления народа о мире, его устройстве, где числам придаются сакральные, символические значения. Числа, являясь компонентом ФЕ, обретают новое переосмысленное лексическое значение, выполняя переносную функцию и обладая яркой стилистической окраской, эмоциональностью и неповторимой образностью.

Источники и литература

1. Башкорт теленең аңлатмалы һүзлеге. 2 томда. М., 1993.
2. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006.
3. Ураксин З.Г. Фразеология башкирского языка. М., 1975.
4. Ураксин З.Г. Русско-башкирский фразеологический словарь. М., 1989.
5. Ураксин З.Г. Башкорт теленең фразеология һүзлеге. Өфө, 1996.
6. Ураксин З.Г., Надршина Ф.А., Йосопов Х.Ф. Башкортса-русса фразеологик һүзлек. Өфө, 1973.

И.С. Насипов

(СГПА им. Зайнаб Бишевой, Стерлитамак)

ОСОБЕННОСТИ ТИПОВ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ В ВОЛГО-КАМЬЕ ПРИ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ТЮРКСКИХ И ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ

По степеням влияния носителей одного языка на другой в языкознании выделяются такие типы языковых контактов как субстрат, суперстрат, адстрат и перстрат. В татарско-

финно-угорских языковых контактах каждый из этих типов имеет свои особенности, прежде всего, когда мы рассматриваем степень влияния финно-угорских языков на татарский язык в Волго-Камско-Уральском этнолингвистическом регионе.

Понятие «субстрат» включает в себя совокупность черт языковой системы, не выводимых из внутренних законов развития данного языка и восходящих к языку, распространенному ранее на данной лингвогеографической территории. Субстрат, в отличие от заимствования, предполагает широкое этническое смешение и языковую ассимиляцию пришельцами коренного населения через стадию двуязычия. Субстратом может быть язык как родственной языку-победителю, так и неродственной. Явления субстрата проявляются на любом уровне языковой системы от фонетики до лексики либо в виде вошедших в язык единиц и категорий [3, с. 497]. Субстратные влияния тюркских языков на финно-угорские, а также некоторые следы финно-угорского языкового субстрата в чувашском и татарском языках выявлены в трудах Б.А. Серебренникова, Н.И. Исанбаева, Т.И. Тепляшиной и др.

Лингвистическое осмысление термина субстрат по нашим материалам может быть применен по отношению к мордовским заимствованиям в татарском языке, которые обнаруживаются в языке мордвы-каратаев. Мордва-каратаи – своеобразная этнографическая группа татар, проживающая в трех селениях Камско-Устьикинского района Республики Татарстан: Мордовских Каратаях, Шершалане и Заовражных Каратаях. Говор их относится к мишарскому диалекту татарского языка. Абсолютное большинство исследователей (В.Н. Белицер, П.И. Кеппен, В.И. Козлов, И.И. Лепехин, Х. Паасонен, А.Ф. Риттих, Х.Д. Френ, А.О. Хейкел; Л.Ш. Арсланов, Р.Г. Ахметьянов, Ф.С. Баязитова, Л.Т. Махмутова, Д.Б. Рамазанова и др.) считает, что мордва-каратаи представляют собой небольшую отатарившуюся часть мордовского населения [5, с. 3-9]. Как известно, «в истории региона отмечено много случаев ассимиляции определенной части марийцев, удмуртов, мордвы, чувашей под непосредственным влиянием местных тюркоязычных предков волжских булгар, а именно бигеров и суасов, самих булгар, позже и булгаро-татар. Ярким примером этому могут служить мордва-каратаи, которые образовались от части мордвы путем ее ассимиляции булгаро-мишарями и принятия ею этого языка. Мордва-каратайский язык хотя и считается особым говором татарского языка, но в его основе нетрудно обнаружить и следы смешения языков булгар и мордвы» [4, с. 196]. При этом более 75 % мордовских лексических единиц, зафиксированных в татарском языке, употребляются в говоре мордвы-каратаев, 2/3 из них относятся к терминам родства и свойства [5, с. 131-145].

Совокупность черт языковой системы, не выводимых из внутренних законов развития данного языка и объясняемых как результат растворения в данном языке пришлых этнических групп, ассимилированных исконным населением, определяется в лингвистике термином «суперстрат». Суперстрат, как и субстрат, выявляется прежде всего в фонетике и грамматике, в меньшей степени в лексике, где оба вида языкового влияния трудно отграничить от заимствований [3, с. 499].

Классическим примером суперстрата являются следы волжско-булгарского языка в болгарском языке. Сохранив этноним в форме «болгары», они оставили заметный след и в языке, элементы которого обнаруживаются сегодня в современном болгарском языке [9, с. 52].

С явлением суперстрата мы в какой-то мере сталкиваемся также при изучении бесермян с этнолингвистической точки зрения. Хотя в вопросе этногенеза бесермян нет единого мнения, большинство исследователей склоняются к мнению, что бесермяне являются потомками древнебулгарского населения, принявшими ислам, а впоследствии ассимилированными удмуртскими племенами и усвоившими от них в Прикамье удмуртский язык [10, с. 21-22, 242-244; 4, с. 196; 1].

Совокупность черт языковой системы, объясняемых как результат влияния одного языка на другой в условиях длительного сосуществования и контакта народов, говорящих на этих языках в языкознании принято обозначать термином «адстрат». Адстрат, в отличие от соотнесенных с этим понятием терминов субстрат и суперстрат, означает нейтральный тип языкового взаимодействия, при котором не происходит этнической ассимиляции и растворения одного языка в другом; адстратные явления образуют прослойку между двумя самостоятельными языками [3, с. 499].

По мнению С.А. Мызникова, «адстрат традиционно рассматривается как живое взаимовлияние языков в равновесной системе. При нарушении равновесия один из языков может дать материал для субстрата, другой – для суперстрата» [6, с. 20]. Однако не всегда при нарушении этого равновесия, на наш взгляд, могут возникнуть явления или субстрата, или суперстрата. Например, соприкосновение татарского и марийского языков невозможно считать равновесной, т.к. влияние татарского языка проявляется сильнее и наблюдается на всех языковых уровнях, тогда как марийского – очень слабо и в основном на уровне лексики. При всем этом явление субстрата или суперстрата в татарском языке не проявляется.

В современной лингвистике употребляются и другие термины, связанные с проявлением контактирования языков – перстрат и интерстрат. Перстрат – это результат культурного, опосредственного письменностью взаимодействия языков в верхних коммуникативных сферах: религиозной, государственной, научной, литературной и т.д.

В случае субстрата ассимилируется язык коренного населения, в случае суперстрата, наоборот, ассимилируется язык пришлого населения, а элементы ассимилированных языков, в первом случае остаются в языке пришлого населения, во-втором случае – в языке коренного населения. Таким образом, и субстрат, и суперстрат всегда предполагают непосредственные тесные контакты носителей языков, смешение языков в древности. Причем обязательным условием возникновения субстрата и суперстрата, т.е. смешения языков, является наличие полного массового двуязычия.

В случае адстрата и перстрата возникает процесс заимствования: при адстрате процесс заимствования происходит при сосуществовании языков, т.е. при непосредственной их взаимосвязи; при перстрате процесс заимствования может происходить в языках, территориально отдаленных друг от друга, т.е. при опосредованной их взаимосвязи. Причем, наличие полного или частичного двуязычия при этом не обязательно и временные рамки не имеют решающего значения: контакты могут быть и в древности, и продолжаться сегодня. Лингвисты указывали, что «если смешение языков предполагает длительное сосуществование языков на одной территории, то заимствования могут происходить не только в языках, расположенных на одной или смежной территории, но и в языках, территориально отдаленных друг от друга. Если для смешения языков необходимым условием является полное двуязычие их носителей, то для заимствования совершенно безразлично, будет ли при этом двуязычие полным или частичным. При этом различие может заключаться только в степени интенсивности заимствования. Поэтому заимствование имеет место даже тогда, когда знание языка, из которого заимствуют, минимально. Если смешение языков возможно только при условии непосредственного речевого общения их носителей, то заимствования могут происходить и при отсутствии такого близкого соприкосновения носителей того или иного языка с носителем соседних или культурно влияющих языков, так как заимствование может осуществляться не только при устном общении, но и в процессе переводов научной, художественной и иной литературы с одного языка на другой» [2, с. 8].

В частности, взаимодействие татарского языка с марийским, мордовскими (мокша, эрзя), удмуртским языками на лексическом уровне, возможно, может быть воспринято

как адстратное явление. Результатом перстрата, возможно, нужно считать наличие в словарном составе татарского языка финно-угорских лексем, заимствованных через посредство русского языка.

Источники и литература

1. Атаманов М.Г. От Дондыкара до Урсыгурта. Из истории удмуртских регионов. Ижевск, 2005.
2. Ахунзянов Э.М. Русские заимствования в татарском языке. Казань, 1968.
3. Большой энциклопедический словарь. М., 1998.
4. Закиев М.З. Проблема урало-алтайского языкового союза в Волго-Камье // *Sessiones plenares et symposia: Congressus septimus internationalis Finno-Ugristarum*. Debercen, 1990. P. 192-197.
5. Мордва-каратаи: язык и фольклор. Казань, 1991.
6. Мызников С.А. Лексика финно-угорского происхождения в русских говорах Северо-Запада: Этимологический и лингвогеографический анализ. СПб., 2004.
7. Серебренников Б.А. О взаимодействии языков (Проблема языкового субстрата) // *Вопросы языкознания*. 1955. № 1. С. 7-25.
8. Серебренников Б.А. О некоторых следах влияния финно-угорского субстрата в языке казанских татар // Академику В.В.Виноградову к его 60-летию: Сб. статей. М., 1956. С. 214-225.
9. Татары. М., 2001.
10. Тепляшина Т.И. Язык бесермян. М., 1970.

Ш.В. Нафиков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ДВА УРАЛО-АЛТАЙСКИХ СОМАТИЗМА: ЭТЮД СРАВНЕНИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЕВРАЗИИ

Названия частей тела, органов живых организмов представляют из себя один из древнейших и устойчивых разрядов лексики основного словарного фонда и часто используются в сравнительно-исторических штудиях, в том числе и в работах по изучению (сверх)дальнего родства языка (англ. long-range comparison). Обратимся к фактическому материалу:

1. 'кишка' алт. *püt* 'отверстие': урал. *put* 'кишка прямая' [2, с. 28]².

В известной, более ранней работе В.М.Иллич-Свитыча [1, с. 340] это сопоставление ученого имело вид алт. **püt* 'дыра' [8, с.460] ~ ? урал. **püt* 'кишка прямая' [5, с.74] ~ картв. **püt* 'дыра' при ностр. этимоне **pu/t/л*.

Изучение современных этимологических источников позволяет привести следующие сближения на уровне праформ: урал. **paśz* 'отверстие' [9, с. 357] и алт. **pjozi* 'корень' [12, с. 1098].

По мнению С.А.Старостина [11, с. 120], праностр. **puł* 'дыра': сино-кавк. **pVtV* 'то же' (...сев. кавк. **pət*).

Эстонский уралист Т.-Р.Виитсо [15, с. 124] установил связь концепта 'кишка' в уральских и америндских языках (семья пенути): южн. сьерра-мивок *putkal* – х... удм. *puč* 'внутрений'.. [установлена] связь с патвин *pot* 'кишка'.

Согласно сводке [4, с. 319, 320], изоглоссы, сходные с рассмотренными выше словами, имеют распространение во многих языках мира:

праэск. алеут. **putu* 'дыра', ср.угорск.: хант. **pūti* 'прямая кишка'; пракартв. **puti* 'дыра', ср. швед. *fod* 'зад' ... ср. в Африке фила нигер-конго: банту (язык луганда) *buto*

² По техническим причинам ряд диакритических знаков не обозначен – автор.

‘матка’; в афро-азиатских языках: чадск.: ангас *fut* ‘отверстие’; ср. в ямана (андская семья южноамер. языков) *pūta* ‘отверстие’ [7, с. 248].

В сходных значениях Дж. Гринбергом отмечена евразийская основа **puti* [6, с. 39], ср. саам. *bud'da* ‘семенник’.

В башкирском языке сходство во внешней и внутренней форме видим в соматизме *бүтәгә* ‘зоб’ (у птиц).

II. ‘яичник; кишка’: финн. *suole* ‘кишка’; юкаг. *šole, šolje* ‘то же’, ср. тюрк. *дөл* ‘потомство, семя’ [3, с. 274], башк. *түллек* ‘яичник; семяприемник’, *түл* ‘яичник’ (у птиц); плод; *түллән-* ‘плодиться’, *түлләү* ‘размножаться’.

Итальянский макрокомпаративист А.Тромбетти данные выше финское и юкагирское слова сопоставил с кет. *tuolje*, коттск. *thutul(i)* ‘то же’ и с суньи (Сев. Америка) *tuole, suole* ‘кишка’, причем “возможно, к той же серии относятся слова в значении ‘сердце’ [в индейских языках] тараумара *sula*, она *tol* [14, с. 227].

По данным Д. Гринберга и М. Рулена [7, с. 222], в индейских языках распространены слова с праформой **talo* ‘яйцо’: пенути: не персе *ta:lo*; галф: туника *tolu* ‘круглый объект’; мускогская группа: чоктав – *talop*; семья хока: прахока **sulʷ*, тонкава *cāl*. Та же основа имеется в пенути; не персе (название на индийском языке. – автор) *tālo* ‘яичко’; в хока: сан антонио *solo* ‘то же’ и в пенути: озерн. мивок *talok^h* ‘отверстие’, такелма *telkan* ‘ягодицы’; в макро же: короадо *dore* ‘пещера’ [10, с. 168, 176].

Согласно сводке А.Тромбетти [13, с. 255], основа *talo* ‘яйцо’ имеет “всесветное” распространение.

Таким образом, урало-алтайские соматизмы для обозначения таких внутренних органов, как ‘кишка, яичник’ и подобные им имеют свои соответствия, параллели, аналоги, когнаты далеко за пределами Евразии – будь то Старый Свет (скажем, Африка), так и языки коренных народов Нового Света, а также в масштабе всего Земного шара (*talo*). Башкирские сближения, а именно лексемы *бүтәгә*, *түл* и т.п. содержат все признаки сходства как по линии семантики, так и фономорфологии. Их можно рассматривать как неотъемлемую часть урало-алтайских, ностратических слов основного лексического фонда, и они подлежат включению в перечень т.н. “всемирных” корней, имеющих глобальное распространение.

Источники и литература

1. *Иллич-Свитыч В.М.* Материалы к словарю ностратических языков // *Этимология*: 1965. М., 1967. С.321-373.
2. *Иллич-Свитыч В.М.* Опыт сравнения ностратических языков. Введение. Сравнительный словарь. В-К. М., 1971.
3. *Севортян Э.В.* *Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на буквы “В”, “Г” и “Д”.* М., 1980.
4. *Bengtson J., Ruhlen M.* *Global Etymologies // Ruhlen M. On the Origin of Languages: Studies in Linguistic Taxonomy*, Stanford: Stanford University Press, 1994. p. 277-336.
5. *Collinder B.* *Fenno-ugric vocabulary.* Uppsala, 1955.
6. *Greenberg J.H.* *Indo-European and its closest Relatives. The Eurasiatic Language Family. Vol. 2: Lexicon.* Standford: University Press, 2002.
7. *Greenberg J., Ruhlen M.* *Amerind Etymological dictionary.* Standford, 2007.
8. *Ramstedt G.J.* *Kalmückisches Wörterbuch.* Helsinki, 1935.
9. *Redei K et alia.* *Uralisches Etymologisches Wötterbuch.* Вр., 1986-1988. Lfg. 1-7. – XLVIII, 906 S. = UEW.
10. *Ruhlen M.* *On the origin of language. Studies in linguistic taxonomy.* Standford: Stanford University Press, 1994.

11. *Starostin S.A.* Nostratic and Sino-Caucasian // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. III. М., 1989. С. 119-125.
12. *Starostin S.A., Dybo A.V., Mudrak O.A.* The etymological dictionary of the Altaic languages. Leiden, Brill, 2003; = EDAL.
13. *Trombetti A.* Saggi di glottologia generale comparata. III. Comparazioni lessicali. Bologna, 1920.
14. *Trombetti A.* Origine asiatica delle lingue e popolazioni americane // Atti del XXII Congr. internat. degli americanisti, 1926. Roma, 1928. P. 185-242.
15. *Viitso T.-R.* Preliminary data on the relation of California Penutian to Uralic and other Nostratic languages // Советское финно-угроведение. 1971. № 2. С. 119-128.

Л.А. Нигматуллина
(БирГСПА, Бирск)

К ПРОБЛЕМЕ СТРУКТУРНЫХ ТИПОВ ОДНОСЛОЖНЫХ КОРНЕЙ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ

В связи с появлением новых работ, а также совершенствованием методов исследований в области словообразования, можно отметить, что в последнее время у тюркологов и алтаистов заметно возрос интерес к проблеме осмысления тюркского (шире – алтайского) корня.

Актуален в то же время как вопрос о структуре, так и идеографической парадигматике корневой основы тюркского корня [5, с. 94], который в отечественной и зарубежной тюркологии имеет давнюю историю.

Впервые проблему изучения корневой структуры, как известно, обозначили Н.И. Золотницкий – в сравнительном словаре тюркских корней [7] и Г. Вамбери – в этимологическом словаре тюркских языков [4]. С тех пор историческая лексикология тюркских языков, естественно, прошла большой путь интенсивного развития и обогатилась рядом трудов, в которых корневая лексика рассматривалась в самых различных аспектах.

В тюркологии и алтаистике проблема структуры корня занимает особое и при этом значительное место.

В частности, В.Л. Котвич, рассматривая структуру корней алтайских языков, выявил, что в них существует два основных типа слога: **СГ** (открытый) и **СГС** (закрытый). В начале корня могут появляться еще и слоги без начального согласного, то есть типа **Г** и **ГС**. Кроме того, как отмечают советские и зарубежные исследователи, в том числе и В.Л. Котвич, в тюркских языках существует тип **(С)ГСС**, который не совсем соответствует основным принципам строения слов в алтайских языках [11, с. 150].

Исследователь Н.А. Баскаков, в свою очередь, описывая структуры основных синтаксических единиц предложения и словосочетания, морфологического и фонетического состава слова, приводит структурные типы односложных корневых основ и считает, что господствующими и характерными для тюркских языков являются корни типа **СГС** и **(С)ГС**. Корни же типа **(С)Г(С)**, являющиеся результатом выпадения начального и конечного согласного, в современных тюркских языках отсутствуют, а в древних – занимают по отношению к другим типам корней самое незначительное место [2, с. 38].

В. Котвич на сравнительном материале тюркских и монгольских языков приходит к решению, что структура корня в называемых языках может быть разных типов, от самых простых и односложных **[Г]**, **[Г+С]**, **[С+Г]** – до более сложных **[С+Г+С]**, **[(С)+Г+С+С]**. Г. Вамбери, В.В. Радлов, Н.А. Баскаков, напротив, утверждают, что только односложный корень,

так сказать, «классического» типа, состоящий из [С+Г+С], является типом древнейшей структуры корня, «типичным корнем» тюркских и алтайских языков. Н.А. Баскаков и А. Зайончковский считают, что классическим и почти единственным первичным типом корня в этих языках мог быть только тип [С+Г+С] (например, глагольные основы: *sal-*, *bar-*, *kel-* и т.д.) [6, с. 28].

Таким образом, в данном вопросе выявляются принципиальные расхождения среди тюркологов и алтаистов.

Впервые на возможность возведения ряда тюркских корней к прототипу [СГ] указал В.В. Радлов [12, с. 22 – 23]. На его учение опирался Г.И. Рамstedт [13], позже – Э.В. Севортян [15], А.Н. Кононов [9, с. 108] и др. Однако, как справедливо отмечают И.В. Кормушин [95, с. 11 – 13] и А.Г. Кайдаров [8, с. 42], в сферу этого явления попадает и второй согласный корня.

Несмотря на относительную изученность данного явления, в языковой природе тюркского корня все еще, на наш взгляд, остается много неясного и неопределенного, а в науке продолжает существовать неоднозначная трактовка структуры и состояния корня на разных этапах исторического развития агглютинативного строя тюркских языков. Как предполагают Р.Г. Ахметьянов, Т.А. Бертагаев, В.И. Рассадин, существующие определения статуса тюркского корня как неразложимой лексемы в плане диахронии все еще носят условный характер, т.к. производность либо непроизводность той или иной собственно тюркской лексемы при глубоком сравнительно-историческом исследовании применительно к конкретному языку тюркской семьи или периоду агглютинативного развития оказывается понятием относительным [1; 3; 14].

Следует отметить, что в современных тюркских и алтайских языках не только многие дву- и трехсложные, но и односложные корни как продукт длительного агглютинативного развития представляют собой некогда самостоятельные морфологические элементы языка, слившиеся в единое целое в силу действующих в нем фонетических, морфологических и семантических закономерностей и не поддающиеся на данном этапе членению на составные части [8, с. 26].

Как известно, исследователи В. Котвич, Н.А. Баскаков, Б.М. Юнусалиев, А.Зайончковский и др. признают существование в тюркских и монгольских языках корневых структур типа [Г], [СГ], [ГС], которые являются самыми простыми среди других типов односложных структур, с чем мы вполне солидарны.

Во всех этих работах в некоторой степени находят отражение фонологические, морфонологические, семантические особенности корня, а системно-функциональному и идеографическому аспектам их характеристики не всегда придается должное значение.

Надо также полагать, что тюркские языки сохранили древние типы структуры корня до наших дней. Структура корня в древнетюркских памятниках и современных тюркских языках имеет одни и те же типы, что говорит о неизменности древних типов структуры корней тюркских языков в течение тысячелетия, а также о сохранении современными тюркскими языками структуры пратюркского корня.

Источники и литература

1. Ахметьянов Р.Г. Татарский язык в Волго-Камском языковом союзе: Автореф. дисс. ... доктора филол. наук. Казань, 1993.
2. Баскаков Н.А. Историко-типологическая морфология тюркских языков (структура слова и механизм агглютинации). М., 1979.
3. Бертагаев Т.А. Морфологическая структура слова в монгольских языках: о фузии, символизации, об аналитизме и многозначности аффиксов. М., 1969.

4. *Vambery H.* Рукописное предисловие к *Etymologisches Wörterbuch der Turko-tatarischen Sprachen*. Leipzig, 1878, написанное в Будапеште 13 октября 1877 г. на русском языке.
5. *Гаитова Л.А.* Особенности определения статуса и структуры односложных корневых основ в отечественной и зарубежной тюркологии // *Язык и литература в поликультурном пространстве*. Бирск, 2009. С. 92 – 94.
6. *Зайончковский А.* К вопросу о структуре корня в тюркских языках: глагольные основы моносиллабического (односложного) типа С + Г (согласный + гласный) // *Вопросы языкознания*. 1961. № 2. С. 28 – 35.
7. *Золотницкий Н.И.* Корневой чувашско-русский словарь, сравненный с языками и наречиями разных народов тюркского, финского и других племен. Казань, 1875.
8. *Кайдаров А.Т.* Структура односложных корней основ в казахском языке. – Алма-Ата, 1986.
9. *Кононов А.Н.* О фузии в тюркских языках // *Структура и история тюркских языков*. М.: Наука, 1971. С. 108–120.
10. *Кормушин И.В.* Лексико-семантическое развитие корня *qa в алтайских языках // *Тюркская лексикология и лексикография*. М., 1971. С. 9–29.
11. *Котвич В.Л.* Исследования по алтайским языкам. М., 1962.
12. *Radloff W.* Einleitende Gedanken zur Darstellung der Morphologie der Turkspachen von // *Записки ИАН*. СПб., 1906. Т. 7. С. 22–23.
13. *Рамstedт Г.И.* Введение в алтайское языкознание: морфология. М., 1957.
14. *Рассадин В.И.* Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. М., 1980.
15. *Севортян Э.В.* Морфологическое строение слова в связи с другими его характеристиками *Тюркологический сборник*. М., 1972. С. 132–144.

Г.Н. Ниязова
(Тюмень)

ПРИНЦИПЫ НОМИНАЦИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ ДИАЛЕКТОВ СИБИРСКИХ ТАТАР (НА ПРИМЕРЕ НАЗВАНИЙ ОБЪЕКТОВ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ)

Многовековая история сибирских татар, их материальная и духовная культура, языковые, хозяйственные и культурные связи с другими народами, национальные традиции и обычаи, уклад жизни находят отражение в языке, а точнее, в этнографической лексике. Поэтому исследование этнографической лексики диалектов сибирских татар имеет как историко-лексикологическую, так и историко-культурную значимость.

Этнографическую лексику можно разделить на две большие лексико-семантические группы: термины материальной культуры и термины духовной культуры. К лексике, связанной с материальной культурой сибирских татар, относятся названия построек, предметов быта, одежды и украшений, пищи и т.п.

Рассмотрим принципы номинации объектов материальной культуры. Одним из основных принципов номинации является мотивация, то есть отражение наиболее характерного признака объекта в его наименовании.

В этнографической лексике диалектов сибирских татар имеется большое количество слов, которые представляют собой составные названия. Проведенный анализ таких слов показал, что основой для их наименования послужили следующие признаки.

1. Материал, из которого произведена реалья: *аҫац шабала* «деревянная ложка» (< *аҫац* «дерево» + *шабала* «ложка»), *ағыйық пеләлек* «браслет из агата» (< *ағыйық* < араб. *гақыйқ* «сердолик» + *пеләлек* «браслет»), *алтын алға* «золотые серьги», *алтын йөсөк* «золотое кольцо» (< *алтын* «золото» + *алға* «серьги»/ *йөсөк* «кольцо»), *ау тастымал* «старые сети, приспособленные для вытирания рук» (< *ау* «сеть» + *тастымал* «мочалка» < перс. *дәст* – «рука», *мал* – «тряпка, кусочек ткани, ткань»), *йебәк шәл* «шелковая ткане-

вая шаль», *кәрес шәл* «кашемировый платок», *тебет шәл* «пуховый платок» (< *йебәк* «шелк»/*кәрес* «кашемир»/*тебет* «гусиный пух» (< др. тюрк. *дүбүт* «пух») + *шәл* «шаль» < перс. *šal* «шаль, шерстяная платяная ткань»), *қама тақыя* «шапка из меха выдры» (< *қама* «выдра» + *тақыя* «шапка»), *лис тимер* «противень» (< *лис* < рус. *жесть* + *тимер* «железо, железный»), *палцық сауыт* «глиняная посуда» (< *палцық* «глина» + *сауыт* «посуда»), *поцқақ тун* «шуба, сшитая из кожи с бедренной части животного» (< *поцқақ* «кожа с бедренной части любого животного» + *тун* «одежда»), *рәсиңкә итек* «резиновые сапоги» (< *рәсиңкә* «резина» + *итек* «сапоги»), *тимер мейең* «железная печка» (< *тимер* «железо» + *мейең* «печь»), *тус күнәк* «коробок из бересты» (< *тус* «береста» + *күнәк* «коробок» < др.тюрк. *köpäk* «сосуд; ведро; бурдюк»).

2. Форма: *айтақ цана* «дровни» (< *айтақ* «пологий» + *цана* «сани»), *йалбақ пеләлек* «широкий браслет» (< *йалбақ* «широкий» + *пеләлек* «браслет»), *қағый чана* «дровни» (< *қаға* «ровный» + *чана* «сани»), *қыйыш қалбақ* «колпак, одеваемый с наклоном набок» (< *қыйыш* «кривой» + *қалбақ* «калфак»), *осон йастық* «длинная подушка на двоих» (< *осон* «длинный» + *йастық* «подушка»), *туңқалақ өй* «четырёхстенный дом» (*туңқалақ* «круглый» < др. тюрк. *töñäl* «круглый» + *өй* «дом»), *түгәрәк мейең* «круглая печь» (< *түгәрәк* «круглый» + *мейең* «печь»).

3. Размер: *қыпшыр тун* «широкая просторная одежда, балахон» (< *қыпшыр* «просторный, свободный» + *тун* «одежда»), *олло тун* «тулуп» (< *олло* «большой» + *тун* «одежда»).

4. Предназначение: *айақ кейем* «обувь», *паш кейем* «головной убор» (< *айақ* «нога»/*паш* «голова» + *кейем* «одежда»), *ат қура* «конюшня», *сыйыр қура* «хлев» (< *ат* «лошадь»/*сыйыр* «корова» + *қура* «загон»), *аш суққыц* «молотило, цепь» (< *аш* «хлебные злаки» + *суққыц* «колотушка»), *итмәк кисмә* «квашня; кадушка» (< *итмәк/икмәк* «хлеб» + *кисмә* «бочка»), *йастық тыш* «наволочка», *йурған тыш* «пододеяльник» (< *йастық* «подушка»/*йурған* «одеяло» + *тыш* «внешняя сторона»), *қалац шәйгә* «квашня; кадушка» (< *қалац* «хлеб» + *шәйгә* «квашня»), *қул сөртке* «полотенце» (< *қул* «рука» + гл. *сөрт-* «вытирать»), *қый арба* «грабарка (для перевозки земли, навоза)» (< *қый* «навоз» + *арба* «арба»), *он иләк* «сито для просеивания муки», *он тақта* «доска для раскатывания теста» (< *он* «мука» + *иләк* «сито»/*тақта* «доска»), *туқац таба* «противень» (< *туқац* «булка» + *таба* «сковорода», букв. «сковорода для выпечки булки»).

5. Местонахождение, местоположение реалии: *ишек қаш* «наддверные занавески», *мейең қаш* «занавески над печью» (< *ишек* «дверь»/*мейең* «печь» + *қаш* < др.тюрк. *qaş* «край, берег, бровка, граница»), *қура түбә* «верхняя часть хлева, где хранят сено» (< *қура* «загон, хлев» (тоб.говор) + *түбә* «потолок»), *түмән өй* «нижний этаж дома» (< *түмән* «нижний» + *өй* «дом»), *урын асты* «подполье» (< *урын* «нары» + *асты* «нижняя часть», букв. «место под ногами»).

6. Характеристика реалии по отдельным признакам: *иңсес йәктә* «жилет» (< *иң* «рукав» + суфф. *-сес* + *йәктә* «жилет», букв. «йәктә без рукавов»), *күллә тун* «теплое одеяние» (< *күллә* < араб. «стеганый» + *тун* «одежда»), *қашақ лампы* «керосиновая лампа», *цөлцөк лампы* «керосиновая лампа» (< *қашақ* «одноглазый, кривой»/*цөлцөк* «слабо светящийся» + *лампы* «лампа»), *пөөг үкцә* «туфли на каблук» (< *пөөг* «высокий» + *үкцә* «каблук»), *тамбурлы шәл* «шаль, вышитая орнаментом» (< *тамбур* «род вышивки» + суфф. *-лы* + *шәл* «шаль»), *қуш арба* «четырёхколесная телега» (< *қуш* < др.тюрк. *qoş* «пара» + *арба* «телега»).

7. Часть целого: *ишек йаңақ* «косяк двери», *ишек тупса* «порог» (*ишек* «дверь» + *йаңақ* «косяк»/*тупса* «порог»), *йәпшермә өй* «прируб, пристройка к основному дому» (< гл. *йәпшер-* «приклеить» + суфф. *-мә* + *өй* «дом», букв. «приклеенный дом»), *таба қысқыц*, *таба тотқа* «сковородник» (< *таба* «сковорода» + *қысқыц* «щипцы»/*тотқа*

«ручка»), *царық паш* «бродни без голенищ» (< *царық* «бродни» < др. тюрк. *çaruq* «чарыки (род обуви)» < + *паш* «голова», букв «головка чарыка»), *цынаяқ таба*, *цынайақ тауақ* «чайное блюдце» (< *цынайақ* «чашка» + *таба*, *тауақ* «тарелка») и др.

Таким образом, этнографическая лексика диалектов сибирских татар включает слова, отражающие особенности материальной культуры народа. Проанализированный языковой материал подтверждает факт, что в основе наименований объектов материальной культуры нашли отражение условия жизни, национальные особенности, уровень сознания народа, а также способность предметов удовлетворять потребности человека, признаки и качества, характерные только для него.

Источники и литература

1. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика материальной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1989.
2. *Валеев Ф.Т.* Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1993.
3. *Древнетюркский словарь.* Л., 1969.
4. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на буквы «В», «Г», «Д». М., 1980.
5. *Тумашева Д.Г.* Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992.
6. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы «Л», «М», «Н», «П», «С». М., 2003.

Ю.В. Псәнчин

(М.А. Шолохов ис. МДГУ, Өфө филиалы, Өфө)

БАШКОРТ ТЕЛЕНЕҢ ТАРМАК ЛЕКСИКОЛОГИЯҢЫ (ӨЙРӘНЕҮ ТАРИХЫ ҺӘМ МӘСЪӘЛӘЛӘРЕ)

1. Башкорт тел ғилеменең тарихына байкау яһағанда, иң тәүзә Рәсәй Фәндәр академияһы Өфө ғилми үзәге Тарих, тел һәм әҙәбиәт институтының эшмәкәрлеген күз уңында тоторға кәрәк. Әлбиттә, республикабыҙҙағы олуғ ғилми ойшомабыҙҙың тел ғилемен үстөрөгә индергән өлөшө бик зур.

Безҙең максатыбыҙ – ошо институт ғалимдары тарафынан байтак йылдар буйы эшләнгән һәм артабан үстөрөлгән бер мөһим йүнәлешкә бағышланған байкау яһау. һүзебез - тармак лексикаһын өйрәнеү һәм тикшереве тураһында.

2. Был йәнәттән башкорт телселәре - диалектологтар Т.Ғ. Байышевтың (1886-1974) [2, с. 151-152], Х.Ғ.Йосоповтоң [12, с. 123-135], С.Ғ. Миржанованың [9, с. 99-109], Н.Х.Мәксүтованың [7, с. 32 -42; 10, с. 18-26], Р.Ғ. Азнағоловтарҙың [1, с. 5-13] эшмәкәрлегенә тукталырға була.

3. Хәҙер инде: «Нимә ул тармак лексикаһы?» тигән һорауға яуап табып карарға ла мөмкин. Эйе, башкорт тел ғилемендә «тармак лексикаһы» термины һаман да даими рәүештә кулланылмай. Шуға ла уның урынына «тематик төркөм» тигән терминға мөрәжғәт итеү өстөнлөк алған; был күренештең сәбәптәре, тарихы доц. Г.Н. Йәғфәрованың «Исследование тематических групп башкирской лексики (ономасиологический подход)» (Уфа, 2008) исемле китабында бөтә яклап аңлатыла [15, с. 6-20].

Тимәк, безгә, башкорт тел ғилемдә бөгөнгө көнгә тиклем башкарылған эштәрҙән сығып, түбәндәге билдәләмәне тәкдим итергә була: «Теге йәки был телдең тармак лексикаһы – дөйөм халыҡ теле менән тығыз бәйләнештәге төрлө тематик төркөмдәрҙең түпланмаһы; шуға ла ул профессиональ тәғәйенләнеш күзлегенән халыҡка аңлайышлы булыуы менән лексиканың башка төркөмдәренән айырыла».

3.1. Башкорт һәм төрки тел ғилеме тарихында тармак лексикаһын тикшереп үзә махсус статуска эйә булған хезмәттәр бар. Улар тармак лексикологияһын үстөрөгә зур өлөш индергән хезмәт булып иҫәпләнә.

Хронологик юсықты күз уңында тотҡанда, моғайын да, Т.Ф. Байышевтың «Саратов һәм Куйбышев өлкәһендә йәшәүсе башкорттарҙың һөйләше буйынса кайһы бер материалдар» (1959) тигән мәкәләһенән башлау дөрөҫ булыр [2, с. 151-152]. Автор был хезмәтендә башкорт тел ғилеме тарихында беренсе тапкыр ырғыз-кәмәлек башкорттарының теле өлгөһөндә йорт хайуандары атамаларына тематик классификация тәкдим итә [2, с. 145-149].

Тағы ла шул үк 1959 йылда Х.Ф.Йосоповтоң «Термины родства в башкирском языке:(Из наблюдений над лексикой башкирских говоров)» [12, с. 123-135] тип аталған мәкәләһе баһыла.

3.2. 1970-се йылда Э.Ф. Ишбирзин тарафынан «Башкорт һөйләштәрендә хайуандар менән коштарҙың атамалары» [4] тигән темаға кандидаттыҡ диссертацияһы яклана. Ул хайуандарҙың һәм коштарҙың атамаларына бәйле бүленеште башкорттарҙың мәҙәни-көнкүреш һәм дини караштарына таянып эшләй» [3, с. 5-10]. Был үз ваҡыты өсөн алдыңғы күренеш була.

1973 йылда телсе-диалектолог С.Ф. Миржанова «Терминология родства в диалектах башкирского языка» тигән мәкәләһе менән «Советская тюркология» журналының биттәрендә сығыш яһай [9, с. 99-109]. Автор туғанлыҡ терминдарының ике зур тематик төркөмөн («Туғанлыҡ терминдары» һәм «Үзә-үзәғәйһыҡ терминдары») башкорт теленең көнъяҡ диалекты өлгөһөндә тикшерә, әммә ләкин уның анализы көнсығыш диалекттың мәғлүмәттәре менән сағыштырма планда алып барыла.

Мәҫәләһән, 1973 йылда тағы ла бер телсе-диалектологыбыз Р.Ф. Азнағолов «К характеристике терминов родства говора оренбургских башкир» тип аталған мәкәләһе менән Мәскәүҙә нәшер ителгән «Некоторые вопросы лексики и грамматики тюркских языков» йыйынтығында уңышлы сығыш яһай [1, с. 5-13]. Автор тик Ырымбур башкорттары һөйләшенең туғанлыҡ системаһына ғына хас булған үзенсәлектәрҙе етди анализға дусар итә; был, бигерәк тә, *әсәй*, *бикәс*, *икәтә* терминдарының семантикаһына кағыла [10, с. 56-58]. Р.Ф. Азнағоловтың мәкәләһе түбәндәге мөһим мәсьәләләрҙе күтәрәп сығырға булышлыҡ итте: а) «Башкорт теленең диалекттары һүзлеген» һәм диалектизмдар менән тулыландырыу; б) диалекттарҙың һәм һөйләштәрҙең сиктәрен асыҡлау; в) тармак лексикологияһын артабан үстөрөү өсөн теоретик нигеҙ булдырыу.

1975 йылда икенсе телсе-ғалимә Н.Х. Мәксүтова «Свадебные термины в башкирском языке» исемле мәкәләһен баһтыра [7, с. 32-42]. Ул туй терминдарын ике юсықта тикшереп үзә хуп күрә: а) туй йолаһы менән бәйле ғөрөф-ғәҙәттәрҙең, эш-хәрәкәттәрҙең, предметтарҙың атамалары [7, с. 34-41]; б) туй йолаһы менән бәйле вазифалар [7, с. 41-42].

1983 йылда шул үк авторҙың «Терминология коневодства у башкир» тигән мәкәләһе донъя күрә [8, с. 18-26]. Автор башкорт теленең йылкыһылыҡ лексикаһын түбәндәге тематик төркөмдәр күзлегенән тикшерә: а) аттарҙың хәрәкәт үзенсәлегенә менән бәйле терминдар; б) аттарҙың йәшен аңлаткан терминдар; в) аттарҙың енес буйынса бүленешен аңлаткан атамалары; г) аттарҙың төстәрен белдереп атамалары; д) аттарҙың төрлө

холок үзенсәлектәре, характеристикалары һәм өйрәтелеүзәре менән бәйлә атамалары; е) сбруя һәм башка кәрәк-ярактар менән бәйлә атамалар [8, с. 19-26].

3.3. XX быуаттың 90-сы йылдарында тармак лексикологияһы буйынса байтак кына мәкәләләр сықты, диссертациялар якланды. XXI быуатта яңы хезмәттәр зә донъя күрәп өлгөрзө.

Ундайзарзың рәтенә шул үк Э.Ф. Ишбирзиндың «Башкорт теленең игенселек һәм баксасылык лексикаһы» (Өфө, 2002) монографияһын [4] индерергә була.

Шулай за һуңғы йылдарза доц. Г.Н. Йәғәфәрова тарафынан башкарылған эштәргә тукталмайынса булмай.

2003 йылда уның беренсе монографияһы - «Военная лексика башкирского языка» исемле хезмәте донъя күрзә [13]. 2007 йылда уның авторлығында рус телендә башкарылған «Башкортса-русса хәрби лексика һүзлеге» [14] лә бақтырылды.

Г.Н. Йәғәфәрова 2008 йылда яңы хезмәтен нәшер итте; ул – «Исследование тематических групп башкирской лексики» (Өфө, 2008) [15] тип атала. Монография өс бүлектән тора; беззә кызыкһындырыуһы проблема (Йәғни тармак лексикаһы) беренсе бүлектә («Башкорт лексикаһының тематик төркөмдәрен тикшереүзәң теоретик тәүшарттары») карала [15, с. 6-33].

Тармак лексикологияһын айырым йүнәләш итеп үстәреүселәр төркөмөнә Х.Д. Ишбулатова (Өфө, 2002) [5] менән С.Ф. Сабирьяноваларзы ла индерергә мөмкин [11].

4. Йомғақлап, шуны өштәргә була: тармак лексикаһын тикшереүзәң юһыктары бик күп. Мәсәлән, бөгөнгө көндә иң киң таралыш алып өлгөргәне - «Тармак лексикаһы һәм һөйләштәр». Бынан тыш, унан башкалары ла – байтак.

Моғайын да, был йәнәттән яқын киләсәктә билдәле телсе-төркиәтселәребез Ә.Р.Тенишев (1921-2004) менән А.В. Дыбоның методологияларын да үзләштереү мөмкинлеге булыр, тип ышанғы килә.

Әзәбиәт

1. *Азнагулов Р.Г.* К характеристике терминов родства говора оренбургских башкир // Некоторые вопросы лексики и грамматики тюркских языков: Сб.ст. М., 1973. С. 5-13.
2. *Баишев Т.Ф.* Саратов һәм Куйбышев өлкәнендә йәшәүһе башкорттарзың һөйләше буйынса кайһы бер материалдар // Вопросы башкирской филологии. М., 1959.
3. *Ишбердин Э.Ф.* Названия животных и птиц в башкирских говорах: Автореф. дис. ... к. филол. наук. Уфа, 1970.
4. *Ишбирзин Э.Ф.* Башкорт теленең игенселек һәм баксасылык лексикаһы: Монография. Өфө, 2002.
5. *Ишбулатова Х.Д.* Башкорт теленең тормош-көнкүреш лексикаһы. Өфө, 2002.
6. *Максютова Н.Х.* Свадебные термины в башкирском языке // Башкирский языковедческий сборник: Сб.ст. Уфа, 1975. 32-42-се б.
7. *Максютова Н.Х.* Терминология коневодства у башкир // Вопросы лексикологии и лексикографии башкирского языка: Сб.ст. Уфа, 1983. 18-26-сы б.
8. *Миржанова С.Ф.* Терминология родства в диалектах башкирского языка // Советская тюркология. 1973. №4. 99-109-сы б.
9. *Псянчин Ю.В.* Статья Р.Г. Азнагулова «К характеристике терминов родства говора оренбургских башкир» (М., 1973): значение и статус // Современные проблемы башкирской и тюркской филологии и филологического образования: Сб. материалов Межд. научн.-практ. конф., (17 февраля 2012 г., г. Стерлитамак). Стерлитамак, 2012. С. 55-59.
10. *Сабирьянова С.Г.* Наименования пищевых продуктов в башкирских говорах. Уфа, 2009.
11. *Юсупов Х.Г.* Термины родства в башкирском языке: (Из наблюдений над лексикой башкирских говоров) // Вопросы башкирской филологии / Отв. ред. А.И.Харисов. М., 1959. 123 – 135-се б.
12. *Ягафарова Г.Н.* Военная лексика башкирского языка. Уфа, 2003.
13. *Ягафарова Г.Н.* Башкирско-русский словарь военной лексики. Уфа, 2007.

14. Ягафарова Г.Н. Исследование тематических групп башкирской лексики (ономазиологический подход). Уфа, 2008.

З.М. Раемгужина
(БГАУ, Уфа)

ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ В ПРИЗМЕ БАШКИРСКОЙ КУЛЬТУРЫ

В последние годы возрос интерес к проблемам соотношения языка и культуры, языка и этноса.

В языке и через язык отражается система мировидения и миропонимания человека. Процесс осмысления образов реального мира закрепляется в языковом сознании человека. Человек познает окружающий мир, закрепляет свое миропонимание в языковом сознании. Мы воспринимаем цвет, вкус, размеры предметов мира.

Человек, как представитель определенной этнокультурной общности, воспринимает мир в призме родной культуры, которая складывается под влиянием географических и климатических условий проживания, менталитета, строя языка и т.д.

Видное место в языковой картине мира занимают антропонимы. В них в той или иной мере отражается история культура и быт народа, которой их создал.

Антропонимы являются своеобразной исторической памятью, сокровищницей исторического и этнического опыта народа.

При исследовании башкирского антропонимикона можно наблюдать связь с личными именами других близко – и дальнородственных народов. Башкирский, как впрочем любой другой антропонимикон, имеет свои особенности и характерные черты, в которых отразились различные религиозные представления, влияние разных культурно-исторических, географических факторов, экономический и политический строй.

Антропоним более четко реагирует на идеологические, культурные и другие изменения в социуме, который он обслуживает.

В башкирском именнике мы можем обнаружить самые различные по происхождению и структуре имена, связанные с ландшафтом, домашней утварью животным миром, культурными представлениями – язычеством, христианством, мусульманством, отчасти иудаизмом и др. Домусульманские имена проявляют видимую связь человека с природой, с тотемами, с устремлениями семьи, в эпоху мусульманства имена обозначают связь индивида с миром священным.

Башкирский именник всегда живо реагировал на события в обществе. В башкирском именнике, также как и в именниках многих других народов бывшего СССР, имеются имена – советизмы. (Революция, Искра, Май, Октябрина, Владилен, Виль, Мельс и т.д.). Несмотря на сильное влияние ислама у башкир существовала значительная свобода в наречении детей. Башкиры, как и другие народы, давали имена по физическим и моральным свойствам, по различным обстоятельствам их жизни, настроения, чувства их по отношению к новому члену семьи: Морат (Желанный), Сабир (терпение), Саня (вторая).

Имена возникали в связи с условиями рождения ребенка: время появления на свет: Рамазан (месяц), Урман (лес), Дала, Аран (низменность).

Эти имена характерны для башкир – животноводов кочующих с места на место. Названия географических объектов в качестве имен отмечаем в антропонимах: Асия (Азия, Дунай, Эльбрус, Казбек и др.)

Личные имена, возникшие в связи с климатическими условиями рождения ребенка, по временам года, по событиям: Болот (туча), Буран, Яугильде (пришло нашествие), Шатлык (радость), Ильшат (радость народа). Таким образом, в течение долгого времени наши предки следовали языческим традициям именования, сохраняли близкие и понятные имена.

Состав имен у каждого народа сформирован исторически. Меняется историческая картина мира – появляются другие имена.

Большинство имен сегодняшних башкир привнесено исламом, имена эти – из языков передней Азии - арабские, иранские, персидские, общетюркские, а также западно - европейские и русские имена.

Антропонимический словарь может служить языковой моделью мира и отражать коллективный опыт носителей языка.

Башкирские имена собственные: Кускар (ракушка, некастрированный козел), Болот (облако), Урман (лес), сегодня встречаются в фамилиях. В башкирском именнике есть общие имена, связанные с одними и теми же библейскими персонажами, как Дауд, Аюб (библейские еврейские имена собственные).

По имени можно угадать отношение родителей к факту рождения ребенка; например: Алтын (золотой), Артык (лишний).

Имена пожелания: Якшы (хороший), Игебай, Игелек (доброта), и близкая к ним группа имена – обереги: Яман, Яманбай, Ямансура.

В отличие от современных представлений о красоте женщины, у арабов полнота исторически являлась привлекательным фактором во внешности женщины, о чем свидетельствуют распространенность таких имен как Зайнаб (полнота), Зулейха (дородная) и др.

Имена собственные – как и другие существительные – участвуют в создании национально – языковой картины мира.

В сегодняшнем именнике башкир значительное количество занимают имена существительные арабского языка, как Барый (творец), Борхан (доказательство), Азат (свобода), Мифтах (ключ) Рафик (друг), Талиб (ученик) и др.

Но количество имен собственных, образованных от прилагательного и причастий арабского языка в башкирской антропонимике значительно больше, например: Басир (разумный), Вафа (сдерживающий слово), Закир (вспоминающий), Инсаф (справедливый) и т.д.

Ряд антропонимов образованы из активно употребляемых в современном башкирском языке арабских слов: Йома (пятница), Корбан (жертвоприношение), Морат (цель), эти слова могут быть простыми нарицательными именами.

Имя, как часть лексики, с одной стороны, реагирует на общественные изменения, чрезвычайно подвержено влиянию моды, с другой стороны обладает значительной устойчивостью.

Изменения в традиционной номенклатуре имен народа является следствием появления новых факторов на развитие этноса, поэтому антропонимы содержат важную информацию для изучения этнической истории народов.

Основная часть сегодняшнего именника башкир показывает, что значительное их число составляют общетюркские и собственно башкирские имена.

Успешно выдерживают испытание временем традиционные имена, имеющие положительный смысл в современном башкирском языке.

Так, анализ имен собственных студентов вузов Башкортостана показывает, что наиболее распространенными являются имена: Альберт, Руслан, Марсель, Рустам, Рашит,

Азат, Ильшат, Айнур, Тагир, Ильгиз, Айдар, Гульназ, Гузель, Айгуль, Гульнара, Гульшат, Ляйсан, Динара, Диана и т.д.

Одной из причин наличия большого количества имен у башкир является интернациональность и открытость их именного состава. Другая причина – поиски родителей новых вариантов.

Башкирская антропонимическая картина мира объединяет общечеловеческие черты, обусловленные единством материального мира как объекта познания. Однако, башкиры выработали свои нормы поведения, оценки, традиции и обычаи, обусловленные образом жизни народа, его национальной психологией, культурой.

Источники и литература

1. *Али бин Хадия*. Аль – Камус аль Джадид. Тунис–Алжир. 1984 г.
2. *Вежбицкая А.* Язык. Культура. Познание. М., 1996.
3. *Никонов В.А.* Имя и общество. М., 1974
4. *Суперанская А.В.* Через века и страны. М., 1990.
5. *Шайхулов А.Г.; Раемгужина З.М.* Башкирские и татарские имена собственные. Уфа, 2006.

А.Н. Ракин

(ИЯЛИ КНЦ УрО РАН, Сыктывкар)

ЛЕКСИКА ТЮРКСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СЛОВАРНОМ СОСТАВЕ ПЕРМСКИХ ЯЗЫКОВ

Современные пермские языки (коми-зырянский, коми-пермяцкий и удмуртский) восходят к финно-угорскому (уральскому) праязыку. Как самостоятельная ветвь они существуют с момента распада финно-пермской языковой общности (середина II тыс. до н.э.) и образования в результате этого, наряду с пермской, прибалтийско-финской (финский, эстонский, карельский и др. языки) и волжской (марийский и мордовские) языковых ветвей. Формирование словарного состава пермских языков происходило на базе исконного фонда, сложившегося в течение многих тысячелетий в прауральскую, прафинно-угорскую, прафинно-пермскую, прапермскую и в более поздние эпохи. Составной частью словарного состава пермских языков является иноязычная лексика. К числу древнейших заимствований относятся слова индоевропейского (древнеиндийского) происхождения. Источники таких названий устанавливаются путем сопоставления с латинскими, санскритскими, авестийскими, осетинскими и др. примерами. Заимствования данной группы имеются не только в современных пермских, но и в других финно-угорских языках, в том числе в угорских (венгерский, хантыйский и мансийский): *кз.* сё 'сто', *кп.* сё, *удм.* сю, *ф.* sata, *венг.* száz, *мар.* шўдö, *морд.* сядо, *хант.* sât и т.д.

Следующий хронологический пласт в составе заимствований составляют названия древнеиранского происхождения. Предполагают, что данная категория слов проникла в прапермское время в результате контактирования с представителями племен типа хорезмийского и скифо-сарматских. В других финно-угорских языках, кроме пермских, эти за-

имствования не встречаются. Часть слов данной группы употребляется во всех современных языках: *кз.* курӧг 'курица', *кп.* курӧг, *удм.* курег; *кз.* саридз 'море; теплые края, теплое море', *кп.* саридз 'южное море', *удм.* зарезь 'море' и т.д.. Часть заимствований в удмуртском языке отсутствует, видимо, была предана забвению или заменена другими словами: *кз.* небӧг 'книга', *кп.* небӧг и т.д.

Проникновение заимствований тюркского происхождения начинается на поздних этапах существования прапермского языка, после возникновения на средней Волге Булгарского государства, население которого являлось южным соседом наших предков. Около сорока лексических единиц пермских языков сопоставляется с соответствующими словами древнечувашского языка, который считается непосредственным потомком волжских болгар. Основная часть заимствований данной группы распространилась во всех пермских языках: *кз.* бус 'пыль', *кп.* бус, *удм.* бус 'туман, дымка, пар' (< *чув.* пӱс 'пар', *башк.* бос 'пар'); *кз.* куд 'короб (гнутый из луба)', *кп.* куд 'лукошко, короб', *удм.* куды 'лукошко' (< *чув.* кунтӱ 'лукошко, кузовок') и т.д.

Некоторые слова данной группы употребляются только в удмуртском и коми-пермяцком языках. Отсутствие этих примеров в коми-зырянском языке объясняется тем, что его носители в результате передвижения на север, видимо, раньше других оказались за пределами булгарского влияния. В качестве примеров можно привести следующие заимствования: *удм.* каб 'колодка', *кп.* каб 'колодка (чаще для лаптей)' (< *чув.* кап 'форма'); *удм.* чебер 'красивый', *кп.* чебер 'гордый, своенравный' (< *чув.* чипер 'красивый, пригожий, прелестный', *тат.* чибАр 'красивый') и т.д.

Все остальные категории лексики тюркского происхождения составляют самый поздний хронологический пласт, который сформировался при самостоятельном развитии современных пермских языков и имеется только в одном из них - в удмуртском. Эта группа заимствований возникла в результате контактирования удмуртов с соседними народами - татарским, башкирским и чувашским. В таких случаях в других пермских языках чаще всего употребляются также заимствования, но не тюркские, а русские: *удм.* тушмон 'враг' (< *тат.* дошман 'враг') - *кз.* враг, *кп.* враг; *удм.* яратыны 'любить' (< *тат.* ярату 'любить') - *кз.* радейтны, *кп.* радейтны и т.д..

Состав тюркских заимствований рассмотрим на материале, предназначенном для обозначения продуктов питания, способов приготовления и приёма пищи. Пища является одним из важнейших компонентов материальной культуры. В этой области, как и в других сферах материальной культуры, у каждого народа имеются свои традиции и специфические особенности. «Состав пищи, способы её приготовления зависят от уровня развития производительных сил, направлений хозяйственной деятельности людей и географических условий» [2, с. 131]. Так, у скотоводов с древности преобладали разнообразные мясные и молочные питания, у земледельческих народов – блюда из различных растительных продуктов. Большое влияние в этом отношении оказывают соответствующие религиозные установки. В качестве примера можно привести запрет употребления свиного мяса иудейской и мусульманской вероисповеданиями. Как известно, народности Крайнего Севера раньше не занимались овощеводством и обходились в основном результатами охоты, рыболовства и оленеводства.

В зависимости от денотативного содержания в составе данной лексической системы выделяют следующие группы.

I. Общепонятийные названия. На основе заимствованного слова из тюркских языков образовано удм. ашо 'вкусный', ср. *тат.* тАмла аш 'вкусный обед', аш, ашамлык 'пицца'. В других пермских языках вместо ашо в значении 'вкусный' упорядочиваются исконные слова: кз. чјскыд, кл. чјскыт. Удмуртское соответствие ческыт имеет два значения 'вкусный' и 'сладкий'.

II. Пищевые продукты растительного происхождения. Слово со значением 'зерно' (кз. кл. тусь, удм. тысь) относится к древнебулгарским заимствованиям. Оно сопоставляется с чувашским *ttxt* 'зерно' [13, с. 262]. К этому же источнику возводится марийское слово *туш* 'семя' [5, с. 288]

В подгруппе *изготовление хлебных продуктов* не исконным словом является удм. *колро* 'тесто', употребляющееся в качестве синонима собственно удмуртских обозначений *ыльнянь* и *котэм нянь* 'тесто'. Некоторые исследователи выводят слово *колро* также из тюркского источника [см. 10, с. 83]. *Суқыры* 'каравай', ср. чув. *sfkfr* 'каравай' [10, с.115; 13, с. 271]. *Кјмеч* 'колобок' (из овсяной муки), ср. *тат.* *кwmАч* 'булка' [10, с. 84; 11, с.49]. *Табань* 'лепёшка, лепёшки (во всю сковороду)', *табанянь* 'ржаной хлебец, большая ржаная лепёшка' (*букв.* сковорода хлеб). В составе последних двух названий заимствованным является компонент *таба*, ср. *тат.* *таба* 'сковорода', *башк.* *таба* 'сковорода' [7, с. 494; 8, с. 573].

В подгруппе *овощные растения* представлены три типа заимствований. Древнебулгарское происхождение имеют: название редьки *кушман* кз. кл. удм. (ср. чув. *kfxман* 'свёкла') и название репы: кз. *сёркни*, кл. *сёртни*, удм. *сяртчы* (ср. чув. *сарфк* 'репа'). Два других типа иноязычных слов (русские и тюркские) относятся к числу поздних заимствований. Русские заимствования употребляются во всех пермских языках, названия тюркского происхождения характерны для удмуртского языка. Например, *кубиста* 'капуста' < *тат.* *кАБАста* 'капуста' [11, с. 210; 8, с. 86], *кыяр* 'огурцы' < *тат.* *кыяр* 'огурец' [8, с. 343; 10, с. 82], *сугон* 'лук' < *тат.* *суган* 'лук' [8, с. 252; 10, с. 114], *сарымсак* 'чеснок' < *тат.* *сарымсак* 'чеснок' [8, с. 698; 10, с. 112], *чукиндер* 'свёкла' < *тат.* *ч\гендер* 'свёкла' [8, с. 556; 10, с. 144], *кишер* 'морковь' < *тат.* *кишер* 'морковь' [8, с. 275; 10, с. 82]. Перечисленным овощным названиям удмуртского языка в двух других пермских языках, как правило, соответствуют слова, заимствованные из русского языка, например, *капуста*, *јгуреч*, *лук*, *чеснјк*, *свеклј*, *морков*.

Подгруппа *масличные растения*. В удмуртском языке для обозначения растения лён употребляется слово *етн*, который выводится из тюркского источника. Наиболее близкими соответствиями в тюркских языках являются названия: чув. *йттн* 'лён' и *башк.* *етен* 'лён' [9, с. 317; 7, с. 228; 10, с. 317].

К пищевым продуктам растительного происхождения относятся также *напитки*. Внутри данной лексико-тематической группы на основе денотативного содержания различаются названия безалкогольных и алкогольных напитков. В составе названий безалкогольных напитков во всех пермских языках широко употребительным является русское заимствование *морс*, а также слово *чай*. Общеизвестно, что чай, как растение и напиток, имеет китайское происхождение. Почти все названия различных видов алкогольных на-

питков в пермских языках являются не исконными словами. Например, такие названия, как водка, вино, самогон, имеют русское происхождение. В удмуртском языке тюркскими заимствованиями являются араки 'водка, вино, самогон', *ср. тат.* араки 'водка' [8, с. 70; 10, с. 34] и кумышка 'самогон', *ср. тат.* к\мешка 'самогон' [8, с. 551].

III. Пищевые продукты животного происхождения. В данной подгруппе к тюркскому источнику возводится слово *кјч* (кеч), употребляющееся в составе названия зайчатины: *кјч яй* *кз. кл.*, *луд кеч с\ль удм.* Слово *кјч* (*удм.* луд кеч) (< общеп. *kVC' 'заяц') относится к заимствованиям из древнебулгарского языка, *ср. чув.* мулкач 'заяц' [13, с. 261].

Яйцо как пищевой продукт в пермских языках обозначается исконными словами: *кольк кз.*, *кольть кл.*, *пуз удм.* В удмуртском языке в качестве синонима слова *пуз* употребляется *кукей* 'яйцо'. Это название, имеющее тюркское происхождение, сопоставимо с татарским *к\ккей* 'яйцо' [10, с. 87; 8, 724].

VI. Названия отдельных блюд. Традиционные для пермских народов блюда кушаний, как правило, обозначаются исконными словами и сочетаниями, например, *шыд кз. кл. удм.* 'суп', *юква кз.*, *чери ва кл.*, *чорыг лым удм.* 'уха', *рок кз. кл.*, ; *ук удм.* 'каша', *пельнянь кз. кл. удм.* 'пельмени'. Нетрадиционные виды кушаний, к которым пермские народы приобщились под влиянием соседних и других народов, в большинстве своём имеют иноязычные названия, пришедшие из русского языка или через него: борщ, окрошка, котлет, рагу, шницель, ясеница и т.д. Известное в некоторых диалектах удмуртского языка название *кыймак* 'блины, оладьи' представляет собой тюркское заимствование, в качестве соответствия для данного слова приводятся *тат.* *коймак* 'оладья' [10, с. 90; 8, с. 349] и *башк.* *гоймаг* 'оладьи, блин' [7, с. 38, 320].

Таким образом, тюркский компонент является одним из важных элементов заимствованной лексики пермских языков. Он начинает складываться в прапермскую эпоху в результате проникновения названий древнебулгарского происхождения и в той или иной степени сохранности имеется в словарном составе всех современных пермских языков. Более поздний слой заимствований характерен только для удмуртского языка. Они отражают контакты с соседними тюркскими народами Урало-Поволжского региона. Часть татарских, башкирских и чувашских заимствований получила широкое распространение и вошла в литературный удмуртский язык (*сукыри* 'каравай', *ет\н* 'лён', *кумышка* 'самогон' и т.д.). Другая часть (*сарымсак* 'чеснок', *кыймак* 'блины, оладьи', *араки* 'водка' и т.д.) употребляется лишь в диалектной речи и известна на узкоограниченной территории.

Сокращения

башк. - башкирский язык, *венг.* - венгерский язык, *кз.* - коми-зырянский язык, *кл.* - коми-пермяцкий язык, *мар.* - марийский язык, *морд.* - мордовские языки, *общеп.* - общепермский язык-основа, *тат.* - татарский язык, *удм.* - удмуртский язык, *ф.* - финский язык, *хант.* - хантыйский язык, *чув.* - чувашский язык.

Источники и литература

1. Башкирско-русский словарь. М., 1958.
2. Большая советская энциклопедия, т. 33. М., 1955.
3. Коми-пермяцко-русский словарь. М., 1985.
4. Коми-роч кывчук\р. Сыктывкар, 2000.
5. *Лыткин В.И., Гуляев Е.С.* Краткий этимологический словарь коми языка. М., 1970, Сыктывкар, 1999.

6. Основы финно-угорского языкознания (Вопросы происхождения и развития финно-угорских языков). М., 1974.
7. Русско-башкирский словарь. М., 1954.
8. Русско-татарский словарь / Под ред. Ф.А. Ганиева. М., 1984.
9. Русско-чувашский словарь / Под ред. И.А. Андреева и Н.П. Петрова. М., 1971.
10. *Тараканов И.В.* Удмуртско-тюркские языковые связи. Ижевск, 1993.
11. Татарско-русский словарь. М., 1966.
12. Удмуртско-русский словарь. / Под ред. В.М. Вахрушева. М., 1993.
13. Чувашско-русский словарь и русско-чувашский словарь. Чебоксары, 1999.

И.И. Сабитова

(ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова, Казань)

ПАРАМЕТРЫ ОПИСАНИЯ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ГНЁЗД В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ

В современном языкознании широко используются статистический метод и метод моделирования. Это вызвано, по мнению П.Н.Денисова, объективным процессом перестройки традиционных связей и взаимодействий между науками. Он отмечает, что “методы математики принесли в лингвистику новые проблемы, заставили по-новому взглянуть на многие старые проблемы, изменили сам тип лингвистического мышления” [1, с. 3].

В общем языкознании структурную организацию словообразовательных гнёзд (СГ) принято характеризовать такими параметрами, как объём, глубина и ширина гнёзд. Строение гнёзд отражает также соотношение в них словообразовательных цепочек (СЦ), словообразовательных парадигм (СП) и других структурных элементов. В данной статье даётся краткая характеристика некоторым понятиям, необходимым при описании структуры СГ татарского языка на частеречном уровне.

1. *Лексический объём* или *объём* – количество составляющих гнездо лексических единиц, включая само исходное слово. К примеру, берём гнездо с исходным словом **зэгыйфь**: *зэгыйфь – зэгыйфьлану – зэгыйфьлек – зэгыйфь-зогафа*. Лексический объём этого гнезда равен 4-м, т.к. гнездо состоит из 4-х лексических единиц. В состав СГ **иртэ** вошли 34 производных слова: *иртэгэ – иртэгэгэ – иртэгэдэн – иртэгэлек – иртэгэсе – иртэгэсен – иртэгэч* и т.д., значит, лексический объём гнезда равен 35-и. Лексический объём гнезда **жил** равен 73, гнезда **баш** – 46, гнезда **дүрт** – 50, гнезда **еру** – 32 и т.д.

2. *Глубина* – максимальное число ступеней словопроизводства в СГ. Например, гнездо **дан** состоит из 3-х ступеней словопроизводства: *дан – данлау; дан – данлы – данлылык; дан – данлык – данлыклы – данлыклылык*. Значит, глубина этого гнезда равна 3-м. В СГ **дэгъвэ** – 2, **төн** – 4 ступени словопроизводства, следовательно, глубина этих гнёзд равна 2-м и 4-м. В татарском языке глубина СГ в большинстве случаев равна 2-м.

3. *Ширина гнезда* – количество непосредственно производных от исходного слова на первой ступени словообразования. К примеру, можно привести гнездо **гаилэ**: *гаилэ – гаилэле – гаилэсез – гаилэче – гаилэчел*. На первой ступени от исходного слова **гаилэ** образовано 4 производных слова, поэтому ширина гнезда равна 4-м. Ширина гнезда **елгыр** равна 2-м: *елгырлану – елгырлык*; гнезда **зарур** – 1: *зарурлык*; гнезда **гайбэт** – 6: *гайбэтләу – гайбэтле – гайбэтчэн – гайбэтче – гайбэтчелек – гайбэтчел* и т.д.

4. *Валентность* – способность СГ к реализации словообразовательных возможностей в производстве слов, относящихся к разным частям речи. Например, в

составе гнезда **дәри** (прил.) имеются 2 производных слова: *дәриләнү* – глагол, *дәрилек* – существительное. Это значит, что валентность гнезда **дәри** равна 2. А валентность гнезда **дәшәт** равна 3-м, так как гнездо **дәшәт** (сущ.) состоит из производных *дәшәтләнү* (гл.), *дәшәтле* (прил.), *дәшәтлелек* (сущ.).

По способности к реализации словообразовательных возможностей в производстве слов разных частей речи (по валентности) СГ делятся на четыре типологических класса.

а) Одновалентные гнёзда – гнёзда, где производятся только существительные, прилагательные, глаголы или наречия. Например, **гали** (прил.) – *галилек* (сущ.); **гажәеп** (прил.) – *гажәеплек* (сущ.) и т.д. Как видно из приведённых примеров, большую часть одновалентных гнёзд составляют элементарные (простые) гнёзда. По-другому их называют микрогнёздами. В татарском словообразовании валентность присуща гнёздам, образованным из заимствованных слов, такие гнёзда состоят из исходного и одного производного слова.

б) Двухвалентные гнёзда – гнёзда, имеющие в своём составе сочетания производных слов двух грамматических классов: существительных и прилагательных, прилагательных и наречий, глаголов и существительных и др. Например, **егәр** (сущ.) – *егәрле* (прил.) – *егәрлелек* (сущ.) – *егәрлек* (сущ.) – *егәрсез* (прил.); **зая** (нареч.) – *заяга* (нареч.) – *заялык* (сущ.); **дәрвиш** (сущ.) – *дәрвишләнү* (гл.) – *дәрвишлек* (сущ.) и т.д.

в) Трёхвалентные гнёзда – гнёзда, где представлены комбинации слов трёх частей речи: существительные, прилагательные и глаголы, существительные, прилагательные и наречия и др.: **гадел** (прил.) – *гаделләрчә* (нареч.) – *гаделлек* (сущ.) – *гаделсез* (прил.); **егет** (сущ.) – *егетләнү* (гл.) – *егетлек* (сущ.) – *егетләрчә* (нареч.) и т.д.

г) Четырёхвалентные гнёзда – гнёзда, где реализованы все возможности в производстве основных знаменательных частей речи. Например: **гаеп** (сущ.) – *гаепләү* (гл.) – *гаепләүчән* (прил.) – *гаепләнү* (гл.) – *гаепле* (прил.) – *гаеплелек* (сущ.) – *гаепсезгә* (нареч.) – *гаепсезлек* (сущ.) – *гаепчән* (прил.) и т.д.

5. На частеречном (грамматическом) уровне каждое СГ представляет комбинацию определённых частей речи с соответствующим им набором общеграмматических значений, которая может быть определена как *частеречная модель гнезда*. Частеречная модель гнезда – это абстрактная единица морфологического уровня, в наиболее общем виде отражающая частеречную структуру СГ. Такая модель может быть представлена в виде ориентированного циклического графа гнезда с указанием на нём производящих и производных слов разных частеречных классов: С – существительное, П – прилагательное, Г – глагол, Н – наречие.

6. Чтобы показать результаты анализа конкретных СГ используется *квантитативная формула гнезда*, которая отражает количественные характеристики структуры гнёзд. В этой формуле первое число соответствует валентности гнезда. Второе число указывает лексический объём исследуемого гнезда. Третье число обозначает глубину гнезда. Оно отделено косой чертой от четвёртого числа, характеризующего ширину гнезда. Пятое число показывает количество СЦ в гнезде. Шестое число обозначает количество СП. Например, гнездо **кеше** имеет следующую квантитативную формулу: 3.10.3/3 – 3/4. Первое число 3 равно валентности гнезда: *кешелек* (сущ.), *кешелекле* (прил.), *кешечә* (нареч.); число 10 равно лексическому объёму: **кеше** – *кешелек* – *кешелекле* – *кешелеклелек* – *кешелексез* – *кешелексезлек* – *кешечә* – *кеше-кара* – *кеше-мазар* – *кеше-фәлән*; число 3 равно максимальному числу словообразовательных ступеней в гнезде: **кеше** – *кешелек* – *кешелекле* – *кешелеклелек*, **кеше** – *кешелек* – *кешелексез* – *кешелексезлек*, **кеше** – *кешечә*; число 3, отделённое косой чертой, равно ширине гнезда: **кеше** – *кешелек* – *кешелекле* – *кешелеклелек*; число 3 после дефиса равно числу СЦ в гнезде; последнее число 4 равно числу СП.

Таким образом, при описании структурной организации СГ в татарском языкознании применение таких математических параметров, как объём, глубина, ширина, валентность, даёт возможность всесторонне характеризовать все структурные элементы СГ.

Источники и литература

1. Денисов П.Н. Принципы моделирования языка: автореф. дис... канд. филол. наук. М., 1963.
2. Санаева Т.Я. Словообразовательные гнезда в русской терминологии: (Частеречная типология): дис. ... канд. фил. наук. Ташкент, 1987.
3. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: Өч томда. Казан, 1977.

А.Б. Салкынбай

(КазНУ имени аль-Фараби, Алма-Ата)

РОЛЬ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ЯЗЫКА

При изучении истории языка необходимо учитывать то, что язык является средством коммуникации и функционирует в обществе. Социальная функция языка является главным условием его жизнеспособности, поэтому при исследовании истории и современного состояния языка необходимо понимать его значение и социальную роль.

Социальная функция языка зависит от носителей языка в обществе. У данной зависимости есть две стороны. Во-первых, язык является средством общения, связи людей, во-вторых, он сам зависит от людей, говорящих на этом языке. Если люди выберут другой язык, язык исчезнет. В истории языков немало сведений о мертвых языках. Поэтому между языком и его носителями существует сложная взаимосвязь.

Язык – средство отображения общественных связей и различных ситуаций, поэтому любое изменение в обществе находит свое отражение в языке. Язык и языковая общность не могут существовать раздельно. Без общества нет языка, а без языка не может быть общества, так как язык является формой мысли и сознания.

Прошлое и судьба народа тесно связаны с прошлым и судьбой языка. Общность судеб и истории тюркских народов, проживавших в Туранской низменности, определяла их языковую и религиозную принадлежность.

В истории казахского языка изменения в обществе традиционно оказывали влияние на природу языка. В этой связи необходимо отметить следующее:

1) исторические события прошлого и основанное на народных традициях развитие культуры и науки оставляют свой знаковый след в языках. Эпохальные изменения в тюркской культуре сформировали особый тип языка. Свой след оставили и научно-технические достижения, и политические новшества.

2) Политические, экономические, культурные контакты разных народов обогатили язык заимствованиями. С приходом арабской культуры заимствованы такие слова, как *ғылым* (наука), *мектеп* (школа), *медресе*, *қағаз* (бумага), *қалам* (ручка), *мұғалім* (учитель), *намаз*, *ақирет*, *рамазан*, *ораза*, *аят*, *зекет*, *Құран* (Коран) т.б. Из русского языка заимствованы - *революция*, *коммунизм*, *социализм*, *космос* и др.

3) С развитием науки и знания из различных языков (греческого, латинского, английского и др.) были заимствованы такие термины, как *биология*, *химия*, *физика*, *лингвистика*, *бром*, *хром*, *университет*, *аудитория*, *республика*, *съезд*, *менеджер*, *менеджмент*. Появление таких терминов обусловлено языковой необходимостью. Во-вторых,

появление многочисленных заимствований является следствием исторических событий, поэтому они могут служить важными маркерами для историков.

Известно, что среди языковых уровней наиболее подвержена изменениям лексическая система. Другие языковые уровни константны и более устойчивы к изменениям. Внешние факторы почти не влияют на морфологическую и синтаксическую систему. В казахском языке заимствования приспособились к синтагматической и парадигматической системе языка. К. Фосслер в своем исследовании ("Позитивизм и идеализм") связывает синтаксическую систему языка с духом народа и языка [1, с. 29].

Корпус языка поддерживают не лексические единицы, а синтаксическая система, которая сохраняет свои основные закономерности. Как показывают языковые факты, в тюркских языках сохраняются порядок слов в предложении, состав словосочетаний и морфологические законы.

Письменный памятник "Малый Культегин" (VI-VII вв.):

Теңрі теғ теңріде болмыш түрк Білге қаған бұ өлке олуртым. Сабымын түгеті есідгіл. «Живший в божественном бытии тюрк Билге каган воссел на трон. Словам моим внимлите».

Письменный памятник "Диуани лугат-ит түрк"(XI в.):

Ер кедін қалды. Мен аны тозурдум. Тон қарады. Ол меңе тон кезүрді. Ол тон қадышты «Мужчина оставил одежду. Я его износил. Шуба старая. Он мне дал шубу. Он оставил шубу».

Письменный памятник "Оғыз наме" (XII-XIII вв.):

Чаң ерте болдуқта Оғуз қағаннуң қурықаныға күн дег бір жаруқ кірді. Ол жарқтун көк түлүклүг, көк жаллуғ бедук бір еркек бәрі чықты. «На рассвете в шатер Огуз кагана проник луч света. Из него вышел небесный волк».

Письменный памятник "Жамиғ-ат тауарих" (XVI в.):

Оғузның алты оғлы бар ерді, алты оғлының нар бірісінің төрт оғлы бар ерді уа тақы Оғузның алты оғлы оң білән сол қолны башлар ерді. «У Огуз кагана было шесть сыновей, у каждого из шести сыновей было по четыре сына, шесть сыновей Огуза возглавляли правое и левое крыло войска».

Из рукописи Абая Кунанбаева (XIX в.; 1957, 2-том):

Ол күнде наурыз деген бір жазғытұрым мейрамы болып, наурыздама қыламыз деп, той, тамаша қылады екен. Сол күнін "ұлыстың ұлы күні" дейді екен. «В те дни наурыз был летним праздником, люди отмечая его, устраивали пиры. Этот день называли "великий день народа"».

В тюркских языках система расположения слов в предложении не изменилась, т.е. предикат находится в конце, а субъект – в начале предложения. Определенный порядок расположения членов предложения является результатом устойчивости языковой системы и отражает мировоззрение народа.

Предикат в тюркских языках всегда находится в конце предложения и, если признать, что речь является прямым отражением мыслительных процессов, то это обстоятельство имеет важное логическое объяснение. Как правило, согласно грамматической традиции, за основу предложения принимается сказуемое. Сказуемое в предложении излагает основную мысль, время, результат действия. Следовательно, употребление сказуемых в конце предложения в казахском (тюркском) языке тесно связано с традиционным менталитетом тюркских народов, т.е. результату, следствиям любых действий уделялось большое внимание. Поэтому сказуемое произносилось не в начале или середине, а в конце слова с особой интонацией. Следуя тезису В. Гумбольдта о языке как народном духе, мы пришли к утверждению о том, что в каждой грамматической категории и

лексической единице, в структуре предложения и слова дух языка и дух народа тесно переплетаются.

Синтаксическая конструкция служит основой для подчинения системного развития корпуса и внутренних закономерностей языка влиянию внешних факторов. В результате этого заимствования, вошедшие в язык посредством устной речи, подчиняются внутренним законам языка и находят гармонию с фонетическими, морфологическими закономерностями. Так характеристика таких слов, как *мұғалім, мектеп, медресе, кітап, дәптер, кереует, бәтеңке, үстел, күрте* (учитель, школа, медресе, книга, тетрадь, кровать, ботинок, стол, куртка) связана с их заимствованием через устную речь.

Грамматические явления в языке рассматриваются в тесной связи с народной психологией, национальным бытием.

Некоторые особенности в морфологическом строении слова можно рассматривать в связи с общественными изменениями. Например, в казахском языке формы окончания *-хана, -паз, -қор, -қой, -кеш, -стан, -кент* заимствованы из персидского языка. В современном казахском языке они используются для словообразования. *Нәмәрт (слабый), нараду, наразы (недовольство)* и другие наименования с персидским префиксом *на-, нә-*, слова с арабским префиксом *бей-* (*беймезгіл, бейшара, бейуақ*) являются результатом воздействия внешних факторов, т.е. политических, экономических и культурных связей между народами. В казахском языке подобных морфологических форм немного. Поэтому они не оказали существенного влияния на общетюркские законы развития языка.

По сравнению с морфологической структурой фонетическая система более подвержена изменениям. М. Томанов пишет: “Особенности фонетической системы казахского языка сформировались в результате взаимодействия с другими языками и другими культурами в различные эпохи”. Он подчеркивает особо сильное влияние арабско-персидской и русской культуры [2, с. 40].

Субстратные изменения в системе языка можно встретить в любом языке. Теорию субстрата выдвинул в начале XIX в. Я. Бредсдорф, и это учение можно встретить в трудах Г.И. Асколи, Г. Шухардта, В.Брендаля, А. Мейе, О. Есперсена, И.А. Бодуэна де Куртенэ, А.А. Шахматова, А.М. Селишева. Субстратами считаются элементы древнего языка, существовавшего в определенной лингвогеографической среде. Субстрат рассматривается отдельно от заимствованных слов. По мнению исследователей, в основе субстрата лежат этническое слияние и ассимиляция пришлых народов. Субстратные элементы в языке возникают вследствие двуязычия.

Необходимо отметить, что формирование древнего казахского языка испытывало влияние персидского, арабского и славянского языков. Это подтверждает присутствие в языке некоторых звуковых особенностей, например, звуки *х, һ, ф*, употребление звуков *д, г, ғ, н, ң, р, з, л* в начале слова, наличие в первом слоге звуков *з, ғ, г, ә*. Звуки *г, з* в начале слова (*газет, завод*), употребление согласных *в, ф, х, ц, ч, щ* свидетельствует о влиянии русского языка.

Пополнение лексической системы языка персидскими, арабскими, монгольскими, русскими терминами рассматривается как влияние внешних факторов на развитие языка. Такие термины в различных словарях казахского языка встречаются часто. Мы считаем, что воздействие внешних факторов на природу и развитие языка необходимо изучать и систематизировать. Выявление исторического фона в природе языка важно для определения состава реестра слов (исконных единиц и заимствований), характеристики словарного фонда говорящего, грамматических изменений, направления развития языка, наблюдения уровня заимствования.

Необходимо изучать в развитии языка долю и границы внешних факторов. Слишком большое количество заимствованных слов в синтаксической системе может оказать нега-

тивное влияние и затормозить внутреннее развитие природного языка, усилить процессы пиджинизации. Устная речь городского населения не должна оставаться вне внимания ученых-лингвистов. Изучение внешних факторов является главным условием при определении особенностей развития языка.

Источники и литература

1. *Звегинцев В.А.* История языкознания XIX-XX веков в очерках и извлечениях. М., 1964. Ч. 1.
2. *Томанов М.Т.* Қазақ тілінің тарихи грамматикасы. Алматы, 1988.

А.Б. Салкынбай

(КазНУ им. Аль-Фараби, Алматы)

ОТРАЖЕНИЕ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ДРЕВНЕТЮРКСКОМ И КАЗАХСКОМ ЯЗЫКАХ

Древнетюркские письменные памятники V-VII вв. являются весомым вкладом тюркского, в том числе и казахского народа в мировую культуру. “Онгин”, “Тоныкок”, “Култегин”, “Бильге каган” и Таласские письма это не только древние тексты, но и исторические реликвии, свидетельствующие о героической борьбе древнего тюркского народа за свою независимость, о географии, общественном укладе, военно-политической организации. Памятники письменной культуры тюркского средневековья написаны в поэтическом стиле художественным литературным языком и несут богатую информацию об историческом прошлом тюркского народа. Письменность считается высшим проявлением развития культуры народа. Последние научные исследования и исторические факты доказывают, что каждая письменная культура имеет свою познавательную природу. Народ с развитой культурой письма находился на более высоком уровне государственности. Тюркский алфавит, представляя собой фоносиллабическое письмо, не подвергался существенным преобразованиям и мог заменяться только другими видами письма. Наиболее ранние сведения о тюркском письме относятся к V веку.

О происхождении древнетюркской письменности написано немало статей. Для тюркологов письменные памятники были интересны, прежде всего, как лингвистический материал и о них, как об историческом и культурном прошлом современных тюркских народов, в научных кругах начали говорить лишь в 60-е годы XX века.

Свое начало казахский письменный литературный язык берет с Иссыкского письменного памятника. Между сакским и орхоно-енисейским письмом существовала историческая связь, которую можно выявить через познание самой природы письма и графических знаков. Проблема происхождения древнетюркского письма не решена; существует несколько различных точек зрения. Согдийская версия арамейской гипотезы основана на близости нескольких рунических и согдийских графем, которые по происхождению считаются арамейскими (переднеазиатскими).

Современные исследователи тюркской письменной культуры до настоящего времени ориентируются на труды В. Томсена, разгадавшего тайну рунического письма и В. Радлова, впервые его полностью прочитавшего. Самое главное, эти различные по размеру, качеству и содержанию находки говорят о том, что древние тюрки, предки современных тюркских народов, имели свою уникальную письменность. Наряду со сказаниями, повествующими о создании государства, о подвигах степных героев и каганов встречаются

различные бытовые надписи-эпитафии, которые свидетельствуют о том, что письмо было чрезвычайно широко распространено среди тюрков. Письменность древних саков через века нашла свое продолжение в орхоно-енисейских памятниках. Сегодня эти, в свое время распространенные и обыденные письменные знаки, продолжают свою жизнь в родовых тамгах и клеймах казахов-скотоводов.

Найденные в Средней Азии и Казахстане письменные памятники исследователи делят на два вида – ферганские и жетсуйские. В Казахстане письмена были обнаружены на скалах и деревянном посохе, найденных в пойме реки Талас и на керамических осколках в районе г. Тараза, на двух бронзовых зеркалах из Восточного Казахстана, на камнях в районе г. Талгар и др. Эти письмена имеют небольшое отличие от орхоно-енисейских знаков, что свидетельствует о том, что со временем тюркская письменность развивалась и незначительно менялась.

Имена авторов и тех, кто высекал эти знаки на камне, неизвестны, за исключением памятника “Культегину” и “Бильге-Кагану”. Их автором является Иоллыг-тегин, чье имя незаслуженно забыто. Г.Айдаров в статье “Иоллыг-тегин” справедливо называет его “отцом письменной литературы тюркских народов” [1, с. 94]. Авторство Иоллыг-тегина неоспоримо, и его следует признать родоначальником древнетюркской письменной литературы. Из сюжета произведения известно, что Иоллыг-тегин приходился внуком кагана второго тюркского каганата Ельтериса, родичем знаменитого Капагана, прославившегося походами на Табгачей. Когда в 731 г. скончался Культегин (родной брат Бильге-кагана), Бильге каган собрал мастеров-резчиков (битикчи) по камню и воздвиг памятник, текст надписи которого принадлежал Иоллыг-тегину. Через три года умер Бильге-каган и ему также был поставлен памятник, автором которого был Иоллыг-тегин.

Следовательно, Иоллыг-тегин был историком, философом, мудрецом, исторической личностью. Хотя памятники посвящены Бильге-кагану и Культегину, надпись на стелле отражает не только биографию правителей. Во-первых, здесь приводятся сведения о соседних народах, о социальной жизни и политической обстановке тюркской империи. Здесь встречаются говор и литературный образный язык древних тюрков, мудрость и чаяния народа. Надпись знакомит нас с религией и мировоззренческими представлениями тюрков, которые поклонялись небесному отцу Тенгри и земной матери Умай. Каменные строки памятника доносят до нас множество мировоззренческих концептов. Так, *Аруғ обуту иіг тiдi* (стыд сильнее смерти), *келүр ерсер күч үнүр* (если много рук, сила возрастет), *өд теңрі йасар, кісі оғлу қол өлгелі төр-үмүс іті де көңүлте сығыт келсер* (судьбу определяет тенгри, а сын человеческий смертен), *йуйқа ерінліг топлағалу үчүз ерміс* (тонкого скрутить легко), *иінче ерінліг үзгелі үчүз* (узкого порвать легко), *йуйқа қалун болсар, топлағулуқ алп ерміс* (если тонкий станет плотным, только сильный его скрутит), *иінче йоған болсар, үзгүлүн алп ерміс* (если узкий станет широким, только сильный порвет его) и др.

Из текста памятников видно, что Иоллыг-тегин, анализируя известные ему исторические факты, приходит к глубоким умозаключениям, касающимся единства, спокойствия и благоденствия народа, воспитания мужества. Главный лейтмотив письменных памятников - воспевание подвигов героев-мужей, отдавших свою жизнь за родину тюрков. Следовательно, Иоллыг-тегина по праву можно назвать основателем тюркской культуры и литературы.

Артефакты Иоллыг-тегина издавна привлекали к себе внимание многих исследователей-тюркологов. Среди них можно отметить книгу С.Г.Кляшторного и Т.И.Султанова “Казахстан. Летопись трех тысячелетий”. В ней сочетание “*тюрк сир будун*”, часто встречающееся в Орхоно-Енисейских письменах, трактуется как название тюркского народа. Они пишут, что: “...господствующую группу племен, которую собственно тюркские памят-

ники именуют *тюрками и сирами*, ...памятник из Шина Усу называет тюрками, кипчаками”, и доказывают, что *сиры* – это собственно кипчаки. В таком случае, *сир* – это одно из названий тюркского народа, который в древнерусских летописях известен как половцы, печенег, в центральной Европе – куманы, а весь восточный мир называл кипчаки.

Древние письменные памятники мы оцениваем в качестве одного из истоков казахской культуры. Мирозрение древних тюрков, их язык, традиции и обычаи нашли свое отражение в тюркских письменных памятниках и по ним мы можем судить о корнях современного казахского народа. Выдающийся казахский ученый Алькей Маргулан в свое время писал, что: “Орхон-ойгурские письмена были традиционными для найманов, кереев, онгит-уаков, меркитов, которые имели свою государственность, и все они позже вошли в состав казахской нации” [2, с. 70].

Культуролог Е. Абакан в монографии “Культурофилософия языка” связывает этноним *он оқ*, встречающийся в орхонских письменах, со “стрелой” – древнейшим символом племени и народа и поэтому считает этноним “казах” таким же древним наименованием. Данный этноним может быть семиотическим синтезом “*коз*” и “*сақ*” [3, с. 162].

Лексема “*оқ*” ‘стрела’ выражает еще значения ‘воин, стрелок’. В качестве атрибута оружия имеет свою познавательную ценность, жизненную характеристику культурной жизни и быта. В слове “*огуз, оғыз*” -*ыз* служит для выражения значения множественности, т.е. “*оғыз*” – множество стрел, воинов, стрелков, союз родов.

Концептуальная сущность слова – “*оқ*” ‘стрела’:

- средство выживания и пропитания;
- средство уничтожения врага;
- опознавательная метка различных родов, племен;
- металл для наконечников стрел различной формы;
- объединение различных племен в единую силу.

Следовательно, называя себя “*оқ*”, огузы-степняки использовали семантико-метафорическое значение стрелы как важнейшего атрибута воина-мужчины.

Различные племена и роды “*оқ*” объединялись в крупные доминирующие государственные образования (каганаты, ханства, царства, княжества), но временами, в силу различных обстоятельств, распадались и оказывались в подчинении других народов. Численное и качественное развитие племени (“*оқ*”) сопровождалось образованием родственных языковых объединений. В генеалогии Рашид-ад-дина указывается, что: “предками племен “кипчак, найман” являются огузы”. Из чего следует, что огузы были очень древним народом.

Источники и литература

1. Айдаров Г. Немеркнущие звезды. Алматы, 1989.
2. Маргулан А.Х. Письменность найман, кереев. Алматы, 1995.
3. Абакан Е.М. Тілдің мәдени философиясы. Алматы, 2000.

А.К. Салмин
(МАН РАН, Санкт-Петербург)

ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ТЮРКО-МОНГОЛЬСКО–ЧУВАШСКИЕ СВЯЗИ

Ряд исследователей, желая придать предкам чувашей древнетюркский субстрат, активно ищет аргументы. Поводов всегда было предостаточно. Даже в конце XVII в. Никола-

ас Витсен и другие источники называют чувашей (наряду со всеми финно-угорскими народами) тартарами. «Недалеко от Казани живет малочисленный тартарский народ... Этот народ называют чувашаи» [3, с. 906]. Однако тартары – не более чем инородцы. Само слово *tartar* пришло из греческого языка, где значит «преисподняя». *Tartar* и его производные вошли и в английский язык. *Tartar* – «татарин, татарка, татарский». Имеются словосочетания *tartar sauce* «соус татарский» и *tartar steak* «мясо по-татарски».

Не находя достаточных доказательств тюркского субстрата у предков чувашей, исследователи прибегают к савиро-гуннским связям. Однако и здесь отсутствуют ранние факты, свидетельствующие о тюркизме. «Встречающиеся поныне в литературе ошибочные мнения о более ранней датировке этого явления чаще всего основаны на желательных предположениях, а не на твердых фактах, установленных наукой. Не все еще, к сожалению, осведомлены и убеждены в том, что гунны, как и северо-кавказские племена, не владели тюркской речью, но дело обстояло именно так» [9, с. 27-28]. Появлением тюркоязычной речи в Восточной Европе, бесспорно, признается дата 576 г. Тогда тюркские войска разгромили византийские войска на берегу Босфора и основались в Крыму и на Северном Кавказе.

Лингвистические данные позволяют говорить о предках чувашей как о дотюркских племенах. Например, Густав Рамstedт в своей работе о месте чувашского языка в семье урало-алтайских языков указывает, что «ламбдаизм» и «ротацизм» в тунгусском, монгольском и чувашском языках есть явление дотюркское [17, S. 1922: 32]. Он склонен тюркские и чувашский языки возводить к западохуннской и южнохуннской ветвям языков, что, конечно, не однозначно и требует уточнений в свете последних достижений в области исследования истории гунно-савирских взаимоотношений. В.В. Бартольд считал, что тюркско-чувашская противоположность в виде фонетического перехода $p > z$ и $l > ш$ произошел, возможно, около начала н.э. [2, с. 579]. Есть ряд других фундаментальных закономерностей, свидетельствующих о чувашском языке как о дотюркском явлении. Например, болгарские надгробные надписи, в которых хорошо отражается типичный для чувашского языка p и l в противоположность z и $ш$ диалектам тюркских языков. Здесь имеем слова *тухур* «девять», *саккар* «восемь», *вутур* «тридцать», *хир* «девушка», *арня кун* «пятница», *биалем* «пятый». Эти слова в других тюркских языках звучат как *тугыз*, *секиз*, *кыз*, *атна кон*, *бишенче* [5, с. 81]. В целом, тюркскому звуку z соответствует не только чувашский, но и монгольский r . Рассуждая о такой фонетической ситуации, Андраш Рона-Таш задается вопросом: «Что помешало бытованию оппозиции $r:z$, $š:l$?» Венгерский лингвист предполагает влияние такого субстратного языка, в котором оппозиции $r:z$, $š:l$ не существовало. Таким субстратным языком он предполагает прамонгольский [19, p. 209-228]. Если такая гипотеза верна, то это – дополнительный плюс в пользу <сепер/савир/сувар как о дотюркском племени. Йозеф Гринберг указывает на различие местоимений первого и второго лица единственного числа в тюркских и чувашском языках. Например, в первом лице единственного числа в тюркских языках имеет место *мен*, а в чувашском языке номинативом является *элĕ* [15, p. 326].

В.В. Радлов в работе «Phonetik der Nördlichen Türksprachen», в частности, писал о переходе гласных звуков y , u , a в a в тюркизмах. 1-ый период – это переход y (y) → a . Например, *хырĕм* → *qaryn*. На этом этапе слова заимствуются в очень искаженной форме. 2-ой период: y (u) → a . Чувашаи заимствовали столько много тюркских слов в этот период, что постепенно стали правильно выговаривать тюркские звуки. Тем не менее, слова имеют искаженный вид: *хурĕнташ* → *qaryndaš*, *пуç* → *baš*, *урпа* → *arba*, *хуран* → *qazan*. В 3-ий период чувашское a начинает соответствовать тюркскому a . Таким образом, взгляды чувашей и тюрков на звуки становятся вполне общими. Поэтому чувашаи начинают тюркские слова выговаривать точно: *кажĕк*, *кашкĕр*, *капĕн*, *пазар* [16, S. 90]. Характерно, что в

«Классификации тюркских диалектов (языков)», предложенной В.В. Радловым, «не упоминаются ни чувашский, ни якутский языки, т.к. носители этих языков, по его мнению, не тюрки, а тюркизированные племена» [8, с. 211]. Хотя В.В. Радлов и не указывает исторические даты названным периодам, понятно, что эти явления берут начало с образования Тюркского каганата, но не ранее середины VI в. В это время исторические предки чувашей савиры обитали на Кавказе.

В то же время следует констатировать, что образование языка поволжских татар начинается с появления на Средней Волге болгар. То, что болгары относятся к группе звука *к*, а чувашаи – к группе звука *х*, подтверждается и тем, что русско-славянские и арабо-персидские слова, заимствованные булгарами, утвердились со звуком *к*. Например, *соха* → *сука*, *хазина* → *казна*. В числе других фактов – переход суварского *дж* в *й* и *р* в *з*. Так, в одной эпитафии болгарского периода читаем параллели *жиат жур* и *йите йоз* (700 год) [6, с. 84-85]. Как и многие исследователи, А.П. Ковалевский констатировал, что «после того как основная масса населения болгарского царства в результате усиления здесь кыпчакского элемента стала говорить на татарском языке, этот язык должен рассматриваться как язык кыпчакско-татарской группы» [7, с. 7]. Булгария в период Золотой Орды получила статус вассального княжества и находилась в орбите политики Сарая. В условиях, когда положение государственного языка занимал кыпчакский язык, население Булгарии стало пользоваться в интеллектуальных сферах именно этим языком, наряду с арабским. И совсем не имел значения вопрос о том, много ли было в это время кыпчаков, проживавших в Волжской Булгарии [10, с. 60].

Сиро Хаттори по поводу того, почему чувашаи окончательно не приняли тюрко-татарский язык, полагал, что сувары уже составляли народность, отличную от болгар. «Трудность установления точных фонетических соответствий между чувашским и другими тюркскими языками, по-видимому, объясняется тем, что чувашский язык испытал на себе влияние волжско-булгарского, татарского, а также других тюркских языков, не говоря уже о возможном влиянии уральских» [12, с. 94].

Наибольшее тюркское влияние в Чувашии связано с Золотой Ордой. Естественно, следует соглашаться с Б.А. Серебренниковым, который констатировал, что современные чувашаи – народ, усвоивший язык пришлого тюркского населения, участвовавшего в процессе формирования чувашского народа [11, с. 41]. Этот процесс в виде татаризации продолжается и сегодня.

Густав Рамстедт, всесторонне исследовав лексику и фонетику, пришел к выводу, что развитие чувашского языка шло без непосредственного контакта с монгольским языком [17, S. 34]. Действительно, имеющиеся монголизмы в чувашском языке занимают незначительное место. Например, город Булгар был на некоторое время единственным во владениях дома Джучи, где чеканились монеты монгольских ханов. Однако из надписей на монетах видно, что население к началу XIV в. сохраняло свой прежний язык, остатком которого теперь является чувашский. В то же время болгарское население начинает подвергаться сильному влиянию кыпчакского языка, который постепенно становится государственным так же, как и в Средней Азии [2, с. 136]. Андраш Рона-Таш опубликовал все им замеченные среднемонгольские заимствования в чувашском языке. В словаре оказалось 29 слов. Например: чуваш. *нăхта* «недоуздок» ~ ср.-монг. *ноyta*; чуваш. *kěrnüker* «дружка жениха» ~ ср.-монг. *nöker*; чуваш. *хурçăка* «ястреб» ~ ср.-монг. *qarçıya*. Из этих 29 слов 17 встречается и в марийском. Это свидетельствует о том, что большинство чувашских и татарских элементов марийского языка было заимствовано после монгольской эпохи, т.е. позже XIII в. Их главным посредником был татарский язык, а источником некоторых слов – чувашский. Монголизмы делятся на три сферы: коневодство, охота с помощью хищных птиц, общественные отношения [18, l. 125-141; 4, с. 120-122].

Были ли предки венгров тюркоязычными? Думаю, нет. Говоря о первом предводителе мадьяр Арпаде, Константин Багрянородный назвал его архонтом Турции [1, гл. 38]. Так в византийских источниках. Однако венгры называли свою землю *Мадьярорсаг*, что буквально значит «Страна мадьяр» [13, коммент. 21 к гл. 38]. Вернее даже было бы сказать – *Угорщина* или *Угрия*. Тем не менее, говорить о чистоте венгерского языка от тюркизов не приходится. Название одного из мадьярских племен *Кюрт*, читаемое как «вьюга, снежные заносы» [13, коммент. 1 к гл. 40] (чуваш. *кёрт* «снежный сугроб, образованный после вьюги»), является несомненным влиянием одного из тюркских языков.

А монгольских заимствований в языке венгров почти нет. Золтан Гомбоц считал, что монгольское воздействие на венгерский язык отсутствует и вовсе [14; 4, с. 43]. Объясняется это, конечно, тем, что прямых исторических контактов мадьяр с монголами не было.

Источники и литература

1. *Багрянородный Константин*. Об управлении империей. М., 1991.
2. *Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1968. Т.V; 1973. Т. VIII.
3. *Витсен Николаас*. Северная и Восточная Тартария, включающая области, расположенные в северной и восточной частях Европы и Азии. Т. II. Амстердам, 2010.
4. *Дмитриева Юдит, Адягаши Клара*. Hungaro-Tschuvaschica. Чебоксары, 2001.
5. *Егоров В.Г.* Этногенез чувашей по данным языка // СЭ. 1950. № 3. С. 79-92.
6. *Заляй Л.З.* К вопросу о происхождении татар Поволжья (По материалам языка). Ответы на вопросы // Происхождение казанских татар. Казань, 1948. С. 81-89, 156-158.
7. *Ковалевский А.П.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Харьков, 1956.
8. *Кононов А.Н.* История изучения тюркских языков в России: Дооктябрьский период. Л., 1982.
9. *Кызласов Леонид*. Первый тюркский каганат и его значение для истории Восточной Европы // Татарская археология. Казань, 1997. № 1. С. 23-30.
10. *Малютин С.Р.* Проблемы этногенеза и этнической истории чувашей. Вып. 1: Хуннская эпоха. Чебоксары, 1996.
11. *Серебрянников Б.А.* Происхождение чуваш по данным языка // О происхождении чувашского народа. Чебоксары, 1957. С. 28-47.
12. *Хаттори С.* О формировании татарского и чувашского языков // Вопросы языкознания. 1980. № 3. С. 86-94.
13. *Шушарин В.П.* Комментарии к гл. 38, 40 // Багрянородный Константин. Об управлении империей. М., 1991.
14. *Gombocz Zoltán*. Török jövevényszavainkhoz // Magyar Nyelv. XIII-XIV. Budapest, 1917-1918. L. 97-101, 185-189.
15. *Greenberg Joseph H.* Genetic Linguistics: Essays on Theory and Method. Oxford, 2005.
16. *Radloff W.* Phonetik der Nördlichen Türksprachen. Leipzig, 1882.
17. *Ramstedt G.J.* Zur Frage nach der Stellung des Tschuwassischen // Journal de la Société Finno-Ougrienne. XXXVIII. Helsinki, 1922. S. 1-34.
18. *Róna-Tas András*. Középmongol eredetű jövevényszavak a csuvasban II // Néprajz és Nyelvtudomány. 17-18 (1973-1974). L. 125-141.
19. *Róna-Tas András*. Some Problems of Ancient Turkic // Acta Orientalia Havniae. 32. 1970. P. 209-228.

Б.Б. Саналова

(НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск)

СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ГЛАГОЛОВ-ОМОНИМОВ БОДО= 'СЧИТАТЬ,

ПОЛАГАТЬ' И БОДО= 'РЕШАТЬ' В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Объектом данного исследования являются глаголы *бодо=I* 'считать, полагать' и *бодо=II* 'решать', которые входят в лексико-семантическую группу глаголов мыслительной деятельности. Наша цель – определить критерии выделения рассматриваемых глаголов как омонимов и выявить все возможные значения этих глаголов.

Анализируя семантику глагола, мы исходим из понимания значения как сложного объекта, представляющего собой иерархическое соединение различного рода семантических компонентов, которые во многом и определяют условия их реализации.

Рассматриваемые глаголы мы определяем как лексико-семантические омонимы, как имеющие совпадение в плане выражения и классемы (принадлежность к одной части речи), но отличающиеся планом содержания.

При разграничении омонимии и полисемии приходится в основном полагаться на так называемое языковое чутье, т. е. в значительной мере на субъективные критерии разграничения. В качестве объективных критериев многозначности, с одной стороны, и омонимии, с другой стороны, Д. Н. Шмелев считает целесообразным выделять словообразовательные показатели. Он пишет: «Показателем того, что перед нами не разные значения одного слова, а разные значения, закрепленные за разными словами, считается соотнесенность этих значений с различно оформленными производными» [1, с. 88]. Этот критерий выступает не как самостоятельный критерий, не как основной или решающий признак, а лишь как дополнительный, как вспомогательный момент, подтверждающий и фиксирующий факты, обнаруженные посредством собственно семантического анализа.

В нашем случае *бодо=I* со значением 'считать, полагать' противопоставлен *бодо=II* со значением 'решать'. Признание их семантическими омонимами, а не разными значениями одного слова, подтверждается словообразовательной особенностью *бодо=II*, от которого образуется существительное *бодо=лго* 'задача (математ.)'.

БОДО=I 'думать, считать, полагать'.

Особенность этого глагола состоит в том, что все его значения так или иначе связаны с выражением внутренних объектов, т. е. каких-л. умозаключений, мнений человека о чем или ком-л. В основе семантической структуры этого глагола лежит радиальная деривация ЛСВ, когда производные ЛСВ параллельно исходят от основного ЛСВ.

ЛСВ₁ 'иметь какое-л. мнение, точку зрения на что-л. как результат своих размышлений'.

Бистин журукчылардын ижине јаан ајару салар керек болгон деп бодойдым (ЭП, БЭ, с. 155) – 'Я считаю, что работе наших художников следовало уделять больше внимания'; *Поэма бичиген Скобелев Јажнайдын јүрүми керегинде нени де айдар эди деп бодоп турум*, *је ол бойы жуунын кийнинде божоп калган* (ЭП, БЭ, с. 94) – 'Я думаю, что Скобелев, написавший поэму, кое-что сказал бы про жизнь Дьяжная, но после войны он умер'; *Ол тушта кижинин кыска јүрүми узун да, бийик те болор деп бодойдым* (ЛК, ЈП, с. 7) – 'Я считаю, что тогда короткая жизнь человека будет и длинной, и возвышенной'.

Возможно употребление в функции вводного компонента, при этом *бодо=* принимает форму условного наклонения =са: *Мен бодозом, бисти совхозко көчүрерге эрте* (ЭП, БЭ, с. 41) – Я считаю, рано переводить нас в совхоз; *Мен бодозом, бу кожоннын күүзи кажы ла алтай кижинин јүрегинде болор* (ЭП, БЭ, с. 182) – Я считаю, мелодия этой песни в сердце каждого алтайца; *Мен бодозом, оны совхозтын фермазынын управляющийи этсе, ол јакшы кизи болор* (ЭП, БЭ, с. 46) – 'Я считаю, если его назначить управляющим фермы совхоза, он будет хорошо работать'.

В рамках выше рассмотренного значения различаем его оттенки: а) 'мнение-оценка': *Ол куучын биске тузалу деп бодоп турум* (ЭП, БЭ, с. 138) – 'Я считаю, что этот

разговор для нас полезен'; *Бистин алтай кожонды, алтай музыканы мен сўрекей солун деп бодоп јадым* (ЭП, БЭ, с. 121) – 'Нашу алтайскую песню, алтайскую музыку я признаю очень интересной'; б) 'мнение-констатация': *Јабыс машиналарды Калгаа јаныс ла кўнге ўреп салар деп бодогон* (ЈК, КТ, с. 140) – 'Калгаа думал, что низкие машины он сломает за один день'; *Ол Машага јолыгып ийзе ого јенил боло берер деп бодогон* (И) – 'Он предположил, что, если встретится с Машей, ему станет легче'; *Јаныс ла сўўбеген јуит мениле кожо барарга јопсинбес деп бодоп турум* (СМ, АК, с. 37) – 'Я думаю, что только нелюбящий парень не согласится ехать со мной'.

ЛСВ₂ 'судить, составлять, высказывать какое-л. мнение, суждение'. Маркером, реализующим это значение, выступает форма исходного падежа.

Слердин одуга бўдерге ле болбос. Бойыннан да бодозон (ЈК, КТ, с. 222) – 'Вашему роду нельзя верить. Посуди по себе'; *Мынан бодогожын, Кара Бёкё јууга белен эмес* (ЈК, КТ, с. 24) – 'Судя по этому, Кара Боко не готов к бою'; *Обёкёзинен де бодогон, кандый да Тырышкин* (ЈК, КТ, с. 193) – 'Даже по фамилии посудите, какой-то Тырышкин'.

Употребление в значении вводного слова имеет целью обратить внимание собеседника на предмет разговора, призвать к участию в разговоре.

Бодозор, кижы јўре-јўре канайкалан (ЈК, КТ, с. 332) – 'Посудите (подумайте, примите во внимание, порассуждайте), что, в конце концов, стало с человеком'; *Бодозон, биске база ла јоктулар болушкан* (ЈК, КТ, с. 357) – 'Посуди, нам снова бедняки помогли'.

ЛСВ₃ 'принимая что / кого-л. за что / кого-н., признать'. Этот ЛСВ характерным дифференциальным признаком имеет семантический компонент «мысленно представив, принять за желаемое». Реализация данного значения ограничена формой дательного падежа.

Тракторымнын балкажын кирге бодойтом (ЈК, КТ, с. 181) – 'Грязь на своем тракторе я принимал за пыль'; *Ас та болзо кёпкё бодоп, кичинек те болзо јаанга бодоп, куучынымды угугар* (ЭП, БЭ, с. 108) – 'Хоть мало, но принимая за много, хоть небольшой, но принимая за большой, слушайте мой рассказ'; *Бис оны арык болзо, семиске бодоп, ас болзо, кёпкё бодоп јип койолы* (ЈК, ОЈ, 9) – 'Хотя нежирный, то принимая за жирный, хотя мало, то принимая за много, давайте мы его съедим'.

Проделанный анализ показывает, что глагол *бодо*= обозначает мыслительные акты, ведущие к созданию каких-либо внутренних объектов. Все его три значения фактически выражают нечто общее при частных различиях – «внутренний объект».

БОДО=II 'решать'. Данный глагол в отличие от многозначного глагола *бодо*=I 'считать, полагать' имеет лишь одно значение.

Глагол *бодо*=II имеет значение 'найти требующийся ответ, определить искомое', т.е. обозначает математическую операцию. К этому глаголу примыкает отименной глагол **ЧОТТО**= 'считать', образованный от имени *чот* 'счет'. У слов *чот* и *чотто*= отмечается формально-семантическая привативная оппозиция. С глаголом *бодо*=II глагол *чотто*= оказывается состоящим в семантической оппозиции по признаку «математическая операция». Значение первого глагола, будучи шире, включает в себя значение второго, т.е. *чотто*= является смысловым компонентом для *бодо*=II. Если *бодо*=II обозначает решение некоторой математической задачи или примера в целом, то *чотто*= – разные действия (сложение, вычитание и т. д.) при решении задачи или примера.

Мындый примерлер бис бу ойгё јетире бодобогоныс (И) – 'До этого времени мы не решали такие примеры'; *Задачаны бодозон сен кажы ла действиени столбикле чотто* (И) – 'Когда решаешь задачу, каждое действие ты считай в столбик'.

Источники и литература

1. Шмелев Д. Н. Очерки по семасиологии русского языка. М., 1964.

Список сокращений

- ЖК КТ – Ж. Каинчин. Карган тыт. Горно-Алтайск, 1994.
ЖК ОЖ – Ж. Каинчин. Ол жараттанг. Горно-алтайск, 1980.
ЛК ЖП – Л. Кокышев. Жўс письмо. Горно-Алтайск, 1990.
И – Информант.
СМ АК – С. Манитов. Аш кылгада. Горно-Алтайск, 1982.
ЭП БЖЭ – Э. Палкин. Бичигенер жакшы, Эрте. Горно-Алтайск, 1997.

С. П. Сапаров

(Узбекистанский госуниверситет мировых языков, Ташкент)

КЛАССИФИКАЦИЯ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ КАРАКАЛПАКСКОГО ЭПОСА «КЫРК КЫЗ»

Фразеология является наиболее живой, яркой и своеобразной частью словарного состава любого языка. Фразеологическую часть языка принято называть «непосредственным культурным компонентом языка» и рассматривать как «ядро национального сознания, мерило духовности народа» [1, с. 251].

Каракалпакский эпос «Кырк кыз» очень насыщен фразеологизмами. Среди фразеологических единиц (ФЕ) эпоса «Кырк кыз» выделены высокочастотные, среднечастотные и низкочастотные фразеологизмы.

При анализе степени частотности фразеологических единиц эпоса «Кырк кыз» было выявлено, что наиболее высокочастотными в данном эпосе являются фразеологические единицы, семантически направленные на оценку человека.

Со стилистической точки зрения большая часть выявленных на материале эпоса «Кырк кыз» фразеологических единиц относится к разговорному стилю, меньшую часть составляют книжные фразеологизмы, что объясняется жанровой принадлежностью исследуемого произведения.

Встречаются также устаревшие фразеологизмы – характерный признак фольклорного словотворчества.

В данной статье мы рассмотрим классификацию фразеологических единиц каракалпакского эпоса «Кырк кыз», семантически направленных на оценку и характеристику человека. Эти фразеологические единицы мы условно разделили на следующие группы:

1. Фразеологические единицы, обозначающие характер, темперамент и свойства личности.
2. Фразеологические единицы, характеризующие социальный статус человека.
3. Фразеологические единицы, обозначающие эмоционально-психическое состояние человека.

1. ФЕ, обозначающие характер, темперамент и свойства личности :

ФЕ *суў жуқпас* эквивалентна русской ФЕ *гусь лапчатый* – о ловком человеке, пройдохе.

Саркоптың шығыс елинде,
Суўқылдаған суў жуқпас
Әшир менен Аманқул
Деген қақай бар еди,

ФЕ *сум туяқ* – синонимична ФЕ *суў жуқпас* – хитрец, пройдоха, мошенник.

Сен сум туяқ Надиршаның алдында

Қырқ жигитиң даўласқандай қасында
Абырой барда рас сөйле Құлымсай
Жалған айтсаң сен өлерсең қолымда [2, с. 228].

ФЕ *маңлайы қара* – несчастный, невезучий (в тексте также встречается вариант *маңлайы қурған*).

Қайт кейниңе тезден, *маңлайы қара* [2, с. 55].

2. ФЕ, характеризующие социальный статус человека.

ФЕ *төрт түлиги сай болыў* – жить в достатке, ни в чем не нуждаться.

В основе этой ФЕ лежит экстралингвистический фактор – одно из основных занятий каракалпаков – скотоводство. В каракалпакском языке *төрт түлик мал* – это домашний скот (четыре вида: лошади, крупный и мелкий рогатый скот, верблюды). Человек, имевший все четыре вида домашнего скота, считался зажиточным. Отсюда и эта ФЕ *төрт түлиги сай болыў*.

Аллаяр деген бай болды
Төрт түлиги сай болды [2, с. 42].

ФЕ *маңлайына шық питпеў* означает быть бедным, ничего не иметь, прозябать в нищете. Эта ФЕ антонимична ФЕ *төрт түлиги сай болыў*. Эквивалентна русской ФЕ (*гол как сокол*).

Ҳарамнан жоқ пышығы,
Ҳадалдан жоқ таўығы,
Маңлайына шық питпеген
Жыламай күни өтпеген [2, с. 67].

3. ФЕ, обозначающие эмоционально-психическое состояние человека.

ФЕ *иши жаныў* имеет значение (очень сильно переживать, страдать из-за чего-нибудь). Близка к русской ФЕ *скребет на душе у кого*.

Иши жанып қойына,
Түсти бир ис ойына [2, с. 93].

В нижеследующем фрагменте текста выявлено пять ФЕ, обозначающих эмоционально-психическое состояние человека.

Сол ўақлары Аманқул,
Бул сөзлерди еситип,
Қаны қашты жүзинен
Қалды аўып есинен,
Көп ўақ сұлқ болғаннан,
Зорға келип өзине,
Қан жуўырды жүзине
Ҳасыл кийим кийеди,
Өзине пардоз береди,
Ат-тонларын сайлайды,
Сәйеке менен барыўға
Булда белин байлайды.

Эта ФЕ *жүзинен қаны қашыў* (русский эквивалент - *ни кровинки в лице не осталось*) – сильно испугаться, побледнеть от страха и антонимичная ей ФЕ *жүзине қан жуўырыў* – оправиться после шока, а также ФЕ *есинен аўыў* – *сойти с ума, өзине келиў* - *прийти в себя и белин байлаў* – *решиться на что-либо*.

ФЕ *тисин қайраў* – сильно сердиться на кого-либо, иметь намерение вступить с ним в конфликт. Эквивалентна русской ФЕ *точить зубы*.

Бенде болған халықтың,
Шетинен байлап қырыңлар,

Батыры бар ишинде,
Тисин қайрап отырған [2, с. 388].

Источники и литература

1. Мокиенко В.М. Славянская фразеология. М., 1986.
2. Қырық қыз / Қаракалпақ фольклоры. Нөкіс, 1980. VI том.

М. Соеров

(Национальный институт рукописей АН Туркменистана, Ашхабад)

О ДРЕВНЕЙ ФЛЕКТИВНОЙ СТРУКТУРЕ ТУРКМЕНСКОГО ЯЗЫКА, ПРЕДШЕСТВОВАВШЕЙ ЕГО СОВРЕМЕННОМУ АГГЛЮТИНАТИВНОМУ СТРОЮ

В данном сообщении предпринята попытка провести этимологические исследования по ограниченному количеству лексем, связанных с ландшафтом местности и природными явлениями в рамках проводимых нами в течение ряда лет разработок по реконструкции древнего аморфно-изолирующего и флективного строя туркменского языка путем анализа слов из разных тематических групп. Это направление представляется нам более продуктивным не только для установления происхождения конкретных туркменских слов в частности, но и для установления более архаичного, первичного состояния внутренней структуры туркменского и других тюркских языков, – в целом. Наш взгляд по данной тематике, но вне связи с внутрискруктурными изменениями в языке и в несколько «теоретизированном» виде был изложен на страницах туркменского академического журнала еще в 1998 году.

Как известно, по существующей в современной лингвистике морфологической классификации языков (классификация А. Шлегеля – В. Гумбольдта) по их внутренней структуре (строю) туркменский язык относится к одной из трёх языковых групп мира (в последнее время выделяют четвертую группу – инкорпорирующие, или полисинтетические языки, хотя В. Гумбольдт рассматривал их как подкласс агглютинативных), а именно – к агглютинативным языкам, в которых грамматические отношения выражаются с помощью аффиксов, легко отличимых от неизменного корня и нередко имеющих еще самостоятельное значение. Наряду с тюркскими (шире – алтайскими) языками в данную группу также входят языки банту, финно-угорские и др.

Группу аморфно-изолирующих языков составляют те языки, которые не имеют ни склонения, ни спряжения и выражают все грамматические отношения при помощи отдельных самостоятельных односложных слов-частиц (например, вьетнамский, китайский, аннамский и т. д.). В них лексические единицы не имеют деления на части речи.

Языки, обладающие склонениями и спряжениями и выражающие грамматические отношения изменениями самого корня (внутренними и внешними, посредством окончаний, тесно спаянных с корнем), также составляют самостоятельную группу и являются флективными языками (английский, русский, семитские и т.д.).

Отдельные лингвисты вслед за А. Шлегелем склонны рассматривать историю внутреннего развития языков мира строго в следующей последовательности, притом считая первые и вторые как менее совершенные по отношению к третьим. Сначала возникли языки аморфно-изолирующей структуры, со временем часть из них стала языками агглютинативного строя, еще позже из числа последних поднялись якобы на новый, высший

структурный уровень языка флективного строя. Факты туркменского языка позволяют рассмотреть эту «структурную иерархию» в несколько иной исторической последовательности.

Являясь в современном состоянии своей структуры агглютинативным, туркменский язык продолжает сохранять много историко-языковых явлений, характеризующих аморфно-изолирующее и флективное состояние его структуры в древности. Остатки аморфно-изолирующего строя выражаются в туркменском языке, прежде всего, в древней односложной именно-глагольной основе-корне многих современных слов, которые получили в прошлом собственное семантическое развитие, происходившее иногда по разным направлениям. Тем не менее, сохранившая их форма (звуковое оформление) и общая смысловая нагрузка позволяют рассматривать подобные слова-дублиеты в качестве единой именно-глагольной основы. К данному разряду языковых единиц можно включить лексемы из разных тематических групп, какими являются слова: *göç* “кочевка” и *göç-* “кочевать”; *iç* “внутренность” и *iç-* “пей, принимай во внутрь”; *bol* “много, в изобилии” и *bol-* “быть, становиться”; *oň* (Işîň oň bolsun! “Успехов тебе!” – пожелание) “благополучность, удача” и *oň-* “ограничиться достигнутым, быть в ладах, неплохо устроиться”; *aň* (*a:ň*) “разум, сознание” и *aň-* (*a:ň-*) “разуметь, понимать”; *ýar* (*ýa:r*) (Ýaryny al “Бери половину”) “вторая половина (в любви), т.е. одна из двух частей нечто единого и целого) и *ýar-* (*ýa:r-*) “разделить (целую на две части)”; *sap* “черенок, рукоятка” и *sap-* “прививать, вдевать”; *ýok* (bir zaduň ýoku) “пятно, остатки” и *ýok-* (*ýokuşmak*) “прилипнуть, заразиться” и др.

Не затягивая дальше список подобных примеров из других тематических групп, приведем теперь ряд древних односложных именно-глагольных основ-корней, связанных с ландшафтом местности и природными явлениями, которые в определенной степени характеризуют и пустыню: *düz* “ровный, равнина” и *düz-* “поставить что-либо в один ряд, в единую цепочку, ставить чего-либо ровно один за другим”; *oý* (*o:ý*) “низменность, углубление” и *oý-* (*o:ý-*) “вырыть яму, сделать углубление”; *köw* “впадина, местность в Саятском этрапе”; *köw-* “копать под что-либо, сделать щель”; *ýüz* “лицевая сторона (первоначально *ýeriň ýüzi* – “ландшафт”, *gögüň ýüzi* – “небосвод”) и *ýüz-* “двигаться по поверхности (воды)”; *gat* “слой” и *gat-* “добавить, прибавить”; *ýel* “ветер, воздушный поток, воздух в движении” и *ýel-* (Махтумкули – *ýeldim* “я бежал, я был постоянно в движении”); *gar* (*ga:r*) “снег” и *gar-* (*ga:r-*) “смешивать”; *doň* “лёд” и *doň-* “превратиться в лёд”; *diň* (*diň salmak* “слушать”, *doňuz diňini salmak* “слушать испоттишка” – фразеологизм) и *diň-* (Ýagyş diňdi “Дождь перестал идти”) и др.

Как явствует из указанных выше односложных основ, они имели и имеют по настоящее время два типа звукового оформления: “гласный+согласный” и “согласный+гласный + согласный”. Необходимо также отметить, что наряду с наличием именно-глагольного содержания у отдельных из них появились способности выступать в грамматическом значении служебных слов, в частности, послелогов. Для примера, сравним современное *dek* “спокойно, не беспокоя других” (*Dek gezen dok gezer* – пословица) и *dek* “в подобие, как” (синонимы: *ýaly*, *kimin*, *deý*, *deýin*). В целом, все они позволяют характеризовать первичную внутреннюю структуру туркменского языка как аморфно-изолирующую.

Как известно, пустыня Каракумы считается самой молодой из великих пустынь планеты, хотя центральные ее части возникли возможно около миллиона лет тому назад. По мнению специалистов, многие из ландшафтов туркменской пустыни возникли за последние несколько тысяч лет, а Западные Каракумы еще позднее – примерно 2,5 тысячи лет назад. Каракумы образованы в основном песчаными отложениями древней Амударьи (пра-Амударьи), протекавшей по этой территории в Каспийское море, а на юге Каракумы сложены осадками рек Мургаб и Теджен. В Каракумах простираются древние и совре-

менные потоки и дельты этих и некоторых других, меньших по объему, рек. Именно в этих местах в свое время возникли древние цивилизации – Анау, Джейтун, Маргуш и Алтын-депе. С возникновением, расцветом и угасанием этих великих цивилизаций, примерно в 4 – 2 тыс. до н.э., мы связываем те глубокие внутривидовые изменения, которые происходили в туркменском языке в те далёкие эпохи (дописьменные периоды). Само же сложное слово “Каракум” (*kara* “чёрные” и *kum* “пески”) в значении топонима встречается в дошедших до нас туркменоязычных текстах лишь начиная с VIII в. н.э., и впервые зафиксировано в Орхонских надписях (памятник Тоньюкуку). Но это уже был современный (письменный) период в истории внутривидового развития языка.

Пустыня Каракумы и ее непосредственные окрестности содержат много топонимов, в образовании которых участвовали древние слова из аморфно-изолирующего состояния структуры туркменского языка, притом не только лексемы, связанные с ландшафтом местности и природными явлениями, но и слова с другими значениями.

Вторым, перемежующим строем во внутривидовом развитии туркменского языка было его флективное состояние, которое характеризовалось появлением звуковых изменений в составе односложных основ-корней для дифференциации их на имена и глаголы, а также на другие части речи. Таким же образом первоначально происходила семантическая дифференциация одного и того же слова в пределах одной части речи: *gün* “солнце, день” и *tün* “ночь, темнота”; *ýel* “ветер, воздушный поток, воздух в движении” и *ýer* “твердь, земля”; *dag* (*da:g*) “гора” и *daş* (*da:ş*) “камень”; *dok* “сытый”, *toý* “пиршества” и *doý-* “насытиться”; *göz* “глаза” и *gör-* “смотреть, действовать глазами”; *bar* (*ba:r*) “имеется в наличии” и *baý* (*ba:y*) “имеющий множество чего-либо, богатый”; *dil* “язык” и *diý-* “говорить, действовать языком”; *el* “рука” и *al-* “брать, взять, действовать руками”; *öl-* “умереть, угасать (о свете)” и *oç-* “угасать”, сравните: *oçýgsi/ölügsi ýagty* “угасающий свет (о свече)”; *ýyl* “год, лета” и *ýaş* (*ýa:ş*) “лета (при определении возраста)”; *saç* “волосы” и *seç-* (*saç-*) “разбросать, сиять лучами (о солнце)”; *ýaň* “звон, эхо” и *jaň* колокол, звонок”; *men* (турец. *ben*, татарск. *min*) “я” и *biz* “мы”; *sen* (татарск. *sin*) “ты” и *siz* “вы”; *dek* и *deý* “в подобие, как” (имеют в настоящее время стилистическое различие) и др. Чередования звуков в виде *g/t*, *l/r*, *d/ş*, *d/t/ý*, *z/r*, *r/ý*, *l/ý*, *e/a* (*a/e*), *l/ç*, *y/a*, *l/ş*, *n/z*, *k/ý* и другие виды чередования согласных и гласных в составе одних и тех же основ привели к возникновению новых слов, впервые отличившихся друг от друга не только внутренне-семантически, но и по внешней форме, и наряду с другими особенностями данного разряда обусловили переход туркменского языка в своем внутривидовом развитии на очередной флективный строй.

Как известно, флективные языки характеризуются еще наличием наряду с основными морфемами (основами-корнями) также вспомогательных морфем (аффиксов и окончаний). В этих языках флексия почти всегда сочетается с другими формальными средствами выражения значения. В туркменском языке сохранились многие основные морфемы в сочетании с вспомогательными морфемами, в которых словообразовательное значение выражалось преимущественно внешней и внутренней флексией, то есть чередованием звуков на стыке и внутри морфем. Примеры, связанные с ландшафтом местности и природными явлениями: *gowak* “пещера” и *köwek* “отверстие, дыра”; *güney* и *güneş* “южная сторона, под солнцем” (имеют в настоящее время стилистическое различие); *aňňyt* “бугор” и *eňňit* “склон”; *ast* “вниз” и *üst* “верх”; *yarak* “дальний, вдали” и *uzak* “далёкий, далеко”; *top(u)la-* “собирать кучу” и *top(u)rak* “собранное в кучу, почва”; *tolkun* “волна” и *tolgun-* “волноваться”; *güpür-güpür* и *gübür-gübür*; *ýalp-ýalp* и *ýylyp-ýylyp*; *tark-tark* и *tyrk-tyrk* “мимемы – природные явления”. Слова типа *ekiş* “сев (процесс)” и *ekin* “посевы (результат)”, скорее всего, относятся к эпохе появления первой земледельческой культуры. Некоторые примеры из других тематических групп: *kişi* “человек, мужчина” и *tişi*

“самка, женщина” (Махтумкули); *tabşyr*- “передать, сдавать” и *gowşur*- “передать лично”; *semiz* “толстый, жирный” и *sem(i)r(emek)* “толстеть, становиться жирным”; *kesir* и *kejir* “упрямый” (в настоящее время различаются стилистически) и др. Таким образом, эти и подобные им слова образовались в туркменском языке флексией путем чередования звуков: *o/ö, ý/ş, a/e, a/ü, r/z, l/r, k/g, p/b, a/y, ş/n, k/t, t/g, a/o, b/w, z/r, s/j*.

Флективное состояние языка не препятствовало появлению в нем новых многосложных именно-глагольных основ вторичного образования, в том числе с конечным согласным [ş]: *uruş* (от *ur-*) “война” и *uruş-* “воевать”; *öpüş* (от *öp-*) “поцелуй” и *öpüş-* “целоваться”; *tanyş* (от *tany-/tana-*) “знакомый” и *tanyş-* “познакомиться” и др. О древности этих образований свидетельствует то, что первичные основы некоторых из них уже давно не имеют самостоятельного употребления, и для их восстановления требуется проведение специального исследования: *geňeş* “совет” и *geňeş-* “советоваться”; *söweş* “сражение” и *söweş-* “сражаться”; *göreş* “борьба” и *göreş-* “бороться”; *ýaryş* (*ýa:ryş*) “соревнование” и *ýaryş-* (*ýa:ryş-*) “соревноваться” и др. С другой стороны, они соответствуют особенностям флективного строя, ибо в современных языках этой группы основы слов не имеют лексического значения и самостоятельно не употребляются.

Предлагаемая нами гипотеза при её признании большинством ученых позволит в будущем значительно расширить возможности этимологических исследований в рамках обширной алтайской семьи языков. Укажем лишь одно из направлений в этой области. По мнению некоторых российских тюркологов, например, чл.-корр. РАН А.В. Дыбо (Институт языкознания) и др., общетюркские лексемы *алтын*, *кюмуш* и *темир* (*демир*) являются древними единицами, заимствованными из китайского языка. Общеизвестно, что слова, заимствованные из языка иной внутренней структуры, этимологически и семантически, а также по другим основным параметрам, не поддаются разумному объяснению в пределах системы заимствовавшего языка, а лексемы *алтын*, *кюмуш* и *темир* являются исконно тюркскими (алтайскими), и их можно и следует подвергнуть этимологизации, не выходя за пределы родной языковой семьи. Если учесть еще то, что предки тюрков занимались металлообработкой издревле, и не только железа, но и золота, и серебра, то искать основную лексику данной отрасли вне обширного тюркского языкового мира является, по меньшей мере, пренебрежительностью и отрицанием его неиссякаемых богатств и внутренних возможностей.

Рассмотрим данный конкретный вопрос более детально. Если Луна и золото имеют общую окраску одного из основных цветов спектра – среднего между оранжевым и зеленым (желтизна), то для Солнца и серебра общей цветовой гаммой являются светозарность, лазурность, белизна, “серебристость”. Это и предопределило в глубокой древности в сознании носителей праязыка современных туркменского и других родственных языков общую этимологию слов *Ай* и *алтын* (*ал+тын*), *Кюн* и *кюмуш* (*кюм+уш*), которые согласно тогдашнему флективному строю тюркского (алтайского?) праязыка образовались соответственно от единых корней путем чередования согласных *й/л* (*Ай/ал+*) и *н/м* (*Кюн/кюм+*).

Что касается второй части *алтын* (*ал+тын*) и *кюмуш* (*кюм+уш*), образованных путем словосложения, то они, являясь исторически самостоятельными лексическими единицами, составляют в тюркской флективной системе соответствующие два ряда однокоренных слов совместно с лексемами: *тын* (*тин*) ‘металл’ / *тен-ге* ‘монета, деньги из металла’ / *тан-гыр* ‘жесть, жестянка’ / *тем-ир* (*дем-ир*) ‘железо’; *уш* (*ыш*) ‘свет (из шели)’ / *ыш-ык* ‘свет’ / *уш-юк* ‘ясный и логический ум, светлая голова’. Таким образом, *алтын* (*Ай/ал тин*) первоначально имел значение ‘металл с цветом Луны, желтый металл’, а *кюмуш* (*Кюн/кюм ыш*) – ‘солнечный свет, (металл) с цветом Солнца’.

Подведя некоторые итоги вышеизложенному, можно заключить, что основы всех исконных слов и многие аффиксы словообразования (не считая заимствованные) и формообразования в туркменском языке появились в эпохи его аморфно-изолирующего и флективного строя (структуры).

Исследования последних лет убедительно доказывают, что существующему агглютинативному строю туркменского языка (шире: всем языкам алтайской семьи) предшествовал – как результат развития более древнего аморфно-изолирующего строя – флективный строй, следы и остатки которого изобилуют в современном туркменском языке. Тем не менее, автор, как и в своих выступлениях на международных научных форумах, не претендует на окончательное решение поставленного им вопроса, а лишь вносит гипотезу для дальнейшего обсуждения в научной среде, хотя азербайджанские лингвисты проф. Рамиз Аскер и проф. Абульфаз Гулиев, выступая на страницах международного журнала (Стамбул, Турция), считают ее значительным вкладом в общее языкознание, которое вряд ли соответствует реальному положению вещей.

Э.М. Созинова
(БГМУ, Уфа)

ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ПАРЕМИЙ (на материале башкирского, русского и английского языков)

Прагматический подход предполагает учет того значимого компонента языковых единиц, который связан с человеком, использующим язык как орудие общения и делающим свой выбор для достижения поставленных задач при ориентации в ситуации в целом, в социальных признаках адресата и т.д. [9, с. 5. По кн.: 6, с. 16].

Мысль о прагматической маркированности паремий высказана многими исследователями (А.А. Крикманн, Ю.И. Левин, Н. Барли и др.). А.А. Крикманн, например, отмечал: «Пословицы по своему назначению прежде всего не гносеологические, а прагматические орудия» [4, с. 165].

На материале русских пословиц Г.Д. Сидоркова выдвинула концепцию, согласно которой паремиологические единицы типа пословиц и поговорок являются реализаторами определенной иллокутивной установки, что, по ее мнению, явилось основной причиной их закрепления в языке в качестве готового воспроизводимого целого [7].

Результаты научного исследования проблем прагмалингвистики, полученные Г.Д. Сидорковой на основе изучения логико-философских теорий речевых актов Дж. Остина, Дж.Р. Сёрла, Э. Вендлера, а также отечественных ученых (В.Н. Телия, С.А. Сухих, В.Г. Борьботко и др.) с применением экспериментальной методики анализа эмпирического материала, по-видимому, дают возможность использовать схему ее классификации относительно паремий других языков.

Прагматические функции паремий подразделяются на следующие функционально-тематические группы: 1) регулятивные; 2) экспрессивные и квазиэкспрессивные; 3) метаязыковые; 4) констативная функции пословиц [7, с. 57-108].

В настоящей статье рассматриваются паремии, в которых зафиксированы ситуационно-тематические установки, сочетающиеся с функцией урезонивания (из класса регулятивов). Основной источник использованного здесь фактического материала – «Башкирско-англо-русский словарь адекватных пословиц и поговорок» [1].

Урезонивание³

Как известно, все прагматические категории подразделяются на положительные и отрицательные, поэтому отношение категоризирующего ума к объекту категоризации по шкале «одобрение – неодобрение» можно считать прагматической универсалией. Если это отношение включается в модальную рамку языковой единицы, то прагматическая универсалия совпадает с семантической универсалией (Вейнрейх, 1970) [По: 11, с. 291].

Пословицы с функцией урезонивания репрезентируют оценочные значения эмоционально-рационального отношения субъекта к объекту, по-видимому, с целевой установкой устранить то или иное несоответствующее этической норме негативное явление, наблюдаемое в конкретной ситуации. При урезонивании отсутствует элемент строгого осуждения, смысл неодобрения смягчается изначально, «урезонить - уговорить *разумно*».

Пословицы предлагают человеку проверенный и одобренный опыт предшествующих поколений, на который он может опереться, и которым он может обосновать свою линию поведения [12, с. 475].

А теперь рассмотрим паремии сравниваемых языков, в которых отражены ситуативно-тематические установки с функцией урезонивания.

1. Урезонивание бесплодных мечтаний, надежд, ожиданий: *Күпте өмөт итһәң, әззән коро калырыһын; За большим погонишься и малого не увидишь; All covet, all lose. Көн дә байрам, көн дә туй булмай; Не все кому масленица, будет и великий пост; Every day is not Sunday.*

2. Урезонивание алчности, зависти: *Көнсөлдөң йөрәген ят бәхете яндыра; Завистливый по чужому счастью сохнет; Envy shoots at others and wounds herself.*

3. Урезонивание воинственных настроений, стремления к реваншу: *Көсөңә күрә көсән; Стены лбом не перешибешь, На рожон не лезь; Drive the nail that will go. һөзшә торған үгезгә Хозай мөгөз бирмәгән; Бодливой корове Бог рог не дает; A curst cow has short horns.*

4. Урезонивание хвастовства, чванливости, спеси: *Ишәктең үз тауышы үзенә моң; Всяк осел себе загляденье; Every ass likes to hear himself bray.*

5. Урезонивание бесполезных переживаний, раскаивания: *Куюн тауға үпкәләгән, таузың ицендә лә юк; Старуха три года на мир сердилась, а мир того и не знал. «Атайымдың үлерен белһәм, ярты икмәккә һатыр инем», – туп әйткән, ти, бер иҫәр; Кабы знал, где упасть, (так) соломки бы подстелил; Forewarned is forearmed, A danger foreseen is half avoided.*

6. Урезонивание необоснованных претензий: *Юрғаныңа карап аяғыңды һуз; По одежке протягивай ножки; Cut your coat according to cloth.*

7. Урезонивание легкомыслия, легковерия: *Сыкмаған кояшка кызынма; Не говори «гоп» пока не перескочешь; Don't halloo till you are out the wood; Аллаға ышан, үзең кымшан; На Бога надейся, а сам не плошай; God (heaven) helps those (them) who help themselves.*

8. Урезонивание бесполезных действий: *Һүз һөйләп тамак туймай = русск. Разговорами сыт не будешь; Fine words better no parsnips.*

9. Урезонивание недовольства своим социальным положением: *Кояш һәр кемде тигез йылыта; Солнышко на всех светит; The Sun casts beams upon the lowest shrubs.*

Выделенные группы, а также не представленные здесь ввиду ограниченности печатного пространства другие подгруппы (обличение, упрек, совет, парирование...) из класса

³ Урезонивание, урезонить – уговорить разумно, убедить, удоконить, доказать [3, с. 16].

регулятивов сходные паремии башкирского, русского и английского языков составляют прагматико-функциональный таксономический ряд. Поскольку материал относится к разнотипным языкам и разным этнокультурным традициям, в вербальном выражении паремий полного совпадения ожидать не приходится, хотя наличие таковых и не исключается. В функционально-прагматическом же плане сравниваемые паремии в целом однотипны, выполняют одну и ту же прагматическую функцию, что объясняется универсальными закономерностями. Относительно лингвокультурной информации, структурных особенностей паремий (см. [8]).

Пословицы – прецедентные стереотипные высказывания (Ю.Н. Караулов, В.В. Красных), определяющие как ценностную ориентацию всего сообщества, так и ценностную ориентацию каждой отдельной личности, и потому обладают свойствами массовой воспроизводимости, представляя собой один из наиболее важных “кодов” культуры [9, с. 219]. Переходя из века в век, они несут в себе огромную информацию о жизни и воззрениях, языковой культуре народов, в устах которых они бытуют. В современном мире в условиях глобализации, когда знание разных национальных традиций становится необходимостью, сравнительное изучение паремий приобретает особую актуальность. В то же время нельзя не отметить сложность проблем сопоставительной прагматики, особенно изучение перлокутивного акта, связанного с процессом речевой коммуникации. Направления сопоставительного изучения прагматики, отмеченные В.Г.Гаком [3], требуют усилий многих исследователей.

Настоящая статья является первой попыткой, самым начальным этапом подступа к изучению поставленной проблемы.

Источники и литература

1. Башкирско-англо-русский словарь пословиц и поговорок / Авт.-сост. Ф.А.Надршина, Э.М.Зубаирова [Созинова]. Уфа, 2002.
2. Гак В.Г. Сопоставительная прагматика // Филологические науки. 1992. № 3. С. 78-90.
3. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. М., 2008. Т. 4.
4. Крикманн А.А. Опыт объяснения некоторых семантических механизмов пословиц // Паремииологические исследования. М., 1984.
5. Лингвистический энциклопедический словарь. М., 1990.
6. Маслова А.Ю. Введение в прагмалингвистику. Учебное пособие. М., 2007.
7. Сидоркова Г.Д. Прагматика паремий: пословицы и поговорки как речевые действия. Краснодар, 1999.
8. Созинова Э.М. Общее и специфическое в паремиях-эквивалентах (на материале башкирского, русского и английского языков). Уфа, 2010.
9. Телия В.Н. Русская фразеология. М., 1996.
10. Формановская Н.И. Речевое общение: коммуникативно-прагматический подход. М., 2002.
11. Шафигов С.Г. Прагматические категории и типология // Germanica, Slavica, Turkica. К 60-летию профессора Рахима Закиевича Мурясова: Сб. научн. ст. Уфа, 2000. С. 290-307.
12. Carnes P. The Fable and the Proverb. Intertexts and reception // Wise words. Essays on the proverb / Ed. by W. Milder. N.Y. P. 467-493.

Ф.И. Тагирова
(ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ, Казань)

СЛОВА-ВЕРБАЛИЗАТОРЫ КОНЦЕПТА «СЧАСТЬЕ» В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Концепт «счастье» является некой ментальной сущностью, сложившейся из разноплановых и разноуровневых составляющих, так или иначе служащих для выражения различных проявлений представления сообщества о благополучии. В данной работе предметом анализа являются лексические средства выражения понятийной компоненты данного концепта, включающей такие составляющие, как благоденствие, благополучие, удовольствие, радость, здоровье, спокойствие, судьба, семья, везение, удача, успех, богатство и др.

Концепт «счастье» принадлежит к числу базовых единиц концептосферы любого языка и имеет сложную структуру, в которой выделяются ядро и периферия. В татарском языке ядерный элемент «счастье» задается основным значением номинативной лексемы *бәхет* и является основой для всего концептуального содержания. Кроме этого, к ядру можно отнести единицы *сагадат*, *кот*, *шатлык*, *рәхәт* и др. Базовость данных номинантов определяется: 1) включенностью их в состав ядерной лексики данных языков, 2) большим объемом лексико-семантического поля данных единиц, 3) их обширными сочетаемостными возможностями. К периферийным элементам в татарском языке относятся *ураз / ырыс*, *насып*, *өлеш*, *язмыш* и др. Естественно, средства вербального выражения смысла этими лексемами не ограничиваются, да и деление на ядро и периферию весьма условное.

Рассмотрим для примера ядерный элемент – слово *бәхет*. Оно чрезвычайно активно задействовано для передачи смысла как самостоятельно, так и в составе производных, устойчивых выражений, фразеологии, поговорках. Основной семой для данного слова является именно “счастье”: *Бәхет йөзлеге белән туу* (букв. родиться с маской счастья) ‘родиться под счастливой звездой, родиться в рубашке’; *бәхете барның иптәше үзенә тиң була* (букв. у счастливого пара бывает ему ровня) ‘счастливому везет с парой’; *бәхет өләшкәндә йоклап калган* ‘когда раздавали счастье, он спал’ и т.п.

У лексемы *бәхет* второй по значимости и по частоте является коннотация “везение”: *бәхеткә каршы* ‘к счастью’; *сукыр бәхет* (букв. слепое счастье) ‘слепая фортуна, случайное везение’; *бәхет кирегә китте* (букв. счастье повернуло назад) ‘все пошло кувырком, счастье изменило, фортуна отвернулась’; *бәхетең бар икән* ‘везет же тебе, ну и везучий же ты’; *бәхет басу* (букв. счастье затопило / завалило) ‘случайно повезти, счастье привалило, повезло так повезло’ и т.д.

Активным средством передачи отдельных коннотаций понятия «счастье» в татарском языке служит слово *кот* и его производные *котлау* ‘поздравления, благопожелания’; *котлы* ‘счастливый’; *котлык* ‘счастье, удача’ и т.п. Обилие дериватов слова *кот* (по “Толковому словарю татарского языка” в 3-х т. – 13 явных дериватов, при этимологизации – еще 12), частота их употребления свидетельствует не только о раннем происхождении, но и указывает на его роль в образовании ядра концепта. Причем мы исключаем из поля зрения другие значения этого слова типа “душа”, “дух”, “жизнь” и др.

Слово *ураз* является одним из наиболее близких к ядру. Можно утверждать, что в определенный период, до активизации заимствованного слова *бәхет* оно было ядерным элементом данного концепта. В современных словарях лексема зарегистрирована в фонетическом варианте *ырыс* и *ырыскал* в значении “счастливый” с пометами *устаревшее* и *диалектное*. Так, в фольклорных произведениях, например, в дастане “Идегей”, сохранилась эта лексема: *Йорттан йортым күчкәне – бездән ырыс киткәне, коштан кошың күчкәне – сездән дәүләт киткәне* [3, с. 21]. ‘Мы лишились родины, значит, счастье изменило нам, вы лишились птенцов – значит, вы утратили власть’ и т.п. Кроме того, лексема сохранилась в поговорках в этом же значении. Например, *яхшы адәм – илнең ырысы, яхшы сүз – күңел тынычы* (букв. хороший человек – счастье для людей, хорошее слово – спокойствие души); *агасы барның ырысы бар* (букв. у кого есть брат, у

того есть счастье). Слово также довольно широко представлено в ономастиконе: *Уразбакты* (букв. счастье взглянуло); *Уразгилде* (букв. счастье пришло); *Уразхан* (букв. счастье + хан); *Уразлы* (букв. счастливый) и т.п.

Лексема *сагадат* также является практически полным синонимом слова *бахет*, хотя имеет несколько пафосную окраску, в связи с чем употребляется чаще в языке художественной литературы, особенно поэзии. Например: *Сагадат юк, фэкать наме сагадат*; – *Көфуне вирмамэк безларда гадат*. (Г.Тукай). В этом качестве данное слово и его дериваты остаются активными и по сей день.

Лексема *рахэт* 'счастье, удовольствие'; 'счастливый' не так активна, как предыдущие: *рахэт чигү* 'наслаждаться, быть счастливым'; *рахэттә йөзү* 'блаженствовать'. Однако в таких жанрах татарского фольклора, как короткие песни, отчетливо выражена сема счастья: *Ай, сай жиргә су жыелган, шунда былбыл коена... Әллә рахэт көнем юкка, гомрем озын тоела*. 'В лужице неглубокой соловей купается, ой, душа моя, то ли оттого, что нет у меня счастья, жизнь долгой кажется'.

Единица *уңу* также относится больше к устной речи и используется для выражения практически всех понятийных компонентов концепта: удачи, везения, семейного счастья и др. Например, *ирдән уңу* 'удачно выйти замуж, посчастливиться с мужем', *сыердан уңу* 'повезти с коровой', *жирдән уңу* 'повезти с землей (угодить на плодородный участок)' и т.д.

Слово *насып* используется при актуализации коннотаций типа 'предначертанное будущее, судьба; доля; удобный случай' и др., среди которых выделяется "семейное счастье": *насыпбы чыгу*, *насыпбы табылу* 'найти (дождаться) своего суженого' и др.

Слово *өлеш* (букв. часть) 'доля, то, что тебе суждено' также служит для вербализации семы 'предначертанное будущее, судьба': *кайда өлешен, шунда көмешен* 'где то, что тебе суждено, там и серебро'; *өлешенә тигән көмешен* 'это то серебро, что выпало на твою долю'. Интересно, что данное слово имеет только один дериват, связанный с этим значением: *өлешсезлек* 'бедность, нищета'. Как видим, он находится на диаметрально противоположном конце семантического поля, по коннотации и по мотиву образования близок с русским прилагательным *обездоленный* в том же значении.

Слово *дәүләт* интересно тем, что две семы – «счастье» и «богатство» в нем «спаяны» воедино и практически не меняются и не вычлняются в зависимости от контекста, кроме отдельных случаев. В татарских словарях значение «счастье» для данной лексемы не зафиксировано, однако, по нашему мнению, в языке оно присутствует, например: *Тәмне алма салганнар, ай, ашына. Дәүләт яусын хужалар, ай, башына* ("Кунак көе" – песня татар-кряшен). 'Ай, вкусное яблоко положили в суп. Ай, да прольется на хозяев дома счастье'. В удмуртский язык лексема была заимствована в том же значении: *шуд-дәлет* 'счастье и благополучие'.

Средства, очерченные стилистически, перешедшие в пассивный пласт, использованные для выражения семы «счастье» с наименьшей частотностью или чисто контекстуально, мы относим к периферии данного концепта. Из таковых можно привести такие лексемы, как *баг*: *Мин дә бер сугып багаем, багымны сынап караем...* [3; с. 140]. 'Я тоже ударю разок, попытаю своё счастье...'; *мәсгуд*: *Тәрке мәсләк сезләри, әлбәттә, мәсгуд әйләмәз*. (Г.Тукай); *Үткән эшләрдән кайсы артык мәсгудиятле булып күренә?* (Что из прошлого кажется более счастливым? (Г.Ибрагимов); *бахтияр*: *Татарлар рәфгате, шаны сикез кат күкләрә китсен; Әбәд-сәрмәд бу милләтне ходаем бахтияр итсен*. (Г.Тукай); *талигъ*: *Талигым, бахтем бәнем һәр каралардан карадыр!* (Г.Тукай); *хозур*: *Хәзер ачык беләм: аның иң зур хозуры, пигамбәре дә шул булган икән* (Сейчас я твёрдо знаю: её самым большим счастьем, пророком было именно это) (Г.Ибрагимов);

хәер: *Илаһым, хужам, үзең хәерен насып ит, бәхет бир, мәхәббәт бир* (Всевышний, владыка, не обдели своей благодатью, счастья дай, любви дай) (Г.Ибрагимов) и др.

Для разговорной речи часто характерно опосредованное выражение значения счастья, без употребления слов, несущих данную сему. Одним из таких средств является фразеология: *күкнең жиденче катында булу* 'быть на седьмом небе от счастья'; *очыл йөрү* 'летать, ног под собой не чуют от счастья' и др.

Таким образом, результаты предпринятого анализа свидетельствуют о том, что татарский язык располагает огромным диапазоном средств вербального обозначения различных коннотаций понятийного компонента концепта «счастье». Они, естественно, не ограничиваются рассмотренными в данной работе единицами и находятся в непрерывном процессе расширения и развития.

Источники и литература

1. Воркачев С. Г. Концепт счастья: понятийный и образный компоненты // Известия РАН. Серия лит-ры и языка. 2001. Т. 60. № 6. С. 47-58.
2. Воркачев С. Г. Концепт счастья. М., 2003.
3. Габдулла Тукай. Сочинения: в 5 т. // Габдулла Тукай. Стихи, поэмы (1909-1913). Академия Наук СССР. Казанский филиал. Институт Языка, литературы и истории им. Галимджана Ибрагимова. Казань, 1985. Т. 1.
4. Габдулла Тукай: Шигърият теле: Сүзлек. 2 китапта. 1 нче китап / К.Р. Галиуллин, Р.Н. Кәримуллина. Казан, 2009.
5. Габдулла Тукай: Шигърият теле: Сүзлек. 2 китапта. 2 нче китап / К.Р. Галиуллин, Р.Н. Кәримуллина. Казан, 2009.
6. Гуревич Т.М. Концепт «человек» в японской языковой картине мира // Международный конгресс востоковедов: Труды. М., 2007. Том 1.
7. Евразийская лингвокультурная парадигма и процессы глобализации: история и современность: Материалы I Международной научной конференции. 11-13 ноября 2009 г. – Пятигорск, 2009.
8. Ибраһимов Г. Сайланма әсәрләр. Өч томда. Казан, 1956.Т. I.
9. Идегәй. Казан, 1988.
10. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.
11. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге: Өч томда / Редкол.: Л.Т.Мәхмүтова, М.Г.Мөхәммәдиев, К.С.Сабилов, Ш.С.Ханбикова. Казан, 1977.

А.Н. Трегубов
(Академия ВЭГУ, Уфа),

ФОНЕТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ СЛОВА

1. Звукоизобразительность как языковое явление изучается в разных аспектах, прежде всего он связывается с особенностями поэтического творчества. Преобладающе лингвистический характер такого рода исследования приобрели прежде всего в работах А.П.Журавлёва.

2. Для описания специфики звукового символизма используется понятие «фонетическое значение», отражающее содержательность звуковой формы слова.

3. Особенности данного значения по сравнению со значением лексическим являются, во-первых, то, что фонетическое значение не имеет денотата, а во-вторых, оно не осознаётся носителями языка. Такое значение существует на уровне подсознания, а это создаёт основу для суггестивного воздействия на слушателя.

4. Характерная черта фонетического значения заключается в том, что оно образует признаковый аспект слова, накладываясь на понятийное ядро лексического значения, и тесно связано с коннотативной и экспрессивной выразительностью. А отсюда вытекает такая его особенность, как нерасчленённость, диффузность.

5. Фонетическое значение может быть описано с помощью набора дифференциальных семантических компонентов. А.П.Журавлёв предложил в качестве инструментария лингвистического анализа 25 пар дихотомических оценочных признаков: «хороший» – «плохой», «большой» – «маленький», «быстрый» – «медленный» и т.д. В результате подобного измерения выявляется связь между звуками и вызываемыми ими ассоциациями, впечатлениями от реалий окружающего мира.

6. Фонетическое значение оказывает влияние и на семантические изменения, происходящие при разного рода переносах значений, особенно в экспрессивном или художественном словоупотреблении.

7. Семантика слова в значительной своей части определяется системой языка. При абстрагировании от системной предопределённости выделяется идеальное содержание. Мы полагаем, что фонетическое значение является частью идеального содержания, так или иначе соотносясь с коннотацией и экспрессивностью лексической единицы. Более того, данное значение может определённым образом влиять на семантику слова, направляя его развитие по тому или иному пути. Следовательно, чёткое разграничение лексического значения и значения фонетического вряд ли возможно.

8. В связи с такой постановкой проблемы мотивированности значения возникает вопрос: существует ли корреляция между развитием полисемии и звуковой формой, оказывает ли какое-либо влияние фонетическое значение на пути возникновения новых лексико-семантических вариантов?

9. Анализ языкового материала показал, что ~ 5 % лексических единиц имеют нулевое фонетическое значение.

10. Считаем целесообразным разграничить релевантные и нерелевантные признаки фонетического значения. Под первыми мы предлагаем понимать такие признаки, которые связаны либо с лексическим, либо с коннотативным значением; например, *гора* – «большой», *брюхо* – «округлый», *брызги* – «сильный», «яркий» и т.д. Под вторыми – такие признаки, которые не оказывают заметного влияния на лексическое значение; например, *пламя*, *кремень*, *смерд* – «короткий». При этом следует отметить, что признаками второго типа обладают, как правило, глаголы.

11. На этой базе основной массив языкового материала условно делится на три группы.

Наиболее многочисленной является группа, в которой фонетическое значение оказывает определённое влияние на направления развития многозначности.

Вторую группу составляют лексические единицы, в которых фонетическое значение не влияет на полисемию.

Особый интерес представляет третья группа, в которой наблюдается ярко выраженное противоречие между фонетическим и лексическим значениями.

12. Таким образом, проведённый анализ показал среднестатистическую картину фоносемантической мотивированности значений слов: тем или иным фонетическим значением обладают около 95 % лексических единиц; из них приблизительно в 70 % случаев фонетическое значение поддерживает лексическое, в 20 % является по отношению к нему индифферентным, в 10 % – противоречит; наконец, 5 % слов характеризуются нулевым фонетическим значением.

13. Исходя из этого, можно констатировать, что фонетическое значение в достаточно большом массиве слов оказывает определённое влияние на развитие многозначности,

хотя такое явление носит относительный характер, и поэтому усматривать здесь какие-либо прямые взаимозависимости вряд ли целесообразно.

Х.Б. Тулибаев

(Самаркандский госуниверситет, Самарканд)

ХУДОЖЕСТВЕННОСТЬ МОНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕЧИ

В художественном вымысле каждого произведения писатель в целях более глубокого выражения внутреннего мира персонажа, духа эпохи, сути событий, эффективно пользуется монологами. Следовательно, монолог не только чётко рисует внутренний мир определённого персонажа, но и служит для уточнения условий той среды, а также внешние и внутренние переживания личности. Литературоведы различают два вида этого явления: а) «внутренний» монолог, б) «внешний» монолог. Кроме того, монологическая речь считается одним из ведущих атрибутов, приводящим в действие художественные вымыслы произведения, укомплектовывающим систему событий и обеспечивающим психологический конфликт. В частности, как утверждает критик Х. Умуров: *«Внутренний вид монолога (персонаж говорит сам собой про себя) часто встречается в эпосе и драме. Во внутреннем монологе герой делится с читателем своими сокровенными думами и размышлениями. Если в эпосе монолог передаётся в более раскованном и подробном виде, то в драме – в резкой и драматичной форме»* [1. 157 б.] Из выше приведённого утверждения учёного выясняется, что монологическая речь пробуждает в читателе интерес к осмыслению и осознанию неповторимого колорита каждого произведения, его эмоционального влияния и философии романа. Они, в свою очередь, свидетельствуют о высоком художественном мастерстве писателя, разнообразии и безграничности способов постижения мира. Следует отметить, что в любом произведении монологическая речь не только выдвигает концепцию автора, но и служит для раскрытия духовного мира персонажа на фоне событий той эпохи.

В романе писателя У.Хамдама «Сабо и Самандар» монологическая речь имеет трёхслойное строение: *монолог-воспоминание, монолог-рассуждение, монолог-обсуждение*. Это обретает свою истинную суть в размышлениях и думах главных героев Сабо и Самандара, непрерывном дискуссионном диалоге с самим собой, беседах о таких глубоких понятиях как, человек и мир. Точнее, писатель, своеобразно передающий сердечные переживания обоих персонажей, потерявших душевное спокойствие, сумел обеспечить художественность монологической речи.

Монологическая речь в романе «Сабо и Самандар», обеспечивающая художественную целостность романа, распространена на все компоненты композиции романа. Они напоминают письма Атабека Кумуш из романа «Минувшие дни». В романе можно заметить дневник влюблённого Самандара под названием «Не доставленные письма»:

«Я хочу, чтобы ты знала, красота великий трагедий любви в том, что они обёрнуты в глянцевую бумагу под названием искусство...именно благодаря этому глянец мы воспринимаем их как благоухающие цветы. Трагедия настоящей любви в реальной жизни намного сложнее. Чтобы прямо смотреть ему в глаза, и устоять перед его взглядом, человек должен быть очень силен. Однако человек живёт не только для того, чтобы доказать насколько он силен!..» [2, 226 б.]

Писатель на примере образов Сабо и Самандар сумел раскрыть возможности жанра романа, доказать что, «реализм является нераскрытой целиной» (О.Шарафиддинов). Писатель, раскрывая в этом произведении судьбу современного человека в различных ракурсах с помощью искренней любви двух молодых людей, пытается доказать, что «любовь – это бесценный дар жизни». Данная монологическая речь, являясь разновидностью монолога-размышления, в образе Самандара типизирует образ современников, внутренние переживания и размышления. Сабо и Самандар теряются в своих судьбах. Они счастливы лишь внутри, в своём скрытом от других внутреннем мире. Спокойствие души, внутренние желания и мечты иногда пьянят человека, превращают его в чудака. У.Хамдам, резко драматические события романа передают в художественной форме, придерживаясь традиции таких вечных произведений как, «Лейли и Меджнун», «Минувшие дни», «Вещая кровь», а также обобщая современными методами образы людей XXI века. Следовательно, в прогрессирующей жанровой поэтике исканий У.Хамдама можно уловить специфические особенности.

Характерно, что уместно применённая монологическая речь имеет важную роль в созидании читателем неизвестных, загадочных сторон, углублении в суть романа, его «переваривании» и подробном представлении образа той среды и того времени. Монологическая речь в романе «Сабо и Самандар» служит для выражения творческой концепции автора. Монологические элементы романа немного отличаются от традиционных монологов. Если в традиционных монологах доминирует воспоминание и воспроизведение событий прошлого, монолог-размышление, то в романе «Сабо и Самандар» герой чаще смотрит на события сквозь собственную призму размышлений, представляет и мечтает. Олицетворяются не только прошлые воспоминания героев, но и душевные переживания тех времён, к ним обращается более пристальное внимание. Именно поэтому в более чем тридцати местах романа широко используется разновидность монологической речи – размышления.

У. Хамдам в ярких красках глубже передаёт внутренние переживания и бесконечные думы героев на примере образа Юсуфа в романе «Равновесие» и Акбара в романе «Мятеж и покорность». Бесспорно, что в книге «Сабо и Самандар» автор с особыми чувствами рассказывает о страстной любви двух молодых людей. Другой персонаж романа Шердил хладнокровный по природе. Главная причина его пренебрежительного отношения к сентиментализму, душевным порывам и чувству любви он, в том, что «жизнь это не только страдания и муки». Он всё связывает с обстоятельствами времени. Писатель, освещая психологические переживания героев с помощью различных психологических средств, особое внимание обращает и на условия и обстоятельства времени жизни героя. В том числе, *«Асарда ўз-ўзини таҳлил қилиш усули фақат якка бир шахснинг ички оламига теранроқ яқинлашиш усулигина бўлиб қолмай, балки у яшаган муҳитга, ўша замон кишилари ўртасидаги умуминсоний муносабатлар тизимида ҳам баҳо бериш усули тушунилди»* (В.Компонец).

Следовательно, в романе Улугбека Хамдама «Сабо и Самандар» монологическая речь проявляется в различных географических пластах. Монологическая речь в романе является ключом понимания подсознательных переживаний, реального и ирреального мира Сабо и Самандара, трагичного завершения трогательного любовного романа, наряду с этим сути расслоения общества, противоречий богатства и бедности.

Источники и литература

1. Умутов Х. Адабиётшуносликка кириш. Ташкент, 2004.
2. Хамдамов Улуғбек. Сабо ва Самандар. Ташкент, 2011.

Г.И. Унгарбаева, Г.К. Турегалиева
(Актобе, Уральск)

СЛАВЯНИЗМЫ В КАЗАХСТАНСКИХ СМИ

Процесс развития русского литературного языка тесно связан с социальными условиями общественного развития и обусловлен ими. В современном русском языке есть множество слов и выражений, генетически восходящих к старославянскому языку, - так называемых славянизмов. Роль славянизмов в истории русского языка и шире - в развитии духовной жизни русского народа велика: посредством этих слов шло восприятие русским народом христианской религии и греческого культурного наследия, что нашло отражение в русском литературном языке.

Без сомнения, старославянская лексика осознается журналистами как одно из средств стилистической выразительности. Это положение подтверждается весьма частотным их употреблением в СМИ.

С функциональной точки зрения самым ярким и показательным является, на наш взгляд, употребление славянизмов с фонетическим оформлением для придания речи высокой экспрессии. Обратимся к конкретным примерам:

1. «Архиепископ Александр также напомнил, что было принято ранее решение о создании на территории РК митрополичьего округа, *возглавляемого* (от слова *глава*) Астанайским митрополитом» (Диапазон, Архиепископ Александр поздравил православных христиан Казахстана с предстоящей Пасхой, 2 апреля 2010).

2. «*Главное – весна, мир, дружба, любовь!*» (КАРАВАН, Похипповали от души, 26 мая 2011).

Мы видим, что в газетных публикациях наибольшее предпочтение журналисты отдают славянизму *глава* в значении «руководитель», *главный* в значении «основной». Слова старославянского происхождения, часто имеющие русские параллели, но отличное от них значение, именно обозначающие книжные, отвлеченные понятия являются принадлежностью литературного языка и его книжных стилей в отличие от народных говоров: *глава – голова*. Сюда же можно отнести: *власть (волость)*, *град – город*, *врата – ворота*, *глас – голос*, *брег – берег*, *плен – полон*, *шлем – шелом*: «Созижду Церковь Мою и *врата ада* не одолеют ее» (Эврика, Светлое Воскресение, №16, 22.4.2011). «Говорят, все решил мудрый *возглас* руководителя картины...» (Эврика, Девчата, 25.03.2011).

Славянизмы чаще всего служат для придания речи высокого звучания. В некоторых случаях употребляются для создания иронической окраски.

В современной периодике мы находим немалое количество неполногласных вариантов предлога *перед – пред*. Архаическая форма совмещает версификационную и стилистическую функции. Последняя заключается в том, что неполногласный вариант, являясь атрибутом высокого слога, служит также для придания речи большей выразительности.

1. «Мария Магдалина, опередив остальных женщин-мироносиц, стояла с ними в недоумении, вдруг *перед* ними явились два Ангела в блистающих *одеждах*» (Эврика: Светлое Воскресение, №16, 22.4.2011).

2. «*Юная Лиз предстала перед алтарем* в свадебном наряде...» (Эврика: Восемь свадеб Лиз Тейлор, 25.03.2011).

Надо заметить, что в статьях, описывающих просто какое-нибудь рядовое событие, этот славянизм встретить практически невозможно. Обращает внимание религиозная тематика статей. Стиль текста преимущественно книжный.

1. «Этнограф, упомянутый выше, пишет, что и стар и *млад* обязаны были веселиться» (Эврика: Великий день народа, 18.3.2011).

2. «Если в Актобе высокая *рождаемость*, то ситуация по смертности на тысячу родившихся, по уровню материнской и *младенческой* смертности, требует серьезной работы и самого пристального внимания ответственных ведомств» (Актюбинский вестник: Развитие по-актюбински, 28.10.2010).

В примере (1) неполногласное слово употреблено явно для придания выразительности тексту. Второй же пример органически вошел в основную группу общеупотребительных, стилистически нейтральных русских слов.

Лексемы с корнем -древ-, по наблюдениям исследователей, широко применяются в средствах массовой информации с той или иной целью. Казахские СМИ не являются в этом смысле исключением. Рассмотрим следующие примеры:

1. «Это *древний* иудейский праздник Песах» (Диапазон, Христос воскрес!, 1 апреля 2010).

2. «Возможно, это мореный дуб или другая *древесина* твердых пород» (КАРАВАН, Космонавт в ожидании полета, 14 апреля 2011).

В первом примере употребление слова с неполногласием служит для создания, скажем так, атмосферы значительности. А второй пример мы не можем отнести к словам высокого стиля, оно входит в состав стилистически нейтральных русских слов.

Стоит отметить, что неполногласный корень –здрав- очень часто встречается в составе сложных слов: здравомыслие, здравоохранение и т.д.

1. «Хотя *здравым* умом понимаешь, что по-другому и быть не может, все же цифры эти шокируют» (Газета Эврика: В списке *безвозвратных* потерь, 6.5.2011).

2. «Мне приятно видеть в *благополучии* и *здравии* духовных лидеров со всего мира – друзей Казахстана, которые откликнулись на наше приглашение и собрались вместе, чтобы дать людям свое *благословение* и пастырский наказ» (Актюбинский вестник, Лишь справедливый миропорядок может стать основой процветания человеческого общества, 7 июля 2009).

Итак, славянизм служит для создания атмосферы торжественности. Эти примеры подтверждают активное бытование данной словообразовательной модели в языковом сознании журналистов.

Как мы могли убедиться, в средствах массовой информации активно используются славянизмы. Столь частое обращение к старославянским элементам позволяет утверждать, что они осознаются журналистами как одно из главных средств создания более выразительных и ярких статей. Также можем отметить следующие функции:

- создание иронии,
- историческая и религиозная стилизация,
- создание большей выразительности,
- создание общелитературного контекста.

Однако следует отметить, что в некоторых случаях стилистическая окраска славянизмов не вызывает представления ни о патетике, ни о высоте, и особых стилистических

заданиях – придании высокого торжественного звучания речи, передаче высоких эмоций и т.п., - которых они не выполняют. Некоторую часть проанализированных славянизмов можно назвать просто «русской книжной лексикой», по определению Л.Л.Кутиной [2, с. 63-82].

Современный русский литературный язык должен стать основой образования и воспитания молодого поколения. Необходимо раз и навсегда усвоить, что русский язык, русская культура, русское самосознание нераздельны. Как пишет И.А. Ильин, в русском языке все дары России: "Это язык зрелого самобытного национального характера. И русский народ, создавший этот язык, сам призван достигнуть душевно и духовно той высоты, на которую зовет его – его язык..." [3, с. 10-11].

Источники и литература

1. *Винокур Г.О.* О славянизмах в современном русском литературном языке // Русский язык в школе. 1947. № 4. С. 9-20.
2. *Кутина Л.Л.* «Чужая речь» в книжно-славянском тексте // Функциональные и социальные разновидности русского литературного языка Л., 1984. С. 63-82.
3. *Ильин И.А.* О России. М., 1991.

Н.С. Уртегешев

(ИФЛ СО РАН, Новосибирск)

ПЕРЕДНЕЯЗЫЧНЫЕ СОГЛАСНЫЕ СЛОЖНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ: ВОСТОЧНЫЙ ДИАЛЕКТ (по данным МРТ)

Работа выполнена при финансовой поддержке Сибирского отделения РАН (конкурс междисциплинарных интеграционных проектов фундаментальных исследований 2012-2014 г., проект № 121 «Сравнительные исследования артикуляционных баз коренных народов Сибири методами высокопольной магнитно-резонансной томографии, цифровой рентгенографии и ларингографии высокого разрешения»)

В данной статье впервые описываются переднеязычные согласные сложного образования восточного диалекта башкирского языка по данным магнитно-резонансного томографирования (МРТ).

Под согласными сложного образования в нашей работе понимаются консонанты типа «р» и «л».

В программу МРТ были включены: два твердоядных слова *ал* 'бери', *кар* 'снег' и два мягкорядных – *тел* 'язык', *ер* 'земля'.

МРТ-съемка производилась по методике, разработанной в ЛЭФИ Института филологии СО РАН совместно с «Международным томографическим центром» СО РАН. При статическом томографировании реализации вышеперечисленных звукотипов снимались в финальной позиции как наиболее удобной для диктора при задержке стационарного участка.

Анализ томограмм производился по методике, разработанной в ЛЭФИ ИФЛ СО РАН для рентгеносхем [1, с. 54-55, 63-65; 2; 3, с. 12-22].

Процесс съемки одновременно записывался на цифровой диктофон для контрольного протокола эксперимента и для последующего слухового анализа.

Из-за ограниченности объема статьи далее даются только определения настройкам согласных типа «р» и «л» восточного диалекта башкирского языка (Диктор – Ишкильдина Л.К. носитель восточного диалекта башкирского языка):

1) звук *p* «'r̥» в словоформе *kaP* 'снег' (рис. 1): **малошумный переднеязычный апи-кальный альвеолярный мгновеннопреградный сильнонапряженный веляризованный назализованный фарингализованный звонкий ртовый согласный;**

2) фон *p* «'r̥» в словоформе *eP* 'земля' (рис. 2): **малошумный переднеязычный дор-сальный альвеолярный мгновеннопреградный сильнонапряженный слабопалатализо-ванный фарингализованный звонкий ртовый согласный;**

3) звук *l* «'l̥» в словоформе *aL* 'бери' (рис. 3): **малошумный переднеязычный апи-кальный денальный медиальноязычный латеральнощелевой сильнонапряженный непалатализованный фарингализованный звонкий ртовый согласный;**

4) фон *l* «'l̥» в словоформе *teL* 'язык' (рис. 4): **малошумный переднеязычный апи-кальный денальный медиальноязычный латеральнощелевой умереннонапря-женный умереннопалатализованный звонкий ртовый согласный.**



Рис. 1. Звук «р» в словоформе *kaP* 'снег'.



Рис. 2. Звук «р» в словоформе *eP* 'зем-ля'.



Рис. 3. Звук «л» в словоформе *ал* 'бери'.



Рис. 4. Звук «ль» в словоформе *тел* 'язык'.

Источники и литература

1. *Наделяев В.М.* Экспериментально-фонетическое рентгенографирование артикуляторных настроек гласных (Методические заметки) / Приложение к статье «Артикуляционная классификация гласных» // Фонетические исследования по сибирским языкам. Новосибирск, 1980.
2. *Селютин И.Я.* Кумандинский консонантизм. Экспериментально-фонетическое исследование. Новосибирск, 1983.
3. *Уртегешев Н.С.* Малочумный консонантизм шорского языка (на материале мрасского диалекта). Новосибирск, 2004.

А.Д. Хәлилова
(М. Ақмулла ис. БДПУ, Өфө)

БАШКОРТ ТЕЛЕНДӘ ЫНЛЫ СӘНҒӘТ ӨЛКӘНӘНӘ КАРАҒАН ДӨЙӨМ ТӨРКИ СЫҒАНАКЛЫ ҺҮЗЗӘР

(ағас эшкәртеү лексикаһы материалында)

Башкорт теленең лексик составы бер туктауһыҙ үзгәрештәр кисереп тора. һүзлек составының артыуы, камиллашыуы һәм йөкмәтке яғынан байыуы иктисадтың, фәндең, техниканың һәм мәҙәниәттең алға китеүе менән бәйләнгән, һүзлек составының байыуы, стилистик сараларҙың күбәйеүе, үз сиратында, телдең дөйөм камиллашыуына сәбәпсе була.

Төп башкорт лексикаһында көнкүреш өсөн художестволы әйберҙәр эшләү сәнғәтенең бер төрө – ағас төзөлөшөнә айырым тукталғанда, уға бәйле атамаларҙың күпселеген дөйөм төрки сығанаҡлы, бөтә төрки телдәре өсөн дә тарихи яктан уртаҡ булған һүззәр тәшкил итә. Улар хәзерге төрки телдәрәндә, шул иҫәптән башкорт телендә, актив кулланыла.

Башкорт лексикаһының тарихи формалашыуына башкорттарҙың йәшәйеше генә түгел, ә башка телдәрҙең дә ижтимағи тормош, төрлө өлкәләге бәйләнештәр һөҙөмтәһендә йөгөнтө яһауы хак. Был ағас эшкәртеү катламы һүззәрәненә лә тәҫир итмәй калмаған, әлбиттә.

Төрки сығанаклы һүззәргә килгәндә, башкорт ырыуларының борон-борондан күпселек төрки халыктары кеүек үк күсмә тормош менән йәшәүзәрен, уларзың йәшәйешендә урман кәсебенең зур урын биләүен айырыуса күз уңында тоторға кәрәк. Был кәрзәш халыктар өсөн, бигерәк тә татар-монгол хакимлиғы астында бергә көн күргәндә, күп тармактар буйынса уртак лексиканың формалашуына килтергән.

Ағас эшкәртеү лексикаһының нигезен тәшкил иткән һүззәрзәң күпселеге этимологияны буйынса дәйөм төрки сығанаклы. Был катлам атамалары төрки телдәрәндә киң таралыш алған. Ағас архитектураһынан йорт һәм уның элементтарын белдергән *өй*, *нигез*, *кат* атамалары, материалды белдергән *ағас* атамаһы, кәртәне белдергән *капка* атамаһы, *бизәк* атамаһы дәйөм төрки тел катламы ерлегендә нәк тармак төшөнсәнән белдерәү өсөн барлыкка килгән. Уларзың кайһы берзәренә айырым тукталайык.

Өй. Этнографик материалдарға күз һалғанда, башкорттарҙа күберәк ике бүлмәле өйзәр һалына. Улар өйзән һәм өй алдынан тора. Төзөлөшө төрлө булған өс бүлмәле өйзәр зә бар [2, 12 б.]. Күренекле этнограф Н.И. Воробьев төрки халыктарының йорттар төзөлөшөн өйрәнә һәм уртак яктарзың шактай күп булуын асыҡлай [1, 157 б.]. Башкорт теленең диалекттарында был һүз бер үк формала сағыла. Шүлай за хәзерге төрки телдәрәндә, башкорт телендәге кеүек үк, *өй* һүзенә полисемия күренеше хас. Башкорт телендә *өй* һүзе “*өй, аласык*” мәғәнәнән йөрөтә. Сағыштырайык: кәрзәш төрки телдәрзәң көнбайыш һун тармағына ингән кыпсаҡ төркөмөндә кабарзы-балк. *юй* “өй, торлаҡ, бүлмә”, кумык, *уй* “өй, торлаҡ, фатир; бүлмә, зиндан”, каз. *үй* “өй, тирмә”, каракалп. *үй* “тирмә, торлаҡ”, уғыз төркөмөндә гаг. *ев* “өй, ғаилә”, төркм. *еж* “өй, ғаилә”, азерб. *ев* “торлаҡ, өй”, карлук төркөмөндә уйғыр телендә *өй* “торлаҡ, өй”, үзб. *уй* “өй торлаҡ, фатир; бүлмә, бина; йорт (мәзәни-көнкүреш учреждениеһы)”. Күренеүенсә, *өй* атамаһы төрки телдәрәненең ике тармағында ла киң таралған. Быларға Л.З. Будагов һүзлегенән төрк. *ау*, азерб. *ой*, сағатай телендә *иш*, иске татар, кыргыз телендә *үй* “өй, королма”, төркмәнсә *үчкез* “кескенә өй” һүззәре өстәлә.

Боронғо язма иштәлектәрзә лә был атама килтерелә. Мәсәлән, VIII быуат орхон иштәлектәрәндә *еб* “өй” Күл-Тәгиндең зур язмаһында, Моюн-чүру иштәлегендә *ев* “торлаҡ, тороу урыны” мәғәнәнәндә теркәлгән.

Э.В. Севортян был атамаһың килеп сығышын ентекле тикшерә һәм уның төп мәғәнәнә “өй, өй хужалығы” булған тигән фекергә килә. Төрки телдәрзә өй атамаһы байтак аналитик һүззәр яһауза термин сифатында кулланыла, мәсәлән: *аш өйө*, *өй алды*, *өй башы*, *өй эйәнә*, *өй кыйығы*, *өй хужаһы* [3, 308-309 б.].

Төрки телдәрәндә киң таралған *ағас* атамаһы – төзөлөштә төп материалдарзың береһе. Хәзерге төрки телдәрзә *ағас* атамаһы актив кулланыла, айырыуса көнбайыш һун тармағын тәшкил иткән телдәрзә, мәсәлән сыуашса *ағач* “урман”, татар диалекттарында *ағач* “бүрәнә”, кабарзы-балк. *агъач* “ағас, бүрәнә, ағас материал”, кумыкса *агъач* “ағас”, нуғайса *агаш* “урман, ағас (материал)”, уғыз телендә *аач* “ағас, урман”, азербайжан телендә *ағач* “ағас”. Көнсығыш һун тармағында был атама һирәк осрай: хак. *ағас* “ағас, урман”, алтай теле диалекттарында *ағач*, *агаш*, *агыш* “ағас, урман”. Миһалдарзан күренеүенсә, һүззәң лексик мәғәнәнә бер үк, бары фонетик яңғырашында ғына бер аз айырмалыктар күренә. Быларға өстәп, иске тат. телендә *ағач*, кырг. *агаш*, төрк., азерб. *агадж*, сағатай телендә *аигадж*, *игадж*, *иигадж* “ағас, таяк”, башкорт телендә *ағас* миһалдарын килтерергә мөмкин. Борон *ағас* үлсәү берәмеге буларак та йөрөгән: төрк., аз. *агадж* “алты-ете сакрымдағы озонлок үлсәү берәмеге”, сағатай телендә *иигадж* “бер-береһенән бик йырақта булған ике кеше уртала баһып торған өсөнсө кешенең тауышын ишетә алырлык аралык”.

Ағас атамаһы бөгөнгө төрки телдәрзә бер-береһенә фонетик яктан яҡын атамаларзы түплай. Уларзың семантик структураһы түбәндәгегә кайтып кала: 1) материал, утын; 2) ағас предметтар; 3) киһелгән ағас; 4) үһеп ултырған ағас.

Нигеззә, дөйөм төрки катламға ингән атамаларҙы сағыштырып, тарихи ясылыкта тикшереп өйрәнгән ағас төзөлөшөнә бәйлә атамаларҙың боронғо төрки тел берәмектәре булыуын күрһәтә. Башкорт теленең төп лексик байлығын тәшкил иткән атамалар дөйөм төрки телдәре өсөн уртаҡ булып тора. Шулай уҡ ваҡытта Урал-Волга буйы халыктары, мәҫлән фин-угыр төркөмөнә караған мари, сыуаш телдәре һәм башкорт теле араһында уртаҡ атамаларҙың да күплегә күзгә ташлана.

Боронғо осорҙарҙан алып хәҙергә көнгә кәҙәр барлыҡ кәрҙәш төрки телдәрҙә ағас эшкәртеү лексикаһының семантикаһы һәм фонетик үзгәрешкә бәйле һаҡланған. Улар алтай телдәре өсөн уртаҡ атамаларҙан айырмалы буларак төрки булмаған телдәрҙә һирәк кулланыла.

Тюркологияла был катлам атамаларының этимологияһы тураһында берҙәм фекерҙәр юҡ, шунлыҡтан атаманың килеп сығышы тел белгестәренең материалдарына таянып фаразланды. Дөйөм төрки катламына ингән атамаларҙың гидронимдар һәм топонимдар араһында киң таралыуы күренә. Был һиһә ағас төзөлөшөнә бәйлә атамаларҙың боронғо төрки нәһәҙәре булыуына дәлилләй.

Әҙәбиәт

1. *Воробьев Н.И.* Казанские татары: (этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода). Казань, 1953.
2. *Руденко С.И.* Башкиры. Историко-этнографический очерк. М., 1956.
3. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974.

Л.М. Хусаинова, Г.С. Кильсенбаева
(СГПА им. Зайнаб Бишевой, Стерлитамак)

О СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ БАШКИРСКИХ, ТАТАРСКИХ, ТУРЕЦКИХ МОНОСИЛЛАБИЧЕСКИХ СЛОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ЧАСТИ ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА

Проблема изучения и описания моносиллабических слов в тюркских языках является одной из актуальных проблем современной тюркологии. Развитие языкознания на сегодня характеризуется бурным ростом фонологических изысканий, ведущихся на материале различных языков. Среди перспективных областей сравнительно-исторического языкознания выделяется изучение односложных слов в близкородственных языках общетюркской лексики. Это отражено в трудах Н.К.Дмитриева, А.А.Юлдашева, Дж.Г.Киекбаева, Э.Ф. Ишбердина, К.Г.Ишбаева, М.Х.Ахтямова, А.Г.Шайхулова (к примеру, в работах «Грамматика башкирского языка» профессора Н.К.Дмитриева (М., 1948, 2007), «Фонетика башкирского языка: (Опыт описательного и сравнительно-исторического исследования)» профессора Дж.Г.Киекбаева (Уфа, 1958, 2002), «Грамматика современного башкирского литературного языка» (М., 1981) (отв.редактор – А.А.Юлдашев); в особенности монография «Односложные корневые основы в кыпчакских языках Урало-Поволжья (опыт синхронической и диахронической характеристики)» (Уфа, 2000) А.Г. Шайхулова посвящена описанию семантического развития односложных корневых основ в кыпчакских языках Урало-Поволжья. Также в работе анализируются однофонемные показатели, участвующие в развитии морфологической структуры новых слов и некоторых словоформ). По мнению тюркологов, базой межъязыкового сравнения являются односложные корни. Несмотря на наличие ряда серьезных исследований, вопросы структурного анализа односложных корневых основ продолжают оставаться недостаточно изученными, в частности, на материале отдельных тематических групп лексики. В данной статье предпринимается

попытка представить односложные именные корневые основы базисной лексики, которые обозначают части тела человека, в башкирском, татарском и турецком языках, а также проследить некоторые фонетические чередования при образовании соматических терминов. Материал взят из «Турецко-башкирского, башкирско-турецкого словаря» (Уфа, 1996), автором которого является Г.Д. Зайнуллина.

Как известно, в башкирском языке, являющемся тюркским агглютинативным языком, основы слов могут совпадать с корнями слов. Поэтому в башкирском языке, как и в других тюркских языках, имеются моносиллабические слова (от англ. monosyllabic, фр. monosyllabique, нем. einsilbig, испан. monosilabico, что означает однослогового, односложный, то есть состоит из одного слога).

Наблюдения над односложными словами, обозначающими части тела человека, дали возможность выделить три группы слов:

1-я группа - эквивалентные во всех трех языках слова;

2-я группа - фонетически отличающиеся слова;

3-я группа - в одном языке односложные, а в другом – многосложные слова.

Примеры моносиллабических слов:

1. Эквивалентные слова (башкирский – татарский – турецкий варианты слова: *баш-баш-baş, каш-каш-kaş, кыл-кыл-kil*).

2. Фонетически отличающиеся слова:

и-е *бил-бил-bel, бум-бум-bet, мез-мез-diz, мел-мел-dil, меш-меш-diş*

о-ү *бот-бот-but, кул-кул-kol*

ө-ү *йөз-йөз-yüz, күз-күз-göz, түш-түш-döş*

ә-а *сәс-чәч-saç*

у-э. *кул-кул-el*

3. Односложные в одном языке, многосложные в другом языке слова:

йөрәк-жөрәк-kalp, тире-cilt, ус-уч-avuç.

Таким образом, мы можем отметить, что моносиллабические слова исследуемой тематической группы широко распространены в башкирском и татарском языках, причем наиболее активны фонетически отличающиеся односложные слова.

Из наблюдений следует вывод о том, что, несмотря на древнее происхождение моносиллабических слов, они по-прежнему активно используются во всех вышеназванных трех языках, образуя ядро базисной лексики и служа основой для дальнейшего ее развития в процессе словопроизводства

Источники и литература

1. *Киекбаев Дж.Г.* Фонетика башкирского языка: (Опыт описательного и сравнительно-исторического исследования). 2-е изд., испр. Уфа, 2002.
2. *Зайнуллина Г.Д.* Турецко-башкирский, башкирско-турецкий словарь. Уфа, 1996.

Е. В. Чайчина

(НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск)

ПАРНЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ ПИЩЕВЫХ ПРОДУКТОВ И БЛЮД В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Парные слова составляют вторую большую группу сложных слов, образованных на основе сочинительной связи. Своеобразие морфологической структуры парных слов, спо-

соб образования позволили исследователям многих тюркских языков рассматривать их обособленно от других сложных слов, как разновидность устойчивых словосочетаний, причем одними – в семантическом, другими – в лексико-грамматическом плане.

Основные отличия парных лексем от остальных групп сложных слов, образованных на основе определительных отношений, заключается в следующем: 1. парным словам присуща двусоставность; 2. составные компоненты многих парных слов лексически разнозначные. Они всегда относятся к одной и той же части речи и даже во многих случаях оформляются одинаковыми морфологическими показателями; 3. парные слова от сложных отличаются и отсутствием переносности значений; 4. обязательное дефисное написание парных слов.

Парные слова в современном алтайском языке представлены в различных тематических группах лексики и во всех основных семантико-грамматических разрядах слов. Несмотря на широкое распространение парных слов в современном алтайском языке, они до настоящего времени не были объектом специального исследования.

Объектом нашего исследования являются парные наименования пищевых продуктов и блюд.

Основным занятием населения Горного Алтая сотни лет было и остаётся скотоводство. Летом люди пасли свои стада в предгорьях и на альпийских лугах, а зимой уходили в горные долины. Первостепенное значение в старину имело разведение коней. Разводили также овец, в меньшем количестве коров, коз, яков, домашнюю птицу.

Важным промыслом также была охота. Поэтому неудивительно, что в национальной алтайской кухне предпочтительное место занимает мясо и молоко.

Парные словосложения на базе пищевых терминов мы делим на следующие подгруппы: а) парные наименования молочных продуктов и изделий из молока; б) парные наименования мясных кушаний; в) блюда растительного происхождения; г) блюда смешанного типа.

В алтайском языке для обозначения пищевых продуктов применяются такие слова, как: *аш-курсак* 'еда, пища' (*аш* 'зерно', *курсак* 'пища'); *аш-тус* 'продукты' (*аш* 'зерно', *тус* 'соль'); *азык-түлэк* 'припасы, запасы' (*азык* 'припасы, продукты', *түл* 'сварить (мясо)').

В словаре алтайского аладагского наречий тюркского языка и в грамматике алтайского языка, составленной членами алтайской миссии *түл* дается в значении 'сварить (мясо)' [1, с. 89].

В современном алтайском языке данное слово не фиксируется.

Примеры:

Аш-курсагын ас та болзо, 'Хоть еды будет мало,
Айак-казаннын изү турзын (АЧС, 25) Пусть горячая пища всегда будет'.

Ажы-тузым ас болды, Угощение моё скудным было,
Бойым бажым тас болды (АЧС, 9) Голова облысела.

Айылдын жакшызын көрбөс 'На то, что дом хороший, не посмотрят,
Ажы-тузундөн көрөр (АЧС, 12) На еду-питье будут смотреть'.

Тостой азык-түлүк алар деп өзөккө келер болзо, «Адабас ла Адабас» ады тил-оосто *түшпес* (СМ Ч, 115) – 'Когда Тостой спустился в деревню за припасами (запасами), имя сына «Адабас, Адабас» было у всех на устах'.

а) парные наименования молочных продуктов и изделий из молока.

сүт-сат 'молоко' (*сүт* 'молоко');

аракы-чеген 'собир. арака и чегень (букв. хмельной напиток)' (*аракы* 'молочное вино', *чеген* 'напиток из кислого коровьего молока');

Аш-курсагын јидилер, 'Стали есть пищу,
Аракы-чеген ичтилер, Пить араку и чегень,

Тогус кўнге ойын болгон, *Девять дней праздновали,*
Тогус кўнге той эттилер (АГС, 296) *На девять дней устроили свадьбу’.*
аракы-аш ‘собр. арака и пища, молочное вино’ (*аракы* ‘молочное вино’, *аш* ‘зерно’):

Алтын кайырчагын ача койды ‘Открыл он сразу же золотой сундук
Аракы-аш мында жатты *Здесь лежали арака и пища,*
Самара бичик база жатты (АГС, 364) *Лежало здесь и письмо-самара’.*
аарчы-курут ‘собр. молочная еда’ (*аарчы* ‘творог на основе сквашенного молока, является производной чегеня’, *курут* ‘сушеный, прокопченный кислый сырчик’).

сарју-курут ‘собр. молочная еда’ (*сарју* ‘масло’, *курут* ‘сушеный, прокопченный кислый сырчик’);

сарју-тоордо ‘собр. масло топленное’ (*тоордо* ‘пахта’, *сарју* ‘масло’);
каймак-сарју ‘собр. масло сливочное’ (*каймак* ‘сливки из свежего молока’, *сарју* ‘масло’);

эжигей-быштак ‘собр. молочная еда’ (*эжигей* ‘творог из молозива’, *быштак* ‘прессованный сыр из кипяченого молока’);

б) парные наименования мясных кушаний.

ич-карын ‘собр. внутренности, потроха, ребуха’ (*ич* ‘1. внутренность, внутренняя часть, нутро; 2. живот, брюхо; 3. внутренний, внутренняя часть, сторона’, *карын* ‘живот, желудок’); *өкпө-жүрек* ‘собр. осерье’ (*өкпө* ‘легкие’, *жүрек* ‘сердце’): *Койдын өкпө-жүрегин ол ло кўн база кайнаткылады* – ‘В этот же день осерье овцы тоже варили’.

казы-карта ‘собр. традиционное кушанье из конской толстой кишки с нутряным жиром’ (*казы* ‘жир, сало’, *карта* ‘прямая кишка’): *Эртенги казы-картадан бүгүнгү өкпө жакшы* (АГС, 137) – ‘Сегодняшняя ребуха лучше завтрашнего мяса (кушанья из конской толстой кишки с нутряным жиром)’;

кан-жөргөм ‘собр. кушанье из кишок и желудка; кишки, начинённые кусочками баранины и сала’ (*жөргөм* ‘традиционное кушанье из кишок, нутряного жира и желудка’, *кан* ‘кровяная колбаса, состоящая из смеси крови, молока, лука, заливаемая в тонкую кишку’).

в) блюда растительного происхождения.

маала-аш ‘овощи’ (*маала* ‘огород’, *аш* ‘зерно’), *көчө-кача* ‘суп с перловкой и т.п.’ (*көчө* ‘перловка’): *Иштенип турган улуска көчө-качана артык курсак жок болбой* – ‘Наверное, рабочим лучше перловки нет еды’.

көчө-жарма ‘суп с перловкой и т.п.’ (*көчө* ‘перловка’, *жарма* ‘ячменная крупа’), *талкан-чарак* ‘собр. еда из прожаренных зерен ячменя и пшеницы’ (*талкан* ‘толокно из прожаренных зерен ячменя и пшеницы’, *чарак* ‘1. отруби; 2. зерно’).

г) блюда смешанного типа.

алама-шикир ‘сладости, пряности’ (*алама* ‘яблоко’, *шикир* ‘сахар’),

Таким образом, предварительный анализ показывает, что в алтайском языке имеется достаточное количество парных слов, относящихся к наименованиям пищевых продуктов и кушаний алтайцев.

В настоящее время данный список парных наименований пищевых продуктов в алтайском языке остается открытым.

Источники и литература

1. Грамматика алтайского языка, составленная членами алтайской миссии. Казань, 1869.
2. Ганиев Ф. А. Образование сложных слов в татарском языке. М., 1982.
3. Гарипов Т.М. Башкирское именное словообразование. Уфа, 1959.

Список сокращений

АЧС – Алтай чүмдү сөс (Крылатые слова: алтайские пословицы и поговорки). Горно-Алтайск, 2007.

АГС – Сказитель Николай Улагашев. Алтайские героические сказания. Тексты и переводы (к 150-летию выдающегося алтайского сказителя). Горно-Алтайск, 2011.

СМ Ч – С. Манитов. Чалдыкпас чечектер. Горно-Алтайск, 1982.

R.A. Shayakhmetov
(Ufa)

ON THE ORIGIN OF THE ORONYM “URAL”

The name *Ural Mountains (Urals)* comes from Russ. *Уральские горы (Uralskiye gory) / Урал (Ural)*, and natural extension of the semantics of Russian words *Урал (Ural)*: ‘mountain range’ < ‘Southern Urals’ < ‘mountains’ (cf. ‘range’ > [Ural] ‘economic region’ > [Ural] ‘military district’ > [Ural] ‘federal district’). This is the source of many names — *Ural, Uraltau* ‘Uraltau; range in Southern Urals’ (from Bashkir *Урал, Урал тау* ‘idem’, but *тау (tau)* means a ‘mountain’ (noun; adjective), and a ‘mountain range’ in the Bashkir language — *тау Һыртмы*, cf. Bashkir *Урал тау Һыртмы* ‘Ural range’ < Russ. *Уральский хребет*). *Uraltau* — has origins of rivers *Ural, Belaya, Sakmara* etc. But where is the origin of the mountain’s name *Ural*?

The first description of the ridge *Uraltau* and mention of the name of the object in *General map of Russia “Книга Большому Чертежу”* (“Книга Большому Чертежу”, 3rd edition, 1657, p. 70, 71, 150, 151 [3, p. 92, 93, 138, 139]). In Russ. *Орал(ь)това / Арал(ь)това* [гора] (*Oraltova / Araltova* [gora]) and the incorrect spelling of *Алатова* [гора] (*Alatova* [gora])), here we see the ending *-tov-* (also *-tav-*). In spoken Russian it is an adaptation of the Turkic word *tau* ‘mountain’; see the city name *Saratov* (obs. *Saratav*) [7, p. 441], Russ. *Саратов / obs. Саратав* from Turkic *Sary tau*, literally ‘yellow mount’.

So, only the Bashkir oronym *Ural tau* ‘mountain range *Uraltau*’ has been known for at least 400 years. And *tau* does not mean a ‘mountain’ and *Ural* is not etymologized from the Bashkir languages (e.g. from Bashkir *үр* 1. ‘height’; 2. height, hill’). Of course, as comparativist Shamil Nafiqoff (Ufa) wrote “commonly known is an interpretation of the oronym as Turkic words” (“широко известны трактовки оронима как тюркского слова”) [5, p. 315]. However the etymon **ör* (~*ür*, *or~ur*) ‘mountain’ in Old Turkic or Proto-Turkic is not reconstructed (see Swadesh lists for Turkic languages with the etymological comment [6, p. 822-859], note 55.1-55.6 [6, p. 841]).

The parallels to the word *Ural* are given in other language families and branches: Ugrian, Tungusic and Nostratic [4, p. 6-8], [5, p. 315].

But the hypothesis does not explain the second part: *-al-*.

Based on the fact that the word-ancestor (substratum) Bashkir *Ural* is 1) a compound; 2) a lexeme of one language, more precise semantically (transparent for speakers); 3) relates to mountains, we assume that the oronym *Ural* comes from Proto-Turkic **ör-* ‘1 to rise 2 up, above’ [8] + **(i)āl-* ‘1 to cross (a mountain) 2 to surpass’ [9]. *Ural* — the descendant name of a pass, *Ural tau* — a mount with passes. Roads through challenging high mountains were of great importance to the ethnogenesis of Bashkirs [1; 2].

Proto-Turkic – it’s the 8th century [6, p. 771], but the word-ancestor is possibly the oldest, coming from Mongol-Turkic dialect continuum (4-2 century BC ?). Replicas of the Proto-Turkic **ör-* and the Proto-Mongolian **horaj*, **horgil* ‘top, top of head’ (< Proto-Altai: **p`óre*

'top') without the *h*- [7]; it may be possible it's an old state and in Proto-Mongolian without the *h*-: **oraj*, **orgil*. The Proto-Turkic *(*i*)*ā́l*- > Old Turkic *aš*- (about the transfer *l, t* > *r* see [6, pp. 26-29, also 17,772]) and Proto-Mongolian **alu-s* 'on the other side; far away' comes from the Proto-Altai: **á́la* 'to cross (a mountain)') [9].

The oronym *Ural* can be etymologized as a compound name 'a mountain pass', from the Proto-Turkic **ōr*- '1 to rise 2 up, above' + *(*i*)*ā́l*- '1 to cross (a mountain) 2 to surpass'. Its solution explains the problem with the semantics of Bashkir *Ural tau* as having the initial meaning 'mount with a pass'.

References and literature

1. Аминев З.Г. Дороги Южного Урала и их роль в этногенезе башкир // Феномен евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Уфа-Сибай. 2009. С. 25-27
2. Аминев З.Г. Древние дороги Южного Урала и их отражение в фольклоре // Эпический и сказочный туризм: опыт Гессена и Башкортостана. УГАЭС. Выпуск 6. Уфа. 2009. С. 82-86.
3. Книга Большому чертежу / Подготовка к печати и редакция К. Н. Сербиной, М.-Л., 1950.
4. Матвеев А. К. Географические названия Урала: Топонимический словарь. Екатеринбург, 2008.
5. Нафиков Ш.В. А корни наши древние...: Избранное. Уфа, 2009. Т. I.
6. Сравнительная грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006.
7. A Gazetteer of the world, or Dictionary of geographical knowledge ... (By Royal Geographical Society; 1856). Vol. 6. London, Dublin, 1856.
8. The Tower of Babel. Evolution of Human Language Project. URL // starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=/data/alt/altet&text_number=65.
9. The Tower of Babel. Evolution of Human Language Project. URL // starling.rinet.ru/cgi-bin/response.cgi?single=1&basename=/data/alt/altet&text_number=1837.

Р.А.Шаяхметов (Уфа)

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ОРНИМА «УРАЛ»

В статье предложена этимология башк. *Урал*, *Урал тау* 'Уралтау', горный хребет на Южном Урале' как результат развития семантики 'гора с перевалом' < 'горный перевал' < прото-тюрк. **ōr*- '1 подниматься 2 верх, наверху' + *(*i*)*ā́l*- '1 переходить (через гору) 2 пре-восходить' (около 0 века) с возможностью углубления этимологии к тюркско-монгольской общности (4-2 вв. до н.э.?).

Г.А. Эрцикова
(МарНИИЯЛИ, Йошкар-Ола)

ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА УСИЛИТЕЛЬНО-ВЫДЕЛИТЕЛЬНОЙ ЧАСТИЦЫ -ак/-ок В МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ

В марийском языке одним из самых употребительных является усилительно-выделительная частица *-ак 'же'*. В горномарийском литературном языке употребляется форма *-ок 'же'*. О происхождении *к*-овых вариантов частиц в исследуемом языке подробно написано в статье Г.М. Тужарова «*к*-овые варианты частиц в марийском языке» [11]. Исследователь, проанализировав работы финно-угороведов Ф. Видемана, К. Майтинской, И. Галкиной, П. Равила, П. Аристэ, приходит к выводу, что «*к*-овые варианты частиц марийского языка восходят к финно-угорской общности» [11, с. 34].

Целью нашей работы является анализ функционально-семантических особенностей названной частицы.

Частица *-ак/-ок* всегда занимает постпозитивное положение. Как показали наши исследования, она может ставиться практически после любого члена предложения, усиливая и выделяя его значение. Следует, однако, подчеркнуть, частица *-ак/-ок*, усиливая и выделяя значение предшествующего слова в предложении, тем самым выражает различные модальные оттенки.

Так, частица *-ак/-ок 'же'*, присоединяясь к словам, указывающим на время действия, подчеркивает момент мгновенного, немедленного, неотлагательного совершения действия: *тачак* (луговомарийский литературный язык, далее – л.), *тагачок* (горномарийский литературный язык, далее – г.) – ‘сегодня **же**’; *чечасак* (л.), *цецашок* (г.) – ‘сейчас **же**’; *эрлашымак* (л.), *иргодешок* (г.) – ‘на другой **же** день’. Примеры: *Пальтом кызытак аватлан пу, тудо тачак мый (полицейский) декем намиен, авамлан пуыжо* (л.) [8, с. 210] ‘Пальто сейчас **же** отдай матери, она пускай сегодня **же** занесет ко мне (к полицейскому) и отдаст моей матери.’ *А кызыток решышлык пашажы солашты шуку* (г.) [5, с. 210] ‘А проблем, которые необходимо решить сейчас **же**, в деревне много.’

С указательными местоимениями, местоименными наречиями *тыгак* (л.), *тенге* (г.) – ‘так’, послелогоми *семын* (л.), *семын* (г.), *гай* (л.), *гань* (г.) – ‘как, словно, точно, подобно’ и со словами в сравнительном падеже частица *-ак/-ок* используется для подчеркивания сходства, подобия, соответствия в чем-нибудь: *тыштак* (л.), *тишток* (г.) – ‘тут **же**’; *тугаяк* (л.), *техеньок* (г.) – ‘тот **же**, такой **же**’; *тыгакак* (л.), *тенгеок* (г.) – ‘так **же**’; *айдемылаак* (л.), *эдемляок* (г.) – ‘подобно человеку’. Примеры: *Гармонь тудак, удыр-рвезе-влакат нунак улыт...* (л.) [15, с. 9] ‘Гармонь та **же**, и молодежь та **же**...’ – *Мемнан илышна тошто семынак* (л.) [12, с. 24] ‘– Наша жизнь **как и** прежде.’ *Чынак, шоргенче воктене шордо шоргенчылак койын шога...* (л.) [9, с. 104] ‘Действительно, возле валежника и лось кажется валежником (букв. **как** валежник).’ *А лиятшымжы самой тидок лияттын, ма миллион эдемля доно пйтари тыл лошкы показымыкышты лияттын...* (г.) [5, с. 198] ‘А случилось-то **то же** самое, что случилось с миллионами людей, которые впервые попали на войну...’ *Колыштына. Лачок тэгү каштеш. Теве блыштшым шэргэлы, тышкэ лош пырен кеш. Бнгэж качкаш мимжы годым мөскят тенгеок сэрныш* (г.) [1, с. 56] ‘Слушаем. И правда, кто-то ходит. Вот раздвинул листья и скрылся в кустах. Когда медведь приходил за малиной, он ходил **так же**.’ *Йал ганьок пйтари цызым качкын (Микитя), а варажы – турим үдеок* (г.) [4, с. 4] ‘Сначала, как и другие, сосал (Микита) грудь, а потом кушал картошку без масла.’ *Варажым выршыштышлаок вакташ тынгэлевй (салтаквлэ)* (г.) [3, с. 55] ‘Потом начали стрелять (солдаты), **как** на войне.’

Частица *-ак/-ок* используется со словами, указывающими на предел совершения действия для подчеркивания предела в пространстве: *курык умбакак кўзаш* (л.) ‘подняться на самый верх горы’, *токышты яктеок нэнгеш* (г.) ‘довести до самого дома’. Примеры: *Алан покшечак изи вүд йога. Тудын гочшо пашмам пыштыме* (л.) [16, с. 51] ‘По самой середине поляны протекает ручей. Через него проложен мостик.’ *Вара икманяр кечышты тидым (идбирым) эчайт школ анзыланок вшлин шагальым (Аверкий)* (г.) [6, с. 7] ‘Через несколько дней снова встретил (Аверкий) её (девушку) возле самой школы.’

При сочетании с некоторыми существительными, прилагательными и наречиями частица *-ак/-ок* способствует смягчению их значения: *орадак агыл* (л.) ‘не такой **уж** глупый’, *төржак агыл* (л.) ‘не **совсем** правильно’, *пысыжок агыл* (г.) ‘не такой **уж** и шустрый’, *яжонжок агыл* ‘не **совсем** красиво’. Примеры: *Тунемаш куштылгыжак агыл* (л.) [14, с. 214] ‘Учиться не так **уж** легко.’ *Столовыйышты худанжок агыл пукшат* (г.) [6, с. 33] ‘В столовой кормят не так **уж** плохо.’

Частица *-ак/-ок* употребляется для усиления уже имеющегося в предложении отрицания: *Керек, шонем, мыжерым омак кудаш...* (л.) [13, с. 13] 'Все равно, думаю, не сниму кафтан...' *Изиш шўлышым налкеме, оралгыше йўкын пелештыш (Келмак кува): – Кости уждеак лиям мо вара?* (л.) [7, с. 83] 'Немного отдышавшись, сказала (старуха Келмак) сиплым голосом: – Неужели не увижу Костю?'; *Кәнгёж пәльїдеоқ эртен кеш* (г.) [10, с. 68] 'Лето прошло незаметно.'

В горномарийском литературном языке частица *-ак*, присоединяясь к форме глагола повелительного наклонения 2 л. ед. или мн. ч., придает волеизъявлению смягченный характер: *качок* 'кушай-ка', *качдоқ* 'кушайте-ка'; *пуок* 'дай-ка', *пудоқ* 'дайте-ка'. Примеры: *Пёркәшбиклән: – Яжо сыкыретбём бине висок, – маньым* [2, с. 210] 'Сказал продавцу: – Взвесь-ка тогда свой хороший хлеб.' (*Савик старшиналан*) *Исправник лимбикем, иктә вбїц ышкалым урдаш тбїнгәләм... Патыл качкаш тбїнәм толоқ...* [2, с. 25] 'Савик старшине: Когда стану исправником, буду держать около пяти коров... Приходи-ка тогда кушать сметану...'

Таким образом, исследования показывают, что в выявлении функционально-семантических особенностей частицы *-ак/-ок* важную роль играет контекст. Сама по себе вне определенного высказывания частица *-ак/-ок* нам ни о чем не говорит. Она приобретает определенную функцию и значение только в контексте. Так, мы узнали, что семантика, функции исследуемой частицы в тексте не ограничиваются только выражением усиления и выделения, с помощью них подчеркиваются и мгновенность действия, сравнение, предел в пространстве, смягчение и т.д.

Источники и литература

1. *Захаров С.* Фермын тетяжбї: Повесть // Кырык сирбїштбї Йыл тбїрбїштбї: Лыдышвлә, повесть, шайыштмашвлә, очерквлә. Йошкар-Ола, 1967. С. 23-72.
2. *Игнатъев Н.В.* Айырен нәлмбї произведенивлә. 2 т.: «Савик» роман, масакла шайыштмашвлә, фельетонвлә, сатирический обозренивлә. Йошкар-Ола, 1970.
3. *Игнатъев Н.В.* Вурс мардеж: Роман. Йошкар-Ола, 1960.
4. *Ильяков Н.Ф.* Опак микитә: Поэма. Козьмодемьянск, 1946.
5. *Ильяков Н.Ф.* Эдемвлә дә ивлә: Роман. Йошкар-Ола, 1957.
6. *Канюшков А.М.* Кым яратымаш: Повесть, шайыштмашвлә, фельетон, очерк. Йошкар-Ола, 1973.
7. *Корнилов П.Г.* Мўй олык: Повесть. Йошкар-Ола, 1974.
8. *Лекайн Н.С.* Кугу сарын тулыштыжо: Роман. Йошкар-Ола, 1974.
9. *Осмин И.И.* Чодыра сем: Ойлымаш ден очерк-влак. Йошкар-Ола, 1969.
10. *Тихомиров Г.* Алталымы бїнянбїмәш // Кырык сирбїштбї Йыл тбїрбїштбї: Лыдышвлә, шайыштмашвлә, пьесывлә. Йошкар-Ола, 1966. С. 63-71.
11. *Тужаров Г.М.* *k*-овые варианты частиц в марийском языке // Советское финно-угроведение. Таллин, 1967. №1. С. 33-34.
12. *Тыныш О.* Анук акай: Роман. Йошкар-Ола, 1961.
13. *Шкетан М.* Мыскара ойлымаш-влак. Йошкар-Ола, 1954.
14. *Юзыкайн А.М.* Эльян: Роман. Йошкар-Ола, 1979.
15. *Ялмарий Й.* Садеран ялем: Повесть. Йошкар-Ола, 1973.
16. *Янгильдин Е.О.* Берлин марте: Повесть. Йошкар-Ола, 1966.

ИСТОРИЯ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

А.Ш. Абдыраманова

(Бишкекский гуманитарный университет, Бишкек)

О ЗНАЧЕНИИ ОРХОНО-ЕНИСЕЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДЛЯ КУЛЬТУРЫ КЫРГЫЗОВ

Одним из важных вопросов постсоветского времени стало особое внимание суверенных государств к национальной истории. Прописная истина о том, что без знания своей истории и правильной ее оценки нельзя построить полноценное будущее, актуальна и для нашей страны. Обращаясь к этому вопросу, мы вдруг понимаем, что материальная и духовная культура наших народов все еще связывает нас очень крепко. Орхоно-енисейские памятники, о которых пойдет речь, являются частью культуры кыргызов.

Первое евразийское государство – Тюркский каганат (552-744 гг.) сложилось в середине VI в Центральной Азии [2; 4; 5]. Упоминание термина «тюрк» [6, с. 938] (китайская форма «тюркют» - «туцзюе») относится к 546 г. Термин сначала имел социальное значение – так называли представителей высшей знати – военной аристократии, а затем это название перешло на племя и подчинившиеся ему родственные народы, которым они правили.

События древней и средневековой истории кыргызов, связанные с их проживанием на Енисее, имеют важное значение для понимания процесса этно- и культурогенеза современного кыргызского народа [2, с. 63]. Памятники древнетюркским письмом были созданы в тех областях Центральной Азии и Сибири, в которых в раннем Средневековье находились государственные образования восточных и западных тюрков, енисейских кыргызов, древних уйгуров, тюркешей. Надписи тюркским руническим письмом находятся на территории России, Кыргызстана, Казахстана, Китая и Монголии. Изучением и расшифровкой рунических надписей занимались ученые Европы, России, Китая. Вклад в изучение культуры тюрков внесли В.В. Радлов, Н.Ф. Миллер, В.В. Бартольд, А.Н. Бернштам, С. Г. Кляшторный, С.М. Абрамзон и др. В настоящее время этими вопросами занимаются и кыргызстанские ученые В.П. Мокрынин, У. Чотонов, В.М. Плоских, Т. Кененсариев, О. Каратаев и др. [1; 3; 4; 5].

Памятники древнетюркского письма были открыты в долине Енисея в 1721-1722 годах Д. Мессершмидтом, состоявшим на службе у Петра I и пленным офицером Э. Таббертом. По начертанию они похожи на скандинавские руны и поэтому названы руническими. Надписи находили на территории Центральной Азии и России (Нижнее Поволжье, Северный Кавказ), населенными в древности тюркоязычными племенами. Часть памятников тюркоязычной культуры VII-VIII вв. сосредоточена на территории Минусинской котловины (Россия). Это курганы «чаа-тас» («камень войны»). Надписи на территории России в честь Культегина, Бильге-кагана, надпись Тюньюкука, Онгинский, Карабалгасунский и др. открыты в конце XIX- нач. XX вв. В Центральной Азии, начиная с 1868 г., в долине Таласа (Кыргызстан) обнаружено 11 крупных надписей, а также на Иссык-Куле и Алтае на камнях, керамике, металле.

После монгольского нашествия (XIII в.) алфавит был постепенно вытеснен арабицей. В большинстве своем рунические надписи представляют собой надгробные надписи. Первое распознанное слово было Тенгри (Бог). Первые попытки перевода орхонских и ени-

сейских памятников опубликовал в 1894-95 годах известный русский ученый-востоковед В.В. Радлов.

Эпитафия в честь Барс-бека - квадратная каменная ограда, сложенная из каменных плит со стелой, покрытой письменами, сгруппированными в девять строк. Надпись найдена более ста лет тому назад у озера Алтын-Куль на Енисее. Хранится в музее г. Минусинска и переведена С.Г. Кляшторным.

«(1)Десять лун носила меня моя мать! Она принесла меня моему элю (народу). Я утвердился на земле благодаря моей доблести.

(2) Я храбро сражался с многочисленным врагом и покинул мой эль, оставив его в раскаянии. Увы!

(3) Своим младшим и старшим братьям Вы снимали-сгружали верблюжьи вьюки с дарами.

(4) Тем, что было на земле, - моими деяниями и моей доблестью – я, Барс, не пресытился!

(5) Без отца Вы горем были! Когда псы преследовали дичь, Вы пронеслись мимо кочевий! Сгинь, дух смерти, со своей младшей братией! О, Барс, не покидай нас! Увы!

(6) Наше звание таково – мы умайбеги, мы храбрые воины нашего рода-племени! Увы! Шестерых мужей с собой ты не взял! Скакуна с собой ты не взял! Трех сосудов с собой ты не взял! О, моя драгоценность! О, мое сокровище! Не покидай нас!.. Мы прежде радовались.

(7) О, дичь золотой черни Сунга, множься! Рождай свое потомство!

(8) Мой Барс покинул коней и быков, весь этот мир, он ушел! Увы!

9) Ради моей воинской доблести, ради могущества моих старших братьев и моих младших братьев мне воздвигли этот вечный памятник» [5, с. 115]. Читая текст надписи, обратим внимание на множество сведений о жизни и культуре кыргызов, их обычаях и обрядах, которые представлены в тексте. Например, что кыргызы были кочевниками и пользовались лунным календарем, Барс-бек был профессиональным военным, у него было много братьев, род его – умайбеги. Относительно родо-племенных отношений следует подчеркнуть, что и сегодня они имеют немаловажное значение в повседневной жизни. Подробно описан обряд похорон знатного воина, который сопровождался плачем. Кошки (плач по умершему) - традиция кыргызов, соблюдаемая по сей день. В ней должны быть упомянуты лучшие качества человека, факты биографии, род занятий и т.д.

Сравним образец надписи № 2 в переводе И.А. Батманова, найденный в Таласской области (Кыргызстан) с вышеупомянутым:

«Защитники [верные друзья] тридцати огланов-юношей.

В год обезьяны шестнадцатого года [случилось]. Мое геройское

имя «Черный Чур». Почетное имя «Черноту не минует». [У]

шести родов мать одна, затем младшая сестра, ынал умерли.

Черный Чур. Моя лошадь саврасая... Черноту не минует

Черный Чур от вас, от твоих родственников отделился. Имя

Его отца Туган, имя сына – Огом, Ша...» [2, с. 115].

Ученые подчеркивают близость надписи енисейской рунике, но подчеркивают ее меньшее литературное мастерство. Здесь также упоминаются родственные отношения, имя умершего, год, когда происходит событие, а также упоминается, что кыргызы обозначали год названием животного. Пожилые люди до сих пор пользуются обозначением года рождения названием животного. Мы узнаем, что воины имели прозвища, и как кочевники очень почитали лошадей.

Мы с полным основанием можем утверждать, что древние тюркские племена, частью которых являются кыргызы, населявшие верховья Енисея, в IV-X вв. имели свою письменность, которая сохранилась в виде надгробных надписей, посвященных памяти знатных людей. Ученые В.Л. Томсен и В.В. Радлов, изучавшие орхоно-енисейские памятники, подчеркивают принадлежность их кыргызам. В.В. Радлов и С.Е. Малов в работе «Енисейская письменность тюрков» приходят к выводу, что енисейские письмена – свидетельство древней и богатой культуры кыргызского народа, составлявшего значительную часть тюрков. При известных благоприятных исторических условиях древнейшая тюркская письменность могла бы послужить реальной предпосылкой возникновения большой письменной литературы. Вспомним героический эпос «Манас» и ряд малых эпосов.

Исследования надписей стали свидетельством существования письменности у древних кыргызов, когда долгое время утверждалось, что письменность кыргызы приобрели после Октябрьской революции, дают возможность восстановить детали повседневной жизни народа в древности.

Таким образом, памятники рунической письменности имеют неоценимое значение для расширения культурного пространства кыргызского народа, одновременно давая возможность для культурного взаимодействия с другими культурами. Большую роль в этом сыграли русские и советские ученые, за что им огромная благодарность.

Источники и литература

1. *Бартольд В.В.* Кыргызы. Т.2, ч.1. М., 1963
2. История Кыргызстана. С древнейших времен до конца XIX века. Бишкек, 1996.
3. *Кляшторный С.Г.* О статье И.Л. Кызаласова «О самоназвании хакасов» // Этнографическое обозрение. 1992. № 2.
4. *Малов С.Е.* Памятники древнетюркской письменности. М., Л., 1951.
5. *Мокрынин В.* Плоских В. История Кыргызстана. Бишкек, 1996.
6. Советский энциклопедический словарь. М., 1984.

Г.Б. Азаматова
(ИГИ АН РБ, Уфа)

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ С ЗЕМСКИМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ

В начале XX в. более активному взаимодействию местных обществ с земскими учреждениями способствовало оформление прослойки демократической национальной интеллигенции. Основными ее представителями были мугаллимы и учителя. По данным земской статистики в Уфимской губернии к 1916 г. из 977 учителей инородческих школ башкиры и татары составляли 181 чел. [5], в мусульманских школах насчитывалось более 2 тысяч мугаллимов [4]. В большинстве случаев это занятие продолжало совмещаться с духовными обязанностями, поэтому невозможно отделить мугаллимов-учителей от мугаллимов-священнослужителей. В Оренбургской губернии, по данным земской управы, в 1915 г. было 446 мугаллимов [3].

Определение мугаллимов в особую социальную группу несколько условно потому, что преподавательское занятие в мектебах было, как правило, временным. Большинство представителей национальной интеллигенции начинало трудовой путь с преподавания,

затем переходили к журналистской, писательской или общественно-политической деятельности, а нередко и совмещали эти занятия (Г. Ибрагимов, М. Султангалиев, Ш. и С. Сунчелеевы, М. Амиров и многие другие).

Влиятельным отрядом национальной интеллигенции выступали и представители духовенства реформаторского толка. У таких известных религиозных лидеров регионального масштаба, как Хайрулла Усманов, Хасан-Гата Габяши, Зия Камали, Джигангир Абызгильдин, было множество последователей в уездах, активно взаимодействующих с государственными и общественными институтами, в том числе земскими учреждениями. Среди них можно выделить ахунов Ямалетдина Хурамшина в г. Белебее, выступавшего за открытие земских школ, Кашафа Жданова, инициатора учреждения земской библиотеки в с. Бураево Бирского уезда, Ахмедсафу Багаутдинова, организатора мужской и женской земских школ в с. Лаклы Златоустовского уезда, имама г. Кунгура З. Габидуллина, сторонника преобразования «инородческих» школ в национальные, муллу Хамзина из медресе д. Калужбаево Екатеринбургского уезда, поддерживавшего распространение женского образования, имама Мансурова из д. Бигашево Бугульминского уезда, пригласившего в медресе земского учителя русского языка и многих других.

Представители мусульманской интеллигенции, служащие в земских управах, выступили за вхождение мусульманских школ в государственную систему образования и внесли заметный вклад в строительство системы национального обучения.

Гумер Терегулов (1883-1938), юрист и общественный деятель, с 1913 г. возглавил работу отдела инородческого образования в Уфимской губернской земской управе. Под его руководством были организованы мероприятия по организации библиотек в мусульманских селениях, изданию популярных брошюр на тюрки, включению мектебов в сеть начального обучения. Одним из первых национальных специалистов в области библиотечного дела был земский служащий Мубаракьян Амиров (1886-1968), с 1913 г. заведующий районной библиотекой в с. Бураево Бирского уезда [1]. Заведующий отделом Мензелинской управы Габдельхади Кильдибеков (1881-1949), педагог и журналист, в 1912 г. путем личного осмотра описал по особой анкете губернского земства 326 мектебов и 38 медресе [2], руководил процессом включения мусульманских школ в систему начального образования. В Стерлитамакском уезде связь с мусульманским образованием осуществлял член земской управы Габдрахим Тукаев, при участии которого прошли совещания мусульман по вопросам обучения.

Деятельность национальной интеллигенции способствовала формированию на региональном уровне земской практики в области образования мусульман. В частности, почти во всех уездных земствах с башкирским и татарским населением прошли обследования мектебов. Заслуга по исследованию мектебов Бардымской волости Осинского уезда Пермской губернии принадлежала учителям земской русско-башкирской школы д. Сараши Шарифу и Сагиту Сунчелеевым. С 1915 г. Ш.Х. Сунчелеев работал в земских учреждениях Уфимской губернии инструктором по внешкольному образованию.

Наиболее ярко проявилась взаимосвязь Уфимского и Оренбургского губернских земств, что обеспечивалось совместными усилиями джадидской интеллигенции Уфы и Оренбурга. Заведующий отделом «инородческого образования» Оренбургской губернской управы Ибрагим Бикчентаев (1889-1937), преподававший до этого в известном медресе «Хусаиния», возглавил работу по статистическому обследованию мектебов Оренбургской губернии, организации мусульманских библиотек и комплектации их национальными кадрами, организации педагогических курсов для башкир и татар. В 1915 г. с целью «улучшения учебно-воспитательной части мектебе и приближения их к общеобразовательным мектебам» И. М. Бикчентаев составил «Программу 4-х годичной мусульманской начальной школы-мектеба», которая широко использовалась в Оренбург-

ской и Уфимской губерниях. В 1916 г. программу 6-летнего начального мектеба разработал Фатих Сайфи-Казанлы при «мусульманском отделе» в Верхнеуральско-Троицком земстве. Она получила высокую оценку мусульманских педагогов в печати.

Февральская революция уничтожила многие препятствия в развитии национального образования. После издания Временным правительством закона от 20 марта 1917 г. «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений» в Башкирском крае повсеместно состоялись съезды по народному образованию с участием учителей, мугаллимов и общественных организаций. В апреле-мае 1917 г. о преподавании на родном языке, создании национальных учительских семинарий, подготовке специальных учебных пособий и программ приняли решение Белебеевский учительский съезд, Стерлитамакский съезд мугаллимов, Самарский съезд мусульман, Уфимское совещание учителей и работников просвещения Оренбургского учебного округа, среди участников которого были мусульмане из Уфимской, Пермской, Оренбургской губерний, Тургайской и Уральской областей. На Уфимском и Белебеевском съездах обсуждался также вопрос о преподавании в средних и высших учебных заведениях этнографии, литературы и родного языка нерусских народов, организации соответствующих кафедр.

После прихода к власти большевиков в октябре 1917 г. и в период гражданской войны 1918-1919 гг. при земских управах по инерции продолжалось управление многими отраслями местной жизни, в том числе и образованием, хотя земство юридически прекратило деятельность. Первые постановления советской власти о народном просвещении вышли в свет спустя почти год после октябрьской революции. Среди них принципиальными были «Положение о единой трудовой школе РСФСР» от 30 сентября 1918 г. и «О школах национальных меньшинств» от 31 октября 1918 г. Как показывают документы, они не сразу оказали воздействие на ход школьного дела на местном уровне. В 1918-1919 гг. не было даже единой терминологии в отношении начальных школ, которые назывались: земскими, бывшими церковно-приходскими, мектебами, мусульманскими земскими школами и т.д. Строительство национальных школ в крае велось главным образом отделами мусульманского образования в земских управах, усилиями местной интеллигенции с помощью ранее апробированных мероприятий по огосударствлению традиционных школ.

Проведенная в 1916-1918 гг. земскими управами совместно с национальной интеллигенцией работа по укреплению материальной и учебной базы мектебов и медресе позволила многим из них вписаться в процессы модернизации. В последующем именно традиционные школы башкир и татар стали основой для строительства национального образования на новых началах.

Источники и литература

1. *Гильмиянова Р.А.* Подвижник книги и просвещения: вклад М.В.Амирова в развитие духовного потенциала Башкирии. Уфа, 2008.
2. *Кильдибеков Г.Н.* Магометанские школы (мектебы и медресе) в Мензелинском уезде Уфимской губернии. Мензелинск, 1913.
3. Мектебы Оренбургской губернии. Краткий статистический обзор татарских и башкирских низших школ (мектебов) Оренбургской губернии по данным исследования отдела народного образования при Оренбургской губернской земской управе в 1915 г. // Оренбургское губернское земское собрание. 3 очередная сессия. Оренбург, 1916. С. 190-220.
4. *Обухов М.И.* Мектебы Уфимской губернии. Статистический очерк татарских и башкирских низших школ (мектебов) Уфимской губернии по данным исследования Уфимской губернской земской управы 1912-13 года. Уфа, 1915. С.35-37.
5. ЦГИА РБ. Ф. И-123. Оп. 1. Д. 13. Л. 7.

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ БАШКИРИИ П.И. РЫЧКОВ В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ ЕВРОПЫ И АЗИИ

Статья подготовлена при поддержке гранта Президента РФ НШ-6582.2012.6 «Региональные модели российских модернизаций в условиях нового освоения (XVIII – XX вв.)»

В 2012 г. исполняется 300 лет со дня рождения П.И. Рычкова и 250 лет первому изданию «Топографии Оренбургской», содержащей обстоятельное описание природы Башкортостана, народов, населявших его территорию, торговли, промышленности, межкультурных и межрегиональных связей. Эти сведения важны для определения закономерностей и региональных моделей освоения восточных территорий России в XVIII столетии, общих и специфических черт развертывавшихся там процессов модернизации. Башкортостан вошел в политическую орбиту России в XVI в., при Иване Грозном, но преобразовательная деятельность российских монархов в XVIII в. существенно изменила экономическую ситуацию в крае, управление им, повлияла на взаимоотношения коренного и русского населения. Суть этих процессов заключалась в трансформации пограничного региона во внутреннюю область Российской империи, зарождении в нем некоторых модернизационных тенденций. П.И. Рычков был свидетелем и активным участником этих перемен. Личность П.И. Рычкова, его деятельность – связующее звено в межкультурном взаимодействии Европы и Азии, яркое свидетельство значимости европейского просвещения в процессах освоения территорий Российской империи.

Семья вологодского купца, в которой родился П.И. Рычков, имела разнообразные контакты с европейцами. Его отец, другие родственники вели через Архангельск торговлю с Голландией и другими странами. По инициативе отца Петр в детском возрасте учился иностранным языкам, прежде всего голландскому, т.к. активно занимаясь торговлей, И. Рычков видел в ней приоритет именно голландцев. Обучение Петра языкам и премудростям коммерции продолжилось у директора полотняных фабрик голландца И.П. Тамеса, который Петра «как сына любил и в своей конторе не только языков и бухгалтерству учил, но и при всех своих рассуждениях и представлениях, к размножению мануфактур и к пользе российской коммерции чинимых, употреблял» [2, с. 3].

Перебравшись в Москву, Иван Рычков в 1722 г., вероятно по ходатайству бывших шведских пленных, которым он ранее помогал, получил при герцоге шлейзвиг-голштинском Карле Фридрихе купеческое звание гоф-фактора, оставаясь в нем до отъезда герцога из России. Голштинцы и впоследствии покровительствовали отцу и сыну Рычковым. Знание голландского и немецкого языков, административные качества П.Рычкова оказались востребованы, и в 18 лет он был назначен управляющим Ямбургскими заводами англичанина Вильяма Элмзена под Петербургом.

Впервые попав на Южный Урал в 1734 г., П. Рычков провел здесь всю жизнь. Однако находясь на периферии империи, он был тесно связан с европейской научной средой. Его переписка с секретарем Петербургской академии наук Г.Ф. Миллером, в которой вопросы науки и литературы всегда стояли на первом плане, продолжалась практически без перерывов в течение двадцати лет. Миллер, в конечном итоге, способствовал принятию Рычкова в академию, что было непросто по многим обстоятельствам. 21 января 1759 г. академическая канцелярия составила доклад, подписанный М.В. Ломоносовым, И.И. Таубертом и Я. Штелиным, в котором после выписки из ходатайства Г.Ф. Миллера о Рыч-

кове, говорилось: «а по мнению канцелярии академической кажется, что для важности и славы Академии Наук без дальнего рассмотрения в оную членов не принимать, а особливо тех, кои общего в ученом свете латинского языка основательно не знает и главных, ученому человеку необходимо нужных словесных наук, также математики по последней мере элементарной и философии не разумеют; но только тех по разбору в члены вписывать, которые в вышепомянутом знании имеют, а особливо себя показали в чем ученому свету. Но ежели кто хотя вышепомянутых знаний, требуемых для надлежащего члена, не имеет, а может какими записками и извлечениями служить Академии, таких принимать в корреспонденты, и для того по примеру парижской Академии Наук, не соблаговолено ли будет учредить класс корреспондентов, которым на то давать дипломы». [2, с. 43]. Президент академии граф К.Г. Разумовский утвердил этот доклад, и академическая канцелярия 28 января 1759 г., уведомила: «а оным корреспондентам давать дипломы, и начать сие учреждение принятием в наши корреспонденты, с нашим дипломом, коллежского советника Рычкова». [2, с. 43]. Таким образом, звание члена-корреспондента было учреждено Петербургской академией по модели Парижской академии специально для П.И. Рычкова, который и оставался в России единственным его носителем до 1776 г.

Отсылка к европейским образцам – характерная черта самых различных начинаний в России XVIII столетия. Например, в семейных «Записках» - своей автобиографии, П.И. Рычков замечает: «мне случилось читать, что в Швеции недавно такое учреждение учинено и опубликовано в народе, дабы не только из знатных, но и из посредственных бы людей всяк житие своего Записки содержал и оныя в публичный архив на сохранение отдавал в том рассуждении, что в таких Записках со временем нужного для народной истории много будет. Сие шведское учреждение подлинно осуждать нельзя. Не излишне бы было, ежели бы и у нас такие записки всем в обычай вошли. Я, как ваш отец, каждому из вас о таких Записках совет мой даю» [2, с. 48].

Г.Ф. Миллер горячо поддержал издание в 1762 г. «Топографии Оренбургской» и указал на необходимость подобных трудов для других губерний. Отмечая малоизвестность края не только населению империи, но и правительству, он писал: «в России смутно знали, что в оренбургском крае идет отчаянная борьба между туземным населением и новыми пришельцами из наших; что там непрерывные восстания; что туда требуются войска, и т. д.». Книга Рычкова, предоставляя достоверные сведения об Оренбургской губернии, имела большое практическое значение для укрепления государственных позиций на отдаленных рубежах империи.

Живя на границе Европы и Азии, П.И. Рычков стремился содействовать не только развитию европейского просвещения, но и расширению прибыльных контактов Российской империи с Востоком. В начале царствования императрицы Екатерины II был поднят вопрос, занимавший еще Петра Великого — о торговле России с Индией. Эту идею обосновывал в «Топографии Оренбургской» и П.И. Рычков, предлагая построить город на устье р. Эмбы, что способствовало бы расширению русской торговли до Индии и окончательному покорению киргизов, и следовательно, прекращению грабежей караванов. Узнав об учреждении в Санкт-Петербурге для проработки этого вопроса особой комиссии коммерции, Рычков выражал свою готовность участвовать в ее работе [2, с. 52]. Высказывая сожаление о том, что Миллер и Гмелин видели лишь малую часть Оренбургской губернии, Рычков желал, чтобы «главные правители здешних дел и народов с их помощниками всегда просвещаемы были совершенным знанием всего того, что внутри и вне сей обширной губернии для государственных интересов надобно и полезно, и здешняя бы азиатская коммерция действительно распространялась и умножалась во всей полуденной Азии до самой Индии по известным намерениям блаженной и вечной славы достойной памяти государя императора Петра Великого» [3, с. 364-367].

Просветительская деятельность Рычкова, его связи с учеными Академии наук способствовали распространению информации о крае за рубежами России. «Топография Оренбургская» еще при жизни автора дважды издавалась на немецком языке. Обширный обзор «Топографии Оренбургской» был опубликован в 1766 г. А. Шлецером в «Геттингенских ученых ведомостях». В предисловии С. Палласа к «Путешествию по разным провинциям Российской империи», после упоминания с похвалой о «Топографии Оренбургской» замечено, что она «по справедливости достойна быть переведена на другие языки». Помимо этого произведения, Рычков находил другие способы сообщения ученому миру сведений о крае и населявших его народах.

Побывав по делам службы в январе 1760 г. в Башкирии, Рычков сообщал Миллеру в письмах о поездке с башкирами «старшинами и лучшими людьми» в Бурзянскую волость для осмотра крупнейшей в регионе пещеры Шульган-Таш (Каповой) [4, с. 6]. Известие об этой пещере напечатано Миллером под заглавием «Описание пещеры, находящейся в оренбургской губернии при реке Белой, которая из всех пещер, в Башкирии находящихся, за славную и наибольшую почитается».

В послании 30 января 1760 г. Рычков описывал Миллеру изготовление башкирскими женщинами холстов из крапивы. Эти сведения были опубликованы Рычковым в статьях «О крапивной куделе и употреблении ее в пряжу и в другие экономические надобности» и «О крапивном холсте». Другие статьи П.И. Рычкова были посвящены башкирскому бортничеству; содержали ценную информацию о башкирских восстаниях.

Статьи Рычкова, напечатанные в «Трудах Вольного Экономического Общества», свидетельствуют о переменах в повседневной жизни российских помещиков, живших в XVIII в. на периферии империи. Эти перемены – которые с нашей сегодняшней позиции представляются закономерным следствием шедших в крае модернизационных процессов, оценивались Рычковым неодобрительно. По мнению Рычкова, земледелие в старину было в лучшем состоянии: «Прежде, когда процветало и избыточествовало у нас земледелие, самые лучшие люди считали себе в честь умножать оное и поощрять к тому крестьян, а притом и жили в деревнях своих умеренно и бережно. Но ныне живущие в оных молодые помещики за честь ставят себе то, когда выстроят себе пространные дома, уберут их богато, имеют при себе не малое число официантов и ливрейных служителей, а к тому для выезду нарядной, двойной, или еще и тройной экипаж. ...Надобно признаться, что нынешние помещичьи деревни начинают уже украшаться хорошими домами, убранными покоями, отчасти ж и регулярными садами, вместо того, что прежде за довольное украшение считали в них умеренной, но спокойной дом с принадлежностями, огород и сад простой, но плодovitой; за самое ж лучшее почитали хорошие житницы и на гумнах множество хлебных кладей и одоньев». О том, что его взгляды не разделялись его современниками, свидетельствует осторожная приписка автора: «О прочем в рассуждение нынешнего деревенского житья не вступаю уже в подробности, дабы не раздражить многих и многих моих знакомцев, соседей и приятелей» [5, с. 56-68].

Итак, неординарная личность П.И. Рычкова, его разнообразная практическая и научная деятельность – яркий пример проникновения лучей европейского просвещения в азиатскую часть Российской империи, явивших миру состояние обширного многонационального края к середине XVIII в.

Источники и литература

1. Академическая наука Урала: очерки истории. Екатеринбург, Санкт-Петербург, 2007.
2. *Пекарский П.П.* Жизнь и литературная переписка Петра Ивановича Рычкова. СПб., 1867.
3. Топография Оренбургская П.И. Рычкова. Научное издание в двух томах под редакцией чл.-корр. РАН А.А. Чибилёва. Оренбург, 2010.

4. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
5. Рычков П.И. Примечания о прежнем и нынешнем земледелии // Труды Вольного Экономического Общества. 1767. Ч. VI.

В.К. Ахмадуллин

(Нефтекамский филиал БашГУ, Нефтекамск)

СОЦИАЛЬНАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ГОСУДАРСТВА ЭМИРА ТИМУРА

Эмир Тимур (1336-1405) создал обширную империю, соединившую в себе кочевые и оседлые народы, принадлежащие к разным мирам и культурам: тюрко-монгольский мир, мало затронутый исламскими традициями, и мир оседлых земледельцев преимущественно иранского и таджикского происхождения.

О населении государства эмира Тимура писал историк Жан-Поль Ру: «Кочевники составляли значительную часть населения. С началом сельджукских набегов землепашцы мало-помалу уступали свои позиции скотоводам, и часть оседлого люда возвратилась к пастушеской жизни... Отюреченные монголы и тюрки Трансоксианы (Мавераннахра), Хорасана, большинства провинций Ирана и Анатолии; иранцы, такие как иракские, иранские, анатолийские курды, а также афганцы, кроме того арабы, бедуины с Ближнего Востока. Сельское население было многочисленным в хорошо орошенных областях. Во времена Тимурова владычества сельское население разделилось на три категории: на крупных землевладельцев (ходжа), людей очень богатых, использовавших рабскую силу; на землевладельцев «средней руки», довольно зажиточных; и, наконец, на бедных земледельцев, имевших небольшой сад» [3, с. 251].

Основным населением империи были тюрки-джагатаи (чагатаи), таджики и иранцы. Из племен выделялись своим положением барласы, джалаиры, сельдузы, кроме того, на территории кочевали кыпчаки, арабские племена и афганцы.

Темпы урбанизации беспрецедентно возросли одновременно с развитием градостроительства на Западе. Ислам – это, прежде всего, цивилизация городская. Богатые ростовщики, немусульмане, чаще всего евреи, руководители импортно-экспортных предприятий, ремесленники, лекари, астрологи, влиятельные чиновники и эмиры составляли высшие круги общества [3, с. 251]. Остальная масса населения включала в себя лавочников, которых на Востоке всегда имелось в достатке, кустарей, мелких чиновников и прочих служащих.

Похоже на то, что рабство не было особенно распространенным явлением, хотя имелось множество невольников. Рабы направлялись на сельскохозяйственные работы, однако, часть их поглощал город.

Тимур поделил общество на 12 классов по аналогии с 12 знаками Зодиака, 12 месяцами, 12 циклами в китайском календаре.

В Уложении об этом сказано так: «Величие и основа моего государства опирались на эти двенадцать классов; я их считал, как двенадцать знаков Зодиака и двенадцать месяцев моего правления» [4, с. 119].

Первый класс: потомки Пророка (сейиды), начальники общин, законоведы, ученые, шейхи, имамы.

Второй класс: люди интеллигентные, способные дать совет и те, кто обладал твердостью и мудростью, старцы.

Третий класс: муллы, духовные лица (по другой версии – целители, советники).

Четвертый класс: эмиры, шейхи, военачальники (феодалы).
Пятый класс: войско и народ (свободные земледельцы).
Шестой класс: советники (или тайные советники).
Седьмой класс: визири и секретари.
Восьмой класс: врачи, астрологи, геометры (архитекторы).
Девятый класс: историки (придворные летописцы и хронисты).
Десятый класс: дервиши, богословы, улемы.
Одиннадцатый класс: мастера разного рода, ремесленники, ювелиры.
Двенадцатый класс: путешественники, купцы, начальники караванов.

Социальная реформа была призвана упорядочить структуру общества, четко разграничить права и обязанности каждого слоя. Большими привилегиями пользовались феодалы, мусульманская верхушка, советники, кадии, богатые купцы. Но остальные сословия не имели такой защиты государства. Нужно заметить, что некоторые классы включали в себя одни и те же группы, например, духовные лица присутствуют в 1, 3 и 10 классах. Историк В.В. Бартольд отмечал, что Тимур был покровителем улемов, беседовал с ними как равный, заботился о духовенстве [1, с. 45].

По поводу применения наказания по отношению к людям разного социального положения Клавихо сообщает следующее: «У них в обычае, что когда казнят знатного человека, то его вешают, а когда человека низшего происхождения, то отрубают голову. А если кому-нибудь отрубят голову, то это считается большим злом и бесчестьем» [2, с.321]. В Европе обычно было все наоборот – знатым отрубали голову, а простолюдинов вешали.

Политика эмира Тимура в отношении отдельных социальных групп имела своей целью защитить и привлечь на службу. Так в одном из разделов Уложения написано: «Я повелел, чтобы потомкам посланника и богословам воздавалось почтение, невзирая на их национальность и на звания, чтобы их просьбы не были отвергаемы и чтобы заботились об их пропитании [4, с.121-122]. В мои войска принимались те из новых подданных, которые прежде носили оружие, и я назначал им приличное их положению жалование. Людей, упражнявшихся в искусствах, я принимал к себе на службу. Те из бедных людей простого звания, которые занимались какими-нибудь ремеслами, записывались по своему занятию и колену. Каждый купец, потерявший свое состояние, получал такую сумму, которая доставляла ему возможность восстановить потерянный капитал. Когда крестьяне и земледельцы не имели необходимых земледельческих орудий, то им выдавали таковые.

Всех чувствовавших призвание к военной службе записывали в мои войска, невзирая ни на колено, ни на рост.

Люди всех стран, которые являлись в мой дворец, также допускаемы к столу моей ханской щедрости. На кого падали мои взоры, с тем обращались с отличием, какого заслуживало его положение. Каждый виновный, представший пред моим правосудием, в первый раз получал помилование, но провинившийся во второй или в третий раз подвергался наказанию соразмерно его проступку» [4, с.122].

Таким образом, мы видим, что империя эмира Тимура была разноликой как по способу хозяйствования населения (кочевой и оседло-земледельческий уклад), так и по этническому составу (иранские народности и племена, тюркские народности и племена, афганцы, арабы, евреи, армяне, отюреченные монголы). Тимур опирался в своей деятельности и на кочевую знать (тюрки и монголы), и на оседлую, иранско-таджикскую. Общество было разделено на 12 классов. Он, конечно же, отражал интересы знати, феодалов, высшего духовенства. Его опеку получало купечество, так как Тимур высоко оценивал значение торговли. Однако, нужно учитывать, что основное население - крестьяне-общинники, ремесленники, горожане, - не имели каких-либо привилегий и эксплуатиро-

вались в полной мере, особенно нещадной эксплуатации подвергались пленные ремесленники. Что примечательно структура общества по Уложению не представляет ступенчатую лестницу, так как там привилегированные классы и простое податное население не расположены иерархически (в порядке возрастания).

Источники и литература

1. *Бартольд В.В.* Улугбек и его время // Сочинения. Т. II. Ч. 2. М., 1964.
2. *Клавихо Г.* История Великого Тамерлана // Тамерлан: эпоха. Личность. Деяния. М., 1992.
3. *Ру Жан-Поль.* Тамерлан. М., 2004.
4. Уложение Тимура // Тамерлан: Эпоха. Личность. Деяния. М., 1992.

Е.А. Ахметова
(ИЭИ УНЦ РАН, Уфа)

КАМЕННАЯ ИНДУСТРИЯ НОВО-БАЙРАМГУЛОВСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ ПО МАТЕРИАЛАМ РАСКОПОК 2011 ГОДА

Задачей настоящей статьи является введение в научный оборот неопубликованных ранее материалов раскопок 2011 года. Полный анализ материалов возможен лишь при рассмотрении коллекции, полученной за все годы исследования памятника.

В 1965 г. на надпойменной террасе левого берега р. Урал, высотой 2,5 м, напротив устья р. Миндяк в Учалинском районе Республики Башкортостан Н. А. Мажитов обнаружил стоянку эпохи бронзы с очень насыщенным культурным слоем (мощность культурных отложений - 50-60 см). С 2004 года эта стоянка (современное название Ново-Байрамгуловское поселение (святилище Бакшай)) раскапывается экспедицией Академии ВЭГУ под руководством Я.В. Рафиковой и В.К. Федорова. В результате многолетних исследований были выявлены остатки крупного сооружения, представленного: 1) двумя рвами; 2) выкидами из них, образующими вал; 3) столбовыми ямами; 4) обработанной каменной глыбой, установленной в разрыве между рвами. Необходимо отметить, что кроме материалов эпохи бронзы на памятнике найдены фрагменты керамики и кремниевые материалы, относящиеся к эпохе энеолита. Эти материалы концентрировались преимущественно в северо-восточной части раскопа, т.е. внутри некоего сооружения [1, с. 210; 4, с. 174-176; 5, 2010, с. 4]. Раскоп 2011 года дал 458 экземпляров кремневых предметов.

На памятнике использовались яшмы, как хорошего качества, так и трещиноватые яшмы, а также яшмоиды, кварцитовые гальки, сланцевые плитки, тальк. Как правило, использовались такие яшмы:

	отходы	орудия
яшма серая	37, 50%	42, 86%
яшма серо-бордовая	20, 64%	13, 33%
яшма темно-серая	11, 34%	10, 48%
яшма светло-серая	5, 52%	7, 62%

Отходы каменной индустрии 348 экз. (76% от общего числа артефактов). Из них – обколотые куски и обломки породы 28 шт. (8%). Желвачная корка встречается на 183 предметах (52,6%).

Нуклеусы и нуклевидные изделия 10 экз. (2% от общего числа артефактов). Наиболее интересными из них являются два экземпляра: 1. Одноплощадочный плоский нуклеус

(рис. 1, 18). На поверхности площадки отчетливо фиксируется полукруглое вдавление (след) от работы с посредником диаметром 0, 35 см. Негативы снятий шириной 1, 4-1, 5 см. 2. Торцовый нуклеус (рис. 1, 19).

В основном на памятнике встречаются бесформенные обколотые яшмовые гальки, сохранившие на большей части поверхности желвачную корку. Они сравнительно небольших размеров – до 6 см в диаметре, а так же нуклевидные изделия.

В коллекции представлены пластинчатые отщепы 20 экз. (19%) и пластины 14 экз. (13% от всего количества орудий). Как правило, это либо целые (5 экз.), либо медиальные части пластин (4 экз.). Ширина пластин – 1-1,3 см (9 экз.), 1,5-1,8 см (3 экз.), 2,1-2,5 см (2 экз.), 0,8 см (1 экз.). Из них 4 пластины с ретушированными краями. Встречено несколько вариантов нанесения и расположения ретуши: 1. мелкая краевая субпараллельная плоская ретушь, занимающая 1/3 длины лезвия по одной грани спинки (2 экз.), 2. лицевая плоская (приостряющая) чешуйчатая мелкая (менее 2 мм) по обеим граням (рис. 1, 1, 2, 7).

Орудия от общего количества кремневого инвентаря составляют 22% (101 экз.).

Наиболее многочисленной группой являются сколы и отщепы с ретушью – 32 экз. Как правило, на них отмечается средняя краевая лицевая ретушь – 17 экз. (53%), ретушь со стороны брюшка – 4 экз. (13%), остальная часть отщепов и сколов содержит попеременную и противоположающую ретушь (рис. 2, 27).

Духстороннеобработанные орудия (8 экз.) являются одним из наиболее ярких и многочисленных компонентов комплекса. Поверхность изделий получена двусторонними многоступенчатыми сколами (средний размер негативов 0,7-1 см). Схождения лезвий образует угол (60-70°). Линия лезвия не ровная, извилистая (рис. 1, 16, 17, 21). Иволистный наконечник стрелы из кварцита имеет слабо выраженный черешок с прямым основанием. Он изготовлен многоступенчатой, параллельной, средней ретушью. Угол схождения лезвий 30° (рис. 1, 22).

Скребки и скребла (9 экз.): на большинстве случаев заготовки обрабатывались на $\frac{3}{4}$ длины периметра (рис. 1, 9, 10, 12). Для формирования лезвия скребка и рабочего края использовалась ретушь лицевая крутая – 3 экз., лицевая вертикальная, лицевая полукрутая – по 2 экз., со стороны брюшка полукрутая. Как правило, лезвие выгнутое полукруглое, сформированное многоступенчатой ретушью. Практически у всех экземпляров со стороны брюшка лезвие покрыто немногочисленными фасетками мелкой нерегулярной ретуши.

Ножи представлены 6 предметами. Заготовками служили плитчатый кремь и крупные плоские сколы (рис. 1, 27). Наиболее интересны ножи, изготовленные на яшмовой плитке, обработанной с двух сторон беспорядочными сколами, образующими зубчатое лезвие. В центре плитки с обеих сторон была оставлена желвачная корка. Плитку раскололи двумя сколами, образовавшими две грани, сходящиеся под прямым углом. При схождении одной из граней и лезвия образуется острый угол (рис. 1, 24, 25, 26). Рабочий край ножей на сколах оформлен противоположающей параллельной и субпараллельной краевой стелющейся ретушью, Ретушь лицевая крутая субпараллельная средняя краевая. Также в коллекции присутствует нож на сланцевой плитке (рис. 1, 29).

Резцы представлены: двугранным асимметричным (1 экз.) (рис. 1, 30), двугранным срединным резцами (рис. 1, 31), скошенным резцом (рис. 1, 28), угловым резцом на ножевидной пластинке. Резчики – 2 экз. Первый изготовлен на крупном сколе, снятом с плитки подквадратной формы. Размер ретушированного участка 1,25 см, ретушь располагается со стороны брюшка, по своему характеру она плоская, чешуйчатая, средняя, краевая (рис. 1, 14). Другой изготовлен на треугольном отщепе. Рабочий край представляет собой ретушированный участок, длиной 0,8 см (ретушь лицевая плоская чешуйчатая средняя краевая) и располагается на противоположной стороне от срединно-выпуклой

площадки (рис. 1, 15). Кроме перечисленных орудий, на памятнике обнаружены долото-видные орудия - 3 экз. (рис. 1, 7, 8).

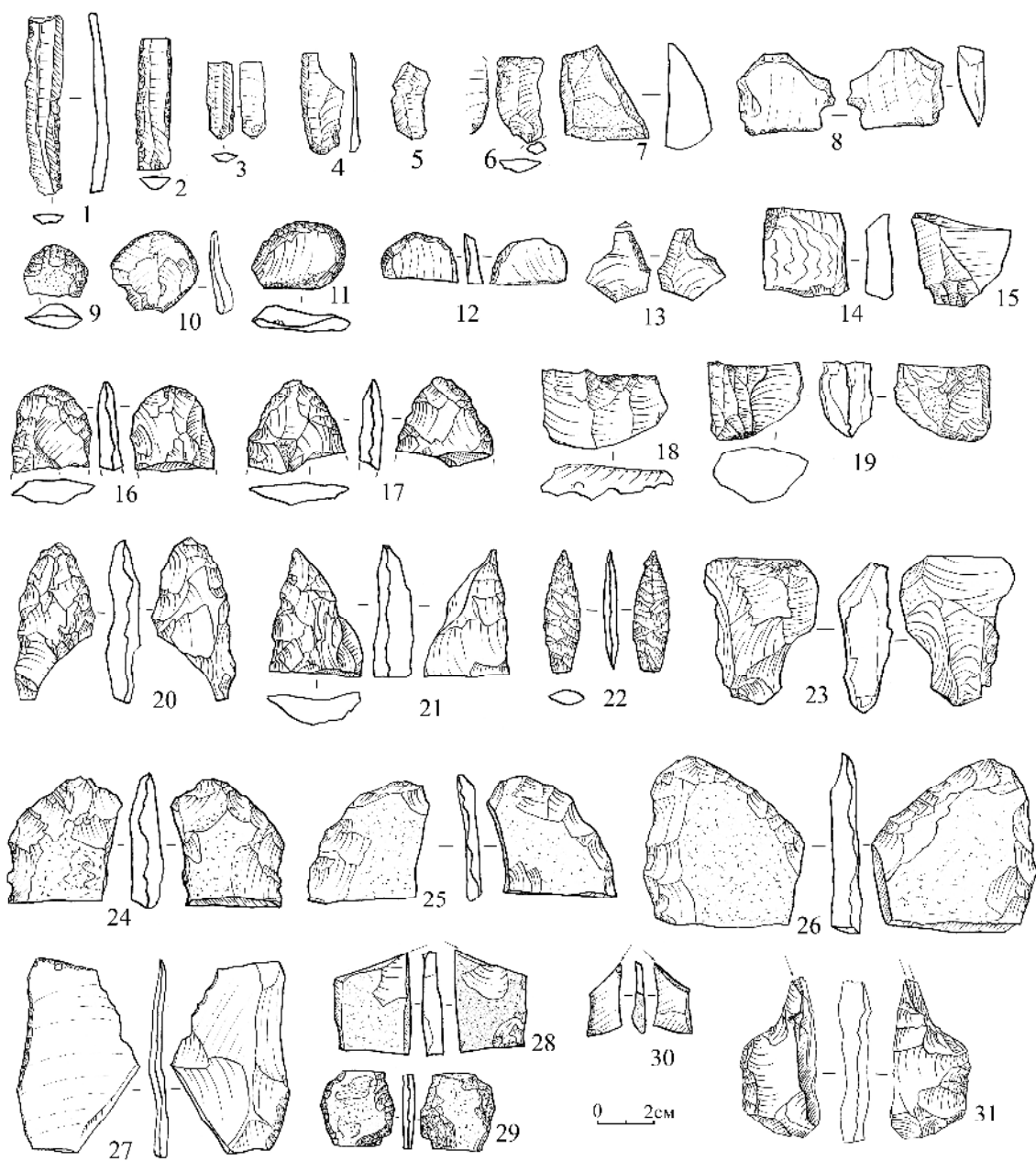


Рис. 1. Каменные изделия Ново-Байрамгуловского (Бакшай) поселения из раскопок 2011 г.

Острия представлены двумя изделиями – фрагментом проколки (рис. 1, 13) и острием (проколкой?), правая грань которой образована одним сколом, а левая грань - несколькими сколами и подработана краевой субпараллельной средней притупляющей ретушью. Основание подработано крупными сколами, образующими черешок (насад).

На данном этапе исследования, следует отметить ряд моментов: это преобладание отщеповой техники раскалывания кремня, резкое преобладание во вторичной обработке односторонней ретуши, доминирование среди категорий изделий скребков, ножей; наличие резцов на углу сломанной пластины, резчиков. Предпочтение отщепов в качестве заготовок проявляется при изготовлении таких типов изделий, как скребки и ножи. Техника вторичной обработки характеризуется применением краевой и бифациальной, крутой

и пологой ретуши, использованием резцового скола. При изготовлении ножей на плитках использовалась бифациальная ретушь. Часто встречаются пластинчатые отщепы, изогнутые в профиль и с неровными продольными краями. Также можно отметить, что при раскалывании использовались небольшие яшмовые гальки или плитки, и, как правило, они раскалывались для получения отщепов различных форм. Многие отщепы использовались без вторичной обработки.

Данная совокупность технико-типологических признаков присуща в основных своих чертах материалам энеолитических памятников Южного Зауралья [3; 2, с. 175-176, 183-189].

Источники и литература

1. *Археологическая карта Башкирии*. Москва, 1976.
2. *Мосин В. С.* Мезолит-энеолит Южного Зауралья (проблемы культурогенеза). Диссертация на соискание ученой степени д. и. н. Екатеринбург, 2005.
3. *Матюшин Г. Н.* Энеолит Южного Урала. М., 1982
4. *Рафикова Я. В., Федоров В. К.* Святилище Бакшай в Южном Зауралье (предварительное сообщение) // *Формирование и взаимодействие уральских народов в изменяющейся этнокультурной среде Евразии: проблемы изучения и историография*: сб. ст. Чтения Памяти К.В. Сальникова (1900-1966): материалы международной конференции (20-22 апреля 2007 г., г. Уфа). Уфа, 2007. С. 174-176;
5. *Рафикова Я.В.* Научный отчет об исследованиях Ново-Байрамгуловского поселения в Учалинском районе Республики Башкортостан в 2009 г. В 3-томах: Т.1. Уфа, 2010 / Научный архив ИА РАН.

В.В. Болтушкин
(УГАЭС, Уфа)

УФАВЕДЕНИЕ КАК НАПРАВЛЕНИЕ КРАЕВЕДЕНИЯ И УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА

Одной из позитивных примет жизни современного российского общества является усиление внимания, интереса к краеведению как науке, учебной дисциплине и общественному движению. Такая востребованность краеведения объясняет, почему в последние годы оно в статусе учебной дисциплины получает все более широкое распространение в школьном и вузовском образовании. Кафедры краеведения и музейного дела, региональной истории и краеведения открыты в ряде крупнейших вузов (Российский государственный гуманитарный университет и др.). Здесь разрабатываются программы базовых курсов и солидные учебные пособия, методология краеведения. Специальные курсы этой дисциплины читаются на исторических факультетах университетов, в других вузах, к примеру, в Уфе – в академии экономики и сервиса, в институте физической культуры. В своеобразной форме краеведение внедряется в школах, где учащиеся благодаря этому изучают историю и культуру родного города. Подобный опыт накоплен в Москве, Петербурге, Екатеринбурге, Челябинске. Так, «Московедение» стало обязательным предметом в столичных школах. Важный и нужный почин получил поддержку и в Уфе. Новый предмет краеведческой направленности «Уфаведение» с 2008/2009 учебного года появился первоначально в 12 учебных заведениях города в рамках школьного компонента образования.

Уфаведение представляет собой раздел краеведения, изучающий историю и формирование современного облика Уфы во всем его многообразии. В основе своей это дисциплина исторической направленности. Краеведческое изучение Уфы имеет очень глубокие корни. Оно началось в 30-х гг. XVIII в., практически одновременно с зарождением научного краеведения в России в связи с деятельностью экспедиций Российской академии наук. Уже в ходе работы Оренбургской экспедиции, которая с ноября 1734 г. по май 1735 г. размещалась в Уфе, было проведено первое научное картографирование и обследование города. Сохранились зарисовки внешнего вида Уфы. Сведения по ее истории вошли в труды руководителей экспедиции И.К. Кирилова, В.Н. Татищева, а также П.И. Рычкова, автора знаменитой «Топографии Оренбургской» (1762). Интересные описания Уфы содержатся в исследованиях руководителей академических экспедиций 1768-1774 гг., особенно в книге П.С.Палласа «Путешествие по разным провинциям Российской империи» (Ч. 2-1, 1786). Эти и другие публикации послужили основой для составления в 20-х гг. XIX в. В.А. Ребелинским первой сводной работы – «Краткого описания губернского города Уфы». Дальнейшему накоплению краеведческих материалов способствовало издание с 1838 г. первой в Уфе газеты «Оренбургские губернские ведомости» (с 1865 г. – «Уфимские губернские ведомости»). Здесь печатались разнообразные сведения о прошлом города, его социально-экономической и культурной жизни. Весьма познавательными были, например, статьи краеведа В.С. Юматова об истории Уфы. Он одним из первых обосновал дату ее основания в 1574 г.

Уфаведение получило заметное развитие во второй половине XIX в. Краеведческими исследованиями занимались Статистический комитет губернского земства, Оренбургское отделение Русского географического общества, Уфимский губернский краеведческий музей (ныне Национальный музей РБ) и др. Наибольший след в уфаведении той поры оставили Р.Г.Игнатъев, Н.А.Гурвич. Итогом становления уфаведения можно считать создание в 1908 г. Уфимского общества по изучению местного края, которое возглавил В.И. Филоненко, а также выход в свет в 1914 г. работы А.А. Гуляева «Уфа в прошлом и настоящем». Небольшая книга носит краеведческий характер, включает интересные иллюстрации и детали (описание улиц, слобод и др.). Однако публикация содержит и существенные неточности. Так, автор пишет: «Наиболее вероятным годом основания «города» Уфы следует признать 1586 г.», разделяя ошибочную точку зрения академика П.П. Пекарского, высказанную им еще в 1872 г. [1, с. 16].

Последующий период вплоть до начала XXI в. стал временем окончательного формирования уфаведения как самостоятельной отрасли краеведения, а затем и как учебной дисциплины. Этому способствовала деятельность ряда научных обществ и организаций – от Общества по изучению Башкирии (1922) до Общества краеведов РБ (1989) и Уфимского городского общества краеведов им. Ф. Ахмеровой (1992). Соответствующий материал постоянно накапливался кропотливым трудом многих уфимских краеведов. Среди представителей старшего поколения отметим П.Ф. Ищерикова, в частности, открывшего в 1953 г. уникальный археологический памятник – городище Уфа-II, Н.Н. Барсова, посвятившего уфимской старине множество работ. Уфимское краеведение неразрывно связано с именами таких энтузиастов, как Г.Ф. и З.И. Гудковы, В.А. Скачилов, М.Г. Рахимкулов, М.А. Чванов, Ю.А. Узиков, З.Ш. Латыпов и другие. Благодаря их разысканиям стала известна история уфимских улиц, памятников архитектуры, многих предприятий и учреждений, отдельных личностей и многое другое.

Вместе с тем, в течение более полувека отсутствовали исторические исследования обобщающего характера. Пробел был восполнен в 1976 г., когда вышла в свет «История Уфы. Краткий очерк», подготовленная Институтом истории, языка и литературы (руководитель авторского коллектива Р.Г.Ганеев) [2]. Она явилась первым крупным трудом, сис-

тематизированно представляющим четырехвековую историю города. При работе над книгой удалось ответить на некоторые спорные вопросы о прошлом Уфы, впервые составить его научную хронологию, включая и дату основания. К сожалению, в «Башкирской энциклопедии» (т. 6, с. 473) сообщается, что «История Уфы» появилась в 1981 г., но это дата уже второго издания. К тому же монографический очерк объемом более 600 с. назван сборником.

Представляется, что упоминаемая книга стала этапной в развитии уфаведения, открыв новые возможности. Это издание положило начало последующим разработкам и публикациям по истории города. Древнейшему прошлому территории Уфы, ее основанию и становлению посвящены труды Н.А. Мажитова, М.Ф. Обыденнова, Р.Г. Букановой, И.М. Гвоздиковой и др. Появляются значительные историко-краеведческие сочинения об Уфе С.Г. Синенко, И.В. Нигматуллиной, М.В. Агеевой, С.Ю. Семеновой, Г.А. Бельской. Знаменательно издание городской иллюстрированной энциклопедии, включающей более 600 статей [3].

Уфаведение качественно обогатилось с созданием городского общества краеведов. Успешно реализуется его программа «Возвращаем забытые имена». Итоги поисков отражены в ежегодном альманахе «Судеб связующая нить» (с 2003 г.), содержащем уникальные сведения по истории, культуре, искусству Уфы [4]. Кроме того, много любопытных краеведческих материалов постоянно публикуется в местной периодике - газетах «Уфимские ведомости» и «Истоки», журналах «Бельские просторы» и «Уфа» (авторы – В.Н. Буравцов, П.В. Егоров, А.Г. Чечуха и др.).

Богатейшая краеведческая литература и востребованность самой жизнью позволили сформировать уфаведение как учебную дисциплину. С 2006г. в БГПУ им. М.Акмиллы действует центр «Уфаведение» под руководством Г.Т.Обыденновой. Здесь разработан и утвержден Уфимским городским отделом образования учебный курс «Уфаведение» для среднеобразовательных школ. Издается необходимая литература. Главное – выпущено учебное пособие по истории города с древнейших времен до XIX в. [5] Оно содержит необходимый фактический материал с использованием исторических документов, методический и справочный аппарат. Разрабатывается 2-я часть курса, охватывающая XX – начало XXI вв. Уфаведение призвано способствовать развитию уважительного отношения к историко-культурному наследию города, знанию его истории и роли в жизни республики и страны, воспитанию любви к родным местам. Это поможет учащимся стать настоящими гражданами и патриотами своего края, своего города. Развивая всеобщую краеведческую грамотность, было бы целесообразно активнее внедрять уфаведение в систему среднеобразовательной школы.

Источники и литература

1. *Гуляев А.А.* Уфа в прошлом и настоящем // Иллюстрированная Уфа. Уфа, 1914.
2. *История Уфы. Краткий очерк* / Под ред. Р.Г. Ганеева, В.В. Болтушкина, Р.Г. Кузеева. Уфа, 1976; Уфа, 1981.
3. *Синенко С.Г.* Уфа старая и новая. Популярная иллюстрированная энциклопедия. Уфа, 2007.
4. *Судеб связующая нить. Краеведческий альманах* / Сост. Г.А. Иксанова. Уфа, 2006.
5. *Уфаведение (история Уфы с древнейших времен до XIX в.): Учебн. пособие* / Под общ. ред. Г.Т. Обыденновой. Уфа, 2011.

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО БАШКИРО-МАДЬЯРСКОЙ ПРОБЛЕМЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX- НАЧАЛЕ XXI ВЕКА

На сегодняшний день на фоне подъема интереса исследователей к этнической истории Уральского региона особое внимание отечественных и зарубежных исследователей продолжает привлекать т.н. «башкиро-мадьярская» проблема. Само понятие «башкиро-мадьярская проблема» было введено в отечественную науку в 1950-е годы учеными Р.Г. Кузеевым и Т.М. Гариповым [2]. Основное содержание вопроса состоит в традиции некоторых средневековых авторов именовать венгров башкирами (Аль-Балхи, Аль-Истахри, Ибн-Хаукала, позднее Аль-Гарнати и Тайная история монголов).

Во второй половине 1950-х - начале 1960-х годов развивается дискуссия языковедов. 1963 году вышла в свет работа Б.А. Серебренникова «К вопросу о связи башкирского языка с венгерским», где он отрицает какую-либо связь в языке башкир и венгров и не признавал угорскими часть топонимических названий [9, с. 22-23]. Но опубликование первых работ Дж. Киекбаева, выявившего угорский пласт в топонимике Южного Урала и аргументы лингвиста А.А. Камалова серьезно поколебали вывод Б.А. Серебренникова.

Новый этап изучения башкиро-мадьярской проблемы, ознаменовало начало планомерных исследований Дж. Киекбаева в области башкирской топонимии [10, с. 22-23]. В итоге длительных исследований, Дж. Киекбаев пришел к мнению о его наличии в Башкирии.

Башкирский лингвист А. Камалов в своей диссертации (1969) рассмотрел гидронимию Башкирии [4], а позже исследовал топонимию Башкирии в целом и написал ряд монографий по этой теме [5-7]. Они касаются и венгерской древней истории, поскольку А.А. Камалов, считает, что в Башкирии есть топонимический пласт, который можно объяснить только из венгерского языка. Эту точку зрения он развивает и в последующие десятилетия.

В начале 1970-х годов особенно интересным является исследование Д. Немета о венгерских племенных названиях в башкирской этнонимии, с современных позиций освещающее древнюю историю венгерских племен, где вопреки ранее отстаиваемой им теории башкиро-мадьярского родства и сформулирован тезис, согласно которому башкирский и венгерский народы вели самостоятельные пути этнического становления с древнейших времен и вплоть до ухода венгров из Волго-Уральского региона на запад [9].

В марте-апреле 1959 года по плану научного сотрудничества между Академиями наук Советского Союза и Венгрии была осуществлена научная командировка в Венгерскую Народную Республику. Главной целью поездки был сбор и изучение материалов по так называемой «башкиро-мадьярской» проблеме. Т.М. Гарипов и Р.Г. Кузеев, как и до поездки в Венгрию, посчитали, что нет достаточных оснований отстаивать в настоящее время «угорскую» теорию происхождения башкир [2, с. 326]. 1962 году М.Гарипов и Р.Г. Кузеев писали, что сегодня «существование в исторической науке особой «башкиро-мадьярской» проблемы, как отражение определенных взглядов, трактующих родство и даже тождество этих в действительности разных народов, лишено научного смысла и является своеобразным анахронизмом» [2, с. 343].

В 1969 году в Уфе состоялась научная сессия Отделения истории Башкирского филиала АН СССР по этногенезу башкир. Доклад и сообщения показали сходство взглядов многих ученых по ряду принципиальных вопросов башкирского этногенеза, в частности, что тесное соседство и контакты древних башкир с мадьярами в течение ряда столетий

как раз и привело упомянутых выше наблюдателей из числа современников этого длительного процесса к смешению и даже отождествлению обеих народностей.

В начале XXI века был также опубликован ряд работ, так или иначе затрагивающих данную тему. Иштван Зимони в своей статье уделил особое внимание башкиро-венгерским связям и после обзора письменных источников и анализа лингвистических соответствий в языках башкир и венгров и этнонимических параллелей в языках, предполагает, что венгерское родство - это результат влияния той части мадьярского этноса, которая осталась в Приуралье [3, с. 23-27].

А. Тюрк, давший в своей статье обзор зарубежной историографии проблемы башкиро-венгерских отношений в средневековый период делает в конечном итоге вывод, что башкиро-венгерское родство не научный факт, а отношения представляют собой наследие венгров, оставшихся на востоке [11, с. 356].

Габор Дьени и Б. Овчинникова, констатируют тот факт, что к настоящему времени сложилась такая парадоксальная ситуация, что венгерские ученые отрицают наличие венгерских топонимов вне Карпатского бассейна (кроме Леvedия и Этелкез), а российские, наоборот, считают наличие этих топонимов фактом. Этот вопрос до сих пор остается дискуссионным, и проблему его решения исследователи - историки, археологи и лингвисты пытаются рассмотреть в своих работах [11, с. 120].

Таким образом, в специальной литературе посвященной башкиро-мадьярской проблеме, на протяжении второй половины XX века – начала XXI вв. можно сказать, просматривается две группы исследователей. Одни считают, что башкиро-мадьярские отношения имеют реальные исторические корни; другие считают «башкиро-мадьярскую проблему» лишь историографическим сюжетом, третьи считают, что в составе венгерского племенного союза был осколок башкирского народа, который вместе с венграми проделал путь до Паннонии и стал как раз тем элементом взаимородства, о котором пишут исследователи [8].

Источники и литературы

1. *Габор Д. Овчинникова Б.* Протовенгры на Урале в трудах венгерских и российских ученых. Екатеринбург, 2008.
2. *Гарипов Т.М., Кузеев Р.Г.* Башкиро-мадьярская проблема // Археология и этнография Башкирии. 1962. Т. 1. С. 331-343.
3. *Зимони И.* Венгры в Волжско - Камском бассейне // *Finno-ugrica*, 2001 №1. С. 5-42.
4. *Камалов А.А.* Гидронимия Башкирии (автореферат). Уфа, 1969.
5. *Камалов А.А.* О топонимии Башкирии. Уфа, 1980. № 2. С. 39-46.
6. *Камалов А.А.* Башкирские географические термины и топонимия. Уфа, 1997.
7. *Киекбаев Д.Г.* Вопросы башкирской топонимики // Ученые записки Башкирского пединститута им. К. А. Тимирязева. Уфа, 1956.
8. *Мажитов Н.А.* К проблеме башкиро-мадьярских связей // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2006. Т. 11. № 2. С. 5–11.
9. *Nemeth J.* Hunok, bolgarok, magyarok. Bp. Sz, 1924.
10. *Серебренников Б.А.* К вопросу о связи башкирского языка с венгерским. Институт истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР. Уфа, 1963.
11. *Тюрк А.* О вопросе башкиро-венгерских отношений и проблеме «Великой Венгрии» (Magna Hungaria)//Материалы Международной конференции «Формирование и взаимодействие уральских народов в изменяющейся этнокультурной среде Евразии: проблемы изучения и историография. Чтения памяти К.В. Сальникова (1900-1966): Сб. ст. Уфа, 2007. С. 346-357.

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА

На рубеже XX-XXI вв., в связи с изменением парадигмы общественного сознания, перед российскими историками открылись широкие возможности. Отказ от формационного подхода и признание многообразия и вариативности исторического развития позволяют по-новому взглянуть на историю страны в целом, а также населяющих ее народов, в том числе и башкирского народа. Исторической наукой накоплен огромный материал, требующий переосмысления. Однако, слабая разработанность теоретико-методологических проблем истории Башкортостана, как отдельной, пусть и региональной, отрасли исторического знания, препятствует более глубокому ее осмыслению, рассмотрению истории региона как уникальной составной части общероссийской истории, вобравшей в себя на протяжении длительного процесса формирования общероссийского исторического пространства многообразие культур многих стран и народов.

В последнее время в сообществе историков Башкортостана возрос интерес к методологическим проблемам. Однако, вместо того, чтобы на основании детального изучения исторических событий и фактов, расширения источниковедческой базы выйти на новый теоретический уровень осмысления истории Башкортостана, ряд башкирских историков, претендующих на роль законодателей в области методологии истории Башкортостана, пытаются ограничить область исследования региональной истории лишь проблематикой межнационального и межкультурного диалога, историей семьи, села, поселка, в то время как (по их выражению), сама «история – это уровень, как правило, наднациональный». То есть, надо полагать, как и прежде, в период господства марксистско-ленинской методологии, историческое сознание башкирского народа должно быть ограничено только внутриэтническими и межэтническими проблемами. Более того, должен быть наложен запрет на изучение истории средневековых городов и государств на территории Башкортостана, национально-освободительных движений и других узловых проблем башкирской истории...

В недавнем прошлом история тюркских народов, включая и башкир, рассматривалась лишь в контексте марксистско-ленинской формационной теории всемирно-исторического процесса и «только как объект внешнего воздействия российской и европейской культуры» [2, с. 14]. Во всех учебниках по истории СССР история союзных и автономных республик служила лишь иллюстрацией к общей унифицированной истории страны. Как отмечал известный казахский историк М. К. Козыбаев, роль кочевых цивилизаций в мировой истории недооценивалась, «развитие мировой культуры связывалось только с оседлым образом жизни и хозяйствования. Все достижения человеческой культуры и техники приписывались исключительно европейской цивилизации» [2, с. 3]. В современной казахстанской историографии методологические проблемы истории Казахстана занимают едва ли не главенствующую роль. В частности, широкое распространение получила концепция синергетики как общенаучная парадигма конца XX века применительно к истории Казахстана [1].

В том, что теоретико-методологические проблемы истории Башкортостана слабо представлены, вины отдельных историков или коллективов научных учреждений нет. История Башкортостана всегда изучалась в русле концепций и теорий истории СССР (России), и потому особой необходимости в выстраивании собственных методологических конструкций не требовалось. Даже точки бифуркации (если к ним отнести момент вхож-

дения Башкирии в состав России, башкирские восстания XVIII в., реформы середины XIX в., период гражданской войны и революции 1917 г., провозглашение башкирской автономии), приведшие к принципиальным изменениям, к превращению башкирского общества из одной системной определенности в другую, не стали предметом фундаментального теоретического исследования.

Научные оценки более или менее значительным событиям истории башкирского народа были даны еще дореволюционными российскими историками (В. Н. Татищев, М. Н. Карамзин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский и др.). Труды представителей коренного этноса М. Уметбаева, Р. Фахретдинова, А.-З. Валиди, который к тому же разработал методологию истории тюрков, во внимание не принимались. В советское время фундаментальные труды по истории края, в частности «Очерки истории Башкирской АССР», в которых были заложены основные направления дальнейшего развития исторической науки в республике, были написаны в основном учеными АН СССР. Внимание же башкирских историков было направлено на исследование отдельных конкретных вопросов: этногенеза башкирского народа, истории башкирских восстаний, участия башкир в войнах России, образования БАССР и др. Проблемы истории Башкортостана освещались, главным образом, в ключе формационной теории развития, без обоснования его применимости при анализе кочевого (полукочевого) общества. Поэтому исследование так называемого «азиатского способа производства», о котором писал К. Маркс, в башкирской историографии не получило логического завершения.

Даже в наши дни, в условиях принципиальной смены вектора общественного развития, историки республики еще не готовы заниматься углубленным исследованием общих методологических подходов и концептуальных положений применительно к истории Башкортостана. Напротив, сложилось парадоксальное явление: о методологии вспоминают тогда, когда возникает необходимость полемики с оппонентами. В таких случаях, очевидно, предполагается, что методология, как и в советские времена, должна сыграть роль инструмента в борьбе с «инакомыслием» и стать средством установления унифицированного подхода к историческому прошлому башкирского народа.

Здесь уместно напомнить, что само понятие методологии науки претерпело существенное изменение. Если в СССР марксистско-ленинская методология с одним из основополагающих принципов партийности являлась обязательной идеологической основой для всех наук, которой следовало строго придерживаться, то в наши дни понимание методологии как единой науки о методах мышления отходит на второй план. Ныне возникли и получили развитие частные методологии: психологии, социологии, политологии, культурологи, истории и специальных исторических дисциплин (например: методология исторического источниковедения). Кроме того, существует целая совокупность методологических подходов к решению научно-исследовательских задач. Кроме формационного подхода, который доныне остается весьма распространенным, особенно при изучении социально-экономической истории, в исторических исследованиях широко применяются и другие методологические подходы. Основные из них: цивилизационный, глобально-формационный, синергетический, постмодернизм и др. В зависимости от стоящих перед ним задач историк вправе использовать разнообразные подходы, принципы, методы – не только методы собственно-исторической науки, но и методы, заимствованные из других дисциплин. Современный методологический инструментарий науки богат и разнообразен, который позволяет исследовать один и тот же исторический процесс с разных точек зрения.

Методология истории напрямую зависит от тех задач, которые стоят перед современным обществом, и отражает объективную гносеологическую картину мира. История человечества раздроблена не только в пространстве, но и во времени. Существует множе-

ство исторических образований и, соответственно, множество историй и методов их исследования. Важным достижением нашего времени является исторический плюрализм, который и является необходимым условием межкультурного диалога. Если историю Башкортостана рассматривать с системных позиций, как закономерный процесс длительного, многонаправленного междивизиационного взаимодействия, то разные методологические подходы являются взаимодополнительными, освещая различные стороны единого процесса социальной эволюции. Так, например, если история Башкортостана со второй половины XVI в. может и должна базироваться на теоретико-методологическом фундаменте общероссийской истории, то период до середины XVI в. требует совершенно иного подхода. Цивилизационный подход, опирающийся на концепцию деления мировой истории на периоды существования локальных цивилизаций, носящих самостоятельный характер и имеющих самостоятельную динамику развития, здесь оказался бы более уместным. При изучении ранней истории Волго-Уральского региона с его этническим и культурным многообразием цивилизационный подход в первую очередь предполагает выявление этнокультурной специфики организации общества. Полученные результаты могут и не совпадать с традиционными европоцентристскими представлениями об общественно-политических образованиях раннего средневековья, но это не должно восприниматься как вызов обществу. Каждый народ имеет право на собственное историческое самосознание.

Плодотворным является междисциплинарный подход, особенно в тех случаях, когда изучаются сложные общественно-политические системы. Так, при исследовании средневековой истории Башкортостана следует шире использовать достижения филологических наук, лингвистические и фольклорные источники, особенно на старотюркском языке, материалы географии, картографии, топонимики и других смежных дисциплин. Однако нельзя допускать механического переноса достижений той или иной дисциплины в собственно исторические исследования. Кроме того, очень важно чувствовать время, так называемый «дух истории», избегать осовременения прошлого (через употребление современных понятий как «модернизация», «интеграция», «урбанизация» и т.д.): причины прошлого нужно искать в самом прошлом. Научная концепция должна опираться на исторические факты и вырабатываться в процессе исторического исследования, в процессе изучения проблемы, а не наоборот.

История башкирского народа оказалась в центре внимания исследователей уже на стадии зарождения русской исторической науки и вместе с ней прошла длительный путь развития. Сейчас мы являемся очевидцами смены общественной парадигмы: заново воссоздаются истории стран СНГ, пересматриваются ранее не известные страницы истории России и ее регионов. Это – закономерное явление, способствующее как дальнейшему развитию гуманитарных наук, так и росту общественного сознания.

Источники и литература

1. *Абиль Е.А.* Методологические проблемы применения естественнонаучных методов в историческом исследовании: история и синергетика. Дис. доктора ист. наук. Караганда, 2008.
2. *Козыбаев М.К.* Проблемы методологии, историографии и источниковедения истории Казахстана (Избранные труды). Алматы, 2006.

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ В УПРАВЛЕНИИ БАШКИРСКИМ КРАЕМ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI–XVII вв.

Одним из малоисследованных вопросов отечественной истории XVI–XVIII вв. является проблема преемственности золотоордынских государственных традиций в Русском государстве касательно управления Уфимским уездом. До настоящего времени исследователи основное свое внимание уделяли вопросам о характере и условиях признания башкирскими родами русского подданства, формирования и функционирования местной администрации, которая представляла власть царя в регионе. И лишь в последние годы ряд историков в своих публикациях обратили внимание на данную проблему [1; 2; 3; 4; 5; 6; 7].

Под государственной традицией сегодня принято подразумевать историко-генетическую преемственность общих, основных и существенных признаков, принципов и компонентов государственного устройства, передающихся от одних государств к другим.

Ряд факторов, в числе которых установление дружественных дипломатических отношений некоторых башкирских родов с завоевателями (согласно башкирским шежере, легендам и преданиям), вероятное окончание войны западных башкир с монголами оформлением договора в 1236 г., нахождение территории башкир на отдаленной северной периферии Улуса Джучи, способствовали сохранению широкой автономии башкирского края в составе Золотой Орды. Благодаря этому в период золотоордынского господства государственная политика башкирских биев оставалась суверенной с некоторыми ограничениями в плане контроля над их внешними связями, обязательного призыва воинов из башкир в случае войны монголов с третьей стороной и исполнения юридических функций представителями монголов. В экономическом же отношении подчинение башкирских родов ограничивалось своевременной выплатой установленного ясака за пожалованные Чингисханом в вотчину родовые земли. Все остальные стороны внутренней жизни и быта башкирской общины развивались самостоятельно, независимо от золотоордынского влияния. Башкиры оставались собственниками своей земли.

Позднее с распадом Золотой Орды государственные традиции в области управления башкирским краем были восприняты различными ханствами, возникшими на ее месте (Казанское, Сибирское ханства). Исключение составила Ногайская Орда, мирзы которой нарушали традиции и обязательства, которые были утверждены Чингисханом и подтверждались его царствующими потомками. В крае ногаи не считались с вотчинными правами местных родов и тарханными привилегиями, которые были пожалованы чингизидами. Подчинить себе воинственных и многочисленных башкир ногайским мирзам удалось путем своего численного и военного доминирования в регионе и утверждения в качестве наместников ногайской Башкирии марионеточных ханов-чингизидов, каковыми были Хакк-Назар и Ахмед-Гирей. Башкиры воспринимали их как легитимных правителей, присягали им на верность [8, с. 14-15].

Принятие башкирскими родами русского подданства осуществлялось на определенных условиях. Последние предусматривали традиционные для башкир отношения с центральными властями, сложившиеся у них в период существования власти золотоордынских ханов. Одним из условий было предоставление башкирам широкой внутренней автономии со своими органами управления, другим – сохранение вотчинного права на их земли, существовавшее со времен Чингисхана.

В ходе присоединения башкирских родов к Русскому государству были использованы традиционные методы и приемы приведения их под свое подданство: обмен даров, принятие подданства на определенных условиях, жалование государем земель в вотчину и т. п. Способствовало этому факту то, что и башкиры, и русские земли некогда находились под управлением общего сюзерена – монгольских (золотоордынских) ханов.

Наиважнейшим условием вхождения башкир в состав Русского государства стало пожалование земель им в вотчину от имени царя. Именно сохранение вотчинного права предопределило уникальный правовой статус башкирского общинного землевладения, повлияло на все важнейшие социально-экономические процессы в крае.

Не имея ни малейшего опыта управления кочевыми обществами, царское правительство при принятии башкир пошло по пути адаптации существующих традиционных институтов башкирского общества к государственной структуре Российского государства. Структура управления была рассчитана на тесное взаимодействие с главами башкирских родоплеменных образований. В то же время уфимские власти не обладали какими-либо правовыми или административными средствами вмешательства в деятельность общинного самоуправления. Были сохранены прежняя аристократическая верхушка в лице биев (новое наименование должностей – староста и сотник), старейшин (аксакалы), тарханов (в т. ч. от золотоордынских ханов перешло к русскому царю и право жалования тарханства) и другие институты власти (йыйын, совет аксакалов) с сохранением прежних прав и функций. Также был сохранен и шариатский суд.

Башкиры обязались нести те же повинности и службы, как и прежде в составе Золотой Орды: в первую очередь это – уплата ясака, воинская служба за свой счет в народном ополчении (причем воинские формирования строились по монгольскому принципу).

Таким образом, при принятии башкир под свое подданство царская власть использовала золотоордынские методы и приемы государственного управления, принципы отношения центра с регионами, что предопределило уникальный статус башкир в составе Русского государства с сохранением вотчинного права на родовые земли и с широким внутренним самоуправлением. Подобная система управления башкирским краем без каких-либо серьезных изменений имела место во второй половине XVI–XVII вв.

Источники и литература

1. *Азнабаев Б.А.* Интеграция Башкирии в административную структуру Российского государства (вторая половина XVI – первая треть XVIII в.). Уфа, 2005.
2. *Асфандияров А.З.* Башкирия после вхождения в состав России (вторая половина XVI – первая половина XIX в.). Уфа, 2006.
3. *Асфандияров А.З.* Башкирские тарханы. Уфа, 2006.
4. *Кортунов А.И., Рахимов Р.Н.* Аннотированная хроника военной службы народов Урала в XVI–XIX вв. Уфа, 2009.
5. *Мажитов Н.А., Султанова А.Н.* История Башкортостана. Древность. Средневековье. Уфа, 2009.
6. *Рахимов Р.Н.* Традиции Золотой Орды в военном деле башкир XVII–XVIII вв. // Золотоордынское наследие. Материалы Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды (XIII–XV вв.)». 17 марта 2009 г. Сб. статей. Вып. 1. Казань, 2009. С. 170–174.
7. *Рахимов Р.Н.* Участие военно-служилых сословий Южного Урала в походах Российской армии в 90-е годы XVIII века: по материалам РГАДА и РГВИА // Археография Южного Урала: Исторические источники и современные методы. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Уфа, 2001. С. 135–139.
8. *Трепавлов В.В.* Ногаи в Башкирии XV–XVI вв. // Материалы и исследования по истории и этнологии Башкортостана. Уфа, 1997. С. 14–15.

ПИСЬМА Н. Ф. КАТАНОВА ОТЕЧЕСТВЕННЫМ ВОСТОКОВЕДАМ

Великий сын хакасского народа, выпускник восточного факультета С.-Петербургского университета (1888), зав. кафедрой турецко-татарской словесности, профессор Казанского университета Н.Ф.Катанов (1894-1922) – один из ярких национальных ученых и мыслителей российской науки, образования и культуры. Его жизненный путь и деятельность отражают важные события и тенденции отечественного и мирового востоковедения рубежа XIX – XX вв. [1].

Многообразная научная и педагогическая деятельность Катанова Н.Ф. – яркое свидетельство развития в России тюркологической науки и национальных гуманитарных исследований и научных школ. Феномен его личности и наследия в истории отечественного востоковедения и культуре народов России, к сожалению, пока недостаточно изучен. Сегодня биография Н.Ф.Катанова для современников представляет не только историко-научное значение. Жизнь и труды замечательного тюрколога и этнографа Н.Ф.Катанова можно оценить не только в координатах истории востоковедения в России и Европе, но и принимая во внимание широкий социокультурный контекст ее развития во второй половине XIX – первых двух десятилетиях XX в. Наследие и судьба ученого-просветителя в значительной степени определялись единством и многообразием истории и культур тюркоязычных народов России на рубеже XIX-XX вв.

Этапы его творческой биографии и огромное научное наследие для нас представляются интересным, ярким, поучительным, трагическим.

Важным рубежом жизненного и профессионального пути Н.Ф. Катанова в российскую тюркологию после окончания восточного факультета Санкт-Петербургского университета в 1888 г. стало научное путешествие в 1889-1892 гг. в Центральную Азию с целью изучения языков и этнографии тюркских народов, организованная и поддержанная Русским географическим обществом (образован в 1845 г.), Петербургской Академией наук и Министерством народного просвещения.

Эта экспедиция по значимости общегеографических, лингвистических и историко-культурных материалов стоит в ряду известных путешествий в Среднюю Азию, Монголию, Сибирь и Восточный Туркестан, осуществленных во второй половине XIX – начале XX вв. Как известно, среди участников этих масштабных по научной и культурной значимости экспедиций были Ч.Ч.Валиханов, Г.Н.Потанин, Н.М.Пржевальский, братья Г.Е. и М.Е. Грумм-Гржимайло, В.И.Роборовский, В.В.Радлов, П.И.Лерх, В.А.Обручев, П.К.Козлов, Г.Н.Цыбиков, Н.И.Веселовский, В.В.Бартольд, В.А.Жуковский, К.Г.Залеман и др.

Назначение Н.Ф. Катанова 9 ноября 1893 г. преподавателем восточных языков императорского Казанского университета обозначило следующий значимый период его научно-педагогической и общественной деятельности [6, л. 50].

В целом заслуги Н.Ф. Катанова со студенческих лет в Петербурге (1884-1888), основных периодов экспедиции в Южной Сибири и Восточном Туркестане (1889-1892) и преподавательской работы в Казани (1894-1922) будут связаны с исследованием языков, традиционных и новых форм экономической и социальной жизни, быта, фольклора и духовной жизни тюркских народов Саяно-Алтая, Сынцзяня, Поволжья и Приуралья. Он оказал огромное влияние на развитие отечественной тюркологической науки.

В контексте современной историографии жизнь и деятельность Н.Ф. Катанова оцениваются, прежде всего, с точки зрения его огромного личного вклада в развитие тюркологии рубежа XIX – XX вв. Есть еще одно историко-научное измерение – отсутствие в то

время социальных и педагогических условий для создания Н. Ф. Катановым научной школы в российской тюркологии.

Сегодня развиваются разноплановые исследования катановского наследия, научной биографии, роли ученого в истории отечественной тюркологии и культуре народов России. Современные публикации сформировали качественно новый исследовательский этап изучения биографии и наследия Н.Ф.Катанова.

В целом внимание исследователей было сконцентрировано на публикациях разнообразных оригинальных текстов Н.Ф. Катанова и архивных документов. В изучении биографии и наследия ученого представлены также прикладные аспекты – языкознание, фольклористика, музейное дело, библиография и др. Эти материалы позволяют более объективно и комплексно оценить место тюрколога в истории российской науки и культуры рубежа веков, обозначить дальнейшие направления академического изучения наследия и судьбы ученого.

Особый интерес представляет многообразное эпистолярное наследие Н.Ф. Катанова. Первые письма, которые он начал писать своим наставникам, друзьям и коллегам, датируются 1884 г. Переписка продолжалась до его смерти в 1922 г.

Письма дают возможность осветить и оценить многие значимые события творческой биографии Н. Ф. Катанова, которые оставались долгие годы вне поля зрения многих исследователей, изучавших жизненный путь студента, путешественника и профессора Н.Ф. Катанова.

Из них мы узнаем, например, что отсутствие в Казанском университете и Казанской духовной академии полноценных условий для изучения восточных языков предопределило окончательное решение Н.Ф. Катанова поехать поступать на восточный факультет Санкт-Петербургского университета. В принятии этого решения важную роль сыграли первые наставники будущего ученого Н.И. Ильминский и В.В. Радлов.

По прибытии в Петербург Н. Катанов 20 августа 1884 г. напишет Н. И. Ильминскому: «Так как мне желательно изучать восточные языки, факультета которых нет в Казани, - я решил 16 ч[исла] уехать от Вас в Питер. Ректор университета д[октор] медич[ины] Андреевский. Он зачислил меня в студенты и обещал дать стипендию на первом же курсе, что весьма желательно для меня. Столица очень нравится мне. Итак, если надо Вам навести кое-какие справки на счет минусинских наречий, я готов к Вашим услугам...» [2, л. 11-11 об.].

Письмо студента Н. Катанова другу Арсению Арсениевичу Ярилову (1868-1948 гг.) от 16 октября 1884 г. передает свежие воспоминания о пути из Красноярска в столицу Российской империи. «Был я в Томске, будущем рассаднике сибирского просвещения, был и в столице древнего Казанского царства – Казани. Оба города, а затем обе столицы произвели изумительное впечатление, паче всего последняя. Там, а больше всего здесь, в столице, замечательное сочетание изящества с художественным в архитектуре и прочих произведениях ума человеческого» [3, с. 10].

Огромный интерес представляет эпистолярное наследие Катанова Н.Ф., особенно письма, написанные известным отечественным востоковедом – Радлову В.В. (1837-1918), Розену В.Р. (1849-1908), Пекарскому Э.К. (1858-1934), Ольденбургу С. Ф. (1863-1934), Залямону К.Г. (1849-1916) и другим ученым.

Известны опубликованные письма Н.Ф.Катанова академику В.В.Радлову в период с 17 апреля 1889 г. по 12 ноября 1892 г., написанные в ходе комплексной этнографической и лингвистической экспедиции из основных центров южной полосы Сибири и Восточного Туркестана.

На протяжении 1889 – 1892 гг. Н.Ф. Катанов собирал и обобщал разнообразный этнографический материал о тюркских, самодийских и монгольских народах на огромных

географических пространствах и историко-этнографических областях Центральной Азии. В центре этнографического изучения были современные тюркоязычные народы Алтае-Саянского нагорья - хакасы, тувинцы, тофалары. Кроме того, были собраны этнографические материалы о тюрках Восточного Туркестана – уйгурах, казахах и киргизах.

В сентябре 1893 г. в своем предисловии к изданию этих писем путешественника Н.Ф.Катанова его учитель В.В.Радлов отмечал, что в них «не мало сведений, новых и интересных для этнографии и тюркологии» (тюркологии – *Р.В.*). Основоположник комплексных историко-этнографических и лингвистических экспедиций в места проживания тюркских народов Сибири второй половины XIX в. В.В.Радлов обращал внимание читателя на то, что письма его ученика «представляют особый интерес потому, что описаны на местах исследований и под свежим впечатлением» [4, с. 1]. Именно Н. Ф. Катанов продолжил в 1889 – 1922 гг. комплексные тюркологические лингвистические, фольклористические и этнографические исследования в Центральной Азии.

В докладе мы обращаем внимание специалистов и читателей, интересующихся биографией и наследием российского тюрколога, на интересные письма Николая Федоровича периода 1890 – 1916 гг. известным петербургским востоковедам – это В. В. Радлову, Розену В.Р., К.Г. Залеману, Э. К. Пекарскому и С.Ф. Ольденбургу, которые отложились в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. В целом эти письма дают значимый историко-научный материал о творческих и личных связях отечественных ученых и заставляют задуматься о состоянии и перспективах российской тюркологии и культуры народов России рубежа XIX-XX вв.

Источники и литература

1. *Валеев Р. М., Тугужекова В. Н. и др.* Н. Ф. Катанов и гуманитарные науки на рубеже веков: Очерки истории российской тюркологии. Казань-Абакан, 2008-2009; Николай Федорович Катанов. Материалы и сообщения. Абакан, 1958; *Иванов С.Н.* Николай Федорович Катанов. (Очерк жизни и деятельности). Изд. 2-е. М., 1973; Катановские чтения. Сборник статей. Казань, 1998; Наследие Н.Ф.Катанова: история и культура тюркских народов Евразии: Доклады и сообщения международного научного семинара, 30 июня - 1 июля 2005 г. Казань, 2006.
2. НА РТ. Ф. 968. Оп. 1. Д. 119.
3. Николай Федорович Катанов. Письма. Абакан, 2006.
4. Письма Н.Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. Читано в заседании историко-филологического отделения 9-го января 1890 года. СПб., 1893.
5. ЦИА. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933.

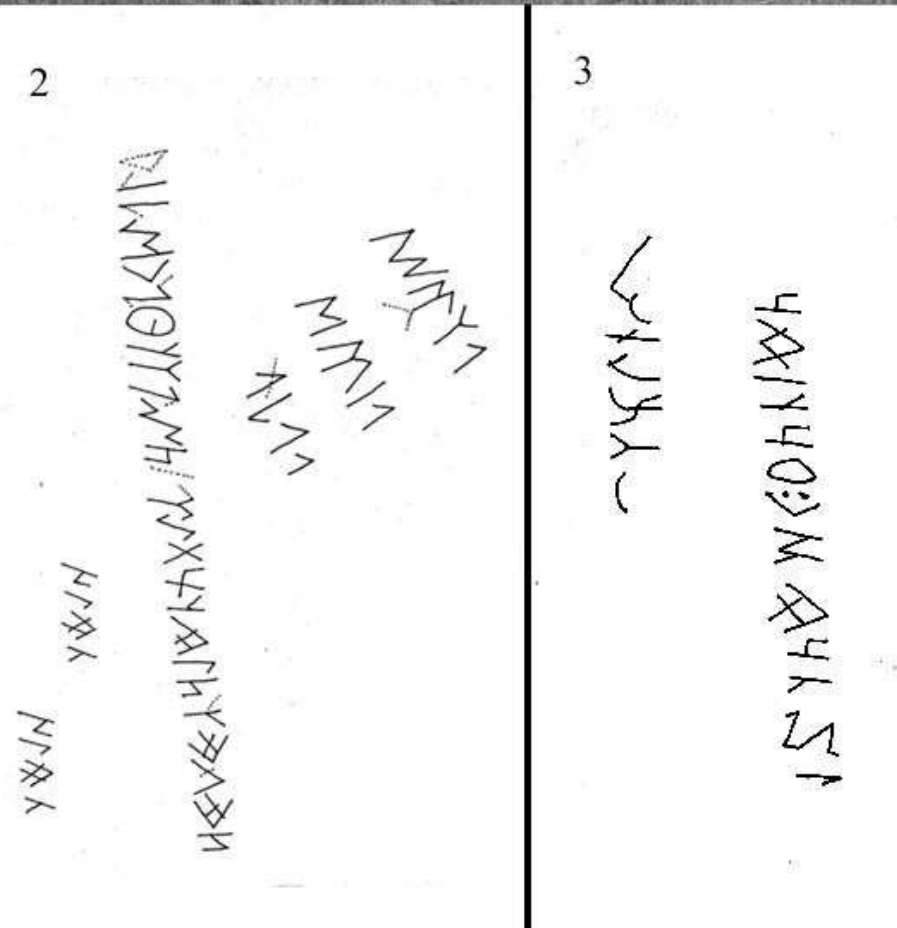
Д.Д. Васильев
(ИБ РАН, Москва)

НОВЫЕ НАХОДКИ ЕНИСЕЙСКИХ НАДПИСЕЙ И ПЕРСПЕКТИВА ДАЛЬНЕЙШИХ ИХ ИЗЫСКАНИЙ НА МАРШРУТАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ПРОШЛЫХ СТОЛЕТИЙ

В 2011 г. продолжала работу Саяно-Алтайская эпиграфическая экспедиция Института востоковедения РАН. Полевые изыскания проводились на севере Хакасии и в Туве. Одной из целей полевого сезона 2011 г. была попытка частично повторить маршрут Д.Г. Мессершмидта и И.Ф. Страленберга, которые проехали в начале XVIII в. с севера на юг по ныне почти исчезнувшей «Петровской колесной дороге». Предполагалось осмотреть впервые найденные этими исследователями писаницы и провести изыскания древнетюркских надписей среди петроглифов.

В результате полевых изысканий были обнаружены неизвестные ранее тюркские рунические надписи. Особое внимание привлекают найденные участником исследовательской группы Н.И. Рыбаковым⁴ четыре строки тюркских рун.

При обследовании бассейна р. Кизилки на севере Хакасии в урочище Оргенек на плитах кургана тагарского типа были обнаружены тонко процарапанные рунические надписи. Некоторые из плит были повалены и слегка задернованы (рис. 1).



Рисунки к статье Д.Д.Васильева. Рунические надписи на плитах кургана из урочища Оргенек (Хакассия).

⁴ В обследовании памятника в 2011 г. принимали участие кинооператор Н.К.Бем, этнограф В.Я.Бутанаев, краевед и исследователь наскальной живописи Н.И.Рыбаков, сотрудники Эпиграфической экспедиции ИВ РАН А.Д. Васильев и Д.Д. Васильев.

Надписи на плите округлых очертаний, со сколом, размером 100 x 110 x 10 см, на юго-восточной стороне оградки состоят из четырех строк, одна из которых плохо различима, и ее зарисовка и прочтение приводятся здесь поэтому в двух вариантах (рис. 2).

- 1) İLRM (*il erim*) «Мои земляки-воины!» вариантом может быть EŞRM (*Eş erim*) «Мои сотоварищи-воины!»
- 2) QMS MŞ TİBŇZDE RTN İLŇM A OŞ...
(*Qıms ımış tibiŇizde ertin iliŇim a ...*)
«Был кумыс, остался у вас на дне, мои забавы ...»

Автор надписи попытался передать свое настроение, связанное с посещением ритуального сооружения, в виде своего рода элегии, используя, возможно, как образ, малую фольклорную форму пословицы.

- 3) ÇBİR (*Çebir*) Мужское имя
- 4) ÇBİR (*Çebir*) Мужское имя

Имя автора надписи соблазнительно было бы сопоставить с монгольским *çäber* 'красивый', но это маловероятно, хотя употребление этого слова и зафиксировано в тюркском фонде лексики Махмудом Кашгарским.

Надпись в две вертикальные строки, выполнена на (90 x 20 см) угловой плите (160 x 95 x 20 см) (Рис.3).

ID ÇR BNGU : JRŇ SMR... (*Idi çur bengü jaraŇ samır(qa)*)

«О, Владыка! Предки! Вечные! Угождай (священной горе) Самыр!»

В надписи заметна неуверенность писца в употреблении знаков для *n* и *ŋ*. Этим можно объяснить употребление *ŋ* в *jaraŇ*- 'благолепствовать, угождать'.

Самыр (или Сумир) - по буддийским представлениям, священная гора в центре вселенной, считающаяся культовым объектом поклонения и местом обитания небожителей, неоднократно упоминающаяся в древнетюркских текстах.

Опыт более тщательного и целенаправленного поиска именно тюркской рунической эпиграфики в окрестностях памятников, известных по классическим открытиям конца XIX века, оказался весьма продуктивным. Это подтверждает перспективность подобного подхода к эпиграфическим изысканиям в регионе, которые будут продолжены.

Р.Р. Вильданов
(УГНТУ, Уфа)

МИШАРИ И ТЕМНИКОВСКАЯ МЕЩЕРА

В составе служилого сословия Московского царства, Российской империи особое место занимали представители нерусского населения издавна называемые служилыми татарами. Как правило, это были потомки старой феодальной знати, как Золотой Орды, так и более поздних татарских государств Казанского, Астраханского и Касимовского ханств, Ногайской Орды. Особое место среди них занимают выходцы из Темниковской Мещеры. Темниковская Мещера – условное название региона, охватывающего территории всей нынешней Мордовии, юго-запада Чувашии, всей Пензенской области, востока Рязанской и Тамбовской, юго-запада Нижегородской, запада Ульяновской, северо-запада Саратовской областей.

Среди татарских князей, признанных российским правительством дворянами, много выходцев из Темниковской Мещёры. Что касается представителей феодальной аристократии из Казанского, Ногайского, Касимовского и других татарских ханств, то ситуация вполне определенная, будучи носителями княжеских титулов еще в своих государствах и при переходе на службу к великому князю Московскому или царю они почти автоматически сохраняли свое дворянское достоинство. То ситуация с представителями Темниковской Мещеры недостаточно освещена в исторической науке. Не совсем понятной оставалась ситуация в каком же государстве жили те мурзы, князья, которые в средние века владели землями в Темниковской Мещёре? Каким государством руководили эти татарские аристократы? Складывалась парадоксальная ситуация, есть аристократия, но нет государства.

Впервые в российской историографии к вопросу о татарском служилом сословии обратил П.И. Рычков в своей работе «Топография Оренбургская, то есть обстоятельное описание Оренбургской губернии, сочиненное коллежским советником и императорской Академии наук корреспондентом Петром Рычковым». В ней приводятся полуполюгендарных сведений о происхождении татар и истории Золотой Орды, часть своей работы автор посвящает мещерякскому (мишарскому) населению Оренбургской губернии [3].

В XIX-начале XX вв. интерес к истории нерусских народов Поволжья и Приуралья в Российской империи значительно возрос. Тогда же возник исследовательский интерес к мишарям как к особой этнографической группе татар.

В течение XX века изменения коснувшиеся политической жизни отразились и на исторической науке. В советский период изучение духовной и материальной сторон жизни мишарей характеризуется широким накоплением фактического материала и попыткой его научной интерпретации. Обширный материал по исследуемой проблеме систематизирован и обобщен в коллективной монографии «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». В ней подробно описываются семейные обряды татар-мишарей. Значительную ценность для изучения быта и культуры татарского народа, в том числе и духовности мишарей, представляет труд коллектива авторов указанной работы [5].

Привлекают особое внимание работы историков С.Л.Шишлова, В.В.Первушкина, в которых на основании документальных данных доказывается существование в XIV – начале XVI веков независимого татарского княжества на современной территории Мордовской республики, Пензенской области и части смежных районов соседних областей («Темниковская Мещера»). Исследования историков, позволяют прийти к следующим выводам – Темниковское княжество было основано князем Беханом около 1388 г., а примерно к 1523 г. оно вошло в состав Российского государства [2; 6].

В результате монгольских завоеваний в начале 1243 г. земли, называемые Темниковской Мещёрой, оказались в новом государстве – Золотой Орде, или первоначально, улусе Джучи, возглавлявшемся монгольским ханом Бату. Золотая Орда была разделена на административные единицы – улусы. Темниковская Мещёра относилась к улусу с центром в городе Мохши (ныне Наровчат Пензенской области).

Население Темниковской Мещёры возросло не только за счет прибытия масс ремесленников и строителей, чиновников и знати из южных частей Золотой Орды, бежавших от феодальных раздоров и гражданских войн. Мордва-эрзя, притесняемая в русских княжествах, насильственно принуждаемая к крещению, в массовом порядке начала переселяться на собственно золотоордынскую территорию, в том числе и в Темниковскую Мещёру.

Сначала князь Бехан был владельцем города Сараклыч (ныне город Саров). Как это записано в кратком историческом описании Саровской пустыни, князь Бехан владел по соизволению ханов Золотой Орды «многими городами и разными селениями татарскими

и мордовскими. От частых же нападений на него военных с сего места (т.е. г. Сараклыч) переселился он (в 1388 или 1389 г.) за реку Мокшу, где ныне село Кангуш, и там построил себе жилище, обведя оное земляным валом». Почти все княжеские и многие мурзинские фамилии Темниковской Мещеры происходят от ее первого независимого владельца Бехана (2-я половина XIV в.) потомство которого в силу высокой в целом мужской рождаемости и особого геополитического положения суверенной Темниковской Мещеры, способствовавшего выживаемости Беханидов, ныне представляет собой наибольшую по численности документированных представителей отрасль мурз и князей Чингизидов (среди князей, за которыми в российской официальной родословной практике с 1833 г. окончательно закрепилось наименование «князя татарские» [4], Беханиды также самая многочисленная группа и по количеству фамилий, и по численности документированных представителей) [1, с. 41-49].

Беханиды – потомки князя Бехана – князя Кугуш, Тениш, Еникей, Кулунчак и другие управляли Темниковской Мещерой примерно до начала XVII века. В период автономии начала XVI-начала XVII в. Темниковская Мещера представляла собой совокупность более или менее крупных княжений, главное из которых вместе с самим Темниковом принадлежало старшему представителю старшей линии Беханидов - правителю всей Мещеры. Первым из них был, возможно, еще праправнук Бехана Кугуш, которого сменили его сын, внук и правнук - князя Тениш, Еникей и Кулунчак, возглавлявший Темниковскую Мещеру примерно до 1605 г.

Вместе с тем остаются до сих пор неясными вопросы взаимоотношения властей Темниковской Мещеры и Великих князей, а затем царей Московских. Не до конца выяснены правовые моменты татарской аристократии княжества в составе Русского государства. Если с положением феодальной верхушки существует определенная историографическая база, то практически не изучен вопрос положения местного зависимого населения, было ли на территории княжества крепостное право. Плохо изучен вопрос о соотношения этносов и конфессий в данном регионе. Что безусловно позволяет сделать вывод о необходимости дальнейшего более пристального изучения данной темы.

Источники и литература

1. *Первушкин В.В., Шишлов С.Л.* Эволюция представлений о средневековой политической истории Окско-Ценско-Сурского междуречья (Темниковской Мещеры) в XIX-XX вв. // *Нации и регионы в истории и культуре России. Материалы VI-VII Сафаргалиевских научных чтений.* Саранск, 1998. С. 41 - 49.
2. *Первушкин В.В.* Пензенский край как часть Темниковской Мещеры в XIV-начале XVII века // *Дворянский вестник.* № 30. 1997. Октябрь.
3. *Рычков П.И.* Топография Оренбургская, то есть: обстоятельное описание Оренбургской губернии. СПб, 1762.
4. *Татарские князья и их княжества: сб. статей и материалов / под ред. М. Ишеева.* Н.-Новгород, 2008.
5. *Татары Среднего Поволжья и Приуралья.* М., 1967.
6. *Шишлов, С. Л.* К проблеме этнической истории Примокшанья / С. Л. Шилов / *Материалы 11-111 Сафаргалиевских чтений.* Саранск, 1998. С. 90-92.

THE PRECIOUSNESS OF AN ALTAI MARRIAGE

The heroic epic poetry from South Siberian Altai is a key to recognizing and appreciating the core moral values, which were held high by the old Turks of the time before the spread of Islam. Reading the books of Altai *Baatyrlar* (Heroes) gives us an opportunity to notice how the Altai people think about the preciousness of marriage, respect for their elders and the gentle care for their children. The actual values which are being described however are still being lived out among the pastoral people of Altai. These remote mountainous tribes not only change their ideals pertaining to family relationships, but are determined to keep the traditional society and its way of life till this day.

We will be discovering some of these character qualities of the Altai people through the quotes from their epic songs and complete them with corresponding examples from their daily lives. These were mostly gathered through participant observation of the author, who together with her family had the privilege of living from 2000-2007 among the Altai people.

Let us listen to the beginning of the epic story of *Kozuyke and Bayan*: “Two mountains were rising up from the Earth just like two breasts of one mother, where in brotherly love just like two thumbs on two hands of one man, lived in harmony two khans: Karaty Khan under the black mountain and the Ak Khan under the white mountain.” Notice this poetic style which consistently emphasizes the number two. The desire for the Altai people to live in couples is of an utmost importance in their world view. The Scythian Animal Style, represented in Altai by the archeological artifacts from the Pazyryk culture, expresses the same message. This tradition of preferring two over one continues in daily life in the customs of drinking at least two cups of tea, giving at least two gifts, offering at least two pieces of meat or any even number of items. All this is done with a strong wish that the people could live as a couple and not alone.

So it should not be surprising that a typical first quest, which is undertaken by *baatyr* is the one to pursue and win the love and companion of his life. His bride to be is his fate, promised to him by the will of Heaven. This deal is often sealed by the promise of both sets of parents who gave a word to each other already when both babies were still in the cradle sucking on the pacifier from the fat of the sheep tail. However, usually serious frustration arrives to prevent this goal from being fulfilled, such as in the case of *Kozuyke and Bayan*. Both fathers who were neighbors, who got along really well, were hunting and each saw an expecting doe, which revealed to each man in human voice, that their wife is about to give birth as well. One will give life to a girl and the other to a boy. The hunters were stunned and overjoyed by this miraculous sign. They without giving it a second thought spared the life of the mother deer, and they also promised their babies to each other in marriage. The festivities of the betrothal are taking place while the father of *Kozuyke* dies suddenly during the horse race by splitting his head on the sharp stone. The father of *Bayan* reacts strongly by moving away and breaking his promise. He fears that the future son-in-law could not be raised properly in an incomplete family setting.

However *Kozuyke* turns out to be a brave boy with a lot of talent and endurance. “The little son of the king Ak-Khan as soon as he turned away from his mother’s breast stood on his two strong legs and started to play with bigger kids. He became a skillful hunter. Out of a green tree he made himself fast skis and he bent over a thick tree and carved himself out a steady bow.” The companions keep teasing him about having been promised a bride, who was stolen from him. He sets out to find her, but first he gets to find his predestined horse. As he approaches closer to Karaty Khan’s *ail* (yurt) he hears that *Bayan* is about to be given in marriage

to another and the wedding celebrations are in a full sway. So he turns into Tastarakhai (a poor, bald fellow in shabby clothes with spit all over his face) and his horse changes into skinny, sickly mare with raw sores on her hide. He is thus able to come right into the circle unrecognized. He picks up his wooden double stringed instrument *topshur* and sings a song to tell the true story about Kozuyke and Bayan. Bayan in her heart recognizes who he is and asks him to save her. They quickly run away and enjoy their happiness of having found the one they belong to as their *kazan* (pot of meat) is always full and boiling and their bed is always warm. But the Karaty Khan and the angry bridegroom, first plot and then destroy Kozuyke. Bayan decides to join him in death through piercing her loving heart. The father and groom try to separate their bodies by carrying Bayan away across two valleys and two rivers and return to burn Kozuyke's body. But to no avail, since the couple has turned into two high rocks standing together, and no one can ever divide them. This was the first epic example and we will present two more on the theme of marital faithfulness.

The first Turkologist, V. V. Radlov, in his book *Iz Sibiri* (From the Siberia) described the proper, pure behavior between men and women during their gatherings. His observations are very similar to the real situation among the Altai people after the year 2000 as well, especially in the villages. "All the Altai ceremonies are conducted with strictly appropriate and honorable behavior. The women act with real modesty and the men are very decent and moderate. You would not hear empty self-centered boasting, you will not see any sudden, jerky movements; peace rules through it all. That is true to the point in time when the vodka gets into their heads. Then they tend to laugh and speak loudly; however, even when they get drunk I have never witnessed anyone playing with women or acting in any immoral way." (6, p. 168) "Men and women in Altai and young people are free to talk with each other. The women never even think about covering their faces, but having said that, I have never heard any inappropriate words or jokes among them." [6, p. 175].

Kozuyke and Bayan is - the Altai Romeo and Juliet. *Alyp Manash* has a plot very similar to the one of Odysseus. For a long time Alyp Manash is absent from his wife fighting to save innocent people from a cruel enemy, while his so called friend lusts after Kumuzheng Aru (meaning pure pearl). To reach his goal of marrying Manash's wife he pretends to set out on the mission of bringing back Alyp Manash. He loads the skeleton of another hero who perished on the horse to convince everybody of Alyp Manash's death. Kumuzsheng Aru, as she learns of his death, sings her song of mourning: "We were born to different parents, but we have loved each other deeply. We grew up in different valleys, but we have never tried to hurt one another. Even if you are breathing no more my heart stays with you. My burning flame of my ochog fire will warm you up, my living heart will still beat just for you..." However Alyp Manash was in the meanwhile saved and set free by his horse, and in turn he overcomes the tyrant, sets the captive people free and still manages to return just in time to take part in the wedding. Just as in *Kozuyke and Bayan*, he turns into Tastarakhai and is therefore able to proceed into the center of the events. He addresses pointed questions to Kumuzheng Aru in the form of a song. She answers by singing back that she despises the wedding. Although she is willing to share her cup of hospitality with others, the bed of Alyp Manash, with seven layers of beaver skin, belongs only to him, and she is not willing to share it with anyone else. Tastarakhai, in spite of angry attacks from the bridegroom, continues to sing: "If the Grayish White horse would come running back to you Kumuzheng Aru, would you come to meet him? If Alyp Manash would return into your ail, Kumuzheng Aru, would you welcome him?" She answers him: "If only the Grayish White horse would return home I would not stop petting his golden mane tenderly; if only Alyp Manash would come back to me I would not stop kissing his sweet lips warmly." Alyp Manash overcomes the traitor and the separated couple is joined together again to celebrate with all the people the happiness they share because they once again have one another.

In the love story of *Malchi Mergen* daughter of Arslan Khaan princess AkShanky responds to the song of a simple shepherd: “The youngest singer Malchi Mergen, dressed in a tattered coat with the collar from red fox, sings with such an irresistible voice. He stole my heart with the voice sweeter than any *khomys* (Jews harp) he won me over completely and I belong to him. He is the one with whom I want to start burning ochog fires and he is the only one with whom I want to share one warm bed...”

The ideal of marital faithfulness is clearly illustrated in these three epic stories with the same symbolism of sharing one bed with only one beloved to whom the other belongs. Among the Altai people of today this is not just a wish but a real moral rule expected to be carried through. The divorce rate of Altai couples is low compared to their neighbors. The idea of having a wife as a life companion is cherished both in the epos and in life. In the daily tasks both men and women take part as they go to the forest to pick bags full of pine nuts as families. They all ride on horses, cut the hay for the winter, and get huge stocks of wood ready for the long snowy winter season... Men usually slaughter animals, but both cut the meat and clean it together, there is mutual respect and appreciation while working together.

One of the Altai blessings for married couples is: “*Eptu-joptujazhigar*,” which means ‘may you live in agreement and harmony with each other’. One of things that are supposed to ensure a good relationship between spouses is that their wedding *tyozhok* (a mattress made from sheep wool) is to be sown only by a woman who is recognized for having a long lasting, happy marriage. Tania Chichkakova, from the Mundus clan, was asked to perform this favor and considered it a real privilege. The bed also needs to be brand-new, and often is especially carved for the couple. Guests are allowed to sleep only on other beds. During the seven years of living among Altai people we have seen many good quality marriages among them.

There are many sets of rules of modesty in dress and behavior to ensure that faithfulness could be preserved. Married women were traditionally recognized by having two braids, and they wore a long dress-overcoat called the *chegedek*, and under it a long-sleeve dress.

There were elaborate taboos pertaining to a man’s wife and her father-in-law. For example, the *kelin* (son’s wife) was never to let her hair loose in front of her *kainada* (father-in-law). The life in the only city of Gorno-Altai and modernization is taking toll on the outward appearances and on old rules, the essence, though, seems to still carry through. The traditional dress is worn more in the villages and during feasts and festivals.

The preciousness of family is very strongly expressed in the Altai epic poetry as it is lived out in reality. We have gained some understanding of the value the Altai people place on marital harmony. Let us end with an Altai blessing. *Eptujoptujazhigar* – Live in agreement and harmony with each other.

Works Cited

1. Алтын-Тууди // Алтайский героический эпос. Перевод А. Смердова. Новосибирск, 1950.
2. Алып-Манаш // Героические Сказания. Перевод И. Мухачева под редакцией А. Коптелова. Горно-Алтайск, 1961.
3. Вуд Галина. Мудрость Народа в Эпосе Алтай // Бийск, 2007.
4. Кезюйке и Баян // Героические Сказания. Перевод Е. Березинского. Горно-Алтайск, 1961.
5. Малчи-Мерен. Перевод А. Смердова. Героические Сказания. Горно-Алтайск, 1961.
6. Радлов В. В. Из Сибири // М., 1989.

Г. Вуд (Чехия)

ЦЕННОСТИ БРАКА У АЛТАЙЦЕВ

Статья является итогом наблюдений автора о семейных ценностях у ойротов – коренного населения Горного Алтая. В статье имеются примеры из материалов по фолькло-

ру, а также ссылки на фольклорные записи В. Радлова. Автор делает вывод о сохранении среди алтайцев традиций семейного уклада.

Г.Н.Гарустович
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ХРОНОЛОГИЯ ПАМЯТНИКОВ КУЛЬТОВОГО МЕМОРИАЛЬНОГО ЗОДЧЕСТВА ИЗ КАМНЯ В ЦЕНТРАЛЬНОМ БАШКОРТОСТАНЕ

*«Поистине наши памятники свидетельствуют
о нас, и смотрите после нас на памятники...»*
(Улугбек бен Шахрух)

В лесостепной зоне Предуралья, в самом центре Башкортостана, расположены три каменных мавзолея золотоордынского времени: кэшэнэ Хусейнбека, Тура-хана и «Малый кэшэнэ». Всего три... Все остальные усыпальницы XIII-XIV вв. локализируются значительно южнее, в степной полосе Южного Урала (Бэндэбикэ, Абат-Байтак, Изобильненский, Варнинский, Жангыз-Агаш, Тоцкие, и др.). Но они выстроены из кирпича, и мы сейчас не будем их рассматривать, поскольку они относятся к совершенно иной архитектурной школе, нежели каменные усыпальницы.

Мавзолеи являются специфическими погребальными сооружениями и содержат захоронения, типичные для своего времени и этнокультурного круга. С другой стороны, это еще и архитектурные объекты, относящиеся к разряду культового мемориального зодчества. Понятно, что хронология данного вида памятников должна рассматриваться на основе комплексного археологического и архитектурно-типологического анализа. Необходимость подобного анализа определяется также тем, что захоронения в каменных усыпальницах не содержат вещей, поэтому традиционные методы археологической датировки на основе вещевых комплексов здесь затруднены. В такой ситуации возникает необходимость использования метода аналогий. Не будем также забывать о том, что возведение кэшэнэ отражает процесс распространения мусульманской религии, поэтому определение обоснованных хронологических рамок строительства позволит аргументировать датировку самого процесса исламизации региона.

Из трех каменных усыпальниц лишь у мавзолея Тура-хана сохранился первоначальный архитектурный облик, остальные постройки дошли до нас в руинном состоянии. Правда, нужно учитывать то, что мавзолей Хусейнбека до начала XX в. был основательно разрушен, но в 1911 г. он был перестроен по распоряжению уфимского муфтия Мухаммедьяра Султанова. Все каменные постройки Башкортостана объединяет общая функциональная направленность, геометризм и трехсоставность структурных элементов, единство стилевой архитектурной идеи и т.д. Другими словами, они относятся к **единой школе зодчества** эпохи Золотой Орды, но к двум разным ее типам: **а)** центрическому («Малый кэшэнэ»); **б)** портално-шатровому (Тура-хан, Хусейнбек). С учетом того, что портално-купольные формы кэшэнэ лесостепной зоны отличались значительным своеобразием в сравнении с типологически близкими им кирпичными усыпальницами XIII-XIV вв. И порталные ниши у них также имели особый вид...

Надо сказать, что рассматриваемые памятники в литературе описывались неоднократно, также многократно предпринимались попытки их датировки. Но эти даты в большинстве своем не аргументированы или основывались на случайных аналогиях, что только внесло значительную путаницу в данную проблематику.

Кэшэнэ Хусейнбека расположен на юго-восточной окраине п. Чишмы (Чишминский р-н РБ). Как уже говорилось, до перестройки в 1911 г. мавзолей имел портално-купольную форму с пирамидальным куполом, поставленным на восьмигранный барабан. Описания и размеры мавзолея в его современной форме содержатся в работах Б.Г. Калимуллина [7; 8]. Раскопки внутри кэшэнэ произведены Г.Н. Гарустовичем в 1985 г., где исследовано 9 погребений [3, с. 166-172].

Датировка данного мавзолея основывается на дате из текста эпитафии надмогильной каменной плиты центрального погребения кэшэнэ. В эпитафии указан год смерти Хусейнбека, но сохранность текста и некавалифицированное его прочтение в XIX веке стало причиной существования неверных датировок усыпальницы. В литературе встречаются даты: 1047 г. (П. Павловский) [12, с. 241], 1052 г. (Р.Г. Игнатъев, Г. Игнатович, П. Юдин) [17, с. 150], 1066 г. (А. Дмитриев) [4, с. 20] и т.д., на эти переводы даты эпитафии ссылаются до сих пор [7; 8]. В то же время многие исследователи приводят дату 1342 г. (В. Юматов, В.В. Вельяминов-Зернов) [18, с. 3; 2, с. 200, 280] и 1326 г. (Шаленков) [13, с. 138]. В наше время, текст надгробного камня основательно проработан Г.В. Юсуповым, который пришел к выводу, что в эпитафии Хусейнбека стоит дата смерти - 1339 г. [19, с. 118]. Эта дата (XIV в.) подтверждается и на основе анализа мусульманского погребального обряда захоронений мавзолея – захоронений, совершенных в деревянных прямоугольных гробовищах, с четкой западной ориентировкой голов умерших. Положение костяков в могильных ямах унифицированное, инвентарь отсутствует. В погребении 7 мавзолея Хусейнбека и в захоронении из мавзолея Тура-хана, сохранились фигурные металлические оковки гробовища и кованные гвозди-костыльки. О широком распространении гвоздей для сколачивания гробовищ в золотоордынскую эпоху, говорила еще Е.А. Халикова [15, с. 145, 147; 14, с. 56, 134]. На Южном Урале неизвестно ни одного погребения домонгольского периода, где были бы найдены гвозди от гробовищ. Аналогии фигурным железным оковкам гробов имеются так же в памятниках XIII-XIV вв. (например: курганы I и II могильника «301 км» в Астраханской обл.; раскопки Е.В. Шнайдштейн 1983 г.). Аналогии алебастрового ступенчатого надгробия над могильной ямой погребения 7 (типа сагана) также позволяют говорить о золотоордынском времени. Таким образом, кэшэнэ Хусейнбека может считаться опорным памятником рассматриваемой группы, поскольку он по всем параметрам датируется XIV веком (после 1339 г.).

Мавзолеи Тура-хана и «Малый кэшэнэ» расположены в 1,5 км к северо-востоку от дер. Нижние Термы (Чишминский р-н РБ). Усыпальница Тура-хана имеет портално-купольную форму, четверик стен увенчан граненым барабаном с пирамидальным куполом. Раскопки внутри кэшэнэ Тура-хана не проводились, но в 1976 г. Е.Л. Хворостовой при шурфовке были исследованы два полуразрушенных грабителями погребения. Описания и размеры постройки опубликованы Б.Г. Калимуллиным [7; 8].

«Малый кэшэнэ» расположен в 300 м от мавзолея Тура-хана, он имеет центрическую форму. Внутреннее пространство мавзолея «Малый кэшэнэ» исследовано в 1985 г. Г.Н. Гарустовичем, где вскрыто четыре погребения с раннемусульманским обрядом захоронения. И здесь описания и размеры строения опубликованы Б.Г. Калимуллиным [7; 8].

Датировки названных мавзолеев опираются на аналогии погребального обряда захоронений и аналогии архитектурно-строительных форм усыпальниц. Начнем с того, что архитектурная форма кэшэнэ Хусейнбека была идентична строительной форме мавзолей Тура-хана. Авторы XIX в. прямо пишут об идентичности кэшэнэ по внешнему виду. О том же неопровержимо свидетельствуют фотографии усыпальницы Хусейнбека до ее перестройки в 1911 г. Например, фото из архива Р.Г. Игнатъева (Архив ИИМК РАН), где хорошо видны специфические срезы углов основного четверика, дающие так называемые скошенные тропы, встречающиеся только в постройках Волжской Болгарии («Церковь св.

Николая») [см. например: 1, с. 27] и Башкирии. За пределами нашего региона, в каменных постройках Армении, Азербайджане и Крыма, мы вновь видим ту же специфику каменного зодчества. И в этих названных регионах сходство связано с использованием строительных приемов зодчих Армении [см.: 5, с. 372, 375-376; 6, с. 115, 116]. В кирпичных мавзолеях таких тропов нет, здесь не встречаются также специфические виды порталов – в виде тамбура и т.д.

Мавзолей «Малый кэшэнэ», по всей видимости, не был достроен, но тип кладки стен мавзолея, с использованием не обработанных или слабо подтесанных известняковых плит, техники бутобетона, южная ориентировка входа и т.д., не оставляет сомнений в его близости усыпальницам Тура-хана, Хусейнбека, «Малого кэшэнэ», с той разницей, что «Малый кэшэнэ» не имеет портала-тамбура.

Погребения Тура-хана и «Малого кэшэнэ» совершены в деревянных прямоугольных гробищах, некоторые – с использованием гвоздей – костыльков (погребение в мавзолее Тура-хана, раскопки Л.Е. Хворостовой 1975 г.), четкой западной ориентировкой погребенных, унифицированным обрядом захоронения в простых могильных ямах, отсутствием инвентаря и т.д. Захоронения во всех трех мавзолеях полностью идентичны, что позволяет говорить не только о единовременности построек, но и единовременности их мусульманских захоронений.

Если обратить внимание на удаленные аналогии каменных мавзолеев Предуралья, можно констатировать их близость каменным усыпальницам городища Великие Болгары – «Церковь святого Николая», «Монастырский погреб» [16, с. 61-67]. Сходство здесь практически полное, и по архитектурным формам и по строительной технике – это скошенные тропы и порталы-тамбуры, граненые барабаны и пирамидальные купола, кладки из плит известняка и туфа, особая техника бутобетона. Памятники Болгарского городища датируются XIV веком. В мавзолее «Церковь св. Николая» в переотложенном состоянии найдена надгробная плита с эпитафией 1291 г. [9, с. 263; 19] «Ханская усыпальница» датирована на основании аналогии поливных изразцов XIV в., что подтверждается находкой в стене надмогильной плиты с датой 1309 г. [11, с. 22] Мавзолей «Монастырский погреб» датируется началом XIV в. [16, с. 67], как и вышеназванные постройки.

Таким образом, аналогии подтверждают наши датировки мавзолеев Предуралья именно XIV в., ранее золотоордынского времени в Волжской Болгарии мавзолеи не известны. Каменные усыпальницы Предуралья и Поволжья относятся к единой – болгарской школе культового мемориального зодчества, сложившейся в самом конце XIII в. и активно развивающейся на протяжении всего XIV века. Попытки датировки кэшэнэ Предуралья домонгольским временем [7, с. 10; 8, с. 122] явно не соответствуют действительности. Датировки авторов наших дней, например: XIII-XIV вв. – в статьях А.И. Нечвалода [10, с. 83-86], также следует считать несколько неточными (расширенными на столетие).

Источники и литература

1. Айдаров С.С., Аксенова Н.Д. Великие Булгары. Казань, 1983.
2. Вельяминов-Зернов В.В. Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Труды Восточного отделения Археологического общества. Ч. 4. СПб., 1859.
3. Гарустович Г.Н. Погребения в каменных мавзолеях Башкирского Приуралья // Наследие веков. Вып. 1. Уфа, 1995.
4. Дмитриев А. Пермская старина. Вып. VIII. Пермь, 1900.
5. Егерев В.В. Архитектура города Болгара // МИА. №61. М., 1958.
6. Засыпкин Б.Н. Памятники архитектуры крымских татар // «Крым». №1 (3). М.-Л., 1927.
7. Калимуллин Б.Г. Архитектурные памятники Башкирии. Вып. 1. Уфа, 1956.
8. Калимуллин Б.Г. Башкирское народное творчество. Уфа, 1978.

9. Катанов Н.Ф. Эпиграфический памятник Волжской Булгарии // ИОАИЭ. Т. XXI. Вып. 3. Казань, 1905.
10. Нечвалода А.И. Антропологическая реконструкция по черепу женщины из мавзолея Хусейнбека XIII – XIV вв. // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Матер. Всеросс. науч.-практич. конф. (Уфа-Сибай, 27-29 мая 2009 г.). Уфа, 2009.
11. Отчет о раскопках в Болгарах в июле 1914 г. // ИОАЭИ. Т. XXI. Вып. 3. Казань, 1915.
12. Павловский П. Мечеть Хусейн-Бека // "Московитянин". Ч. II. №3. М., 1843.
13. Саков С.Е. Доклад реферата Шаленкова о мавзолеях Башкирии // Древности Восточные. Труды восточной комиссии Московского археологического общества. Т. II. Вып. 2. М., 1901.
14. Халикова Е.А. Мусульманские некрополи Великой Булгарии X – начала XIII вв. Казань, 1966.
15. Халикова Е.А. Билярские некрополи // Исследования Великого города. М., 1976.
16. Хлебникова Т.А. Археологические исследования мавзолеев города Великие Болгары в 1966 г. // Поволжье в средние века. МИА. №164. М., 1970.
17. Юдин П. Развалины древняго города в Уфимской губернии // Исторический вестник. Т. 61 (июль, август, сентябрь). СПб., 1895.
18. Юматов В. Древние памятники на земле башкирцев Чубиминской волости // "Оренбургские губернские ведомости". 1848. №1.
19. Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.-Л., 1960.

В.С. Глаголев
(МГИМО (У) МИД РФ, Москва)

ЭСТЕТИКА ТРАДИЦИЙ ЕВРАЗИИ В КУЛЬТУРЕ XXI ВЕКА

В I тыс. до н.э. на просторах Евразии создаются очаги сходной культуры, часто отделенные друг от друга тысячами километров, - Северное Причерноморье, Поволжье, Алтай, степные районы Западной Сибири, центральная часть Южной Сибири, Забайкалье. Для нее характерны общие черты в изображении определенных животных в определенных позах.

Здесь Земля, как и в других мифологиях – основа плодородия и в то же время прибежище хтонических (мёртвых) сил, а Небо наделяется высшими положительными свойствами. Оно, как и солнце, отражается в воде; тем самым вода приобщается к эстетическим свойствам Неба, получая значимость и красоту. Красоты Степи для скотовода, как правило, указатели условий его хозяйственной жизни (особенностей переходов на длинные расстояния), реальных или возможных трудностей предстоящей кочевки. Степь – неисчерпаемый источник красоты благодаря разноцветью трав весной, летом и осенью, последовательному разворачиванию оттенков множества красок и их сочетаний на всех участках необъятных просторов. Буйство красок сменяется в конце лета и осенью цветом увядания в сочетании с впечатляющей стойкостью отдельных растений, не поддающихся неизбежности отмирания своих цветов и листьев. Глаз радуют просторы долин. Высокое небо Степи изменчиво из-за облаков и туч; изменение освещения их создает бесчисленные, часто загадочные сочетания над головой. Их тени причудливо бегут по земле. Облака и небо в сознании древнего кочевника – проявления великого Тенгри – верховного бога, его могущества, силы и непредсказуемости [4, с. 38]. Возвышенности, линии нагорья на горизонте, ручьи, реки, озера и мелкие водоемы, ветры разной силы и направленности разнообразят виды и радуют глаз. Степь рано утром, днем, вечером, ночью всегда разная. Красота степных коней – отзывчивых, сильных и красивых животных – стала вдохновляющей силой фольклора, музыки и изобразительного искусства кочевых народов. Как и

бесконечно изменчивая красота земли и её цветов, игра тумана и солнца, дождя и вёдра, видимое с холмов, с высоты, серебро рек, ручьев и озёр под солнцем.

Изменчивость вод, лесов с дымкой на горизонте в дневное время, с розовыми красками утра и с безмолвными крупными звездами ночью подпитывали причудливые образы фантазии, обеспечивающей одухотворение жизни природы в поэтических сказаниях, где весенние цветы – капли крови из тела умирающего героя и израненных об острые камни ног бежавшей по его следам возлюбленной (бурятское сказание о Дурдурге). Горловое пение степняков передавало фрагменты этих сказаний с незапамятных времен [5, р. 2, 9].

Значение многих памятников Степи до сих пор не разгадано. Например, «идолов Енисея» - загадочных каменных изваяний, покрытых рисунками антропоморфных трехглазых личин, солнцеликих божеств, фантастических зверей и фигур с головами животных. Они созданы на заре бронзового века носителями Окуневской культуры, населявшими Хакасско-Минусинскую котловину около пяти тысяч лет назад.

На бескрайних просторах Великой Степи взаимодействовали этносы, имевшие как собственные источники вдохновения, но и точки устойчивого соприкосновения друг с другом и зоны духовного притяжения и отталкивания. Топонимика Степи ассоциирована не только с поэтическими образами, но и с памятью об исторических и легендарных событиях. Культ ландшафта и чувство единства с природой обеспечены у жителей Степи древними пластами сознания родо-племенных сообществ [2, с. 86].

У степных народов, как известно, культ оружия (прежде всего, меча) связан с почитанием кузнецов, - обеспечивавших удовлетворение множества жизненных потребностей людей доиндустриальной эпохи. Меч, как и личность выковавшего его кузнеца-оружейника, имели особое, часто мистическое значение.

Юрта – передвижной дом кочевника, вобрала в себя практичные принципы сборных архитектурных конструкций. Рамочная конструкция юрты имеет посередине шест, удерживающий легкие деревянные элементы потолка. Левая (от входа) сторона юрты – мужская. Там находились культовые символы. Ткани и ковры в юрте многоцветны и красочны. Среди украшений-оберегов встречаются вышивки, чеканка по металлу, драгоценные и полудрагоценные камни, обработанные ювелирами.

Уникальными произведениями искусства кочевых народов были и остаются ковры из конского волоса, отличающихся утонченной гармонией оттенков естественного цвета животных, прочностью и сохранением первоначального колорита на протяжении нескольких поколений. В образах, создаваемых художниками-ковровиками, сохраняются элементы зооморфных культов, прежде всего – коня. Композиции на войлоке серо-бело-черного цвета (любимые масти коней кочевников), часто навеяны древними петроглифами.

Золото у степняков ценилось менее серебра. Это, с одной стороны, связано с его широким употреблением в хтонических манипуляциях, погребальных церемониях, заупокойных культах, выталкивавших золото из повседневного употребления. Сказалась, возможно, и зависимость от золотого обеспечения торговых операций, связанных с разнообразными несчастьями для вовлеченных в них народов и посредников. Культ же серебра в Степи имел не только эстетическое, но и гигиеническое значение (приготавливать пищу могла только та женщина, на каждом пальце рук которой было надето по серебряному кольцу).

С помощью литейных форм в Золотой орде в XIV в. создавались колокольчики, сцены терзания львом быка, зодиакальные символы. В этой культуре Степи известно изображение крылатой русалки с чашей - образа плодородия (XIV в.), всадника на лошади, одетого в рубаху с оплечьем (Озак, XIV в.). Особенности иконографии всадника позволяет

утверждать о ее связи с мотивом переодевания, волшебства. Цель этого действия – остаться неузнанным врагами. Предполагается, что эти изображения могли использоваться в родовых святилищах как генеалогические персонажи. В условиях создания ранних тюркских государств (Булгария, Хазарский каганат и др.) победоносный всадник символизировал связь кочевников с предками, вдохновляя род на новые свершения.

Каждая из крупных этнических групп Великой Степи имела собственные религиозные особенности, воспроизводившиеся по определенным моделям и закрепленные в этнических сказаниях [3, с. 73]. Поэзия природы, образа жизни и эпосов народов Великой Степи сочеталась с особой эстетикой цивилизационно-государственных образований, складывавшихся, утверждавшихся расширявшихся и погибавших на её бескрайних просторах.

В условиях перенасыщенности информацией, отличающей современное общество, возрастает внимание к средствам и способам достижения лаконичности сообщений. Отсюда – интерес к лаконичному языку образов традиционного искусства. Современные художники (среди которых можно назвать Л. Колчанова, Ю. Дырина, С. Короткова и др.) исходят из убеждения, что народы Евразии донесли до современности черты архоэтнических систем. Осваивая мир мифологических представлений, они пытаются воплотить в своем творчестве преемственность судеб, верований и культуры народа в череде столетий и тысячелетий. Знаки, орнаменты, ритмы древности получают новую жизнь и расставляют смысловые оттенки в видении мира современным человеком.

Источники и литература

1. Бобыкина Н. Орнаменты, мифы, сказки. М., 2008.
2. Окладников А.П. Петроглифы Байкала. Новосибирск, 1974.
3. Хачатурян В.М. «Вторая жизнь» архаики: архаизирующие тенденции в цивилизационном процессе. М., 2009.
4. Хомушку О.М. Дисс. на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2006.
5. Eliot Stone. Singing the Land: Throat Singing of Tuva // CREEES, The University of Texas of Austin. 2008. Vol. 23. № 4. P. 2, 9.

Е.В. Годовова

(Оренбургский филиал РАНХиГС, Оренбург)

БОРЬБА С ПЬЯНСТВОМ В ОРЕНБУРГСКОМ КАЗАЧЬЕМ ВОЙСКЕ

Особенностью всего русского населения, в том числе и казачества, являлось пристрастие к алкоголю. Борьба с пьянством велась параллельно с развитием производства спиртных напитков и торговли ими. До 1847 г. на войсковой территории не существовало водочных магазинов и их открытие в этом году, причём без разрешения Войскового правления, вызвало большое недовольство местного начальства. «Принимая во внимание, что водочные магазины в казачьих станицах никогда не существовали и что существование их в станицах есть не только бесполезное для войсковых жителей, но весьма вредное, потому что через это может усилиться между ними пьянство, а от него развратиться нравственность казаков, а так как они народ осёдловоенный, то это приведёт и к расстройству их благосостояния и может иметь значительное влияние на исправное снаряжение себя для службы, по обязанности иметь собственное обмундирование, вооружение, лошадей кон-

скую сбрюю» [2, с. 229], – отмечалось в просьбе Войскового правления в Оренбургскую казённую палату о закрытии водочных магазинов в казачьих станицах.

Итак, на земле оренбургских казаков было открыто 27 магазинов, продававших спиртные напитки. В основном они находились на Новой линии и в Троицком уезде. Отвечая на просьбу местного войскового начальства о закрытии этих «питейных заведений», Оренбургская казённая палата разрешила закрыть только те, на открытие которых не было дано её согласия, следовательно, всего десять.

Спустя год, в 1849 году, войсковое правление вновь обратилось к Оренбургскому военному губернатору В.А.Обручеву с просьбой о скорейшем закрытии водочных магазинов в станицах, потому что «от настоящего размножения питейной продажи явно делается заметным, что в станицах 4-го полкового округа усиливается пьянство между казаками, развращение нравственности и неисправности по домашнему быту и по службе, в особенности между калмыками, белопахотными солдатами и солдатскими малолетками, тогда как люди эти и без сего прока, есть с укоренившейся склонностью к праздной и беспечной жизни, а при распространяющейся между ними пьянством и развращении, войсковое начальство поставляется в совершенное затруднение достигнуть упрочения их благосостояния» [2, с. 230 – 231].

6 января 1850 В.А.Обручев обратился в Министерство финансов с ходатайством о закрытии в станицах Оренбургского казачьего войска водочных магазинов, а вместе с тем с просьбой запретить Оренбургской казённой палате открывать водочные магазины без разрешения главного Оренбургского начальства, на что министр финансов прислал ответ уже 17 января, где сообщал Оренбургскому военному губернатору, что им было предписано Оренбургской казённой палате немедленно закрыть все водочные магазины в станицах и селениях Оренбургского казачьего войска и на будущее время без согласования с главным Оренбургским начальством не давать разрешения на открытие питейных заведений в станицах военных сословий.

Следует отметить, что некоторые казаки занимались корчемством (привоз и продажа запрещённых напитков (По В.И.Далю)) и спаивали приисковых рабочих. Так, золотопромышленник барон Котц, имеющий прииски около выселка Каменного, жаловался на проживающих здесь казаков, которые спаивают его рабочих, и просил переселить «семьи дурного поведения», на что выделял по 50 руб. на семью. Генерал-губернатор А.А.Катенин, рассмотрев эту просьбу, предложил войсковому правлению переселить из выселка Каменного в отряды Берлин, Тарутинский и станицу Чесменскую шесть семей, выдав каждой по 50 рублей. Казаки были переселены в 1858 г. [3, с. 450].

Таким образом, немало усилий затратила местная администрация на борьбу с пьянством в казачьих станицах, но безрезультатно. Н.Евсеев в книге «О прошлом и настоящем Оренбургских казаков» отмечает, что казаки – большие любители пьянствовать. Если в пасхальную неделю проехать по казачьим посёлкам от Оренбурга до Орска или от Орска до Троицка, то увидишь, как казаки пьют. Причём пьют и казаки, и казачки и даже дети 14 – 16 лет помногу и долго, по целой неделе [1, с. 39].

Источники и литература

1. *Евсеев Н.* О прошлом и настоящем оренбургских казаков / Под ред. В.Троцкого. Самара, 1929.
2. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 11. Оренбург, 1913.
3. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Вып. 12. Оренбург, 1915.

НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА КАК КОМПОНЕНТ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА

В каждой культуре есть то, что можно назвать национально-особенным, специфическим: накапливаемая веками качественная определенность духовной жизни народа, закреплённая в своеобразных традициях, ценностях, институтах. Культура национальна и общечеловечна [4]. Национальное есть специфическая форма проявления общечеловеческого, а общечеловеческое не может, когда существуют нации, не выступать в национальной форме. В связи с этим невозможно не вспомнить аксиомы К.Д.Ушинского: «в душе человека черта национальности коренится глубже всех прочих» [1, с. 156]; «у каждого народа своя особенная национальная система воспитания» [1, с. 165]; «каждый народ имеет свой особенный идеал человека и требует от своего воспитания воспроизведения этого идеала в отдельных личностях... этот идеал отражает в себе характер самого народа и развивается вместе с его развитием» [1, с. 122-123]. Отсюда следует, что прогрессивной формой национальной культуры является *педагогическая культура*.

Педагогической культурой является «сфера материальной и духовной жизни этноса, которая прямо и непосредственно связана с воспитанием подрастающего поколения. Она включает в себя совокупность идей и приемов по подготовке подрастающего поколения к жизни, традиции и обряды, регламентирующие воспитание... системообразующим компонентом которой является народная педагогика» [2, с. 10].

Существуют разные трактовки понятия «народная педагогика»:

- «совокупность педагогических сведений и воспитательного опыта, сохранившихся в устном народном творчестве, обычаях, обрядах, детских играх и игрушках и т.п. Народная педагогика предполагает исследование педагогической культуры народных масс, выработанной тысячелетним опытом человечества и бытующей в народе до наших дней» [3, с. 71].

- под «народной педагогикой» понимается классовое педагогическое сознание народных масс, под термином «традиционная педагогика» - этническое педагогическое сознание определенной национальной общности» [4, с. 126];

- «совокупность отобранных в ходе многовековой истории и проверенных длительной практикой, передаваемых из поколения в поколение эмпирических знаний, нравственных и эстетических идеалов, конкретных способов и средств обучения и воспитания подрастающего поколения» [2, с. 11].

Идея актуальности педагогического опыта всех и отдельно взятых народов, больших и малых - впервые была высказана Я.А.Коменским в его труде «Мудрость старых чехов», в котором раскрываются педагогические воззрения крестьян и ремесленников на основе рассмотрения народных пословиц и их этического содержания.

Данная идея ярко отражена и в трудах великого русского педагога К.Д.Ушинского, который первым употребил термин «народная педагогика», сформулировал принцип народности и, считал, что «народ без народности - это тело без души», «...только народное воспитание является живым органом в процессе народного развития» [1, с. 161]; «каждый народ имеет свой особенный идеал человека», который «всегда выражает собой степень самосознания народа, ...выражает народную совесть» [1, с. 123]. К.Д.Ушинский указывал на необходимость использования педагогических знаний и воспитательного опыта в педагогическом процессе.

Активно изучали народные традиции воспитания такие выдающиеся педагоги, как Л.Н. Толстой, А.С. Макаренко, В.А. Сухомлинский и другие.

Огромный вклад внес академик Г.Н. Волков, который раскрыл сущность народной педагогики, определил ее категории. Он рассмотрел ее как самостоятельную науку об опыте народных масс по воспитанию подрастающего поколения, об их педагогических воззрениях, а также как науку о педагогике быта, о педагогике семьи, племени, народности и нации.

Интерес к педагогической культуре является актуальной проблемой в исследованиях этнопедагогов, которыми в различных аспектах исследованы педагогические традиции разных народов: азербайджанцев (А.Ш.Гашимов), адыгов (И.А.Шоров, З.Б.Цаллагова), грузин (Е.А.Хинтибидзе), дагестанцев (Ш.А.Мирзоев), калмыков (О.Д.Мукаева), мари (С.Н.Федорова), русских (Г.С.Виноградов), татар (Я.И.Ханбиков), тувинцев (Т.Т.Мунзук, К.Б.Салчак, Г.Д.Сундуй), чувашей (Г.Н. Волков, Т.Н.Петрова, Э.И.Сокольникова), чеченцев (Арсалиев Ш.М.-Х.), украинцев (М.И. Стельмахович), народов Севера (А.Л.Бугаева), народов Средней Азии и Казахстана (А.Э.Измайлов), народностей Сибири и Дальнего Востока (В.Ф.Афанасьев) и др.

«Наиболее интересной, - по мнению академика Волкова Г.Н., - является этнопедагогика ста тридцати двух наций и народностей нашей страны. Они, находясь, веками в дружеских отношениях, взаимно обогащали друг друга педагогическими находками. Все народы велики и гениальны» [5, с. 25-26]. К числу ста тридцати двух наций и народностей относится одна из древнейших культур – алтайская.

Первые сведения о традициях алтайцев, в том числе педагогических, появились в этнографических и исторических работах Н.М. Ядринцева, В.И.Вербицкого, Г.Н.Потанина, В.В.Радлова, Л.П.Потапова, С.П. Швецова. Из современных исследователей следует выделить С.С. Суразакова, Н.В. Екеева, Н.И. Шатинову, М.Г.Тадину, С.П. Тюхтенева, В.А. Муйтуеву, М.П. Чочкину, В.П. Ойношева и других.

В изучении алтайской народной педагогики значительную роль сыграло исследование Р.К. Санабасовой. В диссертационной работе «Народная педагогика алтайцев» автор рассматривает алтайскую народную педагогику в аспекте общей духовной культуры народа и утверждает, что «своеобразие культуры, которая выступает не как набор высших духовных достижений, а в качестве системы мировосприятия, определенных привычек мышления и поведения, обусловленных исторически» [6, с. 199].

Исследованы народные традиции воспитания и их использование в современной национальной школе (М.М. Бурулова, Н.А.Содоноков, Н.М. Боаги, Н.В. Кергилова) [6; 7].

Ценные идеи содержатся в ономастических именах, которые являются предметом изучения автора статьи. В них этническая ономастика как элемент нравственной, экологической, педагогической культуры алтайцев рассматривается как одна из форм отражения мировоззрения народа (система взглядов, воззрений на природу и общество). Этническая ономастика нами представляется как средство изучения мнения, суждения, образа мыслей, точки зрения народа об окружающей действительности (природе и социуме) [8].

Таким образом, педагогическая культура народов как одна из форм отражения этнического педагогического сознания включает в себя эмпирические знания, идеалы, взгляды, представления, установки воспитательных действий народов и педагогическую практику разных народов. Культурное наследие каждого народа содержит ценные идеи и опыт воспитания, которые обогащают мировую педагогическую мысль.

Источники и литература

1. Ушинский К.Д. Сочинения. М., 1948. Т. 2.

2. *Бугаева А.Л.* Традиционная педагогическая культура народов Севера: Автореф. ... канд. пед. наук. Казань, 1997.
3. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика. Чебоксары, 1974. *Ханбиков Я.И.* Из истории педагогической мысли татарского народа. Казань, 1967.
4. *Волков Г.Н.* Этнопедагогика. Чебоксары, 1974.
5. *Санабасова Р.К.* Народная педагогика алтайцев. Дис. ... канд. пед. наук. СПб., 1993.
6. *Бурулова М.М.* Народные традиции воспитания в алтайской национальной школе. Автореф. ... канд. пед. наук. М., 1996.
7. *Бугаева А.Л.* Традиционная педагогическая культура народов Севера. Автореф. ... канд. пед. наук. Казань, 1997.
8. *Екеева Э.В.* Этническая ономастика в воспитании у старшекласников интереса к национальной культуре. М., 2007.

С.А. Заельская
(ОГПУ, Оренбург)

РОЛЬ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ В ОСВЕЩЕНИИ ПРОБЛЕМ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ В 1985 – 1990-е ГОДЫ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ

Средствам массовой информации принадлежала заметная роль в идеологическом обеспечении национальной политики, развитии теории межнациональных отношений, расцвете и взаимообогащении национальных культур. Со второй половины 1980-х гг. росла заинтересованность жителей Южного Урала в развитии национальных культур средствами массовой информации.

В середине 1980-х гг. в Оренбургский областной комитет КПСС от населения поступали предложения хотя бы раз в неделю проводить на телевидении и радио передачи на национальных языках. На ГТРК «Оренбург» с 1989 г. работала редакция межнационального вещания.

Учитывая многонациональный состав населения Оренбургской области, руководство Государственной телерадиокомпании сочло единственным возможным развитие культурологического вещания. В итоге в специальных рубриках стали появляться коллективы художественной самодеятельности, которые пытались восстановить и сохранить песни, танцы, обряды и верования народов, проживающих на территории Оренбургской области. Значительно расширилась практика обмена программами с родственными телерадиоорганизациями сопредельных территорий: Башкортостана, Татарии, Актюбинской области Казахстана.

В 1988 г. в Челябинской области, в районах с преимущественно башкирским и татарским населением — Аргаяшском и Кунашакском были введены регулярные радио- и телепередачи на национальных языках, решались вопросы расширения культурных связей с Татарской и Башкирской АССР [5, л. 3].

Проведенный в 1989 г. опрос общественного мнения среди национальных районов Челябинской области показал, что 18,4% населения в Аргаяшском и 26,2% в Кунашакском районах области выписывают газеты на национальных языках. Вместе с тем не были полностью удовлетворены количеством и содержанием областных теле- и радиопередач на башкирском и татарском языках 55% в Аргаяшском и 68% населения в Кунашакском районах. Вместе с тем, 55% опрошенных регулярно слушали национальные передачи по радио и около 46% смотрели их по телевизору. Полностью удовлетворен их объемом и содержанием был лишь каждый четвертый, не удовлетворен — каждый третий [6, л. 4, 11].

Вопросы межнациональных отношений, проблемы развития этнических культур освещались областными, районными и городскими газетами. Областные национально-культурные центры Оренбургской области имели свои печатные издания: на казахском языке — «Айкап», татарском — «Яна Вақыт», башкирском — «Караван-Сарай», мордовском — «Лисьмапря» [4, с. 31]. Возможности этих средств массовой информации использовались для всестороннего освещения исторического прошлого и настоящего представителей различных национальностей, составляющих этническую структуру населения Оренбургской области. К примеру, газета «Яна Вақыт» («Новое время») издавалась в области с 1992 г., ее тираж доходил до 4 тыс. экз. Газета имела высокий рейтинг среди татарского населения края, выносила на обсуждение своих читателей проблемы образования, культуры. Эрзяно-мокшанское общество «Лисьмапря» издавало вкладыш в районную газету «Бугурусланская правда» [2, с. 39].

В 1990 г. в Челябинской области было зарегистрировано 91 издание, из них одно на татарском, одно на башкирском, 13 журналов. Газеты на национальных языках «Дуслык» и «Тыуган як» являлись общественно-политическими газетами Челябинского областного Совета народных депутатов, обкома КПСС, правления Челябинской области, татаро-башкирского культурного центра. Редакция изучала национальные проблемы во всех сферах общественной жизни, в том числе освещала и вопросы развития этнических культур. В задачи ежемесячных изданий входили публикации материалов произведений литературы, изобразительного искусства и фотоискусства, публицистики, критики. Например, Ашинская администрация в Челябинской области совместно с отделом культуры обеспечила свой татаро-башкирский культурный центр девятью национальными периодическими изданиями, а также организовала проведение еженедельных татарских и башкирских передач по местному телевидению [3, с. 8].

Журналисты телевидения и радио Южного Урала постоянно совершенствовали содержание и формы вещательного процесса. Сложность и многообразие проблем национальной политики делала актуальным и необходимым разработку эфирных программ, нацеленных на достижение оптимального эффекта. Фильмотека ГТРК Республики Башкортостан в конце 1990-х гг. располагала 120 фильмами. За исключением нескольких художественных, в основном это были фильмы документального содержания: 31 фильм записан на черно-белой пленке, 75 — на цветной, 14 фильмов-концертов. Большинство фильмов было посвящено духовному богатству республики, национальным традициям и обрядам, ярким представителям башкирской культуры [1, с. 128].

Программы редакции межнациональных отношений Государственной телерадиокомпании «Оренбург» отражали различные события в национально-культурной жизни Оренбуржья: мусульманский месяц Рамазан, Курбан-Байрам, Наурыз, Рождество Христово и др. По инициативе национально-культурных центров с 1991 г. ежемесячно готовились программы «Якташтар» и «Жаиклеби». Кроме того, транслировались программы под названием «Земляки» с русской аннотацией к каждому сюжету на родном языке: башкирском, татарском, казахском, немецком, чувашском [7, с. 48]. Это заметно увеличило их аудиторию, облегчило восприятие их сюжетов. Постоянная рубрика «Экран друзей» знакомила жителей Оренбургской области с телевизионными передачами Татарстана, Башкортостана, Казахстана, Украины, приобретаемыми в обмен на свои программы.

Таким образом, основное, на чем были сосредоточены усилия средств массовой информации в изучаемый период, — это поиски формулы духовного возрождения страны, национального согласия. Решая эти задачи, печать, телевидение, радио уделяли внимание показу процесса взаимного проникновения и обогащения этнических культур, что являлось важнейшим условием формирования этнического самосознания народов Южного Урала.

Источники и литература

1. Бельские просторы. 1999. № 12.
2. Герасименко Е.С., Герасименко Т.И. Мордва // Оренбургская мордва: этническая история и духовная культура: Сб. ст. и тез. / Под ред. А. В. Федоровой. Оренбург, 1998.
3. Мирзахи Б.А. Южный Урал как центр и культурный феномен Евразии // Первый Уральский форум «Культура, искусство и информатизация на рубеже третьего тысячелетия»: Сб. документов. Вып. 1. Челябинск, 1996.
4. Национально-культурные автономии, центры, общества и общественные институты Оренбуржья. Оренбург, 2001.
5. Объединенный государственный архив Челябинской области (далее – ОГАЧО). Ф. П-288. Оп. 201. Д. 419.
6. ОГАЧО. Ф. П-288. Оп. 201. Д. 1956.
7. Торукало В.П. Национально-культурная политика в регионе: Опыт, проблемы, тенденции. Оренбург, 1995.

И.В. Зайцев

(ИВ РАН; Фонд Марджани, Москва)

КУБРАВИЙА И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В УЛУСЕ ДЖУЧИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭПИГРАФИКИ ЮЖНОГО УРАЛА)

Доклад посвящен анализу эпиграфии из окрестностей южно-уральской деревни Старо-Байрамгулово (север Учалинского района Республики Башкортостан у истоков р. Миасс при озере Аушкуль). Вероятно, впервые на аушкульский памятник обратил внимание Р.Г. Игнатъев. «Кроме всегдашнего сношения с татарами, от которых башкиры приняли и магометанство, и татарскую письменность, к башкирам заходили даже миссионеры из Багдада и Средней Азии. В Троицком уезде на горе Аушкуль, близ озера этого имени, погребены трое багдадских миссионеров, проповедовавших в здешних местах Коран, и на эту гору магометане ходят даже из-за сотен верст на поклонение гробам миссионеров, почитаемых святыми» [4, с. 185]. Еще в 1865 г. он замечал об этом месте: «Аушкуль, или Ауш, слывет святою горою и привлекает к себе немало богомольцев из окрестных магометан. На вершине горы видны три могилы, из которых одну предание приписывает какому-то Хорзаману, почитаемому святым (аблия)» [3, с. 161: цит. по: 1, с. 71]. М.В. Лоссиевский упомянул, что в Троицком уезде Оренбургской губернии на вершине горы Аушкуль установлены три камня, которые по местным преданиям считаются могилами трех багдадских миссионеров. К этим камням «ходят мусульмане молиться и для умывания в протекающем святом ключе» [5, с. 341; 7, с. 53; 8, с. 19]. А.Франк осторожно отождествлял аушкульскую святыню с захоронением Бикчурь-ходжи, которое упоминается в одном из «каталогов святынь» (по терминологии А.Франка) по рукописи Казанского университета [6, с. 146].

Сравнение фотографии 1960-х гг. и современного облика камня приводит к выводу, что памятник к настоящему времени утратил среднюю часть. Предлагаем перевод на русский язык реконструированного арабографического текста (слова в квадратных скобках видны только на фото 1965 г. и к настоящему времени не сохранились): «Это могила шейха Мухаммада Рамадана ал-Уши, [ученика шейха Наджм ад-Дина ал-Кубра, умершего в месяце зульхидджа] 651 года хиджры в эпоху хана Берке (в) Новом Сарае».

Бросается в глаза, что надпись никак не может быть современной погребению (если оно вообще имело место). Облик надписи, ее почерк выдает позднее происхождение, видимо конца XIX – начала XX в. Действительно, по преданию, новое надгробие поставили

на месте старого по инициативе знаменитого накшбандийского шейха Зайнуллы ишана Расулева [2, с. 298-300]. Байрамгулово было основано еще до 1811 г., и о внешнем виде памятника до его обновления мы не знаем.

Несмотря на то, что Шейх Мухаммад Рамадан ал-Уши не упоминается в известных кубравийских текстах как мурид шейха Наджм ад-Дина ал-Кубра (погибшего или пропавшего в 1221 г. во время взятия монголами Гурганджа и могила которого сейчас находится на территории Туркменистана в Куня-Ургенче) существование его захоронения на Южном Урале говорит о проникновении тариката Кубравийа на эту территорию. Вопрос о том, когда это проникновение имело место - в XIII в. или же гораздо позже (своего рода «изобретение традиции» в XIX в.), пока остается открытым.

Источники и литература

1. *Бустанов А.К.* Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник 2009-2010: Тюркские народы Евразии в древности и средневековье. М., 2011.
2. *Денисов Д.Н., Валеев Г.К., Гизатуллин Р.Н.* Расулев Зайнулла Хабибуллович // Ислам на Урале. Энциклопедический словарь. Серия «Ислам в Российской Федерации». Вып. V. М.–Нижний Новгород, 2009. С. 298-300.
3. *Игнатъев Р.Г.* Гора Аушкуль и озеро того же имени (Троицкого уезда) // Оренбургские губернские ведомости. Оренбург, 1865. № 9.
4. *Игнатъев Р.Г.* Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края // Записки Оренбургского отдела Имп. Рус. Геогр. Общества. Оренбург, 1875. Вып. 3.
5. *Лоссиевский М.В.* Разные исторические и археологические сведения по Уфимской губернии // Справочная книга Уфимской губернии за 1883 г. Уфа, 1883. Отд. 5.
6. *Франк А.* Исламская историография и «булгарская» идентичность татар и башкир в России. Казань, 2008.
7. *Юнусова А.* Ислам в структуре межконфессиональных отношений в Башкирии // Этничность и конфессиональная традиция в Волго-Уральском регионе России. Сб. статей под ред. А.Б.Юнусовой и А.В. Малашенко. М., 1998.
8. *Юнусова А.Б.* Ислам в Башкортостане. М., 2007.

М.З. Закиев

(ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова АН РТ, Казань)

ПРЕДКИ СОВРЕМЕННЫХ ТАТАР И БАШКИР — ДРЕВНИЕ ТЮРКИ

Европоцентристская тюркология утверждала, что тюрки появились лишь в 4-6 вв. н.э. на Алтае. Современные татары необоснованно идентифицируются с монголо-татарскими агрессорами, более того, даже на уровне Всемирного конгресса татар поощряется борьба за единство современного татарского народа с монголо-татарскими завоевателями, что снижает авторитет современных татар в глазах мировой общественности.

По учению европоцентристской тюркологии, на территории башкир до 7-9 в. н.э. жили якобы ираноязычные племена, а на севере этой территории – предки финно-угорских народов. Предки башкир в своих регионах якобы не были аборигенами.

Как сумела доказать лингвистическая археология, тюрки (в том числе предки современных татар и башкир) формировались на своих современных регионах в результате консолидации различных племен, носивших различные тюркские этнонимы.

Крайне важно отметить, что территории, где в течение последних тысячелетий жили и сейчас живут тюркоязычные племена и народы, являются тюркскими регионами. Еще в четвертом тысячелетии до н.э. стали преимущественно тюркскими следующие регионы: Северо-восточная Сибирь (Якутия и прилегающие территории), Юго-Восточная Сибирь (Республика Тыва и прилегающие территории), Западная Сибирь, Уйгурская часть Центральной Азии, Средняя, Передняя, Малая Азия, Восточная часть Балканского полуострова, Восточная Европа.

Какие же этнонимы носили древние тюркские племена? – Это *ар/ур*, *сак/сака*, *ас/алан*, которые в европоцентристской исторической науке ошибочно (или тенденциозно) признаны этнонимами индоиранских народов, это и признанные в исторической науке тюркскими этнонимы: *сюн/хун/хунну*, *ок/ак*, *бай/би/пи* (его синоним у южных тюрков *барлы/парды*, рус. *парфы*, турец. *Varlı*), *мен/мин/ми* и др.

По мере численного, территориального расширения и общения, смешивания одних с другими, постепенно образовывались новые племена со вторичными, третичными этнонимами, образованными на основе первичных тюркских этнонимов. Наиболее распространенные из них следующие:

1) *ар/ур* ‘люди, мужчины’, *субар* ‘речные люди’ (фонетич. варианты: *сумар/сумер/шумер/сабир/сибир/суар*), *бактры* (баглы ары), *дагар/тохар* ‘горные люди’, *тауар/тавр* ‘горные ары’, *булгар/булгы ар* ‘способные ары’, *татар* ‘чужие ары’, *окар/огур* ‘окские ары’, *биар* ‘богатые ары’, *суарасм/хуарасм* ‘асы водных аров’, *куар/кавр* ‘светлые ары’, *башка/ар/башкыр* ‘другие ары’ и др.;

2) *сак/сака* ‘род, племя’, *кувсак/кыфчак/косак/казах* ‘белые саки’, *сакалиба/сакалы бай* ‘богатые, в составе которых превалируют саки’, *сакалы/сакады/скыды* ‘племена, в составе которых имеются саки’ (у Геродота *скыды/скиде*, в русском — *скиф*, ибо русские звук th в слове *Skithai* читали как [ф]), *эрсак* ‘ирские саки’ и т.д.;

3) *яс*, *ас (алан)* ‘молодые’, *суас* ‘водные асы’, *ок-ас/огуз* ‘окские асы’, *суарасм/хуарасм (хорезм)* ‘мои суарские асы’, *хакас/сак ас* ‘сакские асы’, *каңарас/кангарас* ‘асы древних аров’, *телес* ‘телейские асы’ и т.д.; Асы-аланы создали Сарматское государство, в составе которых были и предки современных татар и башкир.

4) *сюн/хун (хунны/хунну)* ‘люди, человек’, *жужан/сусан/сусюн* ‘водные сюны’, *кусюн/кусан/косан* ‘белые сюны’, *усунь/ас сюнь* ‘асские сюны’, *хорасан/хуарасан/суар-асан* ‘сюны асов и водных иров’ и т.д.

5) *бай/би/бек/пи* ‘богатые’, *каспи* ‘богатые скалистых гор’, *биар* ‘богатые люди’, (создавшие государство *Биарым* ‘мои богатые ары’), *бияр/бияр-ар* ‘владеющие люди’, *сакалиба/сакалы бай* ‘богатые вместе с саками’, *сюнби* ‘сюнские богатые’, *аргипи/аргыпи* ‘дальние богатые’; у огузов концепт ‘богатые’ передается словом *varlı/барды/парды* ‘имущие’, где звук [th] в аффиксе –ды в русском передается звуком [ф], поэтому *барды/парды* в русском звучит как *парфы/парфяне* и др.;

6) *ок (ак)* ‘род, племя’, древние тюрки называли себя этнонимом *ок*. *Ок –ар/огур* ‘окские ары’, *ок-ас/агуз* ‘окские асы’, *тюрк/ту-эр-ок* ‘оки горных иров’, *трак/ (рус. фрак)* – фонетический вариант этнонима *тюрк* и др.;

7) *мин/мен/ми* ‘мы, умные, человек’, *туркмен* ‘тюркские мены’, *миде/миле* ‘вместе с минями’ (отсюда Мидия), *сарымен* ‘желтые мены’, *караман* ‘черные, богатые мены’ и др.

Эти (естественно, и другие) племена жили попеременно с другими разноязычными племенами еще в период их формирования. Со временем в разных регионах одни племена ассимилировали другие, например, романоязычные племена ассимилировали другие племена, в результате образовались романоязычные регионы, где-то тюркские племена ассимилировали других, в итоге образовались тюркские регионы.

В европоцентристской исторической науке считается, что, например, в тюркоязычных регионах сначала проживало какое-то одно племя, когда оно уходило или исчезло, на его место приходило другое. Часто сценарий этих событий расписывается некоторыми учеными или писателями во всех красках, с потоками крови. Например, так: живет себе какое-то племя, никому не мешает, тут приходит другое племя, беспощадно уничтожает его и занимает его территорию. Через некоторое время якобы приходит новое племя, опять уничтожает жителей и занимает территорию.

В действительности все вышеперечисленные тюркские племена жили одновременно и попеременно, возможно, среди них были и нетюркоязычные. *Доминирующими становились то одни, то другие*, строили свои государства, в результате чего менялись общие наименования этих тюркских племен. Подобное мнение было высказано еще в XIX веке. Так датский историк П.Ф.Сум обратил внимание на то, что в тюркских регионах состав тюркских племен в течение многих веков оставался неизменным, по его мнению, менялись лишь их общие наименования в результате того, что одно племя брало перевес над другим, например, *скифы, сарматы, аланы, гунны, хазары, куманы, болгары, татары* – суть общие имена, которые следовали одно за другим. [1, с. 15]. Я считаю, что последовательность смены доминирующих тюркских племен П.Ф.Сумом приведена исходя из уровня изученности тюркских языков своего времени. В настоящее время, когда тюркоязычность доказана у многих племен, ранее ошибочно или тенденциозно относимых к индоиранцам, последовательность смены доминирующих тюркских племен можно уточнить следующим образом: *ар/иры* (примерно VII – III тыс. до н.э), *сакалы/скыды* – рус. *скифы* (примерно IV тыс. – V в. до н.э), *сарматы, т.е. аланы и асы* (примерно V до н.э – III до н.э), *парды/барды*, рус. *парфы* (III в. – I в. до н.э), *косаны/кушаны* (II в. до н.э – III до н.э), *биары/бияры* (IV в. – VII в. н.э), *булгары и башкиры* (VIII – XIV вв. н.э). Такая примерная последовательность характерна для тюркских регионов в целом. В отдельных тюркских регионах последовательность смены доминирующих тюркских племен может быть другой.

Источники и литература

1. Сум П.Ф. Исторические рассуждения... о хазарах. М., 1846.

А.Я. Ильясова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

УРОВЕНЬ ОБРАЗОВАНИЯ И СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ДВОРЯН ИЗ БАШКИР В XIX – НАЧАЛЕ XX В.

Анализ уровня образования дворян на основе данных формулярных списков показал, что в дореформенный период большинство потомственных дворян имели среднее военное образование. Оренбургский Неплюевский кадетский корпус окончили М.М. Бикчурин (1838), С.Т. Куватов (1853), М.И. Уметбаев (1860), М.Ш. Султанов (1865), Ш.Ш. Сыртланов (1865), Г.А. Кучуков (1866) и другие [4]. Окончил 1-ю Казанскую гимназию (1844), отделение словесности философского факультета Казанского университета, получив степень кандидата словесности (1848) А.А. Куватов [1].

Многие дворяне знали 3–4 языка (русский и восточные – тюркский, персидский, арабский). Французский знали лишь единицы. Хотя в то время «плохое знание француз-

ского языка в среде русского дворянства, особенно высших чинов, в рассматриваемый период было практически недопустимым» [8, с. 196].

Тенденция к повышению качества образования отчетливо прослеживается в пореформенный период. Часть башкирских дворян по-прежнему обучались в Оренбургском Неплюевском кадетском корпусе (М.Н. Султанов (1865), Г.А. Кучуков (1869) и др.). Однако все больше дворян получали образование в Москве, Санкт-Петербурге, Казани и других городах. Так, 2-е Константиновское военное училище в Санкт-Петербурге окончил А.М. Султанов (1894), Александровское военное училище в Москве – А.Ш. Нагайбаков (1874) и Ш.А. Нагайбаков (1903), Михайловское артиллерийское училище – Ю.Ш. Сыртланов, Оренбургское казачье училище – М.М. Бекчурин, Казанское пехотное юнкерское училище – Ш.Ш. Акчулпанов [5].

Юридический факультет Казанского университета окончил М.Х. Кучуков, медицинский – И.М. Кутлубаев. Александровскую Военно-Юридическую Академию в Санкт-Петербурге – А.Ш. Сыртланов (1903), Императорскую Николаевскую военную академию в Петрограде – Р.Ш. Сыртланов (1905) [6].

Как видим, среди башкирских дворян было достаточно много лиц с высоким уровнем образования, хотя, безусловно, были среди них и малограмотные люди.

Что касается семейно-брачных отношений, то интересно отметить, что в дореволюционный период в среде дворян-христиан господствовала малая моногамная семья, в то время как у дворян-мусульман – нераздельная полигамная (полигиния). Все родоначальники башкирских дворянских родов, записанные в родословные книги в изучаемый период были женатыми. Потомственные дворяне-башкиры имели в среднем две–три жены, личные – одну–две. Так, Д. Мурзаев, И. Бекчурин, Б. Куватов имели по 4 жены, М. Султанов, А. Каипов, Н. Кииков – по 3, Л. Ибрагимов – 2, И. Кутлубаев, Ш. Сыртланов, Ш. Ногайбаков – 1 жену. Анализ характера браков потомственных и личных дворян указывает на преобладание внутрисословных браков. Так, Шагингирей Ногайбаков был женат на дочери майора Б. Султанова – Шамсиннисе Баязитовне, а Хасан Кучуков был женат на Дине Биктемировой, дочери зауряд-есаула Байжагитова, и Бибибигачизе Фархуматовой, дочери зауряд-хорунжего Тьюмесева [7]. Семьи, как правило, были многодетными. У А. Каипова было 7 детей, у Н. Киикова и Х. Кучукова – по 8 детей, у И. Бекчурина – 9 [2]. Самыми многодетными были семьи Л. Ибрагимова и Б. Куватова – по 10 детей [3].

В пореформенный период тенденция к полигамным бракам сохранилась, однако все чаще встречаются моногамные семьи. Количество детей в семьях значительно уменьшилось. Браки по-прежнему носили преимущественно внутрисословный характер.

Источники и литература

1. ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 348. Л. 180.
2. Подсчитано по: ЦИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 4023. Л. 93об.-94; Д. 6266. Л. 48, 57; Д. 14637. Л. 332; ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 3. Л. 218; Д. 356. Л. 9.
3. Подсчитано по: ЦИА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 4673. Л. 2; Д. 14637. Л. 107; Ф. И-138. Оп. 2. Д. 170. Л. 11 об.-12; ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 4. Л. 10; Д. 348. Л. 4, 5.
4. РГВИА. Ф. 400. Оп. 9. Д. 21397. Л. 18 об.; ЦИА РБ. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 393-а; Ф. И-2. Оп. 1. Д. 14637, 14793; ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 151. Л. 8–9, 20–21, 30–31; Д. 138. Л. 1–2; Д. 348. Л. 154.
5. РГВИА. Ф. 400. Оп. 9. Д. 28211. Л. 113 об. Д. 35058. Л. 20, Д. 32338. Л. 119; Оп. 12. Д. 16140. Л. 3 об.; Ф. 409. Оп. 1. Д. 132775. Л. 119. Л. 35 об.; ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 151. Л. 12-13, 23–24, 33–34, 46–47; Д. 138. Л. 5 об.
6. РГВИА. Ф. 409. Оп. 1. Д. 176902. Л. 2, Д. 180952. Л. 3 об.; Ф. 409. Оп. 1. Д. 32322. Л. 284 об.; ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 7. Л. 9 об.
7. РГИА. Ф. 1343. Оп. 26. Д. 77. Л. 3.; ЦИА РБ. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 1097. Л. 13; Ф. И-2. Оп. 1. Д. 6266. Л. 48, 57; ГАОО. Ф. 38. Оп. 1. Д. 3. Л. 218; Д. 356. Л. 9.

8. Шанская Т.А. Восприятие французской культуры русским дворянством (первая четверть XIX в.): Дис. ... канд. ист. наук. Казань, 2001. С. 196.

Д.М. Исаков
(ИИ АН РТ, Казань)

О ДАТЕ ПРИНЯТИЯ ИСЛАМА В УЛУСЕ ДЖУЧИ ПРИ ХАНЕ УЗБЕКЕ

Отечественные исследования, в которых анализировалась проблема исламизации Улуса Джучи, относительно немногочисленны [2]. Из исследований, вышедших за рубежом, следует отметить большую монографическую работу американского историка Девина Де Виза [10], остающуюся и по сей день наиболее значимым трудом, посвященном изучению всего комплекса вопросов, связанных с принятием ислама государствообразующим этносом Улуса Джучи. Заслуживают внимания и вышедшие недавно в Казахстане статьи, освещающие ситуацию с принятием ислама предшественником хана Узбека – ханом Токтой [3], и самим Узбеком [5], позволяющие говорить о нарастающей тенденции исламизации в этом государстве в начале XIV века.

Несмотря на длительный опыт изучения акта принятия ислама ханом Узбеком, когда, согласно «Фирдаус ал-икбалу» Муниса, «весь иль Джучи обратился в ислам» [11, р. 369], в этом поворотном для истории Золотой Орды событии остается много неясного. Даже датировка обращения в ислам самого хана Узбека остается спорной. В частности, в русской исторической традиции «обесерменивание» Узбека относится к 1313 г. Даже в тех случаях, когда в русских летописях (Типографской, Московской, Пискаревской) «вхождение» хана Узбека в «богомерзкую веру срацинскую» отмечается под другой, несколько более поздней, датой (например, под 6826/1318 г. или 6827/1319 г. [10, р. 93-94]), из контекста источников выясняется, что само принятие ислама этим ханом все-таки произошло гораздо раньше – в 1312/1313 году [7, с. 107-108] Таким образом, на самом деле русские летописи относят указанное событие к самому начальному этапу восхождения Узбека на золотоордынский трон. С другой стороны, в персидском историческом сочинении ильханидского круга – летописи Банаканти, информация о принятии им ислама относится к времени не позже 1317 г. [10, р. 106]. А согласно тимуридской традиции, отраженной в сочинении «Шаджарат ал-атрак» (написано было в 1457 г.), это событие относится к 720 г. хиджры (12 февраля 1320 – 30 января 1321 г.) [1, с. 390]. Последнее сообщение скорее всего восходит к «Тарих-и улус-и арба-и» Улугбека, в котором прямо указывается, что обращение хана Узбека в ислам произошло спустя «восемь лет после его восшествия на престол» - в 720 г. хиджры.

Как известно, Узбек стал ханом в 1312 г. после смерти своего дяди Токты. Правление хана Узбека, умершего в 1342 г., было весьма продолжительным – почти тридцать лет, оказавшись периодом наивысшего расцвета Улуса Джучи / Олуг Орды. Это было время экономического подъема, роста городской жизни в государстве, в том числе создания городской исламской инфраструктуры. Но надо помнить о том, что сын хана Узбека – Джанибек, правивший в 1342–1357 годах, кажется, был еще большим «исламизатором», чем его отец. Например, в «Анониме Искендера» Натанзи (нач. XV в.) указывается, что именно Джанибек обратил в ислам «весь улус Узбека, разрушил все капища идолов, воздвиг и устроил много мечетей и медресе» [1, с. 310]. Ему же в отдельных восточных хрониках приписывается введение в армии мусульманской формы (чалма, суфийское одеяние – *фараджиат*) [10, р. 95-96], что у Натанзи косвенно подтверждается следующим высказы-

ванием: «... Все обычаи, которые в тех странах [исламских] подобны обычаям жителей стран ислама, ввел в том государстве [в Улусе Джучи] он [Джанибек]» [1, с. 310]. Поэтому, относительно того, полностью ли было исламизировано тюрко-татарское население Улуса Джучи при хане Узбеке, вопросы остаются.

Главная трудность при изучении событий, связанных с «окончательной» исламизацией Улуса Джучи при хане Узбеке, заключается в отсутствии синхронных этому важнейшему в истории государства акту собственно джучидских источников – в лучшем случае они относятся к XV в. («*Тарих-и-улус-и арба-и*» Улугбека и связанное с ним «Родословие тюрков» («*Шаджарат ал-атрак*»), а то и к XVI в. («*Чингиз-наме*» Утемиша-хаджи). Да и то в первых двух случаях мы имеем дело с персоязычными сочинениями тимуридского происхождения, напрямую не относящимися к кругу собственно золотоордынских источников, но, возможно, использовавших какие-то джучидские источники. Поэтому при анализе вопроса о принятии в XIV в. ханом Узбеком и его «народом» ислама в основном приходится опираться на внешние источники, далеко не полно представляющие внутренние механизмы этого весьма сложного процесса.

Так как существующие источники применительно к рассматриваемому тут событию уже были детально проанализированы Девинотом Де Визом [10, р. 90-122], я позволю себе привести, правда, опираясь на обзор указанного исследователя, лишь некоторые выдержки из документальных материалов, описывающих общую канву событий, связанных с исламизацией Улуса Джучи.

Первое сообщение о принятии ханом Узбеком ислама в мусульманских хрониках появляется в персидском историческом сочинении ильханидского хрониста Банаканти, писавшего до 1317 г. [10, р. 106]. Но наиболее интересная информация об этом событии содержится в персидском сочинении «Тарих-и Олджету-султан» Кашани, написанном скорее всего после смерти в 716 г.х. / 1316 г. Ильханидского правителя Олджету. Это сообщение нам доступно в передаче Девина Де Виза [10, р. 107]. В начале XV в. оно было повторено другим персидским хронистом, правда, жившим при дворе Тимуридов – Хафиз-и Абру. Так вот, Кашани, пересказав события, связанные со смертью хана Токты – а он скончался по всей видимости на судне недалеко от г. Сарая 9 августа 1312 г. – дальше рассказывает, что после этого нойоны и эмиры улуса собрались, чтобы выбрать нового хана. Кутлуг-Тимур – «эмир Сарая», судя по всему являвшийся беклярибеком, на собрании якобы выступил в поддержку сына Токты, но настаивал, что вначале надо разобраться с Узбеком, названным им «врагом государства». Узбек, узнавший о смерти хана, будучи где-то в составе армии, сразу выехал в столицу, но был предупрежден о вероломных намерениях эмиров; причем такое поведение последних в источнике объясняется склонностью Узбека к исламу, при нежелании эмиров его принимать. В итоге эмиры, решившие убить Узбека, пригласили его на пир, но получивший предупреждение Узбек бежал, а затем собрав войска, прибыл обратно и сам уничтожил многих эмиров с большим числом принцев, включая сыновей Токты [10, р. 324].

Тут отчетливо видна враждебность части эмиров по отношению к исламу и Узбеку, ибо, согласно Кашани и Хафиз-и Абру, те прямо заявили ему: «О падишах, ты надеешься на наше подчинение и повиновение; какое твое дело до нашей религии и веры? И почему мы должны отказаться от *ясы* и *ёсун* (у Хафиз-и Абру – «*тор и ясак*») Чингисхана, чтобы принять старую веру (*шариат*) арабов?». Проблема, как видим, заключается в упоминании у Кашани Кутлуг-Тимура в качестве врага Узбека, что полностью противоречит сообщениям остальных хроник. Поэтому есть основания полагать, что Кутлуг-Тимур в данном случае перепутан с другой фигурой, похоже, с близким по звучанию именем.

Чтобы разобраться с этим надо обратиться к другим источникам. В частности, арабский историк начала XV в. Ибн Дукмак, описывавший принятие ханом Узбеком ислама и

восхождение его на трон, приводит новые детали этого события. Полагая, что хан Токта «по себе» не имел потомства, он отмечает: «Кутлугтемир, который при жизни Токты правил делами государства и устройством дел его, обратился (после смерти хана – Д.И.) за помощью к старшей из хатуней, бывшей женою Тогрылджи, отца Узбека, и условился с ней возвести Узбека, сына Тогрылджи.... Кутлугтемир [перед тем] уже взял с него слово, что когда он [Узбек] вступит на престол, то сделается мусульманином и будет придерживаться ислама... Он [Узбек] женился на Баялунь хатуню, [бывшей] жене отца своего, которая помогла ему [вступить на престол]». Далее добавляется, что помогавший в этом Узбеку некто Имаматдин ибн Эльмескери – о нем больше ничего не известно – видимо, лицо духовное (*факих*), «разрешил ему это (данный брак – Д.И.) от себя на том основании, что отец его [Узбека] был неверный, вследствие чего брак его был преступен. Тогда он взял ее к себе» [1, с.151]. Еще один арабский историк – ал-Бирзали, в своей летописи, продолженной до 732 г.х. / 1331–32 гг., рассказывая о правлении хана Токты, подчеркивает, что тот держался религии «поклонения идолам, любил уйгуров, т.е. лам и волшебников, и оказывал им большой почет». Затем высказавшись в том духе, что он «был правосуден и расположен к людям добра, всякого вероисповедания», летописец внезапно замечает о хане: «более других уважал мусульман». Вот это «уважение» хана Токты к мусульманам в последнее время получило неожиданное объяснение в работе П.Н. Петрова и К.З. Ускенбая, обнаруживших на некоторых монетах этого хана 706 г. х. / 1306–07, 707 г.х. / 1307–08 гг. чекана Укека и 710 г.х. / 1310–11 г. чекана Сарая ал-Махрусы не только титул «султан», но и лакаб «*гыйас ад-дин*» (спаситель веры) или «*султан ал-а'зам гыйас ад-дунйа*» (султан величайший спаситель мира). На основе этих данных они сделали заключение о том, что хан Токта не позднее 1306/1307 г. принял ислам [3]. Напомню, что один из арабских хронистов, а именно, ал-Муфаддаль, поместив под 704 г. х. / 1304–1305 г. сообщение о воцарении хана Токты, записал: «он был мусульманином» [3]. Хотя вопрос о принятии ислама ханом Токтой требует дальнейшего изучения, в свете информации о «склонности» к мусульманству и его сына, эта информация может свидетельствовать об общем тренде среди правящей элиты Улуса Джучи к началу XIV в. в направлении ее исламизации.

Сообщив о неудачах, преследовавших хана Токту в области наследования престола – вначале умер сын, склонный к исламу, затем внук не смог овладеть престолом, и после Токты «царством овладел сын брата его, Узбекхан» – арабский летописец ал-Бирзали также указывает про последнего, что тот «умертвил нескольких эмиров и вельмож, ... большое количество уйгуров, т.е. лам и волшебников» и «провозгласил исповедание ислама» [3, с. 88].

Таким образом, мы тут видим не только важную роль Кутлуг-Тимура в принятии ислама ханом Узбеком, но и действие старых механизмов передачи власти в государстве через брачную связь, а также борьбу приверженцев старых взглядов со сторонниками ислама. Это-то и свидетельствует о том, что у Кашани и Хафиз-и Аbru роль Кутлуг-Тимура в ходе перехода власти к хану Узбеку скорее всего передана неверно. Я думаю, что в этих источниках Кутлуг-Тимур перепутан с братом названной выше Баялунь-хатун, чье имя было «Бай-Тимур» и он при хане Токте правил Хорезмом. Об этом становится известно из работ арабских историков Ибн Халдуна и ал-Айни в связи с тем, что взошедший на престол хан Узбек, несмотря на упреки своей жены, правителем Хорезма сделал Кутлуг-Тимура вместо прежнего его правителя Бай-Тимура [3, с. 173-174, 225].

Если учесть, что наиболее раннее упоминание в восточных хрониках принятия ханом Узбеком ислама датируется, как было сказано, не позже 1317 г., а сообщение Кашани об этом же появляется в контексте его отчета о прибытии 8 апреля 1313 г. (10 зульхиджа 712 г.х.) [10, р.107] послов из Улуса Джучи, высока вероятность того, что Узбек принял ислам сразу после восшествия на ханский трон. Информация, сохранившаяся на золотоордын-

ских монетах времени правления хана Узбека, подтверждает сказанное. Известна монета хана Узбека 717 г.х./1317–18 гг., чекана Сарая, на обороте содержащая мусульманский символ веры: «Нет Бога, кроме / Аллаха, Мухаммад / посланник Его» [8, с. 166]. Еще более раннюю монету – 715 г.х. / 1315–16 гг. хана Узбека с «суннитской символикой», видимо, с приведенной выше надписью, приводит Х.М. Френ [9, с. 6]. Но самое важное доказательство принятия ислама Узбеком сразу после его восхождения на золотоордынский трон – если не раньше (см. выше о его взаимоотношениях с Кутлуг-Тимуром) – содержится на одной из монет – серебряном дирхеме 713 г.х./1313–14 гг. чекана Мохши, на что обратили внимание П.Н. Петров и К.З. Ускенбай [3, с. 31]. Дело в том, что на ней не только стоит чисто мусульманский титул «*султан справедливый по милости Аллаха*» хана Узбека, но имеется и его *лакаб* – «*гийас ад-дунйа ва-д-дин*» (спаситель/защитник мира и веры) [4, с. 9, 46 (№ 41)], свидетельствующие однозначно, что Узбек выступает уже как мусульманский правитель. И тут еще раз стоит напомнить, что русская летописная традиция помещает сообщение о том, что Узбек занял трон и «обесерменился», также под 6821/1313 г. [10, р. 93-94] В этот ряд сведений вписывается и надпись на портале мечети в Крыму, содержащая сведения о строительстве ее в 714 г.х. / 1314–15 гг., «в дни царствования великого хана Мухаммеда Узбека» [6, с. 107]. Как видим, эта надпись с мусульманским именем свидетельствует о том, что хан Узбек к этому времени был уже мусульманином. Все это в совокупности и позволяет настаивать на сформулированном выше выводе о взаимосвязи принятия ислама Узбеком и его интронизации на золотоордынском престоле. Хотя до полной исламизации всего «иля» Узбек-хана, может быть, и потребовалось некоторое время (отдельные источники, как уже отмечалось, оставляют место для такого заключения), оно не могло быть значительным, ибо логика противостояния сторонников хана Узбека и его противников была неумолима.

Источники и литература

1. Золотая Орда в источниках т.1. Арабские и персидские источники. М., 2003.
2. *Исхаков Д.М.* Институт сейидов в Улусе Джучи и позднезолотоордынских тюрко-татарских государствах. Казань, 2011.
3. *Петров П.Н., Ускенбай К.З.* Вопросы исламизации улуса Джучидов и вероисповедания хана Токты (690/1291-712/1312-1313 гг.) // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. 2010. №1.
4. *Пырсов Ю.Е.* Каталог джучидских монет Саратовского областного музея краеведения. Казань, 2002.
5. *Сабитов Ж.М.* Узбек хан: проблема прихода к власти // Золотоордынское наследие. Вып. 2. Материалы второй Международной научной конференции «Политическая и социально-экономическая история Золотой Орды», посвященной памяти М.А. Усманова. Казань, 29-30 марта 2011 г. Казань, 2011.
6. *Смирнов В.Д.* Крымское ханство под верховенством оттоманской Порты до начала XVII в. Т. 1. М., 2005.
7. Типографская летопись. ПСРЛ. т. XXIV. М., 2000.
8. *Федоров-Давыдов Г.А.* Денежное дело Золотой Орды. М., 2003.
9. *Френ Х.М.* Монеты ханов Улуса Джучи или Золотой Орды. СПб., 1832.
10. *De Weese, Devin.* Islamization and Native religion in the Golden Horde. Baba Tükles and Conversion to Islam in historical and Epic Tradition. Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 1994.
11. *Bregel Yuri.* Tribal tradition and dynastic history: the early rulers of the qongrats according to Munis // Asian and African studies. 16 (1982).

РОЖДАЕМОСТЬ У БАШКИР В 1960–1980-е ГГ. (НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКОЙ АССР)

Статья написана при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-11-02006 а/У

В 1960–1980-е гг. происходило значительное снижение общего коэффициента рождаемости в Башкирской АССР. Если в 1959 г. на 1000 человек населения родилось 32,6 детей, то в 1970 г. – 16,6, то есть в 2 раза меньше. Достигнув критической отметки, с 1974 г. коэффициент рождаемости в республике имел тенденцию незначительного роста. Коэффициент рождаемости в 1980 г. составлял 17,5 %, в 1985 г. – 19,9 %.

В данной статье хотелось бы обратить внимание на изменения в демографическом поведении башкирского населения республики. Следующая таблица показывает национальный состав родившихся (национальность родившихся принято определять по национальности матери) по Башкирской АССР в 1960 г. [6].

национальности	число родившихся	в т. ч. число детей, отец которых другой национальности	в % к общему числу родившихся данной национальности
башкиры	28529	2857	10,0
русские	36923	3361	9,1
татары	34161	3852	11,3
всего	113170	12657	11,2

Таким образом, в 1960 г. по республике национальный состав родившихся распределялся следующим образом: башкиры – 25,2 %, русские – 32,6 %, татары – 30,2 %, прочие – 12,0 %. При этом следует заметить, что в 1959 г., башкиры составляли 22,1 % всего населения, русские – 42,4 %, татары – 23,0 %. Это означает, что у башкир и татар уровень рождаемости был выше, чем у русского населения.

Следующая таблица показывает национальный состав родившихся по Башкирской АССР в 1979 г. [7].

национальности	число родившихся	в т. ч. число детей, отец которых другой национальности	в % к общему числу родившихся данной национальности
башкиры	16738	3248	19,4
русские	23783	4158	17,5
татары	17204	6415	37,3
всего	66100	-	-

В 1979 г. 25,3 % родившихся являлись башкирами, 36,0 % – русскими, 26,0 % – татарами.

Обращает внимание то, что за 20 лет число родившихся у башкир сократилось на 41,3 %, у русских – на 35,6 %, у татар – на 49,6 %. В процентном отношении, и в 1960 г., и в 1979 г. башкиры составляли четвертую часть родившихся. В 1980-е гг. происходит незначительный рост числа родившихся у башкирского населения. В процентном отношении же удельный вес детей-башкир оставался на прежнем уровне [7].

За двадцатилетний период в два раза вырос процент детей-башкир, отец которых был другой национальности, у русских – в 1,9 раза, у татар – в 3,3 раза. Все это свидетельствует о значительном росте межнациональных браков.

Что касается коэффициентов рождаемости, то они до сер. 1980-х гг. у башкир были ниже, чем у татар. После 1985 г. башкиры обогнали их по данному показателю. Показатели рождаемости башкир все это время оставались выше среднереспубликанских показателей. По приближенной шкале оценки, предложенной Б.Ц. Урланисом и В.А. Борисовым, общие коэффициенты рождаемости у башкир по БАССР в 1979–1989 гг. оставались средними (16–24 %), а в 1987 г. оказались выше средних (26 %) [1, с. 113]. В 1986 г. наиболее высокий показатель рождаемости наблюдался в Кигинском, Хайбуллинском, Зианчуринском, Баймакском, Бурзянском, Салаватском районах, городах Мелеузе, Баймаке, Учалах, в которых значительную часть населения составляли башкиры [8].

Об изменениях в уровне рождаемости у башкир косвенно свидетельствуют и сведения о составе семей. Если в 1959 г. 41,1 % башкирских семей по республике были большими, включавшими 5 и более человек, то в 1970 г. – 48,4 %, в 1979 г. – 33,5 %, в 1989 г. – 20,7 % [5; 2, с. 326]. Процент больших семей, таким образом, достигнув предела в 1970 г. за 30 лет сократился в два раза. Данное сокращение числа больших семей, прежде всего, происходило за счет снижения рождаемости.

Снижались и показатели детности башкирских женщин. Если в 1970 г. на 1 башкирку по БАССР приходилось 2,822 ребенка, то в 1979 г. (по РСФСР) – 2,59 [9, с. 237; 3, с. 106]. По сравнению с 1930–1940-ми гг. детность у башкирок по РСФСР в 1960–1970-е гг. снизилась в среднем на 1,8 ребенка. Об этом свидетельствуют материалы переписи 1979 г. Тогда на башкирок, родившихся до 1909 г., приходилось 5,356 рожденных детей, тогда как на башкирок 1934–1938 годов рождения, репродуктивная деятельность которых пришлась на 1960–1970-е гг., всего 3,569 детей. Однако число детей у башкирок все же была в два раза выше, чем у русских, в 1,4 раза выше, чем у татар [2, с. 325]. В то же время уровень рождаемости у башкир оставался выше средних показателей по стране и по РСФСР.

У сельских башкирок рождаемость была выше, чем у горожанок. В то же время мигрировавшие из сел в города башкирки и в новых условиях продолжали сохранять прежние репродуктивные установки, что обеспечивало относительно высокие темпы рождаемости в городе [4, с. 73].

Таким образом, в 1960–1980-е гг. в Башкирской АССР происходило значительное снижение уровня рождаемости у башкир. Именно в этот период у башкир происходит переход от традиционного типа воспроизводства, ориентированного на многодетность, на современный, отличающегося малодетностью. Правда, в сравнении с остальными национальностями, она оставалась выше среднереспубликанских показателей.

Источники и литература

1. Башкортостан и башкиры в зеркале статистики: Стат. сборник. Уфа, 1995.
2. История башкирского народа: в 7 т. М., 2011. Т. VI.
3. Итоги Всесоюзной переписи населения 1979 года. Т. VI. Ч. III. М., Б. г.
4. Киекбаев М.Д. Башкиры в городах Башкортостана: история и современность: опыт историко-этнографического и этносоциологического исследования. Уфа, 1998.
5. РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 3468. Л. 2.
6. ЦИА РБ. Ф. Р-472. Оп. 9. Д. 4462. Л. 73.
7. ЦИА РБ. Ф. Р-472. Оп. 11. Д. 2616. Л. 62.
8. ЦИА РБ. Ф. Р-472. Оп. 11. Д. 3752. Л. 60–61.
9. Число и состав семей в РСФСР: по данным Всесоюзной переписи населения на 15 января 1970 г. М., 1974.

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА УРАЛЕ В НАЧАЛЕ XX В.

Статья подготовлена по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Урал в системе российской цивилизации»

Особое геополитическое положение Урала на стыке Европы и Азии, специфика этноконфессионального состава населения предопределили здесь сложные процессы соответствующих культурно-цивилизационных взаимовлияний, порождая множество оригинальных комбинаций западно-восточного культурного синтеза. Ярким примером в этой связи является джадидизм, как культурно-просветительское движение с идеей приобщения тюрко-мусульманских народов к русской и европейской культуре, возрождения мусульманских традиций в обновленных, реформированных формах. Идеи прогресса и ориентации на европейские достижения сближали джадидистов и российских либералов XIX – начала XX в. В реформаторском плане джадидизм ассоциировался с реформами в сфере образования в исламе («усул джадид» в переводе с арабского «новый метод») и отказом от схоластики в процессе обучения, а шире – с пропагандой нового, более свободного образа мышления и ориентацией на научно-технический прогресс. Идеи крупного общественного деятеля И.Гаспринского о единстве тюркских народов, необходимости развития просвещения, в том числе путем активной издательской деятельности, получили широкое распространение в России, в частности, среди мусульман Поволжья и Урала.

Под влиянием джадидизма и последствий Первой русской революции на Урале, как и в других регионах России, стали появляться общественные организации мусульман, которые ставили просветительские и благотворительные цели. Эти общества объединяли преимущественно представителей тюркских народов, но позиционировали себя как мусульманские. Конфессиональное самоопределение среди мусульманских народов Российской империи опережало этническое и свидетельствовало о прочности религиозных традиций и особенностей традиционного общественного сознания. В историографии утвердился тезис о том, что в целом мусульманские общества в Российской империи действовали беспрепятственно и достаточно активно, а обвинения их в сепаратизме и нелояльности к государству чаще всего были беспочвенными» [8, с. 830-832].

Специального внимания требует исследование просветительских инициатив мусульманских общественных организаций на Урале в начале XX в. Сами современники осознавали важность исследуемой проблемы: «...Так как наши женщины лишены школьного, а то, пожалуй, и всякого обучения, то домашнее воспитание наших детей очень слабо либо совсем испорчено. В данный момент не только в России, но и во всем мусульманском мире самый важный вопрос — школьный...» [5, с. 27].

На Урале действовали общественные организации двух типов: специализированные общества, созданные собственно с просветительскими целями, и конфессиональные общественные организации, уделявшие внимание наряду с другими направлениями деятельности работе по повышению уровня образования своих членов. К первому типу можно отнести созданное в 1912 г. Оренбургское общество попечения об учащих мусульманах, призванное содействовать развитию народного просвещения на всей территории губернии, и открытое в Оренбурге в конце 1916 г. «Мусульманское общество музыки и драмы» [7, с. 830-832]. Общественных организаций второго типа, ставивших перед собой

более широкие задачи, насчитывалось четыре: Троицкое мусульманское благотворительное общество, Оренбургское мусульманское женское общество, Оренбургское мусульманское общество, Орское мусульманское общество [1, с. 7-17]. Типичной чертой общественных просветительских инициатив этого времени являлась их тесная взаимосвязь с благотворительностью. Оренбургское мусульманское женское общество, провозглашалось в уставе, ставило цель — «просвещать женщин мусульманского вероисповедания и оказывать нуждающимся женщинам и детям материальную помощь». Успешно функционировало аналогичное Уфимское мусульманское дамское общество, которое по уставу 1913 г. «преследовало цели культурно-просветительные, нравственно-воспитательные и трудовспомогательные» [5, с. 25, 27-28]. Конкретные факты убеждают в действенности и даже эффективности работы этих общественных организаций. Пять мектебе находилось в ведении Уфимского дамского общества, в первом из них обучались 160 учениц, во втором — 40, в третьем — 130, в четвертом — 60, в пятом — 40 учениц. Образование велось в соответствии с новыми прогрессивными методами, наряду с религиозным просвещением в программу были включены общеобразовательные предметы и уроки рукоделия [7, с. 4].

Накануне Первой мировой войны на Среднем Урале (в Красноуфимске, Кунгуре, Нижнем Тагиле и Перми) действовали четыре «мусульманских культурно-экономических и благотворительных общества». Их названия свидетельствовали о широте поставленных целей и задач, что провозглашалось в уставах. Устав «культурно-экономического и благотворительного общества мусульман города Перми и уезда» был утвержден в июне 1908 г. По убеждению современника создание общества было продиктовано насущной необходимостью: «Многочисленное население мусульман города Перми и уезда, раскинутое на огромной площади, нуждается в достижении культурно-экономических целей для объединения, без которого едва ли возможна какая-нибудь просветительная работа. Общество полагает в основе своей деятельности заботу об открытии русско-мусульманской и ремесленной школы (мектебов, медресе), поддержке уже существующих библиотек, как рассадников образования и знания и об устройстве чтений, лекций и докладов научного характера; в то же время будет стремиться к искоренению вредных суеверий, к сожалению еще многочисленных, и трудящийся класс населения будет бороться с пьянством, как с злейшим врагом человечество» [9, с. 3]. Эта общественная организация не только выдавала пособия бедным ученикам при мусульманском мектебе, но и выписывало книги и газеты для мусульманского отдела при Пермской библиотеке имени Д.Д.Смышляева. Общество заботилось о профессионально-техническом образовании татарской молодежи. При нем действовала ремесленно-столярная школа.

Екатеринбургское мусульманское благотворительное общество ставило перед собой задачи повышения уровня образования единоверцев. В его уставе, утвержденном 16 января 1913 г., провозглашалась цель общества — «доставление средств к улучшению нравственного и материального состояния бедных мусульман города Екатеринбурга и его окрестностей, без различия пола, возраста и сословия» [10, с. 1]. Общество материально поддерживало нуждающихся учащихся. Например, 17 июля 1915 г. на общем собрании членов общества рассматривалось прошение ахуна Г.Ш.Рахманкулова о выдаче пособия на приобретение бедным ученикам одежды и обуви, было постановлено выдать ему 200 руб. на эти нужды [6, с. 29].

При Екатеринбургском мусульманском благотворительном обществе имелась бесплатная «мусульманско-русская» библиотека-читальня, которую охотно посещали единоверцы. Идея ее открытия исходила от председателя общества Г.Ф.Богатыева. Созданная для этого библиотечная комиссия первоначально приобрела «13 магометанских журналов, 11 магометанских газет, 6 русских журналов и 10 русских газет». Библиотека была торжественно открыта 23 марта 1915 г. В помещении мусульманской библиотеки муллой

Рахманкуловым в присутствии местных мусульман был отслужен молебен о здравии императора и всего царствующего дома, верховного главнокомандующего и о победе русского оружия. После молебна мулла объяснил присутствующим значение библиотек-читален и «историю мусульманских библиотек, когда то очень богатых разносторонними научными книгами в Испании, Индии, Аравии и Самарканде». Он также ознакомил слушателей с открытием мусульманско-русских библиотек в России, отметил заслуги на этом поприще редактора-издателя первой мусульманской газеты И. Гаспринского, который начал издавать ее в Крыму еще в XIX в. Только за 57 дней со дня ее открытия это культурное учреждение посетили 1789 человек разных национальностей [4, с. 3].

Губернии Южного Урала (по сравнению с соседней Пермской губернией) отличались более широким спектром мусульманских общественных организаций, которые вносили свой вклад в повышение культурного уровня мусульманского населения края. За короткий срок своего существования мусульманские общественные организации, в которых обычно насчитывалось по несколько десятков членов, успели многое сделать для повышения уровня образования единоверцев, открывая школы и поддерживая бедных учащихся, создавая библиотеки, организуя религиозные и светские культурные мероприятия.

Источники и литература

1. *Владимирцева В.Г.* Гражданская просветительская инициатива в условиях пореформенной модернизации (на материалах Оренбургской губернии, 1875–1917 гг.). Автореф. дисс... канд. ист. наук. Оренбург, 2010. С. 7-17.
2. Годичный отчет общества пособия бедным магометанам в г. Перми. За 1908 год. Пермь, 1909.
3. Зауральский край. 1915. 22 января. № 17.
4. Зауральский край. Там же. 28 марта. № 68.
5. Женское движение в Башкортостане. 1900–1941: Сборник документов и материалов. Уфа, 2008. С. 25, 27-28.
6. Отчет Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества за 1915 год. Екатеринбург, 1916.
7. Отчет Уфимского мусульманского дамского общества за 1912 год. Уфа, 1913.
8. Самоорганизация российской общественности в последней трети XVIII – начале XX в. М., 2011. С. 1-32.
9. Уральский край. 1908. 19 августа. № 179.
10. Устав Екатеринбургского мусульманского благотворительного общества. Екатеринбург, 1913.

А.Д. Казанчиев
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

БАШКИРСКОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО И ЭСЕРЫ: ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ

В последние годы вышло много трудов, посвященных башкирскому национальному движению в переломный период революций 1917 г. и Гражданской войны. Вполне закономерно и оправданно, что основное внимание в данных работах уделяется борьбе за автономию, а общероссийский контекст отходит на второй план. Между тем, при всей важности комплекса проблем, связанных с национально-государственным устройством нашего края, Гражданская война представляла собой конфликт за верховную власть общероссийского масштаба.

В связи с вышесказанным показательно привести высказывание турецкого коммуниста Т.М. Субхи, который в своем докладе в Наркомнац в конце 1919 г. заявил, что принадлежность того или иного коммуниста к группе сторонников или противников идеи татаро-башкирской республики мало говорит о его "революционности" [1, л. 31]. С "партийной" точки зрения он был, безусловно, прав. Лидеры национальных движений занимали ту или иную сторону в зависимости от своей близости к ведущим противоборствующим сторонам конфликта. В партийном отношении это были большевики, правые эсеры и кадеты, ибо эти партии доминировали, каждая в своем лагере. На всем протяжении Гражданской войны отчетливо прослеживается близость Башкирского правительства к Партии социалистов-революционеров (ПСР).

В июне – октябре 1918 г. имел место период сотрудничества между различными группировками антибольшевистского лагеря. В то же время имели место серьезные разногласия между ними. Однако, и ПСР, и Башкирское правительство координировали свои действия в военно-политической сфере с более правыми силами.

Представители Башкирского правительства и ПСР принимали участие в процессе создания единого антибольшевистского правительства на Уфимском Государственном Совещании, проходившем с 8 по 23 сентября 1918 г. Башкирское правительство поддержало эсеров в важнейшем для них вопросе об ответственности центральной власти перед Учредительным собранием, а эсеры – Башкирское правительство не в менее важном для него вопросе о желательности федеративного национально-государственного устройства послевоенной России.

4 ноября 1918 г. созданная центральная антибольшевистская власть Уфимская Директория издала указы об упразднении всех правительств на Востоке России, в том числе и Башкирского правительства на период Гражданской войны. Башкирское правительство не подчинилось указу и продолжило свое существование [2, л. 16].

Аналогичная ситуация имела место и с Советом управляющих ведомствами Комуча, выполнявшем функции комучевского Совмина. Совет переехал в начале октября 1918 г. в Уфу в связи с занятием Самары большевиками. Он отказался упраздниться, заявив о необходимости "оставить хоть небольшой уголок территории, где бы демократия хоть чуточку могла дышать полной грудью" [3, л. 100].

Контакты Башкирского правительства с эсерами в Уфе еще более оживились после свержения Директории 18 ноября 1918 г. и прихода к власти А. В. Колчака. Комучевский Совет потребовал немедленного восстановления Директории.

Башкирское правительство восприняло переворот также отрицательно. Член правительства А.К. Адигамов заявил, что последнее не признает правительства, нарушающего уфимские соглашения и призвал к единству действий с "русской демократией", ибо без ее помощи башкиры и киргизы "не могут добыть себе свободу" [4, с. 1].

Согласно планам Совета, практически полностью эсеровского Съезда членов Учредительного собрания и ЦК РСР, заседавших в конце ноября – начале декабря 1918 г. в Уфе, проэсеровские части должны были поднять восстание против колчаковцев под Уфой, а Башкирское правительство – в Оренбурге, против Дутова, поддержавшего Колчака. Ни тем, ни другим планам в силу ряда причин осуществиться не удалось.

Далее начинается процесс перехода лагеря «демократической контрреволюции» на сторону большевиков. В ходе переговоров между эсеровской делегацией и членами Уфимского Временного Ревкома в январе 1919 г. была принята эсеровская декларация, призывавшая солдат антибольшевистских частей переходить на сторону Советской власти во имя единства "трудовой демократии" против "буржуазной реакции" [5, с. 54-55].

Многие документы, исходящие от представителей левого крыла башкирского национального движения, свидетельствуют в пользу того, что одним из решающих момен-

тов, подтолкнувших Башкирское правительство к переходу на сторону Советского правительства являлись именно уфимские эсеровско-большевистские соглашения. М.М. Кульшарипов, описывая собрание башкирского 46-го полка, обращает внимание на то обстоятельство, что “особоуполномоченные, оправдывая действия Башкирского правительства по сближению с Советами, делали упор на установление таких же контактов с большевиками бывших своих союзников-самарских учредителей”. Кроме того, заметим, что концепция расстановки политических сил у представителей левого крыла башкирского национального движения была аналогичной эсеровской; использовался даже схожий понятийный аппарат (необходимо единение сил “трудовой демократии” в борьбе с “реакцией”) [6, с. 207].

В конце 1919 – начале 1920 г. союз между большевиками и их недавними противниками начинает рушиться. На наш взгляд, здесь сыграло роль несколько факторов. Во-первых, тоталитарному однопартийному режиму не нужны были не вполне надежные «попутчики». Во-вторых, победа большевиков в Гражданской войне стала очевидной, и исчезла острая необходимость в привлечении союзников. Кроме того, вследствие провала идеи «мировой революции» задействие в Европе эсеров и меньшевиков, а в Азии – лидеров национальных движений левого толка становится неактуальным.

Усиливается недоверие и к бывшим членам “буржуазно-националистического” Башкирского правительства. Однако, следует иметь в виду, что в аналогичной ситуации оказались и эсеры с меньшевиками вне зависимости от их национальности. Не всегда спасало их и вступление в компартию, о чем свидетельствует, в частности, письмо татаро-башкирских коммунистов Уфимской губернской парторганизации в ЦК РКП(б) о нетерпимости к выходцам из левых эсеров [7, л. 2–3].

Итак, значительная часть левого фланга башкирского национального движения сотрудничала со всеми группировками антибольшевистского лагеря при ориентации на ПСР, затем пыталась вместе с эсерами оказать сопротивление правым, позднее практически одновременно перешло на сторону большевиков, и, наконец, вновь ушла в оппозицию. Заметим, что правая часть башкирского национального движения, ориентированная на Курбангалеевых, равно как и татарского, казахского всегда занимала сторону общероссийских правых группировок. Следовательно, расстановка сил среди национальных движений, несмотря на решение ими своих специфических задач, ничем в принципе не отличалась от расстановки сил среди общероссийских группировок.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. Р-1318. Оп. 1. Д. 127.
2. ГАРФ. Ф. Р-192. Оп. 1. Д. 22.
3. ЦИА РБ. Ф. Р-987. Оп. 1. Д. 1.
4. Народ (Уфа). 1918. 28 ноября.
5. *Алдашов А. Н.* К вопросу о переговорах большевиков с социалистами-революционерами в Уфе в январе 1919 года // Политические партии и движения в Башкортостане: история и современность: Материалы науч.-практ. конф. Уфа, 1997.
6. *Кульшарипов М. М.* Башкирское национальное движение (1917-1921 гг.). Уфа, 2000.
7. ЦГАОО РБ. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 256.

**ТАТАРЫ-ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ В ОБЩЕСТВЕННОМ И ЭКОНОМИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ
СЕМИПАЛАТИНСКОГО ПРИИРТЫШЬЯ В К. XIX – Н. XX ВВ.
(НА ПРИМЕРЕ КУПЦОВ МУСИНЫХ)**

Первые сведения о массовой миграции татар в Семипалатинский регион относятся к середине XVIII века. Здешняя земля привлекала татар благоприятным отношением коренного населения, близостью языка, единой верой, сходством других этнических признаков. В основном татары переселялись из Поволжья. Помимо благоприятных условий, значительной востребованности предпринимательской инициативы татар среди казахов, на миграцию еще влияла политика царского правительства, связанная с ассимиляцией инородцев, ростом населения в пограничных районах империи и др.

подавляющее число семипалатинских татар занималась торговлей. Торговали они хлебом, мехами, кожей, кондитерскими изделиями, восточными пряностями и другими товарами. К началу XX в. многие татары стали заниматься ремеслом, бытовым обслуживанием населения, а некоторые начали основывать крупное производство. Самую большую известность среди семипалатинских купцов дореволюционной России получила династия купцов и промышленников Мусиных.

Основателем семипалатинской династии Мусиных был Садык. Родился он в 1793 г. в Казани. В 1809 г. со своей семьей переехал в Семипалатинск. Свой бизнес начал с брички и коня, которых купил отец Садыка Муса. По выходным дням Садык объезжал соседние аулы и продавал муку, чай, соль, другие продукты. На вырученные деньги покупал шкуры крупнорогатого и мелкорогатого скота. Дома он с семьей обрабатывал эти шкуры, шил кожаные куртки, шубы, дубленки, тулупы, которые потом выносил на базар для продажи [4].

Значительно возросший спрос на муку к началу XX в. способствовал активному развитию мукомольного производства. Не случайно, что 3 марта 1899 года на заседании Семипалатинской городской Думы рассмотрен вопрос о постройке купцом Садыком Мусиным паровой мукомольной мельницы на берегу р. Иртыш. Дума постановила: «Уступить просимый Мусиным участок земли в количестве 2000 квадратных сажень за цену – по 3 рубля с каждой сажени» [1, с.4].

Садык Мусин заложил мельницу с размахом. Здание было в 5 этажей, кирпичное, а фундамент – из бутового камня. Стены и перегородки – в 3 кирпича. В 1900 г. мельница полностью вступила строй. Здесь мололи муку, перерабатывали пшеницу, которую привозили из Западной Сибири и Алтая. В ассортименте продукции преобладала мука сортовая и обойная, меньше выпускалось манной крупы. На мельнице располагалось 4 отделения: мельничное, обоечное, элеваторное и машинное. В обычное время суток на мельнице перемалывалось до 3000 пудов зерна.

Спрос на муку и крупу постоянно рос. Росло и качество выпускаемой продукции. А вместе с ним пришло международное признание Садыка Мусина. В частности, были за-

воеваны медали и дипломы на выставках в Скандинавии, Финляндии, Дании, Италии [1,4].

Работники мельницы эксплуатировались нещадно. Однако они получали хорошую зарплату. Что удерживало их от участия в маевках, забастовках и других мероприятиях, организованных революционерами – подпольщиками.

Интересным был опыт купца Мусина в отборе рабочих для мельничного производства. К примеру, кандидата в работники подвергали двойному экзамену: садили за стол, дастархан, обильно угощали. В строгой зависимости от чистоты масла и тарелок ставилась оценка – аккуратный работник или нет. Не каждый претендент выдерживал это испытание. Вторая отметка ставилась за профессионализм. Требовалась обязательная рекомендация, даже на низкооплачиваемую работу: загружать баржи и пароходы.

Помимо Семипалатинска, Мусины, совместно с другими купцами, построили мельницы в Зайсане, Курчуме, Бухтарме, Большом Нарыме, Шемонаихе, Переменовке, Щербактах, Георгиевке и других селениях Восточного Казахстана.

Судьба у Семипалатинской мельницы С.Мусина сложилась не совсем благоприятно. В 1918-1919 гг. на мельнице действовало большевистское подполье, которое подожгло здание. В ночь с 18 на 19 ноября 1919 г. огнем была охвачена мука, предназначенная для отступающих войск Колчака.

В начале Великой Отечественной войны в здании бывшей паровой мельницы Мусина разместилась основная часть Киевского фурнитурного завода, эвакуированного в г. Семипалатинск и Кемеровскую область.

Мусины с Плещеевыми и другими купцами Семипалатинска стояли у истоков Иртышского речного флота. Еще в 80-х годах XIX в. ими делались попытки наладить постоянное судоходство по Иртышу в коммерческих целях. Быстрый рост городов на Иртыше выдвигал серьезные требования к судоходству. Это выражалось не только в увеличении объема перевозимых грузов, но и в скорости и удобстве передвижения. Доставка скоропортящихся продуктов (масло, мясо, дичь) требовала замены прежних тихоходных буксирных средств скоростными судами. Поэтому уже в 1908 г. в верхне-иртышских пристанях находилось 46 паровых судов и 87 барж [4, с. 8]. Более трети из них принадлежали Латифу Мусину.

Латиф Мусин – средний (из трех) сын Садыка Мусина, закупив более 50 пароходов и барж, наладил грузовое и пассажирское судоходство по всему Иртышу. Увлечен он и горным делом, развернув золотодобычу в рудниках Алтая и Восточного Казахстана. Вскоре в Семипалатинске, Змеиногорске, Усть-Каменогорске открылись принадлежащие ему ювелирные магазины. В его руках были сосредоточены и основные перевозки хлеба во внутреннюю Россию. Капитал постоянно увеличивался: в 1900 году Мусины имели в российских и казахстанских банках 2,5 миллиарда золотых долларов США и находились в числе пятнадцати самых богатых людей России [4; 6; 7].

Купцы Мусины хорошо известны в Семипалатинском регионе еще и тем, что активно занимались благотворительной деятельностью. В частности, они выделили 10 тыс. золотых рублей на издание газеты «Семипалатинские областные ведомости». Раз в месяц в этой газете публиковались списки бедняков. В 1881 г. в списках значилось свыше пяти ты-

сяч нищих. Им Мусины безвозмездно выделили по два мешка муки, 40 кг. сахара, чая, соли и 50 кг мяса.

На народное образование Мусины в целом выделили около 10 млн. американских долларов [Там же]. Ежегодно Мусины выделяли средства на содержание мужской и женской гимназий, на отправку детей для обучения в центральную Россию, Англию и США.

С 24 июля 1917 г. выходит еженедельный общественно-литературный журнал–газета на татарском языке «Халик - Сюзи». Постоянным спонсором и редактором которого являлся Г. Мусин (после – Ф. Айтыкин) [3, с.49] .

С приходом к власти большевиков, имущество Мусиных было национализировано. Долгое время служили новой власти мукомольный завод и пароходы Мусиных.

Источники и литература

1. *Городецкая В.С., Браликова Д.И., Мельников Д.Н.* Семипалатинские татары. Семипалатинск, 1998.
2. *Джолдасбаева Г.К.* Современное состояние развития мукомольной отрасли // Альпари. 2006. №1. С.142-145.
3. *Кашляк В.Н.* Печать Семипалатинска 1863-1963 гг. – Семей, 2008. – 400 с.
4. *Мухаметзянов А.* Татары Восточного Казахстана // Татарстан. 2002. № 8-9.
5. Предприятия города Семипалатинск: библиографический указатель. – Семипалатинск, 2207.
6. Татары Семипалатинского Прииртышья. – Семипалатинск: Центр документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области, 1998.
7. *Шумкина И.* Предприимчивы, деятельны, красивы: странички истории города Семипалатинск/ Переселение татар в Семипалатинск с XVIII в. // Иртыш. 1995. 12 декабря.

В.Г. Котов, М.М. Румянцев
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ В ЭПОХУ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА

Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект «Заселение Южного Урала в конце верхнего палеолита»

В связи с тем, что была выявлена связь между содержанием наскальных композиций палеолитического святилища Шульган-Таш (Каповой) и мифологической основой древнейших башкирских эпосов [3], приобретает большое значение проблема определения места Шульган-Таша в кругу памятников верхнего палеолита уральского региона.

Культурная ситуация в эпоху верхнего палеолита уральского региона в последние годы стала предметом дискуссии. В центре внимания находятся памятники «круга стоянки Талицкого», под которыми подразумеваются памятники позднего валдая (конца верхнего палеолита – древностью 20-10 тыс. лет) и, прежде всего, реперный памятник – стоянка Островская (им. М.В. Талицкого) вблизи г. Перми. Спор идет вокруг культурологических характеристик памятников: насколько они близки между собой и со стоянкой Талицкого, а также что значит это сходство – принадлежность к одной традиции (Бадер О.Н., Щерба-

кова Т.И., Щелинский В.Е., Григорьев Г.П., Нехорошев П.Ю., Котов В.Г. и др.) или к одной археологической культуре (Павлов П.Ю.)?

Все исследователи отмечают наличие сходства между памятниками среднего и позднего этапов верхнего палеолита уральского региона [14; 8; 9; 7; 2; 11; 12; 13]. По мнению П.Ю. Павлова к «кругу стоянки Талицкого» относятся следующие памятники среднего этапа верхнего палеолита: стоянка Талицкого, Медвежья пещера, стоянки Ганичата II, Широфаново II, V слой грота Большой Глухой, грот Бобылек, пещеры Кульюрт-Тамак, Байсланташ, Шульган-Таш (Каповая), Игнatieвская. Все они относятся к «уральской культуре», существовавшей от 19 до 9,5 тыс. лет назад [8, с. 75]. Для этого периода характерно использования галек из речных отложений. Первичная обработка основана на параллельном способе объемного и плоскостного расщепления. Нуклеусы призматические, уплощенно-призматические с продольно-поперечным скалыванием, коническими и торцевыми формами. В качестве заготовок в равной степени присутствуют отщепы и пластины. Во вторичной обработке широко использовались приемы резцового скола, чешуйчатой подтески, оформление шипов и выступов. Орудийный набор характеризуется концевыми скребками на пластинах и отщепах, в том числе, высокой формы, округлыми, укороченными скребками, пластинами с ретушью, пластинами с притупленной спинкой, усеченными пластинами, шиповидными и зубчатыми формами, остриями на пластинах, проколками с плечиками; боковыми, поперечными, угловыми резцами; чопперами и чоппингами; крупными скреблами; двусторонними и односторонними наконечниками из кости [8, с. 74].

Слабость гипотезы П.Ю. Павлова заключается в следующих положениях. 1. Памятники распределены на огромной территории – от Северного Урала до южного окончания Южного Урала, и от устья Камы на Западе до Сибирских Увалов на Востоке; 2. Они имеют большой временной интервал в 10 тыс. лет, что противоречит нашим представлениям о характере существования археологических культур; 3. Грот Столбовой в Прикамье имеет возраст 22 тыс. лет и формально не может относиться к этой группе памятников; 4. Существует временной промежуток в 2 тыс. лет между средним и финальным этапом «уральской культуры»; 5. По технико-типологическим характеристикам стоянки Гари и Медвежья пещера существенно отличаются от стоянки Талицкого [12, с. 84-85]; 6. На стоянке Талицкого единичными экземплярами представлены резцы; 7. Т.И. Щербакова и П.Ю. Павлов не «заметили» в индустрии стоянки Талицкого приемов радиального раскалывания нуклеусов, что в совокупности с приемом ортогонального расщепления плоских нуклеусов указывает на присутствие «мустьерской» технологии, наряду с другими «мустьерскими» пережитками (чопперами, крупными скреблами, вентральной обработкой и др.).

Еще более усложняет картину выводы, полученные на основе анализа материалов стоянки Сергеевка 1 в Южном Приуралье.

Стоянка **Сергеевка 1** расположена в Мелеузовском районе РБ, северо-восточной части левого берега Нугушского водохранилища, поблизости от впадения р. Нугуш, в 1,5 км к северо-востоку от д. Сергеевка. Памятник открыт в 2008 году Д.О. Гимрановым, в 2009-2010 годах обследовался экспедицией ИИЯЛ УНЦ РАН под руководством В.Г.Котова [10]. Памятник приурочен к выположенной части второй надпойменной террасы р. Нугуш высотой до затопления 20-30 м. Площадка памятника размыта водами водохранилища, благодаря чему и была обнаружена. Также на поверхности стоянки были найдены кости плейстоценовой сохранности – 192 экз. Большая их часть, по определению Д.О. Гимранова, – это остатки лошади (86 экз.), единичные кости принадлежат другим животным: бизону (5 костей), носорогу, оленю, мамонту (по 1 кости). По кости радиоуглеродным методом была получена дата 18000 ± 340 (Ле-9603). Памятник является однослойной сезонной стоянкой охотников на лошадей.

Всего собрано 1528 изделий из камня. В целом, технико-типологические характеристики каменных изделий характеризуют коллекцию как единый комплекс и указывают на верхнепалеолитический облик индустрии. Оригинальным является сочетание развитой пластинчатой индустрии с использованием галечных форм и мустьерских технологий. Первичное расщепление имело направленность в получении пластин средней ширины (1-2 см) длиной 3-5 см. При разнообразии нуклеусов, ведущей формой являлись объемные – призматические, конусовидные, ортогональные и торцевые. Наряду с этим большие серии составляют плоские формы: ортогональные, дисковидные и радиальные нуклеусы. Много нуклеусов небольших размеров для получения микропластинок. Важной особенностью первичного раскалывания - это неустойчивость расположения ударных площадок, что выражается в параллельно встречном, ортогональном и радиальном характере снятий заготовок. Это проявляется в наличии леваллуазских нуклеусов, леваллуазских сколов и в радиальной огранке многих отщепов. Самой многочисленной категорией оказались резцы различных типов: на углу сломанной пластины, ретушные, многофасеточные, латеральные, двойные, тройные и пр. Следующей категорией являются скребки. Они также имеют различную форму. Среди них наиболее характеризуют памятник следующие типы: стрельчатые, с шипом, вентральные, с рыльцем, двойные, округлые, высокой формы. Есть комбинированные орудия: скребок-резец, скребок-острие и др. Не менее многочисленны различные изделия с чешуйчатой подтеской углов, шиповидных выступов и острий: резчики, клювовидные формы, орудия с шипом, острия. Среди орудий есть выделенные морфологически проколки с плечиками. Большую серию образуют орудия с выемками на пластинах и отщепах. Хорошо выражены долотовидные, в основном, они имеют четырехугольную форму. Среди пластин единичными экземплярами представлены усеченные ретушью пластины и пластинки с притупленным краем. Мустьерские черты в орудийном наборе проявляются в наличии крупных скребел на массивных леваллуазских отщепах и галечные орудия (чопперы, молоты и рубящие орудия типа «цалди»). Архаическими чертами в оформлении орудий следуют считать размещение рабочих участков на вентрале или на проксимальном участке пластин и отщепов.

В целом, эти характеристики находят аналогии не только на памятниках среднего этапа верхнего палеолита «типа стоянки Талицкого», но и на памятниках, которые были исключены из этой традиции, поскольку их относили из-за наличия признаков радиального расщепления нуклеусов к раннему этапу верхнего палеолита - это грот Близнецова в Прикамье и грот у Каменного Кольца на р. Сим. Стоянка в гроте Близнецова по палеонтологии и радиоуглеродной дате (28540 ± 300 (Le-2766)) относится к ленинградскому горизонту и сближается Т.И.Щербаковой по технико-типологическим характеристикам с памятниками раннего этапа верхнего палеолита: Бызовой, Заозерье, гротом у Каменного Кольца, Горново [15, с. 161-162].

Раз памятники раннего, среднего и позднего этапов верхнего палеолита уральского региона обнаруживают близкое сходство, значит, мы должны исходить из представлений о единой культурной традиции, существовавшей на протяжении более чем 20 тыс. лет. Это не исключает внешние импульсы, в частности, проникновения групп западно-европейского населения – носителей традиции декорирования пещерных святилищ (Шульган-Таш (Каповая), Игнатиевская и др.) [1, с. 138-139]. Пришельцы не оказали существенного влияния на материальную культуру и, очевидно, смешались с местным населением. Соответственно, мы должны предполагать постепенное, эволюционное изменение материальной составляющей культурной традиции, что позволяет предполагать стабильность и устойчивость к внешним воздействиям культурных характеристик уральского населения в эпоху верхнего палеолита в промежутке от 30 до 9 тыс. лет. Именно для сибирского верхнего палеолита, как считал Г.П. Григорьев, характерно отсутствие

пространственного рассредоточения и типологическая однородность памятников, а также их временная неделимость [1, с. 142-144]. Это указывает на принадлежность части верхнепалеолитических памятников уральского региона, относящихся к кругу «стоянии Талицкого» к сибирскому верхнему палеолиту в целом, образуя своеобразную контактную зону на западе сибирского культурного мира [1, с. 145-146]. Эта тенденция культурной преемственности сохранялась в каменном веке Урало-Поволжского региона и в эпоху голоцена [4, с. 113; 5, с. 287; 6, с. 48].

Источники и литература

1. Григорьев Г.П. Относится ли стоянка Талицкого к сибирскому палеолиту? // Проблемы первобытной культуры. Уфа, 2001. С. 136-155.
2. Котов В.Г. Исследование палеолитического слоя в пещере Байсланташ (Акбутинская). Предварительные итоги // Уфимский археологический вестник. 2004. Вып. 5. С. 36-55.
3. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. Уфа, 2006.
4. Крижевская Л.Я. Неолит Южного Урала. Л., 1968.
5. Матюшин Г.Н. Мезолита Южного Урала. М., 1976.
6. Мосин В.С. Мезолит-энеолит Южного Зауралья (проблемы культурогенеза). Автореферат дис. ... д.и.н. Новосибирск, 2005.
7. Нехорошев П.Е., Гиря Е.Ю. Некоторые итоги исследований верхнепалеолитической стоянки в пещере Кульюрт-Тамак (Южный Урал) // Уфимский археологический вестник. 2004. Вып. 5. С. 12-35.
8. Павлов П.Ю. Поздний и финальный палеолит северо-востока Европы // Своеобразие и особенности адаптации культур лесной зоны Северной Евразии в финальном плейстоцене-раннем голоцене. М., 2007.
9. Павлов П.Ю. Палеолит северо-востока Европы: новые данные // Археология, этнография и антропология Евразии. 1 (33). 2008.
10. Румянцев М.М., Гимранов Д.О. Стоянка верхнего палеолита Сергеевка-1 на р. Нугуш. Предварительное сообщение // Тез. докл. УПАСК 2011 г. Оренбург, 2011.
11. Сериков Ю.Б. Палеолит Среднего Зауралья. Учебное пособие. Нижний Тагил, 1999.
12. Сериков Ю.Б. Гаринская палеолитическая стоянка и некоторые вопросы уральского палеолитоведения. Нижний Тагил, 2009.
13. Широков В.Н., Волков Р.Б. Нестерова Г.М. Палеолит и мезолит Урала. Учебное пособие. Екатеринбург, 2005.
14. Щербакова Т.И. Палеолит Южного и Среднего Урала. Автореф. дис....канд. ист. наук. Л., 1986.
15. Щербакова Т.И. Каменный инвентарь гротов Столбового и Близначева на фоне палеолитических индустрий Урала // Проблемы первобытной культуры. Уфа, 2001. С. 156-169.

Е.А.Курлаев

(ИИиА УрО РАН, Екатеринбург)

ТЮРКСКИЕ ПАМЯТНИКИ АРХЕОЛОГИИ В ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ

Работа выполнена при финансовом содействии гранта Президента РФ по поддержке ведущих научных школ НШ-6582.2012.6 «Региональные модели российских модернизаций в условиях нового освоения (XVIII – XX вв.)»

При работе с архивными документами обращают на себя внимание упоминания в них о следах и остатках древнего населения, проживавшего в крае до прихода русских.

Парадоксально, но до сих пор эти сведения не стали объектом специального поиска историков и археологов во многом из-за того, что в исследованиях историков такие данные не представляют особой ценности, а археологи – редкие гости в архивохранилищах. Тем не менее, сообщения об археологических памятниках в архивных документах – это огромное поле деятельности для ученых, изучающих эпоху XVI – XVIII вв. С момента появления русских в крае появляются и первые известия о древних остатках. В этот период еще можно застать упоминания о памятниках, которые впоследствии окончательно разрушились или были уничтожены раскопками «бугровщиков». Письменные источники могут помочь как в поиске следов древних культур, так и в определении этнической принадлежности населения, оставившего эти остатки. В документах, посвященных Уралу и Сибири, встречаются упоминания о чудских, татарских, башкирских, ногайских городищах, жилищах, старых кладбищах, курганах, священных местах, дорогах, рудных ямах, каменных и деревянных идолах, наскальных рисунках, пещерах. В большинстве своем эти памятники археологами не исследовались.

Нередко из документов можно выяснить этническую принадлежность населения, оставившего некоторые памятники, которые к настоящему времени либо уничтожены и забыты, либо принадлежность к какому-либо этносу археологическими методами определить затруднительно. Путешественники XVIII – XIX вв., проезжавшие по малоизвестным землям, включали описания увиденных находок в свои путевые заметки. П.И. Рычков обратил внимание на развалины старинных городов в оренбургских и казахских степях – Джанкент, Сарайчик, Татагай, Джуван-Ана, Белян-ана. Сведения о некоторых из них еще оставались в памяти окрестного населения. Город Сарайчик «по объявлению яицких казаков, бывал нагайских татар». Остатки построек уже тогда активно разбирали. «Сказывают, что на строение Гурьева городка кирпича много взято из сих развалин» [1, с. 133–135].

Большое число таких сведений сохранил для нас Г.Ф. Миллер. Его описания охватывают всю доступную территорию Урала и Сибири. Вниз по р. Иртышу и у Оби он осмотрел многие старинные городки. Остатки рассказывали, что в них предки оборонялись с юга от татар, а с севера от самоедов. По Иртышу, Тоболу Туре собирались сведения о возникновении и управителях татарских городов Чинги-тура, на месте современного г. Тюмени, и Кызыл-тура при впадении р. Ишим в Иртыш. Следы оборонительных сооружений последней из этих крепостей ученый застал вблизи слободы Орлово городище. Напротив Тобольска на Панином бугре располагался городок Бицик-тура, между Тобольским и Демьянским ямами Лебауцкие юрты, Чандырский, Сузгун и Чуваш городки, Следы Табаринского городка находились на устье р. Иксы а Явля-туры на месте будущего г. Ялуторовска. Описание остатков старой ханской столицы «Сибирь», сохранившихся в 16 верстах выше Тобольска, у Г.Ф. Миллера довольно подробное [2, с. 33-46, 98, 108-109]. Несколько старых татарских городищ известный историк отметил в путевых заметках во время путешествия из Тобольска в Тюмень в 1741 г. На р. Суклем, впадающей в Тобол, виднелись следы старой татарской крепости. Остатки такой же крепости (известного Карачина городка) сохранялись к тому времени на берегу Карачина озера. По рассказам старожилов татарский город, исчезнувший еще до похода Ермака, находился на месте Тоболо-Туринских юрт. Следы двух татарских крепостей и нескольких курганов находились по берегам р. Нерды [3, с. 289-290, 292]. Аналогичные сведения можно обнаружить и у других путешественников.

В дополнение к опубликованным сведениям большую ценность представляют неопубликованные письменные источники, как текстовые, так и чертежные. В писцовой книге Тобольского уезда Л.М. Поскочина 1681 г. ориентирами при межевании земель иногда служили старинные татарские кладбища XV в. и более ранних веков. У деревни Ламбиной на р. Алябке «межи Старицких юрт с татары да с конным казаком с Косткою Скибиным от

татарского могильника на черной таловой куст...». Межа д. Ушаковой пролегалла в верхнюю сторону р. Тобола, «смежно Собачкиных юрт с тотары по старому кладбищу». Межа д. Байкаловской на р. Салаирке с татарами Бехтеревых юрт проходила «вверх по озеру Байкалу на татарское кладбище, а с кладбища на Курнинской глубокий лог». Где-то у Туринской слободы жили татары Картагулова городка, межи которого пролегалли «на Кривое озеро и на исток прямо за Туру реку на татарское кладбище». Межи Ялуторовской слободы находились «ниже Астаня городища» [4].

В период 1664 – 1668 гг. сведения о древних рудниках кочевников поступили от монаха Далматовского монастыря Лота в Москву. В нем сообщалось, что в степях за рекою Исеть в старинных могилах находится бесчисленное количество золотых и серебряных вещей. Старец Лот расспрашивал об этих могилах у башкир и одна столетняя калмычка рассказала ему что, будто бы «золото с серебро, которое находят русские люди в татарских могилах, происходит из руды, которую добывают сибирские татары и их калмыцкие люди в горе в вершинах рек Уфы, Чадены и Яика... и домницы, и ямы в том месте есть ... а езды от Катайского острогу – 11 дней. Около той горы, речки названием Тасмы, устьями сошлись в Ай – реку... На ту гору проложены дороги великие. Теми дорогами ездят многие башкирцы, этот камень берут и плавят золото и серебро. ...Есть и город каменный на берегу озера Иредяша (Иртяша) в полднице пути, и башни великие и палаты каменные...» [5]. Археологическими методами удалось обнаружить упомянутые в этом сообщении «город» на берегу оз. Иртяш и таинственную гору, откуда якобы брали драгоценную руду.

Большую помощь в поиске оказывают архивные чертежные фонды. Обозначенные в чертежах древние остатки с успехом можно соотносить с топографией современных карт. Для планов горных разработок нередко подписи: «яма, где добывается в старой татарской копи железная руда». На схемах местности указаны и старинные дороги, среди которых есть, например, «дорога большая, которой башкирцы ездят в Уральские горы кочевать». На плане 1737 г. территории Башкирии в районе озера Аслыкуль обозначен «башкирский городок – ныне разорен». Даже этот, на первый взгляд незначительный факт, противоречит общепринятой точке зрения, утверждающей, что «городская культура не затронула Башкирию. ...Башкиры продолжали быть скотоводами, пчеловодами и охотниками, сеяли мало, вели полукочевой образ жизни» [6, с. 123].

Таким образом, поиск и изучение древностей с помощью архивных документов (в том числе, известных как тюркские) нередко помогают в определении этнической принадлежности остатков и позволяют включить в круг исследований значительное число безвозвратно исчезнувших, еще не выявленных или не исследованных археологических памятников.

Источники и литература

1. Рычков П.И. Топография Оренбургской губернии. Уфа, 1999.
2. Миллер Г.Ф. Описание Сибирского царства. Кн. 1. М., 1998.
3. Миллер Г.Ф. Сибирь XVIII в. в путевых описаниях. Новосибирск, 1996.
4. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Оп. 5. Д. 261. Л. 84 об. 181, 203 об. 278, 806
5. Государственный архив Свердловской области (ГАСО). Ф.129. Оп.1.
6. Д.152. Л. 10-13 об.
7. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX века.
8. Уфа, 1996.

КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА КАК ОБЪЕКТ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ

XX век – называют веком урбанизации. Урбанизацией (от латинского *urbs* – город) называется рост городов, повышение удельного веса городского населения в мире, стране, регионе, возникновение и развитие всё более сложных сетей и систем городов.

Состоявшаяся в 1996 г. в Стамбуле представительная вторая конференция ООН по проблемам среды обитания, поддержала концепцию дальнейшего развития крупных городов. В итоговом документе участники конференции вполне ясно высказались за урбанизацию. Города, по мнению участников конференции, способны облегчить жизнь людей путем оказания больших услуг, понизить бедность, увеличить продолжительность жизни.

С наступлением политического и экономического кризиса в стране в конце 1980-х – начале 1990-х гг. XX века, значительно обострились проблемы урбанистического развития, которые накапливались в предыдущие десятилетия. Это нашло выражение и в том, что численность городского (как и общего) населения России начала устойчиво снижаться – с 109, 2 в 1992 г. до 107, 5 млн. человек в начале 1995 г. Естественно, что и людность подавляющего числа городов также уменьшается. Такой перелом в динамике городского населения – одно из свидетельств неблагополучия в развитии российских городов. Оно во многом связано с особенностями урбанизации в советский период. Незавершённый характер урбанизации заключается в том, что далеко не всё городское население и поныне включено в городской образ жизни по характеру занятости, уровню обслуживания, разнообразию досуга и т.д. Недостаточное развитие социальной сферы, уровня благоустройства городов, однообразие, а порой унылость архитектурного облика, неразвитость городской культуры – всё это характерно не только для подавляющего большинства малых городов, но и для многих крупных городов в России с населением свыше 100 тыс. жителей.

На сегодняшний день успешная реализация социальных проектов в рамках организации жизнедеятельности общества и культурной политики, в частности, зависит от знания внутренних механизмов и придания особой значимости урбанизации. Ведь именно процессы урбанизации и интегрирующие эти процессы города в наибольшей степени определяют общий социокультурный потенциал общества на всех этапах развития. Однако в региональных этносоциологических исследованиях недостаточно отражено влияние урбанизации на культурное пространство в жизни городского сообщества. В настоящий момент необходимы обобщающие работы теоретического характера для выработки практических рекомендаций. Обстоятельствами политического, социально-экономического и культурного плана объясняется широкий спектр представленных в нашем исследовании актуальных культурологических вопросов.

Культура, воспитывая человека, формирует пространство его обитания, среду, в которой он существует. Исследование культурного пространства города отражает различные грани бытия городской культуры.

Культурное пространство города поддерживает и активизирует жизнедеятельность урботерриторий, наполняет жизненный мир горожан особым смыслом и ценностными ориентациями, направленными на реализацию жизненных планов и стратегий в городской среде. В современных исследованиях по проблемам крупного города все чаще обращается внимание на реальные состояния культурного пространства: его развернутость,

структурированность, напряжение, плотность, насыщенность. Преимущественно культурное пространство исследуется в контекстах урбанизации [4].

При этом необходимо иметь в виду, что город как многофункциональный социально-территориальный организм никогда не являлся и не является предметом изучения только одной науки. Сибирский исследователь Д.Я. Резун отмечает, что, к примеру, сибирскому городоведению «с самого начала был присущ полифонический подход: историко-географические сюжеты развивались одновременно и параллельно с изучением общего хода присоединения и освоения Сибири, процесса строительства сибирских городов и острогов» [1, с. 9]. В нашем исследовании мы использовали принцип историзма, опирающийся на методы исследования архитектуры, демографии и т.д.

Одними из самых сложных объектов культурного наследия с точки зрения их сохранения являются памятники архитектуры. Прежде всего, это обусловлено влиянием на них нерегулируемых природных факторов, в том числе климатических. В результате этих воздействий происходит старение материалов, приводящее к потере эстетических свойств отдельных элементов памятника и, в конечном итоге, к его физическому разрушению [2, с. 24].

Под культурным пространством мы рассматриваем историческую деревянную городскую застройку на территории городского округа города Уфы, имеющую историко-культурное и архитектурное значение. В хронологическом отношении мы будем рассматривать историко-архитектурное наследие, относящееся к концу XIX - началу XX в. Рассматриваемый период определяется преимущественно сохранностью существующей исторической деревянной городской застройки города Уфы.

Для начала нужно дать определение, что такое городской округ и какие вопросы могут решаться населением и (или) органами местного самоуправления городского округа самостоятельно.

Городской округ – это городское поселение, которое не входит в состав муниципального района и органы местного самоуправления которого осуществляют полномочия по решению вопросов местного значения поселения и вопросов местного значения муниципального района, а также могут осуществлять отдельные государственные полномочия, передаваемые органам местного самоуправления федеральными законами и законами Республики Башкортостан. В Республике Башкортостан статусом городского округа наделены 8 городов республиканского значения – Агидель, Кумертау, Нефтекамск, Октябрьский, Салават, Сибай, Стерлитамак, Уфа, а также, ЗАТО город Межгорье [3, с. 81].

В научном плане исследуемая тема представляется актуальной, поскольку в современной отечественной культурологии и урбанистике сравнительно мало работ, освещающих тему в близком к заявленному аспекте. В действительности предметное поле исследования культурного пространства крупного города значительно шире и охватывает проблемы самоорганизации, социальной, культурной, исторической и архитектурной преемственности.

Источники и литература

1. Буканова Р.Г. Города-крепости юго-востока России в XVIII веке. История становления городов на территории Башкирии. Уфа, 1997
2. Сизов Б.Т. Теплофизические аспекты сохранения памятников архитектуры // АВОК. 2002. № 1.
3. Справочник по местному самоуправлению / В.Г. Азнагулов, В.А. Еникеева, Н.Ф.Зиганшин и др. Уфа, 2006.
4. Урбанизация в формировании социокультурного пространства. М. 1999; Город и человек. М., 2000.

ОБ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ АЛТАЯ И КЫРГЫЗСТАНА

Определение региона происхождения того или иного народа является важнейшей проблемой для изучения истории тех этносов, которые сложились из различных компонентов, обитавших в разных исторических районах. Данный вопрос также сложен и в разработке проблем истории происхождения кыргызского народа. Так как, кыргызы, как один из древних народов Центральной Азии, лишь в течение последних двух тысячелетий были не только свидетелями передвижений центральноазиатских этносов-юэцжей, усуней, хунну, эфталитов, жужаней так называемых "голубых" тюрков, различных племен токуз-огузской конфедерации, огузов, кыпчаков, уйгуров, найманов, монголов, ойратов и т.д., но и сами были подвержены сложному процессу передвижений, перекочевков, диффузных расселений в рамках исторически единого района Притяньшанья, Северо-западной Монголии и Саяно-Алтая. От этого факта, связанного с изменением этнических ситуаций в данном регионе в эпоху сложения, развития и падения кочевой империи хунну, державы жужаней, тюркских каганатов, государств монголоязычных этносов, невозможно уйти при написании обобщающей этнической и политической истории кыргызского народа.

Свое мнение по поводу этногенеза киргизов высказал и российский ученый-этнограф и археолог В.В. Радлов, отмечавший, что во времена монгольской экспансии кыргызы были вытеснены с первоначальных мест обитания к югу от Саян в XIII веке по трем направлениям: на Тянь-Шань, Верхний Енисей и к северу от Саян [4, с. 23]. В своих изысканиях с ним был солидарен и известный казахский ученый XIX века Ч.Ч. Валиханов, предполагавший, что сибирские кыргызы переселились в Среднюю Азию в домонгольское или монгольское время: «При всем том развить этот вопрос до известной ясности, принимая первое – дикокаменных киргизов за один и тот же народ с сибирскими киргизами, но переселившийся до Чингиз-хана или современно ему в Восточный Туркестан»

[2, с. 34]. К тому же периоду - ко времени образования Великого монгольского улуса в XIII веке, относил перекочевку киргизов из Сибири на Тянь-Шань ученый Г.Е. Грумм-Гржимайло. Первоначальным районом обитания киргизов он считал область Баргуджин-Токум в Предбайкалье: "...остаётся несомненным, что некогда буруты (киргизы - А.Р.) жили в соседстве с бурятами в области, носившей название Барга, Баргуджин-токум. С ними были соседями как киргизы, так и ойраты, что также указывает на то, что без достаточных этнологических оснований ойроты (джунгары) не могли перенести на тянь-шаньских киргиз имени бурут, а что эти основания были, это доказывает имя барга, которое носит в настоящее время один из многочисленнейших киргизских родов".

О.К. Караев считал, что современные киргизы сформировались на основе енисейских кыргызов, переселившихся на территории современного Кыргызстана в IX-X веках, во времена так называемого "кыргызского великодержавия". С теорией О. Караева соглашается известный археолог и исследователь вооружения кочевников Ю.С. Худяков. Он предполагает, что было двухэтапное переселение части кыргызского этноса с Енисея в IX-X вв. в Восточный Туркестан и Монгольский Алтай, разделение кыргызов в начале II тыс. на два этноса: енисейских и восточно-туркестанских, и переселение в XV в. восточно-туркестанских на Тянь-Шань [1, с. 17]

Таким образом, ближайшими историческими предками современных южных алтайцев были главным образом тюркоязычные скотоводческие племена телеутов-теленгутов,

телепгитов и телесов, которые четыре столетия тому назад кочевали по территории Сибири, не только в ее южной, особенно горной части в Саяно-Алтайском нагорье, но и в лесостепях и степях междуречья Оби и Иртыша, к югу от линии Омск-Новосибирск-Томск. Нельзя не заметить, что во всех перечисленных названиях - этнонимов, если отбросить окончания множественного числа, основой слова является термин *теле*. Это дает основание утверждать, что в основе этнического состава подавляющей части современных южных алтайцев лежат тюркоязычные компоненты, связанные с древним этнонимом *теле*. Необходимо теперь проследить по имеющимся источникам наличие данного этнонима у кочевников Центральной Азии в более ранние исторические времена.

Как сообщают китайские письменные источники, уже в первой половине I тысячелетия нашей эры под названием *теле* была известна целая группа племен кочевников-скотоводов, обитавших преимущественно в восточной части Центральной Азии, по северную сторону Гоби. Древние кочевые племена теле, разумеется, могут быть сопоставлены в этногенетическом отношении с телеутами, теленгитами и телесами. Такое сопоставление поможет пролить свет на раннюю этническую историю современных южных алтайцев, так как оно прояснит вопрос об их ранних исторических предках.

Свидетельством участия в этногенезе населения Алтая древних тюрков не только служат древние этнонимы, рассмотренные выше, но это подтверждают и другие разнообразные источники. Прежде всего укажем на археологические памятники, раскопанные на территории Горного Алтая и его северных предгорий, среди которых имеются курганы, где человек погребен с конем, принадлежащие древним тюркам. Вспомним о целой группе древнетюркских рунических надписей на камнях в горном Алтае. Нельзя не упомянуть и лингвистические данные, свидетельствующие о наличии в современных диалектах алтайцев лексического слоя, связанного с древнетюркским (орхонским, уйгурским) языками. В языке современных северных алтайских племен, как отмечается, сохранилось значительно больше черт древнетюркских языков, чем даже в южно-алтайских диалектах [3, с. 45].

Также необходимо учитывать и весьма выразительный этнографический материал, относящийся к различным сторонам материальной и духовной культуры современных алтайцев. Речь идет о сохранении на протяжении многих веков древне тюркских традиций в области культуры и быта. Прежде всего, бросается в глаза сходство в хозяйстве.

У современных южных алтайцев, как и у древних тюркских племен, основным занятием было кочевое скотоводство в сочетании с охотой на зверя, при подсобном значении мелкого, главным образом мотыжного земледелия, с маленькими посевами ячменя и проса. Известно (по археологическим раскопкам), что древние тюрки сушили траву в виде жгутов, которыми, вероятно, подкармливали зимой молодняк скота. Такой способ заготовки травы впрямь сохранялся у алтайцев и тувинцев вплоть до нашего времени. Аналогии есть в приемах изготовления войлока, выделки кож и шкур, обработки дерева. Однако имеются более близкие параллели при сравнении древнетюркского материала из археологических раскопок и письменных древних источников. Много дает также сравнение деревянной домашней утвари (чашки, блюда и т. д.). Сходство здесь настолько поразительно, что не всегда можно отличить хорошо сохранившуюся вещь из кургана от бытовавшего недавно образца у алтайцев. Древние тюрки и алтайцы одинаково питались сушеным сыром (курут) из кислого молока, делали кумыс. При угощении кумысом древние тюрки становились друг перед другом на колени и пели песни. Точно так же поступали южные алтайцы, угощая друг друга аракой. Такого рода сопоставлений можно было бы привести довольно много из различных областей народной жизни современных племен.

Таким образом, в результате анализа этнонимов, обзора этнографических материалов и других исторических источников участие древних племен тюрков на раннем этапе алтайского этногенеза можно считать доказанным.

Источники и литература

1. *Бутанаев В.Я., Худяков Ю.С.* История енисейских кыргызов. Абакан, 2000.
2. *Валиханов. Ч.Ч.* Собрание сочинений в пяти томах. Алма-Ата, 1985. Т. 2.
3. *Грум-Гржимайло Г.Е.* Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 2.
4. *Радлов В.В.* Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии. Иркутск, 1929.

Р.Н. Масалимов
(БА БашГУ, г. Бирск)

МЛАДОТЮРКСКИЕ ДВИЖЕНИЯ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ (первая четверть XX в.)

Молодёжные движения в странах Северной Евразии исследованы и осмыслены весьма неплохо; особенно это касается крупнейших союзов молодёжи, такие как ВЛКСМ и Гитлерюгенд. Но история молодёжного движения среди тюркских народов Евразии остаётся практически неизученной. В статье предпринимается попытка осветить историю появления и развития союзов тюркской молодёжи России, Ирана, Китая и Турции.

Территориальные рамки нашего исследования охватывают не все страны Северной Евразии, хотя турки к началу XX в. проживали компактно практически в большинстве стран Европы, даже в самых северных странах, как Норвегия и Финляндия (например, татары). Пробуждение к активной социальной и политической жизни тюркской молодёжи имело место, прежде всего, в России, затем в странах, соседних и находившихся в её сфере влияния, а именно – в Иране, Средней Азии (Казахстане и Туркестане), но в особенности в Турции, где движение младотурок сумело устроить революцию в 1908-1909 гг. и победить.

Мы предлагаем следующую периодизацию младотюркского движения в странах Северной Евразии до Второй мировой войны. Первый период – условно можно определить как 1901-1918 гг. Хотя в России и некоторых странах Восточной Европы мусульманская молодёжь пришла в движение уже в конце XIX в., но настоящие союзы тюркской молодёжи появились лишь после 17 октября 1905 г., т.е. после известного Манифеста Николая II. Второй период – 1919-1939 гг. – младотюркские движения в межвоенный период. В этот период происходили сложнейшие процессы: революционные изменения в тюркском мире, дифференциация социальных движений, в том числе молодёжных; политизация молодёжных движений, этнизация и атомизация общемусульманского социума. В России, Германии, а позже и в Китае и Северной Корее, молодёжные движения унифицировались, “огосударствились”, т.е. были включены в систему государственного управления как “винтики” в государственном механизме, как “приводные ремни” от общества к государству, как резерв и опора тоталитарных режимов. В этих условиях тюркские союзы молодёжи в России и Китае были обречены на роспуск и поглощение их огосударствлённым всеобщим союзом молодёжи. Незавидна была участь молодёжных союзов и в шахском Иране, и в кемалистской Турции, и в арабском мире. Контрреволюции и непреодо-

лённые революциями патриархальщина и клерикализм не позволили занять молодёжи подобающее ей место в этих обществах.

Если западные национальности (поляки, евреи, латыши, литовцы, финны и пр.) имели чётко выраженную классовую структуру, то тюркские национальности (башкиры, казахи, киргизы, ногайцы, кумыки и т.д.) имели такую структуру, которую ни одна существовавшая тогда социальная теория, включая и марксизм, не могла адекватно интерпретировать и объяснить. Особняком стояли поволжские татары, как бы представлявшие синтез европейского и восточного элементов, у которых формировались современные классы – буржуазия и рабочий класс.

Появившиеся накануне и в годы первой революции в России политические партии повели активную борьбу за влияние на молодёжь. В целом расстановка в молодёжном движении определялись наличием трёх основных направлений в общественно-политической жизни империи: консервативного, или помещичье-монархического; либерально-демократического, или буржуазного; радикально-демократического, или революционного. Правда, на восточных окраинах России общественно-политическая жизнь была более монолитной и рутинной, но и там наметилась кое-какая социально-классовая дифференциация. В отличие от европейской России, где социалистические идеи родились и распространились в условиях серьёзных социальных изменений в обществе под влиянием развития капитализма, в национальных районах первое знакомство с марксизмом состоялось в начале XX в. лишь на интеллектуальном уровне, во время учёбы или работы в русских городах или в результате личных контактов с русскими и другими европейскими марксистами. Подобная ситуация была и с мусульманской интеллигенцией в Османской державе, в Иране и Турции [6, с. 159–162]. Национальные политические партии на Востоке России были представлены буржуазно-консервативными группами татар (главная из них – мусульманская либерально-демократическая партия – «Иттифак ал-Муслимин» («Союз мусульман»), партией татарских эсеров, социал-демократическими группами татар и башкир (Х. Ямашев и газета «Урал» в г. Оренбурге), азербайджанцев, а также тогдашних «гастарбайтеров» – турок.

Следует отметить, что история башкирского молодёжного движения изучена хуже, чем татарского, чувашского и др. С самого начала советской историографии молодёжного движения и ВЛКСМ в Башкирии сложилось стереотипное утверждение, исходящее от воспоминаний участников событий тех лет и первых комсомольцев, что до Октябрьской революции среди башкирской молодёжи не было какого-либо организованного движения [3, с. 77; 2, с. 70]. В принципе до Февральской революции нигде в России организованного движения молодёжи не было, для этого просто не было условий («взрослые» партии и то создавались и действовали нелегально или полулегально). Тем не менее, как видно из первоисточников, разрозненные союзы и разнообразные кружки молодёжи и юношества действовали на свой страх и риск. Примечательно, что 16-летний учащийся учительской семинарии Мирсаид Султангалиев организовал в 1908 г. кружок татарской и башкирской молодёжи, а в 1912-1913 гг. возглавлял «Боевую татарскую организацию социалистов», куда входили татарские и башкирские учащиеся и молодые учителя. Как позже вспоминал М.Х. Султангалиев, они, включая З. Валиева, учителя-башкира Г. Кидрачёва и др., развернули активную работу среди мусульманской молодёжи и взрослых в уездах Уфимской губернии [4, с. 404-411].

Весной-летом 1917 г. появились первые настоящие союзы татарской, башкирской, марийской, чувашской молодёжи, самыми известными из которых были союз татарской молодёжи «Берек» (г. Казань), «Общество мусульманской молодёжи» (г. Оренбург), «Союз учащихся-мусульман» в Уфе, Троицке и в ряде посёлков и селений края [2, с. 6]. В Казани и Уфе появились центры, координирующие движение шакирдов и талибов – учащихся

ся мусульманских учебных заведений. Наиболее значительной организацией учащейся татарской молодёжи в Казани, пожалуй, и во всём поволжском регионе был союз молодёжи «Берек» («Единение»), провозглашённый в начале марта 1917 г, окончательно оформленный как всетатарский союз молодёжи 17 (30) июня 1917 г. Другим весьма влиятельным союзом молодёжи в крае являлся союз башкирской молодёжи «Тулкын» («Волна»), созданный 18 (31) декабря 1917 г. в ходе работы III Всебашкирского (Учредительного) курултая в Оренбурге [1, с. 358].

После образования РКСМ и установления его единовластия в молодёжном движении, агония национальных союзов молодёжи продолжалась довольно долго, что обуславливалось уровнем этнического и религиозного самосознания и устойчивостью влияния традиций и мусульманских обрядов на молодое поколение. ЦК партии и ЦК комсомола вынуждены были допустить существование национальных секций мусульманской молодёжи вплоть до 1928 г.

Примечателен пример с крымско-татарской молодёжью. Нелегальный Союз татарской молодёжи в Крыму существовал и после 1928 г. Когда войска нацистской Германии и её союзниц Венгрии и Румынии оккупировали Крым, СТМ стал действовать легально, однако немецкая администрация вскоре запретила СТМ, ибо стимулирование национального движения крымских мусульман не входило в планы германских нацистов. Диктатура, какая бы она ни была – националистическая или интернационалистическая, – не терпит многообразия движений.

В России также после разгрома т.н. султангалиевщины (1923-1928 гг.) партийные органы и ГПУ продолжали вылавливать и репрессировать участников легальных и полуправильных национальных союзов молодёжи. Преданные режиму работники татарского комсомола, например, писали, с гневом и осуждением, о попытках возрождения независимого союза татарской молодёжи. Типичным примером может служить одна из статей в сборнике, вышедшем в 1929 г., с характерным названием, в которой говорилось, что «султангалиевщина» проявилась в комсомольской прессе Татарской АССР. Автор статьи с осуждением писал о влиянии идей М.Х. Султангалиева на мусульманскую молодёжь. Мол, несмотря на то, что Мирсаид Султангалиев был уже разоблачён и посажен в тюрьму, его избрали почётным членом татарской областной комсомольской организации, и, мол, даже в газете «Кызыл яшьляр» (органе Татарского обкома ВЛКСМ) помещена его фотография [5, с. 76].

Национальные секции комсомола, которые были вынуждены создавать коммунисты в районах, где компактно проживали нерусские народы, не являлись самостоятельными союзами. Они полностью и во всём подчинялись партийным и комсомольским комитетам. Очевидно, что они служили лишь средством постепенного разложения и ликвидации национальных (и националистических) союзов молодёжи, централизации и унификации молодёжного движения в стране в ходе возведения нового строя.

Исторический опыт молодёжного движения среди тюркских народов имеет большое историческое значение. Этот опыт предупреждает, что стремление навязать национальной жизни любого народа одного лишь «единственно верного учения», одной только идеологии не имеет перспектив; «национальный» коммунизм, как и «интернациональный», ведёт лишь к историческому тупику. Национальная жизнь должна быть полнокровной, многообразной, плюралистической. В ней ни одна идеология, ни одна религия не должна претендовать на господство. И русский большевизм, и «национальные коммунизмы» были лишь двумя сторонами одного и того же процесса – радикализации движений народов за национальную и социальную эмансипацию в конкретный период их истории. К сожалению, реальность в современной России и современном мусульманском мире показывает, что уроки истории не выучены.

Источники и литература

1. Башкирская энциклопедия: В 7 т. Уфа, 2010. Т. 6.
2. Материалы к истории татарского комсомола. Казань, 1927 (на тат. яз.).
3. XV лет ВЛКСМ: Сборник статей и воспоминаний о комсомоле Башкирии. Уфа, 1933.
4. *Султангалиев М.Х.* Статьи, выступления, документы. Казань, 1992.
5. Kontr-rivolytsion soltangeliefcelekke qarsi: Ciintiq. Qazan, 1929 (на татар. яз.).
6. *Massalimow Rijas N., Donster Zakira-Liza.* Die Anfangsstufe der Politisierung des Islams // Актуальные проблемы исторической науки и исторического образования: Материалы Международной научно-практической конференции. Часть I. Бирск, 2008.

З.А. Махмутов
(ИИ АН РТ, Казань)

К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН

Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, грант № 07-01-18015е

Татарское население, массово расселившись на территории Северо-Казахстанской области во второй половине XVIII века, привнесло в край элементы своей национальной материальной культуры. Из исторических очерков и фотографий мы можем узнать о домашних предметах традиционного быта местных татар конца XIX века: приземистый стол, татарский сундук, персидские и ташкентские ковры, ассортимент татарской посуды, молитвы из Корана [1, с. 9]. А также получить общее представление об особенностях национальной одежды: женские шали и *калфаки*, украшенные бисером, гладкие и просторные платья, камзол, сзади и спереди украшенный золотыми или серебряными застежками, мужская просторная рубаха с широкими и длинными рукавами, застегивающийся бешмет, со свободными короткими по локоть рукавами, тюбетейки и мягкие кожаные сапоги – ичиги [2, с. 309].

Как показало наше полевое исследование, не все из перечисленных выше предметов сохранились у местных татар сейчас. Ответы респондентов на вопрос: «*Что из предметов традиционного быта и культуры татар есть сейчас у Вас дома?*» позволили нам составить перечень предметов, состоящий из 28 наименований. Их можно разделить на следующие тематические группы: **одежда** – (условная группа А) *тюбетейка, шаль, калфак* (женский головной убор), *камзол, ичиги* (сапоги), *чалма, такыя* (род тюбетейки), *женские платья, платки*; **предметы, необходимые для выполнения религиозных обрядов** – (условная группа Б): *тюбетейка, тасбих* (четки), *коран, намазлык, догалык* (молитвенник), *молитвы, чалма, такыя, тумар*; **предметы домашней утвари** (условная группа В) *самовар, посуда, казан, скатерть, полотенце, ковер, книжная продукция* (условная группа Г) *Коран, догалык, песенники, книги на татарском языке, прочие* (условная группа Д) музыкальные инструменты (*гармонь, баян*), и различные предметы, служащие украшением дома (*вышивки, сувениры, статуэтки*). Отметим, что элементы условных групп Б, Г, а также некоторые элементы группы Д, такие как баян или гармонь, являются элементами как материальной, так и духовной культуры. Многие предметы нами были отнесены сразу к нескольким группам, например, мусульманская одежда, или

книга «Коран». Как показало наше исследование, среди предметов национальной материальной культуры татар преобладают предметы группы А и Б, их ассортимент значительно шире, нежели в других группах.

Предметы, имеющие религиозное предназначение, есть у каждого второго татарина: различная одежда, преимущественно, головные уборы – у 48% респондентов. Отметим, что если в городе в качестве наличествующего предмета материального быта чаще, чем в селе выступали книги, что вполне объяснимо их большим наличием, то в сельской местности, чаще чем в городе упоминались предметы, относящиеся к условной группе Д. Значительно богаче в деревнях весь реестр предметов материального быта, например, в городе никто не назвал *такью* (род тюбетейки), татарскую вышивку и полотенца, самовар или казан.

Наши данные позволяют нам констатировать существенное снижение количества предметов материального быта среди молодых татар. Отвечая на заданный вопрос, молодые люди уже не называют такие наименования одежды, как *камзол*, *калфак*, шаль, *такью*, ичиги, забываются предметы, предназначенные для религиозных обрядов: *догалык*, *намазлык*, хотя в той же группе появляется новый элемент – *тумар*.

Как показывают наши исследования, более всего подвержены нивелировке предметы группы В (если в старшей возрастной группе они занимают второе место, то в младшей – пятое), менее – группы Б (вещи, необходимые для религиозных обрядов). Последнее позволяет нам сделать вывод о том, что ислам для татар Северо-Казахстанской области выступает важнейшей опорой их материальной культуры. Подтверждают это и следующие данные: если среди верующих татар предметы национального быта встречаются в 85% случаев, то у неверующих – в 70%.

Взаимосвязь прослеживается и между возрастом респондентов и наличием у них предметов традиционной культуры: если среди представителей старшей возрастной группы предметами национальной материальной культуры владеют в общей сложности 95% респондентов, то в младшей лишь 66%.

Наиболее потребляемой сферой этнокультуры для татарского населения Северо-Казахстанской области, бесспорно, является национальная кухня. Татарская кухня на современном этапе, как показывают наши исследования, сохранилась как в городе, так и в сельской местности в достаточно широком объеме. Нашими респондентами были названы свыше 30 наименований различных национальных блюд: *азу*, *баурсаки*, *бэлиш* (пирог татарский), *губадия*, *каурдак*, *кузикляк*, *куллама*, *кыймак* (оладьи), *кыстыбый*, *лепешки*, *манты*, *пахлева*, пельмени, *перемяч* (бияш), печенья, плов, салма (клецки), *самса*, *табачмак* (гуще, чем блины), татарская лапша (токмач), *чак-чак* чебуреки, шашлык, *шулла*, *щербет* из изюма, *эчпочмак*. Самым любимым блюдом среди татар всех возрастов в Северо-Казахстанской области является *чак-чак*. Достаточно популярна татарская выпечка: *эчпочмак*, *бэлиш* (последняя особенно в сельской местности). Под *бэлишом* татары Северо-Казахстанской области понимают прежде всего сладкие пироги, в то время как в Татарстане под *бэлишом* главным образом подразумевают пирог из мяса и картошки.

Мы констатируем высокую осведомленность татар о своей национальной кухне. Около 96% респондентов без труда назвали одно, а порой и несколько любимых национальных кушаний.

Демонстрация традиции в отношении питания становится для многих татар важным символом этничности.

Из интервью:

«Мы часто ходим с соседями друг к другу в гости. Когда зовем с мужем к себе, я обязательно готовлю татарские блюда, чтобы гости знали, что они побывали на ужине именно в татарской семье» (жен. 1976 г.р.).

«Всегда, когда приходят в гости внуки, стараюсь печь что-нибудь татарское, хочу, чтобы они знали, что это их национальное блюдо и никогда не забывали, что они татары» (жен. 1931 г.р.).

Однако компетентность и в этой наиболее востребованной области материальной культуры имеет тенденцию к снижению. Значительно сокращается ассортимент национальных блюд, названных молодым поколением в качестве любимых. Теряются традиционные татарские названия кушаний: *кыймак* все чаще называют татарскими оладьями, *токмач* – татарской лапшой, *бэлиш* – татарским пирогом.

Итак, на современном этапе в русле масштабных процессов глобализации и урбанизации существенно сужается весь этнокультурный слой материальной культуры татарского населения Казахстана. Молодые татары практически не используют предметы традиционного быта и культуры (наибольшей нивелировке подвержены предметы домашней утвари и одежда, наименьшей – вещи, необходимые для выполнения религиозных обрядов), хуже знают названия традиционных татарских блюд.

Наиболее востребованной областью материальной культуры продолжает оставаться национальная кухня. В условиях слабого проявления признаков национальной идентичности для многих татар приготовление национальных блюд становится важным символом этничности.

В целом же предметы материальной культуры в настоящее время теряют свою функциональную значимость и подвержены интенсивным процессам нивелировки.

Источники и литература

1. *Белиловский Ц.А* Медико-статистический очерк города Петропавловска Акмолинской области. Годичный отчет за 1886 год. Томск, 1887.
2. *Носилов К.Д.* По Юго-Западной Сибири /Научно-популярный педагогический журнал 1896. №3. С. 301-310.

Э.В. Мигранова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

НЕКОТОРЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ БАШКИРСКИЕ ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С МОЛОЧНОЙ ПИЩЕЙ

Работа подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 12-11-022012. “Гендерный аспект в запретах и предписаниях традиционной культуры тюркских народов Урало-Поволжья”

В произведениях башкирского устного народного творчества (эпосе, сказках, пословицах, загадках, песнях) содержатся многочисленные свидетельства уважительного отношения к пище и напиткам. Об этом писали также путешественники и этнографы, побывавшие у башкир в прошлые века. До сегодняшнего дня в народной памяти и в быту сохранились многие поверья, приметы, суеверия, запреты, ограничения и правила, связанные с пищей, о чем свидетельствуют полевые этнографические материалы.

Башкиры считали пищу даром Всевышнего, а потому говорили: *«Аштан оло булма»* (Не будь выше пищи). По правилам башкирского застольного этикета не следовало отвергать предложенную пищу – *«Аш табағы аша атлама»* (Не переступай через чашу с едой), *«һыйлағанда һыу булһа ла эс»* (Когда угощают, пей хотя бы и воду). Угощение следовало

принять с благодарностью: «Алдыңа куйған ашты хурлама» (Не охаивай пищу, которую тебе предложили), а угостившись, поблагодарить: «Ашың кайтһын ашыңа, баракәт яуһын башыңа» (Пусть пища за собой пищу ведет, пусть с ней в твой дом благополучие войдет).

В башкирской этнокультуре запрещалось осквернять словом или действием место, где проходил прием пищи, во время еды не следовало громко разговаривать и браниться, есть в спешке, не приветствовался прием пищи в темноте, не рекомендовалось употреблять слишком горячие или слишком холодные кушанья и напитки, нельзя было выбрасывать остатки пищи, наступать на них. Случайно упавшие кусочки еды поднимали и, очистив, употребляли в пищу или, в крайнем случае, скармливали домашним животным или птицам [1]. Под безусловным запретом в традиционном башкирском обществе был крепкий алкоголь, в том числе молочная водка: «Вино... мерзость из деяния сатаны. Сторонитесь же этого...», – говорится в Коране [2, сүра 5: 92 (90)]. У башкир существовало поверье, что упавшие или выброшенные продукты сорок дней лежат, «насылая проклятия» [3, с. 193, 195]. С другой стороны, имела место примета: «Если еда упадет на пол утром – еды прибавится» [4, с. 151].

Принимая пищу, нельзя было есть в спешке или оставлять недоеденные кусочки, считалось, что так можно упустить благополучие, счастье, здоровье, сосредоточенные в последней крошке пищи или капле напитка – «Биргән ашты ашап бәтәр, бәхетәңде калдырма». Нежелательно было и доедать за кем-нибудь еду [5]. Бытовала поговорка: «Ямандан бер калак аш кала» (У скверного человека остается ложка пищи). Имелось поверье, что если не доест пищу (кусочек хлеба), особенно во время утренней трапезы, то лишишься своей второй половины (мужа или жены) [3, с. 193].

Молочные продукты у скотоводов считались сакральными, «чистыми», к ним относились с большим уважением. Нельзя было хвалить корову или кобылицу за большие надои и хвастаться количеством и качеством молока, считалось, что этим можно сглазить животное. Молоко хранили в закрытом сосуде, иногда к ведру привязывали красную ленточку, оберегая молоко от порчи и нечистой силы. Запрещалось выливать молоко, громко греметь посудой, черпая кумыс или переливая молоко, иначе можно было навлечь беду на семейство [6]. Аналогичные запреты имели место и у других тюркских скотоводческих народов. Рашид-ад-Дин сообщал, что «если прольется на землю вино или кумыс, молоко пресное или кислое, то молния преимущественно падет на четвероногих, в особенности на лошадей» [7, с. 157]. У башкир не разрешалось выносить молоко из дома после захода солнца, чтобы из дома не ушел достаток (*хужанан ак китмәһен*). В исключительных случаях молоко переносили через порог, совершив обряд охранной магии: со словом «Бис-милла!» опускали в сосуд кусочек лучины [8, с. 444], спичку, соломинку или уголек [9]. Эти предметы выступали как обереги, осмысливались как частицы домашнего очага, в котором, по поверьям, было сосредоточено счастье семьи, его душа [10, с. 116]. Делясь молоком, отливали немного и себе, чтобы из дома не ушел достаток. Скотоводческие народы верили, что с помощью молока можно бороться со злом. Возможно, из этого поверья произошел обычай предлагать незнакомцам, пришедшим в дом, молочные продукты – таким образом стремились обезвредить возможные нечистые помыслы посторонних [11, с. 143]. Как отголосок древних воззрений сохранялось правило, что первым угощение, предлагаемое гостям должен был попробовать хозяин, давая понять, что оно пригодно к употреблению и не отравлено. Гости, в свою очередь, не должны были отказываться от предлагаемых молочных продуктов, иначе считалось, что у них не будет дороги. Так было не только у башкир, но и у татар, казахов, тувинцев и других в прошлом скотоводческих народов. У башкир имелось и такое поверье, что если во время угощения не отведают

масла, предложенного хозяевами, оно «обидится» и найдет проклятие: «*Минең кеүек һарғайып ултыр*» (Чтоб ты пожелтел, подобно мне) [3, с. 194].

Особенно трепетно башкиры относились к кумысу. «Кумыс является у них вроде священного напитка, который можно давать другим даром, а продавать грех» [12, с. 423]. Существовал обычай не допивать напиток до дна, а оставлять несколько капель кумыса, которые разбрызгивали по сторонам [4, с. 296]. При проводах невесты вслед ей также брызгали молоком, желая «белой» (счастливой) семейной жизни; маслом и медом ее встречали в доме жениха.

К обрядовым кушаньям у башкир относились блюда, приготовленные из молозива (*ыуыз*). Почти повсеместно на территории Башкортостана после отела коровы приглашали гостей (ближайших родственников и соседей) на *ыуыз ашы* (угощение в честь молозива). Считалось грехом поесть в узком семейном кругу этот священный дар – *мал хәйере*. И у других скотоводческих народов молозиво (*огъуз* – у древних тюрков; *уыз, угыз, овыс* – у татар; *ууз* – у киргизов; *иуз* – у узбеков; *ааз, оос* – у хакасов; *овуз* – у туркмен; *у(в)ыз* – у казахов; *ууз* – у карачаевцев и балкарцев и т. д.) играло значительную роль в ритуальной практике, направленной на обеспечение приплода скота [13, с. 469; 14, с. 194–195; 15, с. 546].

В традиционных ритуалах и обрядах материально-диетологическая сторона продуктов часто отходила на второй план, уступая место символическим функциям еды. Молочные кушанья и напитки использовались в обрядах умилоствления, кормления духов предков, духов природы, в различных жертвоприношениях, в продуцирующей и бережной магии, ритуалах приобщения, применялись при благословениях, предсказаниях, оповещениях, любовных приворотках и т. д. Посредническая роль продуктов питания в ритуалах общения с высшими силами предусматривала и наделение продуктов, в том числе и молочных, определенными антропоморфными качествами: пища «видит» и «чувствует» отношение человека к ней, поэтому за нарушение пищевых табу может как испослать благополучие, так и отомстить (наслать несчастья, голод).

Можно сказать, что значительное количество обрядовых действий, связанных с молочными продуктами, объясняется большой ролью скотоводства в традиционной жизни башкир.

Источники и литература

1. Полевые материалы автора (далее – ПМА); записано в 1999 г. в д. Юлдыбаево Зилаирского района; в 2006 г. в д. Дюртюли Давлекановского района.
2. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. М., 1963.
3. *Хадыева Р.Н.* Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М., 2005.
4. Башкорт халык ижады. Өфө, 1995. Т. I.
5. ПМА; записано в 2000 г. в Давлекановском районе.
6. ПМА; записано в 2002 г. в д. Старые Киешки Кармаскалинского района.
7. *Рашид ад-Дин.* Сборник летописей. М., 1952. Т. 1. Кн. 2.
8. Башкирское народное творчество. Пословицы, поговорки, приметы, загадки. / Сост. Ф.А. Надршина. Уфа, 1993. Т. 7
9. Полевые материалы автора; записано в 2006 г. в д. Дюртюли Давлекановского района.
10. *Сулейманова М.Н.* Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
11. *Галданова Г.Р.* Ритуальная пища монгольских народов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993.
12. *Зефиоров В.* Взгляд на семейный быт башкирца // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1989. Т. 1.
13. *Селезнева И.А.* Молозиво в ритуальной практике сибирских татар // Тюркские народы. Тольск; Омск, 2002.

14. *Аргынбаев Х.* Народные обычаи и поверья казахов, связанные со скотоводством // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975.
15. *Толыбеков С.Е.* Кочевое общество казахов в XVII – начале XX века. Алма-Ата, 1971.

И.М. Минеева
(БашГУ, Уфа)

НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В БАШКОРТОСТАНЕ

Современная гуманитарная наука не может находиться вне процессов трансформации и модернизации, которые переживает российское общество. Более того, она призвана определять новые ориентиры, разрабатывать новые методологические подходы и методы исследований этих процессов, учитывая как собственный исторический путь развития, так и «вызовы» глобализации XXI века. Глобализация современного мира содержит угрозу для культурной многовариантности существования исторических общностей в силу унифицирующих тенденций, приводящих к утрате национального самосознания, размыванию этнической, и даже личностной идентификации. Для российского поликультурного общества, и его регионов, это приобретает особую остроту и актуальность.

В данном ключе хотелось бы остановиться на таком направлении гуманитарного научного знания как этноархеология в Башкортостане. Как известно, и археология, и этнография имеют свои истоки и сложившиеся традиции в регионе. Обе науки сформировались преимущественно на местных научных кадрах в советский период. В то время как в России в целом, археологические и этнографические исследования приобрели научный характер много раньше, еще в XIX в, а некоторые авторы указывают и на еще более ранние сроки. При этом первый опыт прямых сравнений археологических и этнографических вещевых материалов начался еще в XVIII веке работами Н.К.Витзена, И.Г.Гмелина, В.Н.Татищева и других. В XIX в. разрабатывается комплексный метод и в археологии, и в этнографии, когда сравнивались не просто отдельные предметы, а их совокупности в памятнике или культуре этноса. Появилась даже теория, получившая название «анучинская триада» по автору Д.Н.Анучину, опирающимся в своих изысканиях одновременно на три науки – антропологию, археологию и этнографию. Объяснение такому раннему феномену, который мы сегодня назвали бы «интеграцией наук», находится в самой зарождающейся науке, которая в то время развивалась энциклопедично, с опорой на широкую эрудицию и глубокие классические, еще свободные от догм, научные интересы исследователей. При этом гуманитарная и естественнонаучная сферы не были разведены по разные «стороны баррикад». В XX в. комплексные археолого-этнографические исследования привели к появлению этноархеологии как самостоятельной науки, которая в настоящее время довольно успешно развивается в Сибири на базе нескольких научных центров и школ [1, с. 30]. Этноархеология сохранила достаточно объемную проблематику, виды и методы работы, направленные на изучение социокультурных явлений древних и традиционных обществ. Хотя процесс институционализации этноархеологии как научной дисциплины в России затягивается.

Возвращаясь к нашему региону можно увидеть некоторые отдельные попытки проводить исследования в рамках этноархеологии, но по-настоящему сближения интересов археологии, этнографии, истории не происходит. Археология не может выйти за рамки историковедческого (вещеведческого) анализа, с опаской занимается решением проблем

социально-экономической и этнической истории древнего поликультурного общества региона. Хотя во время полевых археологических обследований территории довольно часто фиксируются археологизированные (еще частично «живые») комплексы погребальной, культовой, хозяйственной и поселенческой культуры древних обществ, сохранившиеся как элементы в традиционной и современной культуре. И даже в отдельных редких случаях они попутно исследуются раскопками. Этнография же по-прежнему стремится не уходить далеко от изучения элементов традиционной бытовой и духовной культуры отдельных этносов методами непосредственного визуального наблюдения, или сопоставления в довольно узких рамках ближайших этнических групп одного региона. Хотя истоки многих этнических традиций могут быть реконструированы сегодня лишь на археологическом материале. Региональные историки предпринимают попытки изучить некоторые стороны социокультурных процессов, начиная с XVI-XVII веков, по единичным документам и артефактам, таким например, как сохранившиеся места традиционных поселений башкир, русских крепостей, дорог, заводов. Но они не могут охватить имеющиеся археологические и этнографические материалы по этому времени, расширив методику и диапазон своих исследований.

В ряду отдельных попыток изысканий в области этноархеологии Башкортостана следует все же назвать несколько пробных публикаций А.Ф.Яминова, Н.С.Савельева, А.В. Псянчина [2], И.М. Минеевой [3]. Важным шагом в данном направлении явились разработки научно-исследовательского проекта «Башкирский аул», предпринятые коллективом исследователей-археологов под руководством Г.Т. Обыденновой и В.А. Иванова в 2005-2006 гг. [4]. Впервые объектом комплексного историко-этнографического и историко-архитектурного изучения был выбран традиционный башкирский аул. Исследование позволило не только создать ретроспективную карту башкирских аулов Приуралья, но и выявить особенности ландшафтно-географической среды их бытования как условия хозяйственной и культурной адаптации населения края в период XVI-XIX вв., и определить влияние разрушающих факторов. К сожалению, дальнейшего развития этого проекта не последовало.

До сих пор подобные исследования носят кратковременный и эпизодический характер, отсутствует единая научная методология этноархеологических исследований в регионе. Можно заключить, что это есть результат общего состояния исторической науки в современном Башкортостане, которая с трудом перестраивается на новые общественные потребности изучения всего культурного многообразия в его целостности и многокомпонентности структурных единиц. Необходимо определять новые научные приоритеты, связанные с методологией региональной истории, комплексностью самих гуманитарных исследований, внедрением новых методов изучения не только отдельных объектов, а целых культурных пластов широкого хронологического диапазона. К примеру, таких как этноархеологические комплексы народов Южного Урала, включающих различные элементы человеческой деятельности, воплощенных в сохранившихся жилищах, поселениях, хозяйственных постройках, некрополях, сакральных объектах как элементов единого исторического культурного ландшафта Южного Урала. Более того, без перехода к решению сохранения таких объектов, включения их в современное социокультурное пространство посредством музеефикации и туристического освоения, само по себе их выявление и научное изучение не приводит к ощутимым, социально значимым результатам.

Очевидно, что растущий интерес общества к истории вызван поисками идей сплочения нации на принципах, которые были заложены еще в древности, и отражены в сохранившихся памятниках региона. Выявить эти принципы сегодня можно только на основе широкого внедрения цивилизационного подхода к изучению истории, который объектом исследования определяет человеческую природу, взаимодействие культур. А предметом

выступает деятельность человека и общества, становление и развитие его социокультурных институтов.

Естественным отражением недоработанности таких важных концептуальных проблем нашей истории является крайне негативное состояние в сфере сохранения и музейного использования памятников как объектов культурного наследия. До сих пор эта проблема начинает и заканчивает свое решение на уровне учета и подсчета единиц охраны по факту их выявления или утраты. В регионе не функционирует ни один музей-заповедник комплексного профиля, нет ни одного музея под открытым небом, где сохранились бы объекты народной архитектуры, духовной и материальной культуры, археологические памятники, сакральные места. Даже простых современных стационарных музеев, куда можно прийти в поисках своей простой человеческой идентификации, крайне мало, и туда бывает стыдно приводить думающих людей, тем более второй раз. Проекты создания современных музейных комплексов с презентациями памятников археологии и этнографии под открытым небом в естественной природной среде остаются лишь в мечтах исследователей, как например, судьба Историко-археологического и ландшафтного музея-заповедника «Ирендык». А всю культурную нагрузку берет на себя пещера Шульган-таш, как пока единственный в Башкортостане доступный для туристического осмотра объект историко-культурного и природного наследия, расположенный на территории природного заповедника. При этом процессы разрушения памятников, а вместе с ними и исторической памяти народа, нарастают с каждым годом, на глазах исследователей происходит их уничтожение. В том числе, под действием, как природных факторов, так и в ходе хозяйственной деятельности государственных организаций, кладоискателей, несанкционированного, нерегламентированного доступа к пещерным и иным памятникам древности.

Вместе с тем, к примеру, в соседней Оренбургской области проект «Башкирский аул» реализован в этнопарке, где музеефицирован целый поселенческий комплекс [5]. В Челябинской области музей-заповедник «Аркаим» уже много лет организует комплексное сохранение и использование памятников археологии, этнографии, истории, природы. В соседнем Татарстане создана и действует целая сеть музеев-заповедников, обеспечивающих сохранение и музейную презентацию разных объектов истории и культуры от древности до современности. Наличие таких музейных учреждений прямо указывает на реальное состояние гуманитарной науки в этих субъектах, направленной на удовлетворение культурных потребностей людей. Организаторами таких проектов выступают совместно исследователи и органы государственной власти. В нашем же регионе такая «смычка» по интересам практически отсутствует.

Несомненно, что Башкортостан обладает мощным историко-культурным и научным потенциалом, который имеется далеко не в каждом российском регионе. Однако, чтобы им правильно распорядиться необходимо повышать уровень решаемых задач, расширять горизонты научного знания, выходя на современные методологические и концептуальные позиции.

Источники и литература

1. *Томилов Н.А.* Этноархеология в Омском научном центре России // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сборник научных трудов / Отв. ред. К.Н.Тихомиров, Н.А.Томилов. Алматы; Омск, 2004. С. 28-33.
2. *Яминов А.Ф., Савельев Н.С., Псянчин А.В.* Баишевский микрорайон: итоги и перспективы этноархеологических исследований в Башкирском Зауралье // Интеграция археологических и этнографических исследований: Материалы V Всероссийского научного семинара. Омск-Уфа, 1997. С. 182-185.

3. *Минеева И.М.* Этнографо-археологические комплексы горно-долинных участков хребта Ирэндык на Южном Урале // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сборник научных трудов / Отв. ред. К.Н.Тихомиров, Н.А.Томилов. Алматы; Омск, 2004. С. 52-54; *Минеева И.М.* Урочище Акмамбет – новый этноархеологический комплекс в Южном Зауралье // Комплексные исследования древних и традиционных обществ Евразии: Сб. науч. трудов / Под ред. Ю.Ф. Кирюшина, А.А. Тишкина. Барнаул, 2004. С. 363-367.
4. *Обыденнова Г.Т., Иванов В.А., Щербаков Н.Б., Шутелева И.А., Кортуннов А.И.* Применение методов этноархеологии поселений на примере исследования «живых» населенных пунктов Башкирского Приуралья в научно-исследовательском проекте «Башкирский аул XVI - XIX веков в историко-археологическом исследовании» // Этноистория и археология Северной Евразии: теория, методология и практика исследования. Иркутск, 2007. С. 427-430.
5. <http://ethnomir.ru/ethno/bashkirs/>

В.Т. Михайлов
(МарГУ, Йошкар-Ола)

ЯЗЫЧЕСТВО КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА МЕНТАЛИТЕТА МАРИ

В современных условиях развития России возрождение страны связано не только с решением политических и социально-экономических проблем, но и с воспитанием Человека, формированием у него духовности, нравственности, исторически сложившейся национальной ментальности. Речь идет о выработке таких принципиальных черт в человеке, как стремление строить свое отношения с окружающим миром на основе добра, истины, красоты, гармонии с окружающим миром; способность действовать, думать и чувствовать в соответствии со своим духовным началом; укорененность в национальную культуру (учет предшествующего культурного, исторического и социального опыта); благоговение перед жизнью, т. е. глубочайшее почтение и любовь к жизни.

Среди многочисленных факторов, формирующих духовность, особое место принадлежит религии, как составной и неотъемлемой части общей культуры народа. При этом неизбежно возникает вопрос об органической или неорганической религии. Органическая религия во многом предопределяет менталитет того или иного народа, оказывает существенное влияние на процесс его развития, является интегрирующей силой нации. Если проследить историю мари́йского народа, то для него таковой, а именно духовным началом, на основе которого вырабатывались особенности национальной психологии, культуры, нравственные и эстетические установки этноса, по нашему мнению, является его языческая вера.

Какие ценности, какой идеал несет язычество мари?

Как известно, ни одна религия не проповедует ложь, лицемерие, жестокость и несправедливость. Все религии – и восточные, и западные – призывают к добру, человеколюбию, прощению, учат человека быть милосердным, добрым и справедливым.

Язычество мари несет такие же гуманистические ценности, что обнаруживается, прежде всего, в его установке на гармоничное сосуществование с природой, окружающим миром. Ее суть заключается в том, что окружающая природа (Мир, Космос) является единым живым организмом, что человек в ней является такой же необходимой частью, как и все ее составляющие. Философский смысл этой гармонии, в частности, выражается в молитвах-заклинаниях. В них поэтическим языком раскрываются мировоззрение и духовность народа, его глубокий жизнеутверждающий оптимизм, осмысливается сущность и

назначение человеческой жизни, вера в духовную силу и творческие возможности человека, приходящего жить на эту землю «подобно ласточке щебеча, подобно шелку век продлевая, подобно роще щеголяя, подобно каменной горе радуясь, подобно утренней заре светлея, поднимаясь, как утреннее солнце, увеличиваясь, как дневное солнце...» [4, с. 67]. В этом плане философия язычества мари перекликается с учениями древнегреческих философов: чем выше духовное развитие человека, тем он ближе приближается к Абсолюту, Богу, ибо сам человек – часть природы, часть Бога («Юмын шочшыжо» – «дитя Божье»).

Веками накопленные марийским народом знания о природе, закономерностях ее развития и жизненный опыт способствовали формированию высокой экологической культуры. Считая природу живым организмом, мари не допускали по отношению к ней насилия, грубости. Запрещалось без надобности рубить и ломать деревья, все должно быть взято у природы в меру, достаточно для жизни и не больше. Для них связь с природой, разумное использование ее богатств – это образ жизни. Это мы наблюдаем в таких молитвенных словах, как «Великий Добрый Бог! Дай нам привычку, взяв одну ягоду, три оставить, мелкие ягоды собрать, а крупные оставить, сорвав один орех, три оставить, сделав семь прокосов, одну полосу оставить, срубив сухое дерево, два новых посадить, дай нам жить с благодарностью воде, воздуху, земле и солнцу» [4, с. 98].

Образ мысли, поступки и действия народа направлены на мирный труд, бытие в гармонии и согласии со своими близкими родными, соседями и представителями других народов. Вдохновляет целостная идея гуманизма в молениях, их дух и идеология справедливости, щедрости и доброты, что подтверждается такими словами-заклинаниями: «...сжать посеянные три вида хлебов, обмолотить до единого колоса с зернами, как серебряные яблоки, заполнить склады зерном до отказа, словно горами морского песка, во имя счастья родных, во имя счастья добрых соседей, во имя счастья других добрых народов, во имя счастья ушедших в праведный поход сыновей...» [3, с. 110].

В молитвах красной нитью проходит идея о том, что призвание человека состоит в творении добра, что ему следует быть усердным в добрых делах, и только тогда он осуществит своё истинное предназначение. Для того чтобы остановить зло, делать добро окружающим, мариец обращается к своему Богу с такой просьбой: «Великий Добрый Бог, утреннее Солнце, утренней свежестью очистите мое тело, дайте здоровья и силы для того, чтобы я смог выполнить добрые дела; дайте мне мужество, чтобы остановить зло; осветите мой разум, чтобы научиться отличить добро от зла» [3, с. 108].

В число, определяющее национальный характер и ценностные установки, входит стремление народа сохранить свое доброе и честное имя и уважительную память о своих предках. В молениях выражаются забота о детях, почтительное отношение к родителям, старшему поколению в целом, любовь к родной земле и призыв защищать ее: «Подари детям нашим здоровье и разум, пусть души их будут чистыми, пусть растут они, почитая старших, любя младших, не забывая родителей, уважая предков и родственников, славя родную землю» [4, с. 94].

Эти наставления стали настоящей программой нравственных ориентиров. В них народ выражал духовные основы человеческого существования: совесть, честь и честность, ум, благодарность, порядочность, терпенье и т.п. Через молитвы-заклинания современное поколение постигает историческое прошлое своих предков, их профессиональные, социальные знания и опыт, умение оценивать природу, труд человека, свою жизнь. Эти традиции развивались веками, сохранялись и передавались из поколения в поколение, были основой объединения и сохранения марийского этноса.

Еще одно достоинство марийских молитв – это их образность, метафоричность, красноречивость, сохраняющих свое прекрасное звучание и свою энергию и в переводе

на другие языки. Сравните: «... придавая плотность крупы, делая жизнь нежной, солнечной, одаряя ее полнотой луны, давая ясность звезд, создавая ровную жизнь, подобно следу ножа в воске...» [2, с. 11] и т. п. Если учесть и то обстоятельство, что массовые моления сопровождалась игрой гусяров, то можно представить, какое сильное эмоциональное воздействие оказывали они на молящихся людей.

Таким образом, на протяжении многих веков на основе язычества у марийского народа вырабатывалась и получила дальнейшее развитие его духовная культура, духовность. Оно обеспечивало усвоение последующими поколениями позитивного социального опыта народа, его традиций и духовно-нравственных ценностей. Обращая свои устремления к человеку и веря в его творческие возможности и силу духа, традиционная религия мари дает конкретные рекомендации относительно того, как жить в гармонии с природой, с самим собой и окружающими людьми, как изменить жизнь к лучшему. Идеи, заложенные в молитвах, через устное народное творчество глубоко проникали в сознание человека, становились неотъемлемой частью народной педагогики.

Источники и литература

1. Календарные праздники и обряды марийцев // Этнографическое наследие. Вып. 1. Сб. материалов. Йошкар-Ола, 2003.
2. Шкалина Г.Е. Язычество народа мари – феномен европейской культуры // Этнография. 2000. № 6.
3. Шкалина, Г.Е. Традиционная культура народа мари. Йошкар-Ола, 2003.
4. Эрвел Семен (Новиков С.С.). Восточные марийцы. Философия, история, люди (в 4-х томах). Йошкар-Ола, 2011. Т. IV.

М.Х. Надергулов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ГУБЕРНАТОР Н.М.БОГДАНОВИЧ И М.И.УМЕТБАЕВ

В архиве Уфимского научного центра Российской академии наук хранится богатый рукописный фонд известного башкирского ученого-просветителя, писателя и публициста Мухаметсалима Ишмухаметовича Уметбаева (1841-1907) [1; 2]. Фонд состоит из 6-ти объемистых томов содержащих в целом 532 единицы архивных документа. Последние написаны на разных языках (башкирским, русским, татарском, старотюркском, арабском, персидском и др.) и представляют из себя исторические и поэтические произведения, родословия, фольклорные записи, публицистические статьи, литературные переводы, письма, рукописные списки некоторых официальных и личных документов. Встречается также много материала, имеющего отношение к современникам М.И. Уметбаева в том числе к известным ученым, поэтам, государственным, общественным и религиозным деятелям [2].

Среди материалов фонда огромный интерес представляют два документа из переписки уфимского губернатора Н.М.Богдановича с М.И.Уметбаевым. Подробные сведения о деятельности и трагической судьбе губернатора Н.М.Богдановича приведены в работе Р.И. Кантимироваой [3].

Официальное письмо губернатора Н.М.Богдановича М.И.Уметбаеву написано 11 июня 1898 г. В это время башкирский просветитель работал переводчиком в канцелярии Оренбургского магометанского духовного собрания, расположенного в Уфе, одновременно

но служил титулярным советником, являлся гласным в Уфимском уездном земстве и постоянным членом городского Общества помощи бедным мусульманам. Активно работал также в городской комиссии по празднованию 100-летия со дня рождения А.С. Пушкина, поэтому письменное обращение губернатора к нему как ученому и знатоку жизни и быта башкир воспринимается естественным и логичным.

В своем письме Н.М. Богданович просит выяснить причины тяжелого социально-экономического положения башкирского народа и сообщить свои соображения и заключения «по вопросу определения ряда мер, которые могли бы быть применены с пользой для аборигенов страны» [4].

В ответ на эту просьбу М.И.Уметбаев пишет большую записку «Общественные порядки» и 9 июля 1898 г. передает ее члену губернского присутствия В.П.Михайлову [5]. В статье он подробно излагает основные причины ухудшения жизни башкир и предлагает конкретные меры по выходу из этого кризиса. Записи М.И.Уметбаева интересны и ценны во многих отношениях. Они помогают более полно и объективно представить жизнь и быт башкирского народа в конце XIX в., социальной строй того времени и политику царизма, которая поставила коренное население Южного Урала на грань вымирания. В статье немало полезного и для тех, кто интересуется творческой и жизненной позицией М.И.Уметбаева, его пониманием роли государства и государственных институтов в решении жизненно важных проблем народов.

Впрочем, обо всем этом можно подробно узнать из нижеприведенных текстов документов.

Приложение 1.

Письмо М.Н. Богдановича [4].

Милостивый государь Мухаметсалим Ишмухаметович!

Ознакомившись ныне подробно с Уф. губернией, я не могу не придти к крайне печальному выводу, что коренное население губернии – башкиры-вотчинники, что при обширной территории владеемых ими земель, находятся в крайне плохом экономическом положении, в значительно худшем в сравнении с благосостоянием остальных пришлых народностей и несомненно требующем особых административных забот. Степень экономического достатка башкир, однако, крайне разнообразна в различных частях губернии и находится отчасти в зависимости от того или иного фазиса переходного состояния, которое переживают ныне башкиры. Вместе с тем, по мнению некоторых местных деятелей, среди этого коренного населения края проявляются признаки вымирания, наблюдается даже в некоторых местах уменьшение населения против числа душ X ревизии.

В виду сего, озабочиваясь выяснением действительного положения башкир в различных районах губернии и причин, вызывающих приведения ненормальных условий существования вотчинников, я просил члена губернского присутствия В.П.Михайлова принять на себя лично разработку этого вопроса по имеющимся материалам.

Вместе с тем представлялось бы крайне важным для существа этой работы выслушать беспристрастное мнение лиц, близко стоящих к народу, знакомых с бытом башкир и условиями их жизни минувшего и настоящего времени, чтобы, таким образом, яснее и всестороннее осветить положение этого населения и возможно точнее определить ряд мер, которые могли бы быть применены с пользой для аборигенов страны.

В виду сего, позволяя себе обратиться к Вам, как к компетентному в этом деле лицу, я был бы крайне благодарен, если бы Вы нашли возможным сообщить свои соображения и заключения по этому вопросу непосредственно на имя г. Михайлова (Уфа, Губернаторская ул. д. Медиоланского).

Примите уверение в отличном почтении и совершенной преданности Н.Богданович.

Письмо М.И. Уметбаева [5].

От переводчика титулярного советника
Мухамедсалима Ишмухамедова Умедбаева.

Общественные порядки

Прежде чем дать какое-либо заключение о башкирах, необходимым считаю объяснить некоторые порядки, утвердившиеся среди башкир, вследствие поведения внутренней их жизни.

Во всех многоземельных и малоземельных вотчиннических обществах и в том обществе, где я родился, жил и терпел от неурядицы и бесконтрольности, порядки за малыми исключениями следующие:

1. На счет владения и отдачи земли и озер в аренду и допущения чужих лошадей, коров, даже и гусей, на что имеется партия сильных или истребителей, во главе каковой всегда стоит староста или старшина. Под давлением такой партии и составляются приговоры.

2. Влиятельная партия – есть группа местных сельских, власти и зажиточных, ведущих для своей личной пользы большое знакомство с крестьянами других деревень, последние лишней от работы скот, пускают на башкирскую землю, платят за это лишь своему знакомому башкиру, последний уже обязан иметь присмотр за скотиной, таким образом, каждый член партии имеет свой гурт, но гуляющий день и ночь в рассыпную где угодно, остальная часть общества – есть группа подчиняющихся. Влиятельная партия всегда умеет оправдываться и пред начальством.

3. Еще в «Положении о башкирах» 1863 года не велено начальству входить в рассмотрение о выгодности продажи земельных угодий. Это как раз на руку пришло – влиятельной партии. Партия эта назначала за десятину продаваемой земли, например, 5 рублей, из этой суммы 1 или 2 рубля писали в приговоре, а остальную сумму разбирали влиятельные как хотели, или деньгами или товарами под названием «карманных». Этот порядок торжествует и по ныне при отдачи в аренду.

4. Против воли так называемых беслощадных или рабочих, а также подчиняющихся, почти третья часть земли у малоземельных находится под выгоном, куда на все лето зажиточные старосты, судьи и сам пастух только для своих личных выгод без приговора и без согласия остальных пускают скотину малоземельных крестьян, мещан, купцов и разных безземельных людей. Под этим то выгоном, без пользы для подчиняющихся, угнетенных лежат огромные пространства самых лучших сенокосных и пахотных земель. Возражающие против таких порядков всегда рискуют подвергаться наказанию за грубость.

5. Кроме того, по уборки хлебов в поле на озимь для пользования мягкой травой пускают гурты рогатого и мелкого скота, тоже часто без приговора, хотя иногда и бывает договор не травить озимь, но это соблюдается очень редко и то лишь днем, а по ночам гурт ходит где угодно, почему у вотчинников всегда обмолот хлеба на половину меньше, чем у других крестьян. Жаловаться на общество и порядки его сами не смогут, потому что это будет шаг против местных начальников. Даже при опросе всегда отвечают, что начальниками довольны.

6. Старшина, например, в деревне И., где он жил и умер, без приговора, от себя пускал скотину дер. У. в засеянное поле, с тем, однако, чтобы скотину водить по тем местам, где не засеяно, за это вся деревня ему, старшине, пахала. Скотина между тем потравила хлеб и траву, под осень травила и стога. Бедные на это смотрели скрепя сердце. Жаловаться было некому, но только Бог их освободит, если не временно. В место одного заступает другой или в звании старшины, или судьи-кулака.

7. Трехлетняя система в малоземельных дачах уже принята. Хотя эта система для хищников и не выгодна, но необходима она для удобрения земли. В дачах же многоземельных, хотя те же порядки, но и часть поддерживают, там доход, получаемый с арендаторов и достаточное количество пахотной земли и лугов. Вследствие отсутствия искусства и ремесел живут не лучше малоземельных

8. Главная причина обеднения и разорения вотчинников это нежелание некоторых влиятельных делить душевой надел на наличные души, а потому еще во многих местах владеют по X ревизии, хотя уже более одной трети души этой ревизии не существует, а родившиеся после ревизии 1859 года стало быть и 38-летние остаются без земли. Таким порядком оказывается, что одна деревня волости душевого надела имеет земли гораздо больше, чем другая. Эта несправедливость склоняет обыкновенно начальников местных на свою сторону, не исключая и старшины, как это водится, например в дер. Тукучево Бишаул – Унгарской волости Уфимского уезда, в даче башкир дер. Ибрагимовой и Тукучевой (Юмран. Табынской поземельной дачи). Немало также одиночных захватов происходящих от владения по урочищам, а не по мерам.

9. Еще один несправедливый, не менее вредный и противозаконный порядок. В законе сказано, что душевые наделы башкир могут быть отдаваемы лишь на один год; но это обходят частным образом. Каждый бедняк свою часть отдает по распискам, засвидетельствованным старостою на несколько лет, но только на каждый год пишут особую расписку, дабы доказательно было, что земля отдана на один год. Между тем на одну и ту же десятину ростовщика снабжают несколькими расписками. Таким образом, земля душевого надела отдана до 5-ти и более лет. Продавец при нужде потом сам берет у кулака же, платя тройную цену. Если не в состоянии уплатить просимую сумму, то отсрочки нет, а отдавай землю еще на следующие года. Таким образом, хозяин и в следующем столетии будет находиться в руках своего кулака.

10. От продажи и отдачи земли пользовались также больше те же хищники, вымогая себе карманные, а бедные могли рассчитывать лишь на сумму, означенную в приговоре, каковая сумма им не доставала даже на уплату повинностей текущего года. С целью легче покупать земли, обыкновенно распускают слух о том, что если где не сдумают продавать сами добровольно, то там казна будет отбирать земли за ничтожную цену. Общинное пользование землею, будет даже очень полезно, когда земля распределится на наличные души.

11. В малоземельных дачах 15 десятичная пропорция, за отчислением на 3-е поле, на выгоне и за исключением хоть кустарников, на ревизскую душу остается не более 5 или 6 десятин, но иногда часть и этого остающегося количества стараниями влиятельных сдается в аренду на несколько лет. Составлять же приговор с жалобой на деяния влиятельных, без присутствия старосты невозможно, а он всегда в руках партии, хотя меньшей, но влиятельной.

12. Обеднение башкир произошло и от крутого поворота из кочевой жизни в оседлую, так что они еще не могут привыкнуть ни к ремеслам, ни к искусствам европейцев, они знали только ремесло кочевых народов, например, делать сбрую верховой езды и другие домашнего обихода предметы кочевников. С оставлением же кочевой жизни, хотя во многих местах и помирились с обычаями некочующих татар, но зато забыли и те искусства кочевников, какие знали, напр.: шить свой костюм, домашнюю выделку кожи, красить шерсть и вышивать белье шелком. Бросив прежние искусства, за новые принимаются очень медленно, а потому вошло в привычку все покупать.

13. Народ башкирский к наукам и искусствам весьма способен, например, в азиатском эскадроне Оренбургского Неплюевского кадетского корпуса до последней реформы, где обучались башкиры, мещеряки, тептяри, киргизы и русские, всегда отличались баш-

кирские мальчики. Башкирец не гордый как киргиз, но и не льстец, суеверие и предрасудки почти давно вывелись, ворожбы и порчи вовсе не существуют, тогда как припущенники их склонны верить языческим привычкам, а особенно, чуваша и черемисы. У башкир горных и лесных, плативших ясак (налог) звериными шкурами, ловля зверей, птиц и рыб и пчеловодство составляли главные ремесла, а у степных скотоводство было главным средством к жизни и хлеб сеяли лишь для прокормления семейства, а у кого не было, можно было доставать и без денег меновым способом. Ситцевое платье не носили, а ткали холст из льняной и конопляной пряжи, а бедные – из крапивы и из дикой конопки, называемой у них «тарма», крытую шубу не носили, а домашнюю утварь, кроме чугуна, делали сами. Распродажа земли, истребление девственных лесов, охота прежних доходов уже не дает, скотоводство уничтожено распаиванием, а заселение новыми людьми с новыми обычаями заставляет переходить к новому образу жизни; между тем пользуясь этим переворотом, начальники, поставленные из своих же братьев, помогают все арендаторам да покупателям; возражать было нельзя, потому что начиная от кантонного начальника и до последнего казака жалобника наказывают розгами без суда и решения. Правда, кантонному начальнику было представлено наказывать без решения пятью ударами, но в большинстве случаев это множили на 10 и на 100. После упразднения же войска и снятия опеки над башкирами пошли уже партии истребителей лесов и трав. Не поздно еще, и при хорошем надзоре над самими башкирами и введением обязательных порядков могут с благодарностью приняться за дело, тогда и хищники уничтожатся. Лень у башкир – не врожденное свойство, например, в полевых работах башкиры выносливее и расторопнее всех своих припущенников, женщины у них косят и жнут, кладут копны и сметают стога, некоторые получают плату на равных с мужчинами. Нерасположение же изучению русского языка и европейской культуры нельзя приписать исключительно одним башкирам, в этом отношении все мусульмане татарского начала одинаковы. Образование юношей послужило бы, конечно, к знанию и необходимых предметов и занятий, но почему-то у нас мусульмане во введении русских школ видят одну лишь миссионерскую цель. Между тем грамотные, т.е. знающие русскую грамоту, детей своих в своих домах сами учат, но такие мальчики, конечно, умеют читать и писать кое-как. Теперь при помощи от правительства следовало быть громадное количество учащихся. Правда, хотя и отдают в школы, но только до тех пор, пока мальчик выучится писать кое-как расписки. Обучать же до мозгов и костей наукам на русском языке почему то не желают. До определения болезни обыкновенно не пишут и рецепта. Не в одном только образе мусульманской религии состоит неподвижность башкир к русской грамоте, но надо сказать, что благим мерам правительства препятствует, с одной стороны, и миссионерская деятельность (Например, см.: Второе издание «Биржевых ведомостей» № 161, настоящего года, статью «Среди мусульман»). Во всем вышеизложенном убедился я будучи из тех же башкир-вотчинников и проживая между ними старшиною, поверенным по размежеванию земель и по тяжбам и, наконец, учителем русского языка при Стерлитамакском медресе.

Заключение

1-е. Чтобы вывести привычек кочевой и охотнической жизни необходимо учить башкир ремеслам оседлости. Больше всего башкирское население нуждается в сапожниках, портных и в столярных мастерских, за которыми каждый раз ездят в город. Желательно строить мастерских домов по несколько в волости, первоначально с помощью земства, где сами не имеют денег, особенно у малоземельных; а когда введутся общественные запашки, то содержать мастерские дома на доходы этой запашки, если где не потребуется продовольствие.

2-е. Для поднятия уровня в земледелии следует первым делом распорядиться немедленно предоставить, даже обязывать делить земли душевого надела на наличные ра-

бочие души; вообще пользовались наличные души, а не владели бы по X ревизии. Распределение же повторять по крайней мере через 5-6 лет.

3-е. Ввести обязательную трехпольную систему пашни, а в малоземельных дачах, где не больше 15 десятин на душу X ревизии, запретить отдавать земли обществом в аренду, особенно без торгов. Отдельному домохозяину запретить отдавать свою часть далее одного года. Если кто-либо возьмет на три года и далее, в случае потом спора покупателя лишит права иска.

4-е. Старшин, судей, писарей, старост, как было во времена башкирского войска, землю и других угодий не отдавать и в компанию арендаторов их не допускать, под опасением немедленного удаления от должности.

5-е. Продажу свободной земли вовсе запретить, потому что земли везде вздорожали, уже и через аренду дают больше дохода. В малоземельных дачах как на выгоне, так и на поле, чужую скотину, даже и гусей, не принимать под опасением штрафа в пользу общественной суммы по 1 рублю с крупного и по 40 коп. с мелкого скота и по 10 коп. с гуся как это заведено у некоторых помещиков. Пастухов, пользующихся этим промыслом, подвергать волостному суду по заявлению даже и двух добросовестных людей.

6-е. За допущение в малоземельных дачах чужого скота на выгоне, в поле или в луга – вообще, на душевой надел и за составление для этого условий или приговоров подвергать виновных волостному суду. Многоземельные же башкиры для допущения гурта или чужого скота имеют свободные земли.

7-е. Деревенский обыватель этой холодной страны, не зная искусства и ремесел, в продолжении года, только четыре летних месяца работает с пользою, а 8 месяцев, особенно башкирец, проживает как придется, а спит он, особенно зимою, 15 часов в сутки. Чтобы русский мужик не проводил жизнь без ремесла земства открывают ремесленные училища и учреждают все полезные рабочие заведения. Меры эти очень желательны и к улучшению быта башкир; а особенно и исключительно, для башкир; как я уже говорил в 1-м пункте сего заключения, необходимы чеботарные, портняжные и столярные заведения с учителями и надзирателями, назначенными от Земства, но без участия миссионеров. Потому что при участии последних всякое и явно полезное дело Правительства встречает препятствие и принимается с недоверием.

8-е. Занятие огородничеством сделать обязательным, как это вводилось во времена войска. Несеявших хлеба и огородных растений без уважительных причин в виде наказания гонять на общественные работы, как то: строить мосты, исправлять дороги, ставить ветхи и наряжать к землемеру на межевание до тех пор, пока не будет окончательно введено огородничество. О предполагаемых мерах небесполезно было бы публиковать в «Губернских ведомостях» и объявить заранее на волостных и сельских сходах. Только пред упразднением войсковых управлений, за нерадение к хлебопашеству, к огородничеству начальство войсковое принималось подвергать башкир к телесному наказанию; по передаче же в гражданское ведомство, бедные башкиры, освободившись от строгого надзора и опеки, при незнакомстве с ремеслами и искусствами, охотно подпали под власть богатых земледельцев и постоянно находятся в зависимости от них, работая за забранные деньги. В такое положение подверглись они вследствие безответственных общественных порядков, злоупотреблений близко поставленных начальников и бесконтрольности действий сельского начальства в пользовании землею и другими угодьями.

9-е. Как у помещичьих крестьян до освобождения их от крепостной зависимости (в 1861 г.), так и башкиры до передачи их в гражданское ведомство (в 1863 г.) не знали и просить денежных пособий (особенно башкиры). В 1867 году по случаю неурожая башкиры с другими крестьянами в первый раз получили пособия деньгами заимообразно купить семена, а беднейшие на прокормление семейства; но и по настоящее время, не уп-

латив еще взятую в 1867 году сумму, ежегодно составляют приговоры об отсрочках долгов и о новых ссудах. В этом случае, однако, русские крестьяне начальству надоедают больше других, говоря, что Государь не отказывает в пособии. Поэтому, чтобы крестьяне не полагались на постоянные денежные пособия от казны (как они выражаются), следовало бы лучше везде ввести общественные заначки, которые могли бы выручать их и в неурожайные годы и хлебом, и деньгами. Во время же неурожая хлебов и трав главным подспорьем будут служить огородные растения, почему эту часть хозяйства желательно было бы ввести между башкирами в виде обязательного труда. Потому что и по магометанскому закону труд есть из первых обязанностей человека; за нерадение же к обязанности и шариат подвергает наказанию.

9 июля 1898 г.

М.Уметбаев

Источники и литература

1. НА УНЦ РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 1-6.
2. *Надергулов М.Х.* Краткое описание фонда М. Уметбаева из архива Уфимского научного центра РАН. Уфа, 1993.
3. *Кантимирова Р.И.* Государственное управление в Уфимской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. Стерлитамак, 2000. С. 78-101.
4. НА УНЦ РАН. Ф. 22. Оп.1. Д. 1. Л. 103-104.
5. НА УНЦ РАН. Ф. 22. Оп.1. Д. 1. Л. 102, 105-115.

F.A. Nadrshina,

(Research institute of history, language and literature
Russian academy of sciences Ufa branch, Ufa)

THE ANNALS OF HEROISM

In the Bashkort historical folklore a prominent position is occupied by military subjects, among which are legendary stories, songs-stories and songs about the Great Patriotic War of 1812, the heroic struggle of the Bashkort soldiers in the Russian army against Napoleon's troops stand out. The theme is also reflected in the epic, baits (ballad type compositions). Patriotic content in them reflects the great changes that took place in public life and spiritual culture of the Bashkort people. Being for more than two centuries a constituent part of the Russian state and raised on this basis to a higher level of national and social consciousness – are important factors which could not but affect the content and the ideological nature of folklore works: now the main character of songs and stories is not an individual batyr of a particular kin, which had been characteristic of the stories about the raids, but are the masses of the people who rose to defend the homeland, fatherland. In terms of showing the role of people in the war of 1812 and their patriotic feelings clearly stands out “The Second Army” [1; 7] – a composition based on the context of song lyrics, stories and kubaira (epic). It describes with exceptional skill how the Bashkorts, having responded to the call of the Moscow tsar, expressed their willingness to defend the homeland from enemy invaders. Having heard about the war, “all the people of the Urals were startled as if by a lightning strike, at once rose to their feet,” the elderly men, women and children came out to say goodbye and see off the warriors.

The wishes of the people to the warriors were imbued with deep meaning and lofty sentiments. Very important is the artistic device that transmits the idea of a dzhigit's love for his

fatherland through the image of a slim-waisted lover. The description of ritual acts connected with seeing off the warriors (presentation symbolic gifts: threads, necklaces ...), further enhances the informative value of the plot.

If "The Second Army" describes how the Bashkort army, "raging, like a mountain stream, flowed into the sea of the Russian army," the product under the title "Kahym-turya" [1; 7] tells of the heroism of the Bashkort people, manifested in the war against Napoleon's troops. It should be noted that this composition, as if it were devoted to praise the courage of the individual, objectively reflects the historical conditions of that time: the leitmotif is the idea of the important role of the masses of people in the victory over the enemy. This is what we are told about in such scenes as the Council of Elders (aksakals), a war-cry spread with the speed of lightning, how a myriad army got together in a short time. The image of the Ural-Tau, "breaking into speech" while parting with soldiers, is an original artistic device to express the central idea of the work. Kahym-Turya appears before the eyes as a courageous leader.

In many versions of stories and songs Kahym-turya's tragic death is related to the motif of poisoning him ("One tsar's major allegedly out of jealousy treated Kahym-turya to poison") [2; 5].

In the song-tradition "The Fair-haired" ("harylay säs") Kahym-turya is portrayed as a militant commander, who at the call of elders and the order of the governor convened the people on the maidan, to lead them against the troops of Napoleon. According to the tradition, Kahym-turya had earlier participated in the battles, he was recognized as a glorious commander. The episode of the election of centurions through the test of their courage adds new colours to plots about Kahym-turya and to the disclosure of the image of the combat commander.

In the legends "Abdrakhman Akyegetov" [1; 7; 8], "Yanhary batyr" [8] predominant is the motif of glorification the personal courage, idealization of the positive hero. Therefore, the narrator is not limited to general assessment of the individual, and, highlighting the features of his character, uses hyperbolic devices in his desire to increase the attractiveness of the image.

Bashkort women also participated in the war of 1812. This is narrated in the song-tradition "Iremel" [2; 5], a story-remembrance (khatira) "A Story of Dzhanturya Bashkort." The protagonist of the khatira is a brave, resourceful Bashkort woman, who was awarded a medal for bravery in combat. "The Story of Dzhanturya Bashkort" is the story with a real historical basis. It was recorded by the Russian traveler Zefirov in 1847 from the mouth of the war party ("Orenburg province news", № 47, p. 669-671).

Very significant is the layer of historical songs about the struggle against external enemies. The chronological range of the events depicted in them is quite wide: the Kazakhs and Kalmyks raids during XVI – XVIII cc., wars of the XIX-XXth centuries (the Patriotic war of 1812, the Russian – Turkish, Russian – Japanese).

The songs about War of 1812 are preserved in people's memory particularly well. The patriotic fervour that gripped the masses is reflected in them very clearly ("The Second Army", "Squadron," "Kahym-Turya", "Eryan-kashka" – "Red Horse with a Star on the Forehead") [2; 5; 8].

The wisdom of the people, the depth of their historical memory in the philosophical sense are reflected in the epic "Baik Aydar-Sesen" [3; 6], which revealed such important topics, as the individual and society, freedom and independence of the state. Very significant is the episode where the narrator, the national spokesman reminds the audience at the yiyin (people's meeting) of the oath of allegiance, given by their great-grandfathers to Moscow, and calls for the protection of a common homeland. At the same time Baik Aydar explains the meaning of "native home": there belong not only the children of one mother, but also those who drink water from the same source, live on one and the same land, those linked by one fate.

The idea of unity in the name of saving the fatherland is featured in baits. It is expressed in the bait about Kutuzov in a rather peculiar way: Kahym-turya tells his soldiers of Kutuzov's dream, which allegedly Kahym was told by the commander-in-chief. The essence of the allegorical meaning of the dream is expressed in poetic images specific to the works of folk art (the golden eagle and the hawk – the symbols of courage, valour and strength, the snake – the embodiment of evil). Of course, according to their genre nature baits could not but display and tragic motifs, stipulated by the loss of life, separation from the homeland ("A French Bait") [4]. However, even in images of this genre the optimistic tone is quite clearly pronounced.

In general, the folklore compositions about the Patriotic War of 1812 are imbued with lofty heroic pathos, which is associated with a significant participation of the Bashkorts in the war with Napoleonic France. In World War of 1812 and the foreign campaigns of 1813-1814 were taking part twenty Bashkort, two Teptyar and two Mishar five-hundred regiments. 12,000 Bashkort cavalry men were doing linear military service on the eastern borders; in Bashkortostan on 15 August 1812 were collected 500 thousand roubles in favour of the army. The Bashkort cavalry fought near Danzig, Weimar, Hanau, Shatabrian and Paris. For marksmanship with bows the French nicknamed the Bashkorts "Northern Cupids" [10].

At the heart of folklore about the war of 1812 is the idea of glorification of the unprecedented heroic deed, performed for the salvation of the fatherland. They are imbued with a sense of pride of the people, feeling their involvement in the great struggle for the liberation of the country.

Grateful descendants of glorious warriors keep in mind the heroism of their ancestors: the song "Kahym-turya" is among the classic works of folk music; the image of the outstanding military leader is entering the world of dance. It is also noteworthy that the products of Bashkort folklore about the Patriotic war in 1812, attracted the attention of other nations, including those relevant to the national culture names as S.G.Rybakov - author of "The Music and the Songs of the Urals Muslims and Their Way of Life Essay" (St. Petersburg, 1897), N.K.Dmitriev, who published Bashkort songs in Rome in Italian.

SOURCES

1. Башкирское народное творчество. Т. 2: Предания и легенды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршина. Уфа, 1987.
2. Башкирское народное творчество. Т. 8: Песни (дооктябрьский период / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. С.А. Галин; Отв. ред. Ф.А. Надршина; Перевод с башк. Д. Даминова. Уфа, 1987.
3. Башкирское народное творчество. Т. 10: Исторический эпос / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Н.Т. Зарипов; Отв. ред. Р.Г. Кузеев. Уфа, 1999.
4. Башкирское народное творчество. Т. 11: Байты / Сост. Б.С. Баимов; авт. вступ. ст. Г.Б. Хусаинов, Б.С. Баимов. Уфа, 2004.
5. Башкорт халык ижады: Йырзар, 1-се китап / Төз., инеш мәкәлә һәм аңлатмалар авт. С. Галин; Яуап. ред. К.Ә. Әхмәтйәнов. Өфө, 1980.
6. Башкорт халык ижады. V том: Тарихи ҡобайырзар, хикәйттәр (иртәктәр) / Төз. Н.Т. Зарипов. Өфө, 2000.
7. Башкорт халык ижады: Риүәйәттәр, легендалар / Төз., инеш мәкәлә һәм аңлатмалар авт. Ф.А. Нәзершина; Яуап. ред. Кирәй Мәргән. Өфө, 1980.
8. Башкорт халык йырзари, йыр-риүәйәттәре – Башкирские народные песни, песни-предания – Bashkort Folk Songs, Songs-Legends / Авт. - төз. Фәнүзә Нәзершина. Өфө, 1997.
9. Башкорт халык риүәйәттәре һәм легендалары – Башкирские народные предания и легенды – Bashkort Folk Legends / Авт. - төз. Фәнүзә Нәзершина. Өфө, 2001.
10. Рахимов Р.Н. Военная служба башкир русскому государству в XVI-XIX вв. // Гуманитарные науки в Башкортостане: История и современность. Материалы Межд. научн. - практ. конф., по-

священной 75-летию ИИЯЛ УНЦ РАН 16 ноября 2007 г. Уфа, 2007. С. 173-174. Он же. 1-й башкирский полк в Отечественной войне 1812 года // Ватандаш. 2010. № 2. С. 63; Асфандияров А.З. Участие башкир в войнах и походах России в период кантонного управления (1798-1865 гг.) // Из истории феодализма в Башкирии. Уфа, 1971. С. 75-95.

А. И. Нечвалода
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

К АНТРОПОЛОГИИ СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ БАШКИР

Несколько слов о методе. Обобщенный антропологический портрет - один из методов антропологической науки, принципы которого, разрабатывались и продолжают совершенствоваться целой плеядой отечественных ученых-антропологов [см.: 1, 5, 6, 7, 9, 10]. Метод, разработанный в 19 веке Ф.Гальтоном и ныне развиваемый в лаборатории расоведения НИИ и Музея антропологии МГУ, позволяет увидеть дисперсию множества признаков.

Обобщенные фотопортреты башкир: история и перспективы. Первый обобщенный фотопортрет башкир (использовались материалы только по мужчинам) были создан в результате работы международной Советско-финляндской экспедиции [13, с. 54].

В 1988 г. А. М. Маурером (Институт антропологии МГУ) изучались башкиры в Белорецком и Абзелиловском районах Республики Башкортостан. По результатам обследования мужской выборки (N=30), антропологом были составлены обобщенные фотопортреты [7, с. 392, 393]. Им же впервые был получен обобщенный фотопортрет женщин-башкирок [7, с. 394]. Ученый отмечает его сходство с обобщенным портретом среднеазиатских женщин: таджичек, казашек, киргизок, туркменок, каракалпачек.

Наши материалы впервые представляют визуальный образ северо-восточных башкир воплощенный в обобщенном фотопортрете и дополняют проведенные нами антропологические исследования в Дуванском районе РБ.

Материал. Летом 2011 года автором данного сообщения было совершено два краткосрочных экспедиционных выезда к башкирам Дуванского района РБ для проведения антропологических исследований по расовой программе (измерения головы и лица). Программа исследований включала фотографирование головы обследуемых в позициях анфас и профиль на цифровую фотокамеру.

Индивидуальные фотопортреты мужчин исследованных в населенных пунктах Каракулево и Ариево послужили основой для создания обобщенного фотопортрета группы северо-восточных башкир. Фотосъемка проводилась в сжатые сроки в полевых условиях, поэтому неизбежно возникали некоторые методические погрешности. В частности были исключены фотоизображения, на которых была неправильно выдержана норма анфас.

Возраст людей, отобранных для создания обобщенных портретов, 20-55 лет. Лица с выраженной старческой инволюцией исключались. Со слов обследуемых людей записывалась их родо-племенная принадлежность (сарт-айли, дувани).

МЕТОДЫ. Создание обобщенных фотопортретов анфас проводилось в программе Adobe Fotoshop 7.0. Данная программа позволяет работать со слоями и «склеивать» изображения [3] Совмещение изображений проводилась по центрам зрачков и сагиттали через середину лица.



Рис. 1. а-первый промежуточный этап создания обобщенного фотопортрета группы северо-восточных башкир объединяющий 6 мужских индивидуальных портретов; б-второй промежуточный этап из 6 индивидуальных портретов; в-обобщенный фотографический портрет объединяющий 12 индивидуальных фотоизображений башкир Дуванского района РБ.

В небольшую по численности выборку вошло 12 человек (рис. 1). Обобщенные фотопортреты созданные по небольшим численностям (10-15 чел.) «этнически опознаваемы». По мнению О. М. Павловского информативность малых выборок для «этнической опознаваемости» объясняется тем, что при таких выборках в создании образа участвуют в полном объеме все задействованные индивидуальные изображения [9, с. 117-125].

Некоторые аспекты этнической истории и этногенеза.

Р. Г. Кузеевым было высказано мнение, что ранняя этническая история собственно айлинских родов развивалась на Сырдарье и в Приаралье. По мнению ученого происхождение айлинцев было связано с огузами. Тем не менее, принадлежность башкирских айлинцев к огузскому этническому миру на Сырдарье не означает, что все айлинские роды имели огузское происхождение, тем более, что этническая история самих огузов тесно связана с Семиречьем, Алтаем и Центральной Азией. В этой связи интересен вывод В.Г. Мошковой [8, с. 151], на который опирается Р. Г. Кузеев, аргументируя свой тезис. В. Г. Мошкова, анализируя этническую историю туркмен-нуратинцев, обратила внимание на их антропологические особенности. Она отметила, что племя ай-тамгалы - «брахицефалы, ярко выраженного монголоидного типа» - было «инородной группой» среди потомков сырдарьинских огузов [4, с. 203-204].

Антропологические особенности северо-восточных башкир.

По данным М. С. Акимовой комплекс признаков, выявленный среди северо-восточных башкир, указывает на тяготение их к казахам. Сдвиг в направлении сближения с казахами у северо-восточных башкир проявляется в более крупных размерах лица, более темной пигментации, слабом росте бороды, большей частоте эпикантуса, уплощенных лиц, прохейличных губ, т.е. по степени выраженности монголоидных особенностей [2, с. 87].

В свое время в систематике расовых комплексов населения Центральной Азии А. И. Ярхо был описан монголоидный компонент преобладающей среди казахов и киргизов под термином *южносибирской расы* (разрядка моя - А. Н.). По мнению Л. В. Ошанина примесь европеоидного компонента в составе казахов значительно больше, чем в составе киргизов. В связи с этим Л. В. Ошаниным в составе южносибирской расы были выделены два подтипа: более монголоидный, юго-восточный, с центром распространения в Киргизии, и менее монголоидный, северо-западный, ареалом которого являются степи Казахстана [12, с. 15].

Наши материалы подтверждают наличие в исследованной группе северо-восточных башкир монголоидного комплекса признаков, складывающихся в южно-сибирский антропологический тип в его северо-западном варианте.

Источники и литература

1. *Абдушлишвили М. Г., Павловский О. М.* Интегрирование схемографического и фотографического методов обобщения изображений лица и использование полученного портрета в качестве источника антропологической информации // Советская этнография. 1979. № 1.
2. *Акимова М. С.* Антропологические исследования в Башкирии // Антропология и геногеография. М., 1974.
3. *Ивановская А. П.* Технология создания обобщенного портрета. Курсовая работа. РГГУ. Архив УНЦСА. 2005.
4. *Кузеев Р. Г.* Происхождение башкирского народа. М., 1974.
5. *Локк К.Э.* Компьютерные методы суммирования изображений. Обобщенный и усредненный портреты. Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология 2011г. №1.

6. *Маурер А. М. Перевозчиков И. В. Локальные обобщенные портреты великорусов // Восточные славяне. Антропология и этническая история. М., 2002.*
7. *Маурер А. М. Обобщенный портрет башкир: зримый образ популяции // Антропология башкир. Санкт-Петербург, 2011.*
8. *Мошкова В. Г. Некоторые общие элементы в родо-племенном составе узбеков, каракалпаков и туркмен. Т. 2. Ташкент, 1950.*
9. *Павловский О. М., Перевозчиков И. В. Обобщенные фотопортреты некоторых групп населения Средней Азии // Вопросы антропологии. 1977. Вып. 56.*
10. *Павловский О. М., Перевозчиков И. В. Опыт создания обобщенного антропологического фотопортрета некоторых групп населения Средней Азии // Тез. докл. на сессии, посвященной итогам полевых этнографических и антропологических исследований в 1974-1975 гг. Душанбе, 1976.*
11. *Перевозчиков И. В., Маурер А. М. Обобщенный фотопортрет: история, методы, результаты. Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология 2009 г. № 1.*
12. *Ошанин Л. В. Антропологический состав населения Средней Азии и этногенез ее народов. Часть II. Ереван, 1958.*
13. *Kajanoja P., Shlygina N. V. Somatology and phenylthiocarbamide (PTC) taste ability of the Bashkirs // Annales academiae scientiarum Fenica, Ser. A. V. Medica, 1986. P. 49-58.*

М.М. Нугуманов, И.А. Шакиров
(ИГИ АН РБ, Уфа)

УРОВНИ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ В СОВРЕМЕННОЙ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

Башкортостан – один из крупных поликультурных регионов России. Вопрос этнической идентичности всегда был актуален для таких регионов, где уровень межэтнических контактов достаточно высок.

Проблема межнациональных отношений стала одной из актуальных проблем современного общества. Многие ученые связывают возросший интерес к этничности с мировыми процессами интеграции и глобализации, когда происходит интернализация культурных норм и ценностей [1, с. 27]. В результате этого индивиды утрачивают возможность соотнесения себя с той или иной общностью на базе тех особенностей, которые существовали ранее. Между тем, психологи утверждают, что одной из отличительных черт нашего сознания является стремление идентифицировать себя с какой-либо общностью или группой. Именно из этого стремления и происходит рост значения национальной самоидентификации.

В качестве примера важной роли этнической составляющей для современного общества можно привести появление независимых государств на постсоветском пространстве, стержнем для которого явилась консолидация вокруг этнических традиций и ценностей. Поскольку территория бывшего СССР населена многими народами, то фактически любой внутренний конфликт, социально-экономический или политический по своему содержанию, обретает этнический оттенок [2, с. 149]. Взаимодействие различных этнических общностей в едином культурном, географическом и политическом пространстве сопровождается своими особенностями и сложностями. С одной стороны, происходит сближение представителей различных культур, а с другой – у некоторых из них наблюдается утрата национальных черт образа жизни, хозяйственной деятельности и даже языка. Возникновение культурных традиций реально обусловлено всем ходом общественно-

исторического развития человечества. Они в конкретных формах выражают своеобразие и специфические стороны культуры, языка, быта, характера и самосознания той или иной общности. Исходя из этого можно сделать вывод о том, что этнические факторы, такие как язык, традиции и ценности начинают играть большую роль, нежели факторы глобализационного характера.

Вместе с тем, как показывают социологические исследования, формирование национального сознания и самосознания происходит у современного человека зачастую на основе неадекватных источников: случайных источников, рассказов родителей и друзей, в последнее время – из средств массовой информации, которые в свою очередь тенденциозно и не компетентно трактуют национальные проблемы.

На осознание людьми своей этнической принадлежности значительное влияние оказывает тот факт, живут ли они в полиэтнической или моноэтнической среде. Ситуация межэтнического общения дает индивиду больше возможностей для приобретения знаний об особенностях своей и других этнических групп, способствует развитию межэтнического понимания и формированию коммуникативных навыков.

Рассматривая роль этнокультурных факторов в качественном изменении национального самосознания, мы не можем не затронуть языковую проблему. Особое место языка в культуре и обществе предопределяется тем, что он выступает основным носителем и мощным ретранслятором культурных ценностей, социальных значений, служит эффективным регулятором и координатором общественных отношений.

Любой национальный язык непосредственно связан с формированием национального самосознания. Многие языковеды и философы не раз подчеркивали, что необходимо умелое и тактичное отношение к развитию национального языка, уважение этнического этикета, к объектам исторической национальной культуры, к духовности, которая лежит в основе этноса и которая проявляется через родной язык.

Есть определенная необходимость в том, чтобы рассматривать два уровня языковой политики – институциональный и личностный (индивидуальный). На институциональном уровне языковая политика в Республике Башкортостан ориентирована на обеспечение равноправного двуязычия – на паритет, правовое равенство функционирования в различных социальных сферах. Однако на индивидуальном (личностном) уровне необходимо обеспечивать приоритет родного языка в социализации. Только личность, сформировавшаяся в собственной языково-культурной среде, получившая профессиональное становление на родном языке, способна поднять свое языковое самосознание до уровня, обеспечивающего языку реальное функционирование во всех сферах социальной жизни (образование, властные структуры, научная деятельность), и тем самым стать основой сохранения и развития родного языка.

Современная этноязыковая ситуация в республике Башкортостан сформировалась в условиях активно протекавших урбанизационных процессов, сопровождавшихся интенсивными межэтническими контактами. Согласно социологическим опросам, респонденты представление о своей нации связывают, прежде всего, с языком. Так ответили 41,9 % русских, 46,3 % – башкир, 40,5 % – татар, 37,5 % – чувашей, 50 % – мордвы, 25,5 % – марийцев, 21,4 % украинцев [3, с. 227].

Одной из важнейших проблем башкирского общества на современном этапе, является его урбанизация и связанные с этим процессы, как позитивного, так и негативного порядка. Большое количество молодых людей, переселяющихся в города, являются носителями традиционного сознания, которое вступает в конфликт с преобладающими урбанистическими ценностями. В дальнейшем это приводит к размытию традиционного сознания, маргинализации.

Даже лингвисты, сомневающиеся в возможности сохранения исчезающих языков, силой, которое может дать языку второе дыхание, считают национальное самосознание [4, с. 23].

Вместе с тем, независимо от нашего желания и попыток сохранить своеобразную культуру своего народа, неумолимо идут процессы слияния и стирания особенностей культур [1, с. 43], поскольку ни один этнос не развивается сам по себе – он всегда включен во всемирную цепь культурных связей.

Этническое самосознание по своей природе – групповое и потому тесно связано с социальной и территориальной организацией этноса, т.е. может существенно различаться у городского и сельского населения, у разных территориальных групп этноса, в разных социальных слоях. В наше время, когда активно идет процесс глобализации, чтобы не потеряться среди миллиардов похожих на нас людей, каждому народу необходимо стараться сохранять свою этническую самодостаточность. Иначе произойдет утрата этнической самоидентификации.

Источники и литература

1. *Абдрахманов Д.М., Буранчин А.М.* Трансформация государства и общества в условиях глобализации: модель Башкортостана. Уфа, 2007.
2. *Абдулатипов Р.Г.* Вопросы межнациональных и федеративных отношений. М., 1995. Вып. 1.
3. *Файзуллин Ф.С.* Социальная справедливость и пути ее реализации в национальной политике. Уфа, 2011.
4. *Этносоциология.* Учебное пособие для вузов. Под общ. ред. Ю.В.Арутюняна. М., 1999.

М.Ф. Обыденнов, К.Ю. Сафронов
(БашГУ, Уфа)

АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ БАШКОРТОСТАНА – НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ВСЕМИРНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ

В каждой из современных культур, в том числе и национальных культур современных народов, есть разновременные слои культурного наследия. Поэтому современное наследие является историко-культурным, включает различные напластования прошлых эпох. Культура состоит из двух составляющих: материальной и духовной. Археологическое наследие включает остатки (реликты) материальной культуры, которые одновременно являются немymi свидетелями их духовной культуры.

Археологическое наследие представляет собой основное свидетельство человеческой деятельности в прошлом. Поэтому его сохранение и активное управление им является весьма важным, так как дает возможность археологам и исследователям других наук изучать и интерпретировать его в интересах нынешнего и будущих поколений.

Археологические объекты, являясь ископаемой реальностью, составляют одновременно историко-культурное и природное наследие, являясь частью ландшафта. Археологические памятники – поселения, городища, могильники – несут историческую информацию, часть которой составляют естественнонаучные данные о древних почвах, растительности, животном мире и др.

Решая вопросы реконструкции далекого прошлого, в основном на базе археологических раскопок, археология одновременно преследует целый ряд социальных задач или функций, к которым относятся сохранение и реставрация археологических объектов и их

использование в просветительных целях, туризме и др. Объекты археологии обладают большей зрелищностью, экспозиционной ценностью и несут идеологическую нагрузку, привлекая внимание к малой Родине, воспитывая чувства патриотизма, любви к своему народу, национальной памяти. В комплексе с объектами природы, которыми так же богат Башкортостан, археологические памятники являются бесценным достоянием Республики, народа Башкортостана и, безусловно, должны широко использоваться в воспитательной, культурно-массовой, патриотической, научно-просветительной работе.

К числу социальных функций относится изучение археологических объектов и совершенствование методики их изучения, т.е. профессиональные раскопки, сохранение археологических объектов, т.е. их охрана, а также популяризация археологических знаний. Общественность, наряду с немногочисленными учеными, становится на защиту историко-культурных объектов, создавая общественное мнение, мешающее ретивым технократам «преобразовать» природу в техническую пустыню.

Историко-культурное наследие – это не только объекты и коллекции, а также чувство патриотизма или национализма, например – золотой воин у казахов или Чингисхан у монголов.

Почти за 100 тысяч лет на территории Башкортостана отложилось несколько тысяч разнообразных объектов – стоянок, городищ, древних и средневековых городов, курганов, мавзолеев, наскальных и пещерных рисунков. Более 3-х тысяч объектов скрыты в земле. Значение этих объектов трудно переоценить. Без них невозможно изучение истории, культуры, духовной жизни народов Башкортостана.

Археологические объекты известны в науке более полувека, а некоторые даже со времен позапрошлого века, однако их существование остается «тайной» для большинства населения Башкортостана. Нет ни путеводителей, ни описаний, ни маршрутов, ни реальной охраны объектов, находящихся «под охраной государства».

В настоящее время должен преобладать масштабный, перспективный взгляд на имеющееся историко-культурное наследие, более масштабное привлечение широких слоев общественности к вопросам сохранения наследия, ибо все это делается и в их же интересах, в интересах большинства людей, в конце концов в интересах всего человечества. Ибо без участия общества правильно решать вопросы, касающиеся самих людей, невозможно.

На протяжении всей российской и советской истории археология находилась и находится по сей день на задворках государственных и общественных интересов, что является частью общего пренебрежения к гуманитарным наукам и культурному достоянию. Бесследно теряется огромное число материальных памятников имеющих конкретную денежную стоимость, которую можно получить в результате экспонирования в своей стране и за рубежом, издания альбомов, каталогов, репродукций, оплаты экскурсий и др. Основными причинами безобразного отношения к памятникам культуры является огромная пропасть между людьми, которые исполняют власть, руководят экономической и идеологической жизнью и теми людьми, которые владеют историческими знаниями и опытом работы с историческими памятниками, а также сложившийся в стране разрыв между постановлением и исполнением, между законом и исполнением этого закона.

Формирование бережного отношения к объектам культурного наследия заложено в Законе РФ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов РФ» 2002 г. и Законе РБ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов РБ» 2005 г., что создает предпосылки к сохранению и использованию объектов археологического наследия на благо общества.

Существует альтернативность общественному безразличию – улучшение экскурсоводческой работы и туризма, пропаганда и реклама памятников, улучшение историческо-

го образования в школе и в вузе. Обычно даже выпускник исторического факультета – специалист-историк имеет слабое представление о памятниках археологии, их ценности и возможности их сохранения, не может связать теоретические знания с практикой жизни.

Число профессиональных историков в Башкортостане ежегодно пополняется почти на тысячу человек. Но уровень их профессиональной подготовки в области изучения и пропаганды культурного наследия РБ крайне недостаточен. Это связано, прежде всего, с тем, что подобная деятельность в существующих структурах Республики остается невос требованной и низко оплачиваемой. Фактически отсутствует научно-популярная литература по археологии республики (издательство «Китап» не издавало такую литературу почти четверть века), в других издательствах тиражи редко превышают сотню экземпляров.

Только 17 ноября 2005 года Государственное собрание – Курултай Республики Башкортостан приняло новый Закон РБ «224-Э «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов РБ». Этот Закон является кратким обобщенным изложением аналогичного Закона РФ. Если Закон РФ состоит из 68 статей, то Закон РБ включает 35 статей. Можно было бы предполагать конкретизацию Федерального Закона к местным условиям, но башкирские законодатели сочли необходимым только его повторение. Иначе говоря, местный законодатель не продвинулся далее федерального в деле сохранения культурного наследия. С чем это связано? Очевидно с тем, что реализация, как советского Закона «Об охране и использовании памятников истории и культуры» 1976 год, так и федерального 2002 года Закона «Об объектах культурного наследия...» остается проблематичной.

Источники и литература

1. ФЗ РФ « Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов РФ» (29 июня 2002 г.)
2. Закон РБ Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Республики Башкортостан от 2005 г.

Л.В. Павлова

(Оренбургский ГПУ, Оренбург)

ОРГАНИЗАЦИЯ ЗЕМСТВАМИ БИБЛИОТЕК И НАРОДНЫХ ЧТЕНИЙ ДЛЯ НЕРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Традиционно Оренбургский край формировался как многонациональный регион. Согласно материалам Первой всеобщей переписи населения России 1897 г. около 30 % населения Оренбургской губернии составляло нерусское население [2, с. 54-55]. Особенностью работы по формированию культурно-просветительных мероприятий в Оренбургской губернии было стремление удовлетворить потребность в просвещении многонационального населения края, что требовало организации внешкольной работы с учетом особенностей традиций и быта народов, а также подготовки национальных кадров для обучения народов на их родном языке.

Земства как органы местного самоуправления играли значительную роль в социально-экономическом развитии губерний, уездов, волостей. Серьезное внимание земства уделяли культурно-просветительной работе. Создание народных библиотек и устройство народных чтений и лекций – одно из первых мероприятий земств Оренбургской губернии в области внешкольного образования. Они оставались главной формой земской культурно-просветительной работы на протяжении всего существования земского самоуправления.

В 1913 г. в Оренбургской губернии были введены земские учреждения. Губернское земство обратило внимание на почти полное отсутствие в губернии национальных библиотек, и сразу же приступило к их открытию. В 1914 г. Губернская управа просила Губернское земское собрание ассигновать средства на открытие 5 районных и 15 сельских библиотек, на устройство народных чтений и организацию при библиотеках музеев наглядных пособий. Выполняя это требование, «инородческий отдел» открыл в течение 1915 г. 6 районных и 17 подрайонных библиотек для национальных меньшинств. II совещание по народному образованию при Оренбургской губернской земской управе в 1915 г. постановило открыть подрайонные инородческие библиотеки при русских районных библиотеках.

В 1916 г. в Оренбургском и Орском уездах было открыто 4 библиотеки – по две на каждый уезд. Всего к 1 января 1917 г. в губернии было открыто 32 библиотеки для нерусского населения, из числа которых 8 библиотек было II разряда, а 24 – III разряда, а Оренбургский уезд планировал в 1917 г. открыть еще две библиотеки II разряда [1, л. 537, 549 а – 550]. При районных библиотеках открывались общеобразовательные курсы для взрослого мусульманского населения, устраивались чтения.

Все мероприятия по просвещению нерусских народностей находили горячий отклик и поддержку у местного населения. Ново-Мусинский сельский сход Оренбургского уезда просил губернское земство открыть библиотеку для нерусского населения, для этого сход постановил ассигновать 150 руб., дать бесплатное помещение и прислугу. Башкиры Орского уезда семь месяцев в году проводили в кочевке. Принимая во внимание это обстоятельство, совещание губернского земства постановило организовать при каждой районной библиотеке передвижную библиотеку.

В крупные национальные библиотеки выписывались русские и национальные газеты, журналы и книги. В читальни выписывались следующие периодические издания на татарском языке – газеты: «Вакт», «Турмуш», «Кояш», журналы: «Шуро», «Анг», «Кармак» и др. На русском языке выписывались газеты: «Оренбургская жизнь», «Русские ведомости», журналы: «Уфимский сельскохозяйственный листок», «Русские записки» и др. Всего в крупных библиотеках Оренбургской губернии имелось 734 книги на татарском языке [1, л. 529-530].

При губернском отделе народного образования работала национальная библиотека. Целью ее функционирования было собрать всю литературу на местных национальных языках, а также русскую и иностранную литературу по вопросам о национальных меньшинствах: об их происхождении, вере, быте, культуре. С этой целью "инородческий подотдел" обратился к 14 губернским и 116 уездным земствам с просьбой прислать, в обмен на другие книги, материалы по вопросу об образовании малых народов. Подотдел обратился также к востоковедам и крупным книгоиздательствам с просьбой прислать экземпляры своих изданий. В ответ на это предложение охотно откликнулись книготорговцы мусульмане, приславшие более 900 томов книг разного содержания. Таким образом, к 1916 г. в библиотеке накопилось более 1000 томов.

В Челябинском уезде библиотек-читален к концу 1917 г. насчитывалось 35 (из них 6 – для «инородцев» и 29 – для русского населения). В среднем на одну библиотеку-читальню приходилось 11160 жителей гражданской территории уезда, обсуживаемой земством, а в каждой библиотеке находилось примерно 1973 книги, т. е. одна библиотечная книга на 7 жителей. Распределение книг по отделам каталога показывает, что больше всего востребовались детские книги (54,9 %), а затем беллетристика (24,3 %). На все остальные отделы приходилось 20,8 %, например, книги религиозно-нравственного содержания составляли 2,6 %, отдел воспитания – 0,6 %, географии и путешествий – 2,8 % и т. д. [3, с. 376].

В условиях культурной отсталости России важную просветительную роль играли народные чтения – публичные читки популярных книг, брошюр, газет и журнальных статей, проводившиеся в особых аудиториях для неграмотного и полуграмотного населения.

Губернское земство понимало важность и необходимость устройства народных чтений для нерусского населения и изыскивало методы наилучшей их организации. С 23 по 30 июня 1916 г. состоялось совещание работников «инородческого» отдела, на котором присутствовали учителя, мугаллимы, а также заведующие национальными библиотеками Оренбурга. Совещание рекомендовало подрайонным библиотекарям устраивать еженедельные народные чтения и выдвинуло следующие советы для их устройства: «...2. Темы для чтения по книгам и лекций случайного характера выбираются по усмотрению чтецов и лекторов с тем непременным условием, чтобы в этих темах было нечто захватывающее, увлекающее и призывающее к прогрессу. 3. Для систематических чтений и лекций намечена следующая программа: о вреде лениности – три лекции, о преимуществе оседлой жизни перед кочевой и история культуры – две, о культурных мероприятиях – три, по гигиене...10, о пьянстве и его последствиях...три...всего 60 лекций» [1, л. 564-565]. Также указывалось, что народные чтения и лекции для нерусского населения должны вестись на их родном языке, а темы соответствовать быту и психологии данного народа.

Народные библиотеки и народные чтения были основными формами внешкольного образования в Оренбургской губернии. Даже начало Первой мировой войны не уменьшило ассигнования на их развитие, а, как показывает анализ земской деятельности, эта статья расходов увеличилась. Под влиянием культурно-просветительной работы постепенно менялись традиции и быт нерусских народов.

Источники и литература

1. ГАОО. Ф. 43. Оп. 1. Д. 106.
2. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / Центр. Стат. Комитет Мин-ва внутр. дел; Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб., 1904.
3. Семенченко И.В. Культурно-просветительные учреждения земств Урала в начале XX в. // Урал в контексте российской модернизации: сб. статей.
4. Челябинск, 2005.

А.В. Псянчин
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ИЗ ИСТОРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КИПС В СРЕДНЕЙ АЗИИ

На Общем собрании Академии наук 14 февраля 1917 г. была организована Комиссия по изучению племенного состава пограничных областей России. Первоначальной задачей Комиссии было выяснение границ расселения различных племен в Литве, Польше, Галиции, Буковине, а затем – в пограничной части Малой Азии, Азербайджане и Северной Персии.

В Комиссию для исследования племенного состава пограничных областей России под председательством С.Ф. Ольденбурга вошли шесть членов: академики А.А. Шахматов, М.А. Дьяконов, Н.Я. Марр, В.В. Бартольд, В.Н. Перетц и Е.Ф. Карский. Позднее в нее были приглашены Ф.К. Волков и С.И. Руденко (от Русского Антропологического общества), А.Д. Руднев и Л.В. Щерба (от Неофилологического Общества), Д.А. Золотарев и Н. Г. Могилянский (от отделения этнографии Русского Географического общества).

1 апреля 1917 г. состоялось очередное заседание, и Комиссия по изучению племенного состава пограничных областей России была преобразована в Комиссию по изучению племенного состава населения России (КИПС).

Членами КИПС стали многие известные отечественные ученые. Первоначальный состав Комиссии включал 18 человек: академики В.В. Бартольд, В.И. Вернадский, М.А. Дьяконов, Е.Ф. Карский, Н.Я. Марр, С.Ф. Ольденбург (председатель), В.Н. Перетц, А.А. Шахматов (зам. председателя), а также Ф.К. Волков, Э.А. Вольтер, Д.А. Золотарев, Н.М. Могиланский, С.К. Патканов, С.И. Руденко (секретарь), А.Д. Руднев, А.Н. Самойлович, Л.Я. Штернберг и Л.В. Щерба.

КИПС наметила две практические задачи: 1) составление этнических карт с объяснительными записками, 2) написание очерков о народах, проживающих в России.

С началом практической работы, в первую очередь необходимо было определить структуру Комиссии. Так, уже в 1919 г. в составе КИПС были организован ряд отделов: Европейский, Кавказский, Сибирский, Туркестанский (Среднеазиатский) отделы (в публикациях и документах самой КИПС, в том числе архивных, в наименовании отдела используются оба варианта – Туркестанский отдел, Среднеазиатский отдел). В 1925 г. – создан Картографический отдел.

Туркестанский отдел возглавил выдающийся отечественный ученый востоковед Василий Владимирович Бартольд. Перед Туркестанским отделом встала задача составления этнических карт и написания очерков о народах населяющих это пространство.

В работе Туркестанского отдела КИПС, впрочем, как и в других, можно выделить, два аспекта его деятельности: этнографическое изучение народов и составление этнических карт на отдельные территории Средней Азии.

Так, членами Туркестанского отдела КИПС были проведены экспедиционные исследования, подготовлены и опубликованы в «Трудах» и «Известиях» Комиссии ряд работ по этнографии и антропологии Азиатской части страны, авторами которых являлись известные ученые – И.И. Зарубин, А.Б. Пиотровский, Ф.А. Фиельструп и др.

Ф.А. Фиельструп во время летних командировок в 1924–1925 гг. в Семиречье продолжал сбор материала по расселению киргизских родов и записал ряд генеалогий преимущественно рода саяк. Он выяснил переход некоторых небольших групп кара-киргизов в другие роды и установил принадлежность их к своим коренным родам на основе изучения родословных. Сотрудник Туркестанского отдела Б.Д. Гимер в ходе поездки 1925 г. доставил сведения о племенном составе Каракольского и Нарынского уездов по данным 1920 г. и предоставил планшеты соответствующих карт с поволостными границами.

Сотрудницами отдела С.Д. Чураковой и К.В. Вяткиной были составлены этнические карты нескольких уездов Тургайской, Акмолинской и Семипалатинской областей.

В 1926 г. научный сотрудник отдела А.Л. Троицкая выезжала в Среднюю Азию, а также по литературным источникам изучала картографический материал, касающийся Туркестанского края.

В июле-сентябре 1926 г. в Средней Азии работала экспедиция под руководством И.И. Зарубина (всего в составе экспедиции было 6 человек). Были обследованы горные районы верховьев Зеравшана, а также города Самарканд, Пенджикент, Ура-Тюбе, Ташкент.

Благодаря командировкам сотрудников Туркестанского отдела КИПС была восстановлена связь с учреждениями по национальной статистике Средней Азии, в результате чего в отдел начали поступать новые материалы. Из них наиболее значительными были рукописные материалы Среднеазиатской комиссии по районированию, касающиеся национального состава населения Бухары и Хорезма. Во время участия сотрудников отдела в этнологической экспедиции АН СССР собраны сведения о племенном составе населения отдельных территорий.

Определенным итогом работы Туркестанского отдела КИПС явились работы И.И. Зарубина опубликованные в течение 1925–1926 гг. в «Трудах КИПС». Особый интерес представляет исследование «Население Самаркандской области, его численность, этнографический состав и территориальное распределение», к которому была приложена этнографическая карта Самаркандской области.

И.И. Зарубин показал на карте не только однородные в этническом плане пространства, а самое главное, отразил смешанные этнические территории. Нашли свое отражение на карте следующие этносы и этнические группы: узбеки (в том числе каракалпаки, туркмены нуратинские, отуреченные иранцы), казахи, кыргызы, курама, таджики (в том числе ягнобцы), ирани, арабы, русские. Составитель выделил территории смешанного населения: узбеков и кыргызов (вместе с отуреченными иранцами); таджиков и узбеков; таджиков, узбеков, русских и среднеазиатских евреев. Все это И.И. Зарубин показал при помощи штриховок. По карте можно судить об этнических процессах, происходящих на данной территории, об этом, например, свидетельствует надпись «отуреченные иранцы».

Деятельность Комиссии по изучению племенного состава населения России имела важное значение для развития отечественной этнографии в первой трети XX века. Члены КИПС внесли большой вклад в этнографическое изучение и этническое картографирование населения страны. В том числе, исследования членов Туркестанского отдела КИПС явились достойным вкладом в российскую востоковедную науку.

З.Я. Рахматуллина
(БашГУ, Уфа)

БАШКИРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ДУХ: СОВРЕМЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

Башкирский национальный дух - специфическая совокупность эмоционально-рационально-чувственных начал, особый мир надличностных духовных ценностей (этических, эстетических, религиозных и др.), сложившихся в ходе совместной национальной жизни и истории и определяющих этническую персональность, национальное своеобразие мировоззрения, коллективной психологии башкирского народа. Он проявляется в наиболее типичных для башкир моделях поведения и "социальных инстинктах", в оригинальном образе мыслей и складе ума, специфических чертах национальной психологии. Башкирский национальный дух - сложное взаимодействие и переплетение природных факторов, культурно-исторических заимствований, общечеловеческих и ментальных особенностей племен и народностей, принявших участие в формировании единого башкирского этноса. Основными характеристиками башкирского духа, исторически обусловленного преобладанием сердца над рассудком, чувства над интересом, свободы над властью и принуждением, братства над индивидуализмом, являются приоритет духовно-нравственных основ бытия над материальными, культ духовности и душевности, развитие коллективных форм общежития. Базисные ценности башкирского национально духа - это коллективизм, экологизм, справедливость, нестяжательство, патриотизм, гражданственность, свободолюбие, духовность (этизм и эстетизм), гуманизм [1].

Национальный дух - факт культурно-исторический, общественный. Пути исторического развития оставляют неизгладимый след в духовной памяти этноса, рефлектируются в его характере и способствуют в той или иной мере продуцированию и закреплению одних черт и размыванию или даже стиранию с духовной матрицы тех национальных ка-

честв, которые были традиционными и устойчивыми на протяжении многих поколений. Исторические условия бытия народа придают "одной и той же нации поочередно характер то возвышенный, то низкий, то постоянный, то изменчивый, то мужественный, то робкий" [2, с. 185]. Тем не менее, глубинные, жизнеопределяющие ценности и ориентации национального духа (мировоззрения и национального характера) башкир, его наиболее типичные качества, сформировавшиеся еще в эпоху средневековья, в историческом прошлом, и изначально укорененные в священных архетипах народа, остаются относительно неизменными в дальнейшем национальном бытии и сохраняются в духовном облике народа, его поведении, отношении к другим, в культуре.

Современное состояние национального духа башкирского народа есть зеркальное отражение серьезных социально-духовных проблем, пронизавших российское общество эпохи цивилизационных трансформаций. Оно говорит о не очень радужных реалиях и о серьезных недугах (имеющих далеко идущие негативные социокультурные последствия для национальной безопасности и для национального генофонда), которые постепенно поражают особенно современное молодое поколение, оказавшееся узником "ложных идолов", активно насаждаемых в отечественное общественное сознание западной ("фаустовской") и современной отечественной низкопробной поп-культурой и искусством с их "гиперреализмом", откровенным и избыточным натурализмом, актуализирующими ценности новой (либеральной) морали. Для этой "новоиспеченной морали", морали собственника, чужды "какие-то" национальные или государственные проблемы, а частный интерес имеет абсолютное преимущество перед всеми другими интересами. Сегодня идет стремительный рост поколения "одномерных людей", современных манкуртов, пораженных вирусом духовно-нравственного и национально-культурного иммунодефицита. Эти маргиналы ориентируются на космополитизм, не на "быть" (быть порядочным, воспитанным, знающим свой родной язык и уважающим свою культуру и т.д.), а на "иметь" (легкие победы, материальные блага, развлечения, модную одежду, именитых друзей и т.д.) Подобные люди - особый социальный тип законченного индивидуалиста, реально существующего в современном обществе, "знакомый незнакомец", вскормленный модными сегодня процессами вестернизации, глобализации и универсиализации традиционной культуры и духовности.

Отчуждение из реальной жизни принципов справедливости и законности, которые определяют уровень гуманности и моральности общества, девальвация в массовом российском сознании образа Родины, не способной обеспечить своим гражданам достойного существования, остановить рост коррупции и мошенничества, найти эффективные пути «излечения» от многочисленных социальных недугов, поразивших жизнь (безработицы, роста преступности, наркомании, алкоголизма, экстремизма, социального сиротства и т.д.), несут в себе страшную, разрушительную для национально духа силу. Пропаганда СМИ западного образа жизни и космополитизма, утверждение культа силы, индивидуализма, прагматизма, свободной любви, способов обогащения любыми доступными средствами обуславливают обесценивание таких глубинных моральных и жизненных ценностей и добродетелей, как патриотизм, гражданственность, любовь, целомудрие, трудолюбие, семья, уважительное отношение к женскому началу, родителям, детству и старости, гармония с природой и др., которые на протяжении веков были незыблемым фундаментом духовного мира башкир. Оскверненная и измученная природа, забытые родители, малолетние преступники, наркоманы, алкоголики, тунеядцы, заложники игровых автоматов и различных сект, самоубийцы, разрушенные семьи, брошенные дети, женское начало с сигаретой и бокалом вина, безответственное, сквернословящее, свободное от всех обязанностей и моральных уз, привыкание к моральному злу и равнодушие (к собственной жизни, жизни близких, других) и т.д. – это, к сожалению, реалии и духовного

мира некоторых представителей башкирского этноса, обусловленные издержками цивилизационных новаций в нашем обществе и усиленные объективными социальными трудностями.

Рост в последние десятилетия критицизма в осмыслении происходящих в обществе процессов и в оценке человеческих характеров стал закономерной реакцией башкирской интеллигенции (общественных деятелей, ученых, представителей творческих профессий, системы образования и искусства), обеспокоенной состоянием национального духа, на прогрессирующую моральную глухоту, духовную деградацию, «манкуртизацию», беспечность и беззаботность некоторых современников, на угасание силы простого человеческого чувства, на растущее отчуждение индивида не только от мира другого, но и от мира природы, на равнодушие к судьбе своего народа, культуры, языка. Не только о необходимости защиты современными башкирами окружающей среды, разумного использования земных недр и водных ресурсов, но и о необходимости защиты собственной души, экологии морали народа (Д.Ж.Валеев), постепенно превращающегося в безликую, инертную массу (бездеятельную, необязательную, безответственную, отчуждающуюся от родного языка, заботящуюся лишь об обустройстве материального бытия «здесь» и «теперь»), писал еще в своей поэме «Утолите жажду» Р.Бикбай. Проблемы духовного возрождения и духовной состоятельности современной личности, ее ответственности за происходящее в обществе, осмысление значимости в духовном мире современных башкир верной любви, чистой совести, справедливости, чести, ответственности, гражданственности и патриотизма находят отражение не только в башкирском искусстве (литературе и поэзии, живописи, театральном творчестве и др.), но и в массовом сознании. Башкирский дух всегда «шагал в ногу» с историей народа, воплощал лучшие нравственные качества, осуждал собственные недостатки и пороки, утверждал гуманистические идеалы, дружбу и взаимопонимание на многонациональной земле Башкортостана и России. И в современных условиях, в эпоху «безвременья», пытающегося сместить духовно-нравственные приоритеты в бытийственном пространстве современного человека, башкирский дух продолжает утверждать ценности добра, справедливости, человечности, ответственности, гражданственности, терпимости.

Источники и литература

1. *Рахматуллина З.Я.* Башкирский национальный дух (социально-философский очерк). Уфа, 1987.
2. *Гельвеций.* Сочинения. В двух томах. Том. 2. М., 1974.

Н.А. Родионов
(УИИЯЛ УрО РАН, Ижевск)

ПОМОЩЬ БАШКИРИИ В ОБЕСПЕЧЕНИИ РАБОЧЕЙ СИЛОЙ ТОРФЯНОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ (1940-е гг.)

Изучение данной проблемы исходит из общей ситуации современного экономического и индустриального развития России. Сегодня большое распространение получает межгосударственная миграция трудовых ресурсов. Растет трудовая миграция (иммиграция) в Россию, продолжается перемещение трудовых ресурсов и внутри страны. Осмысление исторического опыта использования территориальными субъектами внешних трудовых ресурсов в национальной экономике и промышленном производстве представляет большой научный и практический интерес.

В статье поставлены следующие основные задачи: а) раскрыть историю проведения оргнабора, промышленного переселения и использования труда временных рабочих Башкирии в торфяной промышленности Удмуртии в 1940-е гг. б) осветить управленческую вертикаль финансового обеспечения оргнабора.

Торфяная промышленность Удмуртской Республики, возникновение и становление которой относится на период 1920-х – 1940-е гг., занимает важное место в региональном топливно-энергетическом комплексе. С самого начала создания отрасль была ориентирована на обеспечение топливно-сырьевой базы крупных оборонных предприятий и производств.

Рабочая сила на торфодобывающих предприятиях Удмуртии в годы Великой Отечественной войны и после ее окончания состояла из постоянных кадров, набравшихся в основном из числа местного населения. На производстве использовались также временно домохозяйки и учащиеся школ. В условиях дефицита трудовых ресурсов, добычей и уборкой торфа были заняты советские немцы-спецпереселенцы, репатрианты, иностранные военнопленные.

Одним из основных источников обеспечения торфодобывающих предприятий Удмуртии рабочей силой оставался организованный набор. Потребность в сезонных рабочих в послевоенный период равнялась по Союзному Ижевскому торфяному тресту до 3 тыс. человек (1947 г.) В последующий период она увеличилась до 5 – 6 тыс. человек. Руководство вопросами оргнабора рабочей силы для торфяной промышленности Удмуртии в годы войны и после ее окончания осуществлялось Союзным Ижевским торфяным трестом. В соответствии с постановлениями правительства СССР и приказами Наркомата (с 1946 г. – Министерства) вооружения СССР ему устанавливались плановые (объемные) показатели по оргнабору рабочих, определялись принципы его проведения. Для выполнения заданий по оргнабору сезонных рабочих в Башкирской АССР назначались республиканский уполномоченный, в его распоряжение выделялись представители от местных предприятий. В 1940-е гг. обязанности республиканского уполномоченного оргнабора от треста «Ижторф» выполнял В.С. Хан.

Таблица 1. План оргнабора рабочих по торфопредприятиям треста «Ижторф» на 1947 г.

Наименование торфопредприятий	Прикрепленный район, республика	План оргнабора рабочих	
		По Башкирской АССР	По Удмуртской АССР
«Увинское»	Увинский	-	150
	Алнашский	-	150
	Селтинский	-	200
	Граховский	-	100
	Б.-Учинский	-	60
	Итого:	-	660
«Нюрдор-Котья»	Вавожский	-	230
	Башкирская АССР	170	-
	Итого:	170	230
«Вишурское»	Нылгинский	-	130
	Башкирская АССР	170	-
	Итого:	170	130

«Тюлькино-Пушкари»	Ст.-Зятцинский	-	150
	Сюмсинский	-	100
	Красногорский	-	150
	Итого:	-	400
«Майское»	Пычасский	-	75
	Киясовский	-	75
	Итого:	-	150
«Чернушка-Вожойка»	Якшур-Бодьинский	-	150
	Бемыжский	--	50
	Итого:	-	200
Всего:		340	1770

Источник: ЦГА УР. Ф.–1081. Оп. 1. Д. 49. Л. 128.

Для исправления тяжелой ситуации, сложившейся по оргнабору на сезон добычи торфа 1946 г. приказом управляющего трестом от 16 февраля 1946 г. в распоряжение уполномоченного по оргнабору по Башкирской АССР В. С. Хана были командированы З.Я. Сидневек и А. А. Шельменков. В помощь к ним в г. Уфу позднее направляются работники торфопредприятия «Тюлькино-Пушкари» Ф. Н. Ведерников и А. А. Северюхин. Управляющий Союзным Ижевским торфяным трестом в приказе от 26 марта 1946 г. отмечал, что оргнабор рабочей силы по Башкирской АССР и районам Удмуртии находится под угрозой срыва. Если на 1 февраля, по 6 районам республики (Увинский, Алнашский, Старо-Зятцинский, Красногорский, Нылгинский, Пычасский) было набрано 402 человека, то на 25 марта 1946 г. эти данные увеличились, лишь до 463 человек.

Динамика внешнего оргнабора была не постоянной, при этом внутренний оргнабор рабочей силы обычно был выше, нежели из-за пределов Удмуртии, что видно из данных на 1947 г. (см. табл. 1). На сезон добычи торфа в 1947 г. предусматривалось вывезти из соседней республики 340 человек. На следующий, 1948 г., план оргнабора рабочих по Башкирской АССР составлял 200 человек, в самой Удмуртской республике – 3100 человек.

В 1940-х гг. был определен порядок кредитования затрат по оргнабору рабочих. Ежегодно предприятиям предоставлялись соответствующие средства. Так, на указанные цели для торфопредприятия «Нюрдор-Котья» на 1946 г. выделялись 60 тыс. рублей, фактически затраты за этот период составили 96 тыс. рублей. Такой перерасход средств был связан с тем, что пришлось дополнительно содержать вербовщиков для поездки в Башкирию, но в результате набранные рабочие у одного из вербовщиков (40 человек) были переданы на торфопредприятие «Вишурское». В результате, предприятие, остро нуждающееся в рабочей силе к новому сезону, снова должно было командировать вербовщиков и тратить средства по данной статье.

Сметы на проведение организованного набора рабочей силы из Башкирской АССР состояли из нескольких статей. Так, смета на 1948 г. включала содержание вербовочного аппарата – 18 районных уполномоченных (81 тыс. рублей) и 90 человек вербовщиков (225 тыс. рублей). За каждого сезонного рабочего, вывезенного из Башкирии, вербовщики получали вознаграждение по 10 рублей.

Труд сезонных рабочих Башкирии в послевоенный период использовался на ряде торфодобывающих предприятий Удмуртской АССР. Сезонники были заняты на предпри-

яти наиболее трудоемкими и тяжелыми работами – сушкой, уборкой, погрузкой, вывозкой и отгрузкой торфа.

В заключение попытаемся сделать ряд выводов. Топливо-сырьевой сектор национальной экономики в XX в. широко использовал рынок свободной рабочей силы. К окончанию Великой Отечественной войны торфяное ведомство и предприятия Удмуртской республики накопили определенный опыт использования оргнабора рабочих в целях развития торфяного производства. Поставленные в послевоенный период задачи по созданию постоянных кадров, увеличивающиеся объемы торфодобычи требовали дальнейшего расширения территориальной орбиты оргнабора, как за счет внутренних районов Удмуртской республики, так и поиска новых рабочих за ее пределами. Изучение темы позволило шире раскрыть миграционную мобильность трудовых ресурсов Башкирии.

В.И. Рыбалка
(МарГУ, Йошкар-Ола)

КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ МАРИЙСКОЙ ДЕРЕВНИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА

В начале 50-х годов прошлого столетия в Марийской АССР было 633 колхоза, в которых работало 152 клуба. В это же время в ведении отдела культпросветработы Министерства культуры находились: 21 районный Дом культуры, 94 сельских клуба и Дома культуры, 167 изб-читален и 198 сельских библиотек [5, с. 135, 192-193].

Одним из новых явлений на селе в начале 60-х гг. стали культурно-просветительные учреждения, работающие на общественных началах. Уже в 1962 году в республике работали на общественных началах 51 народная библиотека, 13 клубов, 71 народный университет и школы культуры, 186 кинолекториев, 732 книгоноши, 268 киноорганизаторов, 28 общественных распространителей книг, 7 школ передового опыта. При учреждениях культуры было создано более 500 общественных советов клубов [2, л. 50].

В 1970-е годы началось создание клубных и библиотечных систем, культурных и культурно-спортивных комплексов. Этот процесс был вызван потребностью в равномерном развитии сети учреждений культуры, а также недостаточно высоким уровнем их материально-технической базы и кадров.

Централизация клубного дела к концу 70-х гг. внедрялась во всех районах республики и из стадии эксперимента вышла на широкую дорогу повседневной практической деятельности. В середине 80-х гг. в республике функционировало 105 централизованных клубных систем, 75 сельских культурных комплексов и 15 централизованных библиотечных систем. Их деятельность позволила значительно улучшить систему культурного обслуживания тружеников марийской деревни, обогатить содержание и формы работы среди сельского населения.

В эти же годы зародилась традиция проведения конкурсов на лучший ансамбль народных инструментов на приз Я. Эшпая, одного из основоположников марийской музыки. Конкурсы на приз выдающихся деятелей национального искусства и литературы до настоящего времени пользуются большой популярностью и являются одним из эффективных средств развития многих массовых жанров самодеятельного искусства на селе.

В 70-е годы марийское национальное искусство выходит на международную арену. Так, самодеятельный ансамбль Дома народного творчества «Эрвий» в 1978 году познакомил жителей области Ваш Венгрии с русскими и марийскими народными песнями, исполненными в сопровождении народных инструментов: гуслей, волынки и свирели [8, с. 73]. С интересом знакомились жители области Ваш в 1983 году с выступлениями Симфонического оркестра Государственного театра Марийской АССР, а также Марийского государственного ансамбля песни и танца «Марий Эл», который трижды выезжал в Венгрию.

В культурном развитии марийской деревни в рассматриваемый период важную роль играли массовые сельские библиотеки. Для широкого вовлечения в число читателей каждой колхозной семьи библиотеки с начала 50-х гг. начали применять разнообразные формы работы. Одним из наиболее эффективных методов привлечения читателей являлся подворный обход, который был проведен Горномарийской районной библиотекой в колхозе имени Жданова, Виловатовской сельской библиотекой Еласовского района и другими.

Большое влияние на улучшение работы сельских библиотек оказало создание районных централизованных библиотечных систем, объединивших все библиотеки. При централизации устанавливался общий штат, единый книжный фонд. Финансирование, комплектование библиотек и обработка поступившей в любой район различной литературы осуществлялись централизованным порядком. К 1980 году централизация всех библиотек Марийской республики в основном была завершена [6].

Важная роль библиотек в настоящее время – участие в целевых программах сохранения и развития культуры. Составляя программу действий, библиотеки обязательно начинают с анализа социокультурной ситуации на своей территории. Изучение общественного мнения в конце 90-х годов проводилось почти во всех районах республики.

С ростом сети культурно-просветительных учреждений в рассматриваемый период увеличился качественный состав кадров культпросветработников. В целях подготовки и переподготовки кадров Министерство культуры Марийской АССР ежегодно проводило в республике планомерный цикл курсов и семинаров.

В целях подготовки кадров культпросветработников в 1947 году была открыта трехгодичная Республиканская культурно-просветительная школа, которая начала готовить квалифицированных специалистов клубных учреждений. В 1950 году Республиканская культурно-просветительная школа сделала свой первый выпуск, дав республике 84 молодых специалиста [1, л. 42]. Выпускники сыграли большую роль в деле повышения культурного уровня сельского населения во второй половине XX в.

Большую роль в подготовке кадров работников культуры играла не только культпросветшкола, но и Йошкар-Олинское музыкальное училище. К примеру, только в 1965 году здесь обучалось 300 человек [9, с. 23]. Прием в учебные заведения производился, в основном, за счет жителей республики, главным образом из коренной национальности – мари. Это давало возможность закрепить специалистов по месту работы.

В 70-е годы положение с кадрами значительно улучшилось. За 1971–1975 гг. во Дворцы культуры, клубы и библиотеки было направлено 330 выпускников республиканской культпросветшколы, 120 выпускников музыкального и художественного училищ, 80 специалистов, окончивших институты культуры и искусства страны [3, л. 197].

В повышении профессионального мастерства кадров культуры широко использовался положительный опыт лучших руководителей сельских культпросветучреждений. С этой целью в республике проводились различные семинары, совещания, конкурсы, викторины. К примеру, в селе Азаново Медведевского района прошел республикан-

ский конкурс профессионального мастерства «Лучший директор культурно-досугового учреждения 2000 года». В конкурсе приняли участие директора сельских и районных Домов культуры – победители районных этапов. Звание «Лучший директор культурно-досугового учреждения 2000 года» было присуждено директору Медведевского районного центра культуры и досуга Т.Л. Швецовой [7].

Современный этап культурного развития марийской деревни характеризуется совершенствованием старых, проверенных временем форм работы и рождением новых, отвечающих возросшим культурным запросам сельских жителей.

Источники и литература

1. Государственный архив Республики Марий Эл (далее – ГА РМЭ). Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 71.
2. ГА РМЭ. Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 200.
3. ГА РМЭ. Ф. Р-828. Оп. 1. Д. 587.
4. *Зенкин А.А.* Деятельность культурно-просветительных учреждений Марийской АССР по повышению культуры села в современных условиях // *Общественно-политическая и культурная жизнь Марийской АССР.* Йошкар-Ола, 1989.
5. *Марийская АССР в цифрах.* Статистический сборник. Йошкар-Ола, 1967.
6. *Марийская правда.* 1980. 22 февраля.
7. *Марийская правда.* 2000. 25 ноября.
8. *Рыбалка В.И.* Побратимы. Марийско-венгерское сотрудничество в 1971–1996 гг. Йошкар-Ола, 1996.
9. *Рыбалка В.И.* Подготовка кадров в послевоенный период для сельских культурно-просветительных учреждений в высших и средних учебных заведениях города Йошкар-Олы // *Материалы научно-практической конференции «Йошкар-Оле – 415 лет».* Йошкар-Ола, 2000.

О.А. Сергеев
(МарНИИЯЛИ, Йошкар-Ола)

«ЧЕРЕМИС БАШКИРСКОГО НАРОДА» ДМИТРИЙ АПТРИЕВ: НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ 11-14-12001а/В

Аптриев Д.К. один из образованнейших людей XIX века, чья жизнь и деятельность связана с башкирской землей. К сожалению, о его жизненном пути мы не знаем почти ничего. В последнее время, работая в Национальном архиве Республики Татарстан, столкнулись с некоторыми делами, связанные с биографией Д.К. Аптриева. Ссылаясь на эти документы, мы попытаемся охарактеризовать его жизненный путь.

Дмитрий Константинович Аптриев родился в 1854 году⁵ в деревне Бабаевой Киебаковской волости Бирского уезда Уфимской губернии в крестьянской семье. По национальности – мари. С 1870 года обучался в двухклассной школе г. Уфы. Учился весьма старательно, что подтверждается свидетельством, выданного после окончания Уфимской языческой школы 29 октября 1873 года [7, л. 8]. Оно заверено заведующим «черемисской

⁵ В свидетельстве, выданное после окончания Казанской учительской семинарии указаны число и месяц рождения: 18 июня. Однако после написания эта запись зачеркнута [8, л. 49].

школой, учителя ея» священником Иоанном Темперовым. Успешно окончив Уфимскую языческую школу, он получил право на преподавание в начальных сельских школах. Зная талант Дмитрия Аптриева, дирекция Уфимской двухклассной школы рекомендовала его поступить для дальнейшей учебы в Казанскую учительскую инородческую семинарию. В связи с тем, что Д. Аптриев окончил языческую школу, то он не мог быть воспитанником учительской семинарии. Об этом ярко свидетельствует письмо директора семинарии Н.И. Ильминского, написанное попечителю Казанского учебного округа П.Д. Шестакову. В частности, в письме отмечено: «...черемисы-язычники, окончившие курс в Уфимской школе, не могут быть приняты в число казенных воспитанников Казанской учительской семинарии...» [7, л. 4].

Однако Д. Аптриев, приняв христианскую веру и выдержав вступительный экзамен, вместе с выпускником этой же школы Сергеем Ждановым поступает в Казанскую учительскую семинарию. Так в 1873 году в первый класс Казанской учительской семинарии по ходатайству начальника Уфимской губернии приняты «два черемисяна-уроженцы Бирского уезда...» [5, л. 6].

В инородческой семинарии «черемис башкирского народа» Д. Аптриев учился с 14 декабря 1873 года по 10 июня 1876 года. Это подтверждается его свидетельством, которое сохранилось в архиве. Оно выдано 30 июня 1876 года за № 295, был казеннокоштным воспитанником [8, л. 49].

Д. Аптриев кроме своего родного марийского языка, знал татарский [8, л. 120] и удмуртский языки [6, л. 217 об.].

После окончания полного курса учения в учительской семинарии Д. Аптриеву, «новокрещену башкирского народа», Педагогическим советом Казанской учительской семинарии удостоено звание учителя начального училища.

Трудоустроить Д. Аптриева помог сам директор учительской семинарии Н.И. Ильминский. Это подтверждается письмом, адресованного директору народных училищ Вятской губернии С.А. Нурминскому. С.А. Нурминский рекомендовал Д. Аптриеву учительское место в Новопоселенном училище Сарапульского уезда [8, л. 11]. Однако село Новопоселенное «состоит большею частью из русских», поэтому инспектор народных училищ Сарапульского уезда, разделяя мнение Земской управы «находил более полезным определить Аптриева на должность учителя в училище Нырғынди́неке (Нырғында – марийская деревня современного Каракулинского района Удмуртской Республики. – О.С.), как чисто марийское, ... с жалованьем по 400 рублей в год». В Нырғынди́нской школе Д. Аптриев работал шесть лет, с 1876 по 1882 гг.

О дальнейшей судьбе марийского просветителя Д.К. Аптриева могут рассказывать сохранившиеся его письма. Они были написаны директору Казанской учительской семинарии Н.И. Ильминскому. Итого в архиве нами обнаружено восемь писем. Первое письмо было написано еще воспитанником инородческой семинарии 19 июня 1875 года.

Второе письмо относится 12 июня 1879 года. Оно отправлено из д. Нырғында. В письме Д. Аптриев упоминает о своем крестном сыне Павле Юмашеве и Тимофее Сундукове. Они были учениками Казанской учительской семинарии, но, к сожалению, оба были исключены из неё. К данному времени Д. Аптриев занимался переводом церковно-богослужебной литературы, закончил перевод «Ветхого завета» [9, л. 95].

Из следующего письма (оно отправлено 7 января 1882 г. Из д. Нырғында) узнаем, что Н.И. Ильминский предложил учителю Д. Аптриеву сан священника в селе Надеждино. Однако работать на этой должности ему не суждено было. Осенью 1882 года (17 сентября) он переехал «в свой край, в г. Бирск». Д. Аптриев стал работать учителем начального училища при Бирской инородческой учительской школы. Касаясь работы на новой должности, он отмечает: «В Бирской инородческой учительской школе и в начальном при ней

училище учение началось с 4 ч. октября, а 3-го ч. последовало торжественное открытие школы и училища в присутствии всех представителей города, духовенства и педагогического персонала. Молебен совершил местный протоиерей о. Иоанн Гушенский, относительно образования инородцев Бирского уезда и о цели инородческой учительской школы произнес сам инспектор школы и училища г. Вишнеvский...» [9, л. 100 об.]. На открытии краткую речь «на природном языке» произнес и сам Д. Аптриев. Текст его выступления «на черемисском и русском языках» напечатан в этом же году в журнале «Циркуляр по Оренбургскому Учебному округу» [1, с. 457–458]. Другой экземпляр текста Д. Аптриева хранится в рукописном фонде научной библиотеки МарНИИЯЛИ [4; 3, с. 70]. К десятилетию Бирской учительской школе напечатана статья «Бирская Инородческая Учительская Школа (1882–92)» в «Уфимских губернских ведомостях» [2]. По данным Д. Аптриева в школе обучались «20 человек из черемис за исключением одного вотяка», а в училище, где он преподавал, было «10 м. (мальчиков? – О.С.), из которых 6 полуграмотных и 4 неграмотных» [9, л. 100 об.].

Кроме учительской работы Д.К. Аптриев активно занимался переводом «общеупотребительных молитв на восточно-черемисском наречии». О необходимости церковной литературы на восточном наречии марийского языка, по словам Д. Аптриева, говорит его «трехгодичная практика» работы в Бирской учительской школе. Текст его письма свидетельствует, что он к 29 марту 1885 года перевел «Священную историю Ветхого и Нового завета», которая была издана [9, л. 103].

В течение года в жизни Д.К. Аптриева произошли многие изменения. Его сильно беспокоило то, что он может остаться без работы. К тому времени в его семье было 4 человека. С поиском работы ему помогли инспектор народных училищ Бирского уезда Г.Е. Кармазин, отец Петров. А инспектор Бирской инородческой школы Н.П. Вишнеvский, как отмечает Д. Аптриев, хочет «ввести меня в духовное звание» (письмо от 25 апреля 1886 года, см.: [9, л. 104]). В конце своего письма Н.И. Ильминскому он пишет: «Если я был бы обнаделен Вами в переходе своем в духовное звание в текущий год, то стал бы мечтать о башкирском приходском училище» [9, л. 105 об.].

Последнее письмо Д. Аптриевым отправлено 11 июля 1889 года. К тому времени он жил и работал в марийской деревне Юва (д. Юва входит в состав современного Красноуфимского района Свердловской области. – О.С.), был священником. Касаясь этого вопроса, он пишет: «...оставив родной г. Бирск и близких к сердцу, переехал в Сибирский край в д. Юву Красноуфимского уезда Пермской губернии в качестве учителя, а теперь по милости Божией состою учителем в сане священника...». В работе его уважали, даже сам Владыка Пермский Епископ Владимир «относится ко мне благосклонно до высшей степени, что меня радует и придает энергию для дальнейшего действия... среди своих сородичей...» [9, л. 106].

По свидетельству одного документа Д. Аптриев в 1896 году являлся настоятелем в Успенской церкви села Савиновского Красноуфимского уезда, награжден набедренником (10).

Таков краткий жизненный путь талантливого марийского просветителя XIX века Дмитрия Аптриева.

Источники и литература

1. *Аптриев Д.* Речь, произнесенная при открытии Бирской инородческой школы и начального при ней училища 3 октября 1882 г. (на черемисском и русском языках) // *Циркуляр по Оренбургскому Учебному округу.* 1882. № 10. С. 457–458.
2. *Бирская Инородческая Учительская Школа (1882–92)* // *Уфимские губернские ведомости.* 1892. № 13–17, 49–50, 52.

3. Ялкаев Я. Материалы для библиографического указателя по мариведению: 1762–1931. Йошкар-Ола: Маргиз, 1934.
4. РФ НБ МарНИИЯЛИ им. В.М. Васильева. Оп. 1. Д. 511. Л. 1.
5. НА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 17. Л. 6.
6. НА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 23. Л. 217 об.
7. НА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 37. Л. 4–8.
8. НА РТ. Ф. 93. Оп. 1. Д. 81. Л. 11–120.
9. НА РТ. Ф. 986. Оп. 1. Д. 82. Л. 95–106.
10. www.marihistory.ru/index.php.

М.В. Силантьева
(МГИМО (У) МИД России, Москва)

КУЛЬТУРНОЕ И ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ТЮРКСКИХ НАРОДОВ РОССИИ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ

Теоретическая проработка вопросов, касающихся политизации религии в современном мире, - вопрос, внимание которому уделяется уже довольно давно [2]. Системное рассмотрение социально-политических процессов в совокупности с процессами духовной действительности в их материализованной и институализованной проекции позволяют проследить тенденции политизации мировых и национальных религий в контексте геополитических трансформаций современности. Интегративная роль мировых религий, выступившая сегодня на передний план подобных перераспределений, не подлежит сомнению: сходные процессы наблюдаются в исламе, буддизме, некоторых деноминациях христианства. Ряд параллелей можно обнаружить в стремлении национальных религий к новому – наднациональному или даже мировому – статусу (см. работы Б.К. Кнорре о современном индуизме).

Особый интерес в данной связи представляет изучение тенденций государственно-конфессиональных отношений в социально-политическом, экономическом, культурном и правовом пространстве Российской Федерации – стране, обладающей значительным культурно-историческим багажом и вместе с тем переживающей в последние десятилетия процесс ярко выраженного социального трансцензуса. Подчеркнем: деконструкция системы двухполярного мира, сложившейся после Второй мировой войны, сегодня не только нарушает баланс сил на международной арене. Она существенно дестабилизирует политические системы тех стран, которые оказались в «зоне риска», в том числе, по экономическим причинам. Россия, как известно, входит в число таких стран. Политика «тянет» за собой идеологию; а идеология (для надежности) стремится опереться на «вечные» ценности. В свете сказанного понятны некоторые вполне «земные» причины, по которым тюркские и монгольские народы России, как и другие народы нашей страны, оказались охвачены процессами религиозной ревайвизации.

Сложный этногенез этих народов вобрал в себя удивительные лингвокультурные и религиозно-культурные «приключения». Так, *тенгризм* как целостное мировоззрение [1, с. 280-288] и *шаманизм* народов Сибири и Забайкалья (якуты – тюркская языковая группа), Алтая, Тывы (тюркский) и Калмыкии (монгольская языковая группа, «живой язык» ойратов – западных монголов) успешно уживаются с *буддизмом*, *христианское* миссионерство – с *исламом* и доисламскими верованиями народов Башкирии и Татарстана. Стоит

подчеркнуть, что, даже не разделяя «алтайскую гипотезу», объединяющую алтайские и тюркские языки в одну языковую макросемью, не приходится сомневаться в типологическом родстве ряда культурных обычаев и традиций; а также в факте взаимного влияния языков тюркского и монгольского происхождения (так например, этноним «буряты», существующий в языках монгольской языковой семьи, как известно, принято возводить к слову «бури», заимствованному монголами из тюркских языков).

При этом наблюдается активизация геополитического проекта «интегрый» [6, с. 249-253, 352-370]. Основой подобных проектов и в России выступают сегодня как мировые и национальные религии, так и религии «традиционные», представляющие собой «национальное» прочтение установок мировых религий (т.е. попросту смешение их гомогенизирующего импульса с национальными традициями и обычаями, имеющими характер «искажения» такого импульса) [5, с. 30-45, 53, 68-69, 74-77, 90-93].

Однако политические религии – способ самоорганизации общества догосударственного уровня. Как это ни парадоксально, этот способ опирается на этнический, культурный и языковой факторы, интегрирующие макросоциальные общности «автоматически», «снизу», больше, чем собственно на религиозный. Стремление «найти братьев», способных к взаимопониманию на различных уровнях взаимодействия и к тому же обладающих надежностью «кровных родственников» - закономерное проявление процессов, обозначенных в современной литературе как тенденции неоархаизации (иногда встречается термин «неофеодализм»). Они выражаются, в частности, в восстановлении статуса «антропологической религиозности», выступающей в качестве социального интегратора для решения насущных проблем витального выживания в условиях разложения жестко централизованного государства.

С другой стороны, культурное и языковое единство может стать источником новых геополитических конфигураций лишь в случае, если собственно социально-экономическая прагматика (а вовсе не религиозный и не собственно культурно-лингвистический факторы) радикальным образом поставят под сомнение сложившиеся конфигурации российского федерализма. Думается, что рассуждения о «близорукости наблюдателей политического процесса» [4], которые «не понимают» естественного хода событий, возвращающих религию в контекст «очищенного» от нее в эпоху Нового времени «пространства утилитарности», не выдерживает критики. Утилитарность как таковая входит в задачи государства не со времен Возрождения и Нового времени с его антиклерикализмом, - а, как минимум, с момента рождения государства как социального института. Рассуждения на эту тему детально представлены в трудах Августина, Данте и других теоретиков, чью позицию сложно заподозрить в антиклерикализме. Возможный цивилизационный разлом между тюркоговорящими народами и близкими к ним по истории и образу жизни монголами и алтайцами нетюркского происхождения, а также русскими, таким образом, успешно компенсируется теми геополитическими стратегиями, которые рассматривают процессы регионализации в России в качестве условия для создания новых культурно интегрированных общностей. В качестве способов поддержания интегрирующего потенциала культуры выступают при этом научные центры, где изучаются лингвокультурные процессы в указанной области, имеют место взаимодействия национальных научных элит, представляющих свои этносы в мозаике межкультурной коммуникации в рамках глобальных контактов и региональных связей. Различные учебные проекты, которые поддерживаются в качестве «дочерних» по отношению к данным учебным и исследовательским центрам, создают реальную возможность интеграции социально-политического пространства вследствие интеграции образовательного. Один из крупных игроков на этом поле – Турецкая Республика. Другой, по понятным причинам, - Китай. Россия не остается в стороне от научного анализа указанных тенден-

ций, что позволяет надеяться, что «руль» управления данными процессами она будет удерживать в своих руках достойными средствами.

Источники и литература

1. *Гомбоева М.И.* Центральнo-азиатский холизм в культуре народов Байкальского региона Центральной Азии: на материалах хори-бурят. Диссертация на соискание ученой степени доктора культурологии. Чита, 2002. С. 280-288.
2. *Данилов М.В.* Явление «политизации» в современном обществе: постановка исследовательской проблемы // Известия Саратовского университета, 2009. Т. 9. Сер. Социология. Политология, вып. 1. Электронный ресурс: <http://www.sgu.ru/files/nodes/49690/23.pdf> (дата обращения 16.04.2012).
3. *Зинченко М.С.* Политизация ислама как фактор современного политического процесса. Диссертация на соискание ученой степени кандидата политологических наук. Пятигорск, 2010. С. 9-13, 135-141.
4. *Кырлежев А.* Политизация религии // Religio.ru Электронный ресурс: <http://religio.ru/columns/6577> (дата обращения 13.04.2012).
5. *Мусайханов С.С.* Исламский фактор в военно-политических процессах в Чеченской Республике (1991-2011 гг.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2012. С. 30-45, 53, 68-69, 74-77, 90-93.
6. *Хачатурян В.М.* Феномен архаизации в культурной динамике. Диссертация на соискание ученой степени доктора культурологии. М., 2012. С. 249-253, 352-370.

М. Соегов

(АН Туркменистана, Ашхабад)

О ДВУХКРЫЛОЙ СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВОМ ХАЗАРСКИМИ ПРАВИТЕЛЯМИ В ИТИЛЕ (АСТРАХАНЬ) И ЕЕ ДРЕВНИХ ХУННО-ОГУЗСКИХ КОРНЯХ

Одним из ранних источников, содержащих сведения о двухкрылой системе у древних предков современных туркмен, являются разные списки “Огузнаме”, которые рассказывают об их делениях на бузук/бозок (правое крыло – Гюн-хан, Ай-хан и Йылдыз-хан) и на учук/учок (левое крыло – Гёк-хан, Даг-хан и Денгиз-хан) в империи Огуз-хана (соответствует хуннско-гуннским государствам Мао-Дуна и Атиллы согласно китайским и европейским источникам). Для иллюстрации приводим:

из “Сборника летописей” Рашид-ад-дина: “Из двадцати четырех ветвей сыновей Огуза одна половина относится к правому крылу войска, а одна половина – к левому. И ныне каждое из этих племен и ветвей знает свой корень и ветвь, т. е. из какого они народа” [5, с. 85–86];

из “Родословного древа туркмен” Абу-л-Гази: “(Огуз-хан) своим сыновьям сказал: “Вы, трое старших,.. будете называться Бузук. Потомство, которое будет у вас, пусть до самого судного дня также называется бузук. Трое младших сыновей... от сего дня и до скончания мира пусть называются Учук. ...народ пусть сделает государем того, кто окажется [наиболее] способным из потомства бузуков; пусть до окончания мира государями будут лучшие из бузуков. Прочие из них пусть садятся направо, а учуки – налево. Пусть они... до скончания мира довольствуются положением нукеров” [3, с. 49].

Старые списки “Огузнаме”, т.е. эпические сказание о легендарной родословной туркмен и их прародителе Огуз-хане, являясь сборниками исторических легенд, содержат

сведения о древней истории, в том числе о военных походах как Мао-Дуна (Модэ-хан, правил в 209–174 годах до нашей эры), правителя азиатских гуннов (хунну), так и Аттилы (жил в 400–453 годы нашей эры), правителя европейских гуннов. Как известно, первый переводчик китайских исторических хроник на русский язык Н.Я. Бичурин (Иакинф, 1777–1853) считал грозного правителя хунну Модэ-хана и древнего родоначальника современных туркмен Огуз-хана одним и тем же историческим лицом. О бурных боевых деяниях гуннских (хуннских, хунну) правителей Мао-Дуна (Модэ-хана) и Аттилы соответственно в Азии и Европе рассказываются в китайских и европейских источниках, большая часть из них вошла в “Огузنامه” и связана с именем одной обобщенной личности – Огуз-ханом [1, 4; 7, с. 158–163].

В “Родословном древе туркмен” Абу-л-Гази (следовательно, и в тех “Огузنامه”, которые легли в его основу) непосредственная туркменская история начинается с рассказов о родоначальнике туркмен Огуз-хана, который одновременно по китайским анналам соответствует правителю азиатских хуннов Модэ-хану (Мао-Дуну), а по европейским источникам – правителю европейских хуннов (гуннов) Аттиле. За тем, как и ожидается, в “Родословном древе туркмен” логически следует история Гёктюркского государства, т.е. Древнетюркского каганата (с главы “О царствовании Ынал-Йавы-хана” и далее), а с глав “О царствовании Кара-хана, сына Мор-Йавы” и “О царствовании Бугра-хана” начинается история туркменского государства Караханидов. Далее по хронологии в соответствующих главах расположены рассказы о правителях туркменских государств Газнавидов, Сельджукидов и т.д. [3, с. 57–70]. Здесь же отметим, что хазары считали себя прямыми наследниками Древнетюркского каганата, своего правителя также называли каганом, а государство – каганатом [9, с. 22], которые у арабских авторов соответствуют терминам “хакан” и “хакания”. Свое происхождение хазарские каганы связывали с родом ашина (по-китайски “волк”), которому принадлежали древнетюркские каганы. Государственному строю Хазарского каганата были присуща та же терминология, которая использовалась в Древнетюркском каганате: каган, бек (бег), шад, алп, тархан, илтебер (илитвер) и т.п. Поэтому в будущем необходимые сведения о Хазарском каганате в “Огузنامه” следует искать и, по всей вероятности, можно будет находить в главах, посвященных Древнетюркскому каганату.

В Гёктюркском государстве (Древнетюркский каганат), как в последующем в империи Великих Сельджукидов, верхушку системы двухкрылости олицетворяли два брата, а именно, правитель Бильге-каган и его младший брат, главнокомандующий войсками страны Кель-тегин. Караханидское государство, созданное туркменами-карлуками, долгое время управлялось верховным “арслан-ханом” совместно с нижним “бугра-ханом”. В отличие от гёктюркменов, у туркменах-карлуках нижний “бугра-хан” ведал делами религии, культуры, литературы, и поэтому поэт XI века Юсуп Баласагунский язык своей большой поэмы “Кутадгу билиг” (“Благодатное знание”) называл не “арслан-хановским языком”, а дал ему, этому языку, имя “бугра-хановский язык”, который соответствует у Махмуда Кашгарского термину “хаканийе” (“каганский”).

Туркменская империя Великих Сельджукидов, как и другие туркменские государства, была создана согласно древней огузской традиции, была разделена на два крыла. После окончательного формирования Сельджукской империи Чагры-бек – старший из двух братьев правящей верхушки – начал управлять правым крылом страны (Восточной империей), а младший его брат Тогрул-бек – левым крылом (Западной империей). После распада империи Великих Сельджукидов система двухкрылости, существовавшая в управлении почти всеми огузо-туркменскими государствами, в основном, также распалась. С появлением туркменских государств Аккоюнлу и Каракоюнлу двухкрылость возникла уже в противоположном качестве – как две враждующие династии. Отдельные стороны не-

дружелюбного противостояния между ич-огузами и даш-огузами наблюдается еще в огузо-туркменском эпосе “Книга моего деда Коркуда”.

В туркменской общественной среде сведения о двухкрылом начале сохранились очень долго, ибо оно имело еще глубокие внутренние духовно-исторические корни. К периоду существования салырской конфедерации туркменских племен относятся деления их на ички-салыры и дашкы-салыры, а основные колена утамыш и тогтамыш туркмен-текинцев, скорее всего, связаны с временами правления Золотой Орды. Древнее деление туркмен-салыров на Караман и Акман, происходившее от личных имен их родоначальников, восходит к еще более глубокой старине.

Первые и могущественные правители империи Великих Сельджукидов Чагры-бек и Тогрул-бек наряду со своими исконно туркменскими именами носили также имена собственные, заимствованные из арабского языка: соответственно Давут (Давид) и Мухаммед. Нарекание своих детей двумя разными именами со стороны родителей является другой древней огузской традицией, которая имеет в определенной степени свое продолжение среди туркмен до настоящего времени.

Имеются многочисленные работы, накоплена обширная библиография по истории Хазарского каганата [6, с. 355; 11, с. 183–185], авторы которых, прежде всего, интересуются тем, что хазарские правители, удивив не только своих современников, но и ученых наших дней, в VIII веке приняли иудаизм – религию евреев, у которых вопросы истории Хазарского каганата всегда вызывали и вызывают до настоящего времени не проходящий интерес [2; 10 и др.]. С.А. Плетнева в своей книге “Хазары” пишет, что еще в середине X века придворный кордовского халифа Абдаррахмана III еврей Хасдай Ибн-Шафрут, заинтересованный дошедшими до него слухами о реальном существовании где-то в далеких восточных степях иудейского государства, отправил в Итиль (Астрахань) – столицу страны, непосредственно царю Хазарского государства – кагану Иосифу письмо с просьбой подробно рассказать о своем народе и стране [9, с. 5-7].

Двухкрылую систему власти в Хазарском каганате со своей последней и богатой столицей Итиль, возникшей в устье великой Волги около середины VIII века, олицетворяли верховный каган и нижний бек. Евреи (на иврите) хазарского бека называли “мелех” – “царь”, арабы передавали его должность как “малик” – правитель или “халифа” – буквально “заместитель”. Большинство современных авторов утверждают, что примерно в 740 году Булан – один из хазарских военачальников перешел в иудаизм – еврейскую религию, а в начале IX потомок Булана – Обадия занял второй после кагана пост в государстве и сосредоточил в своих руках реальную власть. Якобы именно с этого момента в Хазарии установилась система двойного правления, при которой номинально страну продолжали возглавлять каганы из старого царственного рода ашина, но реальное управление осуществлялось от их имени беками из рода буланидов – приверженцев иудаизма. Это и хронологически, и фактически вовсе не так. Приведенные выше многочисленные факты из истории огузо-туркменских государств наглядно демонстрируют, что двухкрылая система управления возникла еще в глубокой древности именно в собственно тюркской (алтайской?) среде, без участие иудаизма или другого какого либо влияния извне. Поэтому исторической действительности может соответствовать то утверждение, согласно которому двухкрылая система власти в Хазарском каганате существовала изначально, и она никак не была связана принятием верхушкой государства иудаизма.

С большой долей вероятности можно предположить, что первый двухпалатный парламент в Западной Европе появился в XIII веке в монархической Англии через посредство выходцев-приверженцев иудаизма из Хазарского каганата именно по подобию и образцу двухкрылой системы управления, существовавшей 7 веков тому назад в империи европейских хуннов (гуннов) Аттилы. В течение 10 лет руководителем правого крыла (стра-

ны) гуннов был его старший брат Бледа, а левом крылом (войсками империи) командовал сам Аттила [12; 13].

Источники и литература

1. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Ч. I. М.-Л., 1950.
2. Гумилев Л. Н. Открытие Хазарии. М., 1966.
3. Кононов А.Н. Родословная туркмен. Сочинения Абу-л-Гази [Бахадур-хана] хана хивинского. М.-Л., 1958.
4. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). Предисловие, перевод и примечания В.С. Таскина. Вып. I. М., 1968; Вып. II. М., 1973.
5. Рашид-ад-дин [Фазлуллах Хамадани]. Сборник летописей [Джами' ат-таварих]. Т. I. Книга первая. Перевод с персидского. М.-Л., 1952.
6. Соегов М. О народе, именем которого названо Хазарское (Каспийское) море // Turkmenistan is in the Focus of World Tourists Attention. Abstracts of Reports of the International Scientific Conference. Ashgabat, 2009.
7. Соегов М. О родственных узлах тюрков в истории и фольклоре // Вопросы тюркологии. Научно-теоретический журнал. Вып. 7. Махачкала, 2011.
8. Соегов М. Чагры бег и Тогрул бег: Продолжение древних огузских традиций // Literature and Culture of the Seljuk Epoch. Abstracts of Reports of the International Scientific Conference. Ashgabat, 2009.
9. Плетнева С.А. Хазары. М., 1976.
10. Kevin Alan Brook. Bir Türk İmparatorluğu: Hazar Yahudileri. Çeviren: İsmail Tulçalı. İstanbul, 2005.
11. Muratgeldi Söyegov. Hazar deňzine ady dakylan halk (Milli-medeni maglumatlar) // Garagum. Edebi-çeper žurnal. No 6. Aşgabat, 2009.
12. Muratgeldi Söyegov. Meşhur hun-oguz hökümdary Attila // Türkmen dili, 6 aprel, No 15 (269). Aşgabat, 2005.
13. Muratgeldi Söyegov. Pereňden Gyratyň owazy gelen döwürler // Türkmen dili, 1 iýun, No 23 (277). Aşgabat, 2005.

М.Н. Сулейманова
(БашГУ, Уфа)

ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ БАШКОРТОСТАНА: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ

Взаимодействие народов Башкортостана [1], в том числе и культурное, - процесс многомерный, начало которого скрыто сотнями веков. Сложность этого процесса связана с необычным положением региона – он находится на стыке трех крупных этнических пластов: тюркского, финно-угорского, восточнославянского. Это и определило специфику народонаселения края и характер межнациональных и межкультурных взаимодействий, которые, по мнению исследователей, особенно интенсифицировались после вхождения в состав Русского государства в середине XVI в.

Сложившиеся новые этно-исторические условия привели ко многим изменениям в традиционной культуре местных народов. Неслучайно, современные исследователи рассматривают культуру каждого этноса в крае как сложный синтез различных элементов – этноспецифического, территориально-локального и общерегионального. Изменения, затронувшие цикл календарных обрядов и праздников, семейную обрядность, составлявшие основу традиционной культуры, были связаны с изменениями в хозяйственной дея-

тельности людей. В условиях интенсивных межэтнических контактов эти области духовной культуры подверглись значительной трансформации.

Календарные обряды и праздники являлись важной и неотъемлемой частью жизнедеятельности людей прошлых веков. Грандиозные изменения, которые претерпели, вообще, формы хозяйственной деятельности, кардинально изменили место и роль этой области традиционной культуры, и привели к невосполнимой утрате многих ее элементов. Сегодня, обращаясь к исследованию календарных обрядов, ученые имеют дело, прежде всего, с пережиточными явлениями, на основе которых пытаются выстроить некую систему. Хотя целостность, системный характер календарных обрядов, вероятно, начали утрачиваться еще значительно раньше, с середины XVI в., и могли быть связаны с принятием ислама народами Волго-Уральского региона, а позднее, с насильственным крещением и христианизацией части населения. Эти две религии привнесли свою специфическую регламентацию в устоявшийся уклад жизни местных народов и в сложившиеся у них системы верований и представлений.

Кроме того, проведение и отправление традиционных религиозных обрядов и праздников, безусловно, оказались в прямой зависимости от происходивших изменений в социально-экономической сфере. Иначе, социально-экономический фактор являлся одним из главных в произошедшей трансформации традиционной культуры. Значительная часть традиционных календарных обрядов и праздников оказывались не востребуемыми и были преданы забвению. Более того, был забыт внутренний смысл и содержание ритуалов, результатом чего стало непонимание их предназначения, изначального замысла. Это следует признать основной характерной чертой календарных обрядов и праздников, проводимых в настоящее время. Эти изменения определяются как «модернизированная форма», что, по-видимому, не совсем верно. Модернизировалась лишь внешняя сторона обряда или праздника, осмысление же его внутреннего содержания, его предназначения утрачены. Предлагаемые объяснения или толкования есть всего лишь их рационализация, попытка современного человека объяснить себе непонятное, причем категориями сегодняшней жизни.

В календарном цикле народов Башкортостана в наибольшей степени сохранились весенне-летние обряды и празднества. Они обнаруживают большое сходство по форме и содержанию, особенно земледельческие обряды, что является результатом многовекового соседства, взаимных контактов и близости хозяйственно-бытового уклада, обусловленного природно-климатическими условиями края. Из них самым ярким и значительным был праздник плуга. Он назывался у чувашей – «*акатуй*», у татар – «*сабантуй*», у башкир – «*хабантуй*», у мордвы – «*кереть озкс*», у марийцев – «*ага пэйрем*», у удмуртов – «*ака-яшка*» или «*геры поттон*». У всех названных народов в прошлом он проводился как в семейном кругу, так и в поле, где проводились коллективные моления о даровании обильного урожая, затем устраивались спортивные состязания. В настоящее время в регионе отмечают примерно по тому же сценарию окончание посевных работ с тем же названием, что и архаичный обряд. Тем не менее, истинное значение тех или иных обрядовых действий утрачено, как и утрачены многие магико-ритуальные манипуляции и их предназначение.

В семейно-бытовой обрядности рассматриваемых народов также произошли большие изменения. В настоящее время почти полностью утрачены традиционные родильные обряды. Условия появления человека на свет в современном мире являются монополией официальной медицины, по этой причине институт повитух, а вместе с ними и множество обрядов и обычаев, связанных с рождением, исчезли. Информация о них сохранилась благодаря исследованиям ученых-этнографов, зафиксировавших эту сферу народной культуры.

В лучшей степени сохранились свадебные обряды. Тем не менее, свадьба в сегодняшних условиях уже не представляет собой своеобразного многопланового обряда, для которого была характерна строгая завершенность любого из этапов - предсвадебного, собственно свадьбы или послесвадебного, сопровождавшихся архаичными символично-магическими обрядами и действиями.

Наиболее консервативной частью традиционной культуры остаются погребально-поминальные обряды, хотя и в них привнесены многие новшества, порожденные условиями современной жизни. Вместе с тем, сфера обрядовой культуры у различных народов сохраняет своеобразные черты.

Итак, попытка дать самый беглый обзор некоторых аспектов данной проблемы, предпринятая нами, показывает всю ее сложность и масштабность. Исследования обрядовой и праздничной культуры имеют несколько важных моментов – это степень сохранности традиционных форм, их современное функционирование и трансформация, т.е. приспособление к новым социально-экономическим и идеологическим реалиям, этноспецифические особенности в условиях интенсивных межэтнических контактов. Безусловно, все это требует обобщения материалов и специальных научных исследований по данной проблеме. Исследование традиционной обрядности и праздничной культуры перспективно и с точки зрения возможности большего осознания ценнейшей информации о народной культуре, складывавшейся не одно столетие, и с точки зрения их способности влиять на современную социально-культурную ситуацию в условиях модернизации и глобализации.

Источники и литература

1. Народы Башкортостана. Под ред. Кузеева Р.Г. Уфа, 2001; Сулейманова М.Н. Этнография народов Башкортостана. Учеб. пос. Уфа, 2007.

Р.Н. Сулейманова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

БАШКИРЫ В БАССР В 1959 – 1989 ГГ.: О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

Статья подготовлена в рамках выполнения гранта РГНФ № 12-11-02006 а/У

В межпереписной период – 1959-1989 гг., на демографическое развитие башкирского народа оказывали серьезное влияние факторы политического и экономического характера, потери в Великой Отечественной войне, административно-территориальные изменения, распространение миграций и др.

В целом, характеризуя один из основных демографических показателей, каким является общая численность народа в указанных хронологических рамках, то можно выделить несколько периодов. Период – 1959 – 1970 гг. – выделялся, в сравнении с послевоенным, высокими темпами прироста. Следующий период – 1970 – 1979 гг., характеризовался замедлением этого процесса. В следующий период – 1979 – 1989 гг., темпы прироста оставались низкими. В целом, за 1959-1989 гг. общий прирост башкир составил 17,1%. Заметим, он был несколько ниже общих темпов роста населения БАССР (18%).

Негативные последствия Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. для башкирского народа выразились, прежде всего, в ухудшении таких демографических показателей, как: сокращение общей численности, снижение рождаемости, усиление миграций и т. д. Лишь в конце 1950-х гг. Всесоюзная перепись населения зафиксировала восстановление общей численности башкир, в том числе мужчин. В Башкирской АССР проживало 737,7 тыс. башкир, доля которых в населении составляла 22,1% [1, с. 38].

В последующие периоды в БАССР наблюдалась тенденция роста общей численности башкир: в 1970 г. их стало уже 892,3 тыс., или 71,9%, в 1979 г. – 935,9 тыс., или 68,3% [3, с. 157, 192, 241]. Однако к 1989 г. последовало снижение их численности, что составило 59,6% [3, с. 307]. Основной причиной этого явилось бурное промышленное строительство в СССР, которое усилило урбанизационные процессы, ускорившие отток сельского населения в города и в другие регионы страны. Это в первую очередь затрагивало башкирское население, подавляющая часть которого проживала в сельской местности. Выезжали башкиры, в основном мужчины молодого и трудоспособного возрастов. Если в 1959 г. за пределами БАССР проживала четвертая часть народа, то в 1989 г. – уже свыше 40%. Это оказывало негативное влияние на состояние трудовых ресурсов республики.

В Башкирии сложившаяся в структуре населения половая диспропорция, обусловленная, главным образом, потерями в годы войны и более высокой смертностью мужчин, была характерна и для башкир. В 1959 г. башкирки составляли 55,6% в общей численности народа. Однако затем последовали тенденции снижения доли женщин, как в целом в республике, так и среди башкир. В 1989 г. этот показатель составлял 52,1%. Между тем за период 1959-1989 гг. доля мужчин несколько возросла с 44,4% до 47,9%.

В указанные годы рождаемость у башкир оставалась достаточно высокой, хотя наблюдалось ее снижение с 33 до 23,5% (число родившихся на 1000 человек), хотя в сравнении с общереспубликанскими показателями, она была выше. Относительно низкими были у башкир показатели смертности, как общей, так и детской. Это говорило о достаточном уровне развития здравоохранения в БАССР.

В межпереписной период в 1959–1989 гг. наблюдались изменения в сфере брачно-семейных отношений башкир. Происходила эволюция башкирской семьи к нуклеаризации. Ее средний размер сокращался. Если в послевоенный период в ней насчитывалось в среднем 4,6 человека, то в 1989 г. – уже 3,5 человека (3,4 – в городе, 3,6 – на селе). Семей, состоявших из 5 и более человек, уже было чуть более 20%. Таким образом, семья у башкир за эти годы уменьшилась на 1,1 человека, тогда как у других народов БАССР убыль была не столь значительной [4, с. 36].

Большинство семей у башкир в указанные годы были мононациональными. Однако в материалах переписей было зафиксировано их постепенное снижение и рост национально-смешанных, в основном с татарами. В 1989 г. доля последних составляла уже 25% [5, с. 97].

В эти годы, как свидетельствуют материалы переписей населения 1959, 1970, 1979 и 1989 гг., демографическая ситуация в Башкирии была достаточно сложной. Ухудшались основные демографические показатели и у башкир. Требовались конкретные меры по их стабилизации. Так, в ноябре 1978 г. Совет Министров БАССР и обком КПСС принимают постановление «О комплексном плане мероприятий по улучшению демографической обстановки в республике и по регулированию движения сельского населения Башкирской АССР» [2]. Ряд мер принятого решения были реализованы, однако многие из них так и не были осуществлены. Подобные решения республиканские органы в эти годы принимали, но они были недостаточно продуманными, малоэффективными, о чем красноречиво говорят демографические показатели башкир, как и в целом населения республики.

Таким образом, башкиры в Башкирской АССР в 1959-1989 гг. прошли достаточно сложный путь этнодемографического развития. Происходившие в эти годы общественно-политические и социально-экономические события, несомненно, на это оказывали серьезное влияние.

Источники и литература

1. Национальный состав населения Башкирской АССР по результатам Всесоюзной переписи населения 1989 года. Стат. сб. Уфа, 1990.
2. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 144. Д. 69. Л. 90-96.
3. Население Башкортостана: XIX-XXI века. Стат. сб. Уфа, 2008.
4. Башкортостан и башкиры в зеркале статистики. Стат. сб. Уфа, 1995.
5. Некоторые демографические показатели населения Башкирской АССР. Стат. сб. Уфа, 1991.

Г.Ю. Султангужина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ И МАССОВЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ ЖЕНЩИН В ПЕРИОД КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ

В годы форсированной коллективизации женщины республики принимали в ней активное участие. В то же время, в 1930-е гг. наблюдалось активизация некоторой части женщин в антисоветских выступлениях, о чем говорят получившие известность женские протесты, «бабьи бунты». Эти выступления носили антиколхозный характер, были направлены против насильственной и формальной коллективизации сельского хозяйства, закрытия церквей и мечетей, в защиту раскулачиваемых и выселяемых из деревень семей. Так за январь – июнь 1930 г., из 2897 учтенных выступлений по СССР, в которых участвовали женщины, на почве коллективизации имело место 1154 выступления, в защиту кулачества – 422, на почве продовольственных затруднений – 336 и т. д. [4, с. 545].

Наблюдалось все большее вовлечение женщин в состав кулацких и антисоветских группировок и организаций. В составе этих организаций преобладали женщины – члены кулацких и зажиточных семей. Женщины – члены кулацких объединений распространяли антисоветские и провокационные слухи с целью разложения колхозов.

В эти годы аналогичные группировки существовали и на территории Башкирии. Так, крупная сектантско-антисоветская группировка, под названием «Истинно-православные христиане», вскрыта и ликвидирована была в Бураевском районе Башкирии, которая насчитывала 31 человек, из них 16 женщин. Наряду с религиозно-сектантской пропагандой группа проводила противосоветскую агитацию, распространяла религиозную и антисоветскую литературу. Группа занималась активной вербовкой членов в организацию, ставя конечной целью своей деятельности восстание против советской власти [4, с. 549–550]. В Бижбулякском районе некоторые женщины были настроены консервативно. Они прямо говорили, что советская власть их обманывает, и что они в колхоз не пойдут. В частности, в Кош-Елгинском сельсовете Бижбулякского района в 1932 г. была раскрыта сектантская группа, которая проводила усиленную работу среди женщин под лозунгом «За бога или за колхоз». В Дуванском сельсовете Благовещенского района 30 монашек разбились на десятидворки и вели работу против хлебазаготовок и колхозов [5, л. 34, 67 об.].

Многие женщины распространяли антисоветские и провокационные слухи, вели работу колхозниц с целью разложения колхозов, а то и участвовали в годы колхозного

строительства в открытых выступлениях против хлебозаготовок, которые сопровождались физическим насилием выступавших женщин над местными партийно-советскими работниками и активистами. Так, в январе 1932 г. в селе Азнагулово Дуван-Мечетлинского района вспыхнул «бабий бунт»: 60 женщин попытались помешать вывозке колхозного хлеба. Прибывший в деревню участковый милиционер и местный бригадир ими были избиты [2, с. 96].

Женщины нередко выходили инициаторами срыва общих собраний по вопросу коллективизации. Например, весной 1930 г. когда в деревне Чув-Карамалы Аургазинского района происходило собрание колхозников по вопросам весеннего сева, на активистов было совершено разбойное нападение... Оставшийся в помещении Никифор Воробьев выронил в спешке ключи от шкафа, в котором находились документы. Ворвавшиеся женщины открыли шкаф, забрали заявления крестьян о вступлении в колхоз, список артели и сожгли все документы. Таким образом, записанные в колхоз крестьяне были вынуждены уйти из колхоза...

Зафиксированы были случаи выступлений женщин, вооруженных вилами. Например, в деревне Чув-Карамалы жена одного из организаторов бунта Иванова Ивана пыталась заколоть вилами маленького сына активиста Петрова Алексея, но, к счастью, оказавшийся рядом единоличник Васильев Григорий не дал сделать этого, отобрав вилы и отругав ее.

Разъяренная толпа накинулась на проезжающего мимо в это время на лошади активиста коммуниста Файзуллина Хабибуллу и опрокинула его тарантас. Испугавшаяся лошадь помчалась дальше, а женщины начали избивать Хабибуллу. Помощь подоспела вовремя, и Хабибулла был спасен. В это время кто-то оповестил Петрова Алексея о бунте, происходившем в Чув-Карамалах, и он в сопровождении 10-15 всадников быстро вернулся домой с поля и разогнал разгневанных крестьянок. Утром следующего дня в деревню прибыла группа сотрудников ГПУ ... [3, с. 64–65].

В Бирском кантоне женщинами было организовано нападение на уполномоченного по хлебозаготовкам. В Уфимском кантоне сельчанки напали на агронома, приехавшего по линии молочной кооперации. В деревне Карамалы Дуван-Мечетлинского района женщины выступили инициаторами при выходе из колхоза, были против хлебозаготовительной кампании [5, л. 180, 182].

Женщины села выступали также против экспроприации и депортации своих знакомых односельчан как кулака. Так, в одном из сел Башкирии некая Анна Борисевич убедила тридцать женщин покинуть собрание в знак поддержки семей лишенцев [1, с. 232].

Антирелигиозная компания, развернутая государством в эти годы также вызвало резко негативную реакцию, у населения, в том числе и женского. Они устраивали демонстрации против закрытия мечетей, церквей, снятия колоколов, арестов священников. Так, в деревне Ишмуратово крестьянки выступили с лозунгами: «Да здравствует религия». В Белебеевском кантоне женщины организовали нападение на начальника милиции, приехавшего для ареста попа. В 1930 г. в деревне Сергеевка Благовещенского района на женском собрании женщины выступили с требованием взамен арестованного попа прислать нового [5, л. 27, 180].

Таким образом, в годы форсированной коллективизации сельского хозяйства в Башкирской республике коллективизация не испытывала недостатка в женских кадрах. Однако далеко не всегда сельские женщины следовали партийным директивам. Факты говорят и об обратном. Как свидетельствуют архивные документы, довольно значительная часть сельских женщин решительно и открыто выступали против кампании по сплошной коллективизации, закрытия мечетей и церквей, грабежа их имущества, насилия над служителями всех конфессий и других нововведений советской власти.

Источники и литература

1. *Виола Л.* Крестьянский бунт в эпоху Сталина: Коллективизация и культура крестьянского сопротивления / Л. Виола; (пер. с англ. А.В. Бардина). М., 2010.
2. *Давлетшин Р.А.* «Великий перелом» и трагедия крестьянства Башкортостана. Уфа, 1993.
3. *Сафин М.Х.* История села Чувашские Карамалы. XX век. Оренбург, 2000.
4. Советская деревня глазами ВЧК – ОГПУ – НКВД. 1918–1939. Док. и мат. В 4-х том / Т. 3. 1930–1934 гг. Кн. 1. 1930–1931 гг. / Под. ред. А. Береловича, В. Данилова. М., 2003.
5. ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 9. Д. 172. Л. 180–181; Там же. Оп. 12. Д. 538. Л. 182.
6. ЦГАОО РБ. Ф. 122. Оп. 11. Д. 230. Л. 34; Там же. Оп. 10. Д. 298. Л. 67 об.

С.В. Суслова
(ИИ АН РТ, Казань)

ОДЕЖДА КРЫМСКИХ ТАТАР В МУЗЕЯХ УКРАИНЫ: К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ С ВОЛГО-УРАЛЬСКИМИ ТАТАРАМИ

Этнографами Института истории им. Ш. Марджани АН РТ при финансовой поддержке РГНФ (2003 г., код проекта 03-01-18010е) была осуществлена экспедиция в Крым (Украина). Тема исследования «Крымские татары: традиционная культура и современные этносоциальные, этнокультурные процессы». В рамках этого проекта с целью создания базы данных для современных кросскультурных исследований особое внимание было уделено и сбору музейных источников по традиционной одежде. Крымские татары, как известно, особенно в период Крымского ханства, играли важную посредническую роль транслятора культурных традиций между византийским миром, восточными тюрко-исламскими цивилизациями и евразийскими тюрками, в том числе волго-уральскими татарами.

Самыми внушительными в плане типологического разнообразия элементов костюма, техники и орнамента ювелирных украшений, золотого шитья являются фонды Бахчисарайского музея истории и культуры крымских татар. Большая часть этих материалов отражает народное искусство и материальную культуру степной этнической группы крымских татар. Важным источником информации здесь являются рисунки-реконструкции крымско-татарской одежды XIX в., выполненные О.Федорюк по материалам и зарисовкам первого директора музея У.Боданинского - известного ученого и знатока крымско-татарской культуры.

Костюм горно-прибрежной этнической группы в основном представлен в коллекции Ялтинского государственного объединенного историко-литературного музея (около 1000 единиц хранения). Его фонды формировались на основе дворцовых коллекций Крымского побережья и частных собраний известных крымских коллекционеров (Айвазовских, З.Г. Тугендхольда, А.Л.Бертье-Делагарда). Особую ценность Ялтинского музея составляют шитые золотом варианты верхней (мужской, женской, детской) одежды, женские *марама* и девичьи *шербенти* - головные покрывала, золотошвейные детали костюма и связанные с ним аксессуары (футляры для часов, кисеты, сумочки для миниатюрного Корана *касиде*).

В основу фондов Республиканского Крымско-татарского музея искусств (г. Симферополь) легли уникальные коллекции известного коллекционера, А. Умерова и его супруги, вывезенные и сохраненные в годы депортации.

Среди экспонатов Крымского этнографического музея (г. Симферополь) представляют интерес ранние изобразительные материалы, в частности, копии с рисунков середины XIX века художников Раффе, Паули, а также фотографии крымских татар в традиционной одежде.

Изучение музейных коллекций и имеющейся по теме научной литературы проводилось на фоне типологических и картографических материалов Историко-этнографического атласа татарского народа [4]. Анализ показал, что наибольшее количество аналогий с волго-уральскими татарами, особенно с южной (кузнецко-хвалынской) группой мишарей, некоторыми группами кряшен, содержится в материалах традиционной одежды степной этнографической группы крымских татар. Это наличие ластовиц и «подкройных бочков» в туникообразных рубашках, а также трапециевидных «подкройных» бочков в покрое верхней демисезонной и зимней одежды (особенно у заказанских кряшен и нагайбаков). Исследования в этой области известных этнографов [2, с. 36; 3, с. 150-155] позволяют эти особенности кроя назвать ногайскими. Заимствованная крымскими татарками у турчанок верхняя одежда *фередже* известна и волго-уральским татарам. Это халатообразный *жилэн* - головное покрывало, которое сохранялось в быту, особенно у жен священнослужителей, вплоть до начала XX века [4, с. 124].

Древнетюркский комплекс женского чалмообразного (тюрбанобразного) головного убора (волосник-чехол для кос, специальное покрывало, закрывающее шею и грудь, полотенецообразная чалма) характерен для степной группы крымских татар и тех групп волго-уральских татар, в одежде которых раннетюркские кипчако-ногайские черты проявлялись ярче и сохранялись дольше. Так, до начала XX в. такой убор бытовал у астраханских татар [6, с. 84], у некоторых групп кряшен, у сергачских мишарок. Отдельные его рудементы замечены у мишарок и касимовских татарок Окско-Сурского междуречья, у татарок степного Оренбужья [4, карты 13-14]. Известен он и башкирам [7, с. 80-83].

Из металлических украшений крымских татарок в качестве близких аналогий выступает шейно-височное украшение, представляющее собой две серьги, соединенные между собой проходящей под подбородком ниткой бисера, на которую подвешивались монеты [2, с. 41]. Серьги *сырга*, соединенные цепочкой, лентой или тесьмой *сырга бавы* порою и с монетными подвесками были известны у кряшен, у мишарей Окско-Сурского междуречья, у периферийных групп казанских татар. Заметим, что этот тип украшений имеется у башкир, каракалпаков, ногайцев, узбеков, казахов, киргизов [4, с. 201-203; 5, с. 26].

Крымско-татарский матерчатый нагрудник *кокслук*, как у татар и башкир, надевался поверх платья, обшивался монетками или стилизованно расшивался золотной нитью «под монеты». Аналогичные нагрудники под разными наименованиями чрезвычайно широко бытовали у всех групп волго-уральских татар, особенно у кряшен. У южной группы мишарей, а также у казахов, киргизов известны и нагрудники, шитые золотом [4, карты 30-31].

В музейных коллекциях в большом количестве хранятся украшенные золотным шитьем сумочки-амулетницы *касиде*. Аналогии им, в том числе и в способах золотного шитья, имеются у астраханских татар [6, с. 86], у южной группы татар-мишарей *чалук* [4, карта 32]. Функционально близкий амулет-украшение *хаситэ* известен и казанским татарам.

Степной ансамбль крымско-татарского костюма несёт в себе черты, выработанные в среде многих кочевых народов Евразии. По материалам костюма устанавливаются тесные взаимосвязи степной группы не только с волго-уральскими татарами, башкирами, но и с народами Средней Азии (казахами, киргизами), с ногайцами Северного Кавказа, карача-

евцами, балкарцами, кумыками. Данный круг народов объединяет, как известно, присутствие в их этнической истории «мощного» кипчако-ногайского пласта, восходящего, вероятно, к этнокультурным традициям Золотой Орды и постзолотоордынских тюрко-татарских государств.

Ряд близких аналогий наблюдается и в costume крымских татар горно-прибрежных районов – привилегированной (городской) части крымско-татарского общества и городских казанских татар. Определенная восточная помпезность в облике отдельных вариаций городского костюма татарской знати, особенно высшего духовенства, не исключает и влияния этнических традиций Османской империи через посредство именно крымских татар (горно-прибрежной бахчисарайской знати), находившихся у нее в вассальной зависимости. Это, например, некоторые виды распашной верхней одежды, турецкие типы мужских и женских головных уборов (наподобие фес), использование в средневековом costume знати филигранных поясных пряжек, драгоценных амулетниц, женских нагрудных украшений и др.

Источники и литература

1. *Гаджиева С.Ш.* Материальная культура ногайцев в XIX - начале XX в. М., 1976.
2. *Рославцева Л.И.* Одежда крымских татар конца XVIII - начала XX в. Историко-этнографическое исследование. М., 2000.
3. *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М., 1989.
4. *Суслова С.В., Мухамедова Р.Г.* Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX - начало XX вв. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000.
5. *Суслова С.В.* Женские украшения казанских татар середины XIX - начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. М., 1980.
6. *Суслова С.В.* Костюм астраханских татар XIX - начала XX вв. (по материалам музейных коллекций) // Астраханские татары. Казань, 1992. С. 80–89.
7. *Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.

А.И. Тимиргазиева
(БГПУ, Уфа)

УПРАВЛЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ КАДРОВ ОБЩЕСТВЕННО-ГУМАНИТАРНОГО ПРОФИЛЯ В 1950-70-е ГОДЫ (НА МАТЕРИАЛАХ БАССР)

Современное состояние организации управления деятельностью научных кадров в высшей школе вызывает все большую озабоченность в нашей стране. Общеизвестно, что затраты государства на профессиональное образование и прогресс науки являются долгосрочными инвестициями в будущее развитие общества. На сегодняшний день отношение к науке можно охарактеризовать как меркантильное. Внимание государственных органов приковано к техническим научным работникам, причем, в том плане, что от них требуется немедленная практическая отдача при выполнении подавляющего большинства проектов. Обращаясь к опыту управления деятельностью научно-педагогических кадров 1950-х годов, следует отметить, что уже в этот период развитие технических наук являлось приоритетным. Наблюдая после Великой Отечественной войны во всем мире всплеск научной мысли, научно-техническую революцию, советское государство усиливает внимание к вопросам науки. Для страны, находящейся в условиях «холодной войны», постоянной

внешней угрозы со стороны западной системы, являлось особенно важным оставаться в орбите ведущих держав.

Приоритетный интерес советского правительства к техническим кадрам отнюдь не означал игнорирование гуманитарной интеллигенции. Её представителей называли не иначе как «бойцы идеологического фронта». Общественные науки, по мнению партийных органов, составляли научную основу руководства развитием социалистического общества. Использование творческого потенциала научно-педагогических кадров требовало усиления руководства ими со стороны партийных и государственных органов. Высшие политические органы (Съезд Советов, правительства — государственное и республиканское) взаимодействовали с областными, городскими и районными комитетами партии, передавая требования и инструкции, касающиеся кадровой политики. Взаимодействие было систематическим и слаженным.

Одно из основных требований Башкирского обкома: преподавательскую и научную деятельность необходимо поручать кадрам, внушающим «политическое доверие», то есть тем людям, которые адекватны по своим социокультурным характеристикам данной общественной системе. Если представить обобщенный социальный портрет лица, внушающего «политическое доверие», то это был идеологически подкованный в духе идей марксизма-ленинизма и Коммунистической партии атеист; желателен, член ВКП(б); не пребывавший ни в плену, ни на оккупированной территории, ни в окружении в годы Великой Отечественной войны; не имеющий репрессированных родственников и, разумеется, сам не подвергавшийся репрессиям. Именно таким доверялось в рамках научного творчества и преподавания доказывать преимущества действовавшей политической системы.

Второе требование Башкирского обкома можно обозначить как проведение преподавателями занятий на высоком идейно-теоретическом уровне. Решающая роль при этом отводилась преподавателям общественно-гуманитарных наук, формирующим у студентов марксистское мировоззрение. Большая ответственность возлагалась на кафедры общественных наук: марксизма-ленинизма, философии, политической экономии, истории СССР, экономической географии, всеобщей истории, педагогики и психологии и кафедры гуманитарных наук: иностранных языков, башкирского языка и литературы, русской литературы, русского языка, всеобщей литературы. Перед всеми преподавателями, вне зависимости от их вхождения в Коммунистическую партию, ставилась определенная цель — проведение занятий на высоком идеологическом уровне.

Третье требование Башкирского обкома — налаживание партийно-политической и идеологической работы среди студентов. Во всех вузах были организованы кружки по изучению материалов съездов, для студентов прочитан курс лекций на эту тему, среди преподавателей проведены теоретические конференции по материалам съездов и труда И.В. Сталина «Экономические проблемы социализма в СССР». Парторганизации институтов обязаны были глубоко вникать в содержание работ кафедр.

И, наконец, четвертое требование Башкирского обкома — пропаганда идей коммунистического строительства через научные труды. Ставились задачи обеспечения активного участия преподавателей кафедр общественных наук в исследовании проблем планомерного совершенствования социализма, повышения теоретического уровня и практической значимости научных разработок, установления постоянного контроля за исследованиями, проводимыми кафедрами общественных наук. Инструкции обкома обязывали дирекцию, кафедры общественно-гуманитарных наук, парторганизации вузов сосредоточить внимание на разработке комплексных проблем марксистско-ленинской теории, добиваться, чтобы постоянно держались в поле зрения новые явления социаль-

но-экономической жизни, чтобы имелись высокие конечные результаты исследований и сокращались сроки их достижения.

Государственные органы стремились создать все условия для развития высшего образования, так как страна после революции во многом утратила свой интеллектуальный потенциал. В 50-70 годы сложилась довольно эффективная система организации деятельности научно-педагогических кадров. Следует признать, что в целом высокий уровень науки и образования был достигнут за счет значительного вмешательства государства в эти сферы деятельности, повышения их престижа и значимости, постановки перед научно-педагогическими кадрами определенных, четких задач. Однако достигнутые советской наукой очевидные и бесспорные успехи отнюдь не означают того, что советская модель управления является эталоном и резервы совершенствования научно-педагогической деятельности исчерпаны.

Предельно жесткая увязка работы научно-педагогических кадров с решением конкретных задач явилась сдерживающим фактором, который сковывал творческую активность. Тоталитарная государственная система использовала для управления деятельностью научно-педагогических кадров исключительно командно-административные методы. Различные исследовательские инициативы и педагогические инновации, выходящие за рамки партийно-государственных целей, были наказуемы, наталкивались на сопротивление бюрократии и рассматривались не как проявление таланта, а как признак девиантности. Огромный пласт научных проблем по истории, философии, экономике и так далее оказался не изученным. Обо всем, что не вписывалось в заранее определенные коммунистической партией схемы, умалчивалось.

Оценивая опыт управления работой научно-педагогических кадров в 1950-е годы, извлекая из него определенные уроки для качественной модернизации современного образования, общество все больше приходит к выводу, что научно-педагогическая деятельность не может быть чисто самодеятельностной, не нуждающейся в государственной поддержке. Эта поддержка обеспечивалась в бывшем социалистическом обществе и совершенно необходима в условиях формирующегося капиталистического общества; при этом важно учесть, что именно поддержка, а не диктат. Научно-педагогический труд обществоведов должен носить творческий характер, вырабатывать новые социально-гуманитарные знания, служить объективной истине. Только при таких условиях возможно обеспечение максимальной пользы для культурного развития общества и его постоянного прогресса.

В.В. Ушницкий
(ИГИИПМНС СО РАН, Якутск)

ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ЛОШАДИ В ЯКУТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

И.А. Худяков предполагает, что якуты с древнейших времен владели только конным скотом. Именно они составляли «счастье-благодать, длинное богатство» якута. Почти все мирозерцание, так или иначе, связано с конем [3, с. 229].

В якутском языке имеется много названий для лошадей разного возраста, разных мастей и свойств. Сказочные герои у якутов имеют по несколько верховых лошадей: чалая у них для выезда на промысел, желтая для обыкновенной езды, голубая - для путешествий, белая для пастьбы скота, лошадь с украшениями - для выезда на веселье. Главная лошадь сказочного героя – полностью белая, длиной в один дневной переезд, шириной в

десять верст, с серебряными крыльями для полета, а ест она ветер, приходящий с севера и юга [3, с. 230].

У саха конское мясо, жир, потроха считались самым лакомым блюдом, а кобылий кумыс самым отменным напитком. Лошадь саха способна добывать траву, разгребая глубокий снег. Между прочим, кыпчакская лошадь также умела тебеневаться при глубине снежного покрова до 40 см.

Якут ходит в кобыльей шкуре, спит на кобыльем меху, пьет кумыс, питается кобыльим мясом, летом он не отлучается от коней, зимой хотон, где содержится скот, стоит рядом с балаганом. В древности якута хоронили вместе с лошадей, и поныне существует поверье, что он въезжает на ней в царство небесное. Сравнение с лошадей считается очень лестным для якута. В сказках великие якутские герои называют коня своим «равным другом». Высшее правосудие вершится жеребцом; в самом запутанном деле, где не могли рассудить ни кузнецы, ни гром, дело решил конь («Хаан Дьаргыстай»). Почетное положение коня засвидетельствовано народными играми. Собрание кумыса освящено религиозным торжеством *ысыаха*; все дьявола и боги умилоствивляются волосами конской гривы, конским жиром или конской шкурой. Богиня-созидательница, помогающая при родах, сама превращается в кобылу; богиня-хранительница на время *ысыаха* делается белой кобылицей. В старину у якутов был обычай, по которому, увозя невесту из отцовского дома, отдельно от калыма жених оставлял им одну кобылу, которая и называлось «скотиной, данной вместе дитяти» [3, с. 231].

Выпавший на долю якута земной жребий, одинаков с судьбой лошади. Человек и лошадь понимают друг-друга, спасают друг-друга, имеют одну мысль. Якут имеет одну родину со своим конем, одну судьбу. Обережный характер имеет упоминание лошади как «Белого скакуна». Лошадь также почитается как прародитель народа. Она же является ребенком божества *Дьёсёгёя*. В эпосе олонхо славный конь, предназначенный для богатыря *Айыы*, имеет крылья для полета, выступает как надежный друг и добрый советчик [1, с. 12].

Якутская пастьба лошадей отличается от среднеазиатской двумя особенностями: наличием непостоянного присмотра и использованием деревянных изгородей. Последние, служат больше не для того, чтобы держать внутри согнанный косяк, но чтобы воспрепятствовать ему войти в охраняемые места (пашни, покосы, усадьбы, стога сена). Поэтому большинство этих изгородей скорее разграничивают выгоны, чем загоны. Якуты объезжают лошадей быстро, за несколько дней, но при этом они используют мало принудительных орудий: без шпор и кнута, удила – простой трензель.

Сегодня основное предназначение якутской лошади – обеспечение мясом. Как и у многих тюркских народов, у якутов конина является самым престижным видом мяса. Внутренности, жир и кровь также употребляются в пищу. Из кости, кожи, меха, волос, сухожилий изготавливали большое количество разных предметов: веревки, нитки, сети, очки, кожемялки, кузнечные меха, шубы, ковры, разная утварь и так далее.

Молоко пьют в квашенном виде (кумыс). *Ысыах*, национальный праздник в Якутии во время летнего солнцестояния, представляется как праздник кропления кумыса. Но, в отличие от Средней Азии, доение кобыл в Якутии теряет значение [2].

Жизнь якутов немыслима без лошади, она для них незаменимый спутник и верный друг, дающий все необходимое для жизни. По представлениям народа саха, лошадь – священное животное небесного происхождения. «*Джесегей огото*» или «дитя *Джесегея*», бога-покровителя коней и отважных мужчин, так называют якуты коня. Ему издавна поклонялись, его почитали, ежегодный народный праздник *Ысыах* в основном посвящался *Джесегею* и сопровождался традиционным восхвалением коня и угощением всех кумысом. Скачки лошадей являются любимым видом состязания среди якутского населе-

ния. С цыганским азартом якуты оценивают лошадей, делают на скачках ставки. Перед домами и на *Ысыахе* якуты ставят коновязи – *сэргэ* с резными изображениями лошадей, наделенных, по их мнению, магическими свойствами приносить им благо и охранять их.

Источники и литература

1. Кюн Дьёсөгөй Айыы (Солнцебог – покровитель лошади). Якутск, 2002.
2. *Ферре*. На краю алтаистической цивилизации лошади: якутская техника коневодства. К вопросу об антропологии действия. Париж, 2006.
3. *Худяков И.А.* Краткое описание Верхоянского округа. М., 1969.

Ш.Р. Шакурова
(Уфа)

БАШКИРЫ МОСКВЫ – ВЕРНОСТЬ ТРАДИЦИЯМ

На VII Межрегиональной научно-практической конференции «Городские башкиры: традиции и современное общество», организованной Институтом истории, языка и литературы УНЦ РАН и прошедшей 20 апреля 2012 года в г. Учалы, с большим успехом был продемонстрирован фильм «Башкиры Москвы – верность традициям».

В данной статье рассказывается об опыте работы над неигровым фильмом «Башкиры Москвы – верность традициям» (режиссер – Анара Кусанова, автор сценария – Шаура Шакурова, операторы – Ульяна Лукьянченко, Наоко Миясита, Ольга Чистова, хронометраж – 26 минут), снятого студентками ВГИКа из разных стран (Казахстана, России, Японии). Фильм участвовал на различных кинофестивалях (XVI Открытом фестивале студенческих и дебютных фильмов «Святая Анна-2008», Международном фестивале фильмов о правах человека «Сталкер»-2008 и т.д.).

К истокам визуальной антропологии можно отнести немой неигровой фильм «Нанук с Севера», снятый в 1922 г. режиссером Робертом Флаэрти. В течение года режиссер вел кино наблюдение жизни эскимоса Нанука, живущего на берегу Гудзонова залива. Сегодня визуальная антропология трактуется шире, выходит за рамки кинематографической фиксации жизни исключительно экзотических народностей. Теперь это инструмент для анализа различных явлений в жизни народов.

В фокусе нашего интереса был сайт «Мэскэу башкорттары» («Башкиры Москвы»), находящийся по адресу «bashkort.com». Этот сайт и его форум существуют уже более семи лет. На сайте зарегистрировано 1688 человек. Помимо общения на форуме и размещения различных новостей и других материалов, пользователи активно контактируют друг с другом в реальной жизни. Среди них можно встретить студентов и аспирантов ведущих вузов Москвы, таких как МГУ им. Ломоносова, МГТУ им. Баумана, РГУНГ им. Губкина, РУДН, Высшей школы экономики и др. Среди работающих форумчан есть представители различных специальностей. Это аналитики, налоговики, строители, аудиторы, телеведущие, нефтяники, певцы, химики, страховщики, юристы, программисты и т.д. Форум – это еще и взаимопомощь, будь то передача посылок или съем квартиры, советы по поводу трудоустройства, учебы и многое другое.

Как и любое виртуальное сообщество, этот сайт/форум «Башкиры Москвы – верность традициям» переживал разные периоды активности. Кроме общения, обсуждений,

форум используется как способ коммуникации при организации мероприятий, начиная от башкирских дискотек (с обязательными народными плясовыми) до помощи онкобольным детям, приехавшим в московские клиники из Башкортостана. По выходным ребята играют в хоккей, футбол, баскетбол, катаются на коньках, роликах или велосипедах. Молодежный сабантуй (*хабантуй*) обязательно включает в себя стрельбу из лука, борьбу – *корэш* (с традиционным главным призом – бараном) и конкурс национальных башкирских блюд. Традиционными являются тематические вечера, посвященные башкирским поэтам и писателям, посещение башкирских концертов и спектаклей и т.д. У форума уже есть постоянные ежегодные мероприятия, например: *Балалар яңы йылы* (Детский новый год), Шахматный турнир, сабантуй, КВН и т.д. Башкир Москвы отличает активность и сплоченность, не случайно их девизом является выражение «*Берҙәмлектә – көс*» («В единстве – сила»). Интересно, что некоторые обсуждения, связанные с организацией мероприятий, проводят в закрытой ветке, невидимой для посторонних.

Нам было интересно понять: почему эти успешные люди тратят свое свободное время, а иногда и собственные деньги на организацию мероприятий, ведь жизнь в Москве для приезжих довольно напряженная, к тому же жилищный вопрос (аренда жилья или выплата ипотеки) подавляющему большинству молодых людей приходится решать самостоятельно.

Мы решили исследовать форум через съемки участников в ходе подготовки к ежегодному сабантую. Героями фильма стали студенты и работающая молодежь.

Раздел форума «Пожелания и приветствия нашим землякам» содержит многочисленные поздравления с бракосочетаниями и рождением малышей. Соответственно нас интересовали семьи, возникшие в результате знакомства на форуме. В своих интервью участники форума объясняли причину большого количества браков на форуме башкирской поговоркой «*Бергә эшләгән эш берләштерә*» («Общее дело объединяет»).

По сценарию фильма были запланированы съемки в семьях в домашних условиях. Однако мы столкнулись с такой проблемой: для подавляющего большинства возможных героев фильма сфера частной жизни оказалась настолько закрытой, что нам удалось снять сюжет только в одной семье. Остальные предпочли не допускать в свой дом съемочную группу. Отказы были сделаны не напрямую, чаще всего нас несколько раз просили перенести съемки, пока не становилось очевидным, что сделать интервью в домашних условиях не удастся. Однако после презентации фильма на Дне республики в Доме национальностей 11 октября 2008 г. «отказники» уже сожалели о своем неучастии в съемках. При этом отказ свой объясняли боязнью «сглазить» свое семейное счастье: «*Одно дело – личное общение, а другое – кино, непонятно кто его будет смотреть*». Общее количество отснятого материала – 12 часов.

В интервью говорилось о многих проблемах, которые ставят перед собой башкиры Москвы: это и проблема сохранения языка и культуры, национального самосознания, создания башкирских семей, воспитания детей в башкирских традициях и формирования психологии успешной башкирской нации. Анализ интервью привел авторов фильма к выводу: для башкир Москвы важны свои национальные традиции. Поэтому вывод, сделанный нами в результате данного исследования, вынесен в название фильма: «Башкиры Москвы – верность традициям».

ОБЩИЙ ОБЗОР КАРТОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ ЦЕНТРАЛЬНОГО ИСТОРИЧЕСКОГО АРХИВА РБ

В исторической этно и социграфии важное значение имеет проблема использования визуальных источников, частности – картографических. Возможность их использования не только как вспомогательных, но, при соблюдении особых методик, в качестве самостоятельных и достоверных, требует развития методик анализа исторических карт. Не менее важной оказывается и проблема поиска источников этого вида в архивах. Об архивно-этнографической эвристике в поисках картографических материалов эта статья.

В ЦИА РБ, что встречается не во всех архивах, имеется специальный журнал, именуемый «База данных картографических документов ЦИА». По существу это «опись», не привязанная к конкретному фонду, а дающая перечневые сведения картографических материалов по разным фондам. Всего в «описи» значится 586 дел, представляющих собой либо отдельные карты, либо карты с аннотациями и сопроводительными пояснениями и документами, либо подборки карт по каким-либо темам. Рубрикация «Базы данных...» достаточно подробная, что позволяет делать тематический отбор материалов для дальнейшего анализа.

Больше всего карт содержит фонд Р-394 здесь отложились 231 карта по описи 7 и по одной карте в 1, 2, 3, 5 и 10 описях. Фонд Р-472 хранит 92 карты (все по 6-й описи), 62 карты хранятся в фонде Р-1830 (Оп. 1), 25 в фонде Р-839 (Оп. 4), по 19 в фонде Р-1753 (Оп. 1) и Р-666 (Оп. 1, 3). В фондах Р-5031 (Оп. 1) и Р-1250 (Оп. 2 и 3) хранится по 18 карт, 15 в фонде И-351 (Оп. 1, 4), 12 в фонде Р-736 (Оп. 2), 8 карт в фонде Р-629 (Оп. 1), 4 в фонде И-168 (Оп. 1), по 3 в фондах Р-564 (Оп. 1) и Р-91 (Оп. 6, 2), по 2 в фондах Р-933 (Оп. 1) и Р-804 (Оп. 9). В остальных фондах, включенных в «Базу данных...», содержится по одной карте.

Здесь обозначены только визуальные источники, выявленные по описям и прописанные в них как карты. Однако, как показывает практика эвристического исследования в архиве, его фонды хранят карты в составе других описей и дел, имеющих самостоятельные названия и не попавших в сводную опись – «базу данных». Поэтому, вероятно, еще достаточно много открытий ждет исследователей, занятых картографической эвристикой в архиве.

Еще более 17000 карт-планов населенных мест, угодий, хуторов, волостей, уездов, частных, церковных и государственных владений хранится в фонде И-351: «Уфимская губернская землеустроительная комиссия». Все эти карты и карт-планы составляют уникальный и полезный материал при решении конкретных историко-этнографических исследований. Удивительно, что они практически не востребованы в этнографических и историологических исследованиях. Важно заметить, что планы деревень составлялись многократно. В этой связи, исследователь обладает возможностью проследить динамику развития конкретных населенных пунктов, изменения ландшафтов, переход владений из рук в руки и т.д. Так, к примеру, по д. Дюртиюли (ныне одноименный город) в описи значится 25 планов, с интервалом, от раннего к позднему, более 15 лет [1, д. 3585, 3581, 3590, 3591].

Кроме того есть картографические материалы которые не попали в сводную базовую «опись». Например «Карты урожаев хлебов», хранятся в фонде И-148 «Уфимский Губернский статистический комитет» [2, д. 5.]. Картографические источники по административному делению содержатся в фонде Башкирского статкомитета [3, д. 518].

Ниже мы проанализируем и проаннотируем различные виды картографического материала, демонстрируя возможности их использования в этно- и социокультурных исследованиях.

Аннотируемые карты разные по качеству. Есть рукописные карты, но большая часть печатные, выполненные в цвете и черно-белые. Материал исполнения рукописных карт так же различен: калька, типографская бумага, ватман. Отдельные карты ветхие, есть сохранившиеся в неполном формате, но большая часть в хорошем состоянии, содержат необходимую справочную информацию. Над некоторыми проведена дополнительная рукописная работа, нанесены условные обозначения, добавления, новые границы или выделены населенные пункты, топографические объекты, зоны производственной или иной специализации. К сожалению, отсутствие подробных легенд не дает, или не всегда дает возможность узнать, кто, как и с какой целью работал с картами, на какие опирался источники.

Наиболее ранние карты отложились в фонде Р-5031, И-11, И-168, И-351. Старейшие из них – «Карта Уфимской провинции с близлежащими местами» [4, д. 1] и «Этнографическая карта России», датируемая 1851 г. [5, д. 1576]. За ними хронологически следуют «Карта башкирских земель» 1862 г. и «Карта Уфимской губернии с указанием уездов и волостей» 1865 г. [1, Оп. 1. Д. 3969; Оп. 3. Д. 878]. В том же фонде «Губернской землеустроительной комиссии» имеется подборка карт разных уездов Оренбургской и Уфимской губерний конца XIX - начала XX вв. [6, Оп. 3. Д. 1148, 1148а, 1051, 1052, 767, 468, 468а, 590а, 766]. Каждая из таких карт будет незаменима в ретроспективных локальных исследованиях. Для конкретных историко-этнографических целей может быть полезной подборка конца XX века – «Планы свободных участков земли башкир...» дд. Кутушева и М. Мукачева Стерлитамакского уезда и д. Кункасова Белебеевского уезда из фонда И-168 [7, д. 1а]. Таковы наиболее старые карты, имеющиеся в ЦИА.

Остальные фонды хранят визуальные источники в основном по первой половине, реже по третьей четверти XX столетия. Типологически в числе картографических материалов выделяются комплексы поволостных, поуездных и порайонных административных карт, создававшихся в разные годы. В целом, они – хороший вспомогательный динамический сравнительный материал для исторических и этнографических исследований. Кроме названных выше, - карт фонда И-351 по уездам, такие же подборки, всего около 30 карт, по волостям Стерлитамакского и Бирского уездов, составленных в 1920-е годы, хранит фонд Р-394 [8, Оп. 7. Д. 24, 27] Следующая подборка на 42 листах датируется началом 1930-х гг. – это порайонные карты, включающие не существующие теперь или не входящие в состав РБ Кунашакский, Аргаяшский, Топорнинский, Мраковский, Макаровский районы [8, Оп.7. Д. 116]. Наиболее поздний порайонный комплекс, всего 48 карт, датируется 1951 г. [8, Оп. 7. Д. 129-177].

Следует отметить, что в целом картографические материалы 1950-х годов отличались своей подробностью, в том числе в обозначении мелких населенных пунктов и урочищ и других географических и социально-экономических объектов. В широком пользовании находились общереспубликанские карты, потому порайонные варианты особенно интересны. Достаточно много отдельных административных карт по конкретным территориям. Они хранятся в разных фондах.

Другую категорию картографических материалов образуют визуальные рабочие материалы или результаты деятельности ведомств и учреждений, ответственных за развитие тех ли иных сфер жизни общества. Картографические источники сосредоточены в соответствующих фондах, образованных этими ведомствами. К примеру: «Карта к пятилетнему плану железнодорожного строительства БАССР» [9, д. 587] от 1932 года хранится в фонде Р-666, а «Схема авиамаршрутов по доставке окризбиркомам протоколов участковых ко-

миссий по выборам в верховный совет» [8, д. 177] хранится в фонде Р-394 – «Президиум Верховного совета Башкирской АССР», «Схематическая карта БАССР с указанием расположения артелей промысловой кооперации» содержится в фонде Р-933 «Совет народных комиссаров Башкирской АССР» [10, д. 1189].

Третью категорию образуют карты, представляющие собой схематические или подробные дополнения к типографским в основном административным или контурным картам и являющиеся черновыми рабочими материалами специалистов и чиновников. К таковым можно, например, отнести карту «Стерлитамакского кантона БАССР (с обозначением границ Куяргазинской и Мурапталовской волостей) [8, Оп. 7. Д. 81] или карту «Района лесоэкономического обследования Северо-Башкирской экспедиции» [11, д. 1302]. Таких карт больше всего в фонде Р-94 – «Президиум Верховного совета Башкирской АССР».

Четвертая категория – это рукодельные, в основном схематические карты, выполненные специалистами ведомств, в качестве рабочих, либо черновых материалов. Лучше всего эту категорию иллюстрирует так называемая «Экономическая карта Стерлитамакского кантона» (1926-1928 гг.), представляющая собой схематическую копию с типографской карты фрагмента территории Стерлитамакского кантона. Особенность ее как раз в том, что титул карты уже обозначен на ней, но никакая работа – скажем размещение объектов экономического значения, – еще не проведена. Здесь мы застаем прерванный процесс работы над будущим визуальным источником. В числе подобных чертежей могут быть названы «Карта Аргаяшского кантона АБССР» 1926 г. [8, Оп. 3. Д. 55], «Карта административного деления Абзелиловского района» от 1965 г. [8, Оп. 7. Д. 129].

Яркий пример подобных разработок и значительный, с точки зрения задач данного исследования, источник – комплекс «Схематических карт сельсоветов по переписи населения 1939 г.» [3, д. 513]. Попутно заметим, данные переписей имеют самое непосредственное значение для этнографии, а материалы переписи населения 1939 г., как наиболее спорной и «закрытой» в советское время, представляют собой особый объект исследования.

Завершая типологический обзор картографических материалов, следует выделить фотокопии карт, сохранившихся в разных, в основном в личных фондах ЦИА, таких например как: «Фотокопии карт Оренбургской губернии составленных в 1816 году, выданные из Московского главного архива Министерства иностранных дел в 1907 году», – из фонда Р-5031 [4, д. 2].

Источники и литература

1. Центральный исторический архив Республики Башкортостан (ЦИА РБ).
2. ЦИА РБ. Ф. И-351. Оп. 1; Оп. 3.
3. ЦИА РБ. Ф. И-148. Оп.1.
4. ЦИА РБ. Ф. И-472. Оп.6.
5. ЦИА РБ. Ф. Р-5031. Оп.1.
6. ЦИА РБ. Ф. И-11. Оп.1.
7. ЦИА РБ. Ф. И-168. Оп.1.
8. ЦИА РБ. Ф. Р-394. Оп.3; Оп.7.
9. ЦИА РБ. Ф. Р-666. Оп.1.
10. ЦИА РБ. Ф. Р-933. Оп.1.
11. ЦИА РБ. Ф. Р-839. Оп.4.

АДАТНЫЙ ИСЛАМ ПО ОБЕ СТОРОНЫ УРАЛЬСКИХ ГОР

Несмотря на то, что в Большой Российской энциклопедии утверждается: «май 922 – официальная дата принятия ислама тюркскими народами России» [1, с. 233], в науке существуют разные позиции по вопросу о распространении ислама, тем более что не все тюрки (башкиры Сибири относительно поздно) стали мусульманами, а всякая периодизация истории условна. Заметим все же, что утверждение ислама среди сибирских кипчаков, аргынов, найманов, кереев, уаков совпало по времени с его принятием башкирскими племенами на основном их этническом поле – территории Башкортостана. Сложно говорить о неких, абсолютно идентичных во всем мире путях развития ислама, т. к. система его смыслов и ценностей монологична по природе, но как способ отношения к окружающей действительности мусульманский тип мышления не игнорировал локальные особенности – культурные комплексы и тех, кто чувствовал свою принадлежность к мусульманам. В равной степени это относится к башкирам в Сибири, для которых традиционный ислам – это тот, который эволюционировал на территории их обитания в течение столетий.

Географическая граница Европы и Азии условна, тогда как пространство Евразии – слишком огромное поле, даже (только!) для определения основных векторов его социокультурного развития. Евроцентристская модель устройства *другого* мира наложила отпечаток на понятийный аппарат и систему принятых координат. В результате некоторые термины, оставшиеся в наследство отечественным ученым, приводят к очевидным ошибкам в определении места расселения живших на границе Европы и Азии башкир и их предков, как, в принципе, и по отношению к другим этносам, для которых Уральские горы – преодолимый рубеж в зоне исторического обитания.

Не стоит идеализировать труды восточных авторов, несущие отпечаток другой парадигмы. Так, в известных на сегодняшний день китайских средневековых хрониках не обнаружено отдельного упоминания о башкирах в Сибири. По мнению властителей Китайской империи, на всех ее западных границах находился хуйцзян – мусульманский край [7, с. 247], где различия между регионами невелики, а население гомогенно.

Отдаленное от остальных мусульман пространствами, населенными «языческими» племенами, и лишь на западе и юге иногда контактируя с единоверцами из башкирских и казахских племен (но «младописьменных»), население Западной Сибири мало подпитывалось богатствами письменной культуры других тюркских, арабских, ираноязычных регионов, и не могло постоянно снабжать их информацией о себе. Этим и объясняется редкое число письменных источников, которые долгое время были единственной «отправной точкой» для отечественных сибиреведов и башкироведов. Общего характера информация содержится в сочинении арабского автора XIV в. Аль-Омари «Пути взоров по государствам разных стран», который, опираясь на свидетельства купцов, определил восточные границы Золотой Орды: «Булгар, области Сибирь и Ибирь, Башкирд и Чулым», заметив: «Купцы наших стран не забираются дальше города Булгара; купцы Булгарские ездят до Чулымана, а купцы Чулымские ездят до земель Югорских, которые на окраине Севера» [4, с. 169–170; 8, с. 115–116; 9, с. 215, 236, 238].

С. Герберштейн в 1549 г. изложил в «Записке о московитских делах»: «За *казанскими татарами* прежде всего встречаем татар, прозывающихся *ногаями*; они живут за Волгой, около Каспийского моря. За Вяткой и Казанью обитают татары, называющиеся *тюмен-*

скими, шейбанскими, кайсацкими». Герберштейн считался знатоком истории и географии, однако, между Казанью и *тюменскими татарами* жили и живут сейчас башкиры, а «кайсацкие татары» – на юге от Казани, а никак не за Вяткой. С другой стороны, можно предположить, что башкир и сибирских татар ассоциировали как один этнос, исповедующих одну веру. Вероятно, на том этапе развития могло происходить такое из-за языковой близости и незавершенности этногенетических процессов.

Относительно недавно в поле внимания ученых оказались рукописные произведения башкирского и сибирскотатарского происхождения. В этом отношении интерес представляет рукопись «Кыссэ-и Хубби-ходжа», где фигурируют те же сюжеты, что известны по сибирским сачара / шежере. Там, например, содержатся мифологические рассказы об известных в Сибири и Поволжье суфийских персонажах Хубби-ходже, Сулеймане Бақыргани (Хаким-ата), Амбар-ана, Зенги-ата. Рассказывается вкратце и о старце Ходже Багауддине, жившем в Бухаре «во время хана Абуль-Лейса», т. е. в XIII в.; о 366 миссионерах, пришедших в Башкирию для проповедования ислама; о 500-х чел., пришедших с той же целью в столицу Кучума Изгер (Искер, Кашлык); о местах Азии, где есть какие-либо «святые» [5, с. 147]. Есть очевидное сходство с сибирскими сюжетами из двух рукописей под общим названием «Шейх Баховуддин шайхларнинг гарбий Сибирдаги диний жасоратлари» («О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против иноземцев Западной Сибири», или «О религиозных войнах шейхов в Сибири», или «Древо шайхов Сибири»), что хранятся в архиве письменных источников ТГИАМЗ. Рукопись повествует о том, что в 797 г. хиджры (т. е. 1394/1395 гг. от Рождества Христова) по указанию шейха Багауддина в Сибирь из Центральной Азии прибыло 366 шейхов и выступивший с ними в союзе хан Шибан / Шейбан с 1 700 отборными воинами, и учинили там «великое сражение за веру» с жившими по берегам Иртыша «народами Хотан, Кара-Кыпчак, Ногай и народом остяцким». 300 шейхов и 1 448 воинов погибло, «стяжав мученический венец», 3 миссионера обосновались среди сибиряков, обучая их догматам веры, хан Шибан отправился с 252 воинами к народу Средней Орды, а 63 шейха вернулись на родину, где доложили Багауддину о выполнении миссии [6, с. 3-28].

Известно, что с распадом Золотой Орды сибирские башкиры частью признали власть Сибирского ханства, а другие – Казанского ханства, что определило и вектор их духовно-культурного развития. По мнению Л. Е. Гринина: «Государство – это система специальных (специализированных) институтов, органов и правил, обеспечивающих внешнюю и внутреннюю политическую жизнь общества; данная система в то же время есть отделенная от населения организация власти, управления и обеспечения порядка, которая должна обладать следующими характеристиками: а) суверенностью (автономностью); б) верховностью, легитимностью и реальностью власти в рамках определенной территории и круга лиц; в) возможностью принуждать к выполнению своих требований, а также изменять отношения и нормы» [3, с. 23].

Проблематично определить башкирский компонент в сибирском исламе в период Средневековья. Тем не менее, некоторые данные об исламском факторе в жизни местных башкир можно выявить. В результате археологических работ выявлено, что в лесостепной зоне Южного Урала, смыкающейся с Западной Сибирью, у башкир с середины XV в. сформировался, сохранившийся до настоящего времени, ортодоксальный обряд захоронения по-мусульмански [3, с. 26-27].

Очевидно, что ни редкие миссионеры, ни насильственные акции не смогли приблизить к исламу разрозненно живущие среди рек, озер, болот племена. С этими реалиями конфессиональной ситуации в регионе столкнулся Кучум, взойдя на престол и остро нуждаясь в идеологическом обосновании своего права на власть. Говоря об особенностях управления в сибирских ханствах, необходимо принять во внимание, что о них нельзя су-

доть с позиций современной теории государства и права, хотя бы потому, что не было (или, допускаем, неизвестны) законы, регулировавшие отношения человека и государства.

Даже не имея обширной информации по управлению, можно выстроить некую схему, поскольку любое государство по сути – это юридическая конструкция, создаваемая для объединения усилий людей, пребывающих в одном пространстве. Она необходима для увеличения объема пользы каждому от ресурсов данного пространства. Эта польза получается взамен на уступки каждого подданого в пользу поддержания способности конструкции предоставлять таковую – соразмерно его ожиданиям и уступкам. Юридическая природа конструкции государства объективна, поскольку она является системой и, соответственно, обеспечивает системное качество, которое заключается в превышении пользы, получаемой от него против пользы, отдаваемой ему.

Источники и литература

1. *Большая Российская энциклопедия*: [в 30 т.]. Вводный том: «Россия». М., 2004.
2. *Гарустович Г. Н.* Распространение ислама в Южноуральском регионе // Проблемы духовной культуры тюркских народов СССР. Уфа, 1991.
3. *Гринин Л. Е.* Государство и исторический процесс: [в 3 т.]. Т. 1: эпоха формирования государства: общий контекст социальной эволюции при образовании государства. М., 2007.
4. *Заходер Б. М.* Каспийский свод сведений о Восточной Европе. Т. 2. М., 1967.
5. *Катанов Н. Ф.* Восточная библиография. Казань, 2004.
6. *Катанов Н. Ф.* О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против иноземцев Западной Сибири // Ученые записки Казанского университета. – Кн. 12. 1903.
7. *Китайские документы и материалы по истории Восточного Туркестана, Средней Азии и Казахстана XIV – XIX вв.* Алматы, 1994.
8. *Кызласов Л. Р.* Торговые пути и связи древнехакасского государства с Западной Сибирью и Восточной Европой // Западная Сибирь в эпоху средневековья: сборник статей / ред. Л. А. Чиндина. Томск, 1984.
9. *Тизенгаузен В. В.* Сборник материалов, относящихся к истории «Золотой Орды». Т. 1. СПб., 1884.
10. *Щур В. М., Абрамовских Н. В., Самкова С. В.* Альменевский, Сафакулевский и Мишкинский районы в досоветский период // Земля Курганская: прошлое и настоящее: краеведческий сборник. Вып. 11. Курган, 1995.

Л.Н.Абдрахманова

(ГУ НИ “Башкирская энциклопедия”, Уфа)

**БАШКОРТ ҺҮЗ СӘНҒӘТЕНДӘ “КОРКОТ АТА КИТАБЫ”НДАҒЫ ТҮПӘГҮЗ
ТУРАҢЫНДАҒЫ СЮЖЕТТЫҢ ТАРАЛҒАНЛЫҒЫ**

Бер күзле ғуж тураһындағы сюжет бөтә донъя халыктарында киң таралған. В.Гримм, М.Н.Комаров, В.Миллер кеүек тикшеренеүселәр Греция, Италия, Франция, Германия, Скандинавия илдәрендә, славян һәм фин халыктарында, Шәрәктә “Мең дә бер кисә”лә, Кавказ, Урта Азия, Яқын Көнсығышта хикәйттең ике йөзләп варианты булыуын теркәйҙәр. Уның иң боронғо язма сағылышы – Гомерҙың “Одиссея”һында бирелгән бер күзле циклоп тураһындағы йыр. Сюжет Урта Азия халыктарында киң таралған. Ун икеләп варианты билдәле: казактарҙа һигез, кыргыздарҙа өс, төркмәндәрҙә өс һ.б. Бер күзле ғуж казактарҙа биз көзди деу, желгыз көз, кыргыздарҙа жалгыз көзди дөө, төркмәндәрҙә еке көз, еке (бир) гөзли дөв йәки тепе гөз. Уғыздарҙа Бисат һәм Түпәгүз тураһындағы хикәйттәрҙең булыуы XV быуаттан (1310 йылдар тирәһе) үк билдәле. Мысырҙа йәшәүсе һәм ғәрәп телендә языуы Абдуллах улы Абу-Бекр үзенең тарих тураһындағы язмаларында был турала язып үтә, ул үзе сығышы менән Сельджук нәселенән була, йәғни уғыз халыктары ырыуынан. Уғыз хикәйте “Коркот ата китабы”на “Бисаттың Түпәгүзгә үлтереге тураһындағы йыр” тигән атама менән индерелгән [3, б. 216].

Башкорт һүз сәнғәтендә лә осрай был сюжет. Ғалим Ғ.Б.Хөсәйенов башкорт халқының “Ғуж” тигән әкиәтен язып алған: “Бер хан үз биләмәләренән ситтә нимә барлығын белергә теләп, егеттәрҙе ебәрә. Улар баралар-баралар, бер заман быларға дәү кәүзәле бер кеше тап була. Егеттәрҙе кыуып мәмерйәгә индереп бикләп кыуа, берәмләп ашай. Егеттәр бер тишек табып қасалар. Ғуж һизеп қала ла арттарынан кыуа төшә. Бер егет, иптәштәрен ебәрәп, юл қаплап қала. Ғуж уны тотайым тип қулын һуҙһа, егет уның бармактарын қылыс менән өзә саба. Икенсе қулы менән ынтыһа, уныңын да қылыс аша үткәрә. Ғуж, қанһырап барып, йән бирә. Егеттәр уның бер қолағын қисеп алып қайтып ханға күрһәтәләр. Хан уларҙы бүләкләй” [4, б. 262-263]. Ошондай типтағы тағы ике башкорт әкиәте бар: “Дейеү менән Ғабдулла”, “Йыһангир хан илселәренең дейеүгә тарығаны”. Улар хәйләкәр кеше менән иҫәр дейеү хақындағы юмористик әкиәттәр төркөмөнә қарай.

Түпәгүз һымак үлемһез дейеү “Қуҙыйкүрпәс” әсәрәндә лә бирелә. Қуҙыйкүрпәс менән Қарабай һунарҙа йөрөгәндә осрай уларға дейеү. Уға үк менән аталар, әммә уктары дейеүҙең тиреһенән үтмәй. Шул сак бер карт қилеп был ике батырға өндәшә:

Уғығыззы юкка ғына атаһығыз,
Уны барыбер еңә алмаһығыз,
Уның тәненә үк үтмәй, аңлаһағыз.
Ул қырағай йәнлек түгел,
Дейеү пәрәйе ул...
Ләкин уны еңеү һезгә анһат булмаһ:
Кереш йомшар, уктарығыз үтә алмаһ,
Һөңгө тишмәһ, қылысығыз қисә сапмаһ.

Ә шулай за уны еңеу мөмкин неңгә:
Уң аяғы табанында йәне булып,
Шул еренә сабығыз нең уның өзә! [1, б. 79]

Ошо кәңәш менән дейеүзе еңәләр за инде.

“Коркот китабы”нда Түпәгүззең үлемһезлеге инә былай тип аңлатыла: “Түпәгүззең пәрәй әсәне уға йөзөк кейзерә һәм: “Улым, һинең тәнеңде ук тишмәһен, кылыс кишмәһен,” – тип теләк теләй”. Шуға күрә уны бер кем дә еңә алмай. Бисат уға бер-бер артлы бер нисә ук ата, әммә Түпәгүз “себендәр ялқытты”, тип кенә куя. Бисат уны былай ғына еңеп булмаһын аңлай һәм карттарзан һорай: “Карттар, кайза уның йәне?” “Белмәйбез, әммә уның күзенән башка ерендә йомшак ите юк”, – тип яуап бирә аһкакалдар. Бисат Түпәгүззең күзенә бысак қазап уны һуқырайта һәм шунан һуң ғына Түпәгүззең кылысы менән уның башын өзә саба.

“Алдар менән Зәһрә” эпосында ла кешеләрзе мәмерйәлә бикләп тотоусы дейеү бар: “Унда, һин кисеп сығасак Ағизел башында, мәмерйә һымағырак тәрән бер тау ярығы бар. Ана шунда яман бер дейеү пәрәйе йәшәй. Үзенә каршы сытқан батырзарзы үлтереп бөтөрөп, йыуашырактарзы әсирлеккә алып, үзенә мал-тыуарын көтөргә куша, ә бәғзе берен, астан үлмәслек кенә азык биреп, башка мәмерйәләрзе бикләп тота икән”. Был дейеү пәрәйенең дә бөтә көсә канатлы йылан төркәйендә генә була, Алдар батыр шул төркәйзе яра һуғып кына дейеүзе еңә.

Башкорт халык әкиәттәрендәге кеше ашаусы аждаһалар, дейеүзәр Түпәгүззе хәтерләтә. Мәсәлән, “Булат батыр” әкиәтендә: “Бер йыл инде бөтә халык дейеүзән кан бизәне. Көн һайын халыктан мал талап итә, мал менән бергә бер кешене лә йотоп тора. Шәһәр башлығы быға бер нәмә лә эшләй алмай”. Дейеүгә илселәр ебәрәп һөйләшеү күренеше “Камыр батыр”за осрай: “Һәйбәт кенә йәшәп яткан бер көндө калабызға дейеү осоп килеп төштө. Ошонда йәшәмәк булып, барыбыззы ла кырып бөтөрөү менән янай башланы. Быны ишеткәс, каланың бөтә халкы майзанға йыйылды, батша ла килде. Шул ерзе дейеүгә илселәр ебәрәргә булдык. Илселәребез дейеүгә барып: “Беззән күпме түләү һорайһың, шул хәтле бирәбез, тик үзебеззе тыныс калдыр”, – тинеләр. Ә дейеү әйткән: “Миңә көн һайын бер кыз биреп торһағыз, үзегезгә бер ниндәй за зыян килтермәм”, – тигән. Ни эшләмәк кәрәк, кала халкы шуға риза булды” [2].

Күрәебезсә, үлемһез бер күзле ғуж тураһындағы сюжет, төрлө үзгәрештәр кисереп буһа ла, башкорт һүз сәнғәтендә лә осрай. Был инде башкорт халкының боронғо төрки халыктары менән бер тамырзан булығын иҫбатлай, һуңырак айырым халык булып формалашкан мәлдә башкорттар уртақ комарткынан үзенә өлөш алған, ә кайһы бер уртақлыктар инде төрки халыктарының үз-ара аралашып йәшәүе һөзөмтәһендә тыуған.

Кулланылған әзәбиәт

1. *Башкорт халык ижады*. 4-се том. Эпос / Төзөүселәре һәм аңлатмалар языусылар М.Сәғитов, Б.Байымов. Өфө, 1999.
2. *Йәшәгән, ти, батырзар*. Башкорт халык әкиәттәре. Өфө, 1990.
3. *Книга моего деда Коркута: огузский героический эпос* // Перевод акад. В.В. Бартольда. М.-Л.: АН СССР, 1962.
4. *Хөсәйенов Ф.Б.* Башкорт халкының рухи донъяһы. Өфө, 2003.

ПОЭТИКА РОМАНОВ АХИЯРА ХАКИМОВА

Наиболее яркое и полное художественное воплощение борьбы башкирского народа против татаро-монголов нашла в романном творчестве А.Хакимова. Тематика, проблематика и система образов романов «Кожаная шкатулка», «Плач домбры», «Мелодия степи» так или иначе связаны с изображением событий и лиц этого времени.

Эта масштабная тема определила художественное своеобразие романов. Отдаленность предмета изображения, скудость фактического материала обусловили усиление роли вымысла, творческой фантазии, обращение автора к поэтике фольклора, мифологии, архетипическим образам и сюжетам. Оставаясь в целом в рамках реалистического метода, писатель отдает дань романтическому способу изображения героев, воссоздания особенностей исторической действительности. Романы А.Хакимова в широком смысле - это романы о прошлом, с ярко выраженным лирико-романтическим, легендарным, фольклорным началом.

Характерная черта творческой манеры писателя-историка - установка на вымысел, который позволяет воссоздать события и лица эпохи монгольских завоеваний на основе немногих архивных материалов. Автор добивается не внешнего правдоподобия описываемых явлений исторического прошлого, а передачи духа того времени через образы исторических лиц и вымышленных персонажей. Он стремится запечатлеть живые картины прошлого с их человеческими характерами, умеет перевоплощаться в своих героев, представить себя в тех условиях, в которых существуют они. В его романах мы видим соединение увлекательной формы повествования с историческим фактом. Батальные сцены, эпизоды состязаний батыров, сэсэнов, описания путешествий, охоты, символические картины придают сюжету динамизм, остроту, способствуют изображению действующих лиц со стороны их исключительности, романтичности. А.Хакимов - исторический романист верен принципу историзма, который в его романах проявляется в узком и широком значениях. Исследовательница пишет, что «историзм в узком понимании - это изображение характерных черт и закономерностей эпохи, художественное осознание социально-исторической определенности характера; в широком - такое качество художественной правдивости, которое предполагает осознание писателем действительности как этапа исторического процесса» [1, с. 24]. Само героическое время, так называемый «жестокий век» породил таких личностей,

Поэтика исторических романов А.Хакимова обусловлено романтическим мироощущением автора его героев. Она проявляется в стилевых доминантах, которые обуславливают эстетическую (стилевую) целостность произведений.

В романах «Кожаная шкатулка», «Плач домбры», «Мелодия степи» такими стилевыми доминантами являются лирико-романтический пафос, образная символика, драматизм ситуаций и судеб героев, описательность, которые обусловлены предметом изображения, служат наиболее адекватному его художественному воплощению.

Лирико-романтическая струя проходит лейтмотивом через все три романа писателя. Уже сами названия произведений определяют основную тональность повествования, настраивают на соответствующее восприятие их содержания. Автор пишет о высоких материях: подвиге, самоотверженности, служении родине, любви, дружбе, роли искусства в жизни человека и общества, свободе. «Высокость» предмета изображения требует адекватного выражения и оформления, что отражается в способах повествования, портретной

характеристике, пейзажных описаниях, языке, подборе изобразительно-выразительных средств.

В романе «Кожаная шкатулка» лирико-романтический мотив связан с образами Кувандыка и Серебряной Капли. Трагическая история любви молодых, тесно вплетенная в сюжет романа, определяет его лирическую тональность, придает ему черты национального своеобразия. Кувандык искусно играет на курае, песни сопровождают его возлюбленную. «Кажется, будто и лес застыл, прислушиваясь к волшебным звукам курая, и журчание ручейка стало тише. Даже лошади застыли, замороженные мелодией...». На этом фоне показана счастливая, чувствительная, эмоциональная и восприимчивая к красоте Серебряная Капля. Она «сидела притихшая, просветленная, и мир в этот час ей казался таким же ясным и беспечальным, как озаренная радостью ее душа. Высокое небо над головой, тронутое багрянцем и желтизной деревьев, застывшие в величавом покое горы - все предвещало незыблемость власти, сулило мир и счастье» [2, с. 44].

В романе немало эпизодов рисующих героев в порывах страсти, в мгновениях опасности, в других критических ситуациях. Вот как описывается состояние Серебряной Капли, оказавшейся в плену и оторванной от своего любимого: «...лишь нетерпеливое желание скорее встретиться с любимым владело ее душой. Она хлестала лошадь плетью, неслась впереди своих спасителей, даже не оглядываясь на них, не думая о гибельных для двух родов последствиях этого дерзкого побега. Ее ждет Кувандык, весь истомился, истосковался по ней, а все остальное не имеет смысла. Она свободна, он свободен, и нет больше перед ними никаких преград!» [2, с. 65].

Не менее ярко и выразительно, художественно и психологически убедительно переданы чувства Кувандыка, внутренне устремленного к своей возлюбленной: « Он шептал в странном, полубезумном восторге: - Бежала! Бежала!.. Ах, Серебряная Капля, свет моих глаз, любовь моя! Живи тысячу лет!..

Что ему телесные страдания перед той вестью, что принес Янбай! Если Серебряная Капля бежала из свадебного каравана, значит, она не забыла Кувандыка! Значит, из любви к нему пошла против обычая! Три дня изнывал он в сырой, темной пещере и ждал смерти. Жить без Серебряной Капли? Для чего? И вот такая новость! Эти люди хотят, чтобы он упал перед ними на колени, просил пощады, Бедные! Если бы они знали, как он сейчас счастлив! Теперь он должен жить, бороться, искать любимую...» [2, с. 87]. Обращение к экспрессивной внутренней речи героев, риторическим вопросам, восклицаниям, инверсии - все это создает ореол романтичности вокруг героев, возвышает их над повседневностью.

Одной из центральных тем романного творчества А.Хакимова - это тема интеллигенции, судьбы творческой личности в различные исторические периоды, при тоталитарном, деспотическом режиме и, связанная с ней, тема искусства, поэзии, их роли в жизни общества, человека. Свое художественное отражение эта масштабная традиционная тема нашла в романах «Плач домбры», «Мелодия степи», «Нет спасения от бури», «Караван». В романах она проходит лейтмотивом, определяя общую тональность повествования, контрастность системы образов, патетичность, яркость, экспрессивность словесно-выразительных и изобразительных средств. Она решается писателем в плане оптимистической трагедии.

В «Кожаной шкатулке» представителями искусства являются старик-мастер и молодой Кувандык. С их образами связаны философские размышления автора о войне и мире, роли искусства в жизни народа. Автор вкладывает в уста старца следующие слова, обращенные к своему ученику, имеющие глубоко философский и публицистический смысл: «Разгром и зверства, плен и надругательство над людьми - вот что несет война! - Проклятие, тысяча проклятий войне!... Но как не бесчинствуют жестокие захватчики - нельзя перебить весь народ. Случайно выжившие люди расчищают руины, возводят новые жилища,

зажигают огонь в очаге. От любви, расцветшей среди горя и страданий, возникают семьи, рождаются дети. Да, да, подобно тому как из нескольких зерен мало-помалу образуется нива, так и народ возрождается из рассеянных, укрывшихся в безлюдных местах остатков племен. Жизнь человека имеет границы - народ бессмертен!» [2, с. 59]. По своему содержанию речь героя выдержана в ораторском стиле, поэтому автор стремится это передать языковыми, интонационными средствами: семантическими повторами, своеобразной лексикой (слова «разгром», «зверства», «бесчинства», «жалость», «пощада», «бессмертен», «народ», «свобода», «тяжкий труд», «томится», «лишения» имеют общественно-политическую окраску), риторическими вопросами и обращениями.

Как уже было отмечено, А.Хакимов в изображении судьбы большого таланта остается верным сложившейся художественной традиции в мировой и отечественной литературе и решает ее в трагическом ключе. От рук завоевателей гибнет старый мастер, такая участь в будущем уготована Кувандыку. Толпа не понимает и не принимает его искусство: «Нет, не поняли его сородичи. Не оценили ремесло, приобретенное им у лучшего мастера Нового Сарая. В глазах у всех удивление, неприязнь: тебе, мол, такому ладному парню, оружие носить на поясе, а занялся пустой забавой. Горько Кувандыку, обидно. За сородичей обидно, что им не до красоты из-за нескончаемых войн и раздоров. И только подросток Янбай заморожено глядел на его руки, когда он орудовал молоточками разной величины. Нравится Янбаю ремесло Кувандыка, то и дело просит дать ему самому постучать» [2, с. 68]. Да, война ожесточает людей, делает их равнодушными, безучастными к красоте, прекрасному, возвышенному. Но, по мысли автора, нельзя и невозможно порвать духовно-нравственную цепь, связывающую поколения. Как Кувандык стал преемником погибшего мастера, так и Янбай впоследствии становится верным учеником, продолжателем дела Кувандыка, что мы видим в конце романа.

Тема поэта и поэзии, пророка, его высокого предназначения определяет всю идейно-художественную структуру, стилевое своеобразие романа «Плач домбры». Если в первом романе данная тема образует одну из нескольких сюжетных линий и имеет соподчиненное положение в сюжете, то в этом романе она является главной, сюжетообразующей и решается в ракурсе масштабных проблем: личность и власть, свобода и рабство, тирания и гуманизм. В центре повествования личность, судьба легендарного певца-сэсна Хабрау, выступающего олицетворением общечеловеческих, гуманистических устремлений, выразителем дум и чаяний народа.

Герой показан и в личном, и в общественном планах. Однако в целом его образ «исполнен» в патетическом ключе. Как и подобает поэту-пророку, Хабрау произносит пламенные речи, поет свои песни-призывы. Вот один из таких эпизодов: «лица стариков опущены, женщины тихонько плачут, а отважные джигиты смотрят прямо, в глазах - чистый огонь мести, руки сжимают рукоять кинжала или камчи...». Сам Хабрау в эти минуты обрисован в романтических, возвышенных тонах: «Рывком поднялся он с места, вышел и встал перед народом. Высоким плачем рыдает домбра, гневным призывом рокочет - и вдруг взлетает и расходится вдоль широкая мелодия, полная любви и нежности к этому приволью, к светлым грустным рекам, к могучим величавым горам» [2, с. 111]. «Земля моя гордая, страна моя горькая! Где батыры твои, что, взлетев, на аргамаков, бросятся в бой?» - завершает он свою песню. И в данном случае стиль романтического письма передан лексико-семантическими, интонационными средствами.

Страницы романа полны психологически убедительных сцен, рисующих внутренний мир героя. Он мучится вопросом, видя угнетенное, бесправное положение башкирских племен: «Коли и на этих привольных землях не может судьба-удача разбить себе станомье, есть ли в этом подлунном мире справедливость?» Порой у него опускаются руки, он чувствует себя одиноким, бессильным, покинутым, особенно тогда, когда от рук разбой-

ников погибает его любимая Энжеташ. Но слова старого сэсэна Йылкыбая: «Пусть надежды и мечты народа дадут крылья твоей душе, пусть его судьба и горе станут твоими. Нет сегодня у башкир сэсэна выше и славней тебя. Будь же совестью уральской земли» [3, с. 33] придают ему силы для жизни и дальнейшей борьбы, вдохновляют его. И Хабрау ходит по кишлакам, сочиняя и исполняя песни против Тохтамыша, Хромого Тимура и других врагов своего народа.

В связи с этим приведем еще один эпизод, являющийся ключевым в идейно-художественном содержании романа. Здесь Хабрау исполняет свои песни перед воинами. «Слова старинного кубaira проникают в самое сердце слушателей. Молодые сжимают рукоятки сабель, а аксакалы, что были в многочисленных сражениях, не щадя себя бились с врагами, а теперь уже и суставы не гнутся, и глаза слезятся, с гордым видом поглаживают бороды. Громко звучит сказание сэсэна, высоко взлетает рокот домбры, взмывает соколом, но тут же сложит крылья и ринется вниз, и вот уже летит низко, как стриж над самой водой перекатов, - просверк, еще просверк, и исчез...» [2, с. 88]. Тема поэзии, искусства, сэсэна, заявившая о себе еще в начале романа, в дальнейшем развитии действия звучит все сильнее и достигает своего апогея в его финале. «Кто знает, может, и он станет известным йырау (музыкант, поэт-сказитель), и слава его догонит славу знаменитого усергеновского певца и сказителя Йылкыбая, читаем в экспозиции романа. Заключительные эпизоды изображают вдохновенного Хабрау, исполняющего песню перед воинами [3, с. 96].

В романах писателя можно увидеть сочетание двух способов изображения: эпического и субъективно-лирического. Первый способ строится на стремлении автора с помощью многопланового повествования, переплетения нескольких сюжетных линий, столкновений героев создать объективную картину исторической действительности. При этом ведущая роль принадлежит автору-рассказчику, который часто отстранен, отдален от событий на определенный эпический отрезок времени, и оказывается в положении наблюдателя, описывающего зрелище. Второй способ связан с попытками дать представление о богатстве и многообразии явлений действительности путем ее проецирования на внутренний мир героя, отражения его восприятия мира. Здесь исчезает «эпическая дистанция», присущая первому типу повествования. Ориентация писателя на синтетичность, на сочетание эпических, лирических и драматических начал, что обогащает эмоциональное звучание романов, - тоже сближает их с произведениями романтического типа.

Однако картина эпохи монгольских завоеваний, воссозданная автором в романах, в целом реалистична. Романтическая линия в них проходит как тенденция, мотив и присутствует, главным образом, при обрисовке, характеристике действующих лиц. Здесь речь должна идти о романтическом пафосе, романтике, как о типе авторской эмоциональности. Предметом художественного изображения в романах А.Хакимова является «жестокий век», напряженно кризисные, экстремальные ситуации, призывающие людей к героическим свершениям; он обращается к жизни башкирских племен в средние века, когда они вели борьбу за свою национальную самобытность, свободу.

Элементы романтики, приподнятого изображения героев можно обнаружить во многих реалистических произведениях. Она присуща произведениям, в которых прославляется подвиг, самоотверженность, служение долгу, патриотизм и другие человеческие добродетели.

В романах А.Хакимова романтика пронизывает всю их образную ткань. Автор создает образы, близкие к идеалу, к так называемым «вечным образам». Это образ поэта-пророка (Хабрау, Сайфи, Иылкыбай), джигита и его возлюбленной (Кувандык и Серебряная Капля), мудреца-аксакала (старый мастер из «Кожаной шкатулки», Юлыш, Юламан). Вечные темы войны и мира, добра и зла, любви и ненависти, о чем повествуется в романах писателя,

обусловили их высокий слог, торжественно-приподнятую интонацию, яркость, выразительность художественных средств изображения.

Источники и литература

1. Дарьялова Л.Н. Проблема историзма в советской прозе первой половины 20-х годов. М., 1968.
2. Хакимов Ахияр. Плач домбры, М., 1988.
3. Хакимов А. Куштиряк. Лихие времена. М., 1984.

M. M. Bayat

(Irak, Kurdistan region, Kerkuk)

IRAK TÜRKMENLERİNDE OĞUZ HAN DESTANI ve Bayat oymağına dair bazı bilgiler

Türk tarihi ve edebiyatında Oğuzname önemli bir destan sayılır çünkü o destan yüce bir milletin ölmez bir şaheserdir.

Türkmenlerin Sumer kökenli oldukları tarih kitaplarında anılmıştır, bu iddianın gerçek olduğunu ispat etmek için Sumerlerin konuştuğu dilin Oral Altay dili mecmuasına bağlandığından anlaşılmaktadır.

Oğuz kelimesi ok kelimesinden töremiş buna göre Selçukiler bunu sembol olarak bayrakları okla yay şekillerini taşıyordu [1]. Araplarda Oğuz kelimesini (ğuz) veya (tuğuzğuz) yani (dokuz oğuz veya dokuz aşiret) demektir, bu kelime eski Arap kaynaklarında Türklerin yurdu diye bir ad olarak geçiyor [2]. İlk kez Arap coğrafyacıların kitaplarında üçüncü hicri yılının ikinci yarısında oğuz kelimesi (ğuz) diye geçmişti [3]. Şimdi Irakın güneyine düşen (Kut) şehrinde ElĞüzzî adında Araplaşan büyük bir Türk aşireti bulunmaktadır.

Türkmen kelimesi ilk olarak Türkler İslamiyete girdikten sonra bu ad oğuzlara verilmişti [4]. Dördüncü hicri yılının en eski olan Arap coğrafyacı (Elmekdisi – Ahsenul tekasim fi marifetil akalim) kitabında ve daha sonra beşinci hicri yıldan başlayarak Arap ve Fars yazılarında Türkmen diye geçmişti ve bu kelime karluk topluluğunu içeren oğuzlara verilmişti [5].

Eski Arap yazarı (İbnu Kesir-el Bidaye ve el Nihaye tarih) kitabında söylediğine göre 349 hicri yılında yüzbin çadır (khrghah) İslamiyete girince kendilerine Türk iman adı verilmişti daha sonra bu kelime hafifletirerek Türkmen kelimesine dönüştürülmüştü [6].

Yedinci hicri yılında Mağol imparatorluğu kurulunca Türkmen kelimesi geniş bir çapta yayılarak ondan önce yaygın olan oğuz kelimesinin yerini tutmuştu [7].

Bu alanda Arapların büyük yazarı Cahiz'in el yazma (Türklerin soyu) adlı kitabında İslamiyeti kabul eden Türklerden ilk gurubun oğuzlara mansup olduğunu yazmıştı onlar batı Türklerin çoğunluğunu oluşturan ve batı Asya'ya göç eden ve en yüce İslam imparatorluklarını kuran kişilerdi demeye değer ki doğu Türkleri İslamiyetten önce büyük imparatorluklar kurmuşlardı [8].

Irak Türkmenleri arasında Oğuzname ile ilgili yazılı bir kitap yoktur ancak bu söz dillerde Oğuzhan destanı diye geçiyor bu da Son asır İslam etkisi altında yazılanlardan alınmıştı. İslam etkisinden uzak ve Uyghur harfleriyle yazılı en eski Oğuzname yarım bir el yazma Paris Milli Kütüphanesinde bulunmaktadır [9]. Belli ki bu da bir efsanedir bu alanda Kaşgarlı Mahmut Türkistan sınırında kara denize kadar uzayan Oğuzhanın zaferlerinden söz ederken bu zatın hakkında yazılan efsanelerin hayalden daha uzak olduğuna deyinmişti [10].

Tüm tarihçilerin anlattığına göre Nuh'un tufandaki gemide Ham, SAM, ve YAFİS adında üç oğlu bulunuyordu, babaları onlara, sizden başka yer yüzünde kimse yoktur ve sizler üç yerde çoğalıp evlilik hayatını kuracaksınız dıymıştı [11].

YAFİS Nuhun en büyük oğludur ve Bazılarına göre onun bir peygamber olduğu söylenir [12].

YAFİS'İN 8 çocuğundan ilkinin adı Türk imiş. YAFİS ölmeden önce oğlu Türk'ü kendilerine hakim kabul etmelerini istemişti.

YAFİS öldükten sonra, oğlu Türk (Isığ Göl) bölgesini kendisine vatan alarak orada hakimiyetini sürdürmüştü. Türk'ün oğlu Tutuk ilk insan olarak yaşam hayatında Çadır ve yemekte Tuz kullanmayı icat etmişti [13]. Tutuk'un (İlçe, Dipyakut, Koyun, Alıncahan) adında Allah'ın birliğine inanan 4 torunu vardır.

Tarihin anıldığına göre (Karahana oğlu Oğuzhan, Alıncahan'ın) torunlarından. Oğuznameden şimdi bize lazım olan özet olarak:

Oğuzname satırları arasında Karahana oğlu Oğuzhan güneşi andıran bir Nur şeklinde doğduğunu ve 3 gün ardsıra annesinin göğsünden emmediğini ve annesine Hak dinine döndüğünde göğsünde emceğini söyler, Annesi iman getirdikten sonra çocuk annesinin göğsünü emmeye başlar.

Eski Türk gelenek ve göreneklerine göre Türkler çocuklarına doğumlarının üzerinden bir yıl geçtikten sonra onlara ad vermişlerdir ve bu adet şimdiye kadar Türkiye'nin bazı yerlerinde devam etmektedir.

Karahana oğluna ad takmak için verdiği şölende çocuk konuşarak kendine Oğuz adının verilmesini istemişti ve Oğuz adı bizim Irak Türkmenler arasında çok yaygın bir isimdir Oğuzhan babasından sonra hakim olunca doğu ve batıya el koyarak Horasan, Irak, Suriye, Azerbaycan, Ermenya, hatta Mısır'a kadar uzanan bölgeleri hakimiyeti altına almıştı. Suriye, de bulunduğu askerlerinin birisinden doğuda bir altın yay ve batıda üç altın ok gizlenmesini istemişti. Büyük oğullarının üçünü (Gün, Ay, Yıldızhan ni) doğuya ve küçük oğullarının üçünü (Mengelli, Dağ, Denizhani) batıya göndererek gizlediği eşyaları getirmelerini ve aralarında bölüşmelerini istemişti. Büyük çocuklar yayı üç bölerek herkes ondan payını almıştı, baba onlara Boz ok adını vermişti. İkinci grupe ise üç ok adını vermişti, sonunda kendisinden sonra birinci grup iktidarı elde bulundurur. ikinci grup ise onlara itaet edip normal olmalarını istemişti). Şimdiki (BAYAT) oymağı ise Günhanın oğludur, böylelikle BAYAT Oğuz kabilelerine hüküm süren boylardan birisi sayılır.

Bayat ilk olarak Kaşgarlı Mahmutun (Divanil luğatu turk) adlı kitabında Oğuzhanın ırmiki belden oluşan oğullarının birisi olduğunu söylüyor [14].

Reşideddin (camii tavarih) kitabında oğuzhanın iki kez evlendiğini ve bu evlilik sonucu altı oğlunun ve her oğuldan dört oğul toplam 24 oğulun hasil olduğuna işaret etmişti ve oğuzhanın ikinci oğlu sayılan Ayhandan (düger) adlı bir çocuğu vardır ,düger kelimesinin anlamıysa (kabileleri bir araya toplayan kişi) demektir, yine Reşideddin aynı kitabında (zengin bey) anlamını taşıyan Aymur adında oğuzhanın oğlu Dağın bir oğlu vardı [15].

Buna bağlı olarak şünü demek istiyorum, şimdi hal hazırda Irakta kerkük civarında ve Bayat aşiretinin merkezi sayılan tuzhurmatu şehrine bağlı olan Yengice köyünde Düger adında tanınmış bir türkmen topluluğu bulunmaktadı bunlar yanlış olarak kandilerini (kara koyun) soyuna intisap etmişlerdi bildiğimize göre kara koyunlular (Bayındır) ailesinden töremişti ve yine aynı ilçeye bağlı olan Amirli kasabasında yaşayan ve aynı adı taşıyan Bayat aşiretinden bir türkmen topluluğu yaşamaktadı bildiğimize göre Amirli sözcüğü Aymurlu kelimesinden dönüştürülen bir terimdi. Aynı adı taşıyan güney azerbaycanda onlar evşarlarla gecmişti. Aymurlu ve ya emirli ailesi şimdi dört guruba ayrılır (keremli, zırbıllı, kehyeler ve kalaylılar) dır bu son gurup (kalaylı) altı guruba ayrılır bunlar (Aslanlı, Hayatlı, Kamberli, Göçerli, ve Abuşlu) dır demeğe değerki bunlar sadece bir şahs adı diye geçmişti. Yine Oğuzhanın oğullarından olan ve (Atlar sahibi) manasını taşıyan (Ayundli) adında bir oğlu vardı bilindiği gibi Bayatlıların At beslemede bir şöhretleri vardır ve bunlara (Beg At) adı verilir, bu Atlar onlar tarafından kırallara armağan diye sunularak dolayısıyla onlarda bu Atları dünya kırallarına hediye olarak sunarlardı [16].

Reşideddin aynı kitabında dede Korkutun Bayat aşiretine intisap ettiğini bilimli bir kişi olduğunun yazmıştı [17]. Demeğe değer Dede Korkut hikayeleri Irakta türkceneden Arapçaya dostumuz Celal polat tarafından tercume edilerek Bağdatta yayınlanmıştı. Yine Şerkiyyatçı Moraj Dohsun Mağul tarihi kitabında Bayat aşiretinin Oğuzla intisap eden (Kanıklı) olduklarına işaret etmişti [18]. Abul gazi Bahadır ise Şeceret türk adlı kitabında(Mohammed khuzarzm şah) in annesi (Türkan hatun) Kanıklı ve bayat kabilesinden oldoğona işaret etmişti [19].

Turklerin ve Bayat aşiretini içine alarak iraka yapılan en yoğun göçleri abbasilerin ikinci döneminde Abbasi Halifesi Mutasam zamanı ve sonra Buveyhiler, selçukiler ve celailer devrinde olmuştu [20]. Onları göç etmeye öğratan nedenise Huvarzemi devletinde iktidarda bulunan Bayat aşireti mağullar karşısında yenilgiye öğrarkan ve Huvarzemi devleti son bulurken Huvarzemilerin son kralı olan Celaledin Huvarzemşah ile beraber batıya doğru yönelmiştir Oradan bu göçmenlerin büyük bir kısmı Irakın kuzey ve Güneyinde yerleşmiştir [21].

Zaman aşımı dilleri olan Türkceyi unutarak Irakın güneyinde Araplarla kaynaşmışlardır, ancak onlar Bayat aşiretine intisap itme özelliğini korumuşlardır şimdide Irakın güneyinde bololan yüzlerce Aile kendilerinin Turk ve Bayat Aşiretine mensup oldoğlarını söylerler, ama Kerkuk şehrinin yurt edinenler dillerini korumuşlardır çünkü o zaman Sümerler zamanında kalan Kerkukte Türkler yaşıyorlardı [22].

1917 yılında İngilizler Bayat aşireti hakkında sundukları gizli bir raporda onların Türkce konuştuklarını ve hayvanat eğitiminde çalıştıklarını ve yaşadıkları evlerin on bin haneden oluştuğunu ve Kifri, Kara tepe ve Tuzhurmatu bölgelerinde yerleştiklerini yazmışlardı demeye değer ingilizler bu raporda (Sabğatullah el Hayderinin (invanul mecid) adlı kitabı [23]. Ve munşii el Bağdadının 1237 hicri yılında yazdığı siyahat namesine dayanmışlardı [24].

Bugün Bayat Oymakları, Boyları Irak'ın her yerinde yaşamaktadırlar. Genellikle Kerkük, Musul, Diyala, Hilla Basra, Kerbala, Necef, Bağdat, Karatepe, Kifri Hanekin, Kızlarbat, Altunköprü Kara han ve bir çok başka yerler Ancak bu Oymakin merkezi TuzHurmatu şehridir ve buna bağlı Bayatların yaşamış oldukları köylerse, Bastamlı, Abut, Çardağlı, Albu hasan, Kara naz, Pir Ahmet, Bir avcılı, Hasa darlı, Üç tepe Süleyman bek, Emirli, Dombalan dere, Yeşil Tepe, Paşa gelen, yalancı,küteborun,donbalan dere, Al bu ganam ve onlarca böyle adlar.

Son olarak Irak türkmenlerinde oğuz adı her evde ve oğuzname yüreglerde yaşayan Dunya durdukca ölmez bir destan kalacaktır.

Kaynaklar

1. *Fazıl Bayat*.Selcukiler devrinde Irakta turklerin yerleşmesi – Doktora tezi. PR.Dr Emin Husein. Selcukiler devrinde Irakın tarihi. S. 73. Arapca.
2. *El astahri*. Elmesalik ve el memalik. S. 52.
3. *Elbaytar Emine*. Arapların uygarlık Tarihi. Arapca: Türkmen konusu.
4. Aynı kaynak.
5. *El-Makdisi*. Ehsen ul takasim fi marifet el akalim.
6. *İbnu Kesir*. Elbidaye ve el nihaye.
7. *El zabıt Şakir Sabir*. Bayat aşireti hakkında araştırmalar. S.18.
8. Aynı kaynak.
9. *Merdan Nusret*. Irak Turkmen insiklopidyası.
10. *El kaşgari Mahmud*. Divan lugat el turk. C 3. S. 138.
11. *El-Kılkaşandi*. Nihayet ul erebp fi marifet ensabil Arap.
12. *El-mesudi*. Muruc el zeheb ve maadin el cevher. C2. S. 560.
13. *Merdan Nusret*. Aynı kaynak.
14. *El-Kaşgari Mahmud*. Divan lugat el turk. C. 1. S. 56.
15. *El-Hemedani Reşidettin*. Camii el tavarikh. C1. S. 281. Arapca.
16. *İbnul Futi Kemalettin*. El havadis el camia. S. 27.
17. *El-Hemedani*. Aynı kaynak. C1. S. 282. Arapca.
18. *Dohsun Moraj*. Magol tarihi. S. 92.

19. *Abul gazi Bahadır*. Şeceretu türk: S: 31. Turkce. Cevat: Dr. Mustafa. Irakta özet Türk tarihi. Necef: El delil dergisi. 6. 1946.
20. *Cevat Mustafa*. Irakta özet türkmen tarihi. Ön söz. S. 56. Yazarı. Şakir Sabir.
21. *Ebul Gazi Bahadır han*. Türk şeceresi. Matbaili ilimler. 1925. S. 32.
22. *Bayat Mehmet*. Irak turkmenlerinin soyu sümerlerdir. Kardaşlik dergisi. Bağdad, 2005.
23. *El Haydari Sabgatullah*. Invanul mecid. S. 120.
24. *Alazzavi Abbas*. Irak aşiretleri: C 3. S. 231. Arapca.

Мехмет Мехди Баят (Ирак, Киркук)

ДАСТАН «ОГУЗ-ХАН» У ИРАКСКИХ ТУРКМЕН И НЕКОТОРЫЕ СВЕДЕНИЯ О ПЛЕМЕНИ БАЯТ

В статье на основе историко-этнографических источников, фольклорно-мифологических сведений прослеживается родство туркмен (туркман), проживающих в Ираке, с огузами, приводятся мнения различных историков относительно происхождения этнонима туркмен (в частности, тюрк-иман, т.е. тюрки, принявшие Ислам). Автором особое внимание уделяется выяснению места и роли в истории тюркских народов и современного Ирака племени баят, происхождение которого предания возводят к Баяту — внуку Огуз-хана, а одним из видных представителей является огузский святой Деде Коркут.

И.А. Бедарева
(ГАГУ, Горно-Алтайск)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МИФОПОЭТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ ГРИГОРИЯ ЧОРОС-ГУРКИНА

Известно всего четыре произведения Чорос-Гуркина: «Алтай (Плач алтайца на чужбине)», «Алтай и Катунь», «Озеро Кара-Кол», «Алтай».

Различные аспекты мифопоэтики, в том числе проблема бытования и эволюции фольклорно-мифологических образов в творчестве Чорос-Гуркина, разработана в научной литературе очень слабо. Нам не удалось обнаружить ни одного исследования, посвященного – прямо или опосредованно – именно этим аспектам художественного мира писателя.

В эссе «Алтай и Катунь» автор акцентирует внимание на двух основных составляющих мифологемы *Алтая – Горе и Реке*, что позволяет наиболее четко проследить функционирование данных мифологем в поэтике произведения.

Следует подчеркнуть, что присутствие центрального в творчестве Гуркина мифологического образа *Хан-Алтая* отмечается уже начиная с эпиграфа, заимствованного автором из народной лирики: «*Треуголен ты, Хан-Алтай, / Когда взглянешь на тебя с высоты, / Со стороны поглядишь на тебя, / Ты блестяшь как девятигранный / алмаз! / Когда же со ската горы / окинешь взором тебя, / То, как плеть расплетенная, / тянутся хребты твои*» [1, с. 221].

Последовательность расположения мифологических образов в названии - «Алтай и Катунь» - соответственно проецируется в текст произведения. Описание Алтая в начале эссе, представляющее собой своеобразную экспозицию, и описание Катунь в конце его, являющееся заключением, создают кольцевую композицию и тем самым выполняют структурирующую функцию:

«Местными, каменистыми, пестрыми грядами раскинулась громада гор. Тесня одна другую, они раздвинулись в бесконечную ширь и даль, теряясь в голубой воздушной пыли.

Крутые скаты их глубоко прорезаны ущельями. Всюду нависли хмурые скалы, готовые обрушиться обвалами над темными зияющими безднами, за ними уступами к облакам высятся исполинские гребни утесов. А дальше и выше, над голубою гранью неба, в прозрачной синеве, как рать сказочных богатырей, стоят великаны-цари гор: кругом раскинувши свои шатры, гордо подняли они свои снежные вершины и сияют ими в высоте.

...Вот она бурливая, страстная, переливается, изумрудной струей плещет и играет цветами радуги. Вся она полна волшебной силы, вся – движение и жизнь. Столпились к берегам ее пахучие сосны и протягивают к ней свои кудрявые ветви. А с высоты скалы и горы смотрятся в ее кристальные воды. Она есть счастье и украшение Алтая» [1, с. 221-223].

Кроме того, в данном эссе наиболее четко проявлено функционирование *мифологемы Горы/Алтая* в качестве вертикального вектора и *мифологемы Реки/Катуни* в качестве горизонтального вектора, пересечение которых образует точку отсчета во времени и пространстве системы координат картины мира Гуркина:

«Какой везде простор и какая мощь!..

Это ты, заколдованный, угрюмый, царственный Алтай!..

Это ты окутался туманами, которые, как мысли, бегут с твоего могучего чела в неведомые страны...

Это ты, богатырь, дремлешь веками, сдвинув свои морщинистые брови, и думаешь свои заветные добрые думы...

И вот, среди этого могучего заколдованного царства, среди величественной природы, среди громад голубых гор, среди дремучих темных лесов, по нежным, благоухающим цветам долинам, по золотому дну Алтая, течет изумрудная река – красавица Катунь. Глубоко врезалась она в самое сердце Алтая и между ущелий извилась голубою лентою. Бурная, неугомонная, крепко прижалась она к груди великана и стремительно, с шумом течет впереди...» [1, с. 222].

Именно здесь, *в самом сердце Алтая, в центре мироздания*, душа лирического героя обретает возможность вертикальной устремленности:

«Спокойно, хорошо и мирно вокруг.

Чувствуется, что в природе зреют какие-то великие чары. Свободно дышит грудь, и душа в восторге рвется куда-то на недостижимые высоты, к другому бытию, в другой мир, в царство мысли и грез, к неведомому, желанному счастью...» [1, с. 222].

Особенно разносторонне в данном эссе отражено функционирование *мифологемы Реки/Катуни* в качестве *границы/пояса* на разных уровнях поэтики.

Во-первых, *мифологема Реки* – это важнейший смысло- и структурообразующий элемент текста, она образует горизонтальную ось в картине мира Гуркина.

Во-вторых, *мифологема Реки*, проявленная главным образом в стихии *воды* и ее модификациях, выполняет функцию *проницаемой границы* и перехода между *верхним, средним и нижним* мирами.

В-третьих, *Река/Катунь* является границей между *своим* и *чужим* пространством, а именно – отделяет священное пространство Алтая, где протекает идиллическая жизнь «мирных поселян-алтайцев», и «далекие, пыльные, душные города», где прозябают рабы «будничного шума, мелких забот», погрязшие в «сутолоке повседневной жизни» [1, с. 223].

В-четвертых, *мифологема Реки* является главным структурообразующим элементом в композиции рассматриваемого эссе. В качестве своеобразного рефрена *мифологема*

Реки включена в каждый смысловый отрезок текста и становится, таким образом, семантическим и сюжетообразующим лейтмотивом эссе «Алтай и Катунь».

На основании вышесказанного позволительно сделать вывод о том, что данное эссе является особенно выразительным в плане многофункционального использования автором *мифологемы Реки/Катуни*, и именно в нем, развивающем и продолжающем основные принципы мифопоэтики Чорос-Гуркина, была сформирована эстетическая основа семантики данной мифологемы, ставшей в дальнейшем одним из центральных смысловых элементов не только в творчестве Гуркина, но и в творчестве многих русскоязычных писателей Горного Алтая, прежде всего – Петра Гордиенко, Георгия Кондакова, Юлии Туденовой.

Источники и литература

1. Памятное завещание: Алтайская дореволюционная проза. Горно-Алтайск, 1990.

Т.Н. Беляева
(МарГУ, Йошкар-Ола)

ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПРЕЗЕНТАЦИИ ПРЕДМЕТОВ ДОМАШНЕГО БЫТА В МАРИЙСКОЙ ДРАМАТУРГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА

В умелых «руках» марийских драматургов предметы домашнего быта (зеркало, часы с кукушкой, рубашка, платок и т. д.) приобретают символический смысл. При этом изначально заданный «предметный образ» и возникающий при символизации «глубинный смысл» оказываются сильно «разделенными между собой» [1, с. 826]. К примеру, в пьесе Ю. Байгузы «Сегодня – день рождения» (2002) глубокой образной насыщенностью отличаются такие вещные предметы, как сундук, рубашка, зеркало, настенные часы.

Драма построена как монолог главной героини Май, в котором она подытоживает пройденную жизнь. Эта одинокая женщина, потерявшая мужа, одна воспитывает сына. Драматург представляет свою героиню в переломный момент ее жизни: Мая собирается повторно выйти замуж за мужчину, от которого ждет ребенка.

«Неожиданно замирает на месте. Пауза. Подходит к сундуку, открывает его, вытаскивает из мешка новую рубашку. Длинная пауза...

Оставив рубашку на сундуке, она медленно приближается к портрету» [3, с. 153].

В ремарочном описании мы видим сундук, новую рубашку, мешок с вещами, зеркало, портрет. Образ сундука символизирует внутреннее состояние героини, мир душевных тайных мыслей. «У древних греков и иудеев сундуки считались вместилищами тайн, открываемых немногим избранным, посвященным» [6, с. 363]. Новая рубашка, которую она хотела подарить при жизни покойному мужу в его день рождения, символизирует ее скончавшегося супруга.

Воспоминания о супруге “лежали” у нее где-то в глубине сердца (об этом наглядно свидетельствует символический образ сундука). Но вот она “обнажила” чувства, открывается сундук. Мая разговаривает у зеркала сама с собой и размышляет, глядя на портрет.

В марийской мифологии, как и у многих финно-угорских народов, зеркало – вход в потусторонний мир, своеобразный канал между мирами, поэтому на любых похоронах оно завешивается. В пьесе Ю. Байгузы разговор с зеркалом сводится к желанию героини пообщаться с покойным мужем, в процессе чего утвердиться в решении о втором заму-

жестве. Кроме того, Мая “ставит черту, делает невидимую грань” между своим прошлым и будущим (поэтому и рубашка лежит перед зеркалом). Так, архетипическая символика (зеркало как возможность общения с потусторонним) дополняется новыми смыслами, заметно отдаляющими образ от мифологемы. Символика образа крепко привязывается к современным отношениям, она уже означает искренность, правдивость сердца, готовность к самопознанию и жизни.

Героиня, будучи мудрой женщиной, понимает, что в будущем ее ожидают перемены различного рода. О том, что новая жизнь не будет сладкой, можно судить и по пригоревшему хлебу, испеченному ею в день своего рождения. Как известно из народных примет, по праздничной выпечке судили о будущей жизни.

Основное символическое значение часов в пьесе Ю. Байгузы – это быстротечность, мимолетность, кратковременность человеческой жизни. Оно репрезентируется в недлительном браке Май с покойным мужем, символическим выражением чего можно считать остановившиеся часы и валявшиеся внизу гири часов в следующем описании:

«Натянувшиеся часы ломаются, одна гиря падает на пол. Длинная пауза...

Смотрит на часы: они не ходят, и из-за того, что сильно натянулись – немножко наклонились набок. Посмотрела на висящие гири часов, потом взгляд падает вниз, на гирю, лежащую на полу. Длинная пауза!» [3, с. 155].

Настенные часы в пьесе, таким образом, – это символ прежней семейной жизни героини. После смерти супруга одна гиря часов постоянно ломалась, Мая давно хотела их выбросить, но сын не разрешал (за долгие годы никто так и не сумел заменить ему отца), поэтому каждый раз она их ремонтировала. Сама Мая жила ради сына (одна гиря на часах, символизирующая ее саму, осталась цела). И теперь, когда решено окончательно избавиться от прошлого, часы совсем сломались. Поэтому образ новых часов, купленных ею в подарок учителю, олицетворяет начало ее новой супружеской жизни.

Как видим, простые вещи из повседневного обихода (зеркало, рубашка, сундук, часы) приобретают символический характер. При этом часть предметов сохраняет элементы национальной мифологической архетипики, а в целом, преобладает символическая семантика. Такие образы помогают раскрыть основной смысл пьесы, внутренний мир персонажей. Порой предметно-вещные образы-символы говорят гораздо больше, чем действующие лица пьесы (такова особенность пьес Ю. Байгузы).

В другой философской притче Ю. Байгузы «Шелковые качели» (1993), в которой поднимаются извечные философские проблемы бытия (добра и зла отношение современного человека к окружающему миру и т. д.), одним из центральных символических образов является тросточка.

Тросточку держит в своих руках Арвуй – ярый защитник природы, экологии, верный советник и сподвижник главного героя – Тудо (Его). Вскоре автор раскрывает и другую его сущность – умение предсказывать будущее. «Лицо твое становится похожим на землю», – говорит Арвуй Икте, оповещая о его приближающейся гибели [2, с. 110].

Тросточка – символ судьбы человечества и каждого человека в отдельности. Ее Арвуй отдает Тудо. Значит, теперь судьба людей в Его руках. А как же люди поступают с ним? – Они несправедливо обвиняют Тудо в убийстве Икте, ругают, кричат, клеветают. Тудо падает без сознания, а потом Лапаш вместе с Иром и вовсе Его убивают.

Сюжет пьесы во многом напоминает библейскую историю. Тудо как бы повторяет судьбу Иисуса Христа: вначале его осквернили словами, а потом и вовсе убили. И Бог спускает шелковые качели, чтобы забрать сына. А свою “земную миссию” Тудо понимал так: «Я родился, чтобы понять и объяснить...» [2, с. 123]. Он умирает ради духовного возрождения односельчан. «Все наши жизненные невзгоды взял на себя...», – так подытоживает его смерть мать ребенка [2, с. 129]. После его смерти люди начинают понимать Его, у

них “открываются” глаза, они перестают бояться правды, но все еще колеблются, ведь на земле все еще осталось зло. Рядом с вышкой остался Лапаш, который продолжит дело Икте, займет его место. Образ плетки в его руках – символ “злой силы”, которой он запугивал людей.

После смерти Тудо Арвуй говорит: «Он не покинул нас, Он здесь же... Он всегда будет с нами. Он проник в сердце, душу каждого... Всегда и во всем будет вам способствовать» [2, с. 129]. Эти слова глубоко символичны: добро должно жить в каждом, человек должен жить в ладу с совестью, соблюдать божьи законы, приносить людям только радость и добро, лишь тогда ему будет сопутствовать удача, Бог будет покровительствовать – такова авторская мысль произведения.

В конце пьесы тросточка оказывается у маленького мальчика. А это значит, что судьба будущего человечества в руках молодого поколения. По мнению автора, на земле всегда будут и добро, и зло, и всегда будет идти и не прекращающаяся борьба между ними. И лишь во власти людей перевесить одну из этих чаш. Каждый несет ответственность за все происходящее вокруг.

Целый комплекс символизированных предметов домашнего быта представлен в поэтической драме Альбертины Ивановой «Храни меня, мой светлый Бог!..» (1997). Она повествует о молодой женщине, которая, рано став инвалидом, смогла превозмочь свой недуг, найти свое место в жизни и реализовать себя как художница. В начале пьесы Марина показана счастливой: она вышла замуж за любимого человека – Виталия, у них еще все впереди.

На улице вьюга...

На улице вьюга – как и тогда [4, с. 117].

Образ вьюги предвещал несчастный случай, в результате которого она несколько месяцев пролежала в больнице, борясь за свою жизнь. Но врачи вынесли свой вердикт – не будет ходить. Вьюга “прошла” и по ее семейной жизни. Она осталась совсем одна.

М а р и н а. Тогда вьюга поднялась неожиданно!

Белый шелковый платок,

словно птица, полетел с плеч в небо!

Рядом, как богатырь, сильный человек – муж Виталий.

Все равно не удержал...

А в т о р. Кого?

М а р и н а. Белый шелковый платок [4, с. 118].

В приведенном отрывке возникает образ белого шелкового платка. Он символизирует счастье, в том числе семейное счастье, которое непросто удержать. Виталий оказался не таким сильным, каким казался. Он не смог удержать белый шелковый платок в своих руках, оставил ее в инвалидной коляске. Но героиня философски смотрит на мир, не держит на него зла. Физическая неполноценность не “очерстила” душу Марины: в ней еще тлеет огонь любви. Несмотря на то, что Виталий покинул ее в самый тяжелый для нее период жизни, она желает ему счастья, всячески оправдывает его. Она не обозлилась на весь мир:

«А ты при вьюге зажигаешь свечку –

не погасит ее даже буйный ветер» [4, с. 118].

Исключительно символическим образом является в пьесе образ свечи – символ душевной чистоты и духовной силы. Немощность, одиночество не погасили огонь любви в ее сердце (горящая свеча – следствие этого огня). Марина по-прежнему любит Виталия, при этом ее сердце распахнуто всему миру: помогает по мере возможности другим, тепло встречает любого гостя, с готовностью протягивает руку помощи, и это несмотря на то, что сама нуждается в заботе. Ее стойкости можно только позавидовать. Ее душевная теплота,

как луч солнца, зажигает надежду в сердцах других людей. Ее доброта, сила духа и твердость характера проявляются в художественных полотнах. Прикованная к коляске, она одновременно распахнута всему миру. Образ свечи и сопряженные с ним рукотворные образы огня и искры чаще всего встречаются в поэтических текстах. Пьеса А. Ивановой тоже написанная в стихотворной форме. Коми исследователь Л.А. Косова так, к примеру, объясняет такую связь в коми-пермяцкой поэзии: «Горящая свеча – также символ творческого горения и просто символ человеческой жизни» [5, с. 74].

Образ свечи – это сигнал помощи, жизненной опоры, символ сострадания и сопереживания. Творчество принесло героине А. Ивановой успокоение: она научилась ценить красоту, понимать беды и горести других, протягивать руку помощи всем нуждающимся. Поэтому автор в начало драмы вводит восточную легенду с дидактической фразой: «Лишь тогда мы чувствуем красоту в сердце, когда видим вокруг мусор. Тогда лишь будем счастливы на земле, когда не сдадимся беде. Ну, что вы, ребята! Нет никакой причины терять надежду» [4, с. 114]. И пример Марины полностью подтверждает это. На свете есть любовь, сила, способная творить чудеса, главное, чтобы мы сами не падали духом, научились ценить жизнь, “все прекрасное в ней, уважать и любить других” – к такому выводу приводит своих читателей А. Иванова. Автор размышляет об общих закономерностях человеческого бытия.

Итак, символический смысл предметов домашнего быта весьма многогранен. Данная образная символика позволяет воспроизвести ход мыслей главных героев пьес, перипетии их судеб, раскрывает сущность бытия современного человека в сопряжении с национальными и общегуманистическими традициями, особенности мировосприятия авторов, усиливает философскую составляющую художественной концепции произведения.

Источники и литература

1. *Аверинцев С.С.* Символ художественный // Краткая литературная энциклопедия: в 9 т. Т. 6. М., 1971. С. 826–831.
2. *Байгуза Ю.* Порсын лўнгалтыш // Ончыко, 1993. № 6. С. 91–129.
3. *Байгуза Ю.* Таче шочмо кече // Ончыко, 2002. № 10. С. 150–172.
4. *Иванова А.* Арале мыйым, волгыдо Юмем!.. // Ончыко, 1997. № 6. С. 113–154.
5. *Косова Л.А.* Художественный мир современной коми-пермяцкой поэзии: очерки. Кудымкар, 2007.
6. *Трессидер Дж.* Словарь символов / пер. с англ. С. Палько. М., 1999.

Г. Н. Бояринова
(МарГУ, Йошкар-Ола)

МАРИЙСКАЯ ДРАМАТУРГИЯ НАЧАЛА XXI ВЕКА

На современном этапе заметен синтез жанровых форм, усиливается психологизм в драмах, наблюдаются лирико-драматические элементы в комедиях, они органически вписываются в общую художественную систему и приводят к новым жанрово-стилевым открытиям. Все это характерно для творчества современных марийских драматургов.

В драме В. Абукаева-Эмгака «Часы с кукушками» (2003) художественный образ кукушки позволяет высветить идейный смысл произведения. Кукушка в марийском устном поэтическом творчестве символизирует одиночество. С виду в благополучной семье журналиста Артема Романова все чувствуют себя оторванными друг от друга, самые близкие, когда-то любящие супруги с годами стали чужими, устали от бытовых неурядиц. Причину

этих явлений драматург усматривает в материальном неблагополучии, духовной оторванности. «В марийском фольклоре кукушка наделена всегда женской символикой... По традиционным верованиям, стоит человеку услышать песню об одинокой кукушке, поющей на дереве, и в его воображении тут же представится образ тоскующей женщины» [1, с. 131]. Именно в таком плане в драме «Часы с кукушками» выступает образ Зинаиды Диковой, уставшей, опустошенной от домашних хлопот, бессильной, придирающейся по мелочам.

Основной конфликт драмы Л. Яндака «Серебряный народ» (2010) – политический, он связан с большим историческим событием в жизни народов: идет кровопролитная война с монголо-татарами. На фоне этой схватки показана борьба за высшую власть внутри Марийского государства.

Действие в драме происходит в 1237 году. Автором названа конкретная историческая дата. В обстановочной ремарке к первому действию сказано, что действие происходит осенью. Осень – пора подведения итогов работ. А тут подобная художественная деталь играет и на идею произведения. Да, битва временно будет проиграна, цена ее – многочисленные потери, но народ остается несгибаемым, у него – сильный дух, особое мироощущение, мировидение. Это оценивают даже противники. Они берут количеством, а у марийцев – твердый внутренний стержень, который трудно сломать.

Основной прием композиции драмы – контраст. Антитеза пронизывает всю структуру произведения. Противопоставляются марийский князь и Бату-хан, князь и Маршан, Олыкпай и Вашпатыр, Езукай и Яшпатыр. Огромное войско хана и немногочисленная армия мари вступают в бой. С одной стороны – преимущественное превосходство, с другой – отвага и смелость, любовь к свободе, родной земле. Орда привыкла вести бой на открытом пространстве, мари же предпочитают лесной массив, идут на хитрость и обман, заманивая непрошенных «гостей» в ловушку.

Это первое в марийской драматургии произведение, охватывающее данный пласт истории в жизни народа. Героическая тема драмы, драматический пафос, доведенный до трагического, во главу угла поставили героический характер, который обнажается предельно ясно и однолинейно. Психологическая мотивировка характеров недостаточна. Финал открытый, это в русле традиций марийской драматургии на тему героики.

Драма Ю. Байгузы «Сегодня – день рождения» (2002) – психологическая. Это первое произведение в марийской драматургии, оформленное в такой жанровой форме. Она состоит из сплошного монолога героини. В пьесе много деталей, играющих разную художественную роль, много фонового шума. В монолог местами вкрапливаются голоса. Это голос сына Микале, звучат строчки из прощального письма мужа, слышны голоса ребят, которые приходят к сыну позвать его в кино. Закадровый диалог Майки со старухой Элпай оформлен в аналогичной форме.

«Рябина – дерево, используемое в магических целях, в основном в качестве оберега» [1, с. 201]. У Байгузы фитоморфный образ рябины в пьесе «Священная рябина» (2003) имеет сакральную семантику. Жанр пьесы «Крестница» (2001) драматург определил как грустная комедия. Авторская ирония пронизывает произведение во всех его структурных элементах.

Для драматургии Ю. Байгузы в целом характерна философичность, символичность, идейная насыщенность образов, притчеобразная форма.

Пьесы А. Петрова «Пупкин женится» и «Опять стучатся в дверь» (2008) написаны в форме фарса. Драматург в данных произведениях размышляет о мнимых ценностях, культивируемых в наши дни в массовое сознание. Культ денег одурманивает людей. Ради них человек теряет достоинство, честь, продает вся и все, идет на преступление. Пора одуматься, оглянуться, куда мы придем с таким «багажом», на какой станции остановимся.

Эти вопросы ставит писатель, над ними размышляет читатель и зритель. В фарсе обычно дается какая-то мораль. У драматурга А. Петрова она высказана довольно ясно.

Персонажи однолинейны, однобоки, в духе фарса характеры преувеличены в одних каких-то проявлениях. Перед нами выстраиваются не индивидуализированные образы-маски. Очень часто используется слово «пустой». Пустота вокруг, пусто в душе, потому что заполнить сосуд нечем. Нет для этого никакого желания ни у кого из персонажей. Такая жизнь абсурдна, бесперспективна.

Некоторые выводы по теме:

1) драматурги сегодня все решительнее выходят на путь осмысленно целенаправленного проникновения в сферы исторического, нравственного, философского сознания;

2) все отчетливее обнаруживается стремление многих драматургов к постижению первооснов человеческой жизни, закономерностей ее развития и внутренних противоречий;

3) зачастую меняется также место и роль персонажа в структуре драмы: доминантой вместо характеров становится проблема или же философская концепция автора, которой и подчиняется система действующих лиц;

4) в образной системе важное место занимают аллегория, символы, богатые в содержательном плане метафоры;

5) драматурги стремятся познать характер в действии. В ее лучших образцах диалектика разума, чувств, переживаний проверяется общественно-социальным проявлением личности;

6) философская насыщенность, нравственно-этическая углубленность становятся отличительной особенностью многих произведений;

7) марийская драматургия обогащается новыми характерами, разными жанровыми формами;

8) она усложняется интересными художественно-образительными средствами.

Источники и литература

1. *Тойдыбекова Л.С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола, 2007.

Р. Р. Вагапова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

КАТЕГОРИИ ПАРНОСТИ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ В СВАДЕБНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В традиционной культуре народов брачный союз предстает как источник и условие благополучия мира. Идея парности в этой системе занимает потому особое место. Категории парности и множественности как идейно и тематически организующие единицы запечатлены в башкирском свадебно-обрядовом фольклоре.

Символика парности выделяется в самом начале свадебных торжеств. В речи свата, носящей иносказательный характер, традиционна передача образов жениха и невесты в контексте обмена, в котором особо выделяется мотив парности, восходящий к древним мифам. Обмен как способ контакта показывает особенности первых попыток установления родственных отношений [6, с. 113]. В речи свата он действует как способ установления парности, избранности невесты и жениха. Воспроизведение в оппозиционном ряду брачной пары наличествует во многих образцах речитаций свата:

“пташка красивая” и “ястреб на ременной веревочке”, “у вас – птаха, у нас – охотник” [6, с. 113]. Образ парных коней, проводя мифологические идеи силы, плодородия, является центральным в следующем примере:

Кыз атаһы: - Килгәндә ни күрзең?

Егет әсәне: - Парлы ат күрзем,

Икеһе лә күк икән,

Дилбегәләре якшы икән [1,с.398].

Отец невесты: - Что увидел в дороге?

Мать жениха: - Видела пару гнедых

коней,

С хорошими уздечками.

Образ пары коней семантически паре молодых. В башкирской мифологии образы коня и человека неразрывно взаимосвязаны и дополняя друг друга, составляют единое целое [3, с. 34]. В научной литературе отмечается, что конь как тотем, тотемический прародитель, способствует продолжению рода, созданию семьи и укреплению супружеских связей [3, с. 268]. У башкир во время свадебного торжества одна из женщин, переодевшись в мужскую одежду, могла изобразить кузнеца. При этом она должна была держать в руках валенок и постукивать железками, как бы готовясь подковать подразумеваемого жеребенка [5, с. 234]. В обряде прочитываются идеи приручения, “одомашнивания” жениха, укрощения его свободы.

В центральном эпизоде свадебных церемониалов – в обряде “Кыз кушыу” (соединение с девушкой) сноха (жена брата невесты) благословляет брачное ложе. Клочок шерсти, гусиный пушок – все это кладется в знак чадородия в постель молодых [6, с. 117]. Магию парности усиливает идея множественности. Сноха приговаривает:

Күпме йөн – шунса бәхет,

Күпме йөн – шунса бала!! [6, с. 117]

Сколько шерсти – столько счастья,

Сколько шерсти – столько детей

Семантическая связь между условиями желаемого и действительного передается парной конструкцией “столько - сколько”. Единство магии парности и множества в полной мере отражается с помощью таких вербальных конструкций и служит для усиления идеи благополучия брака [6, с. 118]. Синтаксический параллелизм обеих частей акцентирует внимание слушателя на идее парности, логической связности понятий. В данном примере образная конкретизация строится на основе сопоставления образов предметного мира с абстрактными и человеческими. что носит не случайный, а традиционно-символический характер. За каждым из этих символов в народном сознании закреплен определенный, художественно-оценочный смысл, составляющий содержание фольклорного текста. Так, овечья шерсть в фольклорной традиции имеет семантику богатства, плодородия. Традиционный смысл, устанавливая ассоциативную связь между символом (шерсть) и символизируемым (счастье, дети), обеспечивает двуплановость связи представлений в тексте и одновременно создает базу для особого механизма построения фольклорного образа. В тексте не оговаривается сколько детей у них будет, а лишь подразумевается их большое количество. Символическая параллель служит своеобразной поэтической «расшифровкой» центрального образа и тем самым усиливает его эмоциональную выразительность [2, с. 76].

Встречая молодых в доме жениха, пели обрядовые песни «яр-яр», традиционные в тюркоязычных свадьбах песнопения [6, с. 167].

Берең – гәүһәр, берең – якут,

Йәрәшәптер, яр-яр!

Берең – мәрүәр, берең – мәрйен,

Тезелешеп, яр-яр!

Один – бриллиант, другая – яхонт,

Вы уже вместе, яр-яр!

Один – жемчуг, другая – жемчужина,

Выстроились вместе, яр-яр!

В анализируемом примере образы (яхонт, жемчуг) принадлежат к одной категории качественных понятий – природные минералы, камни и в сочетании с предикатами (йәрәшәптер – вы уже вместе, тезелешеп – встали рядом, түш булығыз – будьте вместе) образуют с конечными образами (бриллиант, жемчужина) единую по символической и

эмоциональной направленности парадигму – любовно-свадебную. Акцентированному выделению данного центрального образа способствует и прием метафоры (одна - шелк), синтаксического параллелизма (одна - жемчужина, другой – жемчуг). Прослеживается формула “образной объективации”, являющийся приемом художественного выделения, необходимого для наибольшей конкретизации все того же конечного образа – пары новобрачных [2, с. 56].

В лексике пожеланий снохи активно применяются слова “*кушаға*” (собирательное название жениха и невесты) и “*куша*” (передает идею союза).

Моратығыз хасил булһын,	Пусть все мечты сбудутся,
Ниәтегез изге булһын,	Начинания будут благими,
Кушағаң менән куша картай! [6, с. 314]	Со своим суженым вместе состарься!

Предикаты повелительного наклонения “*куша картай*” усиливает мотив парности в пожелании. “Дожить до старости вдвоем” желают молодым во всех пожеланиях. Такая ориентация на долгую парную счастливую жизнь присуща всем пожеланиям – вербальный код в них подкрепляется акционально - похлопыванием по плечу невестки.

Категория парности и множественности в свадебном обрядовом фольклоре представлена в образцах благопожеланий, в действиях, совершаемых участниками свадьбы. Этой категорией определяется образный строй речитаций свата, пожеланий: как правило, брачная пара представлена в оппозиционном ряду. Лексический, синтаксический, изобразительно-выразительный строй примеров служит для усиления идей чадородия, благополучия, заложенных в данных примерах.

Источники и литература

1. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. Тез., баш һүз авт. Солтангәрәева Р.А., Сөләймәнов А.М. Өфө, 1995
2. Венгранович М. А. Экстралингвистическая обусловленность лингвостилевой специфики фольклорного текста. Петрозаводск, 2004.
3. Илимбетова А. Ф., Илимбетов Ф. Ф. культ животных у башкир: история и современность. Уфа, 2009.
4. Лучшие свадьбы: ритуалы, обряды, традиции народов России / Т. А. Новоселова. Ростов н/Д, 2008.
5. Сальманова Л. К. Причитания и обряды перехода в башкирской традиционной свадьбе // Башкорт фольклоры: тикшеренүзәр һәм материалдар. VI сығ. Өфө, 2011. 228-241 бб.
6. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде. Уфа, 2006.

В. Ю. Габидуллина-Батырханова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О САТИРЕ МАРАТА АМИНЕВА

В башкирской литературе последних лет в области сатиры и юмора наблюдается большое оживление. Ряды таких признанных писателей, как Марсель Салимов, Радиф Тимершин, Марат Каримов, Риф Мифтахов, пополнились новыми именами. В начале XXI столетия на страницах национальной печати начинают встречаться произведения в авторстве Марата Аминева.

В четвертом номере журнала «Агидель» за 2008 год, например, увидели свет такие его юмористические рассказы, как «Хоккейный репортаж», «Ледяное сердце», «Достойный кандидат», «Загадка», «Песня о телевизоре», «День правды». В четвертом номере

журнала за 2009 г. опубликованы произведения «Пыль», «Заседание», «Молоко невестки», «Пост» (Ураза), «Слово мужчины».

Их обзор подтверждает, что Марат Аминев серьезно взялся за перо, он довольно мастерски владеет орудием сатиры и юмора. Обратимся, к примеру, к произведению «Достойный кандидат». В лице его главного героя Ташбая Буканова автор отображает типического представителя расплодившихся в последние годы ложных депутатов. С юных лет Ташбай был хватким и, взрослея, стал сильнее понимать значение таких понятий, как богатство, высокая должность. Главная его цель – любой ценой обещаниями быть избранным депутатом. Отсюда уже открываются дороги ко всему, к карьере. Даже невесту себе он выбирает не по велению сердца, души, а ориентируясь на должность будущего тестя.

В юмореске «Пост» («Ураза») автор также развенчивает двуличие. В ней Халик держит пост не по убеждению, а чтобы показаться перед людьми благоверным, истинным мусульманином. До отвала лопают продукты, с благими желаниями приносимые его друзьями по работе, и к окончанию поста становится круглым, как мяч, опухшим.

Жанр произведения «Слово мужчины» обозначен как скетч. Английское слово «скетч» означает короткую эстрадную пьесу, написанную в расчете на двух-трех исполнителей.

В этом произведении автор едко высмеивает жадных до наживы, эгоистичных, развращенных людей. Он передает это в коротких диалогах мужчины и женщины, едущих в машине. Размышления этих двух героев о предстоящей покупке в магазине ценной шубы умело раскрыты не только через диалог, но и через внутренний мыслительный монолог каждого.

Обзор даже нескольких этих произведений четко показывает, что смелое отображение правды, отрицание недостатков, лжи, вера в жизнеутверждающую силу являются важными принципами сатирических и юмористических рассказов Марат Аминева.

Ф.Ф. Гайсина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ЗАПРЕТЫ, ПРИМЕТЫ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С РЕМЕСЛОМ

Статья публикуется при поддержке гранта РГНФ № 12-14-02018 «Башкирский народный танцевальный фольклор»

В быту башкир, календарных обрядах связанных с трудовой деятельностью, промыслом, используется множество поверий, примет и запретов, издревле обобщивших жизненный опыт, мировоззрение, философию народа.

Для того, чтобы благополучно, безопасно и легко вести любую работу, быстро и успешно достигнуть желаемое, соблюдались определенные правила-запреты. Например, нельзя начать работу во вторник, т.к. этот день считался пустым, «сухим»; нельзя начать работу в конце недели, месяца, года – она продлится надолго. Перед тем, как выйти в путь: нельзя шить, мыть и подметать полы, выбрасывать мусор, выливать грязную воду и т.д. Здесь шитье, уборка, грязная работа ассоциируются с возможной путаницей, негативами, способными «повлиять» на ход событий. Мир запретов имеет тесную связь с реалиями жизни. В приметах, поверьях, запретах отражены также символы цвета, простран-

ства и времени, причинно-следственные связи. Трудовые действия сопровождаются множеством благопожеланий, пословиц, поговорок, загадок.

Русскими фольклористами хорошо изучены запреты, связанные с ремеслом – это труды Л.В. Рубцовой [8, с. 233-237], Е.Ф. Фурсовой [12, с. 143-163], Е.М. Белецкой [3, с. 200-216], И.А. Шведа [13, с. 138-142], С.М. Демидова [4, с. 4-29] и т.д. Из башкирских ученых А.М. Сулейманов отметил запреты, касающиеся труда и ремесел [9, с. 87-94]. Многие запреты, связанные с профессиями, опубликованы в первом томе «Башкирского народного творчества» [1, с. 242-274]. Башкирскими этнографами системно изучены быт башкир, их семейный уклад, хозяйство, скотоводство. М.Г. Муллагулов исследовал лесной промысел, собирательство, рыболовство и транспорт башкир [6]. Промысловые правила отмечены Ф.Ф. Илимбетовым в работе о пчеловодстве в северо-восточных районах республики [5, с. 121-132]. О дореволюционных земледельческих обрядах и нормах башкир писал Р.З. Янгузин [13, с. 158-163].

Заслуживают особого внимания запреты, связанные со скотоводством. Чтобы скот был племенным и плодовитым, соблюдали определенные правила: «Если корова отелится двойней, нельзя обоих телят вносить в дом через дверь, одного надо через окно» (так фиксируется значимость определенных границ пространства), «Когда гонишь скот, нельзя гнать метлой, удача уйдет» (указывается разграничение функций предметов). «Скотину, дающую много шерсти, не обменивают на такую же – не повезет» (здесь соблюдается идея несопоставимости ценностей благополучия – *кот*), «В хлеве нельзя содержать вместе коз и овец» [7]. Что предписывают хозяевам, имея ввиду, несовместимость разных мастей животных.

Во многих эпосах, сказках, преданиях есть запрет оборачиваться: «Когда идешь домой после покупки скота, нельзя оборачиваться, удача уйдет обратно». В некоторых запретах особо маркируется пространство: «когда продаешь скотину, нельзя продавать его человеку, живущему выше тебя по течению реки, продавать надо живущему ниже тебя по течению». В логике запретов обозначено течение реки, возвращение ушедшего (проданная скотина не должна возвращаться как текущая вода).

В запретах, связанных со скотоводством, заметно влияние ислама, например: «не сказав «бисмилла», доить корову не садятся». Запрет забивать скотину, погибшую от молнии, согласуется с исламскими религиозными взглядами запрещения поедания мертвечины. Также это связано с поверием о том, что скотина, погибшая от молнии, была изначально предназначена Тэнгри-Небу («Тэңрегэ тигән малды йәшен һуға», записано в 1992 году Р.А. Султангареевой в д. Мурадым Кугарчинского района от Д. Бикбаева). Существует запрет, что «в течение 40 дней нельзя пить молоко отелившейся коровы, которой не совершили омовение» (записано в 2007 году автором работы от А.Г. Гайзуллина в д. Кашка Аскинского р-на), здесь отмечена необходимость соблюдения правил религиозной и бытовой гигиены. В запретах предугадано глубоко бережное отношение к животным: «нельзя обижать животных, домашнюю скотину, иначе сам пострадаешь».

Многие запреты, касающиеся сельской жизни и хозяйства (охоты, рыболовства, пчеловодства, скотоводства и земледелия) приняли формы поговорок, изречений: «Перед охотой собак не кормят», «Найдя медведя, следов его не ищи» [2, с. 239]. Идеи предостережений «от глаза» во имя собственного благополучия определили содержание некоторых запретов: «Когда возвращаешься с охоты, никому не говори, что несешь, лучше ни с кем не встречаться», «на охоту женщины не ходят и не провожают, охота будет неудачной». Идеи запретов учитывают особо сильную чувствительность зверей: «если решил поставить капкан на волка, нельзя капкан заносить домой, надо его долго держать во дворе»; «по дороге на охоту не разговаривают, а то звери услышат и разбегутся».

Особую группу составляют предписания, связанные с рыболовством: «Если хочешь ловить рыбу, не бойся воды» [2, с. 71], «когда ловишь рыбу сетями, нельзя переступить через сети, иначе рыбу не поймашь», «в том месте, где ловишь рыбу, не должно быть женщин, а то рыбалка не удастся», «во время ловли рыбы нельзя шуметь», «такую бесчешуйчатую рыбу как сом нельзя кушать, потому что они питаются падалью» [7].

Запреты, связанные с хлебопашеством приняли форму пословиц и поговорок: «Говоря, что хлеб не вырастет, не разочаровывайся в земле», «Сажая плохое зерно, не жди хорошего урожая», «Хлебопашцу не смотри на шею, а смотри на его снопы» и т.д. [2, с. 73, 79, 81].

Пчеловоды придерживаются своих правил: «К ульям нельзя подходить потным или надушившись, пчелы не любят запахи», «Нельзя стучать по ульям, не то рассердишь пчел». У косарей сохраняются такие предписания: «На сенокосе нельзя оставлять приспособление для приготовления пищи, не то дождь будет» [7]. В основе всех этих запретов лежит жизненный опыт и мирозозерцательное мышление, связывающее воедино символы, подобию, жизненные, предметные образы, аналогии и т.д.

Особое место занимают запреты, связанные с искусством. «Когда кураист играет на курае, он не должен закрывать глаза и притоптывать ногами, иначе уйдет ценность (*кот*) музыки», «во время танца нельзя играть с волосами, трясти их». Мужчинам строго запрещалось во время танца поднимать ноги выше пояса: это невежество означало пинать Бога-Тэнгри. [11, с. 38]. Определенных запретов придерживались курэшисты: «во время борьбы нельзя ставить подножку, нельзя кричать, разговаривать» [10, с. 73].

На основе всех этих поверий, примет и запретов лежит большой жизненный опыт народа. Функциональным значением и идейным содержанием запретов (правил, предписаний) являлось, наиболее верное, гармоничное ведение хозяйства и контроль трудовых процессов. Содержанием их было также бережное отношение к людям, животным, природе. Несмотря на то, что со временем некоторые запреты устарели, забылись, многие из них все еще активно употребляются в быту.

Источники и литература

1. Башкорт халык ижады. Йола фольклоры. 1-се том / Төз.баш һүз, аңл. авт. Ә.М.Сөләймәнов, Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө, 1995. 242-274-се бит.
2. Башкорт халык ижады. 10-сы том. 1-се китап. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр // Төзөүсене һәм баш һүз, коммент. авторы Ф.А.Нәзершина. Өфө, 2006. Б. 5-30.
3. Белецкая Е.М. Приметы в студенческой среде // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. М., 2009. С. 200-216.
4. Демидов С.М. Обряды и обычаи туркмен, связанные с земледелием и скотоводством (конец XIX – первая четверть XX в.) // Материалы по исторической этнографии туркмен. Сб. статей / Отв. ред. А. Оразов. Ашхабад, 1987. С. 4-29.
5. Илимбетов Ф.Ф. Пчеловодство у северо-восточных башкир // Археология и этнография Башкирии / Под. ред. Р.Г. Кузеева и К.В.Сальникова. Уфа, 1973. С. 121-132.
6. Муллагулов М.Г. Башкирский народный транспорт: XIX – начало XX в. Уфа, 1992. 152 с.; Он же. Лесные промыслы башкир: XIX – начало XX в. Уфа, 1994. 179 с.; Он же. Собирачество и рыболовство у башкир. Уфа, 2007.
7. Полевые материалы автора (за 1998-2011 гг.).
8. Рубцова Л.В. Система запретов в фольклоре медицинских работников // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические

- нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. М., 2009. С. 233-237.
9. Сөләймәнов Ә.М. Хезмәт, кәсеп йолалары // Йәдкәр. 1995. № 1. Б. 87-94.
 10. Султангареева Р.А. Башкирский народный курэш. Уфа, 2009. С. 73.
 11. Солтангәрәева Р. Ә., Баймырзина Г.В. Башкорт халык бейеуе. Өфө, 2009.
 12. Фурсова Е.Ф. Традиционное льноделие восточных славян Западной Сибири // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. М., 2009. С. 143-163.
 13. Швед И.А. Традиционные верования белорусов, связанные с рыболовством // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 12. Социальные и эстетические нормативы традиционной культуры: Сб. научных статей. М., 2009. С. 138-142.
 14. Янгузин Р.З. Дореволюционные земледельческие обряды башкир // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1980. С. 158-163.

С.Ф. Галимов

(ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ, Казань)

ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В ПОВЕСТИ З. БАШИРИ «КАРАКОШ ЯВЫ» («НАШЕСТВИЕ КАРАКОШ»)

В начале 1920 г. в северо-западных районах Башкортостана вспыхнуло восстание, называемое в литературе «Каракош явы» («Нашествие каракош» или «Черного орла»). Восстание началось 7 февраля в Мензелинском уезде и вскоре охватило Белебеевский, Бирский, Уфимский уезды. В этом движении участвовали крестьяне всех национальностей края. Оно было направлено против политики продразверстки, бесчинств и грабежа продотрядов. Как и любые суровые, переломные события в жизни народа, восстание «Черного орла» отражение в творчестве писателей Башкортостана и Татарстана. Одним из первых к данной тематике обратился известный писатель З.Башири. Его повесть «Каракош яву» («Нашествие каракош») отличает правдивое изображение исторических событий того времени.

Излюбленным типом изложения З. Башири является рассказ от лица персонажа, который все происходящее видит изнутри. В этом отношении не стала исключением и повесть «Нашествие Каракош». Глазами 13-летнего Рахмая показаны тяготы и трудности, пережитые простым народом в феврале-марте 1920 г. Брат Рахмая Фархи Амиров – один из шести коммунистов, скрывавшихся в деревне. Его ищут как самого опасного среди коммунистов. Именно поэтому Рахмай и остается в центре всех ужасающих событий.

Все происходящее автор связывает с прошлым и будущим народа. Будущее, как и во многих произведениях автора, связано с образованными и энергичными людьми, которыми, в первую очередь, являются учителя. Поэтому убийство таких людей и их семей описывается с большой эмоциональной силой негативного характера и предельно детализированно. К примеру, первыми жертвами становятся семья Карима – человека, который первым открыл школу нового типа. Увиденная Рахмаем кровавая картина – результат «нашествия Каракош» рисуется до мелочей: *«Мин ишек алдына йөгереп кереп, кар өстендә яткан ялангач эlege бала янына табан омтылган идем дә ишек алдындагы коточкыч башка төрле күренешләр мине тагы да кинәт кенә тукталырға мәжбүр иттеләр. Баскыч төбөндә Кәрим агайның хатыны - эlege яшь баланың әнисе - Зәкия апа, йөзтүбән төшөп, сузылып ята. Тубыкларын эченә табан тартып, ике кулын алга таба сузган Зәкия апаның жылкәсен озын, кара чәчләре каплап алганнар, һәм аның*

чәч араларыннан бөркеп чыккан кызыл кан укмашлары кояшка каршы ялтырыйлар иде. Шул ук баскычтан ерак түгел генә бер жирдә Зәкия апа кебек үк йөзтүбән капланып ятып, ике кулын күкрәге астына салган һәм аякларын туп-туры сузган Кәрим агай да ята. Аның аркасына кадалган тимер сәнәк тә тартып алынмаган» [1, с. 26]. Следующей жертвой восставших стала Магфия – учительница деревни. Рахмай и другие дети не смогли сдержать слез от увиденного: «...Безнең сөекле Мәгфия апабыз ялангач тәне белән җепшек кар өстенә ташланган. Ул чалкан төшкән килеш көч-хал белән генә сулыш алып ыңгыраша иде. Аның кисәкләнәп һәм теткәләнәп беткән түшләренә оешып-оешып кара кан каткан иде. Кар өстенә сузып салган уң кулының урта бармагы төптән кыркылып алынган да, аннан сыек кына кызыл кан бөрки һәм карга сеңгән кан өстеннән аз гына җылы пар күтәрелә... » [1, с. 30].

Продолжая раскрывать человеческую суть, нарушение его психики, нравственное разложение, З. Башири рассказывает как делится добыча – золотой перстень учительницы, при этом никто не испытывает жалости, угрызение совести за свои поступки. Необуздав свою ненависть, злобу, стремление к наживе, человек уподобляется зверю, утрачивает человеческие достоинства. Тем самым автор показывает как социологическая характеристика героев повести «Нашествие Каракош» полностью вытесняется биологической, а также шопенгауэрской философией, утверждающей, что «в глубине своего существа человек «животное дикое и жестокое» [2, с. 150]. Концентрация социально-психологических зол, отрицательных фактов действительности в таких частях повести усиливают драматизм происходящего.

Несмотря на то, что уничтожаются образованные, энергичные, думающие по новому люди, остается надежда на светлое будущее, так как подрастает молодое поколение, которое стремится к знаниям.

Прошлое, которое требовало коренных изменений, связывается с муллами, хотя для народа они являлись символом образованности. Призывы представителей духовенства не отдавать детей в школы вводят в заблуждение простой народ, а участие в кровавых расправах показывают преобладание звериного начала в человеке.

Сочетающая в себе жесткий социальный реализм и натурализм повесть «Нашествие Каракош» не остался незамеченным. Современники отмечали, что сцены расправы над людьми, выступающими за советскую власть, написаны вполне убедительно [3; 4]. Вместе с тем они видели и множество недостатков. Нельзя не согласиться с замечаниями читателей, которые указывают на слабую линию сюжета: порой З. Башири настолько увлекается описанием кровавых пыток и страданий простого народа, что теряется связь между событиями и персонажами повести. К примеру, Ханафи Галиев в своем письме от 28 декабря 1959 г. просит Зарифа Башири подробнее раскрыть образ женщины, которая была жестоко убита в лесу [3]. В другом письме от 25 октября (скорее всего, написано в том же 1959 г.), Шариф Хусаинов обращает внимание на стиль изложения, из-за чего произведение читается трудно, а также на образы мальчика и бандитов, которые кажутся примитивными, так как речь этих персонажей не соответствует их возрасту. О больших трудностях писателя, по мнению Ш. Хусаинова, говорят и ограниченные описания переживаний героев [5].

Однако, несмотря на то, что повесть «Нашествие Каракош» не содержит художественных открытий, в ней отчетливо ощущается умение автора увидеть и художественно запечатлеть актуальные проблемы своего времени. Нужно отметить, что описывая исторические события, автор показывает стремление и идеалы народа. По представлению З.Башири, движение вилочников – это борьба за светлое будущее.

1. *Бәшири З. Карағош яуы. Өфө, 1958 (на башк. яз.).*
2. *Джованни Реале и Дарио Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. Санкт-Петербург, 1997.*
3. ЦПИМН ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. Ф. 57. Оп.1. Ед. хр. 72 (на букву “Г”).
4. ЦПИМН ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. Ф. 57. Оп.1. Ед. хр. 72 (на букву “М”).
5. ЦПИМН ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. Ф. 57. Оп.1. Ед. хр. 72 (письмо № 436).

Г.-Р.А.-К. Гусейнов
(ДГУ, Махачкала)

ОЙКУМЕНА КУМЫКСКОГО ФОЛЬКЛОРА КАК ОДНО ИЗ СВИДЕТЕЛЬСТВ ОБЩЕГО ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Еще к пратюркской эпохе (распад праалтайской общности, по лексикостатистическим данным, ок. 6 тыс. до н.э. [3, с. 62]) относится близость кумыкского йыра о Минкюллю к шумеро-аккадскому эпосу о Гильгамеше, прототип которого правил шумерским городом Уруком в конце XXVII - нач. XXVI вв. до н. э. Собственно шумерское имя последнего - Билгамеш/Билгамиш, к которому восходит аккад. *gil.gā.méš*, может быть интерпретировано на материале тюркских языков как производное с перфектным, обозначающим действие, закончившееся до момента речи, пратюркским диалектным аффиксом *-туş*, имеющим в огузских языках значение причастия и имени действия [1, с. 413, 415, 416-417], от (пра)тюрк. *bil-* «знать, ведать, разуметь» [см. 4, с.178] + пратюрк. интенсивно-указательный аффикс *-ya (-ga)* [2, с. 300-301] «познавший, уразумевший» (неизбежность смерти). Образ жизни Минкюллю/Мункюллю подобен поведению будущего друга Гильгамеша богатыря Энкиду (ср. пратюрк. **aŋ* «зверь, дикое животное как предмет охоты, дичь» [2, с. 417]), который, будучи наделённым сверхъестественной силой, живёт среди диких зверей, вместе с ними охотится и ходит на водопой. Его имя представляет инокорневую семантическую параллель (ср. пратюрк. **böke* «силач» при наличии *m*-репрезентатов в алт. диал., саг., койб. [2, с. 561] и производных – параллелей в монг. *bo-kor ~ bögere* «силач», «борец» [см. 4, с. 213]) к антропониму Энкиду. Еще одно фольклорное подтверждение возможного пребывания пратюрок в переднеазиатском регионе – аналогичный генезис названия аккадской богини плодородия и плотской любви, войны и распри, астрального божества и олицетворения [планеты Венера](#) - Иштар из аккадской версии эпоса (ср. пратюрк. **jyltyz* при чув. *šältär* «звезда» [2, с. 340] и допущении инлаутного шигматизма). При этом следует принять во внимание ареально смежное шумерскому и аккадскому языкам расположение прародины носителей ностратических языков, в состав которых входили и алтайские (тюркские) языки.

О пребывании тюрк-предков кумыков и в ареале, соседнем восточноиранским языкам, свидетельствует пратюркско-согдийское (*мақсым* «напиток из зерен пшеницы, проса и т.д.» [4, с. 18]) происхождение имени героини (*Макъсуман*) другого архаического кумыкского йыра «*Къарт Къожакъ булан Макъсуман*». На другой регион влияния указывает огузское (турецкое диал. 1.«храбрый, смелый, самоотверженный», 2.«трудолюбивый, умелый», 3. «щедрый, великодушный», 4. «позер, хвастливый», 5. «веселый, радостный» [5, с. 88]) происхождение имени другого героя вышеупомянутого йыра – (*Къарт*) *Къожакъ*, которое встречается и в казахском эпосе «*Эр-Таргын*», антропоним

главного действующего лица которого оказывается близким (совпадает) с именем героя фольклора тарковских кумыков *Эр-Таргъу*.

При этом следует иметь в виду, что действие казахского эпоса оказывается связанным как Северным Кавказом, так и с Хазарскими горами. Кроме того, родиной казахского героя является Кубань. Отец его *Естерек* обитал «в богатой травами и водою долине Киян к северу от горной гряды Казылык (Кавказ)», куда откочевал *Таргын*, - «к месту, называемому Темир-Какпа - Железные Ворота» (Дербент или Дарьял). Другой кумыкский йыр о Джавате обнаруживает сюжетную связь с огузским эпосом «*Китаб-и Дедем Коркут*», в котором в свою очередь упоминается Шевкал-и Мелик – царь кумыков. Сюда же следует отнести и кумыкскую версию сюжета о Кероглу.

Кроме того, имя (*Къарт*) *Къожакъ* представляется возможным соотнести с *Коджоджашем* из «Манаса» (ср. ног. XV-XVI вв. *Куджаш (Кожас)* и казах *Кожакмет*) при том, что в Кумыкистане до сих пор известно с. Манас, а в данном эпосе, в свою очередь, упоминается *Анжиян* «сторона Анжи». Она соответствует первоначальному кумыкскому названию нынешней столицы Республики Дагестан г. Махачкалы – Анжи, известному с 713/714 гг. Именно ему оказывается посвященным древнейший кумыкский эпос «*Анжи-Наме*», в котором нашли отражение наряду с таким древнетюркским языческим божеством, как *Камари*, названия соседних народов язи (ясы), къази (хазары), булкъанцы (булгары), кабары – одно из хазарских племен.

К той же болгарской (хазарской) эпохе может быть отнесено в связи с аналогичным своим происхождением использование рефрена *Земире* в кумыкской календарно-обрядовой поэзии, а также упоминание в древнем кумыкском плаче *Аймеседу* названия столицы Хазарского каганата – Семендера (вариант Цемендер), расположенного вместе с Анжи на месте нынешнего г. Махачкалы. Обращают на себя внимание и другие, собственно языковые свидетельства болгаро-хазарского влияния на кумыкский язык, связанных с фольклором, к каковым можно отнести, например, название ворожбы – *халмач /халмаж* и др.

Имея же в виду, что государственной религией Хазарского каганата являлся иудаизм, следует отметить отражение в фольклоре кумыков таких еврейских лексических элементов, как названия древних песен «*Алелей*» и «*Ананай*», рефрены календарно-обрядовых песен «*Гъоссай/Гъассай (кассамай) / (Массай) Гъюссемей*» и др. Обращает на себя внимание, с одной стороны, известность мифологии горских евреев бога дождя, грома и молнии *Земирей*, чье наименование несомненно восходит к вышеупомянутому *Земире*, представленному и в чеченском фольклоре. С другой – общность наименований горско-еврейского божества осени *Гудур-Бой* и рефрена кумыкских календарно-обрядовых песен *Гудурбай (Дугурмай)* и др. Все это имеет место в условиях не только известности кумыкскому языку лексических элементов, усвоение которых связывается с влиянием иудаизма верхушки хазар, но и обратного влияния хазарского (булгарского) языка на горско-еврейский.

О связях с северной частью тюркской ойкумены периода хазарской и куманской общностей свидетельствует использование в кумыкских йырах таких географических названий, как *Ана-Дол* (р. Дон), *Азав* (Азовское море), маджарской стрелы (*маджар окъ*) и равнины (*Мажар тюз*), в т. ч. в древнейшем кумыкском эпосе периода арабо-хазарских войн – «*Анжи-Наме*». С более поздним кыпчакским периодом можно увязать упоминание в них двух *Эдилей* – Камы и Волги; это также свидетельствует, что и собственно кыпчакский языковой пласт нашел отражение, наряду с иными вышеупомянутыми формами, в кумыкском фольклоре.

Таким образом, кумыкский фольклор отражает практически все тюркские общности, в т. ч. древнейшие и праязыковые, которым в ходе своего исторического развития имел

отношение кумыкский народ – один из древнейших этносов Кавказа. Его исторические судьбы были связаны не только с исходным южным (переднеазиатским) ареалом тюркской ойкумены, но и с ее северным регионом, включая Поволжье, если иметь в виду период кыпчакской общности, а также влияние огузской и их отражение в фольклоре кумыкского народа.

Источники и литература

1. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. М., 1988.
2. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. М., 2006.
3. *Старостин С.А.* Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991.
4. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков. М., 1978.
5. Этимологический словарь тюркских языков. М., 2000.

М.А. Демчинова

(НИИ Алтаистики им. С.С. Суразакова, Горно-Алтайск)

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАРОДНОЙ ПЕСНИ В АЛТАЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

В алтайском фольклоре в современном этно-бытовом контексте народные песни обозначаются термином (определение народное) *кожор – песня*, который, по нашему предположению, образован от слова «кош», функционирующего в следующих значениях: «дополнительный», «рядом стоящий», «добавочный», «прибавочный», «прибавленный»; «нарастающий», «наращивающийся» и т.п., что отражает способ образования песенной структуры с помощью образного параллелизма и его вариационного описания одного и того же явления. Приведем пример импровизированной песни, где образ природы в двух вариациях используется для передачи состояния души человека, который впал в горестные раздумья:

Тенеринин текези	Небесный козел [жаворонок]
Талбынып турат ўстимде.	Машет крыльями надо мной.
Тенис болгон бу санаам	Океаном наполнившиеся эти мысли мои
Ажнып турат көксимненг.	Выливаются из груди моей.

Ак-айаста агунак	В белом ясном [небе] куропатка
Айланып турат ўстимде.	Кружит надо мной.
Агын суудый санаалар	Словно текущая вода мысли
Чыкпай турат бажымнанг.	Не выходят из головы моей [ФМ 512].

Следует заметить, что песенную поэзию телеутов и теленгитов В.В.Радлов объединил под этим же термином. Именно «песни народные», по определению самого народа, являются «көгестин көрнөүзи» – «раскаленным углем души», т.е. песни – это наиболее доступная, самая распространенная, близкая всем форма поэтического выражения человеческих переживаний.

В фундаментальном труде фольклориста Т.С. Тюхтенева народная поэзия алтайцев рассмотрена в следующей идейно-тематической последовательности, которая была принята в фольклористической науке того времени: исторические песни, трудовые песни, семейно-бытовые песни (свадебные, величальные, лирические, любовные, игровые песни) и социально-сатирические. Поэтические особенности алтайских народных песен, по мнению ученого, представляют ведущее в них художественное средство – обычный параллеле-

лизм («излюбленный прием в народных произведениях»), который основан «на своеобразных художественных картинах», созданных народом в соответствии с его особенным видением природных реалий, жизненных фактов через призму собственных ощущений, чувств и переживаний.

В диалектах бытуют следующие определения: в телеутском, чалканском диалектах общее название песен – *сарын, кожон*; кумандинском – *такпак*; алтайском – *кожон, фанар кожон*, теленгитском – *кожон, табышкак (табыскак) кожон*. По композиционной структуре народные песни бывают «долгими» и «короткими» и названия соответственно – «*узун кожон, узун сарын*», «*кыска кожон, кыска сарын*», а по темпу мелодического звучания – «долгие песни с протяжным напевом и короткие...с быстрой, бойкой мелодией» [3, с. 15].

Телеутская песня (сарын):

Кайын ара[а]* жүрейин,
Мана чечек* үзейин.
Мана чечек үзүп алып,
Сүүгениме перейин*.

По окрестностям березняка пройдуь,
Огоньки-цветы нарву.
Огоньки-цветы нарвав,
Любимой преподнесу.

Сас жакалай пазайын*,
Каранат* көрүп терейин.
Каранаттый сен көстөрин
Кайдао көрүп алайын?

По краю болота пройдуь,
Высматривая, смородину соберу.
Глаза твои, что смородинки,
Где же я еще увижу?

Зап. в 1984 г. в с. Сас Беловского р-на Кемеровской обл. Максимовым К.И. Исп. Шайгаковой Н.Н., 61 год., из рода очы. Диалект: телеутский. МНЭ 359 (2.36), ЗАФ.

* ... *кайын араа* ... (диал.) Лит. *кайын арада* – среди берез.

* *Мана чечек* (диал.) – по пояснению носителя диалекта, огонек или жарки.

* ... *перейин* ... – устно-реч. ф. Лит. *берейин* – дам.

* ... *пазайын* ... – базайын.

* *Каранат* – устно-реч. ф. Лит. *карагат* (кара+кат) – букв. черная ягода, т.е. черная смородина, черника.

Своего рода разновидностью народных песен выступают «*жанар кожон*». Этот термин, на наш взгляд, возник по определению характера исполнения песен, т.е. петь свободно, широко, раздольно, торжественно с оптимизмом, привольно, поскольку такие песни по глубинной традиции должны быть позитивного настроения, воспевательного, величального стиля. В подтверждение этому можно привести выражение «*жанландыра кожондоор*» – букв.: петь, вызывая эхо. А эхо вызывается как раз групповым исполнением «*жанар*», когда песня не прерывается за счет способа ее исполнения (подхватывания). Если обратиться к этимологии слова «*жанар*», то можно обнаружить любопытное сочетание «*жаны-ыр*» – «эхо – песня». Обозначение песни словом *ыр* находим в тувинском языке, обратимся к словарной статье тувинско-русского словаря: *ыр*. 1 песня // песенный; *улустын ыр чогаалы* песенное народное творчество [2, с. 598].

«*Жанар кожон*» в основе своей, видимо, восходит к древним обрядовым песням, посвященным воспеванию различных божеств. И поэтому во время распространения на Алтае бурханизма его песенным воплощением стала именно «*жанар кожон*» – «песня дьангар», т.е. служения верующих сопровождалась групповым исполнением песен-дьангар. Непрерывная продолжительность их во времени и приближенность к гимническому интонированию вызывали у публики ощущение особой торжественности и оптимизма.

У телеутов короткие песни именуются *такпак, тандыр, секирме-плясовые*, у чалканцев и кумандинцев – *такпак* [1, с. 82]. У центральных алтайцев и теленгитов плясовые

песни по структуре и мелодике близки к частушкам, но со своеобразием оттенков в мелодическом оформлении.

«*Кыска сарын, кыска кожон*» – «короткие песни» могут состоять из четверостишия, посвященного одной определенной теме или восьмистишия, образующего двухкуплетную песню по четыре строки в каждом, последнее четверостишие становится вариационным дополнением первого. К «коротким» песням относятся *табыскак (табышкак), таклак* и все виды плясовых песен, к долгим – песни, представляющие собой объемные повествования на определенную тему.

Термином *табышкак (табыскак) кожон* обозначаются песни свободной импровизации и сам процесс импровизации, а также процесс песенного состязания на лучшую импровизацию – находчивость в песенном словотворчестве.

В алтайском фольклоре под названием *табышкак (табыскак)* по отношению к песням употребляется в значении «песенная загадка», состязание в умении загадывать песней, строить песни-загадки, дословно «находить песни» и «отгадывать песни», т.е. умело поняв смысл песни-загадки, отвечать им достойной импровизацией. В исследовании Т.С. Тюхтенева имеется анализ «песенных состязаний», в котором говорится, что в старину особо ценилось исполнение своеобразного вида алтайских народных песен – состязаний между двумя лицами или группой певцов, демонстрирующих их остроту ума и образность песенной речи. Песни-состязания продолжались до тех пор, пока один из певцов не умолкал, исчерпав свое песнетворчество.

Таким образом, алтайская песенная поэзия является очень многогранным явлением, которое требует еще более детального изучения с привлечением большего объема материала прошлых времен и современности.

Принятые сокращения

ФМ – Фольклорные материалы из архива Института алтаистики им. С.С. Суразакова.

МНЭ – Материалы научной экспедиции (из архива того же института).

Источники и литература

1. Суразаков С.С. Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1975.
2. Тувинско-русский словарь. М., 1968.
3. Тюхтенов Т.С. Алтайские народные песни. Горно-Алтайск, 1972.

И.Г. Закирова

(ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, Казань)

ФОЛЬКЛОРДА ҺӘМ ТЕЛДӘ ЯЗМЫШ МИФОЛОГЕМАСЫ

Фольклорда төп мифологемаларның берсе — язмыш мифологемасы. Язмыш — кешенең үзе туганчы ук билгеләнгән яки язылган тормышы, эш-гамәлләре, яшәеше, һәр адымының — бәхет һәм бәхетсезлегенең илаһи көчләр яки күкләр тарафыннан билгеләнгән булуы. Ислам дине кабул ителгәннән соң, язмыш белән янәшә шул ук мәгънәдәгә тәкъдир сүзе дә кулланыла башлай. Тәкъдир — Аллаһы Тәгалә тарафыннан бирелгән язмыш. “Тәкъдиргә язылу”, “Тәкъдир тактасы” кебек гыйбарәләр дә бар. Язмышың “өлеш” сүзе белән аталуы да мәгълүм. Өлеш — һәр кешенең өлеше, аңа бүлеп бирелгән гомер, тормыш, бәхет, кайгы-хәсрәт. Өлеш сүзе, беренче чиратта бәхетне яки бәхетсезлекне һәм һәр кешегә яшәү өчен бүлеп бирелгән вакытны күз алдында тотар. Фарсы теленнән кергән фәләк сүзе дә язмышны аңлата. Сүзнең күк йөзен белдергән беренче мәгънәсе язмышның күкләр белән бәйләнешенә ишарә ясай.

Фольклорның кечкенә күләмле жанрлары – мәкаль-әйтемнәрдә язмыш белән бәйләшкән саклана. Аларда язмышның котылгысыз булуы, аннан качып, аны үзгәртеп булмау турында сүз бара:

Адам сөйләр, тәкъдир көләр.

Бер башка ике язмыш юк.

Берәүгә язган икенчегә булмый.

Татар мәкаләсендә язмышның һәр кешенең маңгаена язылган булуы турында ышану саклана: “Маңгайга язылган язмышны тир белән сыпырып төшереп булмый”. Ислам мифологиясе буенча кешенең язмышы “тәкъдиренә язылган”, яки “тәкъдир тактасы”на язылган була, һәм шул үк вакытта һәр гамәле “лаухел мэхфуз”гә язылып бара, һәм бу гамәлләр киләчәгенә йогынты ясый. Димәк Ислам кануннары буенча кешенең язмышы күпмедер дәрәжәдә үзеннән дә тора.

Киләчәкне, язмышны белергә омтылып башкарылган гамәлләрнең берсе – төш күрү, төш юрау. Төрки фольклорда һәм Урта гасырлар әдәбиятында төш мотивы сюжетны оештыруы мотивларның берсе булып, язмыш мотивы белән нык бәйләнештә тора. Төркиләрдәге “төшлек салу” күренеше дастаннарда да чагылыш тапкан. “Төшлек салу” – киләчәкне, язмышны белергә омтылып төш күрү. Мәсәлән “Кузы-Көрпәч белән Баян-Сылу” дастанының татар версиясендә әлеге күренеш тасвирлана. Улының юлында нәрсәләр күрәсен белергә омтылып әнисе “юл төше” күрә.

Бүгендә яман төш күрдем, балам,

Өем артында байтирәк күрдем, балам,

Өй өстенә егылды, балам,

Ишегем алдында сары елан, балам,

Юлымда сузылып ятты, балам!” [5, б. 138].

Шул үк вакытта махсус күрелмәгән төш тә киләчәкне, язмышны хәбәр итә. Төш рәвешендә герой үзенең язмышыннан хәбәр ала. Кол Галинең “Кыйссаи Йосыф” поэмасы да геройның төш күрүе белән башланып китә. Гомумән, борынгы һәм урта гасырлар әдәбиятында һәм төрки фольклорда язмыштан хәбәр буларак төш күрү күп әсәрләрдә кабатлана. Һәрберсәдә язмышның котылгысыз булуы, кешенең язмышын үзгәртә алмавы, тәкъдир алдында көчсез булуы күрсәтелә.

Язмыш, өлеш, тәкъдир кешегә яшәү өчен бирелгән вакытны, гомер озынлыгын да күз алдында тота. Төркиләрдә бирелгән гомерне белергә теләп башкарыла торган йолалар да булган. Бер ышануның эзе татарларда хәзергә кадәр яши. Бу гомер озынлыгын белергә теләп күке кычкырганда аңа үзенең калган гомере турында сорау бирү һәм күке кычкырганын санау. Беренче карашка бик гади тоелган әлеге юрау башка төрки халыкларда да мәгълүм һәм борынгы Себер төркиләре, алтай халыклары фольклорында изге күке – язмышны билгеләүче образ. Күкеләр кешенең гомер озынлыгын билгеләсә, башка кошлар язмыш хәбәресе – үлем яки бәхет хәбәрчесе булырга мөмкин. Мәсәлән, “Кузы Көрпәч” дастанының казах версиясендә ханнарның башларына кунган кара сыерчык үлем хәбәрчесе. Ул Сарыбайның гомере бетүен хәбәр итә [1, с.318]. Төрки халыкларда Иран мифологиясе аша кергән Хомай кошы образы да мәгълүм. Иран мифологиясендә Хомай (Хумай) кешеләргә бәхет бирүче кош. Әгәр берәр кеше Хомай кошының күлгәсендә калса, ул кеше бәхетле була. Төрки халыклар ышануларына да әлеге мифик кош бәхет кошы буларак кергән. Алда торган бәхетне хәбәр итүче икенче кош дәүләт кошы дип атала. Төрки фольклорда сакланган ышанулар буенча ул тәхеткә утырырга тиешле кешенең иңбашына яки башына кунна. Бу образ “Идегәй” дастанында сакланган:

Куш канатлы алтын таң,

Күз урыныда гәүһәр каш,

Чыңгыздан килгән дәүләт кош [2, б. 18].

Язмышны белергә омтылып йолдызларга мөрәҗәгать итү дә фольклорда чагылыш тапкан. Бу борынгыдан килгән юрауның нигезендә түбәндәге ышану ята. Борынгылар һәр кешенең үз йолдызы булуга ышаналар. Берәүләрнең йолдызы якты булып, язмышы бәхетле, гомер юлы йолдыз кебек якты эз калдыра. Ул хөрмәткә ия кеше була. Йолдыз кешенең күктәге чагылышы булып, үл сүнгәндә, кеше дә үлә. “Йолдызы сүнү”, “Кояшы сүнү” кебек гыйбәрәләр шушы ышануның эзләрен саклай.

Казан ханлыгы чоры шагыйре Мөхәммәдъярның “Төхфәи мәрдан” (“Егетләргә бүләк”) поэмасында да кеше язмышы белән йолдыз арасында параллель уздырыла:

Фәләк ди: “Ярмөхәммид, тыңла бу – өндөр:

Йолдызыңа – үзең хужа, хакимдер.

Мин ни эшлим, йолдызыңа сал күзең

Ишетер чөн: йолдыз ни дияр сүзең [4, б. 132].

Шагыйрь аерым кешеләрнең “бәхет йолдызы” “дусты” булуын күрсәтә. Ул бәхетле булуның бер шарты:

Кемгә бәхет йолдызы дусты булыр,

Ул миһербан илнең олысы булыр [4, б. 133]. Татар телендә “бәхетле йолдыз астында туган” дигән гыйбарә дә шушы ышануны күрсәтә.

Татар телендәге “Язмыш йомгагы”, “Язмышлар бәйләнү”, “Язмыш жебе” кебек төшенчәләрдән язмышны эрләнгән җеп, җеп йомгагы итеп күзаллау аңлашыла. Бу күзаллау төрле халыкларның мифологиясендә һәм фольклорда киң чагылыш тапкан. Н.А.Криничная рус фольклоры һәм этнографиясе материалларына нигезләнеп язмышның универсаль моделен күрсәтә, җеп эрләүче мифик затлар кешеләргә язмышларын, тормышларын җеп итеп эрли, бәйли, тукый һ.б. [3].

Кешеләрнең язмыш жебен эрләүче персонажлар татар фольклорында да күп. Аларның иң беренчесе – убырлы карчык, яки урмандагы ялгыз йортта яшәүче карчык. Бу образ әкиятләрдә сакланган. Ул урман эчендә ялгыз яшәүче убырлы карчык яки җалмавыз карчык. Өндә җеп эрли. Юл эзләп, адашып килеп кергән егеткә үзенең йомгагын биреп, шул йомгак артыннан барырга куша. Шул рәвешле герой язмыш-йомгак артыннан бара.

Татар телендә “язмышлар бәйләнү” башкача “чәчләре – чәчкә бәйләнү” дип атала. Бу никахны аңлата торган гыйбарә. Бу очракта “чәч”нең дә язмышка бәйле булуы аңлашыла.

“Язмыш сукмагы” дигән гыйбарә дә кешенең язмышын сукмак, юл итеп күзаллаудан килә. Әкиятләрдә геройның өч яки җиде юл чатында калуы һәм берсен сайларга тиеш булуы, күпмедер дәрәҗәдә аның язмышын сайлау мөмкинлеге булуын, язмышының үз кулында булуына да ишарә итә. Әкият герое убырлы карчык күрсәткән сукмаклар белән бара, яки үзе берничәгә аерылган юлның берсен сайлай.

Ислам кануннары буенча да кешенең тәкъдире маңгаена язылуга карамастан, үзенә юл сайларга мөмкинлеге бар. Кеше аңлы рәвештә үз юлын сайлап ала. Бу кешенең язмышы күпмедер дәрәҗәдә үз ихтиярында булуны күрсәтә.

Төрки фольклорда язмыш – алдан язып куелган информация буларак сурәтләнә. Аны үзгәртеп булмый. Әмма кешенең “уңны-сулны” сайлау мөмкинлеге бар. Яхшы яки яман юлны үз сайлай. Фольклорда кешеләрнең язмышларын үзгәртәргә яки алдан белергә омтылулары чагыла.

Файдаланылган әдәбият

1. Баранов Е. Козу-Курпеч и Баян-Слу. Киргизское народное предание // Ежемесячное литературное приложение к журналу “Нива” на 1899 г. За янв. СПб., 1899. С. 307-343.

2. Идегэй. Татар халык дастаны. Казан, 1988.
3. *Криничная Н.А.* Нить жизни (Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях). Петрозаводск, 1995.
4. *Мөхәммәдъяр.* Нуры содур. Поэмалар, шигырьләр. Казан, 1997.
5. Татар халык ижаты. Дастаннар / Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәрмәләрне язучы Әхмәтова Ф.В. Казан, 1984.

Л.Р. Зиннатуллина
(НФ БашГУ, Нефтекамск)

ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТЬ ПОЭТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В ЛИРИКЕ ШАМСУТДИНА ЗАКИ

Творчество Шамсутдина Заки, знаменитого башкирского суфийского поэта XIX в., пользовалось большой популярностью не только на территории Башкортостана, но и за ее пределами. Источники мало говорят о Ш.Заки как о литераторе, хотя его литературное наследие изучено в башкирском и татарском литературоведении [1].

XVIII-XIX века отличались острыми катаклизмами социально-экономического характера. В интеллектуально-творческих кругах Башкортостана, да и всего Урало-Волжского региона, все более усиливались пессимистические настроения, которые объяснялись следующими обстоятельствами. 4 декабря 1789 года в Уфе по указу Екатерины II открылось Духовное собрание российских мусульман во главе с муфтием [2, с. 144]. «Религиозная идеология, широко и усердно пропагандируемая Духовным собранием в крае, имела большое влияние на письменную поэзию, в результате чего значительная часть последней получила суфийское направление, в котором она и развивалась до второй половины XIX века, - пишет, А.Н.Харисов, один из первых исследователей явления суфизма в башкирской литературе, – Укреплению суфизма в литературе способствовало и само положение башкир в XIX веке: народ был крайне разорен колонизаторами и местными феодалами» [3, с. 239]. Религиозное настроение, господство схоластики создавали благоприятную почву для отхода от реальной жизни. Безуспешность долгих философских исканий способствовала развитию мистических чувств, тем более что суфизм предлагался в доступной народной форме.

Башкирская суфийская поэзия этого периода, несмотря на свойственные ей простые поэтические средства, являлась носителем довольно сложного символического смысла. Суфийская поэзия имела всегда два аспекта: широкими массами содержание стихов воспринималось в обыденном смысле, а с точки зрения исламской философии оно оставалось эзотерическим феноменом.

Причиной этого являлось то обстоятельство, что в условиях политического господства колонизаторов и местных феодалов башкирская суфийская поэзия приобрела национально-освободительную заостренность, башкирские поэты старались в скрытой форме выразить те мысли и стремления, которые были направлены против колониального и национального гнета, схоластики ортодоксального ислама. Со временем еще больше усложнилось правильное осмысление полисемантических поэтических образов, неясность символов еще более усугубилась и фактически стала непреодолимой преградой между произведением и читателем.

Чтобы преодолеть эти трудности в осмыслении текста, следует производить изучение суфийской поэзии, в том числе и башкирской мистической лирики, по уровням, уде-

лив особое внимание надъязыковому уровню, так как именно на нем возможно дешифрирование художественных образов.

Обращение к надъязыковому уровню представляет собой особую ступень научного исследования. Если первая ступень исследования текста подразумевает непосредственно лингвистическое изучение и объемлет фонологический, метрический, морфологический и синтаксический уровни, то вторую, более сложную ступень представляет надъязыковой уровень, происхождение и существование которого не может объясниться только с помощью языкового механизма. Здесь особое внимание надо уделять словам, которые носят терминологический характер, так как именно они содержат гораздо большую смысловую нагрузку, чем их чисто лексическое значение.

Изучению терминологии, характерной для суфийского литературного течения, ученые давно уделяют огромное внимание [4], однако пробелы имеются здесь и по сей день. И для восполнения этих пробелов необходимо обратиться к творчеству отдельных суфийских авторов.

Литературная судьба Шамсутдина Заки весьма своеобразна. Исследователи башкирской литературы ставят его имя рядом с Физули из Багдада, с арабским поэтом и философом Ма'ари и древнегреческим поэтом Гомером [5, с. 136]. Популярность поэта была безгранична не только на Родине, но далеко и за пределами Башкортостана. Творчество Ш.Заки представляет собой определенную веху развития истории национальной литературы, художественной мысли и он является одним из ярких представителей башкирской суфийской поэзии. Однако, несмотря на интерес к творчеству Шамсутдина Заки, некоторые стороны его литературного наследия все еще недостаточно изучены.

В настоящей статье хочется обратить внимание на одну из касыд Шамсутдина Заки, которая дана в книге Шейха Ибн Ата Аллаха аль-Искандари «Книга Мудростей» в переводе И.Р. Насырова, но еще суфийская сущность которой не исследована в литературоведении.

Его любовь сокрушит братьев глубины в песок
От страсти (Его любви) исправятся отступники делами
Его любовью совершенствуются люди
Он – самый возлюбленный во всей истине
Нет иного возлюбленного, кроме Него, у детей времени [6, с. 261].

К Нему идет мое сердце, к Нему летит мой дух
Его жаждет моя тайна, только Он мной любим
К Нему обращается мое сердце, к Нему страстно тянется душа
К Нему влекома тайна, только Он созерцаем и только!
У Него конечная остановка идущего (к Нему суфия).
Он – наставник мой и твой на истинный путь
Все, кроме Него, - ложь и тлен и ничто не существует (на самом деле), кроме Него [6, с. 261].

Выше говорилось, что у касыды должно быть двоякое – народное и эзотерическое – понимание. Под понятием обыденным его можно воспринять как обыкновенные лирические стихи, где говорится о любви автора к своему объекту. Естественно в башкирской суфийской литературе, как и в традиционной суфийской лирике Востока, грамматически пол этого объекта не указывается, что вполне отвечает и смыслу, вкладываемому в него. Одно ясно: объект молодой или молодая. С точки зрения суфийского учения у касыды должен иметься подтекст. Именно поэтому содержание касыды туманно.

Первая строчка последней строфы касыды: «К Нему идет мое сердце, к Нему летит мой дух, Его жаждет моя тайна, только Он мной любим», - не требует специального изу-

чения, так как хорошо известно, что по суфийскому представлению, здесь речь идет о свидании с Аллахом, о мистической любви к Возлюбленному. «Страстное тяготение души к Нему и конечная остановка у Него» у Шамсутдина Заки обозначает слияние с Богом. Это вполне естественно с суфийской точки зрения, по которой тело должно быть переполнено экстатическим стремлением к Богу.

Здесь характерные для мистической поэзии психологические параллелизмы закодированы в следующих терминах: «возлюбленный» - божественная ипостась, ради которого происходит совершенствование суфия в каждом мистическом состоянии; «дети времени» - суфии; «полет сердца и духа» - стремление к слиянию с Богом; «у Него конечная остановка идущего» - слияние с Богом, т.е. Бог во мне самом; «все, кроме Него, - ложь и тлен и ничто не существует кроме Него» - призыв к созерцанию единства бытия в многообразии сотворенных явлений.

Полное слияние с Богом – это конечная цель суфия, взыскующего Истины.

Бог – высшая цель, и что еще может быть целью, Кроме него?

Нет ничего в пределе помыслов, кроме Него [6, с. 260].

То же самое подтверждается и во всей касыде. Возлюбленный поэта-суфия – это Бог.

Согласно суннитскому представлению, развитие такого рода мыслей считалось непростительной ересью. Известного суфия Хусаина ибн Мансур аль-Халладжа, который открыто изрек: «Я есть Истина!», чем хотел отметить факт экстатического единения с Богом, четвертовали в 922 году как неисправимого еретика [7, с. 348-349]. Естественно, в условиях политического господства ортодоксального ислама Шамсутдин Заки был вынужден применять такого рода поэтическую завуалированность для воспевания единства бытия в многообразии сотворенных явлений.

Таким образом, произведение направлено на раскрытие мистических чувств суфия, который жаждет единения с Богом и носит пантеистический характер. Касыда Шамсутдина Заки имеет суфийскую сущность и входит в основное русло классической суфийской литературы.

Источники и литература

1. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа XVIII-XX веков. Уфа, 1965 (на башк. яз.); Шарипова З. Башкирская письменная литература первой половины XIX в. и творчество Х.Салихова. Автореферат канд. дис. Уфа, 1985; Она же. Пером и словом. Уфа, 1993; Баимов Р.Н. Великие лики и литературные памятники Востока. Уфа, 2005; Кунафин Г.С. Башкирская литература в первой половине XIX века. Уфа, 1986; История башкирской литературы. Т. 2. Уфа, 1990; Гайнуллин М.Х. Татарская литература. XIX век. Казан, 1968; История татарской литературы. Т.1. Эпоха средневековья. Казан, 1984.
2. Баимов Р.Н. Великие лики и литературные памятники Востока. Уфа, 2005.
3. Харисов А. Литературное наследие башкирского народа XVIII-XIX веков. Уфа, 1973.
4. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965; Фильштинский И.М. и Шидфар Б.Я. Очерк арабо-мусульманской культуры (VII-XII вв). М., 1971; Удам Х. Семантические особенности суфийской поэтики. М., 1971; Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа. Уфа, 1965; Хусаинов Г.Б. Башкирская литература XII-XVIII вв. Уфа, 1996; Он же. Духовный мир башкирского народа. Уфа, 2003.
5. Шарипова З.Я. Источники вдохновения башкирской литературной мысли. // Агидель, 2005. № 5.
6. Шейх Ибн Ата Аллах аль-Искандари Книга мудростей (Китаб аль-хикам). Уфа, 2000.
7. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. Избранные труды. М., 1965.

МӘҮЛӘ КОЛОЙ ХИКМӘТТӘРЕНДӘ ПАНТЕИСТИК КАРАШТАРЗЫҢ САҒЫЛЫШЫ

XVI-XVIII быуаттарҙа башкорт халкының ижтимағи һәм мәҙәни тарихында нынылышлы иң мөһим этап – Рәсәй дәүләтенә күшылыу дәүерендә, язма әҙәбиәттә башкорттарҙың ырыу тарихын сағылдырған шәжәрәләр, башкорт халкының тарихын бәйән иткән тәүарихтар, айырым кешеләрҙең күльязмалары рәүешендәге сәйәхәтнамәләр ижад ителгән вақытта, донъяуилыҡ, тарихилыҡ, конкрет ерлек һыҙаттары көсәйгән мәлдә суфыйсылыҡ ағымы идеялары һаман да үзен нығыраҡ белгертә, донъяны танып белеүҙә мөһим урынды тотта. Ижадтары был осорға караған, реаль ысынбарлыҡ картиналары урын алған, йәмәғәт эшмәкәрлегендә тәрән эз қалдырған, мәғрифәтселек йүнәлешенең формалашыуына ерлек әзерләгән әзиптәрҙең мирасында донъяуилыҡ мотивтары менән бергә тасаууф тәғлимәтенең тәрән фәлсәфәүи концепцияһы ла сағылыш таба, тормоштағы әзәп-әхлак, канундарын билдәләүсә факторға әйләнә. Шулар араһынан урта быуат абстрактлылығы менән һуғарылған Мәүлә Колой поэзияһы үзенсәлекле ижад емешен тәшкит итә, әҙәби мирасы ошо осор поэзияһының торшон, суфыйсылыҡ йүнәлешен, эволюцияһын күзалларға мөмкинселек бирә.

Ижады суфыйсылыҡ тәғлимәтенең энциклопедияһын хәтерләткән Мәүлә Колой хикмәт һүз әйтеүгә қоролған шиғриәтендә тасаууф йүнәлешенең ғөрөф-ғәзәттәре менән бәйле традицияларҙы ла бәйәнләй. Мәсәлән, Мәүлә Колой фекеренсә, зекер – рухтың Хозай менән берләшеү йолаһы. Әзип Алланы һәр вақыт иҫкә алып йәшәргә кәрәк тигән фекерҙе шиғри юлдарға һалып поэтиклаштыра.

Хасиб раббе, жәлле Алла, һу, Алла һу,
Маги қалби гәйре Алла, һу, Алла һу,
Нур Мөхәммәд силә Алла, һу, Алла һу,
Ля иляһи илля Алла, һу, Алла һу [3, 20-21 б.].

Шағир Алла менән қауышыу – вәхдәт булығы утында яна. «Бу нә утдыр, сүнмидер» ти ул һәм шул илаһи ғишыҡ қасәенән шарап эсеп, ғәжәпләнеүҙән иҫереп, экстазға ирешеп, фани донъяһы онотоп, ғонаһтарынан арынып, илаһиәт менән қауышырға теләй.

Қачан булғай висалың, һу, Алла һу,
Дидарыңны күрсәм мән, һу, Алла һу [3, 20-21 б.].

Һәр бер юлдың аҙағында қабатланып қилгән «һу, Алла һу», әйтерһең дә, йөрәк ти-бешен хәтерләтә. Уны даими рәүештә Алланың төрлө исем-эпитеттарын иҫкә төшөрөп қабатлау билдәле бер ритмды хасил итә һәм кешенең рухын, күңелен был фанилықтан арындырып, Хозайға йүнәлтә, шәхесеңде онотоп, үзеңде Хозай менән бер бөтөн итеп тоярға мөмкинселек бирә. Шуға ла Мәүлә Колой ижадында классик суфыйсылыҡ әҙәбиәтенән қилгән «вәхдәт әл-вөджүд» - барлықтың берлеге, үзеңде илаһиҙың бер өлөшсәне итеп тойоу, ысынбарлыҡ илаһиҙың нәк үзе ише пантеистик идеялар ярайһы үк көслә сағылыш тапқан. Был идеялар тәбиғәт күренештәрен, ғәләмде һүрәтләгән шиғри юлдарҙа бигерәк тә көслә яңғырай.

Йирдин нәбат тугубән,
Гөнгәдән гөл чығубән
Былбыл қошлар сайрабән,
Зикриң әйтер, солтаным.
Үрдәк әйтер: «Йә, рәхман»,
Қазлар әйтер: «Йә, сөбхан»,

Байгуш йыглар, бөгөман
Сәнең өчен, солтаным.
Карга әйтер: «Йә, Алла»,
Әңгүт әйтер: «Илля Алла»,
Ләк-ләк әйтер: «Көлһу Алла»,
Көрһән эчрә, солтаным [2, 5-7 б.].

Был юлдарза бар тәбиғәт, бар ғәләм Алланың гүзәл исемдәрен кабатлау менән мәшғүл, сөнки бар донъя – Хактың төрлө-төрлө сифаттарының, исемдәренең күренеше. Әйтерһең дә, әзип суфыйсылык әзәбиәтенең күренекле шағиры Санаизың фекерен кабатлай. «Ошо бөтә иллюзор сәскәләр (йәғни материал донъяның төрлө-төрлө күренештәре) үзәренең гармонияһын кувшин берлегендә таба. Тимәк, бөтәһе лә бер төслө булыу менән, Хозайға әйләнәләр» [1, 38 б.]. Был яратылған күренештәр нисек кенә күп һәм төрлө-төрлө булмаһын, улар бөтәһе лә Хозай менән тығыз бәйләнештә, гармонияла һәм татыулыкта йәшәй. Сайкалған ағас япрағы ла, кош балаһы ла, тәбиғәттәге бар үсемлек тә, буз түрғай за, күктәге болоттар за, иҫкән ел дә, кеше лә йәғни йыһандағы яратылған бөтә нимә – Хозайзың ерзәге сағылышы, улар бер туктауһыз зекер, тәсбих әйтеп яратыуһы менән кауышырға теләй, үзәренең тәүге формаларына ынтыла. Кешене коштар, хайуандар һәм тәбиғәт күренештәре менән параллель куйыуза, урта быуат әзәбиәте өсөн хас сағыштырыу ысулында, айырым шәхестең конкрет образы түгел, ә ниндәйҙер абстракт кешенең тәбиғәттәге урыны һәм вазифаһы тураһында һүз бара. Кош та, себен дә, гөл дә, һыу за – барыһы ла, кеше кеүек үк, Алланы эзләү менән мәшғүл.

Шулай итеп, суфыйсылык тәғлимәтендә мәһим урынды алып торған зекер әйтеу йолаһы коро ритуал ғына түгел, ә рухтың Алла менән кауышыуы, рухи берләшеуе лә.

Шулай итеп, Мәүлә Колой ижадында тасаууф концепцияһының ниндәй зә буһа бер һызаты сағылыш таба, тапкыр фекер аша ниндәйҙер бер сифаты һынлана. Суфыйсылык тәриҡәте, тәғлимәте катмарлы күренеш, бары бер илаһи хис-тойғолар менән һуғарылған әзәби әсәрҙе, ғилми хезмәтте укыу менән генә, был йүнәләш һаҡында ниндәй зә буһа фекер йөрөтөү, һығымта яһау мөмкин түгел. Шуға ла Мәүлә Колойҙоң бөтә ижадын бер бөтөн итеп карағанда ғына тасаууф йүнәләше тәғлимәтенең асылына төшөнөргә, иң асыл фекерҙәре менән танышырға, тәрән фәлсәфәүи идеялар менән һуғарылған, йыһан серҙәрен асырға ынтылған образлылыҡка, символдар иленә сәйәхәт итергә һәм түплаған белемдән, ашыштарзан ләззәт алырға мөмкин.

Кулланылған сығанаҡтар һәм әзәбиәт исемлеге

1. Курбанмамадов А. Эстетическая доктрина суфизма. Душанбе, 1987.
2. Мәүлә Колый Хикмәте һаҡим // Мирас. 2001. № 8.
3. Мәүлә Колый Хикмәте һаҡим // Мирас. 2002. № 2.

И.С. Иванов
(ФГБОУ ВПО «МарГУ», Йошкар-Ола)

ТВОРЧЕСКИЕ СВЯЗИ МАРИЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ Н.И. ТИШИНА

Малой родиной известного марийского писателя, педагога, исследователя Тишина Николая Ивановича является вятская земля. Родился он 12 августа 1907 года в д. Китяково (Кетек) Малмыжского района Кировской области. Семья была бедной. Прошел суровую школу жизни. Приходилось ему быть и батраком у богатых людей, подпаском. В душе

юноши рано пробудился живой интерес к богатой народной поэзии: к старинным обрядовым традициям.

В годы учебы в Малмыжском педтехникуме Н. Тишин знакомится с творчеством основоположников марийской литературы С. Чавайна, Н. Мухина, Г. Микая. В 1925 году начинающим автором написано первое поэтическое произведение «Почему восходит солнце», отличающееся своим гражданским звучанием. В нем воспевается радость родного народа, в 1920 году получившего свою автономию.

После окончания педтехникума Н. Тишин в 1927-1928 годах работал учителем одной из начальных школ г. Яранска. В 1929 году стал сотрудником редакций газеты «Красный день», журнала «Новая сила», встречается с марийскими писателями, своими стихами откликается на события современной жизни. В 1930 году опубликовал первый поэтический сборник «Новые мотивы».

В 1930 году Н. Тишин поступил в Ленинградский институт истории, философии и литературы. Но вскоре этот вуз был объединен с Ленинградским университетом. Студенческие годы Н. Тишина были весьма важными в его духовном росте. Он глубоко изучает творчество классиков русской литературы, писателей народов Урало-Поволжья. Молодой поэт пишет стихи об индустриальных рабочих-мари, которые работали в промышленных предприятиях г. Ленинграда. Создает такие известные стихи, как «Красный путиловец», «Ткачиха Оля» и другие, которые обогатили марийскую поэзию и отличались своей тематикой. Они переведены на русский язык.

После успешного окончания университета Николай Иванович стал работать в Башкирском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории. Уфимский период жизни был самым плодотворным в его творчестве. Поддерживает самые тесные связи с писателями М. Гафури, Д. Юлтыем, Г. Амантаем и другими. Учитя у них художественному мастерству. Н. Тишин активное участие принимает в работе марийской секции Башкирского книжного издательства.

Тишин Н.И. как исследователь разрабатывал актуальные проблемы педагогики. В течение ряда лет изучив богатый опыт работы передовых учителей Республики Башкортостан, ученым написана и опубликована серия научных статей о преподавании русского языка в марийской школе. Труд вызвал живой интерес педагогов различных регионов России. Ценные методические рекомендации исследователя имеют практическое значение и поныне.

В последние годы литературно-творческой деятельности Н. Тишин активно работал и в жанре прозы. Писателем на богатом жизненном материале написана и опубликована повесть «Заря» (Уфа, 1935). Название произведения имеет символический смысл. Прозаик показал зарю жизни, новые социальные отношения в деревне.

Повесть Н. Тишина является художественным обобщением многолетних наблюдений и изучения жизни и быта восточных, вятских мари. События в произведении происходят в старинной деревне писателя Китяково Кировской области в 30-х годах прошлого века. Глубокие знания жизни и быта малмыжских марийцев, обрядовых и фольклорных традиций явились правдивой основой произведения. Отдельные герои, показанные в повести, имеют реальные прототипы.

В центре авторского повествования – жизнь семьи крестьянина-середняка Прокофия, который строго придерживается старинных, патриархальных традиций в семье, быту. Его чёрствость, эгоизм проявляется по отношению к жене Анисии. Прокофий с трудолюбивой женщиной прожил более тридцати лет, но уважительного отношения к ней не было. Людей оценивает лишь по богатству, а не по красоте души. Сын Изерге, дочь Фекла не разделяют ущербных взглядов, старых жизненных принципов отца, они по-новому относятся к любви, к созданию семьи. Анисия поддерживает взгляды детей, осуждает мужа.

В повести показана любовь истинных хлеборобов к земле предков. Шуматпай, Изерге и другие являются продолжателями их дела.

Произведение Н. Тишина отличается и по своей поэтике. Автор в повести довольно широко прибегает к произведениям устного народного творчества. Писателем умело использован прием внутреннего монолога изображаемых героев.

Повесть «Заря» и в наши дни востребована читателями, вызывает живой интерес их.

Н. Тишин выступил и как драматург. Он является автором драмы «Эврика» (Уфа, 1936). В ней показаны первые шаги колхозной деревни, борьба с предрассудками старины.

За успехи в развитии марийской литературы Н. Тишин в 1934 году принят в Союз писателей СССР.

Жизнь замечательного писателя и научного сотрудника Н. Тишина трагически оборвалась в годы культа личности Сталина в 1938 году.

Произведения, созданные писателем в уфимский период жизни, оставили заметный вклад в его многогранном творчестве, обогатили марийскую литературу. Дружба с башкирскими писателями содействовала повышению художественного мастерства Н. Тишина.

М.Х. Идельбаев
(БашГУ, Уфа)

ЖАНРЫ В ПОЭЗИИ САЛАВАТА ЮЛАЕВА

Система жанров в поэзии Салавата Юлаева связана с тем, в каком виде сочинялись его произведения — письменно или изустно. Письменные поэтические тексты в современном литературоведении обычно называются по современному стихотворением (шиғыр). Как известно, стихотворение — это универсальный поэтический жанр, преимущественно лирического содержания, включающий в себя разнообразие по объему и композиционному строению текста стихотворной речи от двух строк до небольших поэм. Однако надо учесть, что в средневековой тюркоязычной поэзии, в том числе и в эпоху Салавата Юлаева, каждое поэтическое произведение, которое по объему соответствовало современному стихотворению, имело свою жанровую форму и ее название. Они в основном определялись по тематике и соответствующей поэтической форме. В стихотворных текстах Салавата Юлаева, дошедших до наших дней в подстрочном переводе на русский язык, трудно распознать их жанровые формы. А по содержанию все же можно угадывать такие формы, как газель, китга, насихат, маджия, элегия, отголоски касыды и месневи. Причем, один и тот же текст, рассматриваемый в отрыве от стихотворного размера, по содержанию может иметь признаки двух жанровых форм. Например, стихотворения «Мой Урал» «Родная, страна» напоминают как газель, так и маджию, «Мой кош» («Соловей») — газель; «Юноше-воину» — насихат (нравоучение); «Стрела» — насихат и китга (небольшой поэтический текст философского или дидактического содержания); «Зюлейха» — газель; «Битва», несмотря на сравнительно небольшой объем, напоминает месневи (поэтический текст героического, философско-дидактического и романтического содержания); «Семья дорогая, родные мои...» — элегию. В современной же классификации на так называемые стихотворные виды по принципу способа изображения их можно отнести к стихотворениям-монологам и стихотворениям-обращениям.

Айтыш — жанр изустной литературы, поэтический спор между двумя мастерами импровизации. В процессе айтыша стороны интенсивно мыслят, полностью раскрывают свои

творческие возможности, мировоззрение. Расцвет жанра айтыш в башкирской изустной литературе приходится на XIV — XVIII вв. В зависимости от места рождения и личностных качеств спорящих, айтыши йырау и сээнов преследовали следующие конкретные цели: 1) решение важных общественно-политических, социальных проблем; 2) урегулирование междоусобиц мирным путем; 3) определение степени мудрости, остроты ума, уровня импровизаторского мастерства напарника; 4) моральное уничтожение противника перед решающим сражением; 5) выявление отношений между влюбленными парами.

У Салавата Юлаева сохранился айтыш с любимой девушкой Зюлейхой, полный текст которого можно найти лишь в книге М.Бурангулова “Завещание сээна” [1, с. 78-81]. Во всех других изданиях поэтических сборников Салавата Юлаева данное произведение представлено лишь первой его речью («Монисты твоих кос мне навевают...»). В ней молодой батыр признается юной красавице в любви и призывает ее не смущаться в связи с его внезапным визитом. В ответном слове Зюлейха с присущей мастерам слова эпохи символической речью намекает о том, что она также не равнодушна к нему и предлагает парню сходить к ее родителям за благословением. Далее во второй речи Салават Юлаев напоминает, что еще в детстве они были помолвлены родителями; но потом, когда повзрослели, ее отец отказался быть сторонником их женитьбы. Он пробовал посвящать свои песни другим девушкам и вскоре понял, что кроме Зюлейхи никому другому не нашлось места в его сердце. Айтыш завершается ответом девушки, где окончательно проясняется, что они находят общий язык.

Кубаир в значении жанра башкирской изустной литературы создается профессиональными йырау и сээнами путем импровизации перед публикой, собравшейся, как правило, по поводу важных событий. По форме он не отличается от фольклорных кубаиров. По содержанию охватывает весьма широкий круг проблем человеческой жизни — от бесспорно вечных до безотлагательно повседневных. Повседневное — важное и актуальное именно к данному времени, даже к моменту импровизации — занимает центральное место в тексте. Но и вечное в кубаирах, относящихся к изустной поэзии, преподносится как настоящее, выражающееся в призыве к верности обычаям, традициям, морально-этическим нормам предков. Салават Юлаев, будучи импровизатором, создал кубаир, затрагивающий повседневные проблемы эпохи крестьянской войны, который впоследствии получил название «С ратью Пугачева слившись...».

Судя по содержанию, он создан в годы Крестьянской войны 1773—1775. В народе под названием «Речь Салавата» известен в двух вариантах. Первый вариант в виде прозаического пересказа речи Салавата в сочетании со стихотворными отрывками впервые был опубликован в 1922 г. С.Мирасовым. Второй, стихотворный в форме кубаира, вариант обнаружен среди рукописей сээна из д. Яктыкуль Гафурийского района В.Ф.Кулумбетова, собранных им в юные годы и предоставленных в 1940 в фольклорный фонд БашНИИ языка и литературы [2]. В печати появился в 1953 в редакционной обработке Р.Нигмати. Ныне более известен этот вариант. В начале кубаира говорится, что в далеких краях, на Дону трудовой народ живет также в тесноте; выходец тех краев — «царь» по имени Емелька Бугесеу (Пугачев), появившись как сизый орел, «бросил клич» народу. Этот клич, преодолевая горы и воды, получил везде распространение, и у «царя» собралось бесчисленное количество войск. Он, «оседлав коня, с саблей у пояса», начал сражаться с начальниками, боярами, богачами, чиновниками царицы и, собирая друзей, побеждая врагов, дошел до Яика. Далее автор извещает народ, что он получил от «царя»-Пугачева известие, где он жалуется всем всякими благами: свободой, землей, водой и др. По сути, здесь передается часть содержания манифестов Пугачева, посланных им башкирам в первые месяцы восстания: («Пускай башкиры на своей земле, / В своей стране, где они родились, / Поднимутся в небо, как птица, / Плавают в воде, как рыба, / Мчатся по земле,

как олень...». Есть вести также и от мужчин-батыров различных башкирских родов — Тамъяна, Катая, Бурзяна, Юрматы, Кипчака, Усергена, Тунгаура — «все они стоят наготове, все готовят лук и стрелу». Здесь же повторно упоминается, что «царь» в «добротном золоченном кафтане» уничтожит бояр и чиновников, дарит свободу трудовому народу, одаривает его лесами, водами, а это важно для башкир. В следующей части делается ракурс в прошлое башкирского края. Автор здесь говорит от имени народа, что в течении многих лет мы пробовали жить мирно, исполняли все, что велели богачи начальники, «в труде и спину гнули, и пот лили, давали им и золото, и лошадей», но они не довольствовались, «тысячами угоняли скот, сотнями убивали людей», мужчин истязали, девушек гнали в рабство. Теперь даже терпение кончилось, настало время подняться в битву. Автор снова говорит от своего имени, открыто призывает к новым сражениям: «Седлайте коней, мужчины-братья, / Пусть откроются старые раны! / Раны наши излечит свобода, / [Зато] враг сложит голову; / Если мужчины не побоятся ран, / То лук не пробьет наши ряды»). В финальной части кубаира он философствует о военной отваге и свободе; подчеркивает, что настоящая свобода не добывается без жертв на поле брани, без кровавых слез избранниц-красавиц, без горя матерей. В самом конце произведения Салават Юлаев еще раз призывает башкир бороться за свободу, обещанную в манифестах «царя». В кубаире использованы «поэтические клише» и общие мотивы, бытовавшие в изустной поэзии тюркских народов с XVI века, они потом повторялись в поэтических текстах XIX столетия, а также некоторые мысли и строки вошли из других стихотворений самого поэта-импровизатора. Например, строки, предающие образ батыра, спутником которого стала летучая мышь, и описывающие останки героя, сложившего голову в священной битве («Ялп-йолп иткән ябалак / Язмышта кемгә юлдаш булмаған»; Яңағына себен-серәкәй балалап, / Ир-егеттең башы кайза ятып калмаған) — («Летучая мышь, взмахивая крыльями; / Кому [из батыров] не становилась спутником»; «Где только не осталась [лежать] голова джигита, / На щеках его размножились мухи и комары») впервые встречаются в поэзии Шалгииз-Йырау (XVI в.), а затем — у казахских Ақтамбирды и Бухара-Йырау (XVIII в.), а после Салавата — среди уленов казахского акына М.Утемисова (XIX в.) и др.

Поэтическая форма данной импровизации соответствует форме жанра кубаир из башкирского народного творчества: построена на семисложных строках и парных рифмах, местами на монориме; сохранена традиционная кубаирская строфа, то есть, количество строк в ней зависит от объема мысли, в той или иной строфе строки могут продолжаться до завершения передачи той или иной мысли. Сочинение состоит из десяти строф. Автор употреблен богатый арсенал средств изображения: метафора, олицетворение, градация, анафора, рефрен, повторы, гипербола и др. Самое распространенное из них — сравнения — использованы более 10-ти раз.

Песня, как жанр изустной литературы, в репертуаре башкирской авторской изустной поэзии появилась впервые в творчестве Байыка-Айдара-сэсэна. Ее расцвет приходится к XIX в. (Буранбай-Еркей сэсэн, Ишмухамет сэсэн). Она функционировала в единстве трех ее компонентов: слов, мелодии и истории создания (предания, легенды). Это означало, что сэсэн-песенник выступал в роли поэта, композитора и исполнителя; содержание текста требовало соотношения с мелодической формой, последняя отличалась от речитативного исполнения кубаира или айтыша разнообразием музыкальных мотивов. Легендарный компонент песни способствовал закреплению в памяти имени ее автора при распространении в массах: каждый новый исполнитель заранее непременно рассказывал — кем, когда и по какому поводу была сложена та или иная песня.

Песни Салавата Юлаева можно разделить на 2 группы: 1) песни-четверостишия; 2) импровизации, по содержанию близкие и стихотворениям, а по форме соответствующие поэтическому размеру протяжных песен (10-9). — «Юрюзань, река души ты нашей...»,

«Монисты кос твоих мне навевают...», «Агидель течет среди бурых скал...», «Наброситься готов летящий ястреб...». В них в целом преобладает социально-историческая, социально-бытовая и любовная тематика. Песни-четверостишия до 70-х годов XX в. (до текстологического изучения и публикаций) бытовали преимущественно в фольклорном репертуаре. Последние три текста из второй группы до 1974 г. хранились в научном архиве Научного архива УНЦ РАН в записях М.Бурангулова [3].

Относительно песен Салавата Юлаева трудно вести речь о единстве трех их компонентов. Если иметь в виду мелодии, то они до наших дней не дошли. Можно лишь предположить, что автор сочинял известные ныне песенные слова вместе с мелодиями. Возможно, песни-четверостишия Салавата Юлаева, бытовавшие в фольклорном репертуаре, исполнялись наравне с народными песнями о самом поэте-герое. Это косвенно подтверждается высказываниями ученых и писателей XIX — первой половины XX в. Ф.Д.Нефедова, В.Зефинова, С.И.Руденко и музыковеда Л.Н.Лебединского. Компонент мелодии в песнях Салавата Юлаева имел место, и, возможно, в какой-то степени был созвучен ныне известным мелодиям народных песен о нем. Но ко второй половине XX в., из-за редкого исполнения в народе, он отделился от текстовой части и вовсе был предан забвению. Некоторые из песен-четверостиший, довольно долгое время находясь в народном репертуаре, приобрели и легендарный компонент: они имеют историю создания в виде легенд и преданий.

Таким образом в поэзии Салавата Юлаева обнаруживаются все основные жанры современной ему письменной и изустной литературы.

Источники и литература

1. Бурангулов М. Завещание сэсэн. Уфа, 1993. (на башк. яз.).
2. Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 12. Д. 216.
3. Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 12. Д. 455.

С.А. Искандарова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ФОРМЫ ГАЗЕЛЬ И МАСНАВИ В БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

Формы арабо-персидского стиха, применявшиеся в башкирской поэзии начала XX века, отличались большим разнообразием. Так, среди поэтических произведений встречаются формы маснави, газель, касида, китга, дубейти, фард, а также разновидности строфы мусаммат – мурабба, мухаммас, мусамман, тарджибанд. Наиболее употребительными из арабо-персидских форм в творчестве башкирских поэтов были маснави и газель.

Маснави – стихотворная форма с парной рифмой а-а, б-б, в-в..., количество бейтов не имеет ограничений. В средневековой тюркоязычной поэзии, также как и в персотаджикской, в форме маснави обычно создавались эпические произведения. Таковы средневековые тюркоязычные поэмы «Благодатное знание» («Кутадгу билиг», XI в.) Ю. Баласагунского, «Хусрау и Ширин» (XIV в.) Кутба, «Мухаббатнаме» (XIV в.) Хорезми, «Джумджума Султан» (XIV в.) Х. Катиба и др. Маснави, отличающиеся большим объемом, сочинялись и башкирскими поэтами начала XX века. Среди них можно отметить произведения Ш. Бабича «Книга об истинных избранных людях» («Китабеннас фи хак эл-хауас», 321 бейт), «Дъявол» («Ғазазил», 391 бейт), М. Гафури «Адам и Сатана» («Әдәм вә Иблис»,

216 бейтов), «Исчезнувшее сокровище» («Фэйеп хазина», 154 бейта), Б. Мирзанова «Чертова свадьба» («Ен туйы», 150 бейтов), «Посланец» («Илсе», 60 бейтов) и др.

В отличие от средневековой поэзии, в которой маснави практически не использовалась в малых жанровых формах, в башкирской поэзии этого периода самой распространенной формой стиха являлось *короткое маснави* с количеством бейтов от 3 до 12, большей частью романтического или дидактического содержания, в этой форме также освещались проблемы на злободневные темы.

Широко употребительной формой стиха в творчестве башкирских поэтов начала XX века являлась также *газель* – лирическое стихотворение с монорифмой а-а, б-а, в-а, г-а..., с числом бейтов от 3 до 12.

В классической литературе традиционной темой газели являлось изображение красот возлюбленной, любовных переживаний лирического героя. Создание газелей любовного содержания было широко распространено и в творчестве башкирских поэтов начала XX века, в том числе любовные газели писали Б. Мирзанов, М. Гафури, Ш. Бабич и др. Однако к началу XX века содержание газели уже было подвергнуто значительным изменениям, и теперь она включала достаточно широкий диапазон лирических мотивов, в которых отражались социальные, философские, этические и др. темы [1, с. 32].

В начале XX века наряду с изменениями в содержании, в творчестве отдельных башкирских поэтов претерпевают изменения и некоторые внешние канонизированные признаки арабо-персидских форм. Например, газели средневековых авторов, как и другие их лирические произведения, не имели специальных названий. Своеобразным заменителем заголовка являлся первый бейт – *матла*.

В конце XIX – начале XX веков в лирических стихотворениях башкирских поэтов под влиянием русской поэзии начинают появляться названия.

В конечном бейте газели – *макта* – обычно указывался *тахаллус* – поэтическое имя автора или «подпись» автора. Бейты с тахаллусом часто употреблялись в начальном периоде творчества М. Гафури. Следует отметить, что тахаллус встречается в творчестве башкирских поэтов не только в газелях, но и в других поэтических формах, например, в маснави (С. Якшигулов «Весеннее утро»), а также в силлабических по строю стихах (М. Гафури «Стихотворение радости для моей нации», С. Якшигулов «Как лечат заговором») и др. Тем не менее, в первые десятилетия XX века башкирские поэты постепенно прекращают использовать тахаллус в своих произведениях.

В начале XX века в творчестве башкирских поэтов некоторым изменениям подверглась и структура рифмовки арабо-персидских форм. Например, в творчестве М. Гафури встречаются газели, в которых конечный бейт имеет *парную рифму*. Таким способом были написаны его стихи «Красивая дама» (1909), рифмы: а-а, б-а, в-а, г-а, д-д; «По-своему» (1910), рифмы: а-а, б-а, в-а, г-г; «Иногда непонятно почему все вокруг становится некрасивым» (1910), рифмы: а-а, б-а, в-а, г-а, д-д. В этих произведениях, выступая в качестве обобщающих строк, бейт с парной рифмой как бы резюмирует основной смысл всего стихотворения.

Стремление поэтов освободить стих от традиционных условностей проявилось также в том, что поэты пытались расширить границы, возможности употребления разных форм рифмовки с сохранением размера в одном и том же произведении. Например, в творчестве отдельных поэтов встречаются произведения, начало которых имеет форму газели, вся остальная часть создана в форме маснави. Так, в стихотворении Б. Мирзанова «Ты красива, нет тебе равных...» (1914) первые 4 бейта зарифмованы по типу газели, остальные 10 – в форме маснави. Автор, применив в начальных бейтах рифму газели, попытался точнее раскрыть любовную тему произведения. В его поэме «Чертова свадьба» (1915) начальные 6 бейтов, записаны в форме газели, остальные 150 – в форме маснави.

Вступительная часть поэмы, имеющая форму газели, в которой автор описывает осень, напоминает насиб (тагаззул) – лирическое вступление в касыде.

Употребление двух видов форм – газели и маснави в одном произведении встречается также и в творчестве М. Гафури. Таким способом написано его стихотворение “Воскрешение” (1916), в котором первые 5 бейтов рифмуются по форме газели, остальные 6 бейтов имеют форму маснави.

С метрической точки зрения, арабо-персидские формы стиха создавались в системе аруз. Однако, отдельные башкирские поэты этого периода, применяя традиционные арабо-персидские формы рифмовки, обращались к народному силлабическому метру. Например, стихи М. Гафури “В этом мире никогда еще не находилась истина...” (1907), Ш. Бабича “Красивые фигуры” (1916) написаны в форме газель, однако вместо размеров аруза, в них использован 12-сложный силлабический размер. Своей необычной структурой отличаются также два стихотворения Ш. Бабича: “Нет” и “Шагал бесследно”. Оба стиха написаны силлабическим 5-сложником, со строфой состоящей из шести строк, однако наряду с этим расположение рифм в строках сходно с арабо-персидской формой газель (а-а-б-а-в-а). В стихе “Нет” применен также компонент, характерный для газели – редиф “юк” (нет).

Таким образом, в начале XX века в творчестве отдельных башкирских поэтов, арабо-персидские поэтические формы, в том числе маснави и газель, были подвергнуты некоторым изменениям, что было связано со стремлением поэтов освободиться от канонизированных требований традиционной поэтики.

Источники и литература

1. *Кунафин Ф. С.* Башкорт поэзияһында ғәзәл жанры // Башкорт әҙәбиәтендә жанрҙар системаһы. Өфө, 1980. 26-34 б.

Л.А. Иткулова
(БашГУ, Уфа)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БАШКИРСКОЙ СКАЗКИ: АРХЕТИП ДУХА

Традиционное мировоззрение народов мира в своих основаниях имеет много общетипных черт. В его основе лежит мифологическое сознание, выражающее архаическое мироощущение, мировосприятие и миропонимание. Мифология как совокупность своеобразных представлений о мире наряду с искусством и религией относится к образно-эмоциональному уровню мировоззрения. В мифе дается ответ на мировоззренческие вопросы, возникающие при осмыслении взаимоотношений мира природы и мира человека, микрокосма и макрокосма. Попытки такого рода предпринимались человеком уже на самых ранних этапах его духовного развития. Тогда и были созданы мифологические сказания о первопредках, духах, богах, о происхождении мира, его природных и культурных элементов.

Мировоззрение башкирского народа складывалось в процессе многовекового диалога различных по происхождению культур, носители которых обитали на бескрайних просторах Евразии в разные исторические эпохи. Южный Урал, территория которого находится на стыке Европы и Азии, сыграл определяющую роль в формировании, развитии, взаимовлияния трех евразийских культур – индоиранской, угро-финской и тюркской. Этим объясняется удивительное многообразие образов и мотивов башкирской культуры. Изу-

чение мифологического мировоззрения башкирского народа, выявление его важнейших архетипов не будет полноценным и всесторонним, если мы не обратимся к его богатому фольклорному наследию.

В рамках данной работы объектом исследования выступает сказка как один из наиболее содержательных и распространенных видов народного творчества. Сказка является продуктом фольклорного сознания, которое нам представляется особым способом отражения окружающей действительности, а также закрепления духовного опыта многих поколений. По типу сознания фольклор «тяготеет к миру мифологии, как явление искусства – примыкает к литературе» [1, с. 58]. Двойная природа фольклора делает его, таким образом, культурным посредником между мифологией и художественной литературой.

Миф представляет собой хранилище архетипов коллективного бессознательного, которые составляют фундамент культуры. С помощью архетипов стало возможным объяснить феномен повторяющихся мотивов в фольклоре, искусстве и художественной литературе. Основатель аналитической психологии К.Г.Юнг народную сказку считал продуктом коллективного бессознательного и анализировал ее архетипы. Он неоднократно подчеркивал, что понятие «архетип» стоит в одном ряду с терминами «мотивы», «коллективные представления», «категории воображения», «априорные идеи» и другие, используемых в философии, антропологии, социологии и т.д. Сам Юнг оперировал этим термином для объяснения образов, являвшихся его пациентам во снах, напоминавших мотивы мифа и сказки.

Одним из распространенных персонажей сказки является образ мудрого советчика, в котором, согласно К.Юнгу реализуется архетип Духа.

Дух выступает как некое динамическое начало, животворящая и побуждающая сущность. Понятие «дух» Юнг определяет как «принцип, который образует противоположность материи, некую имманентную субстанцию или экзистенцию, которая на своей высшей и самой универсальной ступени называется Богом» ([2, с. 332]. В сказке архетип Духа соответствует широко распространенному образу старца, который может являться в различных ипостасях – старого мудрого человека, животного, злого колдуна или доброго помощника. («Йылкысыбай», «Старик, Хызыр и царь» [3, № 26]). В некоторых сказках советчик является герою во сне. Эти персонажи всегда появляются в случае, если герой оказывается в безнадежной ситуации, из которой «его может вывести лишь основательное ее взвешивание или счастливая мысль» [2, с. 340] и после этого сразу исчезают в неизвестном направлении. Если герой не может решить какую-нибудь задачу, необходимые знания являются в форме персонифицированной мысли, т.е. в образе советчика. Отсюда следует, что образ мудрого советчика символизирует принятие решения в сфере бессознательного. Его советы позволяют герою сказки обрести недостающую решимость, отбросить колебания и сделать то, что он должен. Однако дух в сказке может выступать и в образе отрицательного героя, например, злого колдуна («Нурхутдин» [4, № 15]). На негативный характер архетипа Духа в подобных сюжетах указывает и принадлежность этого духа (дэва) подземному, т.е. потустороннему миру. Все вышесказанное свидетельствует о неоднозначном характере персонажей, реализующих архетип Духа. К.Г.Юнг по этому поводу писал, что «все архетипы имеют как позитивный, благоприятный, светлый, указывающий вверх характер, так и указывающий вниз, отчасти негативный и неблагоприятный, отчасти прямо хтонический, но в остальном нейтральный аспект» [2, с. 347]. Вне зависимости от этого, архетип мудрого советчика играет в сказке судьбоносную роль. Благодаря своевременным советам герой сказки принимает единственно верное решение. Те же, кто пренебрегает советами советчиков, вскоре оказываются в трудном положении.

Встреча с мудрыми советчиками символизирует самоконцентрацию героев, испытание их моральных качеств, постижение ими истины, что позволяет им преодолеть все преграды на пути к своей цели.

Источники и литература

1. Мифы народов мира. М., 1982. Т.2.
2. Юнг К.Г. К феноменологии духа в сказке // Культурология. XX век: Антология. М., 1995.
3. Башкирское народное творчество. Том V. Бытовые сказки. Уфа, 1990.
4. Башкирское народное творчество. Т. II. Предания и легенды. Уфа. 1987.

Л.Р. Киреева

(З. Бишева исемендәге СДПА, Стәрлетамак)

XX БЫУАТ АЗАҒЫ БАШКОРТ ШИҒРИӘТЕНДӘ ФАНТАСМАГОРИЯ АЛЫМДАРЫ

XX быуаттың 80-90-сы йылдары – илебез, республикабыз тарихы өсөн киҫкен боролошло осор булды. Был вақыттағы үзгәрештәр, нынылыштар, кыйралыштар әзәбиәтте лә урап үтмәне. Илебез тормошондағы үзгәрештәр, милләт, тел язмышының үзәкләшеүе әсәрзәрзе постсоветизм осорона хас публицистик пафос, тәнкитле реализм Һызаттары менән һуғарзы, сатирик башланғыстарға юл асты. Яңы идеалдар эзләү формаһы буларақ, әсәрзәрзең структураһына тарихи хәтер образы килеп инде, капма-каршылыклы ысынбарлыкты художестволы фаразлау күзәтелде. Романтик йөкмәтке йоғонтоһонда әзиптәр йыш кына символикаға, шартлылыкка, ым-ишараларға мөрәжәғәт итте: Р.Бикбаев «Башһыз һыбайлы», Ф.Туғызбаева «Тәүбә», «Каңһым – һомайғоштоң кәлғәне», Т.Ғаниева «Кыпсақтар», Т.Карамышева «Асылған серзәр», Р.Түләк «Кашмау» һ.б.

Поэмаларзың композицияһына фантасмагорик төш композиция алымының килеп инеүен дә заман вакиғалары, йөкмәтке тыузырған күренеш тип әйтергә булыр ине. Романтик эстетикала ысынбарлыкты төш менән бер рәткә куйыу – реаль тормош менән хыял араһындағы сикте алырға тырышыу, ике катламлы тормош моделен төзөү менән бәйле, йәғни күп осрақта лирик герой бөгөнгө тормош менән риза түгел.

Хәзерге поэмаларзың композицияһында төш мотивтарынан шартлыса шундай төрзәрзе билдәләп була: төш-үлем мотивы (Т.Ғаниева «Кыпсақтар»), төш аралаш өн мотивы (Р.Түләк «Кашмау»), төш-күренеш (видение) мотивы (Р.Бикбаев «Башһыз һыбайлы», Ф.Туғызбаева «Тәүбә»).

Төш-үлем мотивы. Т.Ғаниеваның «Кыпсақтар» поэмаһында ике аралык һәм вақыт шактай шартлы; вакиғалар иң тетрәткес осрақтарза бер-береһе менән мөнәсәбәткә инә, киҫешә - үлем хәлендәге лирик героиняның йәне күктән бер нисә быуат элек булған вакиғаларзы күзәтә, йәғни төш-үлем мотивы кулланыла. Беззең күз алдынан, кино кеүек, тарих төпкөлдәрәндәге вакиғалар үтә: Кыпсақ иленең тормош-көнкүреше, халкының көн итмеше, йолалары, баҫкынсыларға каршы аяуһыз көрәше, язмышы һәм һәләкәте... Автор шул үк вақытта кыҫка-кыҫка эпизодтар аша лирик героиняның хәле менән дә таныштырып тора.

«Кыпсақтар» поэмаһының боронғоға арналған тармағында хәтерзә калырлык Алмаһылыу образы бар. Шағирәнең был героиняға мөнәсәбәте бер яклы ғына түгел: үл уның героик батырлығын ғына күрһәтеүзе максат итеп куймай. Катын-кыззың бұрысы балалар үстереү, тамырзәрзы һаклау, уның урыны – усақ яһында, ә яу яһанында түгел. Ошо гармония бозолһа нимә булыр? Быға автор әсәрзә һүрәтләнгән лирик героиняның

эске халәте аша ниндәйзер кимәлдә яуап та бирә. Ул теге донъяла һорау алғанда үзенең кемлеген, тамырзарын белмәй.

Алмаһылыузың каты алышта һәләк булыуы – боронғоға арналған тармакта иң тетрәткес нөктә. Ошо үк вақытта әсәрҙә йәнәш рәүештә килгән икенсе сюжетта ла кульминация күзәтелә. Быға тиклем үзенең кемлеген, асылын танымаған лирик героиня алдағы вакиғаларға шаһит булғандан һуң, һынылыш кисерә:

– һин үзең кем, катын?

– Мин –кыпсак...

Әсәр азағындағы һәм башындағы вақыт һәм ара тура килә, йәғни лирик героиня яңынан был донъяға кайта.

Төш-күренеш мотивы. Р.Бикбаевтың «Башһыз һыбайлы» поэмаһының лирик геройы күргән төштә кара дауыл, ат өйөрө менән эт өйөрө, башһыз һыбай илдә барған буталсыҡлыҡты киҫкен фашлау булып тора. Ошо күренеш менән бөгөнгө көн араһында аналогия үткәрелә. Шағир сатира өсөн мәһим булған гротеск, аллегория алымдарын, фантастика элементтарын, реаль прототиптарға барып тоташкан сатирик портреттарҙы һәм шарждарҙы иркен куллана.

Тауышы менән таш ярырҙай булып,

Алдан елә һифрит-әзмәүер.

Аты менән үзе фил дәүмәле

Тик ни күрәм:

Елә башһыз һыбай...

Шул рәүешле, ил башында ултырған башлыҡтың сатирик портреты күз алдына баһа, коллектив прототипка барып тоташкан битлек-типаждар барлыҡка килә. Һәр сатирик кеүек үк, шағир тәнкитләп кенә калмай, ә ниндәйзер кимәлдә үзе күтәргән мәсьәләләргә яуап та бирә. Рәсәй башында башһыз етәкселәр ултырған вақытта, бюрократия хөкөм һөргәндә, илдә буталсыҡлыҡ та, һүз базары ла бөтмәйәһәк.

Факиһа Туғызбаеваның «Тәүбә» поэмаһындағы төп вакиға – шағирәнең Шәйхзада Бабиһ менән «осрашыуы».

Бөгөнгө көндә тик иман ғына, тәүфик һәм изгелек кенә коткара ала кешелекте! Ә ул шағир сүрәтендә күренә поэмала: уның қая башында баһып тороуы, бар донъяны, тереклекте яҡтыртыуы һәм йылмайып, өндәшмәй генә юк булыуы... Шундай шартлы алымдар, тел төбө аша шағирә уҙған хаталарҙы кабатламаһқа өндәй, иман нурының күңелдәрҙән китмәһенә ышана, ер-һыуға, илгә, туған телгә тоғролок һаҡларға сақыра.

Төш аралаш өн мотивы. Рәйес Түләктең «Қашмау» поэмаһының башынан үк лирик геройҙың туй шауқымынан һуң башы шаңкып уяныуы кумирҙарҙың һүрәт-һәйкәлдәре кыйратылған, кисә генә күпме кешеләрҙең табынған идеалдары бөгөн юкка сыккан осор менән тиңләштерелә. Поэмаһың композиция ойошторолошон өн аралаш төш тип атарға булып ине.

Лирик геройҙың төшө тарихка алып кайта: фажиғәле лә, аяныслы ла вакиғалар (яуҙар, революциялар), милләтте юк итергә тырышыуы һаҡимдар (башкорт егеттәрен тере килеш кабырғанан аһып йөрөүһе Суворов; башкорт бөтмәгәнән ишетеп, яңынан тыуырҙай булған Екатерина; монгол аһаһы һ.б.) һүрәтләнә.

Әсәрҙә уңышлы деталдәр – талир тәңкә һәм қашмау. Быуындарҙы бәйләп килгән, йәштәр өсөн аманатка калыр талир тәңкә ни өсөн йәмшәйгән, яһған һәм тутыккан һуң? Хәкикәттә аңлау моменты ла лирик геройҙың хәлен еңеләйтмәй, ә киреһенсә һыҙланыу кисерештәрен тәрәнәйтә. Рухи қиммәттәрҙең юғалыуы, йәшәү мәғәнәһен таппай борһолоу-бәргеләнәүҙәр, үй-фәкер, хис-кисерештәр үзгәрешә тасуирлана, уқыуһыны һыһкәндәреү, үйләндәрирға мәжбүр итеү күзәтелә. Хәтер көһө аша быуындарҙы берләштерәү идеяһы аһыла.

Үрзәге миҫалдарҙан күренеүенсә, композицион элемент буларак, фантазмагорик төштәр, вакиғаларҙы баһалау, лирик герой һәм персонаждарҙың психологик кисерештәрен асыу, художестволы ваҡытты һәм пространствоны киңәйтеү функцияларын башкара. Реаль һәм ирреаль ясылыктарҙы киҫештереү, төш һәм өндө аралаштырыу, үй-фекерҙәрҙе һәм хис-тойғоларҙы ғәзәти тормошта була алмай торған шартлы хәл-ситуациялар аша күрһәтеү менән шағирҙар образлылыкка, масштаблылыкка, фекер тығызлығына ирешә.

Р. В. Кириллова
(Удмуртский ГУ, Ижевск)

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. ИБРАГИМОВА И М. ПЕТРОВА

Взаимные творческие контакты, культурное взаимообогащение между татарскими, удмуртскими писателями, поэтами, педагогами, художниками и композиторами ведут свои корни еще с дореволюционных времен.

Из Казани, как одного из научных, культурных и образовательных центров, расходилась по разным направлениям научная и художественная литература. Жизнь в Казани в начале XX века была ключом: прогрессивно настроенная часть новой интеллигенции стремились к созданию атмосферы взаимопонимания между народами, отвергая национальные конфликты. В этой атмосфере формировались многие видные деятели народов Урала и Волго-Камья.

В начале XX века на качественно новом уровне был начат процесс обновления национальных литератур народов Поволжья и Урала. Это было связано со сближением литературы с реальной жизнью и историческими судьбами этих народов.

Многие начинающие писатели первые свои произведения, так или иначе, связывают с устной народной традицией, фольклором. Исследователи, проанализировав этот процесс, пришли к выводу, что подобное явление характерно для мировой литературы.

У Галимджана Ибрагимова была своя колыбель красоты, в нем навсегда осталась любовь к родным местам. Деревенское детство обогатило его знанием татарского и башкирского фольклора – преданий, легенд и сказаний, а учеба в Оренбурге в медресе в течение восьми лет и далее в медресе «Галия» в Уфе расширили и углубили философско-научное мировоззрение будущего писателя и общественного деятеля.

Роль многогранной личности Галимджана Ибрагимова в духовной истории татарского народа трудно переоценить. Художник, воплотивший в своих произведениях основополагающие принципы социалистического реализма, крупный критик и теоретик литературы, выдающийся учёный, государственный и общественный деятель, он был пионером новой национальной культуры.

Как отмечает исследователь Э. Нигматуллин «... писателя отличала напряженная работа мысли, поиски цельных непротиворечивых убеждений, удивительная пластичность, гибкость мышления. Г. Ибрагимова интересовало творчество Сократа, труды арабских ученых, турецких историков, русских лингвистов и фольклористов, английских эстетиков, немецких романтиков, французских позитивистов и русская литература, начиная с Пушкина и кончая М. Горьким и Л. Андреевым» [4, с. 363].

Русскоязычному читателю, в том числе удмуртскому, широко известны его романы «Молодые сердца» (1912), «Наши дни» (1919), «Глубокие корни» (1928) «Дочь степи»

(1934). В 1974-1987 гг. вышел 8-томник произведений писателя. Его творчество пользовалось большой популярностью и оказало влияние на развитие художественной прозы тюркских и финно-угорских народов. Сборник рассказов «Начало весны» («Яз башы»), повести «Судьба татарской женщины» («Татар хатыны нилэр күрми»), «Старый батрак» («Карт ялчы», 1912), «Дети природы» («Табигать балалары», 1914), романы «Молодые сердца» («Яшь йөрәкләр», 1912), «Наши дни» («Безнең көннәр», 1920) и др. вызвали особо значимый резонанс в творческой среде финно-угорских писателей.

Фольклорные мотивы в творчестве Г. Ибрагимова ярко зазвучали уже в ранних рассказах, например, «Начало весны». Сама природа, легенды и сказания, которые услышал будущий писатель в детстве, казалось, послужили почвой для творчества. Описывая природу, обращаясь к фольклорным образцам, легендам и преданиям, писатель уже в первом рассказе выступает как романтик. Сказочная мифология в рассказе представлена достаточно полно: «*День проходит, солнце заходит, небо покрывают темные тучи. Путь лежит через болото, где, по легенде, будто бы живет водяное существо – аждаха*». Автор умело изобразил, используя мотивы сказок и легенд, образ впечатлительного мальчика Сабира, как сказочное и реальное переплетаясь (надвигающаяся гроза, сумрак, ураганный ветер и путь мимо болота, где всегда присутствует дух темных сил) доводит его до такого страха, что он теряет сознание и долго болеет [3, с. 24]. Романтическая заостренность и яркость образов дополнились в рассказе Ибрагимова реалистической полнотой характеров.

Ибрагимов пришел к фольклорным истокам, на практике обосновав их необходимость в народной литературе и искусстве. Различные жанры фольклора служили ему как средством передачи накопленного социального опыта в виде культурных стереотипов, так и средством формирования ментального поведения народа.

Тема романа «Дочь степи» подсказана писателю личными впечатлениями. Он работал учителем в казахских аулах и был покорён широтой души, свободолюбием и своеобразием культуры и быта казахского народа. С увлечением записывал казахские пословицы, поговорки, песни. В произведениях Г. Ибрагимова есть традиционные образы влюбленных пар, как и в романтических эпосах «Кузыйкурпяс и Маянхылу», «Тахир и Зухра» и др.

Повесть Ибрагимова «Судьба татарки» (1910) раскрыла сложную судьбу сельской девушки. Не последнюю роль в полотне произведения сыграли народные песни и другие фольклорные элементы, с помощью которых писатель обрисовал трагизм и тяжесть женской доли. Сюжет повести Ибрагимова довольно традиционен, он близок по содержанию к чувашской поэме К. Иванова «Нарспи» и удмуртской поэме М. Петрова «Италмас», основанных на национальных фольклорных корнях: молодых влюбленных разлучают, девушку насильно выдают замуж за другого, желая породниться с богатой семьей. В национальном фольклоре героини предпочитают смерть подневольной и суровой жизни. Если в первом варианте повести главная героиня Гульбану, переодевшись в мужскую одежду, убегает из дома мужа, то примерно через 20 лет повесть выходит уже в новом переработанном варианте, где героиня, не желая смириться с участью, бросается в реку. Такая концовка непосредственно перекликается с многочисленными байтами и лирическими песнями татарского фольклора, где жалостно оплакивается судьба несчастных девушек, насильно выдаваемых замуж:

*Была я стройной и красивой,
Все хорошее - при мне.
Работяща и послушна
Не угодила я тебе.
Завещание оставляю,*

*Не жалею своей жизни.
Нет, не ждите, не вернусь к вам,
Утопилась я в Кабане.*

(«Печальная Бибилайша») [3, с. 69].

Во втором варианте Ибрагимов широко использует свадебные и этнографические материалы, сравнения и параллелизмы, взятые из народных песен и баитов. Картина природы в повести дается в гармонии с содержанием сюжета: *«перед свадьбой Гульбану выпал чистый девственный снег, как сама невеста, радостный труд на лоне природы, словно все подсказывает, что она создана на радость всем...»*.

Такой же яркой и самоотверженной личностью был для своего народа удмуртский писатель и поэт М. Петров (1905–1955 гг.) – прозаик, драматург, теоретик литературы, собиратель духовного богатства своего народа, знаток его этнографии, психологии, исторических и культурных традиций, выдающийся сын удмуртского народа. Его жизнь и творческий путь, как и у его современника Г.Ибрагимова, пришлось на один из самых сложных и драматичных периодов в истории нашей страны – период революций, гражданской войны, массовых репрессий и т.д. Богатое творческое наследие М. Петрова является уникальным материалом для современных литературоведов и критиков. Во всех сферах художественного творчества он оставил глубокий след: в его литературном наследии – поэмы *«Орчем вамыш»* («Былое») (1935), *«Бадным кож»* («Наташа») (1946), *«Италмас»* (1945), *«Кырнан улос»* («Песня не умрет») (1947), повесть *«Нардон азын»* («Перед рассветом») (1952), роман *«Вуж Мултан»* («Старый Мултан») (1954), сборники рассказов и очерков *«Улон понна»* («За жизнь»), *«Вить кышкасьтэмъёс»* («Пятеро бесстрашных») (1947), пьесы, сборники стихов и песен, критические и литературоведческие работы. Впитав опыт своих предшественников (Г. Верещагина, Кузубая Герда, Кедр Митрея, и др.), Петров силой своего разностороннего дарования активно воздействовал на дальнейшее развитие современной литературы, стал «настоящим мотором удмуртской литературы» [1, с. 332].

Оба писателя – и Г. Ибрагимов, и М. Петров активно включились в сбор и изучение фольклора своего народа. Так, обработаны фольклорные записи, собранные М. Петровым в удмуртских деревнях в 1934–1936 гг., и составлено два песенных сборника с одинаковым названием – *«Удмурт калык кырнанъёс»* («Удмуртские народные песни»). В 1937 г. М. Петров выпустил третий сборник удмуртских народных песен с нотами. И в 1939 г. под его редакцией вышел очередной сборник стихов и песен *«Кылбуръёс но кырнанъёс»* («Стихи и песни»).

В своих публикациях М. Петров не раз подчеркивал, что в песнях изливается гордая, красивая, поэтичная душа народа. Она звучит как молитва, как оберег, как исповедь, как надежда [2, с. 22–34, 179–182]. Они уводят в загадочный мир предков, в мифическую «колыбель» удмуртов, откуда писатель черпал свои образы, характеры, мудрость. Невозможно представить художественное творчество М. Петрова без того мифопоэтического колорита, который так осязаемо (а иногда – подтекстно) присутствует в его очерках, рассказах, в его фольклорных сентенциях и реминисценциях.

Для обоих рассматриваемых писателей характерно обращение к теме родного края, деревенской жизни, национального быта. В их произведениях фигурируют герои, сельские жители, утверждаются национально-нравственные ценности, отстаиваются идеи гармонического единения человека и природы. Для раннего творчества обоим писателям были характерны романтические мотивы. Любовь, жизнь деревни, тяжелая судьба героев, их недовольство своей жизнью – такова тематика рассказов обоих писателей.

В рассказах Г. Ибрагимова «Старый батрак», «Пастухи» показана жизнь татарских крестьян. В этих рассказах речь идет о крестьянах, всю жизнь надрывавшихся в батраках,

писатель в них резко определил полосы бедности и богатства, впервые реалистично показал социальные контрасты татарской деревни. В рассказах, очерках и пьесах М. Петрова «Батрак» (1931), «Ваче пинь» («Зуб за зуб» (1931)), «Вуж вуко» (Старая мельница») (1929), «Виль улонэ» (В новую жизнь») и др., речь также идет о классовой борьбе и жизни удмуртского села, освещаются драматические социальные события в конце 20-х годов XX века.

Писатели мастерски перерабатывали элементы устного народного творчества, вплетая сатирические выражения, обороты, фольклорные афоризмы в свои произведения, чем достигали высокой поэтической образности, художественной меткости и эмоциональной окраски, которые, становясь в центре внимания читателя, приобретают особое смысловое значение и сосредотачивают их на эмоциональную силу. Приведем несколько примеров из произведений М. Петрова: «*Шудез гожтэмын вылымтэ*» (Без счастья рождена), «*Лулзиськод – со порме пилемлы, витемдэ адзиськод уйвотын*» (Твой вздох в тучку обращается, мечты только снятся). Ряд афоризмов М. Петрова показывают силу любви в его художественном творчестве: «*Сюлэме яратон кенжуку, куанер мурт но луэ ук майбыр*» (Когда любовь входит в сердце и бедняк становится счастливым), «*Яратон – со егит сюлэме чик усьтон курытэк ик пыре*» (Любовь в юное сердце и без ключа проникает), «*Пкъсь синву – со курыт б́крдЪсьлы*» (Слезы горьки для горемычного), «*Лек кылпум лэчыт пурт кадь ик луэ*» (Злая молва словно острый нож), «*Бай муртлэсь тырмостэм аксымзэ замокен, пе, уг лу пытсаны*» (Жадность богатея на замок не запрешь).

В повести Г. Ибрагимова «Судьба татарки» внешность героини Гульбану сравнивается словами народных песен: «*Буйга дисэң – Идел камышы кебек зифа, йөзе тулган ай кебек, балкып тора, кузендэ ялкын уйный, авызы уймак, йөреше – аккош йөреше*». (Она стройна, как камышинка, лик подобен луне, глаза ее искрятся звездами, ротик как наперсток, а выступает, будто лебедь плывет). Характер героев изображает через яркие частушки: «*Бер егетне карата алмый, буй устертэм кыз булып*», (Если юношу не заставлю заглядеться, незачем было мне девушкой родиться). В этих сравнениях сохранены сжатость, глубина мысли, запечатлены мудрость и жизненная практика народа. Все примеры говорят о широком использовании писателями образных средств и приемов выразительности, почерпнутых из фольклора, дав им новое освещение и содержание.

Фольклорно-мифологические материалы в трудах Г. Ибрагимова и удмуртского писателя М. Петрова отражают такие наиболее характерные проявления мировоззрения татарского и удмуртского народа, как мифологемы, суеверия, культы и т.п. показывают, что в данный период устойчиво сохраняются и признаки язычества, а некоторые традиционные образы и мотивы трансформируются под влиянием ислама.

В биографиях обоих писателей много общего: их творчество расцвело под влиянием бурных событий революционных лет, Г. Ибрагимов и М. Петров хорошо знали устное народное творчество народов Поволжья и Урала. Г. Ибрагимов родился в Башкирии, в татарском селе, М. Петров – в Татарстане, в удмуртской деревне, владел несколькими языками, так как рядом жили татары, марийцы, русские. Оба написали величайшие произведения о грозных потрясениях XX века, оба добились литературной славы. Исторические романы Г. Ибрагимова «Наши дни» и «Старый Мултан» М. Петрова оказали огромное влияние на всю последующую татарскую и удмуртскую литературы. Оба, и Г. Ибрагимов и М. Петров, творили в искусстве с той же широкоохватностью, с преемственностью в традициях, виртуозно используя фольклор, обращаясь к историческим легендам.

Таким образом, как отмечает исследовательница Хакимова В. Х., «при изучении татарских и удмуртских литературных связей в их историческом движении естественно возникает вопрос о сложившейся модели этих взаимосвязей. Исследовав самобытность и

общие черты писателей двух соседних народов и двух неродственных национальных литератур, мы пришли к следующим выводам: общие традиции татарской и удмуртской литератур складывались, прежде всего, на базе фольклора, затем – в романтическом и реалистическом изображении явлений действительности (событий, картин природы, характеров, судеб героев). Самобытность литератур проявлялась в вечно кочующем от народа к народу, с места на место фольклоре, но никогда не менялась мировоззренческая и этнокультурная суть» [5, с. 75].

Источники и литература

1. *Домокош П.* История удмуртской литературы / Пер. с венг. В. Васовчик. Ижевск, 1993.
2. *Исламов Ф.Ф.* Аргамак. № 9-10, 1998.
3. *Садекова А. Х.* Фольклор в эстетике Галимджана Ибрагимова. Казань, 1995.
4. *Нигаматуллин Э. Г.* Шекспир и Гете в татарской литературе // Сравнительное и сопоставительное литературоведение: Хрестоматия. Казань, 2001.
5. *Хакимова В.Х.* Кедр Митрей и Гаяз Исхаки: достойные сыновья своих народов. Ижевск, 2009.

Н.Р. Ойноткинова
(ИФЛ СО РАН, Новосибирск)

КОНЦЕПТ КИЖИ 'ЧЕЛОВЕК' И КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ АЛТАЙЦЕВ

Концепт *ЧЕЛОВЕК* – ключевой для любой концептосферы, поэтому без анализа его содержания невозможно адекватное описание других концептов в системе культурных ценностей. Модельное описание человека на основе всего множества паремий, объективирующих исторически, психологически и культурно сложившиеся представления о человеке, тесно связано с выявлением специфики такого концептуального содержания. Научное осмысление образа человека в алтайских пословицах и поговорках важно и для понимания языкового сознания алтайцев.

В алтайских паремиях концепт *КИЖИ 'ЧЕЛОВЕК'* объединяет представления о разных сторонах человека: социальных (в 334 ед., 23 %), экономических (трудовых) (в 207 ед., 15 %), речевых (в 185 ед., 13 %), духовно-нравственных (в 168 ед., 12 %), биологических (в 140 ед., 10,1 %), интеллектуальных (в 75 ед., 5,3 %), эмоциональных (в 30 ед., 2,1 %). Человек выступает как носитель различных внешних признаков и внутренних качеств. Человек в алтайской паремике выступает прежде всего как социальное лицо, как трудящийся. Это связано с функциями паремийных жанров: регулировать социальные отношения. Любой человек мыслит себя как член общества, связанный с другими людьми. Противопоставляя «своих» «чужим», человек строит отношения, ориентируясь на морально-нравственные нормы поведения.

Выявленный образно-лексический пласт алтайских пословично-поговорочных текстов отражает национальную картину мира алтайцев. Его состав обусловлен их духовной и материальной культурой, бытом и мировоззрением. Совокупные представления о тех или иных предметах, сформировавшиеся в алтайской культуре (с древнейших времен до сегодняшнего дня), сохраняются в фольклорном сознании и формируют *культурный код*.

Анализ образных средств, объективируемых алтайскими пословицами и поговорками, позволил выявить следующие культурные коды, реализуемые в алтайской паремике: антропный (собственно человеческий), биоморфный, природный (геоморфный), артефактный, соматический, числовой, временной, хтонический и духовный. Внутри них есть более частные «субкоды». Например, биоморфный код состоит из зооморфного, вегетативного, орнитоморфного. Духовный код культуры, включающий в себя нравственные ценности и связанные с ними базовые концепты культуры, в исследуемом дискурсе является основным, поскольку с ним связана функционально-прагматическая направленность рассматриваемых жанров. Все другие коды выступают средством представления (кодирования) духовного кода культуры. Основным концептом, на которые «работают» все культурные коды, является *КИЖИ 'ЧЕЛОВЕК'*.

Биоморфный код в пословично-поговорочном дискурсе является доминирующим: различные образы животных и растений служат средствами для создания характеристик человека. Немаловажную роль в поэтике алтайских паремий играет соматический код. Представления о частях тела послужили основами для характеристик духовно-нравственных, интеллектуальных, эмоционально-психических, физических, социальных качеств человека. Символьные представления носителей языка о частях тела легли в основу создания фразеологизмов и других образных средств (метафор, метонимий и перифраз), входящих в структуру пословиц и поговорок.

Образная лексика, участвующая в алтайских пословично-поговорочных текстах, употребляется как в прямых значениях, так и переносных: в составе образных параллелизмов, метафор, сравнений, метонимий, гипербол, литот. Количественный анализ образных лексических средств показал, что в пословицах и поговорках лидирующие места занимают параллелизмы, символы и метафоры. В меньшей мере представлены эпитеты, метонимии, литоты, гиперболы, сравнения и перифразы.

В основе образного параллелизма лежит принцип сопоставления человека или какого-нибудь понятия с другими образами из реальной действительности на основе общего ассоциативного признака, который характерен для всех них. Образные параллели отражают ценностные стереотипы национального мышления и мировосприятия через призму специфических природно-географических реалий, своеобразный национальный быт и практический житейский опыт народа.

Метафора в поэтической структуре алтайских пословиц и поговорок служит основным художественно-изобразительным приемом и способом объективации инносказательного смысла пословицы. В них представлены два типа метафоры: номинативная (субстантивная) и предикатная метафора, которые по-своему проявляют себя в функционально-синтаксическом плане. Рассмотрев субстантивные метафоры, мы пришли к выводу, что их большинство участвует в номинации *ЧЕЛОВЕКА* и характеристике его морально-нравственных, интеллектуальных и физических качеств посредством других образов с положительной или отрицательной оценкой. Из всех образных средств наибольшую группу составляют бионимы, в частности зооморфизмы. Когнитивная предикатная метафора в пословично-поговорочных текстах выступает средством концептуализации, а также способом создания яркого поэтического образа. Она характеризует абстрактные понятия, свойства которых выделяются по аналогии с доступными восприятию признаками физических предметов и наблюдаемых явлений. В алтайском языке, как и в русском, наиболее очевидными метафорическими потенциями обладают качественные прилагательные, обозначающие физические свойства предметов. В глагольной лексике метафорической концептуализации подвержены 3 ЛСГ глаголов, относящихся к сфере человека: глаголы движения, физического действия и состояния.

В составе алтайских пословиц и поговорок преобладают ахроматические цветковые эпитеты, хроматических цветковых эпитетов меньше. Наиболее большими потенциями к метонимизации обладают три группы образных лексем: соматизмы, артефакты и натурфакты. Средством гиперболизации или литотизации образа в пословицах и поговорках, выступает противопоставление числительных. Для преуменьшения или преувеличения силы, величины какого-либо предмета или явления используются различные образы животных, растений, предметов. Среди них в количественном отношении доминируют натурфактные образы.

Сравнение для алтайских пословиц и поговорок менее характерно. Это объясняется тем, что «чистое» сравнение, прямо указывающее на определенные признаки двух сравниваемых предметов, является менее эффективным средством воздействия на адресата пословицы. Самую многочисленную группу образов-эталонов сравнения человека составляют бионимы.

Перифраза в алтайских пословично-поговорочных текстах, синтактико-семантическая фигура, состоящая в замене однословного наименования предмета или действия описательным многословным выражением, применяется для подчеркивания тех или иных физических особенностей характеризуемого предмета. Большая часть перифраз характеризуют человека, реже – животного и растения.

Анализ стилистических средств, использованных в *кеп ле укаа сөстөр*, показал, что основу образного строя этих паремий составили образы домашних и диких животных – в основном представителей алтайской фауны. Наблюдения скотоводов и охотников за их поведением позволили соотнести полученные данные с миром людей и сформировать определенные культурные коды.

А.Х. Садыкова.

(ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, Казань)

МӘХМҮТ БОЛГАРИНЫҢ “НӘХЖЕЛ-ФӘРАДИС” ӘСӘРЕ

Урта гасыр татар әдәбиятына нәсихәтчелек, притча сыйфатлары хас. Моңың иң беренче үрнәкләре Й. Баласагунлы ижатында күренә. Шушы ук традицияләрнең дәвамы Мәхмүд Болгаринең “Нәхжел – фәрадис” ендә дә күзәтелә. “Мигъраж” намәгә охшашлыгы зур булса да, галимнәр XIV гасырда – 1358 елда язылган бу әсәрне оригиналь дип исәплиләр. Б. Яфаров әсәрнең бигрәк тә баштагы ике бабын оригинальлеге белән аерылып торалар, дип яза. Әсәрне анализлаган Ф.Нүриева шулай ук: “Автор ислам дөнъясында билгеле булган галимнәрнең егерме бердән артык әсәрләренә таянып, оригиналь хезмәт язган, китапта файдаланган”... дип ассызыклап үтә [1, 9 б.]. Бу әдәбият арасында Баһавинең “Мәсабих” исемле китабы, имам Газзалинең “Ихъя ул – гулюм” ы.б. бар [4, 10 б.]. Язучы аларның әсәрләренән алып, хәдисләренә, хикәяләренә файдаланган. Урта гасыр татар әдәбияты аңа хәтле шигъри әсәрләрдән торган. “б.Нәхжел – фәрадис” – беренче проза әсәре. Бу әсәрне тикшерүдә, анализлауда татар галимнәренең роле бик зур: Ш. Абилов, Ә. Нәҗип, Х. Миңнегулов, Р. Әмирханов, Ф. Нүриева, Р. Исламов, Н. Исмагыйловлар Мәхмүд Болгари ижатын анализлап, хезмәтләр яздылар, мөһим фикерләр әйттеләр. Х. Миңнегулов Б.Л. Рифтин фикеренә нисбәтле болай ди: “Средневековый автор (будь то на Востоке, или на Западе), – пишет Б.Л.Рифтин, – в значительной мере конструировал свое произведение из уже готовых сюжетных и стилистических клише” [3, с. 37]. Х.Миңнегулов моңа өстәп, яза: «Эта закономерность наблюдается и в

тюрко-татарской литературе: “Кыйссаи Рабгузи”, “Нахдж аль-фарадис”, поэмы Мухаммедьяра, Утыз Имяни и др» [2, 352 б.]. Ә. Ясәви, С. Бакыргани, Х. Кятиб әсәрләрендәге дини тематика М.Болгаридә прозаик рәвештә дәвам иттерелә. Бу әсәр татар әдәбиятындагы атографик юнәлешне үстерә һәм бик баета. Ничшиксез, анда яңгыраш алган идея – мотивлар соңгы чорларда ижәт ителгән халык әсәрләрендә урын алган. Әсәр “Ожмахларның ачык юлы” дип тәржемә ителгән, исеме үк әйтеп тора: әсәр ислам диненең асыл сыйфатларын күрсәтүгә багышланган. Әсәр 4 бүлектән – бабтан тора.

Беренче бүлектә Мөхәммәд пәйгамбәрнең тормышы һәм дин юлындагы бөек хезмәтә күрсәтелә.

Икенче бүлек дүрт хәлифәгә, Мөхәммәд (с.г.в.)нең сәхәбәләренә, кызы Фатыймага, аның уллары Хәсән белән Хәсәнгә багышлана. Ул исламның дүрт тарикатенә нигез салган беренче имамнар: Әбү Хәнифә, Шәфигый, Малик, Хәнбалыйларның тормышы һәм динне үстерүдәге казанышлары турында баян итә.

Өченче бүлек Коръәндә макталган гамәлләрне яктырта: исламга тугрылык, ата-анага хөрмәт, фәкыйрьләргә ярдәм, яхшылык кылу һәм сабырлык.

Дүртенче бүлектә Коръән инкяр иткән гамәлләр турында язылган: кеше үтерү, арагы эчү, тәкәбберлек, гайбәт сөйләү, ачу саклау, гафиллек һ.б. тискәре сыйфатлар кире кагыла. Һәр бүлекчә хәдистән башланып китә.

Китапның кыскача тасвирыннан күренгәнчә, мондый тематик туплануны халык ижаты әсәрләрендә дә күреп була. Мөнәжәтләрнең темаларын, яисә дини риваятьләр, тарихи җырларның эчтәлеген шушы кысаларга куеп, төркемләргә була. Димәк, һәм шигъри һәм проза әсәрләре урта гасырда ислам тарихынан аерылгысыз рәвештә үсә. Моңа хәтле без язган “Ислам һәм татар халык ижаты” (2005) дигән китап шуны раслый. Бу төркемләү анда, махсус әйтелмәсә дә, бик анык күзәтелә: ислам тарихы, Мөхәммәд пәйгамбәрнең тормыш юлы, аның гаиләсе, сәхәбәләре, исламда макталган һәм кире кагылган гамәлләр турындагы әсәрләр халык ижатында гасырлар буе яши. Ә. Ясәви, С. Бакыргани, М. Болгариларның традицияләре халык шигъриятендә ныклы урын алган.

М. Болгари суфи галимнәрнең фикерләренә таяна. Өченче бапта ул Имам Газзалиның “Ихъя ул голюм” дигән китабыннан алып бер хәдис китерә, ислам тәғлиматының тиешле гамәлләре – иман, намаз, ураза, хаж, зәкят ди, пәйгамбәр гыйлем, һөнәр белгән кешене ярлыкар дип әйтә. Имам Газзалига ияреп, галимнең бер сыйфаты – Аллаһыдан курку, ди. Шулай ук суфи шагыйрьләр ижатыннан атаклы суфи Зөннүн Мисрый турында бер кыска хикәя китерә, ул залымлеккә каршы язылган. Аның шактый новеллалары көнчыгыш суфиларыннан тәржемә булып, нәсыйхәт, үрнәк ярдәмендә дин таләп иткән сыйфатларны тәрбияләүгә юнәлтелгән. Шәехләр, дәрвишләр, гарифлар күп әсәрләрдә уңай каһарманнар булып тасвирланганнар. М.Болгари әсәрендәге хикәяләренә Каюм Насыйри дә үз хезмәтләрендә кулланган. М.Болгаринең әнәмиятле хезмәтенә тулы анализны без максат итеп куймадык. Шуңа күрә вакытта ислам тарихында мөһим роль уйнаган бу әсәр турында дәшми калу мөмкин түгел. Чөнки ислам турында язганда Ирвинг, Г.С. Саблуков, И.Ю. Крачковский, А.Е. Крымский, Л.И. Климович кебек рус һәм чит ил галимнәренең хезмәтләренән файдаланып язучулар ителгән. М. Болгари күпкә тирәнрәк, борынгырак һәм мөһимрәк чыганаклардан файдаланып ижәт иткән. Анда фән өчен искиткеч мөһим мәгълүматлар бар. Әсәр 1358 елда Алтын Урда башкаласы Сарайда тәмамлана. Татарстанда аның 7 нөсхәсе табылган. Иң борынгы нөсхә 1360 елда күчерелгән, ул Төркиядә саклана.

Әдәбият

1. *Әл-Болгари Мәхмүд*. Нәһжәл – фәрадис / Фәнүзә Нуриева. Казан, 2002.
2. *Миннегулов Х.Ю.* Татарская литература и Восточная классика. Казань, 1993.
3. Типология и взаимосвязь средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974.

4. Яфаров Б.А. Литература волжско-камских булгар X-XIV вв. и рукопись «Нахдж-эль Фарадис». Автореф. ... канд. дис. Казань, 1950.

В.И. Стомба, А.В. Стомба
(БирГСПА, Бирск)

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ - НАРОДНЫЕ ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ МИНИАТЮРЫ

Среди актуальных и сложных проблем современного российского общества на первом месте стоит воспитание подрастающего поколения. От успешного решения этой проблемы зависит целостность и благополучие многонационального государства, стабильность его экономической и духовной жизни.

Духовно-нравственные качества человека - это целый комплекс положительных ценностных отношений человека с окружающим миром. Изначально эти качества не заложены в человеке, поэтому их необходимо сформировать.

Как известно, личность формируется и развивается под воздействием многих факторов, объективных и субъективных, природных и общественных, внутренних и внешних, независимых и зависимых от воли и сознания людей, действующих стихийно или согласно определенным целям.

Особое место в современном образовательном процессе отводится сохраняющимся и передающимся по наследству из поколения в поколение народным нравственным традициям, обычаям, идеям и опыту, постулатам, наизданиям народной педагогики.

Среди средств народной педагогики особое место принадлежит фольклору как носителю народной мудрости. Знания, накопленные нашими предками о жизни, природе, людях, нашли отражение в сказках, легендах, байках, песнях, поговорках, загадках, народных приметах, героическом эпосе и составляют основу фольклора.

По мнению А.М. Горького: «От глубин древности фольклор неотступно и своеобразно сопутствует истории» [1, с. 312].

В переводе с английского языка понятие «фольклор» означает «народная мудрость», «народоведение», «народознание». Из фольклора мы узнаем о духовных и нравственных ценностях народа, его традициях, обычаях и обрядах, идеалах и т.д.

Фольклор - главный источник знаний о принципах воспитания, основа основ воспитания молодого поколения, средство формирования мировоззрения и педагогического воздействия на детей. По справедливому мнению К.Д. Ушинского, художественное совершенство произведений устного народного творчества выступает в органическом единстве с «педагогическим гением народа».

Пословицы и поговорки – неотъемлемая часть живой народной речи. Народ на протяжении веков и тысячелетий собирал золотые россыпи народной педагогики. Русские пословицы, по мнению К.Д. Ушинского, играют огромную роль в формировании общей человеческой культуры. «По форме – это животрепещущее проявление родного слова, вылетевшее прямо из его живого, глубокого источника – вечно юной, вечно развивающейся души народа...По содержанию наши пословицы важны для первоначального обучения тем, что в них, как в зеркале, отразилась русская народная жизнь со всеми своими живописными особенностями. Может быть, ничем нельзя так ввести дитя в понимание народной жизни, как объясняя ему значение народных пословиц. В них отразились все стороны жизни народа: домашняя, семейная, полевая, лесная, общественная; его по-

требности, привычки, его взгляд на природу, на людей, на значение всех явлений жизни» [3, с. 62-63].

Что же такое пословицы и поговорки? Русский народ назвал их «крылатыми словами», «цветом языка», «жемчужина» - так называли пословицу народы Востока.

Жанр пословиц и поговорок характерен для фольклора всех народов мира. Сборники пословиц и поговорок самых разных народов очень похожи.

В пословицах и поговорках как основных малых (афористических) жанрах фольклора запечатлены: опыт народа, народная оценка жизни, народное самосознание, народный характер, житейская мудрость народа, его идеалы, утверждаются общечеловеческие ценности.

Говоря о содержательной стороне пословиц и поговорок, подчеркнем, что это высоко нравственный жанр. Пословицы и поговорки воспитывают преданность и любовь к родине, природе, родителям, преданность в дружбе, верность в любви, любовь к труду, учат доброте, терпимости, отзывчивости. Они утверждают правду, честность и бескорыстие, справедливость, ум, осуждают трусость, подлость, ложь, глупость, клеймят позором вероломство, предательство, лень, спесь, вражду, высмеивают алчность, жестокость, лживость и т.д.

Народная педагогика широко, глубоко и многогранно представлена в пословицах и поговорках. Они дают точные, меткие, жизненные правила воспитания детей. В пословицах и других малых фольклорных жанрах (поговорках, присловьях, приговорках, побасенках, пожеланиях, шуточных советах, приветствиях и пр.), объединяемых общим словом паремия – текстов, объединенных миниатюрной формой (в переводе с древнегреческого «чтение», «изречение»), заключена целая программа воспитания детей. Назовем по памяти некоторые из пословиц: *«Ребенок что воск: что хочешь, то и слепишь»*; *«Умел дитя родить, умей и научить»*; *«Не тот отец, мать, кто родил, а тот, кто вспоил, вскормил да добру научил»*; *«Оттого парень с лошади свалился, что мать криво посадила»*; *«Учи, пока поперек лавки лежит, а когда вдоль ляжет, не научишь»*; *«Наказуй детей в юности, упокоят тебя на старости»*.

Пословицы отмечают важность личного примера родителей: *«Вырос в лесину, а сам дубина»*; *«Детки деткам рознь»*; *«Дурной рыбак – дурные сети, дурная мать – дурные дети»*; *«Сам шатун – деточки пошаточки»*; *«Где пастух дурак, там и собаки дуры»*; *«Детишек воспитать – не курочек пересчитать»*; *«Богатство родителей – порча детям»*; *«Дал Бог сыночка, дал и дубочка»*; *«Глупому сыну не в помощь наследство»*; *«Отцовским умом жить деткам, с отцовскими деньгами не жить»*; *«Засиженное яйцо всегда болтун, занянный сынок всегда шатун и маслена головка (т.е. щеголь), отцу – матери не кормилец»*.

В связи со сказанным представляется интересным послушать, что говорил на интересующую нас тему А.И. Солженицын в интервью газете АиФ: «Я всю жизнь выписывал пословицы, которые мне нравились своей глубиной и точностью. Причем не просто выписывал, а искал и находил решение трудных проблем. Когда появились дети, я и им вместо пустых назиданий давал эти пословицы. Очень часто сила, свет этих народных указаний выручала меня, подбадривала, наставляла, утешала». Рассуждая далее, писатель отмечает: «Множество русских пословиц – необозримо. А мы потеряли это богатство на девять десятых, да больше – мы все топчемся на остатке самых избитых. А ведь среди пословиц, емких по смыслу, богатых по вызревшему в них опыту, есть такие, что прямо просятся: увидеть в них как бы жизненные правила, не раз обдуманые, многократно проверенные нашими предками, - справедливо пишет А.И. Солженицын. - И далее писатель, на наш взгляд, очень верно подметил, – «Как ни меняются века и условия существования, а эти наставления наших прапрапрадедов, если вдуматься в них, примерить к своему сего-

дняшнему поведению, - с добром и умом поправляют нас» [2, с. 3].

Подводя итоги вышесказанному, мы приходим к выводу о том, что мудрые заповеди народной педагогики создавались и совершенствовались веками, они с древнейших времен выступали как педагогические средства, выдержали испытание временем и продолжают выполнять важные воспитательные функции.

Источники и литература

1. Горький М. Собр. соч. в 30 т. Т. 27. М. 1953.
2. Солженицын А. Не много читай, да много разумей. Жить не по лжи, а по вековой мудрости // АиФ. 7 февраля 2006.
3. Ушинский К.Д. Педагогические сочинения. В 6 т. Т.4. М., 1989.

А.М. Сулейманов
(БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа)

БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ КУБАИР «УРАЛ-БАТЫР» КАК «ШЕДЕВР УСТНОГО И НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА»

На заседании Государственного совета РФ, состоявшемся 26 декабря 2006 г., впервые в истории нашей страны устами тогдашнего Президента РФ В.В. Путина были произнесены слова одобрения в адрес народного творчества. В частности, в своем вступительном слове на этом заседании «О государственной поддержке традиционной народной культуры в России» он сказал следующее: «... уходящие в глубь веков национально-культурные традиции многочисленных народов нашей страны... неразрывны с нашей исторической памятью и связывают поколения и эпохи, являясь при этом источником морально-этических норм. Этот пласт народной культуры ЮНЕСКО относит к нематериальному наследию... **Для нашей многонациональной страны разнообразие народного творчества, обрядов, обычаев, ремесел не только бесценное наследие. Это наше общенациональное преимущество**» (курсив наш. – А.С.) [3]. Имея в виду именно такую историко-культурную миссию устного и нематериального культурного наследия в целях его сохранения для будущих поколений та же авторитетная международная организация, упомянутая В.В. Путиным, приняла ряд важных международных правовых документов, устанавливающих стандарты в области культуры и способствующих защите этого наследия. Здесь имеются в виду Конвенция об охране всемирного культурного и природного наследия (1972), Рекомендации ЮНЕСКО о сохранении традиционной культуры и фольклора (1989), Конвенция об охране нематериального культурного наследия (2003), Конвенция об охране и поощрении разнообразия форм культурного самовыражения (2005), Всеобщая декларация о культурном разнообразии (2011). Помимо сказанного в 1998 г. ЮНЕСКО был принят еще один документ о народном творчестве, а именно программа «Провозглашение шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества». К настоящему времени согласно статье 31.3. Конвенции об охране нематериального культурного наследия (2003), такими шедеврами признаны 90 культурных пространств и форм выражения традиционных народных культур из 69 стран. Все они включены в Репрезентативный список устного и нематериального культурного наследия человечества. К примеру, такими шедеврами считаются теперь старейший японский *театр Но* (2001), ко-

рейское эпическое пение пхансори (2003), традиция игры на монгольском музыкальном инструменте морин хуур (2003), искусство игры на армянской дудке (2005), культурные традиции старообрядцев Забайкалья (2001), якутский героический эпос олонхо (2005) [2, с. 21].

Чтобы попасть в этот заветный список все 69 стран проделали огромную работу. Этому можно убедиться на примере Республики Саха (Якутии). Еще в 1999 г. по инициативе отдела олонхо Института гуманитарных исследований Академии наук Республики Саха (Якутии) (далее: ИГИ АН РС(Я)) была создана республиканская общественная организация «Ассоциация Олонхо», которую лично возглавлял первый Президент Республики Саха-Якутии М.Е. Николаев, поставивший перед фольклористами задачу, чтобы все выявленные сюжеты олонхо и их версии и варианты были изданы. Кроме того «в течение 2006 г. отделом олонхо ИГИ АН РС(Я) была разработана Государственная целевая программа по сохранению, изучению и распространению якутского героического эпоса олонхо (2006–2015 гг.), которая была принята в виде Закона Государственным собранием РС(Я) – Ил Тумэн в марте 2007 г.» [4, с. 23].

Дружное усилие Президента, Правительства Республики Саха-Якутии, отдела олонхо ИГИ АН РС(Я), общественности, в частности, «Ассоциации Олонхо» не прошло даром: как уже было сказано, в 2005 г. якутский героический эпос олонхо был провозглашен «Шедевром устного и нематериального наследия человечества». В связи с этим событием Президент Республики Саха (Якутия) В.А. Штыров совершенно в духе Программы ЮНЕСКО «Нематериальное наследие» («Intangible Heritage at UNESCO») издал специальный Указ, согласно которому в Республике было объявлено **Десятилетие Олонхо на 2006–2015 годы**, была назначена ежемесячная **персональная стипендия** в размере 33 000 рублей Томской Дарье Андреевне (1913 г. рождения) и Решетникову Петру Егоровичу (1929 г. рождения), живым носителям эпической традиции [4, с. 2].

Идея о включении эпического кубаира «Урал-батыр» в вышеназванный заветный список «Шедевров» появилась у нас задолго до якутских коллег, во время проведения в декабре 1995 г. в Институте истории, языка и литературы УНЦ РАН международной научной конференции, посвященной 85-летию первой записи эпического кубаира. Один из пунктов резолюции конференции гласил обратиться с рекомендацией к руководству Республики Башкортостан выйти с ходатайством ЮНЕСКО, объявить какой-нибудь очередной год «Годом башкирского эпического кубаира «Урал батыр» под эгидой этой авторитетной международной организации. Однако наша рекомендация осталась только на бумаге, как и аналогичные резолюции последующих научных форумов.

Под якутским народным олонхо подразумевается не отдельное произведение, а – целый комплекс эпических памятников. Ибо «олонхо» является национальным названием жанра, который в международном плане обозначается термином «эпос» или «народный эпос». Якутские эпосоведы пишут, что «олонхо как эпический жанр ... состоит из множества сказаний о подвигах древних богатырей» [4, с. 5]. Имея это в виду, наши якутские коллеги в список «Шедевров» выдвинули весь комплекс олонхо. Он состоит из 127 полных версий олонхо в рукописных вариантах, более чем 100 отрывков и кратких изложений, 300 кассет аудио-видеозаписей разных лет [4, с. 9].

И в нашем случае по их примеру, не ограничиваясь только кубаиром «Урал-батыр», нам также следует выдвинуть в этот заветный список под названием *кубаиры* весь комплекс сюжетов башкирских национальных эпических памятников во главе с этим самым древним эпическим памятником древности. Более того, у нас есть возможность не ограничиться сказанным. Так как, в отличие от якутов, целый пласт башкирского фольклора состоит из протяжных песен, каждая из которых вместе с преданиями, освещающими историю их создания, образуют формы, вполне соперничающие с эпическими памятниками.

Подобные произведения в международной фольклористике относят к поздним формам народного эпоса (это украинские думы, южнославянские гайдуцкие песни, исторические песни разных народов, а также баллады – “лирические песни, отображающие драматические и трагические коллизии в сфере личного, семейного и общественного быта человека” [1, с. 15]. В этом ряду стоят и сюжетные баиты башкир и татар), следующие за классическим народным эпосом [1, с. 15, 456-457]. Словом, башкирские народные протяжные песни и сопровождающий их курай также заслуживают быть включенными в список «Шедевров» ЮНЕСКО. А наш национальный музыкальный инструмент курай вполне вписывается в пункт 1 статьи 2 «Международной конвенции об охране нематериального культурного наследия», где сказано: «Нематериальное культурное наследие означает обычаи, формы представления и выражения, знания и навыки, – а также связанные с ними инструменты...» [2, с. 25]. В этом отношении есть возможность брать пример у монголов. Их протяжное пение *уртын дуу* вместе с национальным музыкальным инструментом *морин хуур* были включены в этот список.

Во втором разделе Программы ЮНЕСКО “Нематериальное наследие” (Intangible Heritage at UNESCO) сказано следующее: “Социально-экономическая модернизация и технический прогресс определяют рост культурной глобализации. Поэтому сохранение традиционной культуры и фольклора, специфичного для каждого сообщества, поможет сохранить местные культуры, что, в свою очередь, определяет культурное разнообразие в мире. Это разнообразие само по себе является необходимым для развития плюрокультурной системы, которая рассматривается в качестве одной из стратегий для строительства мира во всем мире и является основной целью ЮНЕСКО и Организации Объединенных наций” [2, с. 20]. Это обязывает нас добиться включения национального эпоса, протяжных песен и национального музыкального инструмента курая в список «Шедевров устного нематериального культурного наследия человечества» ЮНЕСКО.

Для подготовки досье и реализации долгосрочной Программы потребуются совместные усилия многих специалистов и ученых: по музыкальному, обрядовому, танцевальному, игровому фольклору, декоративно-прикладному искусству, народному зодчеству, мифологии, а также литературоведов, этнографов, историков, философов, этнопедагогов, психологов, географов, лингвистов, поэтов, художников, искусствоведов, переводчиков, специалистов по информационным технологиям и др.

В этом направлении уже предприняты некоторые шаги. В частности, руководством Института истории, языка и литературы УНЦ РАН в лице директора Ф.Г. Хисамитдиновой было проведено расширенное совещание научной общественности Республики. На нем обсуждался вопрос о подготовке проекта Досье в ЮНЕСКО по кубаирам цикла «Урал-батыр» и предварительно были распределены обязанности по подготовке материалов для этого общего документа.

Хочется верить, что для положительного решения поднятой проблемы, руководство Республики, академические учреждения совместно с творческими организациями возьмутся более организованно и целенаправленно. Хотелось бы, по примеру республик Кыргызстан, Калмыкия, Саха (Якутия) учредить Ассоциацию “Кубаир и протяжная песня”, желательно при Президенте Республики, чтобы как и у киргизов она финансировалась государством и отдельной строкой была обозначена в ежегодном бюджете.

Источники и литература

1. Восточно-славянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. Минск, 1993.
2. Встреча шедевров ЮНЕСКО на земле Олонхо (Meeting of UNESCO Masterpieces on the Land of Olonkho). М., 2011.
3. Культура финансирования // Российская газета. 2006. 27. 12 (№ 292).

4. Якутский героический эпос Олонхо – шедевр устного и нематериального культурного наследия человечества: 25 ноября 2005 г. (Штаб-квартира ЮНЕСКО, г. Париж). Якутск, 2011.

Р.С. Сулейманов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

БАШКИРСКИЕ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 ГОДА

По своему происхождению и возникновению эпические исторические песни башкир можно подразделить на две большие группы: **песни о борьбе против колонизации края; песни о защите Российского государства.**

Среди песен о борьбе против колонизаторов и о национально-освободительном движении ярко выделяется образ Салавата Юлаева. О нем сложено самое большое количество песен и наигрышей. Это объясняется тем, что Салават Юлаев был одним из крупных вождей и видным военачальником в период Крестьянской войны 1773–1775 гг. Кроме того он отличался богатырской силой, ясным умом, а также талантом сэсэна, музыканта-импровизатора и певца.

Со времени присоединения Башкирии к России (середина XVI в.) башкирские конники несли сторожевую службу, охраняя юго-восточные рубежи Российского государства от набегов. Они вписали немало славных страниц в военную историю России. В начале XVII века, во время польско-шведской интервенции, башкирская конница сражалась в ополчении Минина и Пожарского, участвовала в освобождении Москвы, принимала участие в азовских походах Петра I, в северной войне со Швецией, в семилетней войне с Пруссией. Вместе с русскими сражались башкиры во время Отечественной войны 1812 года. Башкирские конные полки принимали участие в войне с Турцией 1828–1829 гг., в Крымской войне 1853–1856 гг. в обороне Севастополя, в русско-японской войне 1904–1905 гг., в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.

Все эти дальние и длительные военные походы отражены в башкирских народных песнях под общим названием «Песни о службе в армии». В песнях данного цикла освещены основные моменты военной службы: уход в армию (рекрутские песни), линейная служба, походная жизнь, война, смерть, победа, возвращение на родину (солдатские песни). Примечательно и то, что у каждой песни, связанной со службой в армии, имеется своя конкретная жизненная основа. Так, например, песня «Уил» была сложена при исполнении так называемой линейной службы по охране восточных границ России и Уильской крепости. В войне 1812 г. многие башкирские полки под командованием Кутузова сражались с врагами под Данцигом, Лейпцигом, Веймаром и Парижем. В этот период возникли песни: «Вторая армейская», «Французская песня», «Эскадрон», «Ерен кашка», «Кутузов», «Любизар», «Баик», «Ахмет Баик» и др. В песне «Вторая армейская» устами старого и мудрого воина-патриота выражены напутствие и боевой наказ отцов своим сыновьям, отправляющимся на фронт, благословение их на победу над иноземными захватчиками. В песне «Эскадрон» поется:

На войну иду кровавую –
За царя, за царство русское,
За родных и за приятелей,
За тебя и за любовь твою!

Исторические короткие песни «Баик», «Любизар», «Кутузов» связаны с событиями Отечественной войны 1812 года. Напев песни «Кутузов» близок к солдатским походным песням-маршам [2, с. 42, 43]. Ладовую основу его составляет сочетание трех видов пента-

тонных образований, а в тесном расположении – мажорный гексахорд. Песня состоит из двух частей: запева и припева.

О происхождении короткой песни «Любизар» имеется любопытная информация. В одном из тяжелых боев с наполеоновской армией башкирские войска отличились особой храбростью и отвагой. М. И. Кутузов заметил это и, подъехав к ним, отблагодарил их крылатыми словами: «Башкирцы мои, любезные – молодцы!». Похвальные слова великого полководца легли в основу припева песни: «Любезники, любизар молодец, молодец!». С той поры песня «Любизар» бытует и пользуется большой популярностью среди народа. Структура поэтического текста и напева песни близка к эпическому жанру кубаира: шестистрочная строфа с семислоговым размером исполняется с мелодией, состоящей из двух предложений. Первое предложение звучит в высоком регистре, второе – в низком. Ладовая основа напева – мажорная пентатоника. Примечательно, что напев песни «Любизар» имеет сходство с эпическим наигрышем «Заятуляк» [1, с. 273, 274].

Эпическая историческая песня «Баик» также посвящена событиям Отечественной войны 1812 года. По мнению фольклористов, она была сложена Баик-сээном в качестве гимна (кубаира) в честь победителей над наполеоновской армией [1, с. 197]. Песня исполняется в четком ритме. Ее семислоговый размер стиха близок к жанру кубаира. Обилие широких интервалов и скачков в напеве и эмоциональные рефрены на высоких нотах напоминают богатырский дух воинов-патриотов Российской армии.

Источники и литература

1. Башкирские народные песни / Х.Ф.Ахметов, Л.Н.Лебединский, А.И.Харисов. Уфа, 1954.
2. Фоменков М. П. «Башкирская народная песня». Уфа, 1976. С. 42-43.

Р. А. Султангареева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА КОБАЙЫР

Основной жанровый инструмент эпической поэзии башкир *кобайыр* имеет свою определенную позицию в международной словесно-поэтической культуре, обнаруживая идейно-функциональные, типологические параллели с казахскими *улен*, якутскими *олонхо*, киргизскими *жыр*, алтайскими *кай*, ирландскими *сага* и т.д. Возникшие в дописьменную эпоху эти песни явились «самой первичной формой общественного сознания и общественной деятельности» [9, с. 21], в течение многих веков [4, с. 384-385] выполняли функции самого эффективного способа устного донесения народу истин и знаний о мире. *Кобайыр* формировался как эпический жанр фольклорной классики, в котором в яркой выразительности масштабно и лаконично аккумулированы мифологические воззрения, этико-философские, дидактические взгляды и мудрые обобщения о жизни, знания о героизме батыров, многовековой истории родной земли. Благодаря выдающемуся творческому мастерству сээнов, их высокой духовной образованности, знания истории и родного языка, эпос и эпический жанр *кобайыр* являет собой бесценное национальное достояние общечеловеческой значимости. Многогранна природа этого феномена: в нём синкретично связаны идеологические, этико-нравственные, правовые, языковые, целевые, жизненно-бытовые замыслы и достояния народа. Научный интерес к определению жанровой идентичности *кобайыра* обозначен в первых публикациях в 20-х гг. XX века. Проводя первую классификацию жанров башкирского фольклора, Г.Вильданов

выделяет *кобайыр*, называя его «озон бэйлэм йыр», подчеркивая связность, многогранность и продолжительность эпического песнопения [5, с. 47].

Первые научно-теоретические обобщения о жанровой специфике *кобайыров* были сделаны И.В. Салтыковым, который выделил их основные идейно-эстетические концепты: различения добра и зла, народного горя и радости, также наметил общие представления о *кобайырах*, как о небольших по объему историко-философского содержания текстах, поэтически сказывающих о героических батырах и личностях [14, с. 258-279]. Несколько другое понимание жанра дает М.А. Бурангулов: «кобайырами являются не только песни восхваления, но и более масштабные произведения как «Урал-батыр», «Акбузат», «Сура-батыр», «Идель и Яйык» [3, с. 26]. В 80-е годы XX в. эта концепция была поддержана учеными ИИЯЛ УНЦ РАН, и к этому жанру стали относить произведения, в которых превалировало стихотворное начало («Заятуляк и Хыухылыу», «Акхак кола», «Алдар и Зухра» [1, с. 42-43]. На основе анализа мелосного компонента, а также учёта общетюркских традиции сложения и исполнения произведений, выделены термины *хикаят-кобайыры* («Кара-юрга», «Кузыйкурпэс и Маянхылу») и *кисса-кобайыры* («Юсуф и Зулейха», «Тагир и Зухра») [1, с. 237]. Таким образом, объёмные, с развернутым эпическим сюжетом произведения «Урал-батыр», «Акбузат», «Кара-юрга», «Куныр-буга» стали относить к жанру *кобайыр* [2, с. 8]. Придерживались этого мнения Л.Н. Лебединский [11, с. 75], а также А.И. Харисов, который выделил термин эпической поэмы [22, с. 77-78]. Два подхода в определении *кобайыра* в целом касаются объема, сложной строфики и присутствия стихотворного начала в жанре. Отнесение А.М. Сулеймановым всех верований, легенд, преданий, суеверий (т.е. прозаических текстов) к *карһүз* (рассказам о древности, старине), а всех стихотворных произведений, в том числе и эпоса к *эйтэм* (традиционно означают мудрые изречения, приговоры), на наш взгляд, требует серьёзного уточнения. Во-первых, *карһүз* (досл. 'черное слово') до сих пор в памяти народа обозначает объёмные рассказы о старине, эпические сказания, т.е. эпос. Нами выяснено, что генетические истоки номинации «черное слово» связываются не только с понятием старины, но и с древними запретами рассказывать эпос, сказки днём или летом (правила присущи также якутам, казахам, алтайцам и т.д.). Эпические сказания (как стихотворные, так и прозаические) о батырах, предания, легенды и т.д. рассказывали только в ночное, т.е. темное (чёрное) время суток и зимними вечерами, которые башкиры называли временем «черного солнца»; впоследствии эти сказания обозначаются словом *карһүз* – «черное слово». Потому *карһүз*, кроме цветового, имеет еще семантику временного, суточного и сезонного, обозначения. Если приходилось рассказывать в недозволенное время, то брали черные угли и произносили оправдательную фразу «рассказываю ночью». Очевидно эти действия были связаны с тем, что эпические сказания о батырах имели магические цели помощи матери-Природе, переживающей в этот период временную смерть (ночь и зима) [20, с. 160, 154-167].

Семантически мир *кобайыра* широк и многогранен, так как охватывает весь мир башкира (идеалы, философию, искусство, духовность, целительство, быт, этнопедагогика и т.д.), что предполагает комплексный анализ термина. Древние функциональные истоки происхождения *кобайыра* связываются Р.М. Юсуповым с родовыми песнями и кличками (*уба*, *обо* — род, память). Известный собиратель фольклора, просветитель и сэсэн Мугаллям Мирхайдаров (1900-1972 гг.) отмечал отношение *кобайыра* к лексеме «*кобара*», переводимой как «душа, духовная сила», что связано с прощальными песнями сэсэнов, исполняемыми во время проводов воинов. Этот знаток старины акцентирует внимание на семантике подъема (*яу кубыу*), отрыва (*кубыу*). Однако это больше характерно для прощальных песен, как части боевых традиций. Слово «*коба*» означает 'хороший, добротный, славный', а «*йыр*» – 'песня'. Кубаир – это «короткий поэтический рассказ, исполняемый

напевно, в котором изображается только один подвиг батыра», писал А.Н. Киреев [10, с. 248-249]. Однако следует учесть, что «*коба*» еще значит «необработанная кожа, шкура» [16, с. 664], предоставляя возможность думать, что эта шкура для башкир некогда была материалом, на котором записывали священные тексты [6, с. 8]. В постижении семантики *кобайыра* важны значения: «*коба*» как «цвет, луч лица» [16, с. 665], «*кобара*» как «сила, свет души», «*коба*» - «лучший, особый», которые позволяют воспринимать этот жанр, как духовный компонент гармоничного бытия и гарант оптимизма человека. За всю многовековую историю народа, *кобайыр* содержит особую магическую силу применяемого в нём Слова, как защитную модель ментальности своего творца, поскольку «корни всякой магии лежат в могуществе слова» [8, с. 153-309]. Основное жанрообразующее свойство, выделяющее уникальность *кобайыра*, связывается, на наш взгляд, с особым складом, системой и техникой применения Слова.

Выявляя далее истоки жанра, нами была проведена концепция о единых, взаимосвязанных истоках происхождения двух совершенно разных на первый взгляд жанров [18, с. 166]. Обрядовый плач как источник развития эпической поэзии был отмечен ещё В.М. Жирмунским [6, с. 8]. В казахских народных погребальных традициях издревле имели место песни-восхваления в честь усопшего героя [21, с. 6]. Обрядово-функциональные жанры в обоих случаях маркируют смену статуса, переход-посвящение, восхваление личности (покровителя) рода и родовых ценностей. Фиксируется эта семантика и в мелосе [15, с. 70].

Посвятительная символика жанра представляет *кобайыр* как особо вдохновенную знаковую песнь и реликт архаичных обращений к духам предков, покровителей рода и страны-иль [15, с. 70-73]. Доминантная специфика обращённости, утверждение лучших идеалов мужчин, представлений об истине, добре и зле, призывы к свободе духа обусловили идейно-художественные показатели, как малых, так и объёмных эпических *кобайыров*. Семантика эпического масштаба лучшей драматической и хвалебной песни, исполняемой в решающие моменты жизни и идентифицируемой с нравственно-этическими идеалами и обликом своего творца, определяет суть священности *кобайыра*.

Знаковым, определяющим филологическим признаком является многоступенчатое, ритмизированное, четко рифмованное построение стиха, передающее идеи боевой дисциплины, сплоченности и воззвание к лучшему.

В памяти и живой речи народа слово «*кобайыр*» уже редко встречается. Однако следует признать, что информантами ещё даются весьма определённые и характеризующие жанр заключения, в которых прочитываются именно выделенные нами наблюдения, касающиеся магической, особой силы Слова в *кобайыре*. «Всегда говорите слово коба, это сильное защитное, правдивое и добронесущее слово. Добром отвечайте на зло, так говорил мой знаменитый дедушка, сэсэн Габделяхат Турумтаев», – вспоминает известная в РБ сэсэн А.Усманова (1930 г.р., с. Акъяр Хайбуллинского района). «Это очень значимая песнь – оло йыр, в которой повествуется не только о человеке, а о правде жизни, мире», определяет известная сэсэн, собирательница и любитель-знаток башкирского фольклора Г.Х. Мамлеева (1931 г.р., с. Тал-Кускарово Абзелиловского района). «Песня-стих, который могли исполнять очень сильные сэсэн, так как в них содержится и история, и боль народа», – говорит известный певец-импровизатор М.Казакбаев (1929 г.р., уроженец Хайбуллинского района РБ). Во всех высказываниях подразумевается особая значимость самого жанра *кобайыр*, также и то, что для исполнения его необходимы были высокие дарования.

Основным и масштабным по замыслу является *кобайыр* «Урал-батыр», соединяющий и стихотворные, и прозаические тексты. Глобальность замысла обусловила и объём, и символизм, и самоценность, а также сохранность живых традиций исполнения главно-

го кобайыра башкир по сегодняшний день. Так, недавно нами был записан вариант эпоса в живом исполнении сказителя! В общей сложности это около 1500 строк стихотворного, в том числе, нескольких страниц прозаического текста, воспроизводящего основной оригинал. Находкой для нас было и то, что сказитель самые выразительные части исполнил с мелодиями: таким образом, зафиксированы четыре малоизвестных варианта напевов!

Кобайыр – поэтический свод истории, философии, языка и нравственных законов этноса. С его сохранением и исполнением связывается духовная, моральная стойкость народа-творца. За многовековое развитие кобайыр сформировался в качестве уникального самоценного достояния, в своей неприкосновенности, неизменяемости и национальной принадлежности представляющего башкирский этнический феномен культуры.

Источники и литература

1. Башкирское народное музыкальное искусство. Т. 1. Эпические напевы / Сост., авт. предисл. и коммент. Р.С. Сулейманов. Уфа, 2001.
2. Башкорт халык ижады. Эпос. Т. 3. / Тез., баш һүз, аңлатм. авт. Н.Т. Зарипов. Өфө, 1982.
3. *Бурангулов М.А.* Завещание сэсэнә / Сост, авт. вступ, ст, и отв. ред. Б.С. Баимов. Уфа, 1995. (на башк. яз.)
4. *Веселовский А.И.* Историческая поэтика / Вступ. ст. И.И. Горского. Сост., коммент. В.В. Мочалова. М., 1989.
5. *Вильданов Ф.* Төрөк милләттәре әзәбиәтен тикшерәү һәм быларзың йәкүнә // Халык хәтеренән – халыкка / Тез., баш һүз, аңлатм. авт. Р.Ә. Солтангәрәева. Өфө, 2012.
6. *Жирмунский В.М., Зарифов Х.Т.* Узбекский народный героический эпос. М., 1947.
7. *Зарипов Н.Т.* Эпическая форма и проблема терминологии // Башкорт халык ижады. Т. 3. Эпос. Уфа, 1982.
8. *Захарова А.Е.* Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха. Новосибирск, 2001. С. 153-309.
9. История Всемирной литературы. В 5-ти томах. Т. 1. М., 1983.
10. *Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.
11. *Лебединский А.И.* Башкирские народные песни и наигрыши. М., 1965.
12. *Мамин-Сибиряк Д.Н.* Байгуш // Башкирия в русской литературе. Т. 2. 1991.
13. *Сагитов М.М.* Древние башкирские кубаиры. Уфа, 1987. (на башк. яз.)
14. *Салтыков И.В.* Башкирские народные песни // Материалы по фольклору Башкирии и Урала. Вып. 1. Уфа, 1971. С. 258-279.
15. *Сальманова Л.К.* О ритуальной функции песен о батырах. Эпос «Урал-батыр» и мифология // Матер. Всерос. научной конф. Уфа, 2003. С. 70-73.
16. Словарь башкирского языка. 2-ой том. М., 1993 (на башк. яз.).
17. *Сулейманов А.М.* Башкирский фольклор. Уфа, 2010.
18. *Султангареева Р.А.* Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
19. *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде. Уфа, 2006.
20. *Султангареева Р.А.* Зимнее солнцестояние - начало нового времени // Ватандаш. 2012. № 1. С. 154-167.
21. *Турсунов Е.Д.* Истоки тюркского фольклора. Коркыт-Алматы, 2001.
22. *Харисов А.И.* Литературное наследие башкирского народа. Уфа. 1973.

И.К. Фазлутдинов
(БашГУ, Уфа)

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО БАШКОРТОСТАНА

Как признают исследователи, «одним из важных источников изучения древнейшей и древней истории любого народа являются его мифы, легенды и исторические предания» [5, с. 86]. В этих произведениях находят художественное олицетворение философские, эстетические взгляды наших предков, основанные на мифологическом понимании мироздания. С течением времени они трансформируются; приспособившись к исторической ситуации, обретают новое «реалистическое» содержание. Тесная взаимосвязь мифологических воззрений с историей народов Урало-Поволжья особенно ярко проявляется в преданиях населения северо-западного Башкортостана, примечательной особенностью которых «является исторически закономерное целостное сочетание и взаимодействие в них разных этнических традиций» [1, с. 5], в частности, татарских и башкирских, обусловленное смешанным характером большинства населенных пунктов.

Как отмечает Н.А. Криничная, «в преданиях, содержащих народную этимологию топонимов, наблюдается принцип совместимости несовместимого: вымысла, нередко заключающего в себе трансформацию мифологических представлений и реальных фактов. Такое совмещение обусловлено стремлением придать вымыслу достоверность» [3, с. 76]. Это качество мы наблюдаем и в исторических преданиях о предводителях Крестьянской войны 1773-1775 года Салавате Юлаеве и Емельяне Пугачеве. В них образы народных героев по своему характеру, телосложению, физической силе, месту бытования и совершаемым поступкам отождествляются с образами мифологических великанов – алыпов, что проявляется в нескольких ипостасях.

Во-первых, по мнению Н.А. Криничной, «не только в преданиях, но и в произведениях других эпических жанров, а еще ранее в мифах, устойчива их (*великанов. – И.Ф.*) связь с горами» [3, с. 119]. Горы в народном представлении были некогда великанами – полулюдьми-полугорами, способными ходить веселиться, воевать и т.д. В конце своего пути эти великаны «уходят под землю, в гору, превращаются в различного рода окаменелости, оставляя после себя весьма характерные атрибуты либо следы своей деятельности, а именно гряду гранитных глыб, переброшенный с одного места на другое огромный камень и т.п. <...> То обстоятельство, что подобные проявления и превращения совершаются великанами в момент их смерти, может расцениваться как возвращение их к изначальной сущности, как своего рода реинкарнация, способностью к которой наделяются в первую очередь тотемные предки» [3, с. 119-120].

Отождествление гор с жизнью и деятельностью Салавата Юлаева и Емельяна Пугачева наблюдается и в преданиях населения северо-западного Башкортостана, что указывает на генетическую связь данных мотивов с древнейшими народными представлениями о великанах-алыпах. Исследователь В.В. Сидоров отмечает, что «с памятью народной о Салавате и его подвигах связано много преданий о скалах и горах» [4, с. 193]. Так, в предании «Гора Кала», записанном в деревне Новокуктово Илишевского района указывается, что «стоя на этой горе, Пугачев собирал себе войско» [6, с. 93]; в предании «Звездная гора», записанном там же, отмечается, что «здесь проходили ожесточенные бои между пугачевцами и войсками Екатерины II» [6, с. 94]; во втором варианте предания «Гора Кала», записанном в деревне Акбулат Татышлинского района говорится, что «в ходе столкновения здесь погибло много богатырей, души которых до сих пор не могут найти успокоения, из-за чего на горе по сегодняшний день происходят необъяснимые людские смерти» [6, с. 93-94]; в предании «Оконная гора», записанном в селе Дурменево Шаранского района, повествуется о том, что после подавления пугачевского восстания, «крестьяне прятались в трех пещерах, расположенных как окна на склоне горы и протянувшихся в глубину нескольких километров, вплоть до села Бакалы» [6, с. 82]. Следовательно, подтверждаются мнение В.В. Сидорова о том, что «в преданиях о пещерах или скалах, расположенных иногда далеко друг от друга, повествуется об одних и тех же эпизодах жизни исторического

героя» [4, с. 192]. В исследованных нами преданиях жизненный путь вождей Крестьянской войны 1773-1775 годов укладывается в традиционную для мифологических великанов-алыпов схему: «родился из гор, жил в горах, после смерти превратился обратно в горы». И Салават Юлаев, и Емельян Пугачев, стоя на горе, набирают себе войско («Гора Кала»); там же воюют («Звездная гора», «Гора Кала»); после подавления восстания уходят в горные пещеры («Оконная гора»). Таким образом, генетическая связь между образами мифологических великанов-алыпов и исторических героев очевидна.

Во-вторых, их отождествление проявляется и в наделении народных вождей высокой воинской доблестью и необычайной силой. Как известно «характерная особенность великанов – их необыкновенная сила» [3, с. 120]. «Великан, по всей вероятности, в древнейших преданиях выполнял и роль воина <...>. При этом атрибутами его действий также служат дуб либо камни, иногда даже целые гранитные глыбы, которые он перебрасывает как картофель» [3, с. 122]. Башкирский фольклор также наделяет своего героя Салавата Юлаева былинной силой. Так, в предании «Салават» он «одной рукой поднимает, словно клубок шерсти, двадцатипудовый камень» [2, с. 208-209]; в предании «Салават был очень силен», чтобы спасти своего раненого друга он «прискакивает к нему на коне и, подняв одной рукой его семипудовое тело, выносит из поля битвы» [2, с. 220].

В предании «Камень, на котором стоял конь батыра», записанным нами в деревне Ташлы Шаранского района, сила и мощь Емельяна Пугачева раскрывается не напрямую, а опосредованно – через характеристику его верного друга – коня. «Напротив пещеры, где прятались пугачевцы, лежит большой камень, на котором отпечатался след подковы. <...>. По рассказам местных жителей, на нем стоял конь Пугачева» [6, с. 82]. Если конь был настолько силен, что мог отпечатать след своей подковы на камне, то можно представить себе, каким телосложением, и какой мощью обладал его наездник. Налицо наделение народного героя мифологическими качествами великанов-алыпов.

Данные явления нельзя объяснить лишь гиперболизацией образов исторических личностей в народном сознании. На наш взгляд, это результат трансформации образов мифологических великанов, перенесения их на реально-историческую плоскость. Таким образом, предания о Салавате Юлаеве и Емельяне Пугачеве нужно рассматривать как синтез народных рассказов о реальных исторических событиях и древних мифологических воззрений, в частности, касающихся великанов-алыпов – «первых людей, живших до нынешних» [4, с. 122]. Мифологизация образов народных героев служит укреплению веры в их божественное предназначение – освобождение народа от угнетателей, торжество справедливости.

Источники и литература

1. Ахметшин Б.Г. Горнозаводской фольклор Башкортостана и Южного Урала. Уфа, 2001.
2. Башкорт халык ижады. Икенсе том: Риүәйәттәр, легендалар. Өфө, 1997.
3. Криничная Н.А. Русская народная историческая проза: вопросы генезиса и структуры. Л., 1987.
4. Сидоров В.В. Из фольклорных архивных материалов и новых записей преданий о Салавате Юлаеве // Фольклористика в Советской Башкирии: Выпуск I. Уфа, 1974. С. 187-196.
5. Урманче Ф.И. Проблемы национальной истории // Академик Мирфатых Закиев. К семидесятилетию. М., 1998. С. 85-131.
6. Фазлетдинов И.К. Тарих кайтавазы - риваять. Уфа, 2007.

Р.Х. Фәткуллина

(З. Биешева ис. СДПА, Стәрлетамак)

РӘШИТ НАЗАРОВ ШИҒЫРҒАРЫ: СТРОФИКА ҺӘМ КОМПОЗИЦИЯ

Рәшит Назаровтың шиғриәте фекер тәрәнлегә, тойғо-кисерештәрзең йәнлелегә, поэтик образдарзың йәйғорло балкышы менән башкорт әзәбиәте, рухиәте үсешендә айырым урын алып тора. Шағир кәләменәң оҫталығы ижадсының эзләнеүсән тәбиғәтенә, төрлөлөккә ынтылышына ла бәйле. Рәшит Назаров шиғриәтенәң бөтөнлөгөн йөкмәтке һәм форма берлегә билдәләй, строфика әсәрзәрзең эске композицияһы королошона булышлык итә.

Мәсәләһ, «Ак күбеккә төштә атым...» шиғыры ат – поэтик образдың хәрәкәтен тизләнешле һынландырыуы менән кызыклы. Шағир образдың хәрәкәт динамикаһын көтөлмәгәнсә қора. Ул ат сабышының өзлөкһөз һынланышын һаклау менән бергә, төп образдың башка объекттарға қарата мөнәсәбәтен поэтиклаштырыуы беренсе мақсат итеп қуя. Шул рәүешле ат, уның менән бергә лирик геройзың хәрәкәте билдәле бер арауык сиктәрәндә уларзың урыны үзгәреше менән түгел, ә ошо арауықтан ярзамсы образдарзың (ер, күк, урман, офок һ.б.) кире йүнәлешле күсеше менән билдәләһ. Бер-бер артлы алмашыныуы кадр-күренештәр хәрәкәттә күп тапқыр әүземләштерәүгә булышлык итә. Шиғырзың астрофик тәбиғәте лә – ошо талаптарзы тормошка ашырыуы. Әлбиттә, әсәрзең ритмик төзөлөшөнә иғтибар итһәң, шиғыр юлдарының үз-ара мөнәсәбәтен күзәтһәң, строфик шиғырға хас булғанса бер ни тиклем даимиликты күрергә мөмкин, сөнки әсәр ритмикаһында 8 һәм 6 үлсәмле қалыпты һаклауға ынтылыш бар. Әммә шағир шиғырза периодтар араһында симметрияһы махсус рәүештә боза, йәғни әсәрзең рифмалашыу системаһы ритмик-интонацион бүленештәрзең бирелешенә тап килмәй. Был, тәү сиратта, хәрәкәт тизләнешен тыузырыу, йылдам алмашыныуы күренештәрзе айырымлап һынландырыу мақсатынан шиғри юлдарзы бер нисә өлөшкә бүлеу, уның өсөн мәғәнәүи талапты беренсе шарт итеп билдәләү һөзөптәһе. Шуға күрә шиғырзың ритмик-интонацион төзөлөшө аша барлыкка килтерелгән тизләнешле хәрәкәт өзлөкһөзлөгө астрофик форма аша бойомға ашырыла.

Рәшит Назаров, строфаның поэтик структураһы мөмкинлектәрән файзаланып, уны фекер ағышына оҫта бойһондора, быға үл шиғырзың ритмик-интонацион, рифмалаштырыу системаларын көйләу, фоник, синтаксик һүрәтләу сараларын урынлы қулланыу аша ирешә. Шағирзың «Әсә» шиғырынан өзөк: “Йөзгәнәм бар яһыу йылғаларза, / һизгәнәм бар көсөн тулкындың, / Түзгәнәм бар – / Етә алмай ярға...” Был өзөк – әсәрзең юл башы рифмаға қоролған башланғысы. Шағир шиғырза 10–9 үлсәмле 4 юллықтан беренсе строфала цезура бақымы буйынса бүлеп – 5, икенсе строфала 6 юллық формалаштырған. һәр строфала юл азағы рифмаһы ла ойоштороусы ролен үтәй. 5 юллық «тулкындың» һүзәнә тавтологик рифмаға урын бирһә, 6 юллықта аралаш рифма («сәсәй-сәсәй» – «Әсәй! Әсәй!», «тотоһоп» – «һыйыһып») – шиғыр юлдарын қоршауы. Шул үк вақытта астрофик шиғырза ике йәшерен строфаны бергә берләштерәүсә сифат бар – үл юл башы рифмаһы. «Бар» рәдифе менән озатылған, «йөзгәнәм» – «һизгәнәм» – «түзгәнәм» – «үпкәнәм» – «тигәнәм» лексик берәмектәрә сылбырынан барлыкка килгән юл башы рифмаһы был өзөктөң шиғырза композицион бөтөнлөгөн билдәләй. Риторик һорау менән киләһе строфала кульминацион рақлауға («Ауыр сакта изге қулын биргән Ерме түгел безгә һөйөклө?!») тиклемгә поэтик фекер үсешен қылыкһырлай юл башы рифмаһы. Строфаларзың интонацияһы дәлилләй: бындай рифма, шиғыр юлдарының мәғәнәүи һәм интонацион бөтөнлөгөн тәһмин итеп, фекер тизләнешен тыузыра. Миқалдан күрәүебезсә, уның вақиғалар ағышын (қылымдарзың рифмалашыуы ла булышлык итә) һүрәтләүзә, процеста хәрәкәт, күренештәрзең эзмә-эзлекле бирелешен поэтиклаштырыуза ла үз роле бар. Лирик сюжет кульминацияһында рақлар фекер юғарылығына булышлык итеу менән бер рәттән, юл башы рифмаһы строфаның эске төзөлөшөндә шиғыр юлдарының тәүге һүззәрәнә логик бақымдың төшөүен талап итеп, әсәрзең публицистик пафос менән һуғарылыуын да тәһмин итә. Ошо сифатқа Рәшит Назаровтың «Қабатланмақ» шиғырында строфа-ара рифма ла әйә. Әсәрзең һәр строфаһында һуңғы юлдың һуңғы һүзе генә алдағы

4 юллыктың һуңғы һүзенә ауаздаш яңғыраш ала. Был да – поэтик хәрәкәтте һынландырыу сараһы: синтаксик бөтөнлөк һәм бер генә строфа-ара рифма менән бәйләнгән 4 юллыктарҙа – әйләнешле хәрәкәт – Ер әйләнешенең поэтиклаштырылыуы, кешелек хаталарының мәңгелек язьмышына һалған йәрәхәте.

Строфа-ара тышкы һәм эске бәйләнештәрҙе көйләү Рәшит Назаровка шиғырҙа композиция алымдарын төрлөндөрөү мөмкинлеген бирә. Строфика аша поэтик образдың арауык сиктәрәндә хәрәкәте шағирҙың «Йөрәк» шиғырында бойомға ашырыла. Шиғыр тигез (һигез) үлсәмгә, йәнәш рифмаға королған ике 6 юллы, бер 4 юллы строфаларға төркөмләнгән. Шиғырҙың төзөлөшө шағир максатына тоғро: ул – күңел буранының – йөрәк-йондоз образының хәрәкәт динамикаһы сағылышы. Тәүге строфа – һөйгәнәнә иң изге мөхәббәт хистәрән йәшәткән, тик тойғолары кире қағылған йөрәк һаҡында. Лирик геройҙың тәбиғәте артык кишкен. Йондоз-йөрәкте юғары тизлек менән күккә илткән ошо сифат киләне строфаға кыскарыу шартын күя. Тик йондоз-йөрәк үзен нурлауһы көүәттең ер кызы икәнән аңлай. Без шулай ук йәнәш рифмаға королған строфаларҙа тәүге 4 юлдың (1-се, 3-сө строфа), 2 юлдың (2-се строфа) асык ижектәргә, ә һуңғыларының ябык ижектәргә тамамланыуына һаһит. Шиғырҙың ошондай үзенсәлекле рифмалашыу тәртибе лә образдың хәрәкәтен көүзәләндөрөү сараһы. Уның ярҙамында һәр строфа йондоз-йөрәктең тизләнешле хәрәкәте һәм лирик геройҙың һығымта яһауы берлегәнән камиллашкан баһҡыска әүерелә.

“Күптән йәшәй инде улар, күптән...” әһәрәнә иғтибар итәйек. Шиғырҙа полистрофизм (әһәр строфикаһында төрлө строфа формаларын кулланыу) капма-каршылыктар көрәше аша идеяны раһлауға һезмәт итә. Был көрәш – йәшәү асылы һаҡына һаҡлык һәм ялғандың мәңгелек көрәше. Шиғыр бик үзенсәлекле, уны аңлауһы антитезаларҙың көйгән йомағы, образдарҙың (ялкын һәм боз; һөйөү белмәһ карт һәм так калған кыз) параллель үһтерелеше аша тыуған ике лирик сюжет һызығы синтезы катмарлаштыра. Тәүге 3 юллык – экспозицион һаһактерҙа, был строфа ике сюжет һызығы ойошторолошон тәһмин итеүһе, тик укыуһы өһөн әлегә улар араһындағы бәйләнеш – йомак. Киләне строфа – 2 юллык. Ул тәүге сюжет һызығының үһтерелеше, ялкын һәм боз үзенсәлектәрәнәң, функцияларының һүрәтләнеше. Тос, афористик һекер кыскалыкты талап итә. Өһөнсө строфа – дүрт юллык. Был – ике сюжет һызығының көһөргәнешле киһешәү нөктәһе. Һаҡлык һәм ялғандың мәңгелек көрәше барыбер һаҡлыктың өһтөнлөгөн раһлай («ялғанға һаҡлык үз тамғаһын һалған»). Һәкикәтте иһбатлау өһөн икенсе сюжет ярҙамға килә: укыуһы «һөйөү белмәһ карт» йөзөндә ялғанһы, күркак йәнде таный. Ә кыз образының кулланылышы – шиғырҙа ваҡыт факторын бирәү зарурлығынан. Үз ваҡытында яуланған һаҡлык («уттай кыз») – батырлык; ялғанды өһтөн күрәү, битарафлык, һуңлау («карт кыз») күркаклык төһөнсәләре менән бәйләнә. Шиғырҙың төп композицион алымын билдәләгән каршылыктар көрәшен батырлык-күркаклык антитезаһы көүәтләй.

Ғөмүмән, Рәшит Назаров строфикаһы – башкорт шиғриәте поэтикаһын байытыуһы сығанак. Шағирҙың оһталык серзәрән өйрәнәү поэтик традицияларҙың үһешәнә, шиғриәттең киләһәгәнә һезмәт итә.

А.М. Һаҡимьянова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

КОНЦЕПТ “МУЖЧИНА” В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ЛИРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ

Взаимосвязь языка и культуры отчётливее всего выявляется в пересечении языка и бытового уклада жизни, языка и социальной структуры, языка и искусства. Язык этноса – это не только средство общения, сколько память и история народа, его культура и опыт практической деятельности.

Основной единицей языкового сознания человека в современных лингвофольклористических исследованиях признается концепт, сложное ментальное образование, накапливающее представления, знания, ассоциации человека, связанные с определенным фрагментом действительности. Концепты культуры занимают важное место в коллективном языковом сознании, поэтому их изучение становится чрезвычайно актуальной проблемой. В настоящее время широко распространены гендерные исследования концептов «женщина» и «мужчина» в различных языковых культурах. В данной статье рассматриваются языковые средства, представляющие концепт “мужчина” в текстах башкирских народных лирических песен.

Анализ материала показал, что лексемы “егет”, “ир” и “ир-егет” являются базовыми лексемами репрезентирующими концепт “мужчина”, что проявляется в наибольшей частотности функционирования этих номинаций в текстах песен. В толковом словаре башкирского языка эти лексемы имеют несколько значений. Лексема “егет” имеет следующие значения: 1) юноша, молодой человек; джигит; 2) молодчина, молодец: *егет икәнһең! / ты, оказываешься, молодчина!*; 3) жених: *кейәү кеше / жених*; 4) молодой: *егет кеше / молодой человек; егет сак / молодость* [1, с. 177]. Лексема “ир” также имеет несколько значений: 1) мужчина, мужской пол: *ир заты*; 2) муж, супруг: *ир менән катын / муж с женой*; 3) мужчина, герой: *ысын ир / настоящий мужчина; ир азаматы / настоящий, достойный мужчина* [1, с. 215]. В текстах песен концепт “мужчина” представлен также собирательными лексемами “ир-ат”, “ир-егет”.

Образный компонент в структуре концепта “мужчина” включает визуальные и когнитивные образные признаки. К многочисленным визуальным признакам, акцентирующим внимание на внешнем облике мужчины, относятся рост, телосложение, ширина плеч, волосы, одежда и т.д.: *кара кашлы матур егет (чернобровый красивый егет), ясы ғына яурын (широкоплечий), киң күкрәкле (широкогрудый), кара мыйыҡлы егет (егет с черными усами)* и т.д. При описании внешности в песнях активно используются лексемы “егет” и “ир” в сочетании с прилагательными *матур, асыл, уңған, йәш* и т.д.

Более важной характеристикой концепта “мужчина” в текстах песен является его физическая сила, чем внешняя привлекательность. Параметр “физическая сила” в песнях представлен лексемами *батыр, кыйыу, көслө, тәүәккәл* и т.д. Высокая оценка храбрости у башкир видна и в решительном осуждении народом людей, проявляющих трусость, которая считалась самым большим позором. “*Батыр бер үлер, куркак мең үлер*” (*Смелый умрет один раз, трусливый – сто раз*), – гласит башкирская пословица. Но мужественным называют человека не только за отвагу и смелость, но также за самообладание и выносливость, рассудительность и сдержанность, терпение и упорство в достижении нравственно оправданных целей. Это можно назвать народной оценкой мужества и трусости, и в то же время народным требованием к молодому поколению воспитывать в себе качества достойного егета, верного сына земли отцов.

Взваливший на свои плечи весь груз ответственности за себя, за свой род, живущий заботами своей страны мужчина, воспевается в песне как “*настоящий мужчина*” (“*ирмен тигән ир*”). В песнях особо отмечают егеты, обладающие такими чертами личности как честность, смелость, трудолюбие, терпеливость и эти качества народ преподносит в виде наставлений: *Донъя ауырлығы еңел күренә, Арысландай сабыр ир булһа / Тяготы жизни кажутся легкими Для мужчин с львиным терпением; Егет кенә булһаң, ай, батыр бул,*

*Батырлыктар менән дан сыға / Если ты егет, ай, смелым будь, Смелостью прославишь ты себя; Егет сактарыңда булдыклы бул, һокланмаған кеше калмаһын / Деловитым в молодости будь,
Пусть все восхищаются тобой.*

В башкирском языковом сознании понятия “родина”, “родная земля” и “мужчина” сливаются в единое целое и в фольклоре прослеживается идея, что судьба страны в руках мужчины. *Ил язмышы ир кулында; Илдең эше ир муйынында, ирзең эше ил куйынында* (“Судьба родины в руках мужей, судьба мужей в руках родины”); “*Ил терәге – ир, ир терәге – ил*” (“Опора страны – мужчина, опора мужчины – страна”), говорят у башкир. В башкирских народных песнях мужчины – это защитники родины, честь и свобода отчей земли в их руках. Народ хочет видеть мужчин мужественными и трудолюбивыми, решительными и смелыми:

*Туп-туп итеп баҫкан туры аттың
Тустак кеүек булыр тояғы.
Ирмен генә тигән ир-егеттең
Ат башындай булыр йөрәге.*

(“Тук буйы”)

*Кайза ғына барһа ла хур булмаҫ,
Ирмен тигән ирзең уяуы.*

(“Егет”)

*Әзернә лә йәйә һөйәк баш,
Йәшел ебәк кәрәк керешкә.
Егет кенә булһаң, бул теүәккәл,
Теүәкәллек кәрәк һәр эшкә.*

(“Тәүәккәл ир”)

*Топ-топ-топ ступающего гнедого
Большие, словно тустаки* копыта.
У егета называемого мужчиной
Сердце велико, как голова коня.*

(“Долина Тук”)

*Где бы ни был, себя не опозорит,
Кто по-настоящему егет.*

(“Егет”)

*Меткий лук и рукоять из кости,
Нужен для тетивы зеленый шелк.
Хочешь быть егетом – смелым будь,
Для дел любых решительность важна.*

(“Будь решительным всегда”)

В башкирской традиции концепт “мужчина” тесно связан с понятием *намыҫ* (честь, совесть), который включает в себя нравственные нормы жизни (честность, справедливость, почтительность и т.д.) и отражает способность человека контролировать не только свое поведение, но и действия других. Потеря *намыҫ* равносильна духовной смерти. “*Намысыңды байлыктан да, дәрәжәнән дә юғары куй*” / “Честь свою ставь выше всяких богатств и званий”, утверждает народная педагогика, потому что самым большим богатством, которое ты оставишь для своих потомков – это твое доброе имя:

*Нағышлы ла билғау билгә быуһаң
Буяузары сыға билеңә.
Егет кенә булһаң, хезмәт күрһәт,
Исемдәрең калһын илеңә.*

(“Туп-туп итеп баҫкан”)

*Затянешь если свой пояс узорчатый
След остается в поясе от него.
Хочешь быть егетом – послужи народу
Пусть останется доброе имя твое.*

(“Мой гнедой ступает”)

или:

*Менгән генә атың якшы булһа,
Һатаһыңмы тип үк һорарзар.
Тәрбиәле булып, матур үсһәң,
Кем балаһы тип үк һорарзар.*

*Коль оседланный тобою конь хорош,
Попросят чтоб ты его продал.
Если вырастешь воспитанным, хорошим,
Спросят чей ты, кто тебя родил?*

(2, с. 55)

В содержании концепта “мужчина” свое отражение находит и уровень материальной обеспеченности. В песнях мужчины подразделяются на богатых и бедных, батраков и хозяев и номинируются лексемами *ярлы, фәкир, бай, байғош* и т.д.:

Үтә байзар бал эсә,

Очень богатые медовуху пьют,

* Тустак – название небольшой деревянной посуды.

Урта байзар буза⁶ эсә.
Беззең кеүек ярлы-фәкир
Тал төбәнән һыу эсә.

(“Байзар бал эсә”)

Средне богатые бузу пьют.
Такие как мы бедные-нищие
Из-под ивы воду пьют.

(“Богатые пьют медовуху”)

“В башкирских народных песнях мотив социальной несправедливости связан с концептом “Мал”, который передает экономическое значение достатка, а его отсутствие становится показателем нужды и бедности” [5; с. 172]: *Маллы әзәм, ай, кыуана, Малһыз, йәрһез башым диуана / Кто богат, тот горюшка не знает, А бедняк всю жизнь как дивана.*

В группе слов, обозначающих семейно-родственные отношения, имеют место лексемы: *атай (отец), ағай (брат), кайны (тесть, свекор), кейәү (жених), езнә, езнәкәй (зять, зятек)*. В текстах песен наиболее частотными являются номинации, обозначающие кровное родство: *атай, ата (отец), ул, ир бала (сын): Үз атакайзарым, ай, булмағас, Беззең йәндәр кемгә аяулы? / Если нет отца с тобою рядом, То кому ты нужен, сирота?; Минән генә калған ир баланы, Атаһы ла юк тип, какмағыз. / От меня оставшегося мальчика, Из-за того, что отца его нет, не обижайте.*

Группа номинаций со значением “супружеские отношения” представлена лексемами “*ир*”, “*кейәү*”, которые довольно частотны. В процессе анализа текстов песен было установлено, что описание образа любимого во многом совпадает с традиционным представлением об идеальном мужчине, то есть с эталоном мужественности, зафиксированным в языковом сознании башкир.

Анализ исследуемого материала показал, что в песнях также широко представлена группа номинаций концепта “мужчина” со значением “род занятий”, “ремесло”, а также “воинская служба”: *кантон, һалдат (солдат), әфисәр (офицер), майор, генерал, курайсы (кураист), йырсы (певец), зимагор, түрә (начальник), мулла, һунарсы (охотник), хужа (хозяин)* и т.д.

В основе когнитивного моделирования метафорических образов мужских персонажей лежат, преимущественно, зооморфные метафоры. Метафоры карсыға, ыласын, бөркөт и т.д. репрезентируют совокупность таких характеристик, как храбрость, мужественность, смелость, физическая сила: *Ыласын кеүек кенә ир булһаң да Мәслихәтһез эштәр ярамай / Если хочешь с соколом сравниться Будь в делах достойным среди нас; Арысланкай кеүек ир-егетте, Алдай алмаҫ донъя малдары / Льву подобного мужа-джигита Обмануть не сможет мирское богатство.*

Нужно отметить, что в рамках одной статьи невозможно охватить весь спектр номинаций “мужчины” в текстах башкирских лирических песен. Нами были выделены основные лексико-семантические группы слов, относящиеся к характеристике концепта “мужчина”. Анализ текстов песен показал, что номинативное поле концепта “мужчина” актуализируется представлениями народа о человеке мужского пола с красивой внешностью, к характеристикам мужчины относятся, в первую очередь, физическая сила, ум и ответственность, и главными ролями мужчины в обществе являются роль мужа, отца, сына, хозяина.

Источники и литература

1. Башкорт теленең һүзлеге. Ике томда. Мәскәү, 1993.
2. Башкорт халык ижады. Йырзар. Беренсе китап / Төз., баш һүз, аңлатмалар авт. С. А. Галин. Яуаплы ред. К. Әхмәтйәнов. Өфө, 1974.
3. Башкорт халык ижады. Йырзар. Икенсе китап / Төз., баш һүз, аңлатмалар биреүсе С.Ә. Галин. Яуаплы ред. К. Әхмәтйәнов. Өфө, 1977.

⁶ Буза – национальный напиток башкир.

4. Башкирское народное творчество. Песни (дооктябрьский период). Том 8 / Сост., авт, вступ. ст. и коммент. С. А. Галин, Ответ. ред. Ф.А.Надршина. Уфа, 1995.
5. *Хакимьянова А. М.* Отражение концепта “Мал” в башкирских народных лирических песнях // Материалы II Межд. научно-практ. Конф. “Урал-батыр” и духовное наследие народов мира”. Уфа, 2011.

А. Д. Хисмәтуллина,
(М. Акмулла ис. БДПУ, Өфө)

ХУЖАЛЫК ТАРМАҒЫНА КАРАҒАН ЭШ КОРАЛДАРЫ АТАМАЛАРЫНЫҢ СЕМАНТИК ҮЗЕНСӘЛЕГЕ

Төрки халыктары, шул иҫәптән башкорттар өсөн дә, малсылык менән бер рәттән борон-борондан игенселек менән баксасылык та якшы билдәле булған хужалык тармактарына ҡарай. Был мәкәләлә ошо өлкәгә ҡараған эш ҡоралдары атамаларына байкау яһалды.

Сабып ҡырқыу, юныу өсөн хезмәт иткән ясы йөзлө төйзәле, озон һаплы корос ҡорал – *балта* тип атала. *Айбулат балтаны Маруся кулынан тиз генә алды ла, күп итеп утын ярып ташланы* (һ. Дәүләтшина). Балта башкорттар араһында киң таралған ҡорал иҫәпләнә, шуға күрә был һүз диалект варианттарға бай булыуы менән айырылып тора: *шына балта, шүмән, шөмән, тәңгәл балта, бөрөшкәк* (ҡызыл), *сухар* (эйек), *испәт* (мейәс). Халкыбыз элек ҡортсолок менән дә шөгөлләнгән. Был өлкәлә хезмәт иткән солок яһай торған махсус балта *балға* йәки *балйы* тип аталған. Ләкин был атама хәҙер диалект вариантта ғына һаҡланып ҡалған. Киң таралған эш ҡоралы буларак балта термины менән телдә түбәндәге фразеологик берәмек тә бар: *һаһыҙ ҡара балта* йәғни башын баһып туктауһыҙ эшләп йөрөгән йыуаш кешегә ҡарата әйтәләр. Башкорт теленең һүзлегендә “һык ағастан яһалған озон һаплы, нәзек билле һуғыш балтаһы” һәм “башлы шәкәрзе вата торған бәләкәй балта” мәғәнәләрендә *сәкен балта* атамаһы ла осрай.

Сүкеш – дөйөм төрки сығанаклы һүз, “қағыу, сүкеу, йәнсеу, турайттыу һ.б. өсөн ҡулланылған арқыры ағас йәки тимер башлы, төз һаплы ҡорал” мәғәнәһендә ҡулланыла. Миҫал: *Кайын төбөндә салғы сүкешән түңәрәк һаҡаллы ҡарт сүкешән ситкә һалды ла Хисмәтулла эргәһенә ҡилдә* (Я. Хамматов). Урта һөйләштә иһә сүкеш тигән термин солок сокой торған бәләкәй балта исемен белдерә. *Солок сокомаға балға һорап ҡилгәйне Ғәфүрзең малайы* (диалектологик һүзлектән). Башкорт һөйләштәрендә сүмес мәғәнәһендә *молатук* (ҡаризел), *тәкмәк* (мейәс, урта), *шүкеш* (тук-соран, урта, һаҡмар, ырғыз), *балға* (төһьяк-көнсығыш, урта урал) кеүек терминдар ҡулланыла.

Ағастан булған нәмәләрзең өҫтөн юнып шымарта торған ҡорал – *йышкы* тип атала. *Юнысқылар йышкы эсенән бөгәрләһеп сыға ла ергә төшә.* (А. Карнай). Йышкы һүзе башкорт телендә хәрәкәттә белдергән ҡылымдың *йыш-* тамырына *-кы* исем яһаусы ялғау ҡушылып, шул хәрәкәт өсөн тәғәйенләнгән ҡорал мәғәнәһен бирә. Был атама төрлө һөйләштә төрлөсә йөрөй, *мәсәләһ, йуңғы, йышкыс, йәмбил, йәнбил, тағыл, тақыл, шышкы* һымак исемдәр башкорт теленең диалектологик һүзлектәренә индерелгән. Ҡызыл һөйләшәндә солок йышкыһын *кәкере йышкы* атамаһы белдерә, урта һөйләштә ҡулланылған *һөргө* атамаһы ағасты һөжөрөп тазарта торған ҡоралды аңлата. Шулай за йышкы һүзенең аңлатқан мәғәнәһе һөйләштәрҙә бер үк түгел. Мәсәләһ, был һүз гәйнә һөйләшәндә “таза” мәғәнәһен дә белдерә: *күземнең мыһсы тақыл.*

Салғы – дөйөм төрки сығанаклы һүз. Хәзерге башкорт телендә был һүз “кул менән иген, бесән сабыу өсөн озон һапка һапланған, бөгөлгән зур бысак рәүешендәге корал” мәғәнәһендә кулланыла. Мәсәлән, *Йылтылдай салғы ялкын шикелле, йәп-йәшел үлән ауа йөз түбән*. (Р. Назаров). Шул үк мәғәнәлә башкорт һөйләштәрәндә *йерғырма, йөскөрмә, йыланбауыр салғы, кырма салғы, урак* һ.б. атамалары бар. Салғы һүзе хәрәкәттә белдергән *быс-* кылымына *-ғы* аффиксы күшылып, шул хәрәкәт өсөн тәғәйенләнгән корал мәғәнәһе бирә. С. И. Руденко үз язмаларында башкорттарза осраған һәм үл вақытта ярайһы үк кулланылыш алған урыс салғыһы тураһында ла белешмә бар [4, с. 101].

Тырма “бесән йыя, түтәл йомшарта торған озон һаплы тешле-тешле корал”. Миҫал: *Сүмәләгә теше һынған тырма, сук сауылға салғы һөйәлгән*. (М. Хәй). Башкорт телендә был корамал зурлығы, кулланылышы йәки төрө буйынса айырылмай, бер атама менән йөрөтәлә, шуға күрә кәрәк булғанда *кул тырмаһы* (бесән, һалам йыя торған йәки ер йомшартыу өсөн кулланылған озон һаплы бер рәткә тезелгән тешле ер йомшартыу коралы), *трактор тырмаһы* (күп тешле зур тырма йәки бер нисә тырма) тип йөрөтәлә. *Тырма* һүзе өнөкшатыу *тыр-* тамырынан яһалған. Башкорт теленең эш коралдары лексикаһы составында һүзәрзең семантик яктан таркалыу, мәғәнәһе үзгәрәү һөзөмтәһендә яһалған күп кенә лексемалар бар. Тырма һүзе шундайзар рәтенә инә. Икенсе мәғәнәһе: әүернә сәскәләләр ғаиләһенә караған күзәк орлокло бакса үсәмлөгә. Тимәк, был ике мәғәнә семантик яктан таркалған һәм шул аркала ике лексик мәғәнә барлыкка килгән.

Тикшеренеүзәр күрһәтеүенсә, хужалык тармағына караған эш коралдары лексикаһында терминдарзың бик күп диалект варианттары булыуы асыкланды. Уларзы диалект һүзәрзән айырып карау мөмкин түгел, сөнки, әзәби телдә атамаһы булмаған предметтарзы атауза диалекталь һүзәрзе файзаланыу – әзәби телде байыта торған төп сығанактарзың береһе.

Әзәбиәт

1. Башкорт теленең һүзәлөгә. Ике томда. М., 1993. I том; II том.
2. Башкорт теленең диалекттары һүзәлөгә. Өфө, 2002.
3. Бикбулатов Н.В., Юсупов Р.М. Башкиры: Этническая история и традиционная культура. Уфа, 2002.
4. Руденко С.И. Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.

С. М. Хөсәйенов
(РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө)

М. ХУЖИН ПУБЛИЦИСТИКАҢЫ ХАКЫНДА БЕР НИСӘ ҺҮЗ

Совет осоронан һуңғы йылдарза башкорт публицистикаһында Мәхмүт Хужиндың ижады айырым урын алып тора. Хәзерге замандың төрлө проблемаларына арналған уның кыйыу фекерзәре тиҫтәләгән мәкәләләрендә донъя күрзе.

Ауыл тормошон үзе күрәп, үзе кисергән йәш журналист ХХ-се быуаттың 90-сы йылдарында көнүзәк темалар буйынса матбуғат биттәрәндә кыйыу материалдар сығара. Бындай сығыштар ул осорза дәүләт эшмәкәрзәренә һәм төрлө дәрәжәләгә түрәләргә окшап та етмәй – үзе бер проблема тыузыра. “Ағизел” журналының 1992 йылғы 9-сы һанында “Изелгән синиф” тигән мәкәләһендә автор былай ти: “Безгә, журналистарға, рәсми вазифаларзан, айырыуһа элекке партократтарзан эләгеп тә куя (ни хәл итәһең,

газета-журналдар тиштәләрсә йылдар КПСС комитеттары “кеҗәнендә” сакта улар йырын йырланы бит)” [1, 183 б.]. Улар, автор әйтеүенсә, журналистарзың һәм языусыларзың ижадында күбенсә тик тыуған ауылды, әсәйзе, һөйгән кыззы мактау һәм һағыныу, йәки кәләмдәш иптәштәренең юбилейзәры тураһында тантаналы пафоста языузырын теләр ине.

Ошо мәкәләнендә М.Хужин халык хужалығында хәлдәр көндән-көн насарайыуын, кешеләрзең көндәлек тормошоноң үпкын сигенә якынлашыуын һызык өстөнә ала. Автор Борис Ельциндың программаһы тормошка ашыуына халыктың шиге һығыныуын белдерә. Публицист үзенең язмаһында былай ти: “Базар иктисады менән саманан тыш мауығыу за – ә быны халык хужалығының һәр тармағы асык күрһәтеп тора: тирә-йүн кытлык менән тулған, етештереү кәмей, бының инә базар менән бер ниндәй уртаклығы ла юк” [1, 183 б.]. Ауыл хужалығында реформаларзың уйланылып һәм нигезләнеп бөтмәүе аркаһында изелгән “синиф” ирек алды, әммә ер пайын алып “башка сығырға” ашытмай. Крәстиәндәргә яңы юлға күсер өсөн ярзам һәм стимул етмәү аркаһында уларза ергә карата битарафлык көсәйә. Был турала М.Хужин “нисек кенә ғәжәп тойолмаһын, ауыл кешене ошо ер киҗәгенән туйыһа, кейенһә лә, уға йылдан-йыл битарафлығы көсәйзе, тупрактың ярлыланыуы, күп майзандарзың йүнләп эшкәртелмәй ятыуы, һыу һәм ел эрозияһынан ашалып тиштәләрсә мең гектар майзандарзың сәсеү әйләнешенән сығарылыуы ла уны ике ятып бер зә борсоманы” [1, 187 б.], – ти. Автор ауыл хужалығындағы “реформаларзы” уға “ситтән яһалған удар” тип атай. Узғарылған реформалар “ауылдың социаль яктан катламдарға бүленеүен, тимәк каршы тороу тенденцияларын көсәйтә генә. Фермерзар тауар хужалығы менән һөкүмәт өмөт иткәнсә шөғөлләнә алмай, сөнки яңғыз ғына монополистик системаға каршы тороу мөмкин түгел” [1, 188 б.]. Мәкәлә авторы крәстиәндәрге “изелгән синиф” тип атай һәм ауыл хужалығында килеп тыуған проблемаларзы яктырта.

М.Хужин республикалағы экологик хәл менән дә тәрән кызыкһына. Билдәле булыуынса, беззең төбәктә нефть химияһы нык үсешкән. Кызғаныска каршы, бының менән ғорурланыу йыш кына был “үсеш” килтереп тыузырған катмарлы мәсьәләләр артында тороп кала. Заманында етештереү артынан кыуып, утилизацияны, сәнәғәт һәм көнкүреш калдыктарын эшкәртеүзе фәнни нигеззә үстөрмәү хәзер инде үзенең кире һөзөмтәләрен бирә. Был күренеш тәбиғәткә һәм кешеләргә зур зыян килтерә. Шул үк журналдың 1993 йылғы 10-сы һанында журналист “Сирләй милләт, сирләй тәбиғәт” тигән мәкәләнен баһтыра. Автор язғанса, Башкортостандағы нефтехимия предприятиеларының калдыктары Ағизел йылғаһының бассейнын ағыулай. Был ағыулы калдыктар ер асты һыузырына ла үтеп инә. Был турала ул шулай ти: “Әлбиттә, Ағизел һәм уға койған йылғалар ғына бысранмай, бәлки, заман химияһының йоғонтоһон кисермәй калмаған һыу сығанактары юктыр за” [2, 171 б.]. Ағизел һәм уға койған йылғаларза бигерәк тә ағыулы фенолдың норманан тыш булыуы заманында бөтә йәмғиәтте тетрәтте. Ул вақытта митингтар һәм башка төрлө акциялар узғарылды. Башкортостандың атказанған табибы В. Десяткиндың фекеренә таянып, ул былай ти: “Кеше организмының генетик һыклығы запасы, ғәмәлдә, бөттө. һәр етенсә ғәилә бала тапмай, ғәилә короусыларзың 15 проценты быға бөтөнләй һәләтһез” [2, 168 б.]. Бының һөзөмтәһе үкенесле. Автор: “Билдәле булыуынса, үткән йыл Рәсәй Федерацияһында һуғыштан һуңғы йылдарзан алып беренсә тапкыр үлем тыуымдан күберәк булды”, – тип билдәләй [2, 168 б.]. Артабан ул былай ти: “Демографик хәл Башкортостанда ла мактанырлык түгел: халыктың тәбиғи артыуы кәмей, байтак кала һәм райондарза үлем тыуымға карағанда йышыраҡ күзәтелә” [Шунда үк]. Бының тағы ла бер сәбәбен атап, автор: “Социаль – экономик тоторокһозлоқ, әзәмсә тормош қороп булмау аркаһында өйләнәүсә һәм кейәүгә сығыусылар за һирәғәйә”, – ти [2, 168 б.]. Әммә йәш ғәиләләргә лә бәхетһез күренештәр йышая. Экологик һәләкәттең

йылдан-йыл катмарланыуы сәбәпле катын-кыздарзың сәләмәт бала табыуға ла нәләтә кәмей бара. Сабыйзар сибек, йыш кына ғәрип булып тыуа. Үз мәкәләһендә автор йәмғиәттең тукланыу рационы бозолоуын һәм азықтың сифаты кәмеуен атап үтә. Шулай ук зыянлы ғәзәттәрзең дә йәмғиәттең киң катламдарында таралыуы төрлө тиҫкәре күренештәргә илтә. Үрзәге барлык сәбәптәргә бәйлә бар ерзә яман шеш сиренең артыуы күзәтелә, тип билдәләй журналист. Был сәбәптәр башкорт халкының да һаны кәмеүгә һәм генофонды какшауға килтерә.

Публицисты борсоған тағы ла бер мәсьәлә – ассимиляция күренештәренең көсәйеүе. Улар за башкорт халкының демографик хәленә кире йоғонто яһай. “Ағизел” журналының 1994 йылғы 7-се һанында сыккан “һуңғы һартаймы?” тигән мәкәләһендә автор уның сәбәптәрен күрһәтә. Автор уйынса, “башкорт милләтен дә юғалып калыуҙан мәзәниәт кенә йолоп кала аласак. Уны үстәреү өсөн мәктәптәргә туған телде кире кайтарыуға, милли традицияларзы, әхлаки канундарзы тергезәргә кәрәк. Быларзы милли ойошмалар ғына эшләй алмай, хөкүмәт ярҙамы ла мотлак” [3, 136 б.].

М.Хужин ижадына катмарлы мәсьәләләрзән ситләшмәү хас. Шуға бәйлә йәмһүриәтебеззең зыялыларын да ул кәләм осона ала. “Йәмғиәт көзгөһө (Заман һәм матбуғат тураһында бер нисә һүз)” тигән мәкәләһендә “Республикала һөйләшеүгә сақырыҙай фән эшмәкәрзәре, вазифалы иптәштәр байтак бит – әйтһендәр үз фекерзәрен. Уларзы укып, башкалар за уйланыр, дөрөс һығымталар яһар. Кызғанымска каршы, республика матбуғаты көнүзәк, проблемалы һөйләшеүзәргә теләр-теләмәс кенә тотона, урында ла темалар өстән-мөстән генә яктыртыла, иң кәрәкле фекерзәр әйтеп еткерелмәй. Был да аңлашыла, “милләтсе” мөһөрө тағылыуҙан күрәләр” [4, 106 б.], – ти ул. Бының сәбәбен ул түбәндәгесә аңлата: “Ни хәл итәһең, беззең шау-шыулы йәмғиәтебеззә патриотизм тойғоһон шундай тар аңлаған кешеләр байтак, хатта бик күп шул. Совет королошо шуға өйрәтте бит. КПСС программаһы яқын киләсәктә СССР-за “милләттәрзе берләштерәү”, тимәк, урыска әйләндерәү максатын куйғайны” [4, 106 б.]. Был идеяны пропагандалауҙан килеп тыуған вайымһыҙлыҡ һәм милли нигилизм йәмһүриәтебеззең һәм башкорт халкының үзенең киләсәген һорау астына куя. Үзенең мәкәләһендә автор йәмһүриәттең төп матбуғат сараларын ғәзел критика астына ала. Матбуғат ауыр һәм сетерекле мәсьәләләрзе күтәрәп сығып уларзы дөрөс сисәргә ярҙам итергә тейеш, ти ул. “Башкорт милләтенең артабанғы тормошо, һис шикһез, башкорт матбуғатының эшмәкәрлеге менән бәйлә. Көслө интеллигенцияһы, ақыл әйәләре булмаған милләт оҙаҡ йәшәй алмай, көслөләр тарафынан йотола. Без зә бөгөн шундай хәлдә. Вақыт та беззең тирмәнгә һыу коймай, ассимиляция тәрәнәйә, йәш быуын милләткә хезмәт итеүзән ситләшә бара”, – ти автор [4, 107 б.].

Үз ижадында көнүзәк проблемаларзы асып һалып публицист йәмғиәт аңының үсәүенә булышлыҡ итә. Автор күп кенә мәкәләләрендә зыялыларзы һәм журналистарзы халыҡ һәм йәмһүриәт алдында торған мөһим һәм хәл иткес мәсьәләләрзе күтәрәп сығырға сақыра. “Яңы заман өсөн яңы тематика кәрәк, һәм улар азым һайын осрап тора бит”, – ти ул [4, 107 б.].

Р. Хажиев языуынса, “Публицистика әҙәбиәттең бер төрө генә түгел – ул уның алдыңғы төркөмө, уның разведчигы [5]. Был жанрзың төп мәғәнәһе һәм максаты – йәмғиәттең йәки уның айырым катламдарының күңеленә үтеп инеп, уларзың аңын яулап билдәлә рәүештә ғәмәл итеүгә ылыҡтырыу. Бының төп шарты – публицистың үзенең киң эрудициялы һәм һүз байлығына, аналитик аңға әйә булыуы. Былар барыһы ла публицист Мәхмүт Хужинға хас һәм уның ижадында асыҡ сағыла.

Әҙәбиәт һәм сығанактар

1. Ағизел. 1992. № 9.
2. Ағизел. 1993. № 10.
3. Ағизел. 1994. № 7.
4. Ағизел. 1995. № 8.
5. Истоки. 2009. № 26. 1 июля.

Г.В. Юлдыбаева
(РФА ӨҒҮ ТТӘИ, ӨФӨ)

ХЫЗЫР ИЛЬЯС ЮЛДАШ БУЛҒЫН...

Хызыр Ильяс образы – бөтә төрки халыктары фольклорында үзенсәлекле сағылыш тапкан әулиә карт ул. Был образды халкыбыздың эпостарында, әкиәттәрендә, легендаларында, ышаныуларында, тыйыуларында осратырға була.

Башкорт халкының “Заятүләк менән һыуһылыу” эпосында Заятүләк ағайзаның мәкеренән төшөндә күргән изге карт өйрәткән доға тылсымы менән котолоп калһа [3, 199 б.], “Ақбузат” эпосында ла Хызыр исеме телгә алына, бында иһә Айһылыуға ярҙам кулы һузыуһы геройһы барыһы ла Хызыр пәйғәмбәргә тиңләй [3, 175 б.].

Әҙәбиәт белгесе Н.Ә. Хөббитдинова “Башкорт повесы”нда* “өштөнә озон йәшел сапан кейгән, башына зур аҡ сәллә ураған, кулына озон таяк тотқан... ялбыр аҡ һаҡаллы”, геройға һәр сак ярҙам итеп йөрөүһе Әулиә картты ла Хызыр Ильяс образы менән тиңләй: “геройға һәр сак ярҙам итеп йөрөүһе ошо Әулиә образының һүрәтләнеше, функцияһы менән бөтә төрки халыктарында, шул иһәптән башкорттарҙа, киң билдәле булған Хызыр Ильяс образын хәтерләтә”, тип яза ул “Курайһы комарткыһы” хезмәтендә. Шулай үк, автор был образды алтай версияһындағы “Козын-Әркеш – Баян сулу” эпосында Аҡ-Сагал, кыргыз халкының “Манас” эпосында “аҡ һаҡаллы бер әзәм” образдары менән уртаҡлыктарына иһтибар итә [6, 90 б.].

Хызыр Ильяс татар халыҡ ижадында ла киң таралған образдарҙың береһе. Мәсәлән, татар дастандарында ла ул ауыр хәлдә калған геройға ярҙамға килеүһе образ булып күзаллана. “Аҡ күбек” дастанында геройға дошманын еңер өсөн уның башын һисек киһергә кәрәклеген өйрәтһә [5, 85 б.], “Таһир менән Зөһрә”лә Аллаһ көҙрәте менән Таһирҙы төрмәнән коткара, уның аяҡ-кулдарынан бығауҙарын сисеп, атка ултыртып, һөйгәнә Зөһрә яһына ебәрә. һуңынан Таһирҙың төшөнә кереп уға юл да өйрәтә [5, 225, 237 б.].

Башкорт халкында Хызыр Ильяс образын сағылдырыуһы әкиәттәр зә байтаҡ. Мәсәлән, изге Хызыр Ильяс өйрәтәүе буйынса балыҡ ашаған катындың улы тыуһа [1, 78 б.], “Бабай, Хызыр Ильяс, батша” әкиәтендә – ул ауыр хәлдә калыуһы бабайҙың ярҙамһыны [2, 72 б.]. Был әкиәттең варианттары башка төрки халыктар ижадында ла күзәтелә.

Хызыр Ильяһка бәйле төрөктәрҙә “Хыдыреллез”, гагауҙарҙа “Хедерлез” кеүек байрамдар барлығы ла билдәле. 23 апрель көнө үткәрелгән был байрам өс көн һузымында бара. Бөтә тереклек йәшеллеккә күмелә башлаған вақытта, йәйзең беренһе көнөн билдәләп, уның уңдырышлы, котло булып килеүен теләп уҙғарыла ул. “Хызыр” һүзе лә бит ғәрәп теленән “йәшел” мәғәнәһен аңлата. Хатта сүллектә ул пәйзә булһа, йәшеллеккә күмелер булған.

* Беляев Т.С. Куз-Курпач, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на Российский в долинах гор Рифейских, 1809 года (Казань, 1812).

Башкорттарза әлеге көндә лә фольклор экспедициялары осоронда Хызыр Ильяс тураһында байтак кына мәғлүмәттәр язып алына. Халык телендә ул күберәген “пәйғәмбәр”, “юл фәрештәһе” йәһиә “юл һаксыһы” буларак һакланып калған. Ололар һөйләүе буйынса, элек ул буразналар буйлап, йәшел сапанын кейеп, башына аҡ сәлләһен урап йөрөгән. Изге күңелле кешеләргә ярзам, насар уйзағыларға зыян да иткеләп куйған. Хызыр Ильяс изге кешегә генә осрар, тик уны күргәнде һөйләргә ярамай, тизәр ололар [7, 69 б.]. Казак фольклорында ла шундай риүәйәт барлығы билдәле. Кеше Хызырзы (Кызыр) үз ғүмерендә өс тапкыр күрер, тик өсөһөндә лә танымаҫ. Ул йә ярлы, йә юлаусы булып күзгә күренер, әгәр зә осраған вақытта уны белеп, бәхет һораһаң, ул ғүмерлеккә кешене бәхетле итер, тик уны бик һирәктәр генә танып калыр, ти [4, 301 б.].

Халык телендә уның исеме күберәген кешене юлға озатканда әйтелгән һамактарза иҫкә алына. Хызыр юлсыһы һәр төрлө хәүеф-хәтәрзән күрһөп йөрөүсе изге йән итеп күзаллана, уға ышаныс менән мәрәжәғәт ителә. Мәҫәләһ, Ырымбур яктарында экспедиция мәлендә информант беззә озаткан сакта:

Йөрөгән юлдарығызза
Хызыр Ильяс юлдаш булығын,
Хәүеф-хәтәрзәрзән һаклаһын.
Хозайым, елегез арттан булығын,
Кояшыбыз алдан булығын.
Яман күззәрзән, яман телдәрзән,
Яман сирзәрзән һаклаһын!
Хозайым, ни теләһәгез, шуны бирһен.
Бар теләгәндәрегез алдығызға килһен! Амин!, –

тип, доға кылды (4)*. “Ә кем һуң ул Хызыр Ильяс?” – тип һорағас: “Юл фәрештәһе ул. Элек ул урам буйлап, фәкир булып кейенеп, кешене йомартмы, һаранмы, ихласмы, тар күңелләме икәнлеген һыһап йөрөгән”, – тип яуап бирзә. һамаһ, һарытау өлкәләрендә йәшәүсе башкорттарзан Хызыр-Ильяс образыһа бәйле үзенсәлекле һамак өлгөләре язып алырға тура килде. Мәҫәләһ, юлға сытканда:

Хызыр Ильяс юлдаш булығын,
Фәрештәләр канаттарын йәйеп торһон,
Хәйерле юл булығын,
Баһаутдин бабай
(Хужа Баһаутдин – юл хужаһы) риза булығын(1),

йәһиә:

Хызыр Ильяс юлдаш булығын,
Ерзән килгән, күктән килгән
Бәлә-казанан һакла, Раббым.
Уңдан килгән, һулдан килгән яман күззән,
Яман һүззән һакла, Хозайым.
Аллаһы Тәғәлә һиңә тапшырзым,
Кайза барһалар за һакла, Хозайым, –

тип теләк теләп озаталар (5).

Сыткан юл уңышлы булығын өсөн, өйзән сытканда үк:

“Хызыр Ильяс юлдаш бул,
Ябраил фәрештә канат астыһа һыйзыр,
Иҫән-һау йөрөп, әйләнәп кайтырға язһын,
Аллаһы Тәғәлә йортомдо тапшырам үзеңә”, –

* Түңәрәк йәйә әсендә информаторзарзың рәт һаны күрһәтелде. – Ю.Г.

тип әйтеп, туғыз кат “Көлһөүалланы” укып сығып китәбез, йөрөп кайткас:

Исән-һау йөрөп кайттым йортома,
Атабыз – Әзәм, анабыз – һауа,
Йорт хужаһы – Хөппи хужа Сәғирә карсыҡ, –

тип доға кылып кыябыз”, – тип һөйләне Каризел районы Иске Бағазы ауылынан Фатыхова Мәғәфиә Нәзәрмөхәмәт кызы (1936 й.).

Хызыр Ильяс якшы кешегә изгелек, яманға яуызлык та кылып куйған, тип әйткәйнек инде. Ул яратмаған кеше булып та күренер, ти. Шуға күрә лә оло быуын вәкилдәре “һәр кемгә итәғәтле булығыз, бер кемдең дә күңелен кыймағыз, Хызыр Ильяс булып куйыр”, тип киңәтеп тора. Ошоға бәйле Ырымбур өлкәһендә шундай мәғлүмәт язып алынды: “Көндәрҙән бер көндө бер карт катынға килеп кергән дә, кер йууырға кәритә һораған икән. Тегеһе асыуланып, “Кәритә һорайың да йөрөһөң”, – тип уны кыуып сығарған. Был асыуланып “Кәритәңә каплан!”, – тигән дә, сығып киткән. Ул сығып китеүе булған, теге катындың кәритәһе үзенә капланған да куйған, ти. Бына гөбөргәйел шунан килеп сытқан ул. Элек инәйемдәр шулайтып һөйләй торғайнылар. Гөбөргәйел кеше затынан, кәритәһен бирмәгән катын ул. Хызыр Ильяс уны шундай хәлгә төшөргән” (6).

Свердловск өлкәһендә иһә: “Элек Хызыр Ильяс йөрөгән. Бер ваҡыт ул бер өйгә хәйерсе булып барып кергән. Хужабикә уға асыуланып:

– Бушамайым әле, йөрөмәһәң дә ярар, – тип кыскырған. Хызыр уға:

– Бер ваҡытта ла бұш торма, эшлә лә эшлә, эшең бер зә күренмәһен, – тигән, ти.

Ә йорт хужаһы Хызырҙы алып кергән, яйлап һөйләшеп ултырған, сәй эсергән. Хызыр уға:

– Тыныс йәшә, бер қазак какһаң да, эшең күренеп барһын, – тигән.

Бына шуға хәҙер катын-кыҙҙың эше тауыҡ сүпләһә лә бөтөрлөк түгел, ә ирҙәрҙең һәр эше күренеп бара”, – тип һөйләнеләр (2). Бына шулай, каты бәрелгәндәргә яуап итеп яуызлык та кылып куйған ул Хызыр.

Йома көн – мосолмандар өсөн изге көн, ул көндө зур эштәр башкарырға ярамай, был көндө хатта суска ла кылын коймаҫ, ти, халыҡ ақылы. Хызыр за күберәген йома көндәрәндә йөрөй икән. Свердловск өлкәһендә былай тип һөйләгәндәр ине: “Күршем һөйләгәйһе миңә. Бер мәлдә йома көндө урманға киткән был. Арыштың еткән мәле булған. Бының каршыһына ап-аҡ һаҡаллы, ап-аҡ сәлләле, һырлы таяк тотқан, аяғына ситек кейгән, билен быуған бер карт килеп сытқан. Баш бармағы зур, озон, ти. Мороно кып-кызыл, һаҡалдары, каш-керпектәре ап-аҡ, үзе матур, ти. Аты шып туктаған, алға ла китмәй, артқа ла сапмай икән. Карт килеп сытқан да:

– Улым, йома ваҡыт, йома ваҡытта йөрөмә, – тигән. Бер нимә лә әйтеп өлгөрмәһе, күзҙән юғалды, тип һөйләһе” (3). Хызыр Ильяс бына шулай ярамаған эш кылғанда киңәтеп тә торған.

Әлбиттә, бер мәкәләлә генә Хызыр Ильяс тураһында бөтә материалды биреп булмай, был иһә киләһәк, зурыраҡ тикшеренеүҙәргә кала. Дөйөмләштереп шуны әйтеп була, халыҡ ижадының һиндәй генә жанрын алып караһаҡ та Хызыр Ильяс һәр ваҡыт ғәзел, кешегә ярҙамсыл, һаҡлаусы изге фәрештә булып һүрәтләһә. һәм әлегә көндә лә халыҡ хәтерәндә ул бары тик шундай һызаттар менән йәшәй.

Әҙәбиәт

1. Башкирское народное творчество. Богатырские сказки. Уфа, 1988. Т.3. (һара: Хусаинова Г.Р. Мифологические мотивы в башкирской народной волшебной сказке / Керуен. №2. 2006. С. 120)
2. Башкирское народное творчество. Бытовые сказки. Уфа, 1990. Т.3.
3. Башҡорт халыҡ ижады. Эпос. Өфө, 1972. 1-се китап.
4. Казахский фольклор в собрании Г.Н.Потанина. Алма-ата, 1972.

5. Татар халык ижаты. Дастаннар. Казан, 1984.
6. *Хөббәтдинова Н.Ә.* Курайсы комарткыны: “Күзыйкүрпәс менән Маяннылы” эпосының Т.С.Беляев версияһына күзәтәү. Өфө, 2009.
7. Экспедиция материалдары – 2004: Әлшәй районы. Өфө, 2006.

Информанттар

1. *Зәйнәтдинова* Асылбикә Мырзағәле кызы, 1926 йылғы, 6 бала әсәһе, 4 класс белемле, һамар өлкәһе Оло Чернигов районы Күстән ауылы.
2. *Мөбинова* Мәнмүзә Мирсәйет кызы, 1932 йылғы, 4 бала әсәһе, 4 класс белемле, Свердловск өлкәһе Әртә районы Әртә-Шигере ауылы.
3. *Рәсүлова* Мәғзүмә Ғыймалетдин кызы, 1927 йылғы, 7 класс белемле, 7 бала әсәһе, Свердловск өлкәһе Түбәнге Серге районы Ақкул ауылынан.
4. *Хөсәйенова* Ғәфиә Әбделғәлим кызы, 1931 йылғы, 2 бала әсәһе, колхозда эшләгән, Ырымбур өлкәһе Гай районы Нурбулат ауылы.
5. *Юнысова* Рауза Камил кызы, 1936 йылғы, 5 бала әсәһе, 7 класс белемле, һарытау өлкәһе Перелюб районы Катай ауылы.
6. *Якупова* Венера, 1939 йылғы, 4 бала әсәһе, 7 класс белемле, Ырымбур өлкәһе Өлкән Хәлил ауылы.

Ф.Б. Юнысова
(РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө)

ШИҒЫРЗАРЫНДА – ЙӘШӘҮЗЕҢ АСЫЛЫ

Сәлимйән Бәзретдинов языусы һәм журналист буларак республикабыҙҙа киң билдәле. Ул Башкортостандың атказанған мәзәниәт хеҙмәткәре, Муса Мортазин (1996), Шәһит Хөҙәйбирзин исемендәге (1996) премиялар, Рәсәй, республика кимәлендә үткәрелгән журналистар конкурстарының лауреаты, филология фәндәре кандидаты, РФ һәм БР Языусылар союзы ағзаһы.

Танылған журналист, һүз оҫтаһы, тиҫтәгә яҡын китап авторы Сәлимйән Бәзретдинов ижадқа ынтылышын нәҫел-ырыу үзенсәлегенә бәйләй, тормош асылын Хөҙәй яратқан иң бөйөк ғәмәл – Кешелек йәшәйешендә күрә.

Ғалим Рафаэль Азнағолов әйткәнсә, С.Бәзретдиновтың һәр йыйынтығы энциклопедияға торошло. Сәлимйән Миңләхмәт улы языусы, тарихсы, фольклорсы, этномәзәниәт, халыҡ, ил-йорт яҙмышы белгесе генә түгел, кеше тәбиғәтен бар асылында аңлаған һәләтле психолог та, геройзариның уй-кисерештәрен образлы телмәр өлгөләре менән укыусыға еткерә белеүсә, тел зиннәтен һаҡлаусы әзип тә.

С.Бәзретдиновтың төрлө фәһемле хәл-күренештәрҙе һәм вакиғаларҙы сағылдырған тарихи яҙмалары, арзаклы шәхестәр, замандаштар тураһында очерктары, хаттары, мәкәләләре, “Таңды коштар уята” (1989), “Ғүмер артында – ғүмер” (1996), “Кан-кәрзәштәр төйәге” (1998), “Отчий край ты мой, Учаль” (2000), “Зов родной земли” (2004), “Тереләргә – тере һыу” (2006), “Халкым хазинаһы” (2011) исеMLE китаптарҙа тупланған. Шулай үк автор Башкортостан Республикаһының беренсе Президенты тураһында 1998 йылда “Муртаза Рахимов. Башкортостан – моя судьба” тигән китап төзөп нәшер иткән. Фәнни тикшеренеүҙәр өлкәһендә лә уңышлы эшләй. “Башкорттарҙа ғаилә короу рәүеше” һәм “Бал корто мөгжизәһе” исеMLE монографик хеҙмәттәре 2007 йылда донъя күрә.

“Егет кешегә етмеш төрлө һөнәр зә аз”, тигәндәй һуңғы вақытта авторзың шиғырлары ла матбуғатта йыш күренә башланы. Шиғырларында йәшлеген иҫкә алып уйлана, һағышлана ул.

Йөрәгемдә

Кайғылы – моң,

Һағышлы моң...

Кайзарза һин,

Мин эзләгән

Һөйөү кошом?

Кайзарзаһың?

(“Кайзарза һин?”, “Көтәһең кеүекһең”, “Был донъяның һинһез йәме юк”).

Мәңге һүнмәҫ кенә уттар булмай,

Һөйөү уты һис тә баҫылмай.

Хаттар язам тағы, хаттар язам,

“Асып укырмы, үзем янам”, –

тип йәшлек мөхәббәтен иҫкә төшөрөп, берсә һалкын кыш, көл-күмер, таш менән сағыштырыһа, берсә күктәге йондоззарға ла тиңләй (“Бер һөйөнөс барзыр”, “Зәлифәкәй”), йә иһә баксала үскән алмағас кеүек, “асыл алма булаһы бар”, ти ул (“Мөхәббәт бит...”, “Яратһаң”, “Мөхәббәт ул”, “Мәңгегә ғажиз иттең”), йә берсә кабат донъяға тыуып мөхәббәте менән тағы осрашыуын бына һисек еткерә:

Йәшлегебез үткәс, осраның да

Назлы қояш кеүек балкыһың.

Серле нурзар бөркөп күззәреңдән

Дөрләттең хистәрем ялкыһын.

Йылдар үткән һайын, үткән тормошон барлап авторзың хәзер инде фәлсәфәүи карашы ла тәбиғи:

Үтәр өсөн тауҙай талаптарзы

Көн-төн тимәй сарсап йүгерәм.

Эй, илаһи вақыт!

Ғүмер кыҫка,

Мин кәзимге кешең –

Ил-көн тиеп кенә өзөләм.

Шулай за тормошка оптимистик карап автор йәшәүзең асылын, һөйөлөп, һөйөнөп йәшәүзә, кан-кәрзәштәр менән һәм дәрт-мөхәббәт менән йәшәүзә күрә, һәм донъяла йәшәгән барлык кешеләргә һаулык, һөйөү, бәхет теләй ул:

Йәшәйеш асылы – ишәйеп йәшәүзә,

Ғүмерзең асылы – үсешеп йәшәүзә,

Иң изге теләктәр күңелемдә, йәнемдә,

Ерем тип, ирек тип, көн иткән кәүемгә.

Илем тип, телем тип яһған, киләсәге өсөн борсолған, әкиәттәгеләй Урал батырындай уһың өсөн йәнен дә бирергә әзер булуһын, тыуған иленең патриоты ла булып кала ул (“Йәшәүзең асылы”).

Йәш үсентеләргә қояш йылыһы кәрәк булған кеүек, кешегә лә күңел йылыһы, иғтибар, хөрмәт һәм тормошон, ихтыяждарын хәстәрлек итеү кәрәк. Был заманда шуға мохтажбыз. Автор донъялағы яһил, алама, ике йөзлө кешәләргә йәне әрней, кайғыра:

Котһоз қойон,

Өйөбөззә,

Йәнебеззә...

Аркадашым

Аяу белмәй
Сәнсте хәнийәр
Йөрәгемә (“Яман мизгел”, “Рәнийеү” һ.б).

Тормош ниндәй ауыр булмаһын, кешеләр зә дә ниндәй генә булмаһын, кеше менән тәбиғәттә сағыштырып, тормоштоң дауам итеүен, киләсәккә өмөтлө карарға кәрәк тигән төп идеяны үткәреп, фәйләсүф караштарын асып Һала:

Дегәнәге тора йәбешергә,
Сағып ала сәркәш кесерткән.
Ярай дауа – андыз-гөлийемешем,
Тормай донъя фәкәт зәнәрзән.

Күңел кисерештәрен дә тәбиғәт күренештәре менән бәйләп, автор рәссамдарға хас оҫталык менән төрлө төҫтәр ярзамында бирергә тырыша.

Күк ап-ак, көн дә ап-ак –
Ыуыз кар тирә-якта.
Әйтерһең дә бар донъя
Яралған фәкәт актан (“Күңел ап-ак”).

Йә инә

Был ни ғиллә?.. Ишелеп тә
Уңды быйыл кызыл миләш.
Кыш буйына куззай янып,
Базлап торзо ялкын тәлгәш.

Миләштәрем-йәнәштәрем,
Йәнгенәйем яна-туңа.
Тәлгәш-тәлгәш үй-ниәтем
Туң йәндәрзән каймаулана
 (“Һуркып ята һутлы тәлгәш”, “Тағы яз”).
Һары япрак һымак таш урамдан
Уралтмасы, тормош бураны.
Ғүмер тирәгемдән өзөлгәс тә
Үлән араһында калһамсы,
Бал сәскәһе булып бакһамсы...

(“Уралтмасы тормош бураны”).

Ғөмүмән, С.Бәзретдинов кем тураһында яҙа ла, кешенең асылын тойоп яҙа, кешенең асылын асып Һала. Шуға ла уның китаптары зур кызыкһыныу менән укыла. Был һақта күренекле әзибә Таңсулпан Ғарипова былай тип яҙа: “Сәлимйәндең тарихи язмаларын, очерктарын, мәкәләләрен укығанда әллә кайзан, төпкөлдән килгән моң колаккамы, йөрәккәме салынғандай булды. Әс-бауырға үтеп инә торған таныш был моң “Буранбай ине. Сәғәт төнгө ике. Был вақытта кем йырлаһын?.. Шул һақта мин был моңдоң Сәлимйәндең язмаларын укыуҙан, уның халык, ил-йорт, ер яҙмышы өсөн тәрән борсолоу менән яҙған әсәрзәрен байкауҙан тыуған тәһсорат икәнәнә төшөндөм. “Табак та ғына табак, ай, ак кағыз...”. Күпме уйланыуҙар, яныуҙар, һандар, мәғлүмәттәр. Журналистың йөрәк канына манып язылған юлдар, кәләменән сытқан фәһемле һәм дәлилле һүззәр. Улар халықтың йөрәгенә һәм ақылына етә. Табак та ғына табак был язмалар һамыска тейә, көрәшкә, эшмәкәрлеккә, күркәм йәшәргә һақыра”.

Йәшәйеш асылы – йәшәреп

йәшәүзә,

Яҙмыштың асылы – йәшнәүле

йәшәүзә.

Илем тип, телем тип, донъяға
бағайық,
Сафлыкта сафланып, асылға
кайтайык.

Шулай итеп, каралған тәрән, йөкмәткеле һәм фәлсәфәүи шиғри миҫалдарҙа, авторзың йәшәү асылы, беренсенән, тыуған илгә, тыуған ергә тәрән һөйөү, тоғролок менән аңлатылһа, икенсенән, йәшәү асылы – донъя көтөп, балалар үстөрөп йәшәүзә, ниһайәт, кеше булып калыуҙан килә. Һәм бындай йәшәү киммәттәрән үл образлы сағыштырыуҙар менән шиғырҙарында тулығынса асыуға ирешә алған. Бында, һис шикез, С.Бәзретдиновтың һутлы теле, оҫталығы, тәбиғи һәләте лә зур роль уйнайзыр.

Р.Г. Ягафаров
(БашГУ, Уфа)

О ПРИНЦИПАХ СОСТАВЛЕНИЯ СВОДНЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ

Метод полевой записи фольклорных текстов – не единственный в деле накопления сокровищницы устного поэтического наследия народа. Одна из форм сохранения фольклора – помимо сбора, фиксации текстов во время специальных экспедиций, сбора диалектологических материалов, обзора, – это восстановление больших по объему текстов из менее объемных разрозненных текстов, объединенных общей тематикой. Подобная методика сохранения фольклорной памяти не новшество. В XIX веке ряд ученых, видя свою задачу в возрождении некогда утраченных целых великих поэм, на основе подлинных фольклорных сказаний, преданий, мифов делали попытки восстановить или объединить их в «искусственные» народные поэмы. Например, карело-финский эпос «Калевала» был составлен из рун несколькими учеными и писателями. Известны композиции «Калевалы», составленные Э.Лённротом в 1849 году, академиком О.В.Куусинен (1960), «Лачплесис» А.Пумпура, «Калевипоэг» Ф.Крейцвальда.

Можно полагать, что нередко сказители всех времен и народов создавали монументальные полотна именно благодаря слаганию эпических произведений на основе сохраненных в памяти общих эпических мест, сюжетов, мотивов, описаний, эпитетов. Узбекские фольклористы не издают таких сводных текстов, и это является их существенным достоинством. Азербайджанские же фольклористы предпочитают сводные тексты. Так они поступили, например, при публикации эпоса «Кероглы», где каждый дастан цикла составлен из вариантов, записанных от 3-4-х ашугов [3, с. 66].

«Живое исполнение былин окончательно уходит в прошлое. Не известные еще полные тексты вернее искать теперь в архивах, а не в тех редких деревнях, где живы старики, некогда исполнявшие былины», – отмечал С.Н. Азбелев [1, с. 105]. К сожалению, утрата ныне народом бесценных целостных эпических произведений в условиях быстро текущей действительности, «обмельчания» жанров фольклора располагает именно к тому, чтобы работа по восстановлению целостного произведения из разрозненных текстов велась на материале и башкирского фольклора.

Подобная работа уже проводилась в башкирском фольклоре. К примеру, А.Н.Киреев на основе трех вариантов сказания об Алпамыше представил собственное видение перво-текста. Однако его трактовка не отличается полнотой, так как в то время еще не был из-

вестен самый полный вариант эпоса об Алпамыше, записанный лишь в 1968 году М.Сагитовым, тогда как Киреев А.Н. издал свою работу еще в 1956 году.

Обычно в различных вариантах одного и того же эпоса прослеживается общая идейная направленность, единый сюжет, события излагаются в известной последовательности. Вариативность же заключается главным образом в отдельных деталях, в толковании того или иного образа, мотива или эпизода. Однако при этом художественно-эстетическая ценность вариантов далеко не равноценна [4, с. 24].

Как нам представляется, при составлении сводного текста фольклорного произведения следует руководствоваться следующими принципами. Во-первых, сводные тексты бывают двух типов. В большинстве случаев за основу берется наиболее полный вариант, в который вставляются отдельные эпизоды из других сказаний. В основном варианте должны быть наиболее ярко и полно выражены характерные особенности данного эпического памятника, сосредоточены наиболее полноценные образы, типические сюжеты, мотивы, художественно-поэтические средства. Другой тип сводного текста – объединение нескольких вариантов [2, с. 82].

Во-вторых, в составляемый текст вносятся все, даже малозначительные на первый взгляд, мотивы, не противоречащие логике повествования.

В-третьих, в тех случаях, когда один и тот же мотив представлен в нескольких видах, оставляется наиболее объемный и совершенный в художественном отношении вариант.

В-четвертых, учитывая важность паспортизации фольклорного материала, каждый отрывок снабжается номером варианта его источника.

В-пятых, чтобы сохранить самобытность народного повествования, необходимо полностью придерживаться исконных текстов.

В-шестых, указываются те имена персонажей, которые наиболее часто встречаются в вариантах.

Основываясь на этих принципах, мы попытались составить более или менее полное по объему, содержательное и цельное по сюжету, самое главное – своеобразное в плане выражения национального характера башкирского народа произведение, созвучное другим эпическим полотнам, - башкирский народный эпос «Алпамыша и Барсынхылу», который также в дальнейшем будет притязать на самостоятельное существование. Воссозданный текст, конечно, не претендует на совершенство, но, на наш взгляд, имеет практическую ценность как образец для составления других подобных творений. Такого рода работа отвечает общей цели сохранения и приумножения фольклорного богатства народа в условиях затухания живого эпического наследия.

Источники и литература

1. *Азбелев С.Н.* Актуальные проблемы текстологии былин // Фольклор. Издание эпоса. М., 1977. С. 104-111.
2. *Алиева А.И.* Антология эпоса близкородственных народов // Фольклор. Издание эпоса. М., 1977. С. 77-103.
3. *Короглы Х.* Текстологическая характеристика публикаций эпоса «Героглы» и «Гуругли» // Фольклор. Издание эпоса. М., 1977. С. 65-76.
4. *Мирбадалева А.С.* О некоторых принципах отбора и публикации текстов эпических произведений в серии «Эпос народов СССР» (на примерах эпоса тюркоязычных народов) // Фольклор. Издание эпоса. М., 1977. С. 24-34.

Н. САЛИХОВНЫҢ «МӘЖМӘГЫЛЬ-ӘДӘП» ӘСӘРЕ

XIX йөзнең беренче яртысы татар әдәбияты тарихында Н. Салихов ижаты төп урыннарның берсен алып тора. Аның тормышы һәм әдәби мирасы яхшы өйрәнелгәннәрдән санала, «Татар әдәбияты тарихы: Алты томда. XIX йөз татар әдәбияты»нда (II т.) М. Гайнетдиновның шактый әтрафлы мәкаләсендә [1, 149-164 б.] күзәтүләр ясала, бу юлда татар һәм башкорт галимнәренең язмалары булуы искәртелеп узыла, «Мәжмәгыйль-әдәп» тупланмасын шагыйрь 1839 нчы елда тәмам итүе сөйләнелә. Моның өчен М. Гайнетдинов Н. Салиховның шигъри юлларыннан «яшем йитте кырык бишә» дигән сүзләренә нигезләнә, ягъни 1794 нче елда шагыйрьнең тууын искә тотып, аңа 45 яшь 1839 нчы елда тулуын хисап итеп нәтижә чыгара, «Мәжмәгыйль-әдәп»нең ахырында да «язылу елы («тарихы») әйтелә» [1, 154 б.] дип белдерә, әмма үл «тарих» язмасы дәлил рәвешендә укучыга тәкъдим ителми.

«Мәжмәгыйль-әдәп»нең ахыргы «Кыйтга» бүлегендә Н. Салихов чыннан да үл «тарих»ын бирә: «Тәфаул эстәеп бихәмдүлиллаһ, / Тәмам итдектә кире үл дәм агәһ, / Ике хәйр жәмгы үлдыкыдыр бу халә, / Булыпдыр вакыйгъ итмам рисалә. / Бере — хәйреш-шоһур хәйре-рамазан, / Бересе йәүме-жомга хәйрез-замана. / Ки хәсән хатимәгә бу ишарәт / Ирер шаять дәю алдым бишарәт. / Бу гәз тарихына кальб үлды рагыйб, / Бәс үлдым ләфзе жәмигъга моракыйп» [2, 143 б.].

Болардан аңлашылганча, тупланманың тәмам булуы көне — рамазан аеның жомгасы. Елы исә «әбжәт» белән бирелгән һәм «үлды рагыйб» сүзләреннән чыгарыла һәм $(1+6+30+4+10+200+1+100+2 = (51+1203) = 1254)$ һижри ел исәбендә 1254 нче ел килеп чыга. 1254 — Милади ел исәбендә 1838–1839 нчы елларга карый. Ай исәбеннән Зөлкагыйдәнең 16 нчы көнендә үл вакытта 1839 нчы ел башланып киткән. Рамазан, тугызынчы ай буларак, 1838 нче елның 18 нче ноябрәннән 17 нче декабрәнчә дәвам иткән. Жомга көннәре 23 нче, 30 нчы ноябрьләрдә һәм 7 нче, 14 нче декабрьләрдә булган [3, с. 132]. 18 нче декабрьдә шәүваль ае башланган. Рамазан аеның соңгы көннәре тагын изгерәкләрдән санала. Хәерле, ягъни изге көннәр булуына бәйле шагыйрьнең белдерүләрен исәпкә алсак, әлбәттә үл жомга көн 14 нче декабре булып чыга. Шулай итеп, Н. Салихов «Мәжмәгыйль-әдәп» шигъри китабын 1838 нче елның 14 нче декабрәндә тәмам иткән. Милади ел исәптә көннәр (тәүлекләр буларак) төнгә 12 дән соң башланып китә, һижри исәптә исә кич житүдән, ягъни кояш баюдан исәпләнә. Бу фактны искә алу исә шагыйрьнең үз әсәрен көндезге вакытта тәмамлавын ачыкларга ярдәм итә.

Н. Салиховның шәхесенә фәндә беренчеләрдән буларак Ш. Мәржани игътибар итә [4, 331 б.], аның «Һибәтулла ишан Каргалый» дип йөртелүче «Һибәтулла бине Сәетбаттал әл-Болгари Әл-Каргалый Әбү-Әхмәд» икәнлеген яза (мулла Һибәтулла, Сәетбаттал улы, Болгар һәм Каргалы кешесе, Әхмәтнең атасы), «туры сүзле, изге күңелле, укымышлы кеше» мәртәбәсендә күрсәтә. «Мәжмәгыйль-әдәп» китабына килгәндә: «Мәжмәгыйль-ләтаифе вәл-әдәп» исемле, вәгазь һәм нәсыйхәтне эченә алган, яхшы мәгънәле, дәрәс эчтәлекле, төрки телендә язылган шигъри әсәрләре бар» [4, 331 б.], — дип яза. Хәбәре ахырында шагыйрьнең мондый кыйтгасын китерә: «Мөжрим Һибәтулла кылып каси, / Догаһы ахри — хәмед Ходаси» [4, 331 б.]. (Дәресе: «Мөжриме Һибәтулла кылып каси / Догаһы ахри — хәмде Ходаси».)

Ш. Мәржани томлыгын тәржемә итеп, кыскартып төзүче галим Ә. Хәйруллин бу кыйтганы: «Жинаятъче Һибәтулла нык газаплана, / Соңгы догаһы — дан жырылау Ходасына», —

дип тәржемә итә һәм: «Биредә автор үз исеме алдына, борынгы гарәпләр гадәтенчә, үзен кимсетә торган сүз язып куйган»,— дип аңлатма да биреп уза (4, 331 б., астөшермәдә).

Әмма бу кыйтганы башкачарак тәржемә итү дәрәс, уңышлырак булыр: «Гаепле һибәтулла — кылып каты бәгырьлелек,/ Догасы ахырында — Ходасын мактавы»,/ ягъни: «Бәгыре катылыкта гаепле һибәтулла,/ Ходасын мактавы — догасы ахырында» (*Мәгънәви тәржемә*).

Монда сүз авторның үз-үзен мактауда саранлыгын белдерүе хакында бара, билгеле.

Ш.Мәрҗани тарафыннан «Мәҗмәгыль-әдәп» тупланмасының «Мәҗмәгыль-ләтаифе вәл-әдәп» (ягъни «Мәсәлләр һәм әдәп җыентыгы») исеме белән күрсәтелүе һ.Салихов әллә үзе китабын шулай атаган булдымы икән дигән сорауны тудыра. 1856 нчы елда басылып чыккан «Мәҗмәгыль-әдәп»нең тәүге басмасында ук шагыйрь, «бисмилла»дан соң болай дип язган: «һәзинир-рисаләтил-исмии «Мәҗмәгыль-әдәп» вә һийә мөрәттәбәти галә сыйнфину хатимәтин әл-әүвәл фи әдәбин әл-ихтисабиһи вә шурутыйһис-сыйнфыйсани фи әдәбин әс-сөлүки вә шәраитыйһи вәл-хәтимәти фит-тәквийи вәлмә ракийбәти вәл-мөхәсибәт вәл мөҗәһибәт вә билләһит-тәүфыйк вә гайләһи тәвәккәләт вә иләһи әнәйб вә лә хәүли вә лә күәти иллә билләһи вә саллаллаһи галий Мөхәммәди вә алиһи» [2, 2 б.].

Болардан аңлашылганча, шагыйрь үзе ул китабын башкача түгел, бәлки чыннан да «Мәҗмәгыль-әдәп» дип атаган. Беренче бүлеген дин тоту әдәпләренә, аның шартларына, икенче бүлеген суфилик әдәпләренә һәм аның шартларына, соңгы бүлеген дин тоту һәм диндарлык, дингә күңел багышлау, Аллаһыдан тәүфыйк ирешү, Аллаһыга тәвәккәл итү серләре (фәлсәфәсе) хакында икәнлеген дә бу «сүз башламында» ачык аңлатып биргән.

Җыентык үзе төрле жанрдагы, асылда «рәмәл» үлчәмендәге шигъри әсәрләренә аерым темаларга һәм мәсьәләләргә бәйле тупланмасы буларак та, бер канва белән баручы әсәр сыйфатында төзелгән. М.Гайнуллин «Татар әдәбияты: XIX йөз» хезмәтендә шагыйрь һ.Салиховның «Мәҗмәгыль-әдәп»тә «Иран шагыйре Жәлалетдин Руминиң «Мәснәви»еннән хикәяләр күчерүе» хакында белдереп уза [5, 51 б.]. Ул хаклы, әлбәттә Ж.Руми һәм, шулай ук, С.Аллаһияр фикерләренә, шигъри әсәрләренә һ.Салихов «Мәҗмәгыль-әдәп»тә берничә кат мөрәҗғәгать итә, бу хакта укучыларына урыны-урыны белән белдереп тә бара. Коръән аятләре, хәдисләр, гарәп һәм фарсы телендә аерым хәбәрләр чәчмә рәвешләрендә китапның башыннан алып ахырынача махсус бирелеп, авторның үз фикерләрен дәлилләве һәм раславы өчен кулланылганнар. Бу яктан һ.Салихов үзенең «Дөррел-Кәлам» («Иман шарты энҗеләре») поэмасын композицион һәм стилистик яктан кабатлы, шушындый ук төзелештә язылган төрек шагыйре М.Чәләбиниң «Мөхәммәдия» (XV йөз) китабы традицияләрен татар әдәбиятында давам иттерүен күрсәтә.

Г.Сәгъди «Татар әдәбияты тарихы: Дәрәслек-кулланма» (1926) хезмәтендә һ.Салиховның иҗатын татарчалыкка күчә бару башланыр алдыннан тудырылган соңгы төрки телле иҗатлардан берсе буларак мисалга китереп, «Мәҗмәгыль-әдәп»нең 1868 нче елгы басмасының 15 нче битеннән «Хикәяте фит-тәмсил»не («Мәсәл буларак китерелгән хикәя»не) урнаштыра һәм «менә 19 нчы йөзнең икенче ярымынача булган татар әдәби теленең хәле шундый иде» [6, 41 б.] дигән нәтиҗә чыгара. Г.Сәгъди фикеренчә, «ул әдәби телнең (төрки телнең — Ф.Я.) төп тамыры кыпчак әдәби теле булган хәлдә, булгар, чыгтай, госманлы шивәләренең сарфы вә нәхүве, шулай ук мөгави төзелешләреннән катыш ясалган бер тел булды» [6, 35 б.].

«Мәҗмәгыль-әдәп» җыентыгының теле шактый катлаулы. Бу факт һ.Салиховның төрле телләргә белү ягыннан да киң, тирән гыйлем иясе булуы хакында сөйли. Дәрәслекләрдә, җыентыкларда, фәнни хезмәтләрдә М.Гайнуллин бастырып чыгарган «Татар әдәбияты: XIX йөз» китабындагы «Тәндә җаным», «Хикәяте фит-тәмсил»,

«Залимнәр турында», «Гаса кеби булып...» [5, 52-62 б.] әсәрләре галим тарафыннан куелган (гадел куелган) исемнәре астында алынып анализлана һәм бәяләнәләр. Югыйсә шагыйрьнең иҗат мирасына игътибар гасырдан артык яшәп килә, әсәрләреннән өзөмтәләр аның бөек шагыйрь булуы хакында сөйли. Инде күптән әдәби мирасын текстологик яктан тулы килеш эшләп бастырып чыгарырга кирәк. Шуны да онытырга ярамый, һ.Салихов, XIX йөзнең беренче яртысында иҗат итүенә карамастан, татар, башкорт һәм Рәсәйнең башка төрки-мөселман халыкларының яңа дәвердә заманча әхлагын, әдәбен, шулар белән бергә милли хис, милли бердәмлек идеяләрен формалаштырган әдип тә.

Чыганаclar һәм әдәбият:

1. Татар әдәбияты тарихы: Алты томда. Т.2. XIX йөз татар әдәбияты. Казан, 1985.
2. *Салихов һ. Мәҗмәгыйль-әдәп*. Казан: Университет табиғъханәсе, 1856.
3. *Замалетдинов И.Л.* Связь времен в различных календарях. Казань, 1999.
4. *Мәрҗани Ш.Б.* Мөстафәдел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар (Казан һәм Болгар хәлләре турында файдаланылган хәбәрләр): Кыскартып төзелде / Китапны тәрҗемә итүче һәм төзүче Хәйруллин Ә.Н. Казан, 1989.
5. Татар әдәбияты. XIX йөз: Югары уку йортлары өчен / Төзүче-авторы Гайнуллин М. Казан, 1957.
6. Сәгъди Г. Татар әдәбияты тарихы: Дәрәслек-кулланма. Казан, 1926.

Н.В. Ахмадиева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

**ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ
ИССЛЕДОВАНИЯ В ИИЯЛ УНЦ РАН НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ**

Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук на рубеже XX-XXI вв. продолжает оставаться ведущим научно-исследовательским учреждением Республики Башкортостан, развивающим фундаментальные и прикладные исследования по широкому спектру проблем гуманитарной науки. Базовыми направлениями, в рамках которых традиционно осуществляется изучение актуальных проблем отечественной истории, являются история и культура края (с эпохи средневековья до начала XX века) и новейшая история Башкортостана.

Трансформация общественно-политической и идеологической сфер общества второй половины 1980-х гг. вызвала смену концептуальных подходов в оценке исторического процесса. Кризисные явления начала 1990-х гг. несколько приостановили развитие отечественной гуманитарной науки. Финансирование фундаментальных исследований в Башкортостане было ниже общероссийского уровня. Несмотря на это, развитие исторической науки в Институте продолжилось.

Смена концепций более всего повлияла на исследования в сфере новейшей истории, ведь именно исторические процессы XX столетия требовали анализа на основе новых историко-научных подходов и методологии. В республиканской историографии в числе первых стал вышедший в 1991 г. сборник статей «Страницы истории Башкирской республики: новые факты, взгляды, оценки». В нем исследование проблем новейшей истории Башкортостана было выведено на качественно иной уровень. На рубеже XX-XXI вв., с активизацией вопросов государственной национальной политики, актуальными становятся проблемы становления национальной государственности башкирского народа (С.Ф. Касимов), аграрной истории Башкортостана, в том числе процессы коллективизации и раскулачивания крестьянства (Р.А. Давлетшин), развитие социальной структуры российского общества с конца XIX в. до 1930-х гг. (Ш.Р. Зайнетдинов), история «белого движения» и Уфимской Директории 1918 года (А.Д. Казанчиев).

В 1990-е гг. научно-исследовательская деятельность проводилась также по истории и истории культуры края дореволюционного периода. Здесь объектом исследования историков стали история развития народного образования в Башкирии в пореформенный период (М.Н. Фархшатов), общественно-политические и нравственно-этические взгляды Ризы Фахретдинова (Ф.Н. Баишев), поданные в русле новых концептуальных подходов. Значительным событием стало издание коллективной монографии «История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX в.» (Уфа, 1996) под редакцией Х.Ф. Усманова. В последующие годы разрабатывались проблемы развития мусульманского либерализма в России в начале XX века, промышленности Южного Урала в первой половине XIX в., просвещения в крае, истории крестьянства начала XX в., увидел свет сборник документов «Западные башкиры по переписям 1795–1917 гг.» (Уфа, 2001). К юбилею национального героя башкирского народа Салавата Юлаева вышел целый ряд научных трудов, посвященных жизни и деятельности этой исторической личности (И.М. Гвоздиков, В.В. Сидоров).

Современный этап стал прогрессивным в разработке важнейших проблем новейшей истории Башкортостана, чему способствовали общая стабилизация ситуации в стране, поворот в сторону позитивных перемен в развитии отечественной гуманитарной науки. Актуальными становятся проблемы развития интеллигенции республики, башкирского народа в двадцатом столетии. Активизируется изучение истории женского движения на рубеже XIX – XX вв. (Р.Н. Сулейманова), колхозного крестьянства БАССР в 1945–1965 гг. (Н.В. Ахмадиева), экономики и населения края на рубеже веков (З.Р. Сабирова), истории оборонных обществ БАССР в 1920-1941 гг. (Ш.Н. Исянгулов) и др. Разнообразие и многоплановость тематики выбранных исследований объясняется слабой изученностью данных тем в республиканской историографии.

Специалистами по новейшей истории были подготовлены коллективные труды, в которых рассматривались различные аспекты малоизученных проблем истории Башкортостана и башкирского народа в XX в.: монография «История Башкортостана, 1917 – 1990-е гг.» в двух томах (Уфа, 2004-2005); три выпуска сборников научных статей «Башкортостан в XX столетии. Исторические портреты» (Уфа, 2006-2010). В коллективном сборнике трудов «Башкиры в Башкортостане в XX столетии: Исторические очерки» (Уфа, 2009) впервые в республиканской историографии предметом исследования стал этнос – башкирский народ, его социально-демографическое, культурное, общественно-политическое развитие в XX веке.

Дефицит опубликованных документальных источников по проблемам новейшей истории Башкортостана вызвал активизацию источниковедческой работы. Были разработаны и изданы сборники документов и материалов по женскому движению в Башкортостане XX в., материалы по истории башкирского народа в 1941 – 1985 гг., по региональным особенностям национальной политики в БАССР в годы Великой Отечественной войны, также подготовлен к изданию сборник документов и материалов «Население и власть. Башкирская АССР в 1941–1964 гг.», что должно существенно расширить тематику конкретно-исторических исследований.

В направлении дореволюционной истории расширение возможностей для разработки проблем истории края в XIX - начале XX вв. способствовало разработке ряда крупных тем. Увидели свет работы, посвященные вопросам развития мусульманского либерализма в России в начале XX века (Л.А. Ямаева), промышленности Южного Урала в первой половине XIX века (Р.З. Мударисов), традиционным школам башкир и татар в начале XX века и др. (М.Н. Фархшатов), социальной структуре крестьянства Уфимской губернии в начале XX века (М.И. Роднов). Коллективом авторов был подготовлен сборник документов «Западные башкиры по переписям 1795–1917 гг.» (Уфа, 2001).

В последующие годы продолжились исследования по истории Башкортостана во второй половине XIX–начале XX века. Были исследованы демографическое, сословное положение населения края, экономика и государственное управление, раскрыт земельный вопрос, рассматривались экономическая, политическая и конфессиональная ситуация, проблемы культурного развития. На современном этапе исследования по истории и истории культуры Башкортостана проводились по теме, посвященной изучению истории российской провинции с середины XVIII до начала XX вв. на примере Южного Урала (Оренбургская и Уфимская губернии). Изучались проблемы социально-экономического и историко-культурного развития Башкортостана, что нашло отражение в коллективных и индивидуальных монографических работах (М.И. Роднов, И.М. Гвоздикова, Л.Ф. Тагирова).

Важнейшим направлением исторического поиска стало участие историков института в разработке и издании коллективной монографии в семи томах «История башкирского народа», в которой рассматривается многовековой исторический путь башкирского наро-

да с древнейших времен до современности. Впервые история башкир в Республике Башкортостан и за ее пределами стала объектом самостоятельного, детальнейшего исследования.

На рубеже XX-XXI вв. Институт истории, языка и литературы вышел на высокий уровень научного обобщения в сфере исторических исследований, подготовил ряд фундаментальных, многотомных изданий посвященных проблемам отечественной истории, взрастил сотни высококвалифицированных научных кадров, сформировал известные научные школы и направления, получившие признание научной общественности.

Источники и литература

1. Флагман академической науки Башкортостана / Отв. ред. Ф.Г. Хисамитдинова. Уфа, 2007.
2. Годовые отчеты исторических отделов института за 2007-2011 гг.

Р.М. Гайсина
(БашГУ, Уфа)

РУССКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ В БАШКИРСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Историю становления русского языкознания в Башкирском государственном университете можно представить в виде четырех временных срезов, каждый из которых свидетельствует о своеобразном прогрессе этой науки: 1) 40-50 годы; 2) 60-е – начало 70-х годов; 3) 70-80-е гг.; 4) 90-е гг. – нач. XXI в.

40-50-е годы XX в. – это начало становления русского языкознания в Республике Башкортостан. В это время публикуются небольшие статьи по частным вопросам методики преподавания русского языка в башкирской школе, по сопоставлению отдельных фактов русского и башкирского языков (М.Ш. Емасова, М. Г. Хайруллина, К. З. Закирьянов), по описанию диалектов некоторых населенных пунктов Башкирии (А.И. Иорданский, И.И. Каншин и др.). В конце этого периода защищаются первые кандидатские диссертации, посвященные частным вопросам методики преподавания русского языка в башкирской школе (М.Г. Хайруллина, М.Ш. Емасова). Конец этого периода отмечен открытием Башкирского государственного университета (1957 г.) и привлечением в связи с этим по конкурсу квалифицированных научных кадров, что создает серьезную базу для дальнейшего развития лингвистической науки в университете.

60-е – начало 70-х годов – это период становления русского языкознания как научной дисциплины. Основы научной русистики в Башгосуниверситете (можно сказать, и в Республике Башкортостан в целом) заложили кандидаты филологических наук, доценты (впоследствии доктора наук, профессора) И. П. Распопов, Н. В. Черемисина, Л. М. Васильев. Их фундаментальные научные труды по проблемам коммуникативного синтаксиса (И. П. Распопов, 1961), ритмико-интонационному анализу художественной речи (Н. В. Черемисина, 1969), лексической семантике (Л. М. Васильев, 1971) были первыми крупными (докторского статуса) научными исследованиями русского языка, выполненными в Республике Башкортостан и получившими известность далеко за ее пределами. Башгосуниверситет становится центром научной лингвистической русистики в Республике Башкортостан. В начале 60-х годов XX века защищается первая в республике докторская диссертация по русскому языкознанию И.П. Распоповым. Под его руководством в БашГУ формируется синтаксическая научная школа, выполняются и защищаются четыре канди-

датские диссертации по русскому синтаксису (Р. М. Гайсина – 1967, Т.А. Кильдибекова – 1969, Р.Ф. Газизова – 1970; Орлова М.Н. – 1974). Продолжается подготовка кандидатов наук по методике преподавания русского языка в школе в рамках целевой аспирантуры в НИИ национальных школ АПН РСФСР (К.З. Закирьянов, 1960; Л.Г. Саяхова, 1964). В этот период начинается углубленная разработка многих новых для русистики Башкортостана вопросов, среди них – теория и методология русского языкознания (И.П. Распопов, Л.М. Васильев, Н.В. Черемисина), история русского языка (А.Н. Мирославская, Ю.Д. Соболева, Ю.П. Чумакова), лексическая семантика русского языка (Л.М. Васильев, Н.С. Дмитриева, В.П. Бахтина), взаимодействие синтаксиса и семантики, язык художественной литературы и стили русского языка (Е. Н. Борисова, Н. В. Черемисина), диалектология (З.П. Здобнова), русский язык в сопоставлении с тюркскими и славянскими языками (Т.М. Гарипов, Н.Д. Гарипова, Д.М. Хасанова, К.З. Закирьянов). В результате к концу 60 – началу 70 г.г. русское языкознание в БашГУ предстает как интенсивно развивающаяся теоретико-описательная наука, заключающая в себе большой потенциал для дальнейшего разноаспектного продвижения.

С середины 70-х годов в качестве центрального направления в русистике БашГУ интенсифицируются семантические исследования, формируется и получает широкую известность Уфимская семантическая школа во главе с Л.М. Васильевым. С 1975 г. на базе университета издается межвузовский научный сборник «Исследования по семантике», получивший широкую известность в стране и за рубежом (инициатор сборника и ответственный редактор 1–12 выпусков – профессор Л.М. Васильев, ответственный редактор 13–24 выпусков – профессор Р.М. Гайсина). Благодаря этому сборнику Уфимская семантическая школа получила известность не только за пределами республики, но и за рубежом: многие выпуски сборника по составу авторов являются международными. Продолжает успешно развиваться школьная методика, создаются учебники и учебно-методические пособия для башкирских школ, двуязычные учебные словари. Закладываются фундаментальные основы методики вузовских лингвистических дисциплин, сопоставительного языкознания (М.Г. Хайруллина, К.З. Закирьянов, Л.Г. Саяхова). Ряд вузовских учебно-методических пособий, созданных в 70 – 80-е годы в Башгосуниверситете, были рекомендованы Министерством высшего и среднего специального образования СССР для университетов страны.

В этот период значительных успехов достигла диалектология: осуществляется полная каталогизация и научное описание русских диалектов республики. Издается «Атлас русских говоров Башкирии» в 2-х частях (1977 – 1981; составитель – доцент З.П. Здобнова); собираются материалы для Общеславянского лингвистического атласа; защищаются ряд докторских диссертаций по русистике (Л.М. Васильев – 1972, К.З. Закирьянов – 1979, Л.Г. Саяхова – 1981, Р.М. Гайсина – 1982, З.П. Здобнова – 1982, Ю.П. Чумакова – 1983, Т.А. Кильдибекова – 1986 и др.). Таким образом, к концу 80-х годов русское языкознание в БашГУ сложилось как разветвленная, многоотраслевая наука.

90-е годы – начало 2-го тысячелетия отмечаются интенсивной разработкой проблем семантики русского языка в новом теоретико-методологическом ракурсе и в различных аспектах – общетеоретическом (Л.М. Васильев), лингвофилософском (Р.М. Гайсина, В.Р. Тимирханов), дискурсивном (Р.А. Каримова), аксиологическом (Л.А. Сергеева, Л.А. Калимуллина), лексикографическом (Л.М. Васильев, Л.Г. Саяхова, Т.А. Кильдибекова), категориальном и системно-семантическом (В.Л. Ибрагимов, Р.Ф. Газизова, В.И. Убийко, С.Е. Родионова, О.П. Касымов, Ф.Г. Фаткуллина), социолингвистическом (Л.Л. Аюпова), сопоставительном (К.З. Закирьянов), лингводидактическом (Л.Г. Саяхова, Н.Ш. Галлямова, А.М. Ямалетдинова). С 90-х гг. XX в. начинается освоение новых лингвистических объектов, внедряются новые методологии и методики исследования, усиливаются связи со смеж-

ными науками – когнитологией, этнографией, культурологией, философией, психологией и др. В результате русское языкознание приобретает комплексный, интегрированный характер. С 1995 г. на факультете работает совет по защите кандидатских диссертаций, с 1997 года переквалифицированный в докторский (председатель проф. Л.М. Васильев). Защищаются докторские диссертации Л.Л. Аюповой, Р.Ф. Газизовой, В.Л. Ибрагимовой, Л.А. Сергеевой, Ф.Г. Фаткуллиной, Л.А. Калимуллиной и др.

Результаты научной деятельности лингвистов Республики Башкортостан за период с 1948 по 2004 гг. отражены в библиографическом указателе «Языкознание в Башкортостане: русистика» (Уфа, 1999) и в одноименном сайте (на русском и английском языках).

В настоящее время в своих исследованиях русисты университета опираются на постулаты и принципы различных научных парадигм, сосуществующих в современной лингвистике: сравнительно-исторической, системно-структурной, антропоцентрической, когнитивной, когнитивно-дискурсивной, культурологической, синергетической и т. д. Прикладные выходы представлены в работах по лингводидактике и лексикографии.

Таким образом, современная наука о русском языке, разрабатываемая в БашГУ, представляет собой весьма разветвленную область знания и интенсивно эволюционирует по линии большинства научных направлений, разрабатываемых как в отечественной, так и зарубежной лингвистике.

Р.Н. Сулейманова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРОБЛЕМ ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА НОВЕЙШЕГО ПЕРИОДА: РЕЗУЛЬТАТЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ

В марте 1932 г. был образован Башкирский научно-исследовательский институт национальной культуры (ныне – ИИЯЛ УНЦ РАН). В его структуре был и сектор истории. Вскоре перед сотрудниками института, в их числе историками, ставятся задачи на ближайшую перспективу [1]. С этого времени практически на протяжении 80 лет функционирования института велись и ведутся исследования по различным проблемам исторической науки, в том числе новейшего периода. Рассмотрим изучение новейшей истории Башкортостана в институте.

Возникший сектор начинает работу со сбора и археографической обработки материалов по истории революционного и национального движений, перехода башкирского народа и его войска на сторону Советов и борьбы за решение национального вопроса в Башкортостане. Издание этих документов стали первыми публикациями по истории советского периода. Безусловно, сборники включали в свой состав небольшое число документов, по тематике были узки и составлены без научно-справочного аппарата. Однако они имеют большую ценность, как исторические источники по истории становления и развития автономной республики в послереволюционные и первые годы советского строительства.

Начало научно-исследовательской работы для сектора было достаточно сложным. Это было время становления и развития новой марксистско-ленинской методологии и подготовки первых кадров историков, а этим не обладал институт. В 1933 г. руководство института обратилось в Президиум Академии наук СССР оказать научно-методическую помощь в научной работе. Вскоре при Президиуме АН СССР была создана Постоянная комиссия научной помощи Башкирии [2]. Это было большим подспорьем в работе и повы-

шении научной квалификации историков института. Итогом совместной работы историков стал первый том «Материалов по истории Башкирской АССР», изданный в 1936 г. под научным руководством известного ученого историка А.П. Чулошникова.

Ввиду реорганизации БНИИ национальной культуры сектор истории был ликвидирован. Научно-исследовательская работа историков института до середины 1940-х гг. приостановилась. Лишь в декабре 1943 г. постановлением Башкирского обкома ВКП (б) и СНК БАССР деятельность сектора была возобновлена [3]. Прежде всего, была начата научно-собираТЕЛЬСкая работа. Весной 1945 г. была организована Комиссия по сбору документальных материалов об участии населения БАССР в Великой Отечественной войне. Ведущей темой научных разработок сектора стали очерки по истории БАССР. В этом им большую научно-методическую помощь оказывали сотрудники института истории АН СССР, входившие в состав комиссии – В.И. Лебедев, Н.В. Устюгов и др. Сотрудниками разрабатывались основные проблемы по истории БАССР послеоктябрьского и последующих периодов. В начале 1946 г. они приступили к написанию 1-го тома «Очерков по истории Башкирской АССР». Но этим работам были присущи общие для исторических исследований того времени недостатки: приукрашивание действительности, субъективизм в анализе исторических событий и процессов, восхваление отдельных личностей и др. Однако сбор и публикация документальных материалов («Материалы по истории Башкирской АССР», т. III), выявленных из архивохранилищ, играли важную роль в расширении источниковой базы в работе историков.

Решения XX съезда КПСС оказали позитивное влияние и на развитие исторической науки, на активизацию научно-исследовательской работы сектора истории института. В итоге вышли такие труды, как «Очерки по истории Башкирской АССР. Т. 1, ч. 1, 2» и «Материалы по истории Башкирской АССР. Т. 4». Значение первого из них состояло в том, что в нем впервые систематически излагалась история Башкортостана с древнейших времен до революции 1917 г.

Продолжались издаваться подготовленные усилиями сектора документальные сборники: о революционном движении 1905-1907 гг., проведении Великой Октябрьской социалистической революции, образовании БАССР. Важным итогом деятельности сектора становится издание в 1957 г. обобщающей работы «Советская Башкирия. Исторические очерки».

В последующие периоды состав сектора пополнялся высококвалифицированными кадрами. Стал расширяться разрабатываемый спектр проблем истории советской Башкирии: национально-государственное строительство в первые годы советской власти, восстановление народного хозяйства в годы НЭПа, культурное строительство в послевоенные 1940-е гг. и др. Конечно, происходившие реорганизации в институте оказывали сдерживающее влияние на эффективность деятельности сектора. Наконец, в феврале 1963 г. был создан сектор, затем отдел, истории советского общества [4, с. 37]. В конце 1960-х – 1970-е гг. вышли обобщающие работы, не потерявшие своей научной ценности до сих пор: «Очерки по истории Башкирской АССР», «Формирование и развитие советского рабочего класса Башкирской АССР. Ч. 1», «Очерки истории Башкирской организации КПСС», «История Уфы. Краткий очерк» и др.

Разрабатывался целый ряд научных проблем, как история сельского хозяйства, межнациональные отношения в период социалистического строительства, сотрудничество БАССР с другими республиками и областями страны. К крупным достижениям в научной деятельности сектора нужно отнести работы Т.Х. Ахмадиева, который внес серьезный вклад в изучение истории Башкортостана в годы Великой Отечественной войны. Фронтовик, участник танкового сражения под Прохоровкой на Курской дуге в 1943 г., он на себе испытал и перенес тяготы и лишения этого трагического и героического периода в исто-

рии республики и страны. Его монографии «Башкирская АССР в годы Великой Отечественной войны», «Башкирская гвардейская кавалерийская» стали классикой в изучении военной истории Башкортостана. В эти годы продолжалось издание документальных сборников по различным проблемам новейшей истории республики, что значительно расширило источниковедческую базу исторических исследований.

Со второй половины 1980-х гг. в изучении истории Башкирии XX столетия проявились новые тенденции, что выразилось в формировании новых научных концепций, более объективном освещении истории республики с привлечением малодоступных и неизвестных документальных материалов. Это позволило пролить свет на многие «белые пятна», дать принципиально новые оценки многим событиям и фактам в истории БАССР. В научных публикациях отдела подверглись пересмотру целый ряд проблем новейшей истории республики, были сделаны попытки дать им объективную оценку, вернуть незаслуженно забытые имена. Показательным в этом отношении стал сборник научных статей «Страницы истории Башкирской республики: новые факты, взгляды, оценки».

В последующие годы изучение истории Башкортостана новейшего периода в отделе характеризовалось возрастанием научного уровня исследований, расширением тематики научных поисков сотрудников, чему способствовало расширение источниковедческой базы. Ведущей научной проблемой, над которой работал отдел, являлось изучение истории Башкортостана XX в. Результатом научно-исследовательской деятельности отдела стал выход капитального труда «История Башкортостана. 1917-1990-е годы» в двух томах. Итогом разработки научно-исследовательской темы по истории башкирского народа в XX веке была подготовлена и издана в 2009 г. коллективная монография «Башкиры в Башкортостане в XX столетии. Исторические очерки». Сотрудники отдела участвовали в написании 6-го тома семитомной истории башкирского народа, хронологические рамки которой охватывали 1941-1985 гг., который увидел свет в 2011 г. Этот фундаментальный труд стал серьезным вкладом в отечественную историческую науку.

Сегодня перед сотрудниками отдела стоят важные задачи изучения многих неизученных и малоизученных проблем новейшей истории Башкортостана, которые требуют переосмысления, пересмотра и анализа на основе привлечения более широкого круга разнообразных источников.

Источники и литература

1. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 11. Д. 47. Л. 28-29.
2. ЦИА РБ. Ф. Р-798. Оп. 1. Д. 2626. Л. 85.
3. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 23. Д. 180. Л. 200-200об.
4. Флагман академической науки Башкортостана. Уфа, 2007.

Г.Р. Хусаинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

БАШКИРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА: ДОСТИЖЕНИЯ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Конец XX и первое десятилетие XXI века в истории башкирской фольклористики стали новым этапом, характеризующимся переводом и изданием башкирского фольклора на английском, турецком и венгерском языках. Особо следует отметить научную деятельность д.ф.н. Ф.А. Надршиной, автора-составителя, которая подготовила к изданию около десятка книг на трех языках (башкирском, русском и английском). В них представлены образцы следующих жанров: эпос, легенды и предания, песни, пословицы. Эти книги [1] обеспечили выход башкирского фольклора на международную арену.

Среди наиболее важных результатов работы Отдела фольклористики ИИЯЛ УНЦ РАН в 2007-2012 гг. - выход в свет очередных томов научного свода «Башкирское народное творчество» на башкирском языке. Издание адресовано исследователям фольклора народов РФ и СНГ, а также может быть использовано в системах высшего и среднего образования. За отчетный период вышли 5 томов свода [2]. Если некоторые тома являются расширенным изданием, т.е. дополненными новыми текстами, с обновленными предисловиями и комментариями, то том XIII «Сказки о животных» впервые в башкирской фольклористике увидел свет отдельной книгой. Половина текстовой части состоит из неопубликованных ранее сказок, комментарии в данном томе сказок тоже впервые даются на двух языках и дополнены новыми материалами.

2010 год является в истории башкирской фольклористики знаменательным в плане завершения научного свода «Башкирское народное творчество» в 12 томах, издание которого началось в 1987 году под научным руководством Н.Т. Зарипова. Закрывающий названный свод том «Обрядовый фольклор», составителями которого являются д.ф.н. Р.А. Султангареева и д.ф.н. А.М. Сулейманов, не имеет аналогов не только в республике, но и соседних регионах. Том составлен на основе, вышедшей в 1995 году на башкирском языке книги «Обрядовый фольклор», причем он был значительно дополнен как новыми материалами, так и переработан в исследовательском плане.

Одновременно с кропотливой составительской работой башкирские фольклористы успешно ведут исследования по актуальным проблемам народного творчества. Так, увидели свет ряд монографий по различным традиционным жанрам башкирского фольклора [3].

Результаты исследований ученых находят отражение также в сборниках статей, регулярно издаваемых в Институте истории, языка и литературы «Башкирский фольклор» (6 выпусков), а также сборниках материалов конференций, регулярно проводимых как в ИИЯЛ УНЦ РАН, так других организациях. С 2007 г. сотрудниками отдела опубликованы 20 статей в рецензируемых ВАК-овских журналах.

В 2007-2012 гг. в отделе фольклористики активизировалось участие сотрудников в грантах РГНФ, программах как федерального, так республиканского уровней. Это гранты РГНФ: проект «Экспедиционные материалы 2006 года: Буреевский район», № 07-04-84402 а/у в 2007-2008 гг. – руководитель проекта к.ф.н. Г.Р. Хусаинова; проект «Музыкальный фольклор южноуральских башкир», № 09-04-84402 а/у в 2009-2010 гг. – руководитель Р.С. Сулейманов; Программа фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России», проект к.ф.н. Г.Р. Хусаиновой «Современный башкирский фольклор и его текстология», выполненный в 2009-2011 гг.; грант Президента РБ деятелям науки, культуры и искусства в 2009 – участвовала д.ф.н. Р.А. Султангареева; грант Республики Башкортостан молодым ученым и молодежным научным коллективам (Постановление Правительства РБ от 25. 01. 08. № 10) в 2008 г. - выиграла к.ф.н. Г.В. Юлдыбаева; Государственная Программа «Башкиры Российской Федерации» на 2008 – 2017 гг. (Подпрограммы «Создание информационного банка данных и единого фонда материалов по фольклорному творчеству башкир, проживающих в РФ» (2009 – 2017 гг.), в которой участвует музыковед Л.К. Сальманова.

Поскольку Республика Башкортостан – один из немногих регионов РФ, где фольклор продолжает активное бытование, совершенно справедливо значительное внимание уделяется фиксации живой устной традиции. Работа по сбору фольклорных материалов ведется по четко составленному плану, предполагающему максимально полное обследование каждого региона, причем запись текстов производится с применением новейших технологий.

За последнее десятилетие состоялись 22 экспедиции в двенадцать районов Республики Башкортостан (в Абзелиловский (2008- 2009 гг.), Учалинский (2010-2011 гг.) районы состоялись по две экспедиции), семь областей за пределами РБ (два раза выезжали в Свердловскую обл. в 2004 и 2005 гг.), в которых активное участие принимали Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина, позже к ним присоединились А.М. Хакимьянова, Р.Р. Зинурова, аспиранты Р. Вагапова и Ф. Аккужина. Собран огромный по объему фольклорный материал, отражающий современное состояние духовного наследия народа. Материалы экспедиций в основном обработаны и изданы в виде сборников на башкирском языке: Духовные сокровища башкир Саратовской и Самарской областей / Сост. Султангареева Р.А., Юлдыбаева Г.В., Гайсина Ф.Ф., Сальманова Л.К., Батыршина Г. Отв. ред. Султангареева Р.А., Яйкарова З.И. Уфа, 2008. Увидели свет также материалы фольклорных экспедиций 60-х годов XX века и 2004, 2005гг. в одном сборнике, что позволит облегчить исследование современного состояния фольклора башкир в указанном регионе. Подготовлен к печати также сборник “Фольклор современных башкир Челябинской области”. Предстоит обработка материалов экспедиций в Курганскую, Оренбургскую области. Изданы также материалы экспедиций в Зилаирский (2006 г.), Альшеевский (2006 г.); Бураевский (2008 г.), Янаульский (2009 г.), Балтачевский (2010 г.), Бурзянский (2011 г.), Учалинский (2012 г.) районы Республики Башкортостан. Не обработаны еще материалы экспедиций в Хайбуллинский, Белорецкий районы Республики Башкортостан.

В настоящее время сотрудники отдела продолжают работу по составлению томов запланированного 36-томного научного свода “Башкирское народное творчество”, намерены продолжить сбор образцов фольклора в районах Республики Башкортостан и обработку собранных материалов с последующим изданием. Предстоит работа по грантам РГНФ на 2012 г., руководителями которых являются к.ф.н. Г.В. Юлдыбаева («Экспедиционный выезд в Оренбургскую область РФ», № 12-14-02600) и д.ф.н. Р.А. Султангареева (Башкирский хореографический фольклор), а также в Программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» на 2012-2014 гг. (участвует к.ф.н. Г.В. Юлдыбаева).

В настоящее время в отделе фольклористики работают 9 сотрудников: к.ф.н. Г.Р. Хусаинова (зав. отделом), д.ф.н. Ф.А. Надршина (г.н.с.), д.ф.н. Р.А. Султангареева (г.н.с.), д.иск. Р.С. Сулейманов (в.н.с.), к.ф.н. Г.В. Юлдыбаева (с.н.с.), этномузыковед Л.К. Сальманова (н.с.), м.н.с. Ф.Ф. Гайсина, м.н.с. А.М. Хакимьянова, ст. лаборант-исследователь Р.Р. Зинурова. В отделе проходят подготовку аспиранты очного обучения под руководством д.ф.н. Р.А. Султангареевой: Р. Вагапова и Ф. Аккужина, под руководством к.ф.н. Г.Р. Хусаиновой – О. Ахмедрахимова.

Источники и литература

1. Башкирские народные предания и легенды. Уфа, 2001.; Башкирско-англо-русский словарь адекватных пословиц и поговорок. Уфа, 2002. (в соавторстве); “Урал-батыр”. Башкирский народный эпос. Уфа, 2003, 2005.; Салават в башкирском фольклоре. В 2-х томах. Уфа, 2008. Т. 1: Предания и легенды; Т. 2: Песни и баиты; Башкирские народные эпические сказания/ Проект, составл., научное редактирование, вступ. ст. - Ф.А. Надршина. Уфа, 2010.
2. Башкорт халык ижады. Йомактар.9-сы том / Тез., инеш мэкәлә, аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө, 2007; Башкорт халык ижады. Мәкәлдәр. Беренсе китап. 10-сы том / Тез., инеш мэкәлә, аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө, 2006; Башкорт халык ижады. Новеллистик әкиәттәр.11-се том/ Тез., инеш мэкәлә, аңлатмалар авторы, һүзлек әзерләүсе Ә.М. Сөләймәнов. Өфө, 2008; Башкорт халык ижады.Хайуандар тураһында әкиәттәр. 13-сө том / Тез., инеш мэкәлә, авторы Г.Р. Хөсәйенова. Аңлатмалар – Лев Бараг, Марат Минһажетдинов, Гөлнур Хөсәйенова.

Өфө, 2009; Башкирское народное творчество. Т. 12. Обрядовый фольклор / Составление, вступительная статья, комментарии, глоссарий Султангареевой Р.А., Сулейманова А.М. Уфа, 2010.

3. Юлдыбаева Г.В. «Урал-батыр» эпосының сюжеты һәм стили. Өфө, 2007; Шакурова Ш.Р. Башкирский народный эпос «Урал-батыр»: архивный первоисточник и его текстологический анализ. Уфа, 2007; Зарипова Н.Т. Башкирские богатырские сказки. Монография. Отв. ред. Хусаинова Г.Р., Сулейманов А.М. Уфа, 2008; Султангареевой Р.А. Башкирский народный күрәш. Уфа, 2010; Солтангәрәйева Р.А., Баймырзина Г.В. Башкорт халык бейеүе. Өфө, 2010; Нәзершина Ф.А. Риүәйәт һәм легендаларҙа – халык тарихы. Тулыландырылған басма. Монография. Өфө, 2011.

Г.Н. Ягафарова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

БАШКИРСКАЯ ЛЕКСИКОЛОГИЯ В 1990-2011 ГГ.

Башкирская лингвистика к рубежу XX – XXI вв. подошла с солидным багажом. Были изучены основные уровни языка, составлена академическая грамматика (1981), изданы обобщающие монографии по многим отдельным вопросам, способствующие упорядочению терминологии, разграничению грамматических, стилистических, функциональных особенностей различных явлений языка, заложены основы для дальнейшего изучения тех или иных языковых фактов такими выдающимися учеными, как Н.К. Дмитриев, Т.Г. Баишев, К.З. Ахмеров, А.А. Юлдашев, Дж.Г. Киекбаев, Т.М. Гарипов и др.

В социокультурном плане 1990-2011 гг. на постсоветском пространстве России отличаются заметным повышением внимания к проблемам национальной культуры, национального самосознания, в связи с чем в Республике Башкортостан активизируются исследования и по башкирскому языкознанию и, прежде всего, в лексикологии. Отдавая себе отчет в том, что многие значительные проблемы были поставлены и освещены на уровне статей, тезисов, очерков, в данной статье мы попытаемся проследить, какие проблемы лексикологии нашли отражение в исследованиях монографического характера последних двух десятилетий.

До 1990-х гг. в области башкирской лексики было подготовлено немало фундаментальных работ, охватывающих различные сферы лексикологии. К таковым, в первую очередь, относятся: монография Т.Г. Баишева «Башкирские диалекты в их отношении к литературному языку» (1955), учебное пособие «Лексика и фразеология современного башкирского языка» Дж.Г. Киекбаева (1966), монографии З.Г. Ураксина «Фразеология башкирского языка» (1975), Э.Ф. Ишбердина «Историческое развитие лексики башкирского языка» (1986), монографии Н.Х. Максютовой «Восточный диалект башкирского языка в сравнительно-историческом освещении» (1976) и С.Ф. Миржановой «Южный диалект башкирского языка» (1979). Появляются работы, описывающие в монографическом плане на уровне диссертаций отдельные тематические группы лексики, являющиеся базовыми в мировосприятии любого народа: общественно-политическую терминологию (Г.Г. Кагарманов), ботаническую терминологию (Р.З. Сафарова), лексику пчеловодства (Л.М. Зайнуллина), названия рыб (Ш.В. Нафиков), лингвистическую терминологию (Г.Д. Зайнуллина).

В 1990-2011 годы башкирские лексикологи, опираясь на достижения предыдущих лет, более глубоко изучают те или иные отрасли лексики. Защищенные в анализируемый

период диссертационные работы раскрывают особенности тематических групп, преимущественно способствующих раскрытию этнической специфики, мировоззрения, менталитета народа: этнографической лексики (М.И. Багаутдинова), бытовой лексики (Х.Д. Ишбулатова), безэквивалентной лексики (Л.Х. Самситова), этнонимии (Р.А. Сиражитдинов), военной лексики (Г.Н. Ягафарова), названий тамг (В.З. Тулумбаев), лексики продуктов питания (Ф.С. Аминова), лексики и фразеологии погребально-поминального обряда (Л.Р. Сулейманова), метеорологической лексики (А.Г. Искандаров), терминологии родинного обряда (Г.Р. Батыршина), метрологической лексики (Х.З. Абдрахимов). В ряде работ прослеживается история становления башкирской лексики: арабские и персидские заимствования (З.Н. Эмба), персидские заимствования (Г.Р. Гайсина), башкирско-монгольские языковые связи (А.Г. Вахитова), арабские заимствования (А.Н. Бахтиярова), новые слова (Ф.Р. Фатхуллина), развитие лексики в 1920–1930 гг. (Р.Ю. Сибгатов); исследуется такое важное лексическое явление, как многозначность слова (Н.Ф. Суфьянова); отдельное внимание уделяется проблемам лексической семантики: этнокультурное значение башкирской лексики (Р.Н. Хадыева), семантика числительных (Р.Т. Муратова). К сожалению, приходится констатировать, что на сегодня ни одно из вышеупомянутых исследований не получило дальнейшего развития, хотя изучение лексических групп с учетом новых тенденций всегда остается перспективным направлением в лингвистике.

В 1990-2011 годы очень активно изучается ономастическое пространство башкирского языка. За это время защищены четыре докторские диссертации (Ф.Г. Хисамитдиновой – по проблемам формирования ойконимической системы башкирского языка, А.А. Камалова – сравнительное и ареальное исследование башкирской топонимии, Р.З. Шакурова – историко-стратиграфическое и ареальное исследование башкирской топонимии Южного Урала и Предуралья, З.М. Раемгужиной – аспекты формирования и особенности функционирования башкирского антропонимикона в свете языковой картины мира), кандидатские диссертации М.Г. Усмановой (по топонимам бассейна реки Сакмары), Г.Х. Бухаровой (по мифотопонимам), Р.Я. Халитова (по гидронимам Оренбуржья), Л.М. Хусаиновой (по микротопонимам), Р.А. Сулеймановой (по антропонимам), Н.А. Ласыновой (по оронимам Юго-Восточного Башкортостана).

Очевидно, на сегодняшний день наиболее разработанной областью башкирского языкознания является лексикография, в том числе терминография, становление, функционирование которых очень глубоко проанализированы в учебном пособии и монографии Г.Г. Кагарманова (обе работы опубликованы в 2002 г.). В анализируемые годы издано около 60 терминологических словарей (полный их перечень, а также основные вехи их создания представлены во введении к 1-му тому «Академического словаря башкирского языка» (Уфа, 2011). При этом следует подчеркнуть, что многие издания 1990-2005 гг. вышли под редакцией доктора филологических наук, профессора З.Г. Ураксина, издания 2006-2011 гг. – под редакцией доктора филологических наук, профессора Ф.Г. Хисамитдиновой, а авторами-составителями являются сотрудники отдела языкознания Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Благодаря именно усилиям ученых института были подготовлены и опубликованы самые значительные труды в области башкирской лексикографии: русско-башкирские (1948, 1954, 1964, 1994, 2002, 2005, 2007), башкирско-русские (1958, 1996) и толковые (1993, 2004, 2011) словари, которые отличаются последовательным существенным пополнением словарей, улучшением качества обработки материала, расширением и уточнением толкований значений слов.

Помимо своей прямой функции – фиксации лексического богатства языка, по изданным словарям башкирского языка можно судить о том, что они выполняют и другую косвенную, но не менее важную функцию – обозначать определенную проблему, доселе не

подвергавшуюся теоретическому осмыслению. К таковым, например, относятся словарь морфем М.Х. Ахтямова (1992), словарь паронимов башкирского языка (2001), подготовленный К.Г. Ишбаевым и З.К. Ишкильдиной; материалы функционально-когнитивных (2000, 2002, 2003, 2007), частотных (1995, 1997, 2002, 2006) словарей так же вначале были представлены в лексикографических изданиях, лишь затем – в отдельных монографиях.

Наличие хорошо изученной структуры и системы языка позволяют башкирским лингвистам приступить к установлению этимологических основ лексических единиц, а также к более сложной проблеме отношения башкирского языка к алтайской и шире – ностратической макросемье языков (Т.М. Гарипов, А.Г. Шайхулов, Р.Г. Ахметьянов, Ш.В. Нафиков).

Усиление интереса к полевому изучению диалектов башкирского языка наблюдалось в первой половине XX века, результаты которого вылились в монографические описания башкирских диалектов (1955, 1976, 1979, 1991). В 1990-2011 гг. особенности говоров башкирского языка также оставались в центре внимания исследователей. Большим достижением современной башкирской диалектологии является издание «Словаря диалектов башкирского языка» (Уфа, 2002) и «Диалектологического атласа башкирского языка» (Уфа, 2005), подготовленных коллективом сотрудников Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. Исследования говоров башкирского языка, осуществленные в разные годы С.Ф. Миржановой, Н.Х. Максютовой, У.Ф. Надергуловым, Н.Х. Ишбулатовым, Р.З. Шакуровым, М.И. Дильмухаметовым, У.М. Яруллиной, получили отражение в соответствующих монографиях (1991, 1996, 2006, 2009) и учебных пособиях (2000); кандидатские диссертации Р.Ш. Алсынбаевой (об уршакском говоре), З.Ф. Зайнашевой (о таныпском говоре) также позволили пролить свет на некоторые ранее не рассмотренные вопросы.

Известно, что в языкознании последних лет определилось новое направление в исследовании языковых единиц – функционально-когнитивное, предполагающее опору на функции языковых единиц в речевой коммуникации и типы информации, используемые носителем языка в процессе общения. Поведение лексических единиц в речевой коммуникации обусловлено наличием разнообразных типов знаний, заложенных в смысловой структуре слова. В настоящее время данный подход активно используется башкирскими лингвистами как основа в исследовании лексического уровня языка, позволяющая обнаружить взаимодействие знаний о мире и языковой семантики как в рамках одного языка (М.Г. Усманова, 2002; Г.Х. Бухарова, 2009, Н.Н. Янмурзина, 2009; З.А. Рахматуллина, 2009; Л.Н. Якупова, 2010), так и нескольких – родственных (Л.А. Гаитова, 2011) или неродственных (Р.Х. Хайруллина, 1997; З.М. Раемгужина, 2000; З.Ф. Абубакирова, 2001; Л.Н. Аюпова, 2009; Л.Р. Ракаева, 2010).

Таким образом, за последние двадцать лет башкирская лексикология получила довольно большое развитие. Опираясь на фундаментальные труды тюркологов, башкирских лексикологов, в ней выработалась определенная методика в исследовании отдельных тематических групп лексики, обязательно учитывающая их генетические, словообразовательные, семантические особенности. Из основных разделов лексикологии в эти годы наибольшее развитие получили лексикография, терминоведение. Вместе с тем, несмотря на существенные достижения в области изучения лексической системы башкирского языка, совершенно недостаточными остаются проблемы, раскрывающие семантику слова, внутреннюю форму слова, систему взаимоотношений слов. Думается, новое поколение лексикологов продолжит исследования в этих направлениях.

“КИССА-И ЙУСУФ” КУЛ ГАЛИ: К 800-ЛЕТИЮ СОЗДАНИЯ

Р. М. Булгаков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

О ЖАНРЕ ПОЭМЫ КУЛ ГАЛИ «КИССА-И ЙУСУФ»

Популярность поэмы «Кысса-и Йусуф» среди мусульман России — башкир и татар — в течение XVIII – начала XX в. является историческим фактом. Популярное среди зарубежных и советских исследователей XX в. мнение о ней как о поэме романтической является литературоведческим фактом. Однако тот, кому знаком былой пуризм российских мусульман, вряд ли легко примет на веру этот либерализм литературоведов.

В свое время мы обратили внимание исследователей поэмы на то, что в послесловиях некоторых ее списков она называлась «Йусуф савчы кыссасы» [5, с. 60], что предисловие ее представляет автора как суннита ханифитского толка [5, с. 68] и что текст ее свидетельствует: в вопросе о предопределении он полностью отказывал человеку в свободе воли и признавал только абсолютную власть Бога над всеми поступками людей [5, с. 68–69]. Позже мы предложили переводить арабское слово «кысса» во главе произведений о пророках не нейтральными словами ‘рассказ, сказание’, а наполненным жанровым содержанием словом ‘житие’ [6, с. 8, 45, 90 сл.], и тогда поэма «Йусуф савчы кыссасы» получила новый перевод — «Житие пророка Йусуфа» и соответствующее ему понимание, о котором и пойдет речь ниже.

Только очень богатая фантазия назовет *романтическим* произведение без главного героя и героини, в котором есть только Творец и исполнители Его воли; произведение, о сути которого было ниспослано: «Это книга — не выдуманный рассказ, а подтверждение открытого до нее, истолкование всем вещам, направление и милость Божия к верующим» [Коран 12:11 (Г. Саблуков)]; произведение, начатое автором «Да будет мной воспет Йусуф — благой пророк» [7, с. 23] и законченное «Здесь сказано о том, кто был Йусуф-пророк» [7, с. 243]; произведение о могуществе Аллаха, а не о красоте Йусуфа. Османский поэт Хамди писал в своей поэме «Йусуф и Зулейха» (1491-1492 гг.) о том, что две трети всей человеческой красоты даровал Йусуфу и одну треть распределил между всеми остальными людьми [1, II, с. 151]. Однако эта красота была дарована не для романтических приключений и плотских наслаждений ее обладателя, этот дар был испытующим Божоявлением.

Романтическая Зулейха

«Нечестивые не бывают счастливы» [Коран 12: 23 (Д. Богуславский)] — это о *романтической* Зулейхе: она влюбилась во сне и отказала всем сватам, чтобы (по недоразумению) выйти замуж [7, с. 96–98, 99–103], ее муж оказался евнухом фараона [1, II, с. 159; 2, с. 362 а]; в доме мужа она, сладострастная, уповая на своих идолов и изведя все свое приданное, вероломно покушалась на целомудренность подростка-раба, доверенного ее попечению в качестве члена семьи [7, с. 112–137]; в «дамском» обществе она искала оправдания своей похоти и вынудила красавца раба укрыться в тюрьме от ее домогательств [7, с. 138–142]; в девичестве дождалась она смерти своего мужа, после которой долгие годы влачила жалкую жизнь, превратившись в одинокую нищую слепую и больную старуху уже без своих идолов, но с сорокалетним жаром любви и решив провести остаток своих дней при дороге, по которой раз в месяц со своим войском проходил Йусуф — «Властителем он стал Египетской земли» [7, с. 143, 171–172]; в день встречи она не произнесла ни слова

раскаяния, ни просьбы о прощении, и ею «сказанным словам не всем поверил» Йусуф, удивившись: «И как же стала ты столь жалкою теперь?» [7, с. 174].

Романтический Йусуф

«Мы его отклонили от зла, от мерзости, потому что он был из наших непорочных слуг» [Коран 12:24 (Г. Саблуков)] — это о *романтическом* Йусуфе (его имя переводится как ‘прибавка, добавление’ — он был одиннадцатым сыном): *он никогда не говорил ей слов любви*, но произносил совсем другие слова: «Чтоб был я Зулейхой, как гурией, прельщен, || Ужели сатаной я буду совращен?» [7, с. 123], и «Противлюсь я тебе, страшась загробных мук, — || Иной, грядущий мир влечет меня теперь» [7, с. 129], и «Йусуф не дался ей. Сказал он: „Грех лукав, || Страшись — Увидит Бог наш этот грех теперь“» [7, с. 129]; подчиняясь велению Господа жениться на Зулейхе, он сказал старухе-суженой: «Нам счастье, Зулейха, ниспослано теперь» [7, с. 176]; невеста просила Господа вернуть ей красоту и молодость: «И тут же Зулейхе явился Джебраил, || крылом ее прикрыл, молитву сотворил, || И стала Зулейха вновь юной, полной сил» [7, с. 176]; когда на брачном ложе Зулейха рассказывала, что всемилостивый Бог берег ее для него, он не упустил возможности упрекнуть супругу: «Йусуф сказал в ответ: „Ты помнишь ли тот час, || Когда на грешный путь ты наставляла нас? || И если нас творец в то время бы не спас, || Блаженства бы такого нам не знать теперь“» [7, с. 177]; познав юную Зулейху (незадолго до того бывшую старухой), он удивился: «Как, — спросил Йусуф, — за долгие года || Невинность сохранить сумела ты теперь?» [7, с. 177]. Этот *романтический* финал нуждается в объяснении того, что означает арабское имя Зулейха. Зулейха — это уменьшительная форма существительного «залх» (арабы часто образовывали имена личные от имен нарицательных, употребляя последние в уменьшительной форме), а «залх» — это колодец с такой гладкой и скользкой горловиной, что стоящий над ним человек соскальзывает в него [3, с. 1244 б] (но в том, что Йусуф соскользнул в этот колодец, была Господня воля).

Романтическая форма поэмы

Следует сказать нескольких слов и о форме этой *романтической* поэмы. Ее структурной единицей является силлабическое четверостишие (два бейта), первые три стиха которого рифмуются между собой, а четвертый оканчивается рефреном *имди* (обе узкие передние узкие негубные гласные его произносятся с каким-то *неромантическим* оскалом), то есть одним и тем же словом в течение одной тысячи двухсот сорока семи четверостиший. Все четверостишия должны были бы иметь по двенадцать слогов, но от этого однообразия нас избавили переписчики, в течение столетий сокращая некоторые двенадцатисложники до одиннадцати, десяти, а то и девяти слогов. Произведение не имеет ни одной вставной газели или лирической интерлюдии, которые так украшают поэму Хамди [1, II, с. 145; 2, с. 362 а]. Одним словом, «романтической» такую форму назвать нельзя.

Поэма житийного жанра

С другой стороны, стоит нам вернуться к авторскому заглавию поэмы — «Йусуф савчы кыссысы» («Житие пророка Йусуфа») — и мы обнаружим, что и форма поэмы, и ее лексика, и слова и действия ее персонажей вполне соответствуют совершенно другому жанру. Обнаружится то, что перед нами не *романтический* жанр, но жанр *житийной* литературы: это жанр назидания, поучения, утверждения всемогущества Господа; это жанр «Кысас аль-анбия» («Жития пророков»), а с точки зрения мусульман, жития доисламских пророков представляют собой величественное поучение, предупреждающее непокорных Господу и Его посланникам об ожидающем их бедственном уделе [4, с. 180 б].

Источники и литература

1. *Gibb E. J. W. A History of Ottoman Poetry / E. J. W. Gibb. L., 1900. Vol. I–II.*

2. *Flemming B. Yusuf and Zulayka*. 2. In *Turkish Literature // The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden, 2002. Vol. XI. P. 362 a – 362 б.
3. *Lane E. W. An Arabic–English Lexicon*. In Eight Parts. Beirut, 1968. Part 3.
4. *Nagel T. Kisas al-anbiya // The Encyclopaedia of Islam*. New Edition. Leiden, 1986. Vol. V. P. 180 a – 181 a.
5. *Булгаков Р. М. «Кысса-и Йусуф» ‘Али: сведения различных источников о поэме и ее авторе // Поэма «Касса-и Йусуф» Кул Гали (Проблематика, поэтика, язык произведения): Сб. статей. Уфа, 1988. С. 58–69.*
6. *Булгаков Р. М. Произведения XII — начала XVIII века / Р. М. Булгаков, И. Г. Галяутдинов. Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Ч. 1: Тюркские рукописи. Уфа, 2009. С. 31–180.*
7. *Кул Гали. Сказание о Йусуфе / Пер. Сергея Иванова. Казань, 1985.*

Р.А. Давлетшин
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

НЕКОТОРЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИСТИЦИЗМА В ПОЭМЕ «КИССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ

Приуралье и Поволжье с древнейших времен является северо-западным ареалом распространения тюркского населения. Оно включало конгломерат разных племен, в том числе объединения родов башкирских и болгарских племен во многом напоминавшие форму конфедеративных отношений [1, с. 107-146]. Дошедшие до наших времен самые ранние свидетельства тюркоязычной мусульманской литературы непосредственно связаны с Булгарским государством и болгарскими письменными памятниками. В Урало-Поволжье с принятием ислама появилась новая политико-культурная перспектива. С интеграцией в глобальную арабо-мусульманскую культуру открылась возможность для приобщения к достижениям передовой восточной культуры и науки: получило широкое распространение арабографичная письменность, различные науки. Особенно большой резонанс имело распространение в регионе арабского языка и мусульманской литературы в эпоху раннего средневековья. Тому свидетельство сохранившиеся списки старинных мусульманских рукописей, дошедших до наших дней.

Среди произведений особо выделяются списки самого известного литературно-религиозного памятника эпохи Булгарского государства поэмы “Кисса-и Йусуф” болгаро-башкирского суфийского поэта Кул Гали, написанная в 1212 году на синкретичном огузско-кипчакском языке. Древнейшее мусульманское мистическое и поэтико-агиографическое сочинение создано на основе Коранической суры «Йусуф» [7, с. 235], Преданий (ал-хадис) и историй о пророках (киссас ал-анбия или агиография) с использованием арабской и персидской письменных литературно-исторических традиций, а также фольклорно-нарративных и поэтических древних тюркских памятников. Поэтическое слово автора превратилось в главный инструментальный достижения философско-религиозных, морально-этических и художественно-эстетических целей. Кул Гали гармонично синкретизировал восточную и тюркскую поэзии, с философии мусульманского мистицизма. Он гениально заставил величайшие модусы духовности суфийского мистицизма Магрифа (Божественное познание), Махабба (Мистическая любовь), Джамала (Божественная красота), ‘Ишк (Страсть), а также Таджалли (Теофания), Таваккул (Упование Аллаху) и Хауф (Богобоязненность) взаимодействовать друг с другом.

«Так самому раннему и популярному литературному памятнику периода Булгарского государства поэме Кул Гали «Кисса-и Йусуф» (XIII в.) присущи общечеловеческие, гума-

нистические идеи, условный характер отражения действительности, религиозно-дидактическое толкование событий, традиционный сюжет, образы, несущие определенные идеи и мотивы, устойчивые формы образности и стилистики. Язык поэмы, в основном близкий к языку татар и башкир, содержит в себе обширный древнетюркский пласт, элементы огузских, кипчакских языков, арабизмы и фарсизмы. Поэма «Кисса-и Йусуф» создана на общем литературном языке тюрки. Наличие общего литературного языка – один из показателей существования общей литературы для тюркоязычных народов» [11, с. 6-7].

Основным ареалом распространения и бытования “Кисса-и Йусуф” Кул Гали – крупнейшего мусульманского агиографического шедевра – были и остаются Приуралье и Поволжье. Происхождение автора башкирские ученые прямо связывают с башкирским родом Айли. Например: историческое сочинение Т. Ялсыгула “Тарих нама-и булгар”, которое многократно переписываясь, получило распространение на всей территории Урало-Поволжья [3, с. 133-134; 10, с. 45-49] и фрагмент, относящийся к генеалогии башкир племени Айлинцев включен в книгу «Башкирские шежере» [2, с. 168-172; 218-220].

После традиционного восхваления Аллаха (бисмиллах) сура «Йусуф» начинается с таинственных букв «алиф лям ра». В тафсирах эти знаки практически не интерпретируются, их смысл остается за порогом человеческих знаний и целиком во ведении Всевышнего. По нашему мнению трансцендентность и недоступность рациональному толкованию этого места Корана можно связать только с эзотерическими учениями (‘илм ал-батин). Следовательно, в суре «Йусуф» заложен Скрытый смысл, который, как – главный источник поэмы «Кисса-и Йусуф» задает поэме изначальную таинственность и мистику.

Также к иррациональным понятиям можно отнести серии сновидений и толкования на них, которые талантливо и эффективно вставлены в структуру поэмы. Перечень таинственных явлений в сказании довольно много и присутствует перманентно. Если автор постоянно пользуется мистическими инструментариями и толкует их в суфийских традициях, то выглядит вполне логичным миропонимание и мирозерцание Кул Гали, как последователя тариката.

Одной часто используемой категорией в суфизме является понятие красоты. В дас-тане это понятие занимает особое сокровенное и таинственное место. Простая человеческая красота, преобразованная Всемогущим Аллахом до высшей божественной красоты, доступна только избранныкам, которая восхищает сердца и души египтян при появлении Йусуфа. Пророк Йусуф – олицетворение совершенства и красоты Аллаха. В мире трудно найти сравнение ему. Он самый красивый из красивых людей мира, поэтому определение «прекрасный Йусуф» превратилось в эстетическо-сравнительную характеристику среди мусульманских мистиков.

Фрагмент текста с транслитерационным вариантом и переводом:

اراسنده يوسفی اشار حله کیب* ظریف شفاعنده نوری بلقب
تتکرلسه یوسفی اغر لایدب* یوسف اشار قمولاردان ارتوق ایمدی
مصر اهلی بونی کورا قالدی خیران* ایدیلار بو داکولدور ادمیدان
مقرب فرشته دور ایندی کوکدان* جمله لاری انکا سجده قلورلار ایمدی.

Арасында Йософи ашар хәллә кейеп – Җариф шәфәғендә нуры балкып

Тәнкирләсә Йософи ағырлайдып – Йософ ашар камулардан артык имде.

Миср әһле буны күрә калды хайран – Әйделәр бу дәкүлдер әдәмидән

Мөхәrrәб фәрштәдер әитти күкдән – Жөмләләри анка сәждә кылырлар имде [8, л. 226].

Перевод:

Среди них Йусуф на коне, в почетном халате,

Его прекрасный, легкий нимб излучал сияние,

Так был возвеличен Йусуф –

Всех достойней держался Йусуф.
Египтяне, увидев его, пришли в восхищение,
Сказали: «Он не из рода людского –
Высший из ангелов спустился с неба», -
Все склонились пред ним в земном поклоне [9, с. 336].

“Аллах прекрасен и любит красоту” – так гласит предание, охотно повторяемое суфиями. Единое-Бытие, по терминологии рациональных религиозных наук соответствует слову “Аллах”, то есть абсолютное Благо и Высшая красота. Мир, устроенный по велению и образцу Аллаха, тоже прекрасен. Прекрасен не только мир в целом, но и любое созданное. Каждая вещь сама по себе красива. Красота, а также благо объективны, имманентно присутствует в вещах [4, с. 542; с. 449].

Крупнейший представитель исламской философии и мистицизма Ибн ал-Араби, (1165 – 1240) – основоположник теории суфизма и учения Единства бытия (Вахдат ал-вуджуд) отрицающее различия Бога и мира. И он один из сторонников концепции совершенного человека (ал-инсан ал-камил). Обосновывая свою теорию о Единстве мира, он построил на первый взгляд простую, но фактически сложную эзотерическо-философскую систему. По поводу его концепции мнения исламских ученых разделились на два противоположных течения. Одни критиковали ее за пантеизм (мазхабу-л-вахииату-л-каун), а другие принимали его разработки как истинный монотеизм (ат-тавхиду-л-хак). Абсолютность Аллаха и Его присутствие во всем и во всех формах бытия, основывается в теории Единства: – Создателя и всего многообразия мира. Особенную окраску нашла эта концепция в прекрасном, Его особом проявлении в женской красоте – это некое благо и ее отражение в любви! Линия любви в поэме магистральна и начинается со сна. Таинственная любовь Зулейхи к Йусуфу, возникшая во сне, – типичная, суфийская традиционная линия свойственная концепции мистической любви. Она не одержима в своих страстях, иррациональна в действиях, непонятна и таинственна в помыслах. По своему рассматривая понимание прекрасного Т.Ибрагим объясняет это взаимосвязанностью и закономерностью Сущности и всех вещей [6, с. 88-89].

Аллах реален и ирреален одновременно-есть объект мистической любви и благодати. Он присущ всем образам, проявляется во всем прекрасном. Единая живая красота, разливаясь в бесчисленных формах мира, с особой таинственностью и яркостью воплощается в женщине. Поэтому «созерцание Аллаха в женщине есть наиболее великое и полное созерцание» [4, с. 326; 5, с. 217].

Сказание Кул Гали «Кисса-и Йусуф» пронизано духом мусульманства и нравоучениями ислама. Благодаря моральной чистоте, верности, покорности Предопределению (ат-такдир) и любви к Создателю и к его творениям, оно является образцом мусульманской мысли. Таким образом, в поэме главный герой несет на себе отпечаток божественности и определенное философско-просветительское содержание. Проблемы, поднятые Кул Гали, сохранили свою значимость и в последующие века.

Классифицируя концепцию любви Ибн Араби, Т.Ибрагим приводит три вида любви – физическая (таби’и), духовная (рухани) и божественная (илахи) [6, с. 89]. Физическая любовь охватывает разнообразие физиологических, физических и механических действий, присущих всем живым существам, явлениям и предметам природы. По утверждению философа субъект стремится к удовлетворению своих желаний, независимо от стремления любви у объекта. Такая любовь в некотором смысле примитивна и эгоистична. В такой любви субъект и объект еще далеки от образования совершенного единства и слияния. Духовность и духовная же любовь предполагают, что влюбленный полностью отдает себя, жертвует собой и своими желаниями ради возлюбленной. Стремление к духовности и созерцания Единого путем слияния с Ним, такова позиция суфиев-гностикиков о любви, выс-

шей целью которой является реализация потенциала любви – всемирного единства субъекта и объекта. В отличие от простых людей, которые любят единичные вещи, конкретные формы бытия, мистики любят целое, охватывающее единичные вещи, любят единую сущность, проявляющуюся во всех конкретных формах [4, с. 227; 5, с. 215].

Эти две категории любви в поэме Кул Гали – физическая и духовная – объединяют и третью, наивысшую вид любви – Божественную. Произведение «Кисса- и Йусуф» – это сплав таинственности Божественной любви воплощенной в простых человеческих отношениях и мистикой суфиев. Совершенство, Терпение, Верность, Созерцание затрагивают поистине глубинные пласты и сакральные человеческие ценности. Приобретая, эти Вечные качества суфийской нравственности главный герой сказания постоянно стремится к единой сущности, Единому Творцу и его любви ко всем формам мироздания.

В средневековой литературе мусульман ведущим критерием для автора были не столько оригинальность, сколько мастерское владение поэтично-философским канонами. Так, агиографическое произведение Кул Гали «Кисса-и Йусуф», по концептуальной идее и содержанию восходит к восточно-мистической литературе. Оно, скорее всего, предваряет поэтично-суфийское влияние и постоянную взаимосвязь с известной коранической и классической сюжетной линии персидско-арабских произведений. Сказание искусно по своей творческой обработке и в инсталляционном плане восходит к огузско-кипчакской тюркоязычной герменевтической традиции. Фундаментальное и доминирующее присутствие арабско-мусульманской культуры и суфийского компонента наглядно проявляется в мистической линии поэмы.

Источники и литература

1. *Ахмад бин Фадлан*. Рисаля ибн Фадлан. Составление, введение и редактирование Сами Ал-Дихана, член-корреспондента Арабской Академии Наук. Дамаск, 1959.
2. Башкирские шежере. Составление, перевод текстов, введение и комментарии Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960.
3. *Галяутдинов И.Г.* «Тарих нама-и булгар» Таджетдина Ялсыгулова. Уфа, 1990.
4. *Ибн ал-Араби*. Ал-футухат ал-Маккийя. Каир, 1911. Т. II.
5. *Ибн ал-Араби*. Фусус ал-хикам. Бейрут, 1980.
6. *Ибрагим Т.* Вуджудизм как пантеизм // Средневековая арабская философия: проблемы и решения. М., 1998.
7. Ал-Кур'ан Ал-Карим. Ал-Сурату Йусуф. Ал-Мадина, 1405 л.х.
8. *Кул Гали*. Кисса-и Йусуф. 1809. Фонд рукописи ИИЯЛ УНЦ РАН. № 57. А 91.
9. *Кул Гали*. Кысса-и Йусуф. Казань, 1983.
10. *Уметбаев М.* Ядкар. Казань, 1897.
11. *Хусаинов Г.Б.* Тюркоязычные литературы Урало-Поволжья в XI – XVIII вв. как единая система // Литературное наследие народов Урало-Поволжья и современность: сборник статей. Уфа, 1980.

Р.Ф. Исламов
(ИЯЛИ АН РТ, Казань)

“КЫССА-И ЙУСУФ” КУЛ ‘АЛИ (К вопросу истории изучения)

Как известно, впервые легенда о Йусуфе в письменном виде нашла свое отражение в IX веке до нашей эры в Библии. “Есть сведения, что первые обработки библейского варианта сказания принадлежат сирийской литературе (IV–VI вв.). Несколько позднее (VII в.) предание об Иосифе вошло в Коран, составив двенадцатую суру под названием “Йу-

суф”, именуемую “Прекраснейшим из сказаний” [53, с. 7]. Однако, по мнению азербайджанского ученого А.М.Гулиева, “...эта легенда существовала в фольклоре семитских племен еще задолго до IX века до нашей эры, до того, как была включена в Библию. Эта легенда, будучи совместным продуктом упомянутых выше семитских племен, не является ни арабской, ни еврейской: целесообразнее называть ее семитской легендой...” [19, с. 8]. Сюжет этот в дальнейшем являлся источником вдохновения поэтов многих поколений у разных народов. Так, А.М.Гулиевым выявлены “...96 авторов, разработавших эту легенду на семитском, арабском, персо-таджикском, немецком, турецком, азербайджанском, узбекском, курдском, пушту, коджарском, пенджабском и др. языках” [19, с. 13]. Исследованию некоторых из них посвящены отдельные труды [53] и защищены диссертации [19; 40; 22].

Вызывает интерес то, что в книгу “Поучительные статьи в стихах и прозе на алтайском языке”, изданной Православным миссионерским обществом в 1881 году, было включено и “Житие Иосифа сына Яковлева”, и тоже по Библии [35, с. 4–49].

Среди указанных авторов занимает достойное место и Кул ‘Али. Его поэма “Кыссаи-и Йусуф”, как известно, на протяжении многих веков была популярной в Поволжье и Приуралье. Известный поэт Габдрахим Утыз Имяни (1754–1834), собрав наиболее древние варианты рукописей произведения, редактировал их. Этот отредактированный вариант увидел свет в 1839 году отдельной книгой. По этому списку, как об этом пишет Дж.Алмаз, “...поэма переиздавалась в Казани с 1839 по 1917 г. 79 раз” [4, с. 6].

В науке “Йусуф и Зулайха” Кул ‘Али впервые стала известна благодаря немецкому ученому Х.Флейшеру, который в своем каталоге Дрезденской библиотеки зафиксировал хранящийся там список этого произведения [60]. Далее голландский ориенталист М.Хоустма опубликовал свое исследование на основе Дрезденского и Берлинского списков произведения [59].

Известный татарский историк, мыслитель, просветитель Шигабутдин Марджани (1818–1889) в своем труде “Ал-кисм ал-аввал мин китаб мустафад ал-ахбар фи ахвал-и Казан ва Булгар” (“Первая часть книги полезных сведений о Казани и Булгаре”) упомянул и данное произведение с названием “Йосыф китабы” (“Книга о Йусуфе”) и отнес его к письменным памятникам, дошедшим до нас с Булгарских времен. При этом он утверждал, что данное произведение обнаруживается только в пределах указанного государства [28, с. 13]. А известный тюрколог Э.Н.Наджиб (1899–1991) отмечает, “что поэма в многочисленных рукописных вариантах распространена среди туркмен и малоазиатских турок” [30, с. 79].

Г.Газиз (Газиз Губайдуллин) (1887–1937) считает, что это произведение создано в Средней Азии, но не в Мавераннахре. Он решительно отрицает присутствие суфизма в поэме [13, с. 160–168].

Известный востоковед Е.Э.Бертельс (1890–1957) пишет, что “...Он строго следует коранической версии легенды. У него нет и следа влияния суфизма, трактовавшего историю жены Пентефрия Зулейхи, как образец “мистической любви”. Видимо, основной задачей автора являлась популяризация недоступной в арабском оригинале легенды Корана среди тюркских племен в наиболее приемлемой и доступной для них форме. ... В 1313 г. были написаны “Рассказы о пророках” Бурхан-оглы Кази Насыра, известного под псевдонимом Рабгузи и также происходящего из Хорезма. Эта работа очень напоминает поэму Кул ‘Али, но излагает не только историю Иосифа, но и других признаваемых исламом пророков. Существенным отличием ее можно считать возвращение к персидскому метрическому стихосложению” [10, с. 271].

На влияние Фирдоуси в творчестве Кул ‘Али впервые обратил внимание Е.Э.Бертельс. В частности, он пишет, что “это все та же легенда об Иосифе Прекрасном, так

блестяще обработанная Фирдоуси и потом не раз привлекавшая внимание поэтов” [10, с. 271]. Далее профессор А.Т.Тагирджанов (1908–1983), скрупулезно исследовав эту проблему, выявил, что многие моменты персидского текста были заимствованы тюркским поэтом у Фирдоуси [38]. По словам Р.М.Булгакова, при этом следует учитывать и конфессионально-идеологические моменты, ибо “...Фирдоуси стоял на противоположных по отношению к Кул ‘Али позициях: он был не суннит, а ши‘ит, и не джабрит, а кадарит, т.е. признавал свободу воли человека...” [12].

Весомый вклад в изучение жизни и творчества Кул ‘Али внес языковед-текстолог Дж.Д.Алмаз (1916–1979). Результаты своих исследований он опубликовал в печати [3], изложил в докладе на XXV Международном конгрессе востоковедов [4]. Однако его основной труд, который включает в себя такие проблемы, как авторство, место написания произведения, источники поэмы и особенности языка сочинения, долгие годы оставался в забвении. Он увидел свет только в 1987 году в сборнике материалов юбилейных торжеств и научной конференции, посвященных 800-летию со дня рождения Кул ‘Али и 750-летию его поэмы “Кыссаи-и Йусуф” [5].

Специальному литературоведческому исследованию “Кыссаи-и Йусуф” Кул ‘Али посвящен ряд работ Н.Ш.Хисамова, в которых освещены источники сюжета тюркского произведения и доля авторского творчества. Он первым выявил и обосновал, что одним из главных источников для поэмы послужил труд гератского ученого XI века ‘Абдаллаха Ансари “Анис ал-муридин ва шамс ал-маджалис” (“Друг послушников и солнца собраний”) [48]. Его тезис о возможности влияния трудов арабского ученого Ибн Джарира ат-Табари на творческую деятельность Кул ‘Али в дальнейшем было подвергнуто более глубокому изучению А.М.Ахуновым [7].

Немаловажный интерес вызывает монографический труд профессора Р.К.Ганиевой, в котором исследуется вопрос о ренессансном характере творчества Кул ‘Али [16]. В частности, в нем подчеркивается, что ренессансный гуманизм его поэмы возник и развивался в эпоху феодальных отношений, роста социально-экономической роли города. Автор приходит к выводу, что тюркский Ренессанс – неотъемлемая часть Восточного Ренессанса.

В “Древнетатарской литературе” [29], первых томах шеститомного академического издания “Истории татарской литературы” [1; 49] и “Истории башкирской литературы” [50] сочинению Кул ‘Али отведены обстоятельные очерки. Тексты произведения включены в “Антологию татарской поэзии” [39] и “Антологию башкирской поэзии” [9, с. 77–87]. Текст поэмы несколько раз был издан в современном татарском поэтическом и русском переводах [24]. В VI том “Башкирского народного творчества” включены различные варианты сочинения, бытующие в народе [Башкорт халык ижады].

Что касается языка “Кыссаи-и Йусуф” Кул ‘Али, то по этой проблеме к настоящему времени имеются также обширные, но порой противоречивые работы. Так, немецкий ученый Карл Броккельман (1868–1956) на основе языкового анализа текста сочинения приходит к мнению о том, что “Кыссаи-и Йусуф” Кул ‘Али является анатолийско-турецким письменным памятником [57, с. 59, 73]. Но Г.Газиз и другие ученые решительно отрицают это [13, с. 166]. Х.Флейшер считает, что памятник является татарско-огузским [60, с. 72], М.Хоутсма – близким уйгурскому и чагатайскому языкам или одному из среднеазиатских тюркских наречий [59, с. 64], В.Перч – татарским [62, с. 359], Б.А.Яфаров – древнебулгарским [55, с. 4–5], Э.Р.Тенишев – одной из разновидностью средневекового поволжского “тюрки” [41, с. 137], Р.Х.Халикова – образцом литературного языка Булгарского государства, который генетически был связан с языком орхоно-енисейских памятников (VIII–X вв.) и памятников уйгурского письма (XI–XII вв.) [46, с. 56];

Академик А.Н.Самойлович (1880–1938), исследовав лексический состав произведения “Кысса-и Йусуф” Кул Али, “Мухаббатнаме” Хорезми, “Хосров и Ширин” Кутба, прихо-

дит к мнению о том, что “где-бы ни было написано произведение XIII века некоего Али “Кысса-и Йусуф”, хотя бы, – как утверждает проф. Брокельман, в Анатолии, – нельзя не считаться с гораздо большим, чем полагает проф. Брокельман, количеством кыпчацких элементов в этом произведении и со значительным количеством общего словарного материала для “Кысса-и Юсуф” и для романа “Хосров и Ширин”, который по словарю еще ближе к произведению Али, чем “Мухаббет-наме” [37, с. 18].

Э.Н.Наджиб считает, что “независимо от этнической принадлежности автора в основе языка этой поэмы лежит огузский язык, вернее один из его диалектов (или же этот язык, подвергшийся сильному огузскому влиянию в результате долговременного проживания автора поэмы среди огузских племен)” [30, с. 79].

Как известно, в связи с 800-летием со дня рождения Кул ‘Али и 750-летием его поэмы “Кыссаи-и Йусуф” 1983 году в Казани, Москве и Уфе были проведены юбилейные торжества и изданы сборники научных конференций [34; 36]. К этому юбилею было и приурочено издание текста произведения на татарском и русском языках, подготовленное Ф.С.Фасеевым [23]. Необходимо отметить, что в нем наряду с обстоятельным введением, комментариями приводятся научное описание 161 списка сочинения, обнаруженного к тому времени в Советском Союзе и зарубежных собраниях, а также сведения о печатных изданиях до 1917 года.

Различные аспекты и концептуальные проблемы исследования “Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али освещены в трудах таких ученых, как Х.Г.Короглы (1919–2001) [25], Ш.Ш.Абилова (1915–2004) [2], Х.У.Усманова (1908–1992) [42], М.А.Усманова (1934–2010) [19], В.Х.Хакова (1926–2008) [45], Р.Г.Бикмухаметова (1929–1995) [11, с. 35–36, 38–41] М.В.Гайнутдинова [15], Ф.С.Фасеева [43; 44], Н.Г.Юзеева (1931–1996) [54], Р.М.Амирханова (1939–2000) [6], У.И.Гимадиева (1920–1987) [17], С.Ш.Поварисова [33], Г.Б.Хусаинова [51], А.И.Харисова (1914–1977) [47, с. 190–193], И.Г.Галяутдинова [18], Р.М.Булгакова [12], З.Я.Шариповой [52], А.Бодроглигети [54], Э.Хильшера [58], В.М.Коджатюрка [61], С.Л.Веста [63] и других.

Заслуживает внимания и то, что в последние годы по лексико-семантическим, стилистическим особенностям и художественному отражению философских проблем поэмы защищены кандидатские диссертации [26], [31].

Научное описание рукописей “Кыссаи-и Йусуф” Кул ‘Али, естественно, является одним из важнейших направлений исследования этого памятника литературы. Подобные работы Ф.С.Фасеева и Л.В.Дмитриевой [21, с. 30–32; 82] в последнее время нашли свое благотворное продолжение в трудах Ф.Ш.Нуриевой [32, с. 134–135], Р.М.Булгакова, И.Г.Галяутдинова [13, с. 90–113] и Р.Ф.Марданова [27].

Накопленный богатый опыт по изучению поэмы “Кыссаи-и Йусуф” Кул ‘Али, на мой взгляд, выдвигает перед исследователями следующие задачи для дальнейшего разрешения:

1. На основе всех имеющихся к настоящему времени списков произведения необходимо составить его единый корпус, при этом транскрибируя каждый из них и снабдив с факсимиле рукописей текста.

2. Произвести детальное сличение каждого списка для выявления общего и особенностей по языковым критериям и проделать литературную работу по установлению текста более позднего происхождения.

3. Исследовать поэму в плане сравнительного и сопоставительного анализа со всеми другими произведениями на эту тему.

4. Составить и издать полную библиографию работ по изучению данного сочинения.

Источники и литература

1. *Абилов Ш.Ш.* “Кыйссаи Йосыф” (1–3) // Татар әдәбияты тарихы: алты томда / Том редколлегиясе: Абилов Ш.Ш. (жаваплы редактор). Хисамов Н.Ш. (жаваплы редактор урынбасары), Миңнегулов Х.Ю. Казан, 1984. 1 т. Урта гасырлар дәвере. Б. 115–170.
2. *Абилов Ш.Ш.* “Кысса–и Юсуф” ‘Али и болгаро-татарская литература // Итог. науч. сессия за 1970 г.: тез. докл. Казань, 1973. С. 69–71; *Он же.* Традиции “Кысса-и Йусуф” Кул Гали в татарской поэзии // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения и 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 186–197.
3. *Алмаз Ж.* Кол Галинең “Кыйссаи Йосыф” дастаны // Совет әдәбияты. 1960. № 2. Б. 97–114.
4. *Алмаз Дж.* “Кысса-и Йусуф Али” – болгаро-татарской памятник // Доклады делегации СССР XXV Международного конгресса востоковедов. М., 1960.
5. *Алмаз Дж.* “Кысса-и Йусуф” Кул Гали – памятник болгаро-татарской литературы // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 225–255.
6. *Амирханов Р.* “Сказание о Йусуфе” и его ценности // Татарстан. 1999. № 10. С. 72–81. *Он же.* Эпоха Волжско-Камской Булгарии: социально-философская проблематика “Кысса-и Йусуф” // Очерки истории татарской общественной мысли: сб. ст. Казань, 2000. С. 32–50.
7. *Ахунов А.* Восточные истоки поэмы Кул Гали “Кысса-и Йусуф” // Научный Татарстан. 1999. № 3. С. 73–75; *Он же.* Поэма Кул Гали “Кыйсса-и Йусуф” в свете арабо–персидских источников // Тел, әдәбият һәм халык ижаты мәсьәләләре: аспирант. эш. жыйн. Казань, 2000. Беренче чыг.. Б. 128–133; *Он же.* Труды Табари как древнейший источник средневековой татарской литературы (XIII–XIV вв.) (трактровка персанажей): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2000; *Он же.* “Кысса-и Йусуф” Кул Гали в контексте трудов арабского акзегета ат-Табари // История татарской литературы средневековья (XIII–XVIII вв.) / Руководитель авторского коллектива и научный редактор Н.Ш.Хисамов. Редколлегия: Ф.Г.Гали-муллин, Ф.М.Мусин, Р.Ф.Исламов, Х.Ш.Махмутов, З.Р.Шайхисламов, Н.Ш.Хисамов. Казань, 2005. С. 69–91.
8. Башкорт халык ижады. Өфө, 2002. VI том. Эпос: кыссалар һәм дастандар. Б. 11–194.
9. Башкорт шигъриәте антологияһы. Боронғонан алып XX быуат азағына тиклемге осор. Өфө, 2001.
10. *Бертельс Е.* Литература народов Средней Азии от древнейших времен до XV века н.э. // Новый мир. 1939. № 9. С. 264–281.
11. *Бикмөхөммәт Р.* Поэзиябезнең сулмас чәчкләре (Традицион образ-ларны өйрәнү тәжрибәсенән). Казан, 1960.
12. *Булгаков Р.М.* “Кысса-и Йусуф” ‘Али: сведения различных списков о поэме и ее авторе / Р.М.Булгаков // Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. С. 58–69.
13. *Булгаков Р.М., И.Г.Галаятдинов.* Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Ч. 1: Тюркские рукописи. Раздел первый: Произведения XII – начала XVIII века; Раздел второй: Произведения XIX–XX веков; Раздел третий: Башкирские родословные XIX – начала XX века / Р.М.Булгаков, И.Г.Галаятдинов. Уфа, 2009.
14. *Газиз Г., Рәхим Г.* Татар әдәбияты тарихы. Беренче җилд. Борынгы дәвер. Икенче бүлек. Казан, 1922. (на араб. графике).
15. *Гайнутдинов М.* Жанр “Кысса-и Йусуф” Кул Гали // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 207–212.
16. *Ганиева Р.К.* Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. Казань, 1988.
17. *Гимадиев У.И.* Традиции “Кысса-и Йусуф” в башкирской и татарской литературах // Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. С. 30–35.
18. *Ғәләүәтдинов И.Г.* “Кыссаи Йософ” әсәренең күсермәләре һәм улары текстның бирелеше / И.Г.Ғәләүәтдинов // Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. Б. 70–75.
19. *Госманов М.* Тирән эзләр, үзәк тамырлар // Казан утлары. 1983. № 9. Б. 161 –181; *Он же.* Кол Гали – халык хәтерендә сигез гасыр // Казан утлары. 1983. № 9. Б. 13–15; *Он же.* Кул Гали –

- основоположник булгаро-татарской письменной литературы // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 42–59.
20. *Гулиев А.М.* Поэма “Йусуф и Зулейха” Абдурахмана Джами: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Баку, 1966.
 21. *Дмитриева Л.В.* Описание тюркских рукописей Института востоковедения. М., 1980. III. Поэзия и комментарии к поэтическим сочинениям, поэтика.
 22. *Ибрагимов С.М.* Сули Факих и его поэма “Йусуф и Зулейха”: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Баку, 1992.
 23. *Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф / Төп текстны (транскрипцияне) эзерләүче, кереш мәкалә, искәрмә һәм аңлатмаларны, кулъязманың тасвирламасын язучы филология фәннәре кандидаты Фәсиев Ф.С. Казан, 1983.
 24. *Кол Гали.* Кыйссаи Йосыф: Поэма // Хәзерге әдәби телгә шигъри күчәрмәне Нурмөхәммәт Хисамов эшләде. Казан, 1989; *Гали Кол.* Йосыф кыйссасы / Хәзерге әдәби телгә шигъри тәржемәне Нурмөхәммәт Хисамов эшләде. Казан, 2000; *Гали Кол.* Йосыф кыйссасы / Хәзерге әдәби телгә шигъри тәржемәне Нурмөхәммәт Хисамов эшләде. Казан, 2008; *Гали Кул.* Сказание о Йусуфе / Перевод С.Иванова. Автор предисловия и комментарии в научный редактор кандидат филологических наук Нурмухаммет Хисамов. Казань, 1985.
 25. *Короглы Х.* Сюжет о Йусуфе и Зулейхе в тюркских литературах // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 143–150.
 26. *Кузьмина Х.Х.* Лексико-семантические и стилистические особенности поэмы XIII века “Кысса-и Йусуф” Кул Гали: Автореф. дис. ... канд. филол. Наук. КГУ. Казань, 1998.
 27. “Кыйссаи Йосыф” поэмасының Татарстан Милли китапханәсендә саклана торган кулъязмаларына тасвирламалар / Кулъязмаларны тасвирлау-чы һәм кереш мәкалә авторы – археограф, текстолог Раиф Мәрданов. Казан, 2009.
 28. *Мәрҗани Ш.* Әл-кыйсем әл-әүвәл мин мостафад әл-әхбар әхвали Казан вә Болгар. Басма улынмышдыр Казанда Домбровский-ның табыгханәсендә Мөхәммәдҗан бине Минһәҗеддин беширкәте әхйә-и Шәрифҗан әл-Кәрим хәраҗәте илән 1897 нче елда.
 29. *Мөхәммәтов Х.* “Йосыф вә Зөләйха” поэмасы // Борынгы татар әдәбияты / Төзүчеләр: филология фәннәре кандидатлары Х.Мөхәммәтов, Х.Хисмәтуллин, Ш.Абилов, Ү.Беляева һәм гыйльми сотрудник С.Исәнбаев. Казан, 1963. Б. 67–96.
 30. *Наджиб Э.Н.* Исследования по истории тюркских языков XI–XIV вв. М., 1989.
 31. *Нугманова Н.М.* Художественное отражение философии ат-Таухид в “Кыссаи Йусуф” Кул Гали: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2003.
 32. *Нуриева Ф.Ш.* Коллекция списков рукописей памятников XIII-XIV вв. в рукописных хранилищах г. Казани // Ученые записки (ТГГИ). Казань, 1999. Вып. 7. С. 133–147.
 33. *Поварисов С.Ш.* Некоторые вопросы поэтики “Кысса-и Йусуф” Кул Али // Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. С. 36–45.
 34. Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988.
 35. Поучительные статьи в стихах и прозе на алтайском языке. Издание Православного Миссионерского Общества. Казань, 1881.
 36. Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987.
 37. *Самойлович А.Н.* К истории литературного среднеазиатско-түрецького языка // Ми-Али-Шир: сб. к пятисотлетию со дня рождения. Л., 1928. С. 1–23.
 38. *Тагирджанов А.Т.* Влияние поэмы Фирдоуси “Йусуф и Зулейха” на “Кысса-и Йусуф” ‘Али и “Йусуф и Зулейха” Шайяд Хамзы // Палестинский сборник. Л., 1970. Вып. 21 (84) Ближний Восток и Иран. С. 46–61.
 39. Татар поэзиясе антологиясе / Төзүчеләре һәм махсус редакцияләү-челәре: М.Гайнуллин, Х.Госман, Ә.Исхак, Ш.Маннур, Х.Мөхәммәтов, Ә.Юнус, Х.Ярми. Казан, 1956. Б. 43–53; Татар поэзиясе антологиясе: ике китапта / Төзүчесе Гәрәй Рәхим. Казан, 1992. I кит. Б. 58–69; II кит. Б. 446–454.

40. *Тахиров К.* Туркменский поэт Андалиб и узбекская литература (Лирика и дастан “Юсуф и Зулейха”): Автореф. дис. ... канд. Филол. наук. Самарканд, 1965.
41. *Тенишев Э.* О языке поэмы “Кысса-и Йусуф” Кул Гали // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 133–143.
42. *Усманов Х.* Вклад Кул Гали в развитие тюркского стиха // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 175–186.
43. *Фасеев Ф.С.* Кол Галинең “Кыйссаи Юсуф” поэмасы / Ф.С.Фасеев // Татар теле һәм әдәбияты / Редакторлары Х.Р.Курбатов, Ф.М.Мусин. Казан, 1974. Бишенче кит. Б. 154–173; *Он же.* “Кыйссаи Йосыф” һәм аның авторы турында // Казан утлары. 1988. № 3. Б. 92–97.
44. *Фәсиев Ф.* Кол Галинең “Кыйссаи Йосыф” поэмасы – Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Гали // Кол Гали. Кыйссаи Йосыф / Төп текстны (транскрипцияне) әзерләүче, кереш мәкалә, искәrmә һәм аңлатмаларны, кулъязманың тасвирламасын язучы филология фәннәре кандидаты Фәсиев Ф.С. Казан, 1983.
45. *Хаков В.* Некоторые особенности стиля поэмы “Кысса-и Йусуф” Кул Гали // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 212–221.
46. *Халикова Р.Х.* Язык поэмы “Кысса-и Йусуф” Кул Али / Р.Х.Хали-кова // Поэма “Кыса-и Йусуф Кул Али” (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. С. 46–57.
47. *Харисов Ә.* Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII–XIX быуаттар / Ә.Харисов. Өфө, 1965.
48. *Хисамов Н.Ш.* Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али (Анализ источников сюжета и авторского творчества): Автореф. дис. ... канд. филол. наук; ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова. М., 1979; *Он же.* Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али. Анализ источников сюжета и авторского творчества. М., 1979; *Он же.* Бөек язмышлы әсәр. Казан, 1984; *Он же.* Сюжет Йусуфа и Зулейхи в средневековой тюрко-татарской поэзии XIII–XV вв. (Проблема версий): Дис. ... д-ра филол. наук в форме науч. докл. М., 1996; *Он же.* Сюжет Йусуфа и Зулейхи в тюрко-татарской поэзии XIII–XV вв. (Проблема версий). Казань, 2001; *Он же.* Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул ‘Али. Анализ источников сюжета и авторского творчества. Казань, 2004; *Он же.* Кол Гали һәм төрки “Йосыфнамә”. Казан, 2006.
49. *Хисамов Н.Ш.* “Кыйссаи Йосыф” (4) // Татар әдәбияты тарихы: алты томда / Том редколлегиясе: Абилов Ш.Ш. (жаваплы редактор). Хисамов Н.Ш. (жаваплы редактор урынбасары), Миңнегулов Х.Ю. Казан, 1984. 1 т. Урта гасырлар дәвере. Б. 141–157.
50. *Хөсәйенов Ф.Б.* Кол Ғәли. “Кыссаи Йософ” // Башкорт әзәбиәте тарихы: алты томда / Томдың редколлегияһы: Ғайса Хөсәйенов (яуаплы редактор), Рәшит Шәкүр, Зәйтүнә Шәрипова. Өфө, 1990. 1 т. Урта быуаттар осоро. Б. 99–127.
51. *Хөсәйенов Ф.* Заман. Әзәбиәт. Әзип. Башкорт әзәбиәте тарихе, теорияһы һәм тәнkit мәсьәләләре. Өфө, 1978; *Он же.* Боронғо поэзиябыҙың шишмң башы башы (Кол Ғәлизең “Кысса-и-Йософ” китабына – 750 ел) // Ағизел. 1983. № 9. Б. 102–108; *Он же.* Быуаттар тауышы. Башкорт әзәбиәте тарихы, теорияһы һәм тарихи поэтика буйынса очерктар. Өфө, 1984; *Он же.* Башкорт әзәбиәтенең текстологияһы мәсьәләләре // Башкорт әзәбиәтенең текстологияһы мәсьәләләре: фән. хезм. йыен. Өфө, 1979. Б. 5–20. [17]; *Он же.* Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али // Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. С. 7–29.
52. *Шәрипова З.Я.* “Кыссаи Йософ” поэмаһының кулъязма сығанактары / З.Я. Шәрипова // Поэма “Кысса-и Йусуф” Кул Али (Проблематика, поэтика, язык произведения): сб. ст. Уфа, 1988. Б. 76–85.
53. *Шейһад Хамза.* Юсуф и Зелиха / Введ., пер. с тур. и примеч. Н.А.Ани-кеевой. М., 1992.
54. *Юзеев Н.* Поэт мудрости, любви и печали сердцу // Поэт-гуманист Кул Гали: материалы юбил. торжеств и науч. конф., посв. 800-летию со дня рождения 750-летию его поэмы “Кысса-и Йусуф”. Казань, 1987. С. 59–74.
55. *Яфаров Б.А.* Литература камско-волжских булгар X–XIV вв. и рукопись “Нахдж-эль-фарадис”: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Казань, 1950.

56. *Bodrogligeti A.* On the prosody of 'Alī's Qissa-i Yūsuf // Acta Orientalia Academiae scientiarum Hungaricae. Budapest, 1966. T. XIX. P. 79–97.
57. *Brockelmann C.* 'Alī's Qissa'i Yusūf der älteste Vorläufer der osmanischen Literatur – "Abhandlungen der königl. Preuses. Ak. Der Wissenschaften", Jahrgang, 1916. Phil.-Hist. Klasse, № 5. Berlin, 1917. S. 59, 73.
58. *Hilscher E.* Der biblische Joseph in orientalischen Literaturwerken // Mittheilungen des Instituts für Orientforschung. Berlin, 1959. Band IV. Heft. 1. S. 106.
59. *Houtsma M.* Ein altturkisches Gedicht // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1889. S. 73.
60. *Fleischer H.* Catalogus codicum manuseriptorum orientalium Bibliothecae regiae Dresdensis script. Lipsiae, 1831. S. 72.
61. *Kocatürk V.M.* Türk Edebiyatı Tarihi. Başlangıçtan bugüne kadar Türk Edebiyatının Tarihi Tahlili ve Tenkidi. Ankara, 1970.
62. *Pertch W.* Die Handschriftenverzeichnisse der Bibliothek zu Berlin. Berlin, 1899. Bd. VI.: Verzeichniss der Türkischen Handschriften. S. 359.
63. *West S.L.* The Qissa-i Hūsuf of 'Alī: the first story of Joseph in Turkic Islamic Literature // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Budapest, 1983. T. XXXVII. F. 1-3. P. 69–84.

З.Ғ. Кулбирзина
(РФА ӨҒҮ ТТӘИ, ӨФӨ)

“ЙОСОФ КИССАҢЫ”НДА МАТУРЛЫК ҺӘМ САБЫРЛЫК ТЕМАҢЫ САҒЫЛЫШЫ

Йософ Якуб нәселенән. Ун ике улдың берене була. Тормош Йософка күп ынаузар ебәрә. Тәүгеләре бала сактан ук башлана. Төш күреп, Якуб был төштө изгегә юрағандан һуң, туғандар араһында үз-ара ызғыш башлана. Йософ кол булып һатыла, төрлө михнәттәр күрә. Тик Тәңренең көзрәте уны ташламай. Сабырлығы менән һәр вақыт күркәм холокло булып кала.

Кол Ғәли Йософтоң йөзөн кешелек аңындағы ябай матурлык менән түгел, ә пәйғәмбәрзәргә хас булған гүзәлдәрзән-гүзәл сифаттар менән һүрәтләй. Ай, кояштан һурлырак тигән сағыштырыузар за әсәрзә йыш осрай.

“Йософ тәрән шәл койонан сығып килде, һурлы йөзө ай тулғандай тыуып килде.”, “Затлы, һәфис йөззәренән һурзәр һибеп”, “Гүзәллеген бер кем күреп туймай инде”, “Пәрзә аһа: бар йыһанды һур балкыта”, “Пәрзә һалғас, Йософ балкый һурлы, көләс, һарайзан һур тышка балкып сыға инде”.

Матурлыкты аңлау һәр халыкта төрлөсә кабул ителә. Күптәр тышкы киәфәткә зур иғтибар бүлеп карай, кемгәлер күңел байлығы, кешенең әске донъяһы мөһимерәк. Ә Кол Ғәли матурлыкты якшы холок, юғары әһләки сифаттар менән әске-тышкы гүзәллекте бергә үрә:

“Һөйләһеме – Йософтоң тик зиһене арта,
һүзе йомшақ, теле татлы, акылы арта,
Пәрзә аһа: бар йыһанды һур балкыта,
Күргән һәр кем күркәнән һис туймай инде”.

Йософтоң матурлығын күреү менән олоһо ла, кешеһе лә һайран була. Күргән кеше һуштан язып аһа. Кайһы бер кешеләр уның зифалығын һуп күрә, кайһылары һолкөн, акылын һәм рәсүллеген өштөн күрә. Йөзөн, сүрәтен күргәндәр – малын физа қылалар. Ғәзәтен күргәндәр – йәһән физа итәләр. Йософтоң матурлығына егерме мең кеше шәһид

була. Уның рәсуллеген күргәндәр иман юлына баҫалар. Карауан яқынлашкан вақытта, Мысыр халкына һауанан бер тауыш ишетелә:

“Мысырға бер ғәзиз шәхес килә инде,
Кызыкһынып ул уғланды күрегеҙ һез,
Әзәмгә һис окшамаған, белегеҙ һез,
Киәфәте фәрештәгә тиңдер инде”.

Мәшһүр фарсы шағирзары үз әсәрҙәрендә йыш кулланған, айырыуса Сәғзинең ижадында айырым персонаж ролен үтәгән Саба эле (иртәнсәк иҫкән ел) “Кисса-и-Йософ”та ла урын ала.

Саба эле Тәңрегә нык ялбарҙы,

Тәңре уға көҙрәт менән рәхсәт бирҙе,
Йософтоң хуш еҫен тойоп Якуб шөкөр кылды.
“Йософымдың, – тине, таныш еҫе килде,
Саба эле алып килде”, – тине инде.

Үз матурлығың менән мактануы ислам динендә хупланмай. Йософ халықтың үзенә карата булған сикһез һөйөүен, уның гүзәллегенә һуштары китеп таң калыуҙарын күргәс, ғорурланып: “Миңә окшаш, тиң бер кем дә юктыр инде» - тип әйтә. Шул вақыт Аллаһ тарафынан Йософка хәбәр килә:

Хактан шунда Йософ өсөн вәхи инде:

“Йә Йософ, һин көҙрәтемде күрсә,- тине,-
Күркең менән маһайыуҙы куйсы,- тине,
Матурлыҡты ысынында мин бирәм инде”.

Аллаһ тәғәлә Йософты пәриҙәр калаһына илтә.

“Касан Йософ пәриләрҙең йөзөн күрҙе,
Һәр кайһыһы Йософтан күп матур ине.
Һәр береһенең Йософтан да йөзө нурлы,
Сүрәтләре балкып тора төрлө-төрлө”.

Йософ был хәлдең мәғәнәһенә тиз төшөнөп Тәңренән кисереүҙе үтенә. Матурлығы һәм күрке менән маһайыуға бик үкенә. Ихласлыҡ менән тәүбә иткәндән һуң, уға ярҙам килә. Тәңре Йософтоң бар матурлығын кире кайтара:

“Эске-тышкы гүзәллеген бергә үрҙе: «Әйзә , Йософ, башың күтәр!»- тине инде”.

Йософ пәйғәмбәр донъя әзәбиәтендә матурлыҡ идеалы. Кул көсөнә карағанда, ғәзелһезлектәрҙе ақылы һәм белеме менән еңә. Йософто һатқан вақытта һөрәнселәр уны иң яҡшы сифаттар менән һүрәтләйҙәр:

“Беренсенән, буйы зифа, сибәр үзе,
Икенсенән, яқты сырай, күркәм йөзө,
Өсөнсөнән, теле төзөк, туры һүзе,
Етмеш ике телде тамам белә инде.
Дүртенсенән, кеселекле һәм шәфкәтле,
Бишенсенән, алп йөрәкле һәм ғәйрәтле,
Алтынсынан, күп кешенән ул кеүәтле,
Кырк ирҙән кеүәте уның артык инде.
Етенсенән, дине бөтөн, дийәнәтле,
Һигезенсе: хәин түгел, аманатлы,
Туғызынсы: холко йомшак, теле татлы,
Унынсынан, пәйғәмбәрҙәр нәҫеле инде”.

Йософтоң һақына баһа булмай. “Мысыр байлығы баһа булмағас, бөтә донъя малы баһа була алмаһ, тиелә. Йософка бар ерҙә хөрмәт менән карайҙар. Хатта ул ғөсөл алған вақытта һыузағы зур балыҡ башка балыҡтарға Йософка күз һалып карамаһка бойора.

“Хактың тоғро дуғы,- тине, - ныуға керзе, береgez зә карамағыз аға инде”. Бар балыктар Йософка хөрмәт һаклап, күз һалырға ла оялалар.

Зөләйханың матурлығын да Кол Ғәли ожмахтағы хур кызына тиңләп тасуирлай. “Тулған айзай балкый ине аның йөзө, ожмахтағы хур кызына окшай ине”. Уға катынлыкка димләр өсөн төрлө илдәрзән алтын тажлы, бай мөлкәтле яусылар килә. Ләкин маликзаде Таймус кызы Зөләйха төшөндә күргән Йософка ғүмере буйы тоғро кала.

“Йософ киссаһында” “сабырлык” төшөнсәһенә түземлек, көтөү, сабр кылыу, сызамлылык кеүек төрлө мәғәнә һалынған. Әсәрзә был күркәм сифат нәфсенән коткарыусы, харам эштәрзән тыйыусы.

Зөләйханың төшөндә Йософ:

“Сабыр менән эшлә мәғәр һин был эште,
Сабыр менән эшләһәнә һәр эштәр башы,
Моратына тиз етә тик сабыр кеше,
Был эштә һин күркәм сабыр кылсы инде” – ти.
Зөләха Йософка булған мөхәббәтен:
Тулған ай кеүек балкый ине аның йөзө,
Бал-шәкәрзән татлы ине уның һүзе,
Йәмләргә шатлык ине уның йөзө,
Уһныз миңә был йыһан хуш түгел инде”

– тип ошо һүззәр аша еткергәс, каруашлар Зөләйхаға былай тип кәңәш бирәләр:

“Йә, сабыр кыл, - тип кәңәшләр,-
сабыр менән морад һасил була инде”.

Персонаждарының сабырлығын автор вақыт арауығы аша күрһәтә, мәсәләһән, Якуб һөйөклә улы менән күрешәүзе етмеш йыл буйына көтә. Якуб әйтте: “Аһ был етмеш көһне икән, әй үкөнес, юкһа етмеш аймы икән, әллә инде юкһа етмеш йылмы икән, Йософомдоң кисегеүе?” - тине инде. Заһид әйтте: “ Мең ике йөз йыл буйы сабыр кылдым, моратыма бына бөгөн еттем инде”. Кол Ғәли үз киссаһында сабырлыкты хис-тойғонан күпкә юғарырак куя.

“Сабыр кылды Зөләйхәбез һык һәм түзем,
Кыйтфирзән ул һаклай ине һәр сак үзән”,
“Йософ әйтте: “Олуғ һаным, ебәр кулым,
Хак каршында ғәйеп эштәр кылмақ колоң,
Азғын эшкә бара алмайым, буяп юлым,
Сабыр кыл һин, шайтан кәм-хур булығын инде”,
“Хыянаттың әһлен Тәңре кисерә алмай,
Ғазабынан дошмандарын һис сығармай,
Йыуаштарзан шәфкәтен ул кире алмай,
Сабыр кылсы, нәфрәтенән һаклан инде!”

Хуш есле, ыһны-мәрийәндәр менән бизәлгән хур кызындай Зөләйханы күргәс, Йософ тәңренән ярзам һорай:

“Йософ әйтте: “Әйә Хоза, әйә хоза,
Һинең хөкөмөң китерзе лә мине бында,
Сабыр кайза был фетнәгә төшкән колға?-
Көзрәтең киң, күркәм сабыр бирсе инде”.

Сабырлыктың төбө – саф алтын, тизәр. һөзөмтәлә, Аллаһ әмеренә буйһоһоп, сабырлык күрһәткән барлык персонаждар үз мораттарына ирешәләр. Гүзәл сүрәт һәм камил акыл әйәһән Аллаһ мөғжизәһе буларак кабул итеп, мәжүсилекте ташлайзар һәм ислам динен кабул итәләр. Якуб ғүмере буйы озақ күрмәгән улы Йософ менән күрешә,

Зөләйха өмөтөн өзмәй зарыгып көткән мөхәббәте менән кауыша. Йософ хак юлдан тайпылмай, Аллаһ рәхмәтенә эйә була.

Кол Ғәли “Йософ киссаһы”нда матурлык һәм сабырлык Аллаһ тарафынан кешеләргә бирелгән оло бүләк тигән фекер менән бер рәттән, атай һәм балалар, халык һәм ил башлығы мөнәсәбәттәрен, якшылык – яуызлык, йәшлек-картлык, байлык – фәкирлек, бәрәкәтлек – аслык, көнсөллөк – ярлыкау мәсьәләләрен мораль күзлектән яктырта.

Әзәбиәт

1. *Гали Кул. Кысса-и Йусуф. Казан, 2000.*

З.А. Хабибуллина, Р.А. Тимершаехова
(БГПУ им. М.Акмуллы, Уфа)

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ В ПОЭМЕ КУЛ ГАЛИ “КЫССА-И ЙУСУФ”

Пословицы являются одной из древнейших и широко распространенных форм устнопоэтического народного творчества. В них отражаются художественно обобщенный социально-исторический опыт многих поколений, их мировоззрение, нравственные и эстетические идеалы [2, с. 9]. Как говорит английский математик, логик, философ Бертран Рассел: “Пословица – это мудрость многих, остроумие одного”. Пословицы помогают яснее выразить мысль, полнее аргументировать доводы рассказчика, собеседника, украшают речь [2, с. 9].

С точки зрения Х.Ш. Махмутова, *мәкәл* (пословица) – термин арабского происхождения, который можно перевести как “уместно сказанное слово”. Исследователь отмечает, что параллельно с арабскими терминами в течение многих веков бытуют и народно-разговорные наименования жанра: *боронғолар һүзе* (изречения древних), *карттар һүзе* (изречения старцев). Поговорка несколько отличается от пословицы и внешне. В большинстве случаев она представляет из себя устойчивое словосочетание в единственном значении.

Поэма Кул Гали “Кысса-и Йусуф”, написанная в начале XIII века на общетюркском литературном языке огузо-кыпчакского типа, по образцу восточных письменных традиций, очень богата пословицами и поговорками. Стиль кыссы построен на затейливом повествовании. Это приводит к частому применению в кыссе остроумных, образных слов, поговорок, пословиц, афоризмов, иносказаний [5, с. 20]. По характеру стиля К.Гали умело употребляет их и в готовом, например: *кәчкән сүз кирү кәлмәз* [4, с. 102] – буквально ‘сказанного слова назад не вернешь’ [4, с. 326], *фишыклык кәңес улмаз, ич табиблар ул дәрәдә дәрман булмаз* [4, с. 152] – ‘влюбленность – штука нелегкая, никакой лекарь лекарства от этого не знает’ [4, с. 351], *михнәтләрдән рахәт кәлә* [4, с. 188] – ‘после мучений настанет радость’ [4, с. 370], *ужмах виреб, тамуғ сатуп алмаң* [4, с. 100] – ‘отдав рай, не покупайте ад’ [4, с. 325], и в трансформированном виде. Такие пословицы, как *сабыр берлә морад хасил улур имди* [4, с. 86] – ‘терпение всегда доведет до цели’ [4, с. 318], *сабыр төбө – һары алтын – дно терпения – желтое золото* и др. бытовали у тюркских народов еще до появления письменного литературного языка. Кул Гали на основе этих пословиц строит целую строфу [5, с. 41]:

Сабыр берлә ишләгел ушбу иши,

*сабыр берлә ишләнүр ишләр баши,
мораның тиз йитәр сабырлу кеши,—
бу иш эчрә күркү сабыр кылғыл имди” [4, с. 132].
(Но помни, что скажу: ты терпеливый будь,
Ведь терпеливым быть – всех дел глава и суть,
С терпением человек любой осилит путь,-
Огромным запасись терпением теперь [5, с. 41]!)*

В этом отрывке Йусуф призывает Зулейху быть терпеливой, выносливой. Разумеется, с помощью готовых пословиц, которые бытуют в народно-разговорной речи, Кул Гали не сумел бы передать эту идею полностью. Творческий подход к каждому языковому явлению и умелое использование их для создания образа, живой картины, эстетического качества, передачи больших поэтических мыслей показывает высокое художественное мастерство автора [8, с. 41].

Экономическое, культурное и языковое общение между народами создает предпосылки для взаимопроникновения фольклорных материалов, в том числе пословиц и поговорок [2, с. 9]. Так, в поэме “Кысса-и Йусуф” встречаются арабские пословицы и поговорки: *иза жа’ә әл-кәза, ғоми әл-бәсар* [4, с. 58] - ‘когда приходит беда, зрение слепнет’ [4, с. 304], “*нафәғанә вә иййакем” кыйла имди* [4, с. 294], - ‘пусть окажется «пользу и нам и вам она»’ [4, с. 423].

В поэме есть и авторско-индивидуальные пословицы-поговорки, афоризмы, которые рождались в связи с содержанием произведения и эстетической концепцией поэта [8, с. 41]: *гәүһәр даш вә ләйкин гәүһәр даш улмаз, дикмә кеши гәүһәр кәдрен кийас кыйлмаз* [4, с. 292] - ‘алмаз – камень, но не всякий камень – алмаз, не всякий осмыслит достоинство его’ [4, с. 422], *каза килсә, бәсарат әлдин кидәр* [4, с. 59] - ‘когда приходит беда, разум уходит’ [4, с. 304] и т.д.

Картины жизни и мотивировка поступков героев в поэме изображены во многом в реалистических чертах и с большой психологической точностью. Читатель вместе с героями поэмы испытывает душевные переживания, горести и радости, высокие чувства, вызывающие слезы в глазах. Поэма Кул Гали «Кысса и Юсуф» в течение веков отвечала литературно-эстетическим потребностям, являлась могучим фактором просвещения. Язык и форма произведения отличаются простотой и ясностью. Афоризмы и фразеологизмы в речи главных героев и в авторском изложении созвучны народным пословицам и поговоркам. Кул Гали предстает перед нами настоящим живописцем слова [3]. Устное народное творчество является народной педагогикой, ее автор употребил в своем произведении, поэтому поэма выступила мощным стимулом формирования эстетических вкусов, морально-этических взглядов.

Источники и литература

1. Ахтямов М.Х. Словарь башкирских народных пословиц и поговорок. Уфа, 2008.
2. Гарипов И.М. Башкирско-русский словарь пословиц и поговорок. Уфа, 1994.
3. Нурмухаммет Х. Кул Гали и его поэма «Кысса-и Йусуф». [Электронный ресурс] / Режим доступа: http://s155239215.onlinehome.us/turkic / 10_History/KulGali/KulGali0Ru.htm
4. Тенишев Э.Р. и др. Кул Гали. Кысса-и Йусуф. Казань, 1989.
5. Шакуров Р.З. Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (Проблематика, поэтика, язык произведения): Сборник статей. Уфа, 1988.

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭМЕ «КИССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ

Поэма «Кисса-и * Йусуф» – одно из самых древних произведений на тюрки Урало-Волжского региона. До своего издания в 1839 году, она в рукописной форме была широко распространена среди народов Урало-Волжского региона. Однако, как утверждают ученые, отдельные сказители, мастера слова перенимали книжный сюжет, «передельывали и пересказывали его», «превращая произведение письменного в устное» [1, с. 7; 2, с. 6-7; 3, с. 20-24]. В народе были распространены также рукописные списки киссы⁷. Помимо переписанных текстов среди башкирского и татарского народов «до сих пор встречаются ее устные новеллы-хикаяты, сказочные варианты» [4, с. 7]. Поэты последующих поколений, вдохновившись бессмертными поэтическими мотивами и образами, в своем творчестве вновь и вновь обращались к этому произведению. «Многие лирические рисунки, приемы поэтического воплощения, укоренившиеся в дореволюционной и современной татарской и башкирской поэзии, берут начало в этой поэме» [5, с. 199].

С точки зрения интертекстуального дискурса текст памятника, передаваясь из века в век, из уст в уста, из рук в руки, «входил» в «диалог» с предшествующими текстами. При этом смысл, идеи произведения не просто повторялись, а заново рождались, пополнялись качественно новыми понятиями и значениями, а в художественном смысле – новыми деталями, образами и мотивами.

Согласно исследованиям ряда ученых, в процессе работы над своей поэмой Кул Гали, с одной стороны, опирался на суру из священного Корана, книгу Табари «Тафсир аль-Кабир», «Йусуф и Зулейха» Фирдауси, творчески заимствовав у них сюжетные элементы, некоторые художественные детали, образные сравнения эпитеты (например, метафоры, используемые в описании Зулейхой внешнего облика Йусуфа близки к поэтическим средствам изображения в поэме Фирдоуси и т.п.) (Г.Б. Хусаинов, З.Я. Шарипова, А.Т. Тагирджанов, Ф.С. Фасиев, Н.Ш. Хисамов и др.). Однако, последователи Фирдоуси, также обратившиеся к теме Йусуфа и Зулейхи, изображали ее в свете мистической любви. В то время как Кул Гали в этом отношении подошел индивидуально, рисуя любовные чувства приближенно к простой человеческой любви. По мнению Н.Ш. Хисамова, он не всегда следовал своему персидскому предшественнику, «черпая материал из прозаического сочинения Абдаллаха Ансари» [6, с. 32]. Поэт достигает высокохудожественного совершенства, вкрапляя в сюжет мотивы и образы устно-поэтического творчества урало-волжских тюркских народов (являющиеся традиционными и для башкирского фольклора, в частности. – Н.Х.), мастерски сочетая их с литературными традициями. Фольклорные традиции в болгарском «Кисса-и Йусуф»е использовались автором для решения важных идейно-художественных задач.

Кул Гали, с одной стороны, опирается на сюжет священного писания о Йусуфе, «который подернут мистической, сумеречной, таинственной пеленой аллегорических сновидений» [7, с. 42], с другой стороны, обращается к традиционным сюжетобразующим мотивам сновидения, с помощью которого прогнозируется судьба героя, что позволяет

* кисса – жанр восточного фольклора и литературы; поэтическое или прозаическое произведение историко-героического, любовно-романтического, религиозного содержания дидактического характера (Подробнее см.: Г.Хусаинов. Теория литературы. – Уфа: Китап, 2010. – С.52).

⁷ См.: Поэма «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (проблематика, поэтика, язык произведения): Сб. статей / Сост. Р.З. Шакуров. – Уфа, 1988. – 124 с.

основному сюжету развиваться в динамике.

В поэме данный сюжетобразующий мифо-фольклорный мотив распадается на череду «устойчивых мотивов сна», связанных с различными мирами: Йусуф видит необычный вещий сон с намеком на божество, сон, который в последствии осуществится; святой Якуп видит свой вещий сон с намеком на смерть (волк похищает одну из его 11 овец, под которым понимается гибель Йусуфа. – Н.Х.); неродная дочь Якуба Дина также видит сон о смерти Йусуфа; Малик, сын Дагира, видит сон, связанный с мирскими заботами и делами, т.е. с миром смертных (сон сулил ему богатство – купив задешево прекрасного раба, он сможет разбогатеть, продав его за дорого. – Н.Х.) и т.д. Судьба героя в поэме, таким образом, «решается» с помощью художественного использования мотива сновидения, на который возлагается важная идейно-эстетическая нагрузка – на долю прекрасного Йусуфа выпадают испытания, которые он должен преодолеть и стать пророком в будущем. Рассмотрим некоторые виды мотива сновидения.

В народном творчестве популярным и традиционным является сказочный мотив АТ 725* «Женитьба на полюбившейся во сне девушке» (сказки «Как царь-холостяк влюбился во сне и женился наяву», «Полюбивший во сне», эпос «Бузегет» и т.д.). Этот мотив в международном указателе АТ сюжетных типов сказок учтен под номером 970. Содержание сюжета башкирской сказки «Полюбивший во сне» в целом сводится к следующему: царевич, полюбивший девушку, увиденную во сне, отправляется на ее поиски и через сорок лет, сорок месяцев и сорок дней находит эту девушку (ее звали Зайтуна) в одном селении. Поет под ее окнами назым (песню) о своей любви. Зайтуна выбегает к нему, не успев одеть один рукав чекменя. Об их любви друг к другу узнает отец девушки и подговаривает хозяйку дома, в котором поселился царевич, отравить его. Царевич умирает, его хоронят в склепе, девушка ложится рядом с ним и вонзает нож в свою грудь и т.д. [8, с. 500]. Сказочный сюжет, построенный на указанном мотиве (типа АТ 916), обнаруживается в казахском народном творчестве («Везирь», опубликованный Потаниным в журнале «Живая старина» (1916 г.). Сказка с этим же сюжетом включена в «Особых прибавлениях к Акмолинским областным Ведомостям» за 1892 г.). Данный мотив также можно встретить в сказках из сборника «Тысячи и одной ночи». Общий для башкирского и казахского фольклора сюжет о женитьбе царя на приснившейся красавице имеет параллели в ряде дастанов и в популярной на Востоке книге индийского писателя XVII века Иатулаха Канбу «Бехар-е данеш» [9, с. 369].

В поэме Кул Гали «Кисса-и Йусуф» также прослеживается традиционный мотив «Женитьба на полюбившейся во сне девушке» [9, с. 497]. В произведении, в частности, повествуется о том, как Зулейха впервые именно во сне узнала Йусуфа и полюбила его. В первый раз он к ей явился как «...дивный лик ... И Зулейха, в него безумно влюблена... ». Но этот сон вызвал лишь смутение в душе девушки, ей еще невдомек, чей образ ей привиделся. Ровно через год, увиденный ею второй сон, вносит некоторую ясность, потому что прекрасный лик заговорил с нею. С этого момента основной сюжет киссы начинает развиваться в динамике, один мотив накладывается на другой, одно событие на третье, в результате, в судьбах героев происходят крутые перемены, сводящиеся к единой идеи о predeterminedности судьбы.

Источники и литература

1. Гали Кул. Кисса-и Йусуф / Перелож. с тюркск., авт. вст. сл., ком. З. Шариповой. Уфа, 1993.
2. Зарипов Н.Т. Дастаны и Киссы о любви // Башкирское народное творчество: Эпос: Киссы и дастаны / Сост. Н. Зарипов, А. Сулейманов, Г. Хусаинов и др. Уфа, 202. Т. 6. С.6-10.
3. Татарское народное творчество: Дастаны / Сост., авт. вст. сл. Ф. Ахметова. Казань, 1984.
4. Фасиев Ф.С. Поэма «Кисса-и Йусуф» Кул-Гали // Кул Гали. «Кисса-и Йусуф». Казань, 1983. С.5-18 (на тат. яз.).

5. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа: XVIII-XIX вв. Уфа, 1965.
6. Хисамов Н.Ш. Поэма «Кисса-и Йусуф» Кул Али. М., 1979.
7. Нечаенко Р.А. Сон, заветных исполненный знаков: Таинства сновидений в мифологии, мировых религиях и художественной литературе. М., 1991.
8. Башкирское народное творчество: Новеллистические сказки / Сост., авт. вст. сл., словаря А.Сүлейманов, ком. Л. Барага и А. Сүлейманова. Уфа, 2008. Т. 11.
9. Башкирское народное творчество: Бытовые сказки / Сост., А. Сүлейманов, авт. ком. Л. Барага и А. Сүлейманов. Уфа, 1990. Т. 5.

З.Я. Шәрипова
(БДУ, Өфө)

КОЛ ҒӘЛИЗЕҢ ШАҒИРЛЫК КЕҮӘҢЕ

Йөззәрсә йыл элек ижад ителеп, кәзерле аманат рәүешендә быуындан-быуынға тапшырылып килгән язма комарткы авторы Кол Ғәлизең кайза белем туплағанлығы хакында текстның үзендә [3, 263 б.] һәм XVIII быуат аҙағы – XIX быуат башында йәшәгән башкорт укымышлыны Тажетдин Ялсығол улы әл – Башкордизың “Тарихнәмаи Болғар” хезмәтендә [2, 158 б.] теркәлгән. Шуларға таянып, уның донъяны танып белеүенең, шүл иҫәптән әҙәби фекеренең дә, тулығынса Урта Азия ерлегендә формалашуын тоҫмалларға була. Әсәрҙә күрһәтелгәнсә, автор ғәрәп һәм фарсы телдәрән һыу кеүек эсә, шүл телдәрҙәгә әҙәби әсәрҙәр менән яҡындан таныш, тик төрки мөхите өсөн ул үз киссаһын, “уқымаға, тыңламаға булығын аһәт” тип, төрки телендә яза.

“Киссаи Йософ”тың йөкмәткеһе, Фирдәүси һәм Ансари варианттарына бик яҡын [6, 83 б.], шулай за күп кенә поэтик деталдәре менән айырыла. Тап шүл айырмалар нигезендә Кол Ғәлизең идея – эстетик караштарының үзенсәлеген асыҡларға мөмкин. Күп һанлы сюжет боролештары, поэтик өҫтәмәләр киссаның йөкмәткеһен болғар ерлегендәгә хас ғөрөф- ғәзәттәр, йыһаз-көнкүреш элементтары менән байытылып, уларҙы тасуирлау өсөн автор урындағы халыҡ һөйләшеүенә хас ерлекле тел-стиль саралары куллана. Шулай итеп, “Киссаи Йософ” әсәрендә урта быуаттарҙағы ғәрәп-фарсы әҙәбиәттәрендә канун төсөн алған нәзирә традицияһы дауам итә. Йософ Баласағуниҙың “Котазғу белек” поэмаһындағы кеүек үк, Кол Ғәли төрки шиғырының дүрт юллыктан торған, рефрен менән тамамланған формаһында яза:

Мин әғифтең ошбу назымы бозолманы,
Робағи вәзен менән төзөлдө имде...
Егерме дүрт рәкем менән яззым юлды...

“Кол Ғәли строфаһы” аҙак башкорт поэзияһында, бәйеттәрҙә ныклы урын ала, – тип һығымта яһай Ғ.Хөсәйенов. – Ш.Зәки, Ғ.Соҡорой, М.Өмөтбаев, С.Яҡшығолов, Ш.Әминев–Тамъяни һ.б. шағирҙарыбыҙҙың ошо “Йософ назымы” менән язған шиғырҙары бар” [8,159].

Кол Ғәли әсәрендә көнсығыш әҙәбиәте традицияларының уңышлы дауам ителеүен әсәрҙең художестволы формаһында ла күреп була. Баш һүзҙә Аллаға һәм пәйғәмбәрҙәргә мактау – данлау язуырғандан һуң, шағир Алланан мәрхәмәт һәм ярҙам көтөүен белдерә.

Хәтеремдән хата, арыуҙарҙы юйғыл...
Ақылым саф, телем татлы кылғыл имде...
Мин меҫкенгә тәүфик капкаларын асҡыл, –

тип ялбарыуында шағирлык этикаһы күз уңында тотолалыр, моғайын. Көрһәндәге Йософ сүрәһе менән “тәүфиклы”, йәғни, белеп һәм аңлап, мәғәнәһен бозмайынса, әммә шағирҙарса иркен файзаланыуза, ижади эшләүзә самаһыҙлык, теүәһезлек ебәрмәү һаҡында борсолоу яңғырай был юлдарҙа. Артабан өсөнсө заттан тасуирланған төп өлөш бирелә. һуңғы һүззә – һәтимәлә әсәрзең әһәмиәте һәм тәғәйенләнешә, үзә һаҡында мәғлүмәттәрзе китап уҡыуһына автор тағы ла беренсә заттан еткерә. Кол Ғәли кулланған ошо композиция өлгөһө, ғәмәлдә, XIX быуаттың урталарына тиклем әсәрзән-әсәргә үзгәрешһез кабатлана.

Шағирзың поэтик оҫталығы уның сюжет ойоштороу һәләтендә лә асык күренә. Көрһән китабының ун икенсә сүрәһендә һикәйәләнгән сюжетка Кол Ғәли, Зөләйха яҙмыһын бәйән иткән икенсә сюжет ебе өҫтәп, әсәр йөкмәткәһен ике планда үҫтерә. Был үз сиратында дини китаптағы сюжетка донъяуи төҫ бирә, туған-ара татыулык, һәстәрлек, көнсөллөк, бозоклок кеүек әхлаки мөнәсәбәттәргә ир һәм катын, мөһәббәт, тоғролок проблемаларын күшып һүрәтләргә мөмкинлек тыузыра. Һаҡим һәм һалык, кешә һәм ил яҙмыһы, ата-балалар мөнәсәбәттәрен көйләүсә төп фактор итеп Иман мәсәләһә күтәрелә. Әсәрзәге образдар араһындағы конфликт һаҡтай көсөргәнешлә булып, һәл – ситуациялар кайһы һаҡта һатта трагик төҫ ала, әммә финалда туғанлыктың тантана итеүе, ғәзел идара һөзөмтәһендә һалыктарзың бәһетлә йәшәүзәре, якшылыктың еңеүе тасуирлана.

Һиндәй генә проблемалар күтәрелмәһен, әсәрзең төп тәғәйенләнешә – һалыктарзы ислам диненә өндәү. Ул миссия Йософ образына йөкмәтелгән, әсәр текһында был асыктан-асык тәкһарлана:

Мысыр һалыктарына күл һин өгөт,
Ислам юлына баһтыр, киҫ бозоклок.

Кол Ғәли йәшәгән XIII быуат башында ислам тәғлимәтенәң ике тармағы (шөғит, сөннә) формалашып, уларзың әсендә үз йүнәләштәре, йүнәләштәр сиктәрендә ойошкан төркөмдәр айырымланған була [5, 104 б.]. Әсәрзең текһына таянып, авторзың үзенең дини ориентацияһын асыклау кисһаның идея-әстетик үзенсәлектәрен тулыраҡ һәм төплөрәк анализлауға мөмкинлектәр тыузыра [1, 68 б.]. Авторзың уйланмыһы менән Йософтоң яҙмыһы, һәнәфиттәр қарашына ярашлы, тулыһынса Алла һөкөмөндә күрһәтелә. Тыумыһтан үк Илаһ тарафынан тамғаланған изге зат икәнлегә Йософка төш аша аңғартыла. Артабан барлык ғүмере буйына һиндәйзәр катмарлы ситуацияла қалған һайын, уны йырып сығыу өсөн Йософка көс түгәһә юк, сөнки уның ялбарыу-үтенеүзәрен ишетеп, һәр һаҡ ярҙамға әзәр Аллаһы бар. Мәсәләһән, ағаларының койонан сығарыуҙарына өмөтө өзөлөп, Алланан ярҙам һорауы була, һаҡ тәғәләһенә һәбәрсеһә Ябраил ғәлиәссәләм Йософто һыуға теймәһтән үк тотоп ала, һыу өһтөнә ташты қалкытып, Йософка урын әзәрләй, уға ождаһтан кейем һәм тәғәм алып килә; пәйғәмбәрлек рисәләтен тапшырып, Алланың сәләмен еткерә:

Койонан сығарылғас, һатыласақ,
Һуңынан төрлө ғәйбәткә юлығасақ.
Артабан зинданға ла ябыласақ...
Һуңынан бәләләрзән қотқарыласақ...
Таж вә тәһет, мәмләкәт биреләсәк...

Қысқаны, Йософ – Алланың сикһез көзрәтен һәм бөтмәһ-төкәнмәһ илаһи көсөн ерзәге һалыктарға күрһәтеү һәм ыһандырыу өсөн һайланған зат. Уның үз ихтыяры юк, һәр һаҡ үзен гонаһтан һақлап, һәфсеһенә баш бирмәй, күндәмлек һәм һабырлык менән алдан билдәләнгән тәқдиренә ярашлы йәшәргә тейеш. Үзәндәге барлык күрқәмлек сифаттарының Алла тарафынан бирелгән бүләк икәнлегән аңлап, тыйнак һәм рәһмәтлә булырға, булғанына даими шөкөр қылырға ла бурыслы Йософ. Камил зат булырға

өндәүсе һәм рухи ярзам күрһәтеүсе – Хозай, әммә камиллыкка ирешеү өсөн һәр берәү үзенең ныклы көс түгергә, реаль эш – хәрәкәт кылырға тейешле. Кисса сюжеты менән был идея кат – кат раслана.

Бары Алланың көзрәте һәм рәхимлеге генә бәхеткә ирештерергә мөмкин. Бындай һығымтаға килеп, үз теләге менән ислам динен кабул итеү өсөн, мәсәлән, Зөләйхаға кырк йыл вакыт кәрәк була, тик шунан һуң ғына ул үз мөхәббәтенә яуап таба.

Киссаның художество үзенсәлектәренә иғтибарҙы йүнәлткәндә, ижадсы буларак Кол Ғәлиҙең поэтик оҫталығын һәм әҙәби зауығын билдәләргә кәрәк. Берҙән, ул Көрһән тарафынан изгеләштерелгән атаклы сюжетка мөрәжәғәт итә, икенсенән, Йософ тарихы аша кешеләрҙең үз-ара мөнәсәбәттәрен һәм уларға туранан-тура оҙата йөрөгән хис-тойғоларҙың барлык спектрын ышандырырлык итеп тасуирлай, ул осор йәмғиәтендә хөкөм һөргән мораль - әхлаки караштар системаһын яҡтырта. Әсәрҙән күренеүенсә, автор хис-тойғоға карағанда, аҡылды беренсе урынға куя. Бында ла Кол Ғәли төп сығанаҡтан ситләшмәй. Йософ сүрәһенең 111-се иң аҙаҡкы аятында ла шул хакта белдерелә бит: “Улар тураһындағы кисса ла аҡыллы кешеләргә ғибрәт булды. Был үйлап кына сығарылған хикәйәт булманы, әммә уға кәҙәр булғандарҙың хаклығын раслау өсөн һәм һәр бер нәмәне аңлатыу өсөн, иман килтергән кешеләргә юл күрһәтеү һәм рәхмәт өсөн ” [4, 137 б.] “уқымаға, тыңламаға анһат” әсәрен Кол Ғәли зә бары аҡыллы заттарға адреслай:

...Был назымдың кәҙерен ахмак белмәс,
Аҡыллы тыңлар, аңлар, табыр имде.

Әсәрҙе ижад итеүенең максатын шағир “мөһминдәргә файза булһын” тип билдәләй. Ниндәй файзаны күз уңында тотһа һуң Кол Ғәли?

Йософ сәүсә киссаһынан аҡыл артыр,
Тыңлаусыла фәһем артыр, йәше тамыр,
Әске бозоклоктары сәселеп сығыр,
Илаһым уға рәхмәтен күрһәтер.

Аҡыл һәм күңел гармонияһына өлгәшеп, рухи камиллыкка күтәреләү, рухи тазарыныу һәм сафланыу аша Алла һөйөүенә лайыҡ булыу. Был программа суфизм тәғлимәтенең нигеҙ таштарын хәтерләтә. Ғәжәпләнергә бер зә урын юк, сөнки “Киссаи Йософ” әсәренең төп сығанағы – А. Ансаризың “Әнис әл-мәридин” әсәре – суфыйсылыҡ рухында язылған. Кол Ғәли үз заманы өсөн киң карашлы, бик ғилемле зат булып кәүзәләнә. Ғәрәп-фарсы әҙәбиәтен, әҙәби әсәрҙәрҙе яҡшы беләү өстөнә, ул – әҙәби-теоретик ғилемгә лә эйә шағир. Шиғыр төзөлөшөнә кағылышлы терминдарҙы белеп файзаланыуы, һүрәтләү сараларын урынлы һәм иркен кулланыуы, халыҡ ижадының барлык арсеналын оҫта эшкә егеүе Кол Ғәли шиғриәтенең бәсен бермә-бер арттыра.

Әҙәбиәт һәм сығанаҡтар

1. Булгаков Р.М. “Кысса-и Юсуф” Али: сведения различных списков о поэме и ее авторе // Поэма “Кысса-и Юсуф” Кул Али (сб. ст.). Уфа, 1988.
2. Галляутдинов И.Г. “Тарих нама-и Булгар” Т.Ялыгулова. Уфа, 1990.
3. Кол Ғәли. Кыссаи Йософ. Өфө, 1993.
4. Көрһән Кәрим. Өфө, 1992.
5. Прозоров С.М. Вероучение первоначального Ислама. И. в средневековье // Ислам: энц. словарь. М., 1991.
6. Таһиржанов Г.Т. Тарихтан – әдәбиятка. Казан, 1979.
7. Хисамов Н.Ш. Поэма “ Кысса-и Юсуф” Кул Али. М., 1979.
8. Хөсәйенов Ф.Б. Башҡорт шиғыры: белешмә һүзлек. Өфө, 2003.

З.Г. Аминев
(ИГИ АН РБ, Уфа)

МИФОЛОГИЧЕСКИЙ МОТИВ КОСМИЧЕСКОЙ ОХОТЫ
В БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ «УРАЛ БАТЫР»

Мотив космической охоты является очень древним мифологическим мотивом и является уже в материалах, относящихся ко времени неолита [8, с. 251-262]. По этому мотиву в том или ином скоплении звезд и созвездий некоторые народы видят охотников, и, преследуемых ими зверей. По мнению Ю.Е.Березкина, данный мотив характерен для народов, населяющих просторы Северной и Центральной Евразии и Америки [1].

В башкирском эпосе «Урал батыр» есть эпизод, где Урал замечает, как в ущелье огромный змей терзает оленя, пытаясь его проглотить, но этому мешают огромные рога с двенадцатью ответвлениями. Чтобы не задохнуться, Заркум обращается за помощью к Уралу [3, с. 60-62; 2, с. 293-295]. Выслушав просьбу змея, Урал спрашивает того - по какой причине терзает безобидного оленя и получает от Заркума подробное объяснение своих действий:

Ай, егетем, әйтәйем	«О, егет мой, расскажу,»
Бар серемде һәйләйем	Всю тайну открою тебе.
Безгә якын бер ерзә,	Недалеко от наших мест,
Коштар торған зур илдә,	В одной стране, где птицы
	живут,
Самрау тигән батша бар.	Есть падишах по имени
	Самрау.
Шул батшаның Кояштан	У того падишаха есть дочь,
Тыуып төшкән кызы бар.	Она Солнцем рождена.
Мин һораным – бирмәне,	Я просил – не отдал он ее,
һин йылан, тип кызы ла	Дочь его тоже сказала:
	«Ты змей»,
Мине тартып килмәне.	Не захотела идти за меня.
Мин атама ялындым,	Молил я отца своего,
Көнөн-кисен ялбарзым,	Дни и ночи упрашивал его:
Атай, шуны ал, тинем,	«Отец, жени меня на ней»,
	– говорил.
Һис булмаһа иленә	Если согласия не дадут,
Утлы яуың ас, тинем.	«С их страной огненную
	битву начни».
Бөгөн ауға сык, тине,	Отец сказал: «На охоту пойди,
Ун ике тарбак мөгөзлә	В свою змеиную шкуру облачись,
Боһан табып ей, тине,	Оленя с рогами в двенадцать
	ветвей
Шуны йотһаң, донъяла	Поймай и съешь, - он сказал. -
Төрлә төсқә керерһең,	Если проглотишь его,
Хәуеф белмәй йөрөрһең,	Любой облик сможешь принять.

Кешеләрзең Һылыуы, Бер ир-егет булырһың, Кош иленә барырһың, Самраузың бер кызын Үзең һайлап алырһың, Тигәс, ауға сытҡайным, Боланды ла йотҡайным,	Страха ты не будешь знать, Самым красивым среди людей Мужчиною станешь ты. В страну птиц явишься ты, Одну из дочерей Самрау Выберешь для себя». <p>На охоту я вышел по совету отца</p>
Инде хәлем калманы:	И оленя совсем уж было проглотил,
Ауызыма кипләнгән Мөгөзө һис һынманы, Теләгәнем булманы. [3, с. 62-63].	Да сил не достало мне - В горле застрявшие рога Так и не сломались совсем, Не сбылось желание мое. [2, с. 295-296]

Подробное объяснение Заркума позволяет нам говорить, что эпизод встречи Урала с мифическим существом Заркум вполне можно отнести к распространенному в мифологии многих народов мира мотиву «Космической охоты». Основанием для такого утверждения является то, что один из главных участников данного эпизода Заркум говорит, что он вышел в эту ночь на охоту (по-башкирски *ау*). В башкирском языке слово «ау» имеет несколько значений - «охота», «рыболовная сеть», «ловушка», «западня», «паутина, тенета». В данном случае, башкирское слово *ау* означает именно «охоту».

Сцена глотания Заркумом оленя, с рогами, имеющими 12 ответвлений, в эпосе является не просто сценой терзания, но через этот сюжет в аллегорической форме сообщается календарный миф, а конкретнее - миф о времени весеннего равноденствия. О том, что этот эпизод происходит именно в дни весеннего равноденствия, подтверждает подробное описание места и времени встречи. Как известно, весна это время перехода из одного (зимнего) сезона в другое (летнее).

В эпосе четко указаны пространственные ориентиры, где Урал заметил Заркума – это «*уйпат-сай*», «*кулкы*». На русский язык словосочетание «*уйпат-сай*» буквально переводится как «лощина-долина», «высохшее русло реки». «*Кулкы*» на русский язык переводится как «залив». По мифологическим поверьям башкир, также как и у многих других древних народов мира, *долина, ущелье, овраг, залив, яма, колодец, дыра* на земной поверхности, *пещера* и т.п. природные объекты являются местами перехода из одного мира в другой. Это - контактные зоны, где мир человеческий соприкасается с потусторонним миром, миром умерших, миром предков.

Данное событие происходит в темное время суток, когда Урал собрался уйти на сон, который в мифологических верованиях древних также является состоянием означающим переход из одного мира в другой. В башкирском фольклоре герои очень часто при переходе из одного мира в другой или засыпают, или же закрывают глаза, что так же тождественно сну; или же теряют сознание [3, с. 156, 166, 171, 172, 174, 179; 2, с. 213]. Таким образом, и время, и место в данном эпизоде указывают на промежуточность.

Через рога с двенадцатью отростками сказители символически, иносказательно передавали информацию о годовом цикле, имеющем двенадцать месяцев. В башкирском фольклоре год устойчиво представляется как огромное дерево (понимаемое как Мировое дерево), имеющее двенадцать больших веток [4, с. 33, 34, 35]. В мифологических традициях рога могли быть заменены и деревом, так как сами напоминают дерево. Поэтому рога с двенадцатью отростками семантически равнозначны олицетворяющему год дереву с двенадцатью ветками.

Башкирский Заркум относится к тому же разряду терзающих, что и львы, грифоны и орлы из мифологии других народов. Данный эпизод проглатывания оленя мифическим существом Заркумом по семантике совпадает с распространенным в скифском искусстве сюжетом глотания, терзания хищником или же фантастическим чудовищем оленя или другого травоядного животного (оленя или быка), восходящему к переднеазиатскому искусству. По мнению многих исследователей, в сцене терзания переднеазиатские мастера отражали понятные для них астральные явления. Шумерские астрономы, составляя календарь, необходимый для организации земледельческих и ирригационных работ, разделяли годовой цикл по взаимному положению на небосклоне некоторых звезд на широте Шумера. Там начало весенних земледельческих работ приходилось на 10 февраля, когда в последний раз было видно на небе созвездие Плеяд, называемое по-шумерски «Звезда Быка». В ту же ночь в зените было созвездие Льва с «Царской звездой». Этот важнейший для шумерских земледельцев момент и представляли в искусстве как победу Льва над Быком. Вместе с Плеядами на небе Месопотамии заходило созвездие Кассиопеи, называвшееся «Звездой Оленя». Поэтому сцена терзания оленя львом семантически тождественна борьбе льва с быком. Этот астральный сюжет был заимствован из шумерского искусства многими народами, в частности, через посредство ассирийского и мидийского искусства, он попал в ахеменидский Иран. В Персии в ахеменидскую эпоху описанное взаиморасположение созвездий Льва и Плеяд приходилось уже не на 10 февраля, а на 28 марта, то есть очень близко ко времени весеннего равноденствия, с которого в Иране начинался солярный Новый год – Ноуруз. Поэтому при Ахеменидах сражение Быка и Льва трактовалось как воплощение этого важнейшего календарного праздника [6, с. 68-69].

Заслуживает внимания интересный момент, касающийся самого слова «Заркум». В «Русско-персидском словаре» зафиксировано слово «Зергам», который на русский переводится как «лев» [7, с. 377]. В башкирском языке специалистами-лингвистами обнаруживается довольно большой пласт ираноязычных слов и ими же установлено, что сама фонетика этого языка сохранила многие древнеиранские элементы. По мнению исследователей, некоторые башкирские имена своими корнями уходят в еще древнеиранскую эпоху [5, с. 81,84]. Считается установленным, что в этногенезе башкир в качестве субстратного компонента принимали участие ираноязычные сармато-аланские кочевники Южного Приуралья [9, с. 42-43]. Поэтому этимологизация имени башкирского эпического персонажа Заркум через иранские языки как «лев» вполне допустима. Перевод Заркума как «лев» позволяет нам сказать, что башкирские сказители сумели сохранить не только первоначальное астрономическое содержание этого древнего мифологического сюжета, где событие связано с созвездием Льва, но даже сумели сохранить древнее иранское название этого персонажа Заркум (Зергам).

Проглотив оленя Заркум, хотел заполучить в жены Хумай, которая в эпосе описывается как дочь Самрау и Солнца и является солнечным лучом. Поэтому, желание Заркума жениться на Хумай, можно понять как встречу с солнечным лучом, который должен появиться утром. В суточном цикле отсчет нового временного цикла начинается с утра, и если это представление перенести на годовой цикл, то утру будет соответствовать весенний сезон.

Связь оленя с солнцем, с весенним равноденствием, возрождением к новой жизни, с плодородием установлена давно. В эпосе, имеющим космогоническое содержание, нет, и не может быть ничего случайного, здесь все несет какую-либо семантическую нагрузку, и содержит какой-то смысл. Этот смысл нам, современному читателю, слушателю может быть не очень понятен или может быть и вообще не ясен, но это не означает слу-

чайность упоминания какого-то слова или эпизода, или же, указание на время и место события, что мы и видим в эпосе «Урал батыр» в эпизоде встречи Урала с Заркумом.

В связи с мотивом космической охоты, выявленным в эпосе «Урал батыр», можно отметить зафиксированный нами интересный обычай башкир. До конца 60-х годов XX века весной в конце марта – начале апреля ежегодно башкирские мальчишки делали лук и стрелы, поднимались на вершину какого-либо холма и оттуда стреляли в небо. Стрельба из лука в небо имела четкую временную привязку к концу марта - началу апреля. В другое время мальчишки таким делом не занимались. Нам кажется, что данный обычай стрельбы в небо имеет какое-то отношение к мотиву космической охоты, т.е. является имитацией космической охоты.

Когда автором данная статья была уже завершена, 4 апреля 2012 г. в 23 часа 50 минут по телевизору по местной программе «БСТ» показали народного умельца Муртазу Султангулова из Баймакского района РБ, который делает разные поделки, седла, сундуки, музыкальные инструменты, а также как украшение интерьера дома - луки и стрелы. Этот мастер на вопрос телеведущего: «зачем он делает такие бутафорские луки и стрелы?», рассказал, что раньше в конце марта – начале апреля ежегодно все мальчишки их деревянные делали лук, стрелы и, поднявшись на вершину какого-нибудь холма около аула, стреляли в небо. Рассказ этого народного умельца показывает, что народ еще не забыл, связанный с календарным циклом, древний обычай стрельбы из лука.

Источники и литература

1. Березкин Ю.Е. Мифологический мотив космической охоты // <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>.
2. Башкирский народный эпос. М., 1977.
3. Башкорт халык ижады. Эпос. Беренсе китап. Уфа, 1972. С. 33-134. (На башк. яз.)
4. Башкорт халык ижады. Йомактар. Уфа, 1979.
5. Гарипова Н.Д. Персидские элементы в именах башкир // Ономастика Поволжья. Вып. 3. Уфа, 1973.
6. Кузьмина Е.Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология. 1976. № 3.
7. Русско-персидский словарь. М., 1949.
8. Студзицкая С.В. Тема космической охоты и образ фантастического зверя в изобразительных памятниках Окуневской культуры // Окуневский сборник: Культура. Искусство. Антропология. Санкт-Петербург, 1997. С.251-262.
9. Юсупов Р.М. Материалы к краниологии башкир. Уфа, 1989.

О.В. Ахмадрахимова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ЖЕНСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ВОДНОЙ СТИХИИ В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (на примере эпоса «Заятуляк и Хыухылу»)

Мировой фольклор насыщен персонажами водной стихии. Особенно популярны русалки - мифологические существа, которые живут в больших реках, озерах и болотах, а также водятся в омутах. Они широко представлены в античной, раннехристианской, средневековой литературе и фольклоре. Однако каждый народ называет их по-своему. Так, в Древней Греции русалки назывались "нереидами", в Древнем Риме - "наядами" и "кверктетуланами". Индейцы Бразилии именовали их "иарами". В ирландском фольклоре русалки известны под названием "мерроу", в германских преданиях - "никсы",

в прибалтийских народных поверьях - "ундине" и «наре». Русские называют также *шутиха, купалка, водяница, лоскотуха* и др. У башкир тоже известны разные существа водной стихии: *һыу инәне, һыу кызы, һыуһылыу, һыу эйәне, һыубикә, һыу батшаһы...* [9, с. 30]. Персонажи водной стихии анализировали башкирские ученые: Ф.Г. Хисаметдинова, В.Г. Котов, Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева и др. [9; 11; 12; 13].

В башкирских сказках, эпосах, легендах русалка (дочь моря, озера) встречается часто [2, с. 181; 2, с. 143]. В башкирском фольклоре она имеет следующий облик: "һыу инәне төндәрен яр ситенә сығып, ай көзгөнәнә карап, алтын тарак менән сәс тарап ултырырға яратыусы һылыу кыз образында күз алдына килтерелгән һәм фольклорға үтеп ингән" (Водяная мать ночью выходит из воды и, глядя на луну-зеркало, золотой расческой расчесывает свои длинные волосы) [7, с. 78]. Образ водяной в мировом фольклоре имеет древнее происхождение. По мнению некоторых ученых, оно связано с эпохой матриархата [7, с. 137].

Несмотря на древность происхождения, образ водяной устойчиво сохраняется в памяти народа. Информанты утверждают, что водяной существует, и люди ее видят. К известному внешнему описанию иногда добавляется деталь типа: «сәстәре һап-һары, үзе шыр яланғас» [10, с. 110] (волосы светло-желтые, сама голая); "ак күлмәкле, озон сәсле катын" (женщина в белом платье, с длинными волосами), "озон сәсле, сәсенән һыу ағып тора" (длинноволосая, с волос вода стекает), "сәстәре озон, ерән төҫлө" (длинноволосая, цвет волос – рыжий) [10, с. 112]. Из примеров видно, что водяная мать по внешнему описанию у всех информантов в основном описана одинаково.

Башкирский археолог В.Г. Котов отмечает, вслед за алтайским исследователем А.М. Сагалаевым, что Хумай и другие женские персонажи, принадлежащие водной стихии, имеют золотые или рыжие волосы [11, с. 266-267, 275]. Указывая на связь Хумай (дочь солнца в эпосе "Урал-батыр") и Нэркэс (дочь подводного царя), В.Г. Котов пишет: "...в мифологии предков башкир этот персонаж (алтайская богиня Умай) имеет свой праобраз в богине Хумай, а также легко узнается в облике Нэркэс (Хыуһылыу) дочери подводного властителя Шульгана в эпосе "Акбузат" и в других башкирских эпосах и преданиях, в том числе "Заятуляк и Хыуһылыу" [11, с. 276].

В большинстве примеров при виде людей *һыу инәне* (Водяная мать) прыгает в воду. *һыу эйәне* (Хозяйка воды) внешне похожа на Водяную мать, но функция ее другая; забрать людей и она "үкерә" (кричит) перед тем как забрать человека. Поэтому существовал обычай давать ему жертву. В сказках в жертву воде давали девушек [12, с. 116-117]. И в настоящее время информанты говорят, что хозяин воды просит в жертву человека [10, с. 380]. У башкир по настоящее время сохранился также обычай: если пьешь воду из незнакомого источника, необходимо бросить в воду либо монету, либо ниточку из одежды оторвать и бросить в воду. Во время свадьбы невесткам показывают источник, из которого берут воду местные жители. Данный обычай объясняют тем, что невестка должна поклониться хозяйке (повелительнице) родника, познакомиться с ней. Вот один пример обращения к ней:

*һыу инәне — һарысас,
һыу инәне — һарысас,
Шәфкәтеңде һал миңә,
Зәһмәтеңде ситкә сәс!*

Башкиры верили также, что если правильно попросить, совершить правильный обряд, покровительница воды поможет излечить болезни, недуги.

В народной сказке «*һыу кызы*» (Водяная дева) водяная обладает даром исцеления. "Катын көлдө яулығына төрөп ала ла тирә-яғына һибеп ебәрә - каршыға элекке һап-һау кәйнәне менән ике кайнағаһы килеп баһа" (Женщина равораживает платок и высыпает

золу и перед ней встают живые и здоровые свекровь и два деверя) [4, с. 217]. В этой же сказке встречается эпизод превращения русалки в птицу. Мотив превращения девушки в птицу широко распространен в башкирском фольклоре, но превращение русалки в птицу – явление редкое.

«Водяная обычно боится выходить на сушу, предупреждает о том, что не выживет там...») [7, с. 79]. В то же время, башкиры считали, что она способна выжить и на земле. Так, в башкирской сказке «Ханайхары и Шайтанхары» русалка – любимая девушка, а далее жена главного героя. О ней говорится, что она: «...очень красивая девушка», «Хыухылу – водяная красавица-русалка» и.т.д. В сказке “Таз батыр” также женой главного героя становится «Девушка-красавица, хозяйка живой воды») [4, с. 326].

В башкирском фольклоре персонажи подводного царства живут как люди. В эпосе «Заятуляк и Хыухылу» говорится: “Иркен болонда иҫәпһез-һанһыз йылкылар юшап йөрөй, ти... һыуһылыу Заятүләкте туғай уртаһында ултырған ап-ак кейез тирмәгә алып инә...” (Заятуляк увидел на дне озера роскошные луга, по которым ходили кони; посреди муравчатого луга стояла обширная белокошечья кибитка, устланная внутри дорогими коврами... русалка в одно утро ушла за кумысом шипучим...) [1; 3]. Таким образом, в подземном мире жизнь как на земле, даже в ней имеет место любовь, да еще подводная красавица может влюбиться в земного егета и создать семью.

Привлекает внимание в эпосе “Заятуляк и Хыухылыу” следующий эпизод: «...күлдәң ситендә генә ясы таш өҫтөндә толондарын тағатып, алтын тарак менән алтмыш колас озонлоғо кара сәсен тарап, һыу кызы ултыра. Аслыкүл өҫтөндәге нур уйнауға ошо һылыу кызың һыу астынан сығып бизәнәп ултырыуы сәбәп булған икән...». («...у самого озера на плоском камне сидела водяная дева, распустив свои волосы длиной в шестьдесят локтей и расчесывая их золотым гребнем. Она-то и была причиной того, что на глади озера играли и переливались лучи...») [2, с. 192]. Описание уже знакомое.

Итак, в произведениях башкирского народного творчества образ русалки довольно распространен. Русалку описывали как обычную девушку. В частности, в эпосе «Заятуляк и Хыухылу», сказках «Һыу кызы», «Ханайхары и Шайтанхары» дочь подводного царя предстает пред нами таковой. При этом надо отметить, что представления о подводных существах даже у представителей одного этноса, могут отличаться. Одни информанты говорят, что «һыу эйәһе кыз бала, кеше кифәтендә була» (Хозяйка воды бывает либо в облике девочки, либо в облике человека) [10, с. 111], тогда как в представлении народа вообще, как уже было сказано выше, это женщина с длинными волосами. Это связано с восприятием, мировоззрением каждого отдельного человека. Необходимо также отметить, что у башкир *һыуһылыу* (Водяная красавица), *һыу инәһе* (Водяная мать), *һыу эйәһе* (Хозяйка воды) – три разных персонажа, хотя по внешнему описанию они часто идентичны. Это сходство можно объяснить тем, что все они восходят к представлениям предков башкир о солярном божестве (Хумай, Айхылыу, Хыухылыу), имеющем двойственную ипостась как небесного, так и подводного существа (дева-лебедь, дева-золотая) утка). Наши предварительные наблюдения не претендуют на охват всего материала, поэтому заявленная тема требует еще дальнейшего изучения.

Источники и литература

1. Башкирский народный эпос. М., 1977.
2. Башкирское народное творчество. Уфа, 1972.
3. Башкорт халык ижады. 2-се том, Өфө, 1959.
4. Башкорт халык әкиәттәре. Өфө, 1956.
5. *Даль В. И.* Башкирская русалка / В. И. Даль // Москвитянин. 1843. — № 1. — С. 88—115.
6. *Руденко С. И.* Башкиры. Историко-этнографические очерки / С. И. Руденко. М.-Л., 1955.
7. *Сәғитов М. М.* Башкорт халык эпосының мифологик һәм тарихи нигеҙҙәре. Өфө, 2009.

8. Харисов А. Н. Литературное наследие башкирского народа XVII-XIX вв. / А. Н. Харисов // Башкирский героический эпос. М., 1977.
9. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.
10. Материалдар (Баҫмаға Ф.А. Нәзершина әзерләне) // Башкорт фольклоры. Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. Өфө, 1993. 108-112-се б.
11. Котов В.Г. Башкирский эпос «Урал батыр». Историко-мифологические основы. Уфа, 2006.
12. Хусаинова Г.Р. Башкорт әкиәттәрендә һыу символикаһы // Башкорт фольклоры. Тикшеренеүҙәр һәм материалдар. У сығарылыш. Өфө, 2004. 113-119-сы б.
13. Юлдыбаева Г.В. «Урал-батыр» эпосының сюжеты һәм стиле. Өфө, 2006. 45-53-сө б.

Ю.Е. Березкин
(МАЭ РАН, Санкт-Петербург)

УРАЛО-АЛТАЙСКО - СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИЕ ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Генетики доказывают, что все индейцы Америки, а также эскимосы, алеуты и чукчи являются потомками людей, обитавших в Берингии в конце плейстоцена. Сопоставить этот вывод с данными археологии пока невозможно, но анализ ареального распределения фольклорно-мифологических мотивов дает более сложную картину. Наборы мотивов из Южной и Центральной Америки больше всего похожи на мотивы, характерные для индо-тихоокеанских районов Азии. Цепочки мест фиксации одинаковых мотивов свидетельствуют о миграции вдоль побережья Тихого океана. Именно этот комплекс мотивов логично сопоставить с берингийским наследием. Однако в Северной Америке есть и мотивы, которые находят аналогии не в Восточной и Юго-Восточной Азии, а в континентальной Сибири. Насколько отличен был в плейстоцене генофонд населения Сибири от генофонда населения Восточной Азии, мы не знаем.

Как в Азии, так и в Америке, разные группы мотивов сибирского происхождения приурочены к разным ареалам. Некоторые хорошо представлены близ Берингова пролива и отражают проникновение в Новый Свет самых поздних мигрантов, в частности языковых предков эскимосов и алеутов (в чьем фольклоре наличие берингийских предков тоже отражено). Но чаще параллели связывают территории, которые в Азии находятся далеко от Чукотки, а в Америке расположены к югу от области распространения плейстоценовых ледников. По-видимому, уже после того, как пригодные для обитания области Нового Света были заселены берингийцами (имевшими восточноазиатское происхождение), в Америку продолжали проникать группы сибирского населения. Их генетические следы либо еще будут найдены, либо не сохранились. И гены, и мифы переносили люди, но культурное влияние небольших популяций могло оказаться значительнее, чем их вклад в генофонд. Языковые предки палеоазиатов, а, возможно, и на-дене заселили северо-восток Азии и Аляску уже после того, как в Америку проникли носители сибирских мотивов.

Первый комплекс объединяет тюрков и монголов с индейцами Великих Равнин. Речь в основном идет о мотивах, используемых в героических приключенческих повествованиях, а также в космогонии [1; 5, с. 92-94]. Если данные мотивы и встречаются в Северной Америке за пределами Равнин, то в основном к востоку от них. В Старом Свете их ареал от Монголии и Саяно-Алтая продолжается на юг и на запад.

Возможно, что из центральноазиатского региона было две миграции – одна группа вышла на Великие Равнины, а другая распространилась по западу США. В тюрко-монгольской космогонии Орион – это охотник и три копытных животных, а Большая Медведица – семеро братьев. Последний мотив типичен для Равнин, но не для запада США. Напротив, образ Ориона как охотника и трех копытных у индейцев Равнин редок, а характерен для Большого Бассейна и Юго-Запада, где Большая Медведица с семьей мужчинами не ассоциируется [2; 6].

Другой комплекс мотивов в Азии связан с обитателями лесной зоны Сибири от Урала до Нижнего Амура, т.е. с носителями уральских и тунгусо-манчжурских языков. У монголов и тюрков этих мотивов нет, но некоторые есть у тибетцев. В Америке они встречаются на западе США, где клувисские памятники редки, а в финальном плейстоцене – раннем голоцене была распространена традиция черешковых наконечников [7]. К северу от ареала Плато данные мотивы отсутствуют. Протагонистом является не герой-мужчина, а девушка или молодая женщина.

Данных мотивов нет у эскимосов, на-дене и индейцев Северо-западного побережья. Их мало у чукчей и нивхов, а более всего они распространены у самодийцев, обских угров и сымских эвенков, а также на Дальнем Востоке у тунгусоязычных народов Приамурья, Приморья и Сахалина. В Восточной Сибири есть записи, сделанные среди якутов и прибайкальских эвенков. Якуты и, видимо, эвенки, заимствовали эти повествования от субстрата, но сам субстрат мог быть тоже алтайским.

Самый характерный мотив, "олениха и медведица", типичен для Западной Сибири, Тибета и для запада США. Две женщины живут вместе, занимаются собирательством, одна убивает другую, ее дети спасаются бегством, обычно уморив перед этим детей убийцы. Убийца чаще всего ассоциируется с медведицей или другим крупным хищником, жертва – с зайчихой (в Азии) или оленихой (в Америке).

От Западной Сибири до Нижнего Амура распространены рассказы о девушке и ее сопернице, часто ассоциируемой с лягушкой. Они заканчиваются соревнованием жен двух братьев, в котором лягушка проигрывает. Ближайшие параллели некоторым эпизодам представлены на севере Великих Равнин (кроу, хидатса, мандан, арапахо), но туда сюжет, учитывая характерные подробности, явно попал из ареала Плато.

Плато, Западную Сибирь (манси) и Нижний Амур – Приморье объединяет также мотив "трагический инцест" [3]. Брат и сестра вступают в брак. Когда рожденные в нем дети узнают о своем происхождении, они убивают родителей, либо отец убивает детей, либо родители сами кончают самоубийством, либо жена/сестра кончает самоубийством после гибели мужа/брата. Подобный рассказ есть и у юкагиров.

Вариант сюжета космической охоты связывает циркуменисейский ареал (ханты, селькупы, кеты, западные эвенки, хакасы) с нижнеамурским, а в Америке – опять-таки с ареалом Плато (сэлиши бассейна р. Фрейзер), но также и с северо-востоком (ирокезы и соседние алгонкины). Звезды ручки ковша Большой Медведицы – трое охотников, ковш – преследуемый зверь (лось в Сибири и медведь в Америке), Алькор – котелок у пояса второго охотника или собака, каждый из охотников наделен собственной характеристикой (хвостун, лентяй и т.п.). Это самые детальные параллели между Сибирью и Америкой из всех известных. На северо-восток США миф мог попасть относительно поздно [4, с. 27-49], для реконструкции миграций в Америку важны параллели между сэлишами Плато и Сибирью от Оби до Амура.

Некоторые фольклорные параллели, связывающие бассейны Оби и Енисея с Нижним Амуром, в Америке аналогий не находят. Видимо, таежная зона Сибири продолжала сохранять культурное единство и после того, как последние группы мигрантов ушли в Но-

вый Свет. Ее культурное единство было нарушено в ходе расселения тунгусов и особенно якутов.

Источники и литература

1. *Березкин Ю.Е.* Южносибирско-североамериканские связи в области мифологии // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003. № 2. С. 94-105.
2. *Березкин Ю.Е.* Космическая охота: варианты сибирско-североамериканского мифа // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005. № 2. С. 141-150.
3. *Березкин Ю.Е.* Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, северо-востоком Азии и Приамурьем – Приморьем // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 3. С. 112-122.
4. *Березкин Ю.Е.* Из мифологии алгонкинов и атапасков // Открытие Америки продолжается. Вып. 4. СПб., 2010. С. 6-96.
5. *Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Козинцев А.Г.* Сибирь и первые американцы. СПб, 2011.
6. *Berezkin Yu.* The cosmic hunt: variants of a Siberian – North-American myth // Folklore (Tartu). 2006. Vol. 31. P. 79-100.
7. *Beck C., Jones G.T.* Clovis and Western Stemmed: population migration and the meeting of two technologies in the Intermountain West // American Antiquity. 2010. Vol. 75. No. 1. P. 81-116.

Р.Р. Зинурова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

РОЖДЕННЫЙ ИЗ КАМНЯ ГЕРОЙ БАШКИРСКОЙ БОГАТЫРСКОЙ СКАЗКИ “АЛП-БАТЫР”

В классификации В.Я. Проппа выделены мотивы, восходящие к мифам о создании первых людей [14]. Башкирские богатырские сказки с мотивами чудесного рождения также относятся к этой группе. Мотивы чудесного рождения сказочного батыра зачастую являются сюжетообразующими в народных сказках и имеют самые различные модификации. Они обнаруживают следы глубокой древности – эпохи матриархата, когда первобытный человек мог не знать причинной связи между половым общением и зачатием [12, с. 58-66]. В предыдущих статьях [8, с. 116-118; 9, с. 63-67] рассматривались мотивы чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках. Мотив рождения от камня, который имеет место в одноименных эпосе и сказке “Алпамыша”, представляет большой интерес с точки зрения выявления истоков, генезиса концептов “камень-человек”, природа-гора-человек”.

Примечательно, что указанный мотив в башкирском фольклоре встречается только в произведениях об Алпамыше, наряду с финно-угорскими народами Поволжья, белорусами, украинцами и дунайскими болгарами [13, с. 346-347].

Данная статья посвящена изучению мотива чудесного рождения героя из камня (из расщелины скалы) [2, с. 43]. В серии “Башкирское народное творчество: Богатырские сказки” опубликован текст, записанный в 1938 г. в дер. Мунасипово Бурзянского района А.Н. Киреевым от сэсэна Хайруллы Ишмурзина.

Примечателен философский зачин сказки: Алп-батыр появляется на свет в обмен на душу старика: “ – *Бер йән үлмәй, берйән тыумай. Әгәр донъялыкта ул алһаң, үзең донъянан китергә тейеш булаһың, – тигән тау хужаһы. Карт риза булған. Бабай уянып киткән дә, билендәге балтаһын алып, ташка һуккан. Таш ярылып киткән. Таш эсенән, таузы ярып, бик таза бер егет килеп сыккан. Бабай кыуанысынан егетте косаклап алған. Танышып алғандан һуң, карт Алп-батырға: – Мә, улым, әләйһәң, минең*

коралдарымда ал, тип айткән, ти, шунан бабай янында яткан ук-һазағын алып, билендәге балтаһын һалып биргән, ти." [10, с. 16] ("*– Без чьей-то смерти никто на свет не родится. Если сыном обзаведешься, сам умрешь*". На такое условие старик соглашается. Старик пробудился и, схватив топор, ударил им что есть мочи по камню. Оттуда, расколов гору, вышел юноша исполинского телосложения" и представился его сыном. Старик обрадовался, обнял юношу. После знакомства с Алп-батыром, старик протягивает ему лук, стрелы и топор: "Сынок, возьми в таком случае мое оружие" [2, с. 44]. Батыр пытается отказаться от подарка старика, мол они ему малы, но старик настаивает, мотивируя тем, что они достались от деда и по обычаю теперь нужно передать ему – молодому. Алп-батыр берет лук из рук старика и, приладив стрелу, натягивает тетиву, но лук с треском ломается. От того треска задрожала гора, посыпались камни, и упал старик на землю замертво, успев при этом сказать только слово: "Алп!...". После похорон отца, Алп-батыр "наточивает топор и изготавливает новый лук и выстреливает дубовую стрелу с каменными наконечниками".

В фольклорном тексте, таким образом, находят отражение реалии, позволившие сделать вывод о том, что эти оружия – "замечательное свидетельство глубины исторической памяти" [11, с. 71]. В представлениях башкир горы, камни имеют душу, они живые. "Некоторые горы до сих пор растут, а некоторые перестали" [6]. По народным представлениям, "камни ходят, перемещаются. Они имеют корни, поэтому долго лежащие камни вообще нельзя беспокоить, трогать – иначе заработаешь болезнь" [5]. Оставляя тему культа камня, гор, скал для дальнейших исследований, можно констатировать, что Алп появляется как живое продолжение горы в человеческом облике. Уже этим в сказке утверждается идея об особом предназначении героя. Ко времени его рождения первые люди не знали, что такое имя. Первое имя человеческое получается Алп-великан.

Получив оружие, Алп-батыр отправляется странствовать по свету. Социализация, становление Алп-батыра-великана и его жизневедение, обустройство мира связываются с магическим числом 7 (семь): перевалив гору Урал-тау, он делает семь шагов, и от его шагов образуются семь просторных полян. Фиксируется в сказке особое пространство: "чужое" и "свое", "это" и "то". Так, утверждения своих прав хозяина своего места и статуса сильного батыра Алп сражается с девушкой-красавицей, которая живет на другой горе. Та, увидев Алп-батыра, вызывает его на борьбу с условием, что если он ее победит, выйдет за него замуж. После семи дней и семи ночей (снова действует сакральное число 7) Алп-батыр побеждает красавицу, которая становится его женой, у них рождаются семеро сыновей, которые потом становятся основателями семи башкирских родов. Семь полян, где ступал Алп-батыр, становятся местом их яйляу [2, с. 43-45].

Таким образом, в становлении самого великана, его страны и развитии рода человеческого особо акцентируется роль, значение сакрального числа семь. Мотив противоборства сильнейших – мужчины и женщины восходит к глубокой древности и отражает эпоху становления патриархата.

Впечатляет гиперболически выстроенная портретная характеристика, отличающая чудеснорожденного героя-батыра: *"Егет бик килбәтле, үзе бик мәнәбәт, зур кәүзәле икән. Бармактары беләктәй, ти. Беләктәре бүрәнәләй, аяктары кәмәләй, яурыны яландай киң, кәүзәне имәндәй нык, ти"* [10, с. 17] "*Сын имел могучую стать и был красив. Пальцы у него были большие, как руки, а руки – как бревна, ступни – как лодки, плечи широкие, как плуг, а тело могучее, как дуб"* [2, с. 44]. Эти характеристики как бы подчеркивают могущество человека, рожденного от камня.

Алп – это обычно исполин, великан, богатырь, так называют древних непомерно рослых людей в урало-поволжской традиции. В памяти башкирского народа имя Алпа

связывается с топонимическими легендами. “В поисках людей своего рода батыр пришел к этим местам и сел отдохнуть. Снял кожаную обувь и высыпал из нее набившуюся землю – два холма, которые и зовутся в народе “Алпа комо айырытау” [3, с. 39]. Так, горы, холмы, становятся производными от богатыря, проводя идею единства Природы и человека.

С именем богатыря-исполина связана легенда о большой скале, которая находится в долине горы Ирендык в Абзелиловском районе РБ. Башкиры, живущие в вышеназванном районе, поныне утверждают, что скала – не что иное, как окаменевший Алпамыша-батыр, который жил давным-давно в этих краях: “... После долгих странствий он пришел к этой горе и присел, чтобы отдохнуть, но больше не поднялся: тело батыра обратилось в каменную скалу” [2]. Идея очеловечивания гор, скал, камней находит отражение в легенде. В конце своей жизни богатырь снова превращается в скалу. Так, мифологема “камень-человек” получает свое классическое отражение в сказке. Этот мотив часто встречается в легендах, в преданиях (“Киленташ”, “Һынташ”), обнаруживая истоки древнейшего культа камня, пещер и расщелин, издревле считавшихся чадородными. Ареал распространения мотива “горы возникают из песка (глины), выпавшей из обуви великана” широк: от Балтийского моря до Кавказских гор и далее на восток [13, с. 358].

Данный типично сказочный сюжет переплетается также с чисто мифологическими мотивами, которые находят отдаленное сходство с эпосом “Урал-батыр”. Изучив вопрос на стыке фольклора и археологии, В.Г. Котов высказал ряд положений. Прежде всего, это сама идея взаимосвязи самопожертвования и чередования Жизни и Смерти, присутствующая в архаических мифологиях и явленная особенно ярко в “Урал-батыре”. Находит в эпосе аналогия передачи от отца к детям личного оружия, в котором заключена душа его хозяина. Последняя черта – создание элементов ландшафта, которые стали местом обитания для родов-потомков его сыновей (семи сыновей Алп-батыра), также находит приблизительную аналогию с прокладыванием детьми Урала русел рек. Вместе с тем все эти черты сходства основаны на самых общих моментах мифологического мировоззрения и могли возникнуть в сказке независимо от эпоса или наоборот. По мнению В.Г. Котова, мотивы из сказки “Алп-батыр” имеют лишь отдаленное сходство с отдельными мотивами из эпоса, и она не является вариантом эпоса “Урал-батыр” [11, с. 72].

В обрядовом фольклоре также обозначены архаические мотивы рождающей силы пещер, камней. Отголосками этого мифа “человек–камень”, “камень чадородный” являются обычаи просьбы дитя у пещер и камней [15, с. 50].

Идея живой сути камня фольклоризована во многих произведениях различных народов. В произведениях горных народов чадородная сила камня мотивируется эротическими началами. Мотив чудесного рождения Алп-батыра из камня отдаленно напоминает древнейшие мифы и героические сказания народов Северного Кавказа о нарте Сосруке (Сослане или Сеске Солсе). Например, у абхазов, осетин, адыгов, кабардинцев, ингушей, чеченцев, кумыков герой рождается из камня, оплодотворенного мужчиной. По осетинскому преданию нарт Сосруко родился оттого, что Уастырджи, увидев Сатану..., оплодотворил камень, через месяцы из камня вышел Сосруко. О рождении нарта Батраза рассказывают, что некий пастух, соблазнившись красотой недосыгаемой для него Сатаны, пустил свое семя на камень, внутри которого развился зародыш – герой Батраз [16].

Мотив семени, упавшей на скалу, имеется во многих произведениях. По преданию пессинунтийцев, Зевс во сне пролил свое семя на землю, из которого через некоторое время вышло демоническое существо Агдистис с мужским и женским половыми органами. Подобное предание встречаем и у Арнобия, который повествовал, что на фригийской

границе был горный хребет Адолис. Там из камня произошла Кибела. Зевс долго домогался ее любви и, потерпев неудачу, пролил свое семя в скалу, которая родила ужасное двуполое существо Агдистис. С этим мифом автор сравнивает ингушские предания о рождении нарта Сеска-Солса и происхождении Газдиевых (Базоркиных) [16]. Камень, скала приобретают женское начало: они оплодотворяются. В этом контексте кавказские мифы, сказки связанные с рождением от камня более позднее явление, т.к. рождает героя скала, оплодотворенная семенем мужчины. В отличие от кавказских, башкирский Алп-батыр выходит из скалы и о его зачатии не говорится, что свидетельствует о большей архаичности этого мотива.

Таким образом, мотив чудесного рождения героя из камня нашел отражение не только в сказках, легендах башкир, но и в фольклоре многих народов, обнаруживая общую основу в реликтах архаичных воззрений.

Источники и литература

1. *Алиева А.И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986.
2. Башкирское народное творчество. Т. 3: Богатырские сказки. Уфа, 1988.
3. Башкирское народное творчество. Т. 2: Предания и легенды / Сост., авт. вступ. ст., коммент. Ф.А. Надршина. Уфа, 1987.
4. Башкорт халык ижады: Экиәттәр. 3-сө китап. / Төз. Н.Т. Зарипов, М. Минһажетдинов, инеш мәкәлә М. Минһажетдинов, аңл. авт. Лев Бараг менән М. Минһажетдинов; яуаплы ред. Ә.И. Харисов менән Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө, 1978.
5. Записано Султангареевой Р.А. в 2009 г. в Хайбуллинском районе.
6. Записано Султангареевой Р.А. в 2010 г. в Учалинском районе
7. *Зарипов Н.Т.* Герой башкирских богатырских сказок, его враги и помощники // Вопросы башкирской фольклористики. Уфа, 1978.
8. *Зинурова Р.Р.* Сюжеты в башкирских богатырских сказках о вымоленных детях – “Урал-Алтай: через века в будущее” // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы IV Всероссийской научной конференции, посвященной III Всемирному курултаю башкир. Уфа, 2010.
9. *Зинурова Р.Р.* Башкирские богатырские сказки на мотив рождения от медведя // Духовная культура народов России: Материалы научной Всероссийской научной конференции, приуроченной 75-летию доктора филологических наук Ф.А. Надршиной / Отв. ред. Ф.А. Надршина. Уфа, 2011.
10. Йәшәгән, ти, батырзар. Башкорт халык әкиәттәре. Өфө, 2005.
11. *Котов В.Г.* Башкирский эпос “Урал-батыр” историко-мифологические основы. Уфа, 2006.
12. *Минһажетдинов М.Х.* Мотив чудесного рождения в богатырских сказках // Эпические жанры устного народного творчества., Уфа, 1969.
13. *Надршина Ф.А.* Башкирский фольклор, как исторический источник // История башкирского народа: в 7 т. 1 т. М., 2009.
14. *Пропп В.Я.* Мотив чудесного рождения // Сказка. Эпос. Песня. Изд. подг. В.Ф. Шевченко. М., 2007.
15. *Султангареева Р.А.* Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографические исследование башкирских семейных обрядов. Уфа, 2006.
16. *Танкиева Л.Х.* Генезис, специфика и типология ингушских сказок: Автореферат дис. ... доктора фил.наук. Махачкала, 2009.

БАШКИРСКИЙ, ТАТАРСКИЙ «КАРГАТУЙ» И ХАНТЫ-МАНСИЙСКИЙ «УРИНЭКВА ХОТАЛ»

Одним из наиболее известных календарных башкирских праздников по праву считается «*каргатуй*» /«*карга буткаһы*» - «вороний праздник (свадьба) /воронья каша». О глубокой древности этого популярного народного праздника говорит, в частности, наличие в его тексте целого ряда «тёмных» мест, требующих глубокого и системного комментария. Собственно говоря, весь *каргатуй*, от начала до конца, можно считать вызовом современной фольклористике и этнологии. Его участники (преимущественно женского пола) не соответствуют их вороньему «тотему», спорен и точный вид последнего (ворона-ворон-грач).

Каргатуй считался и считается до сих пор известным только башкирам и их ближайшим родичам - волжским татарам, иначе говоря, имеет статус уникального культурного феномена, что заметно снижает возможности анализа текста этого праздника и выяснения его генезиса. К сожалению, для башкирской (и не только для башкирской) этнологии не всегда характерно внимание к духовной культуре этнически неродственных народов (параллели в материальной культуре видны лучше). В результате, до сих пор мы были лишены возможности сопоставить вороний праздник башкир и татар, с одной стороны, с вороньим днём обских угров, - хантов и манси. Справедливости ради, следует сказать, что и угроведы не знают об обско-угорском *vis-a-vis* башкирского и татарского праздника.

У манси праздник называется «*уринэква хотал*» - «вороний день» [7, с. 602-604], у хантов, вероятно - «*вурнга катл*» [3, с. 93-105; 4; 5, с. 212-222; 6] (Цит. по: [7]). Проводился он женщинами, девушками и девочками. По некоторым данным, раньше в нём принимали участие только «чистые» девочки, не знавшие менструации. Праздник проводился весной, во всяком случае, не ранее апреля, когда с юга прилетали «вороны» (на самом деле, разумеется, грачи), в женских священных местах, называемых у сынских хантов *порылитыхор*. Главное отличие *порылитыхор* от мужских священных мест (куда женщины не допускались) – запрет на проведение кровавых жертв, что находится в согласии с нормами большинства локальных вариантов башкирского каргатую. Проводился порлитыхор всегда в лесу, возле одного или нескольких особо почитаемых деревьев, чаще всего – священной берёзы *порылит от* (ср. принадлежащее А. Инану описание «*хужа кайын*» - «хозяйки-берёзы», близ которой проводили важные жертвоприношения, сделанные по обету, а также моления, связанные с дождём, катайские башкиры [8, с. 21]). Деревья украшали цветными ленточками, лоскутками ткани и мелкими металлическими украшениями (монетки, пуговицы и пр.), аналогично тому, как это происходило у юго-восточных башкир [Там же]. Это были жертвоприношения духам. Кроме перечисленного, приносили предназначенные для обряда маленькие куклы «*ильта мувун икет*» - «нижние лесные духи/старички» - сшитые из лоскутка ткани наподобие человечка без ног, с круглым кусочком ткани вместо головы, известные и башкирской традиции. В то же время, обские угры не строили на *порылитыхоре* импровизированных шалашей из связанных шалей.

После этого происходила коллективная трапеза с употреблением пищи, принесённой из дома, или приготовленной на костре в порылитыхоре, а также распитием вина, сопровождаемая дружескими разговорами и нравоучительными беседами старших участников обряда с молодыми. Завершался сеанс тем, что в конце в котле варили монеты, кольца, которые зарывали (вместе с куклами *ильта мувун икет*) у корней берёзы. Подобные детали в обрядности башкир неизвестны.

Одной из театрализованных плясовых игр, исполнявшихся на башкирском *каргатуе*, являлась сопровождаемая ряжением игра «*сәүәнәйәем*». Название игры Л.И. Нагаева сопровождает короткой справкой: «Значение слова неизвестно» [2, с. 16-17, прим. 14]. Сегодня, спустя более трёх десятилетий после выхода «Танцев восточных башкир» (1981), это примечание можно считать утратившим силу. Загадочное слово *сәүәнәйәем*, бесспорно, состоит из двух компонентов: *сәүәнәй-* и *-әем*. Во втором компоненте легко опознаётся притяжательно-ласкательный аффикс (см., например, *әсәй + әем* – «моя мама»), что и позволяет видеть в *сәүәнәйәем* словосочетание «моя *сәүәнәй*». В башкирском пандемониуме есть персонаж под названием *һәүәнәй (баба яга)* [11, с. 357]. Интересно отметить, что покровительницей женщин на мансийском *порылитыхоре* являлась богиня или дух *Сянь*. Священной птицей, посредником и вестником духа Сянь была ворона. Собственно говоря, Вороний день и был посвящён *Сянь* [7, с. 604]. Исходя из этого можем предположить, что загадочная *сәүәнәй* или *Сәүәнәй*, которую на Урале любовно называли *сәүәнәйәем / Сәүәнәйәем* является башкирской формой имени древней патронессы женщин у тюрков Волго-Уралья и угров Западной Сибири. Уточнить её характер и функции могли бы данные о деталях ряжения башкирского персонажа, но они, к сожалению, остались нераскрытыми в монографии Л.И. Нагаевой. К сказанному можно добавить, что покровительницами женщин у аганских хантов считались две вороны. Их изображения изготовлялись отцом (старшим братом), когда девушки выходили замуж и переезжали к мужу. Молодые женщины эти священные реликвии хранили у себя.

В обско-угорском варианте поверий о Вороньем дне имеется ещё одна важная деталь. Женщины у хантов и манси мягкие стружки из детских колыбелей складывали в одну кучу на окраине населённого пункта, мотивируя это необходимостью готовить место для согревания лапок прилетевших в дни апрельских заморозков ворон. Отсюда, кстати, и приписываемая воронам в мифах любовь к детям: «Побольше бы детей на землю приходило, чтобы было мне где погреть свои лапки».

У северных хантов женщинам покровительствовала богиня земли Калтащ (возможно, потому, что её священным деревом выступала берёза, о роли которой говорилось выше). Её помощницей выступала ворона, хотя, как прародительница фратрии Мось, Калтащ выступала в облике зайчихи или гуся [9, с. 617]. Хантыйки считали, что «ворона – чистая птица, она летает в южную землю и приносит чистым девочкам менструацию» [7, с. 601]. Этих ворон во время праздника на специальном столе, установленном на окраине посёлка, угощали горячей кашей (и чаем), что находит ближайшие аналогии в башкирском ритуале. Поэтому не случайным представляется и сходство мансийского термина, обозначающего колыбельные стружки – «*цап*» [Там же, с. 387] с башкирским словом «*суп*» («мусор»), но этот факт, конечно, требует дополнительного лингвистического анализа.

В связи с недостатком места мы вынуждены оставить за бортом короткого исследования такие проблемы, как: почему именно птица семейства врановых представляла специфический круг интересов прекрасной половины поволжско-уральского-западносибирского населения; соотношение культа гор (местностей) и тотемизма, довольно полно рассмотренное нашей предшественницей [1]; влияние зороастризма на поверья башкир (см. [10, с. 323-324]) и т.д.

Источники и литература

1. Илимбетова А.Ф. Генетические и историко-культурные корни праздника «Карғатуй» у башкир // Феномен евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа. Уфа, 2009.
2. Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. М., 1981.

3. Новикова Н.И. Празднично-обрядовая деятельность как этнографический источник (к проблеме этнокультурных контактов обских угров) // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. Вып. 2. М., 1990. С. 93-105.
4. Новикова Н.И. Традиционные праздники манси. М., 1995.
5. Попова С.А. Традиционный праздник манси уринэква хотал «вороний день» // Этнография народов Западной Сибири. М., 2000. С. 212-222.
6. Пятникова Т.Р. «Вороний день» - Вурнга катл // Фольклор коренных народов Югры и Ямала: Общее и особенное. Материалы межрегиональной научно-практической конференции. Ханты-Мансийск, 2008.
7. Соколова З.П. Ханты и манси. Взгляд из XXI века. М., 2009.
8. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
9. Хоппал М. Калтащ-Эква // Мифы народов мира. Т. I. М., 1980.
10. Юсупов Р.М. Палеоантропология Южного Урала и вопросы происхождения башкир-гайнинцев // Башкиры-гайнинцы Пермского края: История, антропология, этногеномика. Уфа, 2008.
11. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010.

Ю.А. Калиев

(Бирский филиал БашГУ, Бирск)

АКТ ПЕРВОТВОРЕНИЯ МИРА В УРАЛЬСКОМ КОСМОГОНИЧЕСКОМ МИФЕ

Уральский космогонический миф – миф о ныряющей птице (МНП – по В.В.Напольских) – является важнейшим показателем формирования уральской языковой и культурно-исторической общности. Суть его марийского варианта сводится к следующему. *На лоно первичного океана из своего гнездовья – «Лудо пыжаш» (букв. «утиное гнездо» – созвездие Плеяды) прилетела утка. Снеся два яйца, она их высидела под своими крыльями. Из этих яиц родились два брата-селезня – Юмо и Йын. Затем они попеременно, нырнув под воду, в клюве со дна океана достали землю. Из той земли, что достал Юмо, образовалась ровная поверхность. Йын же поперхнулся и вместе с землей выплюнул и слюну. Поэтому на земле возникли горы, озера и болота [1].*

Исходя из содержания данного текста, одним из важнейших идей в данном космогоническом мифе следует считать идею пространственной организации мира. Первоосновой мира в уральском космогоническом мифе является лоно первичного океана. Океан или водная стихия единственная данность, существующая в двух формах бытия – земной и небесной и между ними нет границ. Акт творения направлен на создание «земной тверди», которая мыслилась не иначе, как культурный ареал человека. Земля при этом является результатом практической деятельности демиургов, которые достают ее в клюве со дна океана. Вода, таким образом, как исходная данность понимается как всеобщая основа мироздания и, в силу этого, потенциально содержит в себе все свои возможные формы. Подобное утверждение должно было основываться на качественных отличиях агрегатного состояния воды, когда ее поверхность покрывалась твердым льдом. В одном из вариантов мифа Юмо, доставая землю, был вынужден пробивать головой затянувшийся за это время лед [2, с. 150]. Вода могла быть такой же твердой, как и земля, следовательно, твердость имманентно присуща воде как всеобщей основе мироздания, и извлечь из-под ее толщ необходимо было не саму землю, как нечто качественно отличное от воды, а более полное охватить, осмыслить потаенную суть первичного океана.

А это означает, что акт творения земной поверхности есть извлечение скрытого смысла той же водной стихии. Вода, будучи исходной матрицей в космогоническом про-

цессе, обладает разнообразием форм выражения своего содержания, а следовательно, и смысла. Земля, согласно такому пониманию, является лишь одним из возможных состояний воды. Идея *единосущности*, выражаемая ею, проявляется в передаче водой присущего ей свойства всеобщности своей же специфической форме проявления – земле.

Демиург достает лишь частичку земли. Но она потенциально обладает качественными характеристиками универсальности, что было присуще самой воде. Вот почему из этой мельчайшей крупинки донного ила уже в результате «духовной деятельности» (дуновения) демиурга возникает новая определенность первичной стихии – твердь земная. Таким образом, в процессе сакрального действия демиурга обнаруживаются не просто двоякая, предметно-практическая и духовно-созидательная формы его деятельности, но и магическая, проявляющаяся в приобщении к сущности явлений и процессов мироздания. А она понимается как включенность демиурга во всеобщую магическую связь, значит, и в универсальную превращаемость (оборотничество) всего и вся.

Мифологическое сознание представляет собой ассоциативное сознание. Это означает, что основанием мифологического восприятия мира служат различного рода образы, архетипы, аффективные реалии и различного рода «смысловые целостности». Другим механизмом для мифологического восприятия мира служит чувственность. Человек, будучи носителем мифологического мироощущения, живет не только в мире ценностей, образов, но и активно относится к ним. Это достигается посредством участия в ритуалах, празднествах, обрядах, где участник сопереживает происходящее в мире и является соучастником мифологических событий. Идеи «человек и окружающий мир» и «отношение человека к миру» являются универсальными идеями.

Мифологическое пространство при этом видится не как пространство действия человека, и потому оно непосредственно не связано с удовлетворением практических нужд человека. Космогонический миф, будучи мифом, объясняющим происхождение мира в более широком плане, выражает идею его пространственной организации. При этом пространство осмысливается на основе «мифологических операторов». Если в понимании земного пространства проявляется его «динамическое восприятие», т.е. принципиальное отсутствие центра мироздания, что является свидетельством кочевого быта людей того времени, то в области «верхнего океана» можно обнаружить намек на существование некоей точки мироздания. Это «утиное гнездо». Гнездо тоже образ – образ, выражающий в снятом виде господствовавшее тогда тотемистическое миропонимание, т.е. понимание кровно-родственных связей первобытным коллективом. Поэтому гнездо включало в себя широкий круг смысловых оттенков, подразумевающих и *первичное лоно*, и *прообраз*, и *исходный центр мировосприятия*. И далеко не случайно, что данная исходная точка находится за пределами творимого мира.

Иным образом решается идея исходной точки в понимании пространства творимого мира. Здесь таковым является действующий субъект мифа. Он (они) и является центром внимания. Таким образом, здесь вместо центра мира центральной фигурой становится образ демиурга. Поэтому и пространство при этом изоморфно. Это собственно и не пространство, а фон, на лоне которого осуществляет свою деятельность сакральный субъект. «Фонирование» наполнено смыслом. Смысл же определяется как формирование той среды, которая как нельзя лучше соответствует жизнедеятельности человека.

Акт творения сам по себе является предметно-практической деятельностью и поэтому его результат также носит характер перенесения экзистенции субъекта творца в окружающий мир. Творение мира, таким образом, органически привносит в мифологически «освоенный» мир разумную, целеполагающую деятельность. И эта

изначальная заданность «разумности» и связывает мифологическую модель мира с субъективным миром его носителей.

Почему осмысление мира осуществлялось в соответствии с деятельностью, а не как акт порождения и т.п.? Думается, здесь мы имеем дело с одним из ранних этапов обращения внимания человека на свою специфически социальную природу бытия, где именно сфера преобразовательной активности была «схвачена» сознающим себя как родовое существо человеком. Таким образом, специфически-социальная адаптация к окружающему миру вылилась в понимание деятельности как важнейшего творческого начала и выражения социальной природы человека пусть и в превращенной форме.

Отсюда следует, что человек бессознательно обращал внимание к самому себе и к своей деятельности. Будучи не в состоянии понять собственную значимость и значимость личного вклада в процесс общественного труда, первобытный человек должен был представить его в «снятом виде», как значимость индивидуальной деятельности демиурга. Исходя из этого, можно заключить: понимание целостности мироздания и глобальности мифологического миропонимания, возникает из обобщения и распространения идеи целеполагающей деятельности на животный мир и осмысления его как своей, специфически человеческой экзистенциальной сущности.

Источники и литература

1. ПМА. инф. Саликаева М. д. Кайраково Мишкинского р-на Республики Башкортостан.
2. *Смирнов И.Н.* Черемисы. Историко-этнографический очерк. Казань, 1889.

В.Г. Котов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

ПЕЩЕРНОЕ СВАТИЛИЩЕ ШУЛЬГАН-ТАШ И МИФОЛОГИЯ

Работа выполнена по программе фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России»

Пещера Шульган-таш (Каповая) в Бурзянском районе – это одна из крупнейших пещер Башкортостана. Важнейшей деталью пещеры является глубокое озеро-родник под входной аркой – место выхода на поверхность р. Шульган, исчезающей в воронке в пяти километрах выше по суходолу. Все это было причиной особого отношения к пещере, которая не могла не восприниматься с древности как идеальное воплощение потустороннего мира. Об этом свидетельствуют многочисленные предания и эпосы башкир. Новый этап в жизни пещеры связан с обнаружением в ней в 1959 г. наскальной живописи эпохи палеолита научным сотрудником Южно-уральского заповедника зоологом А.В.Рюминым. Всего к настоящему времени зафиксировано около 200 изображений, нанесенных красной охрой и черным пигментом. Рисунки размещены в 200 – 300 м от входа на среднем и верхнем ярусах пещеры.

На среднем этаже изображения зафиксированы в залах Купольном, Знаков и Хаоса. На верхнем этаже есть лишь один декорированный участок – это зал Рисунков. Существуют различия в характере изображений. Большая часть рисунков среднего яруса является геометрическими знаками. На верхнем ярусе большая часть рисунков – это животные и есть лишь один знак в виде трапеции с «ушками», аналогичный знакам среднего этажа. Большая часть рисунков сделаны в сходной манере: они контурные, толщина линий около

3-4 см, имеют одинаковые размеры, нанесены на одной высоте от пола, имеют похожую стилистику – в профиль с четырьмя ногами. Следовательно, собрание рисунков было сделано в рамках одной традиции и с учетом единого замысла. Наличие композиций и размещения части изображений в труднодоступных местах, на большой высоте, в нишах и трещинах свидетельствует о явно символическом характере размещения большей части изображений. То есть пещера являлась святилищем и каждая ее часть (например, зал с рисунками или отдельные композиции) выступал как элемент модели мироздания древних охотников или священного пути посвящаемых.

Первая бесспорная композиция находится в зале Хаоса. Это конечный зал на среднем ярусе, который представляет собой огромное нагромождение глыб с гигантской воронкой посередине, – почему он и получил свое название. Панно с изображениями представляет собой рисунки двух лошадей и трапециевидного знака с «ушками» между ними (рис. 1). Обращает на себя внимание то, что морды животных неестественно приплюснуты и похожи на утиную голову. У верхней лошади на спине изображена трапеция с горизонтальными линиями, напоминающая **крыло**. Нижняя лошадь имеет на теле две вертикальные линии, сделанные темным пигментом (углем?). Очевидно данная композиция могла символизировать троичность мироздания, где верхняя (крылатая) лошадь обозначала верхний, небесный мир, а нижняя – мир подземный (изображение животного в «скелетном» стиле). Сложная трапеция должна обозначать что-то из мира человека или быть его символом.

Следующая композиция нанесена на гребень свода на высоте 3 м над скоплением камней и огромной воронкой. Здесь была изображена крупная лошадь и фигура человекоподобного существа – получеловека-полуживотного. Оно нарисовано в полусогнутом состоянии. Две руки и две ноги заканчиваются клешнями (рис. 2). Эту композицию следует воспринимать как мифологическую сцену рождения или перерождения от лошади мифического героя.

Яркой иллюстрацией испытательного характера (посвятительных?) обрядов, которые проводились в пещере, является подъем на верхний этаж, представляющий несколько вертикальных уступов общей высотой около 30 м и среди них последний уступ имеет высоту 14 м и нависающие стены, образующие колодец. Рисунки расположены в 100 м от колодца в первом, самом крупном зале на этом этаже.

На Восточной стене зала Рисунков были выявлена сложная композиция, состоящая из 3 частей, границы которых приурочены к рельефу поверхности. Стилистика изображений всех трех групп показывает их единство (почти все животные изображены идущими справа-налево) и какую-то последовательность событий (рис. 3). В правой части панно в узком треугольнике, образованном справа краем скальной поверхности, а слева - широкой трещиной, были нарисованы друг над другом, лошадь с мохнатой гривой и характерной утиной мордочкой, под ней такого же размера мамонт и напротив него человек, изображенный в линейной манере, под ними еще один, но уже маленький мамонт в два раза меньшего размера. Первая группа представляет сцену какой-то борьбы или противостояния человека и мамонта, при которой присутствует огромная лошадь. Принимая во внимание тот факт, что она выступает, судя по композициям первого этажа, божественным символом верхней (небесной) части мироздания и божественным покровителем человека, то же самое следует видеть и здесь - лошадь покровительствует поединку человека (героя) с *большим и малым мамонтами*. Следующая группа животных движется вслед за огромной лошадью по направлению к трещине. Очевидно, это та же самая лошадь, что и в первой сцене, о чем говорит детальное сходство между ними. То же самое можно сказать и о мамонтах - здесь также изображены *большой и малый мамонты*. Смысловым содержанием этой группы является *шествие животных* во главе с вожакom-

лошадью по направлению к какой-то границе, которую символизировала трещина на стене. Эта граница была связана с образом коня, что было обозначено обработанным кальцитовым натеком в виде протомы коня. Третья группа из трех мамонтов обозначала, по нашему мнению *выход животных* за пределы некоего сокрытого пространства, в котором они находились, при этом один мамонт, находящийся ближе всех к символической границе, повернул назад. В то же время, другой мамонт демонстративно изображен поднявшимся выше других животных (рис. 3).

На Западном панно зала Рисунков изображения нанесены по диагонали от правого верхнего угла к левому нижнему. Все животные изображены головой влево, в профиль с четырьмя ногами. Справа в верхнем углу нарисован мамонт и его тело полностью закрашено охрой - это единственное силуэтное изображение в пещере. В центре размещены малый и большой мамонт, которые нарисованы в контурной манере. Позади и над мамонтом находится антропоморф. Он изображен с растопыренными руками и ногами, с наклоненным в сторону мамонта туловищем и головой в виде круглого пятна. Возможно у него на ногах лыжи или снегоступы. Стиль изображения антропоморфа полностью совпадает с изображением человека на Восточном панно. Над маленьким мамонтом имеется короткая черта из охры. Несомненно, данная группа является единой сценой (рис. 4). И опять здесь присутствуют те же персонажи, которых мы видели на Восточной стене - *большой и малый мамонты*. Слева на значительном удалении (около 1,5 м) нарисован бык в контурной манере и в профиль. Очевидно, в центре внимания древними художниками была представлена заключительная сцена какого-то мифологического действия, где человек уже преследует мамонтов. То, что человек нарисован *над* одним из них, согласно древнему мировоззрению, которое нашло отражение и в характере других изображений в данном святилище, означает его всевластие и полное превосходство героя над своим врагом-мамонтом.

Из всего сказанного можно сделать вывод, что лошадь и мамонт являются двумя основными животными символами в мировоззрении древних людей, оставивших рисунки на стенах. Лошадь, без всякого сомнения, являлась центральным персонажем, выступая посредником во взаимодействии человека и животных в рамках древней тотемической мифологии. Кроме того, лошадь, судя по изображениям в зале Хаоса, являлась благожелательным существом, перерождающим человека, то есть, покровителем и родоначальником, а значит в мифологической картине мира, конь символизировал собой светлую, верхнюю половину мироздания. Мамонт - это противник человека, а значит и лошади. Поэтому мамонт должен символизировать нижний, подземный, темный мир [6, с. 19]. Исходя из этого, данные композиции с большой долей вероятности можно рассматривать как иллюстрации какого-то мифологического сюжета: на Восточной стене присутствует сцена противоборства героя с хтоническим хозяином внутри какого-то стесненного пространства, причем этому поединку покровительствует лошадь; после этого лошадь ведет за собой животных и следующая сцена – это выход животных и возвращение некоторых из них обратно; на Западной стене изображена сцена преследования человеком (лыжником?) хтонического хозяина в облике Большого мамонта и его дитя (Малый мамонт), которая поразительно совпадает по содержанию с мифологическим сюжетом преследования охотником (часто лыжником) Большой и Малой лосихи/оленихи – мифом Космической охоты в сибирской традиции [5, с. 317-318].

Особо следует отметить, что ни с одной пещерой Евразии не связано столько преданий, легенд, эпосов, поверий, как с пещерой и озером Шульган. Не случайно, в башкирской традиции бытует предание о противоборстве героя с хозяином подводного мира и выходе табунов лошадей и стад крупного рогатого скота со дна озера Шульган. Этот же сюжет лежит в основе башкирских эпосов о Заятуляке и о чудесном коне (эпосы «Кара

Юрга», «Акхак Кола») или быке (эпос «Конгур Буга»), которые в свою очередь восходят к сюжету мифологического эпоса «Акбузат». Животных для героя в этом эпосе выводит крылатый конь Акбузат и выход его сопровождается природным катаклизмом. В эпосе «Акбузат» и в преданиях об озере/пещере Шульган батыр нарушает запрет оглядываться, и часть животных, которые не успели еще выйти из воды на берег, тут же ныряют обратно в родную стихию [1; 2]. Покровительство чудесного коня полностью преображает героя, в результате он получает возможность победить чудовищ нижнего мира (эпосы «Акбузат» и «Урал-батыр»). Все это может свидетельствовать о том, что эти эпосы и предания были созданы на основе древнего мифа, который нашел отражение в содержании красочных композиций эпохи оледенения в пещере Шульган-таш (Каповой). Причем надо отметить тот факт, что элементы этой мифологии широко присутствуют в миропредставлении, фольклоре и обрядности башкир. Например, до настоящего времени сохраняется почитание пещеры и озера Шульган как места обитания Хозяина подводного/подземного мира и чудесного крылатого коня Акбузата и крылатых коней. Здесь же обитают души предков и дивы-аждахи. Считается, что все башкирские кони, а также источник плодоносящей энергии, а значит, и богатства происходит от этих лошадей «шульгановой» породы. Зафиксированы по всей территории расселения башкир поверья о том, что в озерах, родниках, колодцах обитают аждахи или крылатые кони [2; 3]. С ними связываются происхождение элементов ландшафта. По эпосам «Урал-батыр» и «Акбузат» известны обряды принесения в жертву хозяину озера (Шульгану) девушек и в пещере Шульган-Таш были обнаружены следы человеческих захоронений молодых девушек со следами насильственной смерти эпохи раннего железного века [7, с. 56]. В башкирском фольклоре и обрядах сохраняются воспоминания о человеческих жертвоприношениях хозяину водного источника. До настоящего времени существует почитание родовых гор и культ пещер. В народной медицине особо ценятся кальцитовые натёки (сталактиты) из пещеры Шульган-Таш и других пещер, которые называю «ташимсэк» *каменный сосок*, в чем есть намек на восприятие пещеры как образа матери-Земли и ее молоко – вода капающая со сталактитов. В ходе исследований в пещере Шульган-Таш были обнаружены следы массовой добычи кальцитовых натёков этнографического времени, эпохи мезолита и верхнего палеолита. В соседней пещере Байсланташ оббитые натёки были найдены в слое эпохи раннего железного века. Свидетельства раскалывания известняка и кальцита зафиксированы и на других пещерных памятниках эпохи верхнего палеолита на территории Южного Урала. Это однозначно указывает на сохранение высокой символической значимости «пещерного» камня у населения южно-уральского региона в течение многих тысячелетий.

Все это говорит о том, что хтоническая мифология, отраженная в архаических эпосах, сформировалась в мифологическом мировоззрении древних предков башкирского народа. Фактически озеро и пещера являлись **центром** мифологической картины, а значит, и мифологическим центром древнего населения Южного Урала – предков башкир [4]. Учитывая древность этой мифологии можно говорить о непрерывной преемственности южно-уральского населения от конца верхнего палеолита до современности. Это заставляет по-новому подойти к рассмотрению этногенеза урало-алтайских народов в целом [5, с. 353].

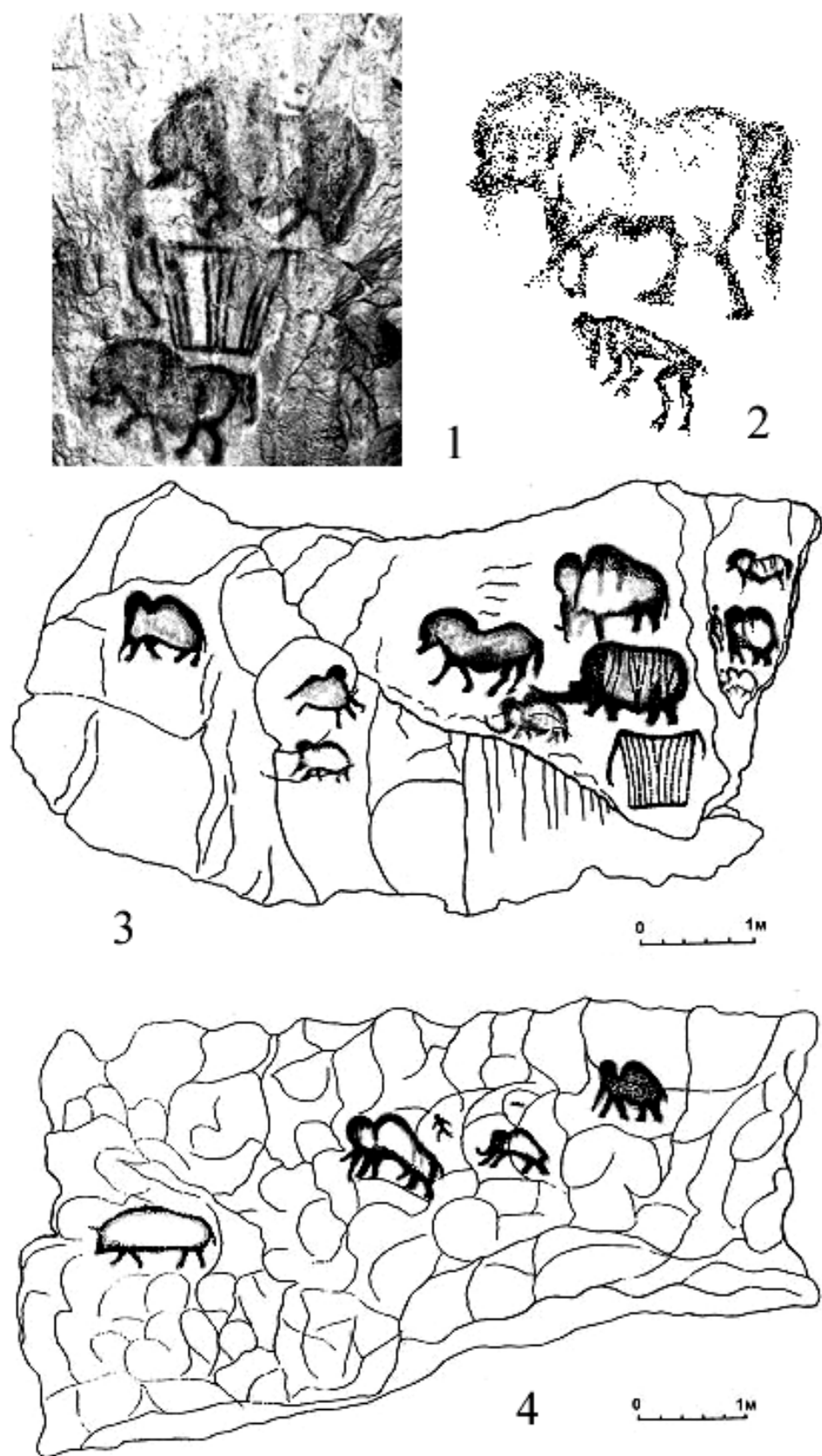


Рис. 1. Пещера Шульган-Таш (Каповая). 1 – композиция «Лошади и знаки» в зале Хаоса (по В.Е.Щелинскому), 2 – композиция «Лошадь и антропоморф» в зале Хаоса, 3 – композиция на Восточной стене зала Рисунков, 4 – композиция на Западной стене зала Рисунков (по В.Г.Котову).

Источники и литература

1. Эпос. Башкирское народное творчество. Т. 1. Уфа, 1987.
2. Предания и легенды. Башкирское народное творчество. Т. 2. Уфа, 1987.
3. *Илимбетова А.Ф.* Рудименты почитания коня в легендах башкир // Урал-Алтай: через века в будущее: Мат-лы II Всерос. тюркологич. конф., посвященной 110-летию со дня рождения Н.К.Дмитриева. Уфа, 2008. Т. II. С. 74-78.
4. *Котов В.Г.* Шульган-таш – культовый центр Южного Урала // Проблемы культуригенеза народов Волго-Уральского региона: Материалы межрегиональной научной конференции. Уфа, 2001. С. 3-11.
5. *Котов В.Г.* Башкирский эпос «Урал-батыр». Уфа, 2006.
6. *Котов В.Г.* Пещерное святилище Шульган-Таш (Каповая). Мифологическая структура и семантика изображений // Уфимский археологический вестник. Вып. 9. 2009. С. 5-21.
7. *Котов В.Г.* Феномен пещеры Шульган-Таш (Каповой) // Культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс: Мат-лы Всерос. научно-практ. конф. «Природное и культурное наследие Южного Урала как инновационный ресурс» 27-29 октября 2009 г. Уфа, 2010. С. 43-69.

З.Ж. Наурызбаева
(Казахстан, Астана)

СИМВОЛИЗМ ГОРЫ-МАТЕРИ И КУРГАНЫ-ОБА

Обычай сооружать на возвышенности из камней *оба* (*обо, обаа, оваа*) – столбы, пирамидообразные груды – широко распространен на территории расселения тюрко-монгольских народов. Зафиксирован он, как показывает З. Аминев, и у башкир [1, с. 28]. *Оба* имеют множество функций. Они являются дорожными и пограничными знаками, отмечают места поклонения и жертвоприношения духам земли и воды.

Некоторые *оба* легенды связывают с войной, военным походом, прощанием с родной землей, символом которой является виднеющееся издалека пограничное *оба*, и возвращением на родину, с памятью о павших воинах. Например, в Кыргызстане широко известна легенда о перевале Санташ (счетные камни). Отправляясь в очередной поход, Тамерлан повелел своим воинам взять по камню и кинуть их в одну кучу. Из тех камней сложилась высокая гора. Когда же войска возвращались из похода, захотелось ему узнать, сколько воинов у него осталось. Приказал Тамерлан оставшимся воинам забрать по камню из первой кучи и сложить рядом вторую. Вторая гора оказалась куда меньше первой. В советское время археологи обнаружили, что один из курганов на перевале является могильником, относящимся к сако-усуньскому периоду.

Исполнитель казахской традиционной музыки и исследователь Т. Асемкулов приводит информацию, полученную от своего наставника Жунусбая Стамбаева (1891-1973, Восточно-Казахстанская Область) о том, что насыпные холмы *оба* остались в казахской степи со времен кровопролитных войн давних времен. Похоронить десятки тысяч трупов – дело сложное, тем более у кочевников существовало табу на рытье земли. Поэтому после победы казахи складывали в один огромный холм тела своих воинов, а сверху обкладывали их в несколько слоев камнями (тела противников-калмыков оставались в степи неприбранными в соответствии с ламаистским обрядом). Также существовал обычай по-

сле годовой тризны «ас» сооружать *оба*, складывая кости жертвенных животных в одну грудку и обкладывая их камнями [2, с. 1].

Эта этнографическая информация остается пока неподтвержденной, возможно она является отголоском не казахско-калмыцких воинов, а более древних времен. Однако бесспорно то, что и она, и легенды о «счетных камнях», под которыми обнаруживаются древние захоронения, имеют не только прагматический, но и древнейший мифологический подтекст.

В науке тюркские насельники Великой степи не признаются генетическими и культурными наследниками саков и скифов – создателей известных в археологии курганов. Однако тюрки четко отличают природные возвышенности от скифских курганов, которые они называют также *оба*. Множество курганов, в которых археологи обнаружили древние захоронения, задолго до того признавались священными у местного тюркского населения. Например, Куль-Оба в Керчи, царские курганы Кырык-оба в Западном Казахстане, Караул-оба и Тепе-оба в Крыму. Историк Е.В. Власова, перечисляя названия керченских курганов "Юз-Оба" ("сто холмов"), Дорт-Оба ("четыре холма"), Кара-Оба ("Черный холм"), "Алтын-Оба" ("Золотой курган") и т. д. отмечает: «Характерно, что термином "оба" отмечены лишь те холмы, на вершине которых находились насыпные курганы с древними захоронениями» [3, с. 32]. В Казахстане многие родовые кладбища расположены на склонах древних курганов-*оба*, как бы утверждая преемственность традиции.

Суть этой традиции можно объяснить следующим образом. Земледельческие народы отождествляют погребенного в земле человека с посеянным зерном, которое прорастет из матери-земли. Курганное же погребение характерно для кочевников, в том числе, и для тюрков. Захороненный в насыпном кургане покойник находится символически не под землей, а внутри горы, в горной пещере. О символизме горной пещеры, полости внутри горы, как о пространстве зарождения жизни, лоне Великой Праматери в последние годы независимо друг от друга писали два казахских исследователя мифологии – С. Кондыбай (1968-2004) и А. Кажгали улы. Для С. Кондыбая этот образ и понятие «*канг / кен*» (пространство, полость) – маркер тюркской мифологии от древнейших времен и до наших дней.

Историк Ю.А. Шауб, приводя геродотовское описание скифских святилищ Ареса (огромных груд из связок хвороста с воткнутым в вершину мечом), отмечает: «Что касается скифских алтарей Ареса, то они, вероятно, восходят не столько к почитанию гор, общему для индоевропейского мира, сколько к культовым сооружениям типа *обоо* или *оваа* тюркоязычных народов Сибири» [8, с. 136]. Культ гор свойственен не только индоевропейцам, да и ареал распространения *оба* далеко не ограничивается Сибирью. Однако российский исследователь заметил важное сходство в принципе создания древних скифских святилищ и описанных в тюркской этнографии *оба*. Необходимо отметить, что и описываемый Ю. Шаубом культ почитания меча у скифов близок не индоиранским культам бога войны, а культу меча, реконструируемому С. Кондыбаем на материалах современного тюркского фольклора [6, с. 283-304]. У скифского святилища приносили в жертву военнопленных, тюркские *оба* также были местом жертвоприношения. Если скифское святилище венчает меч, то вершина *оба* раньше была отмечена копьем или шестом.

Такая структура – возвышенность, увенчанная символом Мирового дерева, – анализируется А. Кажгали улы. Он опровергает устоявшееся в мифологии мнение В.Н. Топорова о Мировой горе как трансформированном варианте Мирового дерева. «...Мировое дерево, а также все его алломорфы, символизирующие мужское начало в самых различных обликах – кола, посоха..., – являются производными, т.е. вторичными элементами, сформированными и исторгнутыми из недр первичной материи, роль которой исполняет тело Великой Праматери – Горы» [4, с. 334]. Семя, оказавшееся во чреве Великой Праматери

или же Великой Горы, выйдя из него, обращается в Великого героя, символом которого и является Мировое древо (посох, меч, копье) на вершине горы.

Итак, курган – это не просто образ мира мертвых. *Оба* с шестом или копьем на вершине является образом Великой Матери-Горы и рожденного ею Сына-героя, но каково семя, из которого вырастает Герой? Еще из классической работы «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» нам известно, что кость для тюрков является средоточием жизни, ее семенем, именно поэтому казахи вплоть до XX века собирали кости покойников в родовые оссуарии «*сагана там*» [7, с. 5].

Таким образом, захоронение-*оба* символизировало Великую Гору-Праматерь, которая из костей павших воинов возродит новых героев, подобных обожествляемому скифами Мечу или Копью (отождествление воина и его оружия). Камень, чаще всего являвшийся материалом для сооружения *оба*, в тюркской мифологии, символизировал, в частности, первоматериал творения, источник жизни, материнское лоно, т.е. и этот символизм имел прямое отношение к образу Великой Праматери [5, с. 166-170].

Источники и литература

1. Аминев З.Г. Культ священной горы древних тюрков Ötükän и его следы у башкир // Этногенетические проблемы и этническая история башкир. Уфа, 2006. С. 26-28.
2. Асемкулов Т. Бастырма // <http://otuken.kz/index.php/historytalas/76-2010-07-09-12-21-00>
3. Власова Е.В. Открытие кургана Куль-Оба // "Пантикапей. Боспор. Керчь". Материалы межд. конференции. 2000. С. 27-33.
4. Кажгали улы А. Органон орнамента. Алматы, 2003.
5. Кондыбай С. Мифология предказахов. Кн. 3. / Пер. с каз. яз. З. Наурзбаевой. Алматы, 2008.
6. Кондыбай С. Мифология предказахов. Кн. 4. / Пер. с каз. яз. З. Наурзбаевой. Алматы, 2008.
7. Сейдимбек А. Суйек косу // «Рух-Мирас». № 4 (7), 2005. С. 4-12.
8. Шауб И.Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н.э.). СПб, 2007.

Ш.В. Нафиков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИФОНИМА «ХУМАЙ»

Образ божества *Ума-Умай-хомай* знаком многим тюркским народам. Известно, что он имелся и в древнетюркской пантеоне, особенно образ этот распространен в народном творчестве сибирских тюрков. В надписи в честь Кюль-Тегина Хумай и Тенгри - суть два главных женских и мужских божества [12, с. 133]. Филологический анализ надписи показал, что др.-тюрк. *umaj* в тексте этой надписи означает 'послед, детское место, чрево матери' [5, с. 61]. В фольклоре сибирских тюрков Хумай выступает как божество, связанное с деторождением, как существо, вселяющее душу. Одновременно эта богиня – защитница младенцев, кому она даровала жизнь и целительница бездетных женщин [10, с. 52-93]. В киргизской мифологии она также была наделена этими же свойствами (божество материнства, деторождения, защитница младенцев). Здесь образ Хумай выступает как хозяйка всего живого, урожая и размножения [1, с. 193-295]. Сравнительная фольклористика установила, что *Умай, Май, Убай, Юмо* как божество есть у иранцев, киргизов, казахов и других народов. Она выступает как покровительница домашнего очага и скота, охранитель-

ница детей в мифологии индоиранских, тюрко-монгольских, финно-угорских народов, олицетворяет женское, земное начало и плодородие. В иранской мифологии образ богини Умай связан со священной птицей Умай. То же самое наблюдается и в башкирской сказке «Птица Хумай». Древнее божество Хумай и сам мифоним, его обозначающий, широко известен в башкирской мифологии и народном творчестве. В эпохах «Урал-батыр» и «Акбузат» Хумай предстает как девушка-лебедь, поэтому лебедь является тотемом у башкир [6; 9, с. 628].

Исследователи отмечают большую древность образа солнечной птицы-лебедя, мотивов почитания водоплавающей птицы (утка, лебедь, гусь и др.) как символов верхнего мира и образа солнца в южно-уральской мифологии; также факт того, что эти образы относятся к уральскому миру [8, с. 348]. Они характерны для мифологических представлений предков древних башкир.

В.Г. Котов, анализируя солярные мифы в башкирской и угорской традициях, установил сходство между девой-солнце счастливой небесной страны, где все живут вечно, и образом солнечной девы-лебедь Хумай в эпосе «Урал-батыр» - повелительницы страны птиц, где все живут не старея, в любви и согласии [7, с. 92-103]. Сходные мифологические сюжеты есть в венгерском и абхазском фольклоре [7, с. 95].

Некоторые специалисты по мифологии обращали внимание на общность ряда мифонимов у тюрков и у древних шумеров. В тюркском языке, как и в шумерском, *ата* значит «мать»; *ата* – имя праматери в ряде древних мифологий (греческой, сирийской, скандинавской) и мифологическое название неба в Японии» [3, с. 180]. Далее в нашей заметке мы приводим сводки изолексов по ряду языков народов Евразии и за ее пределами.

I. О наличии сходных названий женского божества у тюрков уже говорилось выше, в том числе с эпохи древнетюркских памятников. Добавим, что в [5, с. 648] глосса *ита* «мать» имеет помету «тибетское слово». Тот же корень есть в тубаларском *etegep* «женщина» < монг. *ete-gep* «жена» [18, с. 121].

Азербайджанский тюрколог и алтаист Э. Азербаяев [2, с. 66] шорск. *Умай* «добрый дух, хранитель младенцев; дух, который уносит душу умерших» (= башк. *Һомай*, *автор*) справедливо сближает с др.-тюрк. *ита* «мать», *итай* «послед, детское место, чрево матери; турец. *ит* «мать»; хак. *Умай* «мифологическая богиня, покровительница и новорожденных детей». Изолексы объяснены как наследие протофонемы *УМ и сопоставлены с др.-яп. *ото* «мать»; кормилица»; *Ulm=u* «рождать, рожать, производить на свет, родиться»; также к сравнению привлечены алт. *ума-ла* «множить, увеличивать»; *ум-т(и)-ла* «кормить от соски, из рожка».

Алтайский характер подобных слов показан крупным российским макрокомпаративистом С. Старостиным [11, с. 279]: п. алт. *ате* «женщина, самка»: тюрк. *ätmä*; монг. *ете*; ТМ *emV*; кор. *ät*; яп. **mia*. Известная российская алтаист и тунгусовед В. Цинциус полагала, что алт. *ЭМЭ – «сосать мать = мать». «Более того, данные ряда уральских языков: венг. *ете* «самка»; фин. *etä* «мать»; эст. *ета* «мать» еще более расширяют в гипотетическом плане ареал распространения данной словаформы» [2, с. 40].

II. В современной науке преобладает точка зрения об урало-алтайской природе мифонима Умай, башк. *Һомай* [10, *passim* и др. авторы]. Вместе с тем, некоторые ученые дают в литературе примеры сходных мифонимов в ареале таких языков Евразии как индоевропейские, дравидские, афразийские и пр. [3].

В рамках современной теории об общности бореальных (ностратических) языков такие изолексы, как: араб. *Уитт*, ивр. *Уēt*, амхарск. *этто* «мать», цагу (западно-чадская ветвь афразийских языков) *óótéu* «женщина»; брагуи *аттā* «мать»; позднелат. *атта* «мама», осканское *Аттаї* «имя богини» (ср. башк. *Умай* - *автор*), нем. *Атте* «мать;

няня» < и.-е. *am(m)a* «мама» [17, с. 36]; шум. *ama* «мать»; (?) инуит (Зап. Канада) *amaata* «мать» из праностр. **am(m)*- «мать» [15, с. 572]. Наблюдаем смысловое и фонетическое сходство с праностр. **ʕub*-/**ʕob* – «грудь» [14, № 375].

III. Вместе с тем, еще в первой половине XIX века некоторые ученые обратили внимание на сходство обозначения женщины в различных языках, на разных континентах. Так, немецкий компаративист Ю. фон Клапрот [16], также изучавший многие языки народов Российской империи, сопоставлял баск. *eme* с коптским (Сев. Африка) *imé* «женщина; самка», цит. по: [20, с. 6]. Сам А. Тромбетти считал подобные слова звукоподражательными и приводил такие обширные сравнения как: баск. *eme*, *eta* «женщина»..., берб. *emta*; маньч. *eme* «мать» = монг. *eme* «женщина», фин. *etä* «мать», хант. *imi* «женщина, жена», венг. *eme*- «самка»; кет. *ätä* «мать». «Во многих языках [понятие] «мать» > «женщина», писал ученый [19, с. 120].

IV. Согласно новейшим данным [15, № 39, 1356] в ностратическом (бореальном) праязыке понятие «мать» выражалось реконструктом **ʔVmV*, то есть в начале подобных слов некогда был древний смычно-гортанный звук (ларингал), который, в ходе исторического развития, ослаб до *h* (как в башк. *h o m a й*) и далее исчез (выпал) как в монг. *eme*, фин. *etä* (см. выше).

Сакрализованное значение похожих изолексов идет, надо полагать, с доисторической эпохи и сохраняется в ряде языков: в урало-алтайских, в осканском (Зап. Европа) *Ammai* (см. выше) и им подобных словах. Против идеи «лепетного» происхождения таких слов говорят такие факты как др.-яп. *um-u* «рожать, родиться», алт. *ума-ла-* «множить», др.-тюрк. *umaj* «послед, чрево матери»... (= башк. *homaй* «мифоним»). Этимон слова может иметь ассоциативную связь с соматизмами «яичник; лоно; молочная железа» и тому подобным. Распространенность изолексов, аналогичных башк. *homaй*, говорит не о следствии языковой диффузии, лепетного происхождения (случайного созвучия), а о сохранении в языках многих народов следов глубокой архаики, корни которой уходят в мифологические представления людей каменного века (образы женщин-птиц верхнего палеолита и неолита Средней Азии [4, с. 17, 18; 13, с. 268]).

Источники и литература

1. *Абрамзон С.М.* Киргизы и их этнические и историко-культурные связи. Фрунзе, 1990.
2. *Азербайев Э.* 1986. О лексике японского и тюркского языков, связанной с терминами родства // Советская тюркология. 1986. № 6.
3. *Голан А.Р.* Миф и символ. М., 1994.
4. *Горшунова С.В.* Женское божество в системе религиозно-мировоззренческих представлений народов Средней Азии. Автореф... д.и.н. М., 2008.
5. ДТС - Древнетюркский словарь. Л., 1969.
6. *Илимбетова А.Ф.* Образ Хумай в народном творчестве башкир // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Уфа, 2010.
7. *Котов В.Г.* О сходстве космогонических мотивов у башкир и угров. // От древности к новому времени (Проблемы истории и археологии). Сб. научных трудов. Вып. VII. Уфа, 2005. С. 92-103.
8. *Надршина Ф.А.* Мифологические представления древних башкир // История башкирского народа. Уфа, 2009. Т. 1.
9. *Шакурова Ш.Р.* Хумай // Башкортостан.Энциклопедия. Уфа, 1996.
10. *Сагалаев А.М.* Урало-Алтайская мифология. Новосибирск, 1991. С. 52-93.
11. *Старостин С.А.* Алтайская проблема и происхождение японского языка. М., 1991.
12. Тюркологический сборник. М., 1981.
13. *Фролов А.П.* Палеолитическая графика Европы. М., 1992.
14. *Botnard A.R., Kerns J.* The Nostratic superfamily. A study in distant linguistic relationship. Berlin, N.Y., 1994.
15. *Dolgopolsky A.B.* Nostratic dictionary. Cambridge, 2008.

16. *Klaproth J. von Asia polyglotta*. Paris, 1823.
17. *Pokorny J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*. Bern und München, 1959. Bd. 1-2.
18. *Ramstedt G.I. Kalmuckisches Wörterbuch*. Heisinki, 1935.
19. *Trombetti A. Le origine della lingua basca*. Firenze, 1925.

А.А. Садовникова
(ИГИ и ПМНС СО РАН, Якутск)

ИСТОРИЧЕСКИЕ МИФЫ И ПРЕДАНИЯ ЭВЕНОВ КОЛЫМЫ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ)

Фольклор, являющийся первичной основой духовной культуры этноса, концентрированно включает самобытное культурное наследие народа, отражая вехи и нарратив этнической истории.

Как отмечал М.Н. Тулохонов «Предание, историческое, особенно – это рассказ о том, что было в жизни в прошлом или что в связи с этим могло быть. Значение действительно и возможного с точки зрения эстетической в предании равнозначно, ибо повествовательной доминантой предания является упор на правдоподобность сообщаемого. Иными словами, предание для того и рассказывается, чтобы была вера в реальность сообщаемого, причем доверие это в равной мере относится и к рассказчику, и к слушателю. Легенды (и миф) содержат в себе непременно реалии необычные, в них часто сталкиваются непонятные существа и люди, непознанные силы, здесь «проявляет» себя сверхчувственный мир. Предание рассказывает и показывает, а легенда нередко объясняет явление (событие). ...Чем дальше отстоит от нашего времени прозаический рассказ о делах и людях прошлого, тем больше в нем «темных мест», иррационалистических элементов. Исторические предания содержат гораздо больше от мира земного и реального, в них отложились исторические реалии, имена и деяния действительных лиц. Следы древних мифов можно найти и в преданиях» [1, с. 87-90].

Вообще, начало научной записи фольклора эвенов Колымы положил В.Г. Тан-Богораз. Находясь в ссылке на Колыме в 1895 – 1896 гг. В.Г. Богораз, записал 15 текстов от колымских (омолонских) эвенов. Эти тексты были опубликованы в его научном труде «Материалы по ламутскому языку». Большая часть их – это бытовые рассказы о тяжелой жизни ламутов. Также от омонских эвенов В.Г. Богораз записал пять образцов обрядового фольклора – заклинательные молитвы, обращенные к солнцу, земле, луне, огню и медведю. Каждый из этих заговоров-заклинаний содержит просьбу сохранить оленей.

Во время Джезуповской экспедиции на р. Гижиге в 1900 – 1902 гг. В.И. Иохельсон записал у колымских ламутов фольклорные тексты – «Ньөңэтикэн», «һулура» и другие, которые имеют в основном этнографические комментарии.

Широко известны богатые материалы, собранные эвеноведом к.ф.н. Х.И. Дуткиным по опубликованным и рукописным текстам фольклора эвенов Республики Саха (Якутия). В них имеются предания, легенды эвенов Индигирки, Колымы и Яны [2, с. 7 – 10].

Одной из известных исследователей и собирателей эвенского фольклора является К.А. Новикова. Ее фольклорные тексты были записаны в Магаданской области, Хабаровском крае и Якутии.

В 1960-70 гг. первый из эвенов ученый и писатель В.Д. Лебедев исследовал эвенский язык и записал образцы устного творчества. В 70-е гг. его супруга фольклористка Ж.К. Лебедева впервые открыла в Якутии научно-теоретическое направление изучения фольклора народов Севера. Исследования Ж.К. Лебедевой заложили основу теории северной

фольклористики. Ее работы посвящены поэтике эпических традиций малочисленных народов Севера. В монографии «Эпические памятники народов Крайнего Севера» [3] дан анализ сюжетов и образов эвенского эпоса в сравнении с сюжетикой и образностью эпоса других северных народов, где автор говорит о том, что особенность эпосов народов Севера выражается в их жанровом сложении. Множество статей Ж.К. Лебедевой посвящено различным вопросам эвенского фольклора и других народов Севера.

За последние годы вышли публикации по фольклору народов Севера, подготовленные учеными-североведами: «Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания)», составители Г.И. Варламова (Кэптукэ) и В.А. Роббек [4] и «Фольклор эвенов Березовки», составитель В.А. Роббек [5]. Профессионально собирал, искренне интересовался фольклором эвенов п. Березовка, их уникальной этнической культурой д.ф.н. В.А. Роббек. Его уникальные фольклорные материалы, легли в основу книги «Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров)». В данный сборник вошли лучшие образцы устного народного творчества эвенов п. Березовка. Здесь также включены уникальные тексты выдающихся сказителей, сохранившихся до наших дней.

Березовский национальный кочевой наслег Среднеколымского улуса (района) Республики Саха (Якутия) является местом компактного проживания эвенов. Эвены п. Березовка – это единственная этническая группа, сохранившая свой самобытный кочевой образ жизни, богатую материальную и духовную культуру. Они являются носителями языка, традиций, обычаев своего народа. Здесь живут наследники великих сказителей прошлого, свое бесценное знание они передают молодому поколению. Богатейшая природа п. Березовка наложила своеобразный отпечаток на мировосприятие эвенского народа, на его декоративно прикладное искусство, особенно на устное народное творчество и промысловые культы.

Нимкан – один из самых распространенных жанров эвенского фольклора, это жанр сказок. *Сказки-нимкан* бывают небольшими, своеобразными, очень глубокими и сильными по идейному содержанию.

Сказки Березовки разделяются на небольшую группу: *волшебные, бытовые, сказки о животных и этиологические*. Язык эвенов очень богатый, своеобразный, яркий, не ассимилированный, поэтому сказки эвенов рассказываются простым, ясным языком для окружающих.

Сказки о животных являются духовным наследием жителей Березовки. В них четко видны отголоски прошлого древнего первобытного мышления и верований. Но, на животные персонажи переносятся черты характера людей, как положительные, так и отрицательные: честность, дружба, верность, обман, предательство хитрость, глупость и т.д. Здесь отразилась мораль человека, где осуждаются многие недостатки и пороки людей. Эти сказки учат и призывают к взаимопомощи, верности, дружбе, добру.

Волшебные сказки эвенов Березовки составляют особую группу. Они отражают особенность эвенской сказочной традиции. А героями же этих сказок являются совсем простые, обыкновенные люди: охотники, рыбаки, старухи, старики.

В бытовых же сказках отражен традиционный быт эвенов. Здесь нет чудес, нет волшебства, главное – это жизненность ситуаций, мотивов и всего происходящего.

Этиологические сказки родственны мифам и легендам. Вообще наиболее распространенными жанрам несказочной прозы эвенов Березовки являются *мифы и предания-легенды*. Это два разных жанра, которые отличаются друг от друга по структуре и функциям. У эвенов Березовки сохранилось большое количество мифов – космогонических и этиологических.

К *мифологии* эвенов относятся произведения, которые содержат историзм проживания различных этапов человеческого общества: это сотворение мира, появление чело-

века, явления природы, общественная жизнь, нормы обычного права, и многое другое. В их содержание люди верили и в этом, пожалуй, их главная особенность как жанра, хотя они представляют собой яркие образцы народного поэтического творчества.

Персонажами мифа являются олицетворенные Небо, Солнце, Месяц, горы, реки и люди, обращенные в зверей и птиц (рассказ о сотворении земли, где главными персонажами являются птицы). Такие мифы относятся к тому религиозному пласту, когда человек не выделял себя из окружающей его природы, т.е. допускал даже родство между людьми и животными.

Некоторые из этих мифов носят магический, и анимистический характер (например, рассказ об исчезновении мамонтов). В мифах можно обнаружить элементы раннего представления человека об окружающем его мире, о бытовых, жизненных правилах поведения. Оказывается, мифы о птицах и зверях-спасателях прародителей эвенов Березовки – вызваны именно трудными условиями жизни эвенов, их борьбой за выживание и самоутверждение.

А в преданиях-легендах п. Березовка в художественной форме отражалась повседневная жизнь и быт, хозяйство эвенов, рассказывалось о взаимоотношениях между людьми, о войнах между родами и другими народами, о контактах с представителями других народов.

Как видно, из многих ценнейших памятников устного народного творчества п. Березовка, в нем есть уникальные материалы, содержащие рассказы не только о сотворении земли и неба, о зарождении всего живого на земле, о божественных силах, о борьбе добра и зла, но и сведения о древней истории самих эвенов Березовки, о том, как они боролись за выживание, самоутверждение, их взаимоотношения с другими этносами.

Изучая эвенскую мифологию, заметим, что в ней нет классификации, о наличии трех миров и божествах, которые покровительствовали бы людям. Часть этих мифов носит воспитательный, запрещающий и предупреждающий характер, которые сохранились до наших дней и стали обычаями народа. Например, «Нельзя обидеть духа огня, «нельзя задирать медведя», «нельзя громко кричать и разговаривать в лесу», «охотник, перед охотой, обязательно должен кормить дух огня, дух земли» и мн.др.

Ряд тотемных мифов раскрывает происхождение эвенских родов Березовки от того или иного животного. В эвенской мифологии медведь является главным персонажем. Эвены испокон веков занимались охотой и конечно часто встречались с хозяином тайги. Существует много мифов, рассказов о тотеме-медведе, о женщинах, превращенных в медведей, о том, как женщина родила ребенка от медведя и т.д. До сих пор эвены остерегаются упоминать громко имя хозяина тайги.

Если рассмотреть сюжетные параллели олонхо и других фольклорных памятников п. Березовка, то в них нашла отражение их общая принадлежность к пастушескому быту. Если якуты принадлежали к народам скотоводческой культуры, то эвены Березовки относятся к народам оленеводческой культуры. Несходство форм общественного развития объективно связано с особенностями экологии ареала проживания.

Например, существует немало исторических преданий, легенд о том, как воевали эвены между родами и с другими народами (юкагирами, чукчами и др.). О том, как, с кем происходили эти столкновения и вражда, освещается в таких преданиях как «Киророт», «Жили два брата», «Как жили раньше эвены», «Жили-были эвены» и др. В историческом предании «Быль» описывается бесстрашие и находчивость эвена-воина, как он победил своих врагов и прекратил навсегда междоусобные войны. Эти предания, рассказы и легенды отражают историческую картину, как происходили эти войны.

Эвены Березовки вели круглогодичный кочевой образ жизни и в подтверждении того, что исконным традиционным занятием, главным средством существования было оле-

неводство, имеется много легенд об оленеводах и оленях: «Про оленей», «Старики говорят» и др. Эти предания показывают, что северный олень играл для них важнейшую роль, служа и пищу и одеждою, а потому не удивительно, что появление этого животного они ждали таким же с нетерпением как, ждут земледельцы время жатвы.

Таким образом, можно утверждать, что устное народное творчество эвенков п. Березовка является уникальным памятником фольклора, ценным историческим материалом, из всех жанров фольклора исторические предания теснее остальных примыкают к собственно историческим произведениям.

Источники и литература

1. Тулохонов М.Н. Мифическое в легендах и преданиях бурят // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Якутск, 1978. С. 87-90.
2. Дуткин Х.И. Эвенкий фольклор. Якутск, 1996. С. 7-10.
3. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск, 1982.
4. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). Якутск, 2001.
5. Фольклор эвенков Березовки (образцы шедевров) // Департамент по делам народов и федеративным отношениям РС (Я), Институт проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Якутск, 2005.

Ю.Б. Сериков
(НТГСПА, Нижний Тагил)

ОБРАЗЫ МИФИЧЕСКИХ ЖИВОТНЫХ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРВОБЫТНОГО ИСКУССТВА (по материалам археологических памятников Среднего Зауралья)

Мифологическая модель мира в финно-угорской мифологии основана на троичном делении на верхний, средний и нижний миры. Одной из характерных черт этой модели мира является все-сакральность мира. Поэтому главной операцией по сохранению упорядоченного состояния у древнего населения выступал ритуал. Для проведения ритуала необходимы были разнообразные оформительские «инструменты», в роли которых и выступали произведения первобытного искусства.

Поскольку троичность мира по вертикали подчеркивалась отнесением к каждой части определенных видов животных, был проведен сравнительный анализ произведений изобразительного искусства, зафиксированных на нео-энеолитических памятниках Среднего Зауралья.

Сразу необходимо отметить трудности в решении поставленной задачи. Они состоят в определении хронологии и видовой принадлежности того или иного изображения.

Наскальные изображения Среднего Зауралья представлены писаницами по берегам рек Тагил, Нейва, Реж. Больше всего писаниц обнаружено по берегам р. Тагил – более 335, интересующих нас – около 150 фигур. Антропоморфные изображения составляют 33 %, птицы – 30 %, копытные животные – 29 %, медведи – 4 %, столько же и неопределенных животных. Из копытных животных изображены лоси, олени и косули, причем лоси исключительно преобладают (свыше 95 %) [4, с. 68–73].

Деревянных скульптур известно около 60 экз. Среди них 10 антропоморфных изображений, 31 изображение птиц, 7 скульптур лося, 4 – медведя, 3 – змеи и 4 – неопределенных животных. Изображения птиц и медведей (рис. 1, 12), в основном, вырезаны на рукоятках ковшей и ложек (иногда на рукоятках весел). Представляет интерес найденная

на Горбуновском торфянике птичка, сидящая на пенечке. Скульптуры лосей обычно оформлены в виде жертвенных сосудов (рис. 1, 1–2). Скульптурные изображения змей представлены обломками.

Изображения из камня (около 60 экз.) условно подразделяются на кремневую скульптуру и объемную и плоскую скульптуру, изготовленную при помощи шлифовки. Наиболее интересны фигурные молоты в виде голов животных, которых на данной территории известно 3 экз. Они изображают головы лося (рис. 1, 4), бобра и белки. Еще 2 объемных скульптуры изображают антропоморфов. Плоская скульптура представлена изображениями голов человека и медведя. Более разнообразен видовой состав кремневой скульптуры. В коллекции зафиксировано 2 антропоморфных фигуры, 18 изображений птиц (рис. 1, 15), 9 – рыб (рис. 1, 18–20), по 8 – лося (рис. 1, 3, 5) и медведя (рис. 1, 7, 13) и по 1 – бобра, ежа (рис. 1, 14) и змеи. Из птиц удалось выделить 5 изображений уток и по одному – лебедя и глухарки [3, с. 147–152].

Коллекция костяной скульптуры (16 экз.) менее представительна: 10 изображений птиц (рис. 1, 16–17), 5 – голов лося и 1 голова фантастического животного. Девять уток найдены в неолитическом погребении на р. Чусовой. Рукоятка с головой большого крохала обнаружена на дне Шигирского озера. Также с Шигирского торфяника происходят крупные наверхия в виде голов лося.

В глиняной пластике Среднего Зауралья выделено 10 антропоморфных изображений, по 5 скульптур птицы и медведя (рис. 1, 6), 2 – рыбы, по 1 – лося и змеи, а также 1 полиэйконическая скульптура [2, с. 18–22].

Таким образом, проанализировано 156 скульптур. 15,5 % составляют антропоморфные изображения. Еще около 6 % – скульптуры неопределенных животных. Из дальнейшего анализа они исключаются. Среди оставшихся скульптур с большим перевесом преобладают изображения птиц – 41 %. Второе место делят скульптуры лося (13,5 %) и медведя (11 %). Затем идут изображения рыб – 7 %, змей – 3 % и бобра – 1,5 %. Единично представлены скульптуры белки, ежа и фантастического животного.

Эти виды животных вполне соответствуют троичности мирового древа. Птица – символ верхнего мира, лось – среднего, медведь, рыба, змея, бобр – нижнего. Из этой схемы выпадают белка, ёж и фантастическое животное. Но и им есть место в финно-угорской мифологии. Ёж являлся символом пробуждения природы. Белка, обитающая на деревьях, считалась вестницей богов. А фантастическое животное воспринималось в качестве хтонического зверя нижнего мира [1, с. 63–70].

Большой интерес для исследования представляют 2 кремневые скульптуры. Если смотреть на изделие в определенном ракурсе, в нем можно увидеть изображение головы лося. Но если его повернуть на 90° по часовой стрелке, то перед нами уже голова медведя. Если же изделие развернуть еще на 180° по часовой стрелке, то оно превращается в птицу с вытянутой сверху шеей. Во второй скульптуре вместо медведя изображен бобр. Таким образом, можно предположить, что перед нами полиэйконическая скульптура, в которой зашифрован образ мирового дерева. С каждым из миров мирового дерева соотносится определенное животное: символом верхнего мира является птица, среднего – лось, а нижнего – медведь и бобр.

В плане этой же мифологемы можно рассматривать три уникальных скульптурки, вырезанных из фрагментов разбитых керамических сосудов. Фигурки уточки, лося и рыбы (рис. 1, 8–10) изготовлены одинаковыми техническими приемами, по единому замыслу и отражают все три уровня мирового дерева. Эти скульптурки с Шайтанского озера I не имеют аналогов не только на Урале, но и значительно шире.

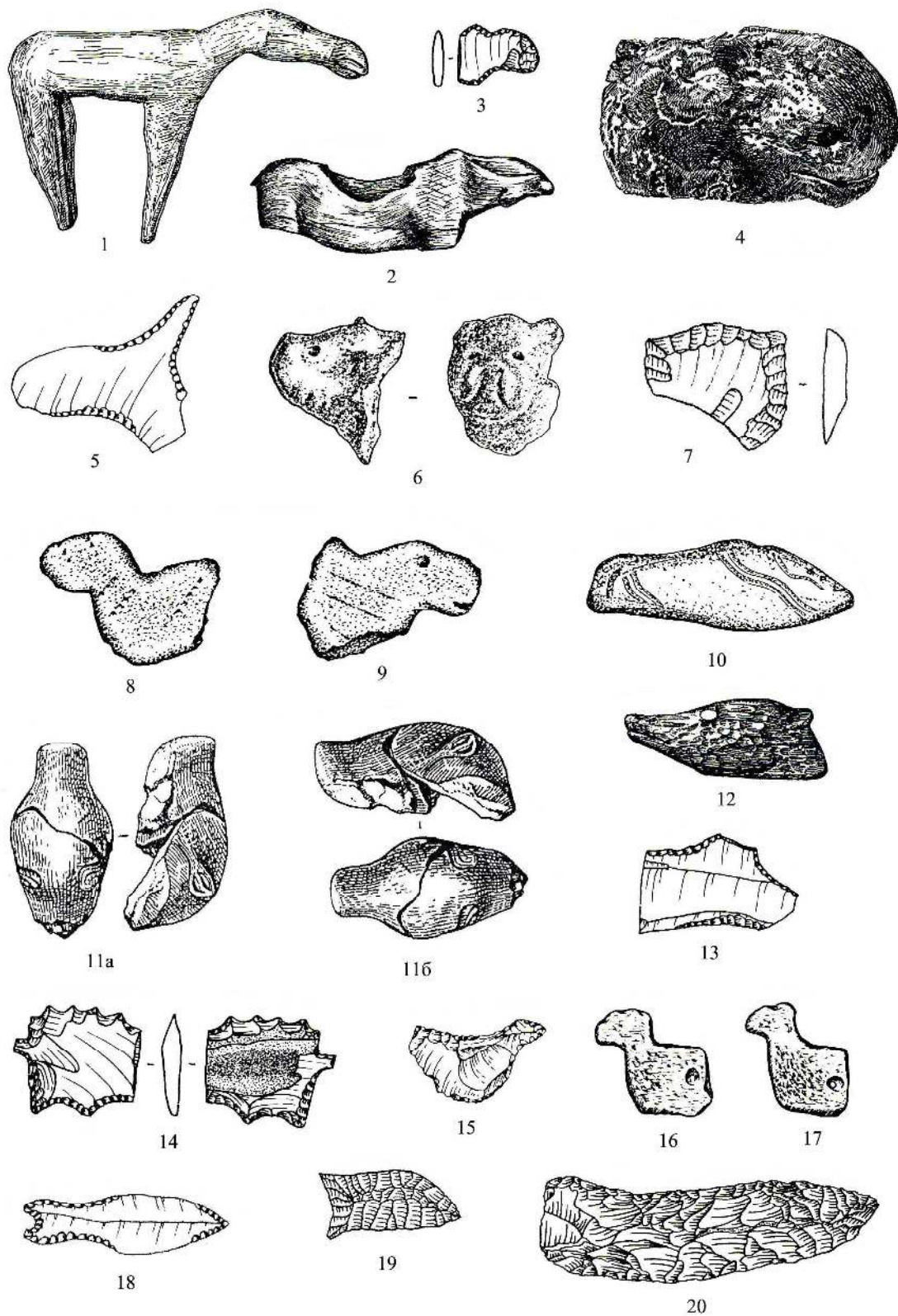


Рис. 1. Скульптурные изображения животных, птиц и рыб. 1–5, 9 – скульптуры лосей; 6–7, 11б, 12–13 – скульптуры медведей; 8, 11а, 15–17 – скульптуры птиц; 10, 18–20 – скульптуры рыб; 14 – скульптура ежа; 1–2, 12 – дерево; 4–5, 7, 13–15, 18–20 – камень; 6, 8–11 – глина; 16–17 – кость; 1 – 6-ой разрез Горбуновского торфяника; 2, 12 – Шигирский торфяник; 3 – Камень Дыроватый; 4, 11 – Евстюниха I; 5 – I-ая Береговая стоянка Горбуновского торфяника; 6, 8–10, 13, 19–20 – Шайтанское озеро I; 7 – Чащиха I; 14 – Шигирский Исток III; 15 – Юрьино IV; 16–17 – грот в камне Дождевом; 18 – Юрьинское поселение).

Птица на мировом древе всегда является представителем верхнего мира и противопоставляется хтоническим животным, представляющим нижний мир – змеям, рыбам, выдрам, бобрам и т. п. А ведь 9 вышеописанных подвесок в виде уточек из неолитического погребения с р. Чусовой изготовлены из таранных костей бобра. В этом допустимо видеть дуалистическую традицию, противопоставляющую две основные силы мира – положительную и отрицательную.

Данная дуалистическая традиция представлена и в полиэйконической глиняной скульптуре с неолитической стоянки Евстюниха I. Первоначально скульптура была определена как птица из семейства тетеревиных с естественно поднятой головой и двумя поджатыми рельефно выраженными лапками (рис. 1, 11а). Однако если скульптуру повернуть на 90 градусов, то мы увидим четкое изображение головы медведя. Причем прижатые к телу лапки оказываются ушами медведя (рис. 1, 11б).

Если же к произведениям искусства добавить украшения, изготовленные из зубов и костей животных, то мы увидим следующую картину. Из отряда хищников в качестве подвесок использовались зубы медведя, волка, лисицы, куницы (соболя), выдры – 79,6 %. Причем подвески из зубов волка, лисицы и соболя – единичны. В абсолютном выражении преобладают украшения из зубов выдры (68,5 %). Копытные животные представлены подвесками из зубов северного оленя, лося и марала – 6,5 %. Подвесок из зубов бобра вдвое больше – 13,9 %.

Безусловно, использование образов животных в мифологии финно-угров было гораздо глубже и многогранней [1, с. 40–80]. С учетом конкретных ситуаций это можно проследить на отдельных примерах.

Источники и литература

1. *Косарев М.Ф.* Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. М., 2003.
2. *Сериков Ю.Б.* Глиняная пластика Урала в эпохи неолита–бронзы // Ученые записки НТГСПА. Общественные науки. Нижний Тагил, 2007.
3. *Сериков Ю.Б.* О своеобразии кремневой скульптуры Урала // Челябинский гуманитарий. 2011. № 1 (14).
4. *Широков В.Н., Чауркин С.Е., Широкова Н.А.* Уральские писаницы. Река Тагил. Екатеринбург, 2000.

С.В. Сотникова
(ТГСПА, Тобольск)

К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРЕДЫСТОРИИ ОБСКО-УГОРСКОГО ОБРАЗА МИР-СУСНЕ-ХУМА

В обско-угорской мифологии одно из центральных мест занимает Мир-сусне-Хум (mir-susne-xum) – «за миром смотрящий человек». Он изображается в образе всадника, объезжающего мир на белом коне, по некоторым вариантам – крылатом. Причем конь его может опуститься на землю не иначе, как встав на четыре подставленных серебряных блюда. В шаманских обрядах «при вызове» Мир-сусне-хума у задней стены юрты ставились четыре металлические тарелки. У некоторых родов, особенно у крупных, в издревле существующих святилищах, имелись для этого серебряные блюда и тарелки. По мнению

В.Н. Чернецова, культ Мир-сусне-хума следует рассматривать в плане отголоска существовавших у угров космогонических представлений. Мир-сусне-хум представлял собой персонификацию солнца, а наличие в его культе серебряных блюд было связано, соответственно, с солярным культом [6, с. 121].

Генетическая связь обско-угорского образа Мир-сусне-хума с иранским Митрой неоднократно обосновывалась разными исследователями [4, с. 146-149; 7, с. 154; 8, с. 44-52; 1, с. 90 и др.]. На южное происхождение этого образа указывают такие атрибуты Мир-сусне-хума и его культа как: конь, конские жертвоприношения, металл, солнце. Однако, как отмечает В.Н. Топоров [5, с. 156], в авестийской мифологии мотивы связи Митры с солнцем не могут считаться основными, в ней присутствуют лишь известные предпосылки для формирования солярной функции Митры. Вместе с тем, одно из важных отклонений восточноиранской традиции от «Авесты» заключалось в формировании новой ипостаси Митры – бога солнца. Поэтому формирование обско-угорского образа Мир-сусне-хума связано, по мнению некоторых исследователей, именно с восточно-иранской традицией [5, с. 156; 7, с. 154].

Между тем, присутствие в мифологии и культе Мир-сусне-хума четырех серебряных или металлических тарелок для его коня позволяет провести некоторые сопоставления с образом Митры из «Авесты». Древнейшие и наиболее надежные сведения о Митре сохранились в «Авесте» прежде всего в Яште X, который носит название «Михр-Яшт». В этом яште Митра не конный воин, а колесничий, который управляет сверкающей небесной колесницей, запряженной четырьмя белыми конями: «Мы почитаем Митру.../ Он правит колесницей / С высокими колесами / Небесной, пролетая / Со стороны восточной.../ И скакуны небесные, / Сверкающие, светлые, / Сияющие, белые, / У коих нет теней, / Влекут через пространства / Небесные ее ...» (X. XVII. 67, 68); «Вывозит мощный Митра... / Свою легковозомую / Златую колесницу, красивую, прекрасную. / И колесницу эту / Везут четыре белых, / Возвращенных духом, вечных / И быстрых скакуна, / И спереди копыта / Их золотом одеты, а сзади – серебром.» (X. XXXI. 124, 125); «Мы почитаем Митру.../ И скакуны все белые / Ту колесницу тянут / Ему одноколесную, / Златую и в камнях / Сверкающих, когда / К обители своей / Везет он возлиянья.» (X. XXXII. 136) и др.

Следует отметить, что изображение Митры в «Авесте» связано с числом «четыре» – это количество коней в его колеснице, правда относительно количества колес в ней есть разночтения. Представляется важным и то, что описание коней и колесницы наполнено блеском драгоценных металлов – золота и серебра, а кони всегда белые. С определенной долей вероятности можно предположить, что сюжет обско-угорской мифологии, связанный с описанием белого коня Мир-сусне-хума, который может опуститься на землю не иначе, как встав на четыре серебряных блюда, передает давно забытый образ сверкающей колесницы Митры. В свою очередь, четыре серебряных блюда-колеса могли представлять когда-то в угорском ритуале образ сверкающей колесницы. Но затем этот древний и чуждый образ колесницы стерся из памяти, так как не был востребован в реальной жизни. Либо этот не вполне понятный образ был замещен другим.

Можно предположить следующую реконструкцию предыстории данного сюжета обско-угорской мифологии. Вероятно, исходным в трансляции мифологического образа колесницы в обско-угорскую среду выступал ритуал митраического типа, требующий использования металлического круга-колеса (или четырех колес) как образа колесницы. О ритуале, связанном с использованием колеса у скифов (кстати восточных иранцев), есть сведения у Геродота (IV, 71-72), который сообщает, что при погребении царя скифы приносят в жертву коней, а на поминках через год убивают еще пятьдесят коней и делают из них чучела. «Потом на двух деревянных стойках укрепляют половину колесного обода выпуклостью вниз, а другую половину – на двух других столбах». Потом на ободья подни-

мают чучела лошадей. «На передних ободьях держатся плечи лошадей, а задние подпирают животы у бедер». Можно предположить, что в скифском ритуале также воссоздается образ запряженной конем колесницы. Еще раньше, в эпоху бронзы на территории Южного Урала проживало население, оставившее памятники синташтинского типа. Большинство исследователей придерживается мнения об индоиранской принадлежности этого населения. В синташтинских могильниках обнаружены захоронения воинов-колесничих, содержащие остатки деревянных колес со спицами и парные захоронения лошадей [2]. Синташтинские комплексы свидетельствуют о том, что традиция использования колес и коней в качестве образа колесницы в ритуале появляется в индоиранской среде достаточно рано [3, с. 367-372].

Вероятно, угорское население, заимствуя у иранцев ритуал, связанный с использованием колеса, как образа колесницы и, по-видимому, посвященный Митре, дополнило его более понятным представлением, что конь Мир-сусне-хума может опуститься на землю не иначе, как встав на четыре серебряных блюда.

Источники и литература

1. *Гемуев И.Н.* Мир-сусне-хум // Мифология манси. Новосибирск, 2001. С. 89-91.
2. *Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В.* Синташта: Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Челябинск, 1992.
3. *Сотникова С.В.* К вопросу о роли колесницы в ритуальной практике синташтинского населения // VII Исторические чтения памяти Михаила Петровича Грязнова. Омск, 2008. С. 367-372.
4. *Топоров В.Н.* Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1-2) // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. М., 1981. С. 146-162.
5. *Топоров В.Н.* Митра // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 2. С. 154-157.
6. *Чернецов В.Н.* К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // Труды института этнографии. Новая серия. М.-Л., 1947. Т. 1. С. 113-134.
7. *Хелимский Е.А.* Мир-сусне-хум // Мифы народов мира. М., 1997. Т. 2. С. 153-154.
8. *Яшин В.Б.* Еще раз об митраических истоках культа Мир-сусне-хума у обских угров // Народы Сибири: история и культура. Новосибирск, 1997. С. 44-52.

Р.А. Султангареева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

МИФ И НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ

Статья публикуется при поддержке гранта РГНФ № 12-14-02018 «Башкирский народный танцевальный фольклор»

За много веков трансформации миф, как первичная форма знаний не исчезает, а проецируется в духовной культуре, сохраняясь как в вербальных, так и в акциональных жанрах. В процессе трансформации выпадают те или иные сюжетные линии, аспекты, но основное идейное ядро мифа сохраняется. Таковы мифологические верования о Луне, «где стоит девушка с коромыслом», тотемистического характера легенды о зверях, птицах (использование в заговорах волчьего воя), запреты, связанные с сакрализацией культовых зверей, птиц («нельзя стрелять в лебедей – род вымрет») и т.д.

В хореографическом фольклоре миф продолжает жить в особых, трудно узнаваемых формах. Однако драматургия и кинетика народного танца вбирают основные идеи мифа и весьма оригинально проявляют их в пластическом языке. Миф о водоплавающей птице (утка, селезень, гусь), создавшей землю из ила, почвенных комочков, добытых со дна моря, обозначен в древних представлениях как евразийского (тюрко-монгольские, финно-угорские традиции и др.), так и северо-американского пространства [2, с. 20-22]. В башкирской легенде две утки плавают по бескрайней водной поверхности, затем начинают извлекать со дна моря кусочки ила. Со временем эта пара свила гнездо, вывела утят, а после уже гнезд стало великое множество и, слепившись, они создали остров. Так из утино-го ила была сотворена земля [5, с. 178]. Древнейший этот миф о сотворении мира обнаруживает себя в народной пляске. Анализ показывает, что в основу лексики распространенной среди молодежи игровой пляске «Сума өйрэк, сума каз» (Ныряет утка, ныряет гусь) заложен космогонический миф о водоплавающих птицах, создавших землю.

Два круга (большой и малый внутри него) создают образы озера и Вселенной. Участники кружатся, танцуют в круге, на припев останавливаются; внешний круг «ныряет», наклонившись, входит во внутренний круг, который затем также «ныряет» и в такт музыке оказывается снаружи. На начало следующей мелодии «утки» спариваются и кружатся на месте, делают дробушки и, подражая уткам, наклоняют головы налево и направо, «встряхивают» крыльями и танцуют далее. На следующую мелодию пары меняются и «утки» танцуют, кружась, сцепившись локтями на месте. Таким образом, «ныряние», приобретение пары, затем гнезд (семьи) и озера – определили лексику хореографии народной пляски «Ныряет утка, ныряет гусь». За много веков мифологические основы исчезают, в текстах доминируют эротические мотивы, передавая идею парности в воссоздании мира.

Сума өйрэк, сума каз,	Ныряет утка, ныряет гусь,
Сума, күлде ярата.	Ныряют, любят озеро.
Матур кыззар тыпырзата,	Красивые девушки дробят,
Егеттәрзе карата.	Чтобы парни загляделись ⁸ .

Таким образом синтетический, ретроспективный анализ позволяет расшифровывать модификацию мифа в танцах.

Кукушка – вещая птица с особым голосом, образом жизни и поведения. В религиозно-мистических, мифологических представлениях многих народов её образ занимает особое место. Она соединяет мир света и тьмы, знает способы оживления героя [19, с. 85] (буряты), как и у башкир, «вещает о сроках судьбы и жизни» [1, с. 102] (ханты-манси, якуты, нанайцы, эвенки и т.д.). Кукушка – сакральная птица, вызывающая и страх, и отчуждение, но в некоторых случаях имеющая доброе знамение [17, с. 68]. До сих пор у башкир сохраняются обычаи примечания срока жизни по кукованию тотемной птицы.

Первородно архаичную кинетику и основное своеобразие лексики танцев, посвященных кукушке, на наш взгляд, обусловили идеи причащения к тотему во имя обезопасивания своей жизни и умиловливания жертвоприношением культовой птицы. Уникальные свидетельства, касающиеся хореографической проекции обрядов жертвоприношений кукушке, обнаружены нами в 2012 году в архиве М.Ш. Мирхайдарова в д. Аскарново Абзелиловского района. В случае появления кукушки в селе, собирается в поле народ. Сильно уваривается жертвенное мясо нескольких баранов. Танцор делает движения самозарезания и раздает эти куски, «якобы себя» всем участникам: «Вот тебе моя голова, вот мой язык, вот моя рука!». Самым интересным, завораживающим и вызывающим бурю эмоций моментом был тот, когда танцор «вырезал» половой член и бросал на смотрящих, произнося пожелания. Зачастую этот момент был кульминационным и

⁸ Записано в 2008 году от участников фольклорного ансамбля «Айлинцы» Зианчуринского района.

именно его ждала публика. Таким образом, танец кукушки, потеряв древние смыслы, приобретает развлекательные функции. Точнее проявляются продуцирующие функции танца, исполняемого в период пробуждения Природы-матери, органично обнаруживая инициационные мотивы (имеет место магия превращения в птицу, изображение смерти) и культ умирающей и воскрешающей Природы. Нами ранее была отмечена семантика жертвоприношения, как способа предотвращения беды, «предсказанной» кукушкой [18, с. 366]. Аналогичные сведения были записаны и исследованы А.Ф. Илимбетовой [9, с. 49]. Эти танцы – редкие образцы архаичной культуры, доносящие реалии ритуальных, посвященных птице, умиловительных действий.

Мотивы обеспокоенности тем, что вещая птица накуковала мало жизни, усматриваются в танце-подражании. Наиболее полный вариант этого танца записан Л.И. Нагаевой в 1976 году в Абзелиловском и Баймакском районах РБ. Исполнитель плавно идет по кругу, раскинув, словно крылья, руки, затем останавливается возле кураиста и кричит три раза с наклоном корпуса «Кэ-кук! Кэ-кук! Кэ-кук!», поворачивая голову по-птичьему то в одну, то в другую сторону. Соединенными сзади ладонями исполнял короткие взмахи вправо, влево, изображая движения хвоста птицы. На медленную часть музыки (*озон кей* – протяжная мелодия) исполнитель садился на землю, изображал горе, плакал, в отчаянии хватал руками голову, показывал на сердце, закрыв глаза, вертел головой. Затем вновь начиналась быстрая музыка. Плясун мгновенно приходил в себя, принимал веселый, бодрый вид и снова плавно шел по кругу, раскинув руки. Остановившись, энергично дробил ногами, и, откидывая полы зеляна, кричал: «Кэ-кук! Кэ-кук! Кэ-кук!». На медленную мелодию снова горевал, плакал, склонив голову. Так повторялось несколько раз. В конце пляски танцор лишался голоса, имитировал звуки, издаваемые кукушкой при прочищении горла, вертел головой, пытаясь крикнуть «Ку-ку!». После этого танцор три раза кричит «Ку-ку», громче, чем обычно, дробит ногами, и так заканчивается танец [14, с. 180]. Это описание представляет наиболее полное, посвященное танцу кукушки, в котором преобладают идеи перевоплощения как приобщения. Отличительны мотивы рассказов исполнителя о горестных переживаниях. Драматический замысел заложен в двухчастной форме: медленной и быстрой, тем самым донося соединение прошлого и будущего, печали и радости, страха и надежды. Подражательная лексика реализует идеи единения с Природой. В основной части, обыгрывающей смену настроения, прочитываются: 1) состояние человека, удрученного недобрыми знаменами; 2) страдания кукушки, выводящей птенцов в чужих гнездах; 3) превращение в «кукушку» как способ отвращения беды. В многократном повторении двухчастности, ускорений и замедлений темпа танца, на наш взгляд, передаётся семантический мир жизни и смерти, воскрешения и умирания, истоки которых восходят к мифам о кукушке-вестнике судьбы и рока. Элементы подражаний, превращений, растворений в облик кукушки – характерны лексике многих танцев и восходят к реалиям культа птицы. Имитации кукушки при песнопении имелись у эвенкийских шаманок; символизирующие птицу шаманские костюмы тувинцев, хакасов, алтайцев [16, с. 62-64] подразумевают идею превращения в обожествленную птицу, что по логике древних имело особое значение в шаманской практике.

В записанных нами танцах кукушки традиционные приложения рук ко лбу тыльной стороной ладони и ритмичные, согласно мелодии, наклоны корпуса вперед, приставляя левую руку на пояс. Семантика движений стала ясна: такая поза, передающая страдания, оплакивания, согласуется с образом кукушки – горемычницы, традиционной в мифологическом фольклоре. Антропоморфизация кукушки присутствует в традиционной культуре многих народов: казахов, киргиз, чувашей [8, с. 114].

В башкирской легенде девушка по имени Карагаш, превратившись в кукушку, всю жизнь зовёт возлюбленного по имени Кэкук [4, с. 96-97]; у белорусов кукушка – невеста

носятся за своим суженым – волком [3, с. 405-406]; у русских – дочь, обернувшаяся кукушкой, безутешно зовёт мать [10, с. 35-36]. До сих пор в фольклорной памяти башкир бытуют верования «Кукушка – дитя человека», «Кукушка была горемычной женщиной в прошлом» (записано в Хайбуллинском р-не в 2010 г., в Белорецком р-не в 2011 г.). Мифологема «кукушка-человек» нашла отражение в лексике подражательных танцев: это взмахи крыльями, резкие повороты головы, повторение зова птицы голосом и т.д. Перевоплощение в птицу – основной элемент, в танцевальной лексике передающий идеи воздействия на тотема во имя умилоствления и получения покровительства. Традиционно устойчив он в обрядовых танцах «Каргатуй», «Медвежий туй», «Перепелка» и является основным маркером связи действ с мифологическими воззрениями. В памяти народа поныне сохраняются функциональные особенности кукушкиных танцев. Г.В. Юлдыбаевой зафиксированы «кукушкины» танцы в д. Азналы Белорецкого района (2011 г). Считалось, что если прилетала в село кукушка, то обязательно исполнялась песня (любая) или танец-подражание птице [11, с. 273]. Информатор добавила, что старый исполнитель «кукушки» говорил ей: «если танцевать этот танец – беда уходит». Так, танец, песня в контексте ритуального комплекса обнаруживают устойчивость сохранения их обережных функций.

В варианте танца, записанного нами в 1994 г. от М. Кусимовой, уроженки Абзелиловского р-на, мифологические мотивы исчезли. Исполнитель танцует в игровом, развлекательном стиле. В танце передается образ кукушки, несущей яйца то в одно, то в другое гнездо: чуть приседая танцор крутит влево, вправо бедрами, затем встает, делает круг переменным шагом, снова «садится на гнездо». Прodelав так несколько раз и играя хвостом, кукушка быстро улетает». «Хвост» обыгрывается в некоторых случаях ладонями, соединенными сзади или кистями большой шали, укрывшись которой танцует женщина. Информатор сообщила, что раньше устраивались большие соревнования на лучшего исполнителя танца «кукушки».

Некогда существовавший культ кукушки – вещицы птицы был стержневой идеей большого церемониала – праздника «Кукушкин чай», проводимого в конце мая – начале июня, имел очень широкие ареалы (юго-восток, восток, западная часть Башкортостана, также Челябинская, Оренбургская области), имел родовые различия и особенности [6, с. 204-205]. Основную суть праздника составляет идея умилоствления птицы: пожилые женщины сливали молоко, катык под дерево, на котором сидела кукушка, остатками пищи «угощали» птиц. Редкие обычаи зафиксированы А.Ф. Илимбетовой: на праздник женщины приносили пироги с начерченной по сырому тесту фигуркой кукушки [9, с. 49]. Здесь акцентируется идея умилоствления тотемной птицы.

Все эти действия обозначают тотемистические основы праздника, в архаичном прошлом целиком посвященного умилоствлению культовой птицы и возможно, имевшего многосоставную структуру. Фрагментарный анализ показывает, что миф, в определенное время, теряя свои функции, в сильно модифицированной форме продолжает жить в танцевальном фольклоре.

Источники и литература

1. *Алексеев Н.А.* Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 100-101.
2. *Акцорин В.А.* Исторические легенды и предания о контакте марийцев с предками коми // Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола, 1980. Вып. II. С. 20-22.
3. *Афанасьев А.Н.* Древо жизни. Избранные статьи. / Подг. текста и коммент. Ю.М. Медведева. Вступ. ст. Б.П. Кирдана. М., 1982. С. 405-406.
4. Башкирское народное творчество. Предания и легенды. //Сост., авт. вступ. ст. и коммент Ф.А.Надршина. Уфа, 1987. С. 96-97.
5. Башкирские народные предания и легенды / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф.А.Надршина. Уфа, 2001.

6. Башкирское народное творчество. Обрядовый фольклор. Т. 12 / Сост., авт.вступ.ст.и коммент. Р.А.Султангареева, А.М. Сулейманов. Уфа, 2010. С. 204-205.
7. Булатова Н.Я. Шаманский обряд алга у эвенков // Культурное наследие народов Сибири и Севера. СПб., 2000.
8. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений. Алма-ата. 1961. Т. 1.
9. Илимбетова А. Образ кукушки в доисламских верованиях // Ватандаш, 2012. № 3.
10. Круглый год. Русский земледельческий календарь. /Сост., вступ.ст. и примеч. А.Ф. Некрыловой. М., 1998. С. 35-36.
11. Мифы финно-угров. М., 2003.
12. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.
13. Нагаева Л.И. Культ птиц в башкирской народной хореографии // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1978-1980 г. Уфа, 1980.
14. Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. М., 1981.
15. Надршина Ф.А. Слово народное. Уфа, 1980.
16. Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX-XX вв. Л., 1997.
17. Сем Т.Ю. Шаманизм в обрядах нанайцев // История и культура нанайцев. Историко-этнографические очерки. СПб., 2003.
18. Султангареева Р.А. Башкирские народные танцы, связанные с культом птиц // Духовная культура России. Уфа, 2011. С. 366-367.
19. Шаракшинова Н.О. Героико-эпическая поэзия бурят. Иркутск. 1987.
20. Юлдыбаева Г.В. Тёрки халыктары ижадын да кәкүк-кош // Актуальные проблемы современной башкирской филологии и творческое наследие профессора Р.Н. Баимова: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2012. С. 271-275.

A.F. Taissina

(Bertugan-Verlag, Weiler, Deutschland)

GEFLÜGELTE PFERDE UND UNTERWASSER-GOTTHEITEN UND HERRSCHER IN DEN MYTHEN UND SAGEN VON OST UND WEST

Die enge Bindung von geflügeltem Pferd und Wasser ist Jahrtausende alt: Das berühmte geflügelte Pferd Pegasos (Pegasus) war der Sohn des Meergottes Poseidon. U.a. hat Pegasos Einzug in die westeuropäische Heraldik erhalten: Ein Pferd mit zwei Flügeln, das Flügelpferd oder Pegasus genannt wird, ist im Wappen der Templer als Zeichen der Armut abgebildet, weil es ursprünglich zwei Reiter auf dem Pferd waren, die über die Zeit durch zwei Flügel ersetzt wurden.

Das kiptschakische Äquivalent des Pegasos ist der Tulpar. Geflügelte Pferde sind in der Heraldik der Zentralasiens verbreitet: so findet man ein geflügeltes Pferd sogar im Staatswappen der Mongolei; seit 1991 zeigt es ein stilisiertes, goldenes geflügeltes Pferd. Im tibetischen und mongolischen Epos agieren fliegende Pferde. Ein geflügeltes Pferd kommt auch in der Legende über den Ursprung der mongolischen Pferdekopf-Geige vor: Ein Hirte bekam ein magisches geflügeltes Pferd geschenkt. Jede Nacht flog er zu seiner Geliebten. Eine andere Frau ließ aus Eifersucht die Flügel des Pferdes abschneiden, worauf es starb. Der Hirte machte aus den Knochen des Pferdes eine Geige, spielte darauf und brachte so seine Trauer zum Ausdruck.

Deutsche Sagen kennen dem Meer oder einem See entsteigende Pferde, die dann den Acker pflügen. In Deutschland findet man häufig Verbindung von Quellbezeichnungen wie "-ach", "-bach", "-bore", "-born" "-bronn", "-brunn", "-quell", "-see" mit Bezeichnungen oder Volksnamen von Pferden: Rossach, Ronlach, Heppach, Pferdsbach, Paderborn, Eppenbrunn,

Ronbrunn u.v.a. In der Mythologie der Germanen ziehen die Pferde Arvagr (Frühwack) und Alsidr (Allschnell) den Sonnenwagen, auch Tag und Nacht reiten auf Pferden Skinfaxi (Leuchtmähne) und Hrimfaxi (Rußpferd) über den Himmel [1]. Hrimfaxi wird oft als ein geflügeltes Pferd dargestellt. Manchmal erscheinen böse Geister, die mit Gewässern verbunden sind, in Pferdegestalt: In Schottland gibt es einen Waterkelpie, in Schweden einen Kelpie. Eine mythologische Verbindung zeigt sich im Wesen des Wasserdämons Nennir (Nykur), dessen Name auf dieselbe Wurzel zurückgeht, wie der Name des Nix. In der Gestalt eines schönen Pferdes zeigte er sich den Menschen am Meeresstrand. Wer der Versuchung erlag, das magische Ross zu besteigen, wurde in die Tiefen des Meeres getragen und kehrte nie mehr zurück [2, s. 211].

Der Bruder und Feind Ural-Batirs, der Vater von Narkas und der Entführer von Akbuzat heißt Schulgen. Sein Name ist laut R.G. Achmetjanow, N.I. Tolstoj und O.A. Tscherepanowa mit sogenannten Saisondämonen Schilikun und Schulikun verbunden. Sie kommen aus dem Wasser heraus während der Weihnachtszeit (zwischen Weihnachten und Dreikönigsfest) und während der Wintersonnenwende am 22. Dezember. O.A. Tscherepanowa meint, dass die Gestalt des Schulikun aus der Tiefen der Mythologie der alten Altai-Völker stammt, die enge Beziehungen zu den Chinesen und Koreanern hatten und von ihnen einige Glaubenssätze übernahmen. An den Neujahrsbräuchen der Völker Ostasiens und der alten Altaier nimmt der Herrscher der Gewässer teil, ein Drache. Sein Name ist Schui-Lun-Huan, was «Kaiser der Wasserdrachen» bedeutet. Der baschkirische Schulgen, der Unterseepadischah, der unter Wasser unzählige Tierherden hat, der tschuwaschische Sjuljusjun, der Schulejkin in der Komi Sprache, der jakutische Sjuljukjun, der Herrscher der Unterwasserwelt, der Vieh züchtet, und der russische Schulikun – sind Glieder ein und derselben Kette: die Ursprünge dieser mythologischen Reihe liegen in der Tiefe des altaischen und chinesischen Altertums [4, s. 118-119].

Die Unterwasserwelt der Turkvölker unterscheidet sich grundsätzlich von der Unterwelt der Westeuropäer. Bei dem Unterseereich im Kubair „Akbuzat“ geht es nicht um den Tod. Das Unterwasserreich ist nicht gleich Hades, unter dem Wasser weiden die Tiere des Unterseepadischah, das Leben geht weiter. Die Turkvölker haben in ihren Mythen keine Unterwelt gehabt, d.h. die Welt war in Himmel, Erde und die Unterwasserwelt dreigeteilt. Auf diese Weise ist das Unterwasserreich mit dem Hades zwar nicht identisch, aber weist einige Ähnlichkeit auf. Es gibt in beiden dasselbe Tabu – das Verbot, sich beim Hinausgehen oder bei Verrichtung einer magischen Handlung umzudrehen. R.G. Achmetjanow sieht im baschkirischen Kubair «Akbuzat» eine Spiegelung des alten Mythos über den Herrscher über die Gewässer: der Batir Hauban schießt die Ente an, die sich als Tochter des Unterseepadischah Schulgen erweist. Das Mädchen bittet, sie freizulassen und bietet als Lösegeld unzählige Herden und vor allem das Wunderpferd Akbuzat, das man einst dem Ural-Batir gestohlen hatte. Hauban stimmt zu. Die schöne Prinzessin sagt, dass Hauban sofort weggehen und sich nicht umschauchen soll, dass Akbuzat ihn von selbst einholt. Danach schwimmt sie fort. Aber Hauban hält es nicht aus und schaut sich um. Akbuzat, der nur halb aufgetaucht war, verschwindet erneut in der Seetiefe [3, s. 33-34].

Hier sehen wir eine ähnliche Situation wie im Orphäus-Mythos: nur dass Akbuzat nicht für immer im See bleibt, sondern mit Hilfe der Prinzessin Narkas dem Helden Hauban später doch zur Verfügung steht.

Quellen und Bibliographie

1. «Акбузат» Watandasch, 03, 2009 <http://vatandash.ru/index.php?article=1788>
2. «Akbuzat». Übersetzung ins Deutsche von Alia Taissina (unveröffentlicht).
3. *Domhain*, Skye W. Kraft- oder Totemtiere. <http://www.domhain.de/scriptorium/traktate/01123001.php> (Der letzte Zugriff: 26.03.12)
4. *Gaitzsch*, Torsten. Das Pferd bei den Indio germanen. Sprachliche, kulturelle und archäologische Aspekte. Kulturwissenschaft, Bd.29, Lit Verlag Dr. W. Hopf. Berlin, 2011 343 S.

5. *Nasirow R.G.* Das Verbot, sich umzuschauen. (Zur Herkunft des volkskundlichen Motivs) // *Folklore der Völker der RF. Interethnische Folklore-Beziehungen.* Ufa, die baschkirische Universität, 1987. S. 31 - 38.
6. *Pitina S.A.* Das Konzept des mythologischen Denkens als ein Bestandteil der Konzeptosphäre des nationalen Weltbildes. Verlag der Universität von Tscheljabinsk 2002, 191 S.
<http://www.helpforlinguist.narod.ru/200406N0235/pitina.pdf> (Der letzte Zugriff: 26.03.12)
7. «Ural-Batir». Eine baschkirische Heldensage, erzählt von Alia Taissina. 2., überarbeitete Auflage, Weiler, Bertugan-Verlag, 2011

А.Ф.Тайсина (Германия)

КРЫЛАТЫЕ ЛОШАДИ И ПОДВОДНЫЕ БОЖЕСТВА И ВЛАСТИТЕЛИ В МИФАХ И СКАЗАНИЯХ ВОСТОКА И ЗАПАДА

В статье идет речь о том, что лошади, выходящие из воды, часто встречаются в мифах германских народов, причем, иногда они являются воплощением злых сил. А образы *крылатых* лошадей в западной мифологии и фольклоре крайне редки. Более распространены они в Центральной Азии, где они даже стали частью государственных гербов, например, монгольского.

Подводный мир в кубаирах «Урал- Батыр» и «Акбузат» не имеет аналогов в западных сказаниях, поскольку в нем могут жить земные люди, т.е. он не является царством мертвых. Повелитель подводного мира в кубаирах Шульген является одним из представителей водных духов в урало-алтайской и дальневосточной мифологии. Герою, выходящему из подводного царства, запрещено оборачиваться. Оглянувшись, он теряет крылатого коня, ведущего за собой стада.

Г.Р. Хусаинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа)

О МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВАХ В БАШКИРСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

Академик Федор Иванович Буслаев (1818-1897) в свое время писал, что «как обломок доисторической старины сказка содержит в себе древнейшие мифы, общие всем языкам индоевропейским...» [1, с. 11]. В самом деле, генезис сказки любого народа непосредственно восходит к «историческим» и философским представлениям первобытного человека и изучение наличия в сказке мифа, мифологических мотивов представляет определенный научный интерес.

В башкирских сказках, как и в сказках многих других народов, обнаруживаются мифологические мотивы, связанные с культом животных, птиц. Прежде всего, это проявляется в том, что их названия сохранились в названиях родов, племен башкирского народа: волк, собака, заяц, змея, бык, ворона, журавль и т.д. [2, с. 80]. В древних представлениях башкир и в обрядах связанных со скотоводством, обнаруживаются отголоски поклонения животным, птицам, что подтверждается словами арабского путешественника Ахмада ибн Фадлана, посетившего башкир в 922 г.: «Мы видели, как одна группа поклоняется змеям, другая группа поклоняется рыбе, третья группа поклоняется журавлям...» [3, с. 131]. Не зря в башкирских народных сказках от съеденной по подсказке святого Хызыр Ильяса рыбы, рождается мальчик [4, с. 78], а змея выступает как чудесный супруг или супруга [5, с. 250, 253]. Мотив же девушки-птицы – один из распространенных в башкирской сказочной традиции [5, с. 217, 222, 224, 228]. Вера в то, что лебедь и кукушка прежде были женщи-

нами, отмечается и в фольклоре других родственных тюркских народов, например, тувинцев [6, с. 79], казахов [7, с. 14], хакасов [8, с. 318] и др.

Архаический мотив почитания животных ярко выражен в сюжетах о невинно гонимых. В них оставшаяся после матери корова покровительствует падчерице, детям-сиротам. Так, в сказке «Буряя корова» [5, с. 227], нарушившая запрет младшая сестра превращается в камень. Ее брат, по совету коровы, сжигает три волоска из ее хвоста и девочка оживает. В другой башкирской сказке «Сивая корова» [5, с. 228] падчерице тоже покровительствует корова, которая осталась от матери. Она наряжает девушку в красивую одежду и та выходит замуж. Интересен факт доставания одежды: корова смотрит в небо и мычит, после чего с неба падает одежда. На каждое мычание – один элемент одежды. (Выражения, связанные с небом, типа «С неба упало». «Что мне с неба падает что ли?». «Ждали с неба, пришло с земли» встречаются и в наше время. Видимо, «с неба» в народе ассоциируется с понятием «от бога»). В башкирских сказках о невинно гонимых не наблюдается распространенный «у многих тюркских народов мотив, где кости тотемных животных... становятся дорогой одеждой, юртой и табунами» [9, с. 97]. Своеобразно помогает девушке справиться с трудными заданиями злой мачехи корова в сказке «Неродная дочь» [5, с. 225]. Так, вылетевшие из сломанных, по подсказке коровы, рогов воробьи перебирают пуд специально смешанного мачехой проса с пшеном.

Следующий раз корова съедает волокно и изо рта выпускает полотно. Традиционно, заподозрившая черную корову в помощи падчерице, мачеха велит зарезать корову. Разбросанные мачехой кости коровы падчерица собирает, заворачивает в белую тряпку и хоронит под окном. Через некоторое время там, как и в восточнославянских сказках, вырастает яблоня. В сказке «Девушка-змея и Ванюшка» каплю крови зарезанной черной кобылы Нина закапывает в саду. На утро в том месте вырастает яблоня [10, с. 97]. Так, в башкирской сказочной традиции не только захороненные кости чудесной коровы, но и капля крови черной кобылы превращается в яблоню. Казахский фольклорист С.А.Каскабасов отмечает, что «...само умирающее животное советует собрать его кости и закопать... Здесь нетрудно увидеть воспоминания о древних тотемных покровителях рода» [9, с. 97]. Возможно это так. В башкирской сказке «Убыр-эби» [5, с. 186] младшая сестра пьет воду из-под копыта козы и оборачивается козочкой. По требованию старшей жены мужа ее сестры козочку режут. Перед этим она тоже предупреждает свою сестру о том, чтоб она собрала ее косточки и спрятала. Через некоторое время косточки превращаются в птиц и улетают. Но в предыдущей сказке «Неродная дочь» этот момент отсутствовал, надо полагать, либо сказочник пропустил названную деталь, либо для башкир захоронение костей съеденного животного само собой подразумевалось, поэтому корова не стала предупреждать девушку об этом. Тем более у башкир был обычай хоронить все до единого кости съеденного животного, ибо они верили, что, если так делать, животные оживают. Охотники-башкиры думали о завтрашнем дне, когда снова надо будет идти на охоту, добывать еду, а ожившее животное – это еда на будущее. Этот обычай распространялся не на всех животных, потому что череп коня башкиры вешали на столб в своем дворе и верили в то, что он принесет удачу. По сведениям этнографов, такой обычай сохранился в некоторых башкирских деревнях по сей день. А был еще у некоторых башкир обычай закапывать череп коня под фундамент или просто во дворе в качестве оберега.

Мифический конь башкирской сказки либо рождается в один день с героем, либо герой получает его в дар за особые заслуги, либо добывает сам. Часто батыр выбирает его, «позвенеv уздечкой», и какой оглянется на звон, того и оседлает. Оглядывается обычно самый плохой на вид конь, но стоит его оседлать, и он превращается в великолепного крылатого коня-тулпара. В башкирских сказках конь помогает хозяину добывать диковинки, он вытаскивает с помощью хвоста своего хозяина из глубокой ямы (см. сказку

«Алпамыша» [4, с. 56], он также делает героя сильным и красивым, велел войти в левое ухо и выйти в правое. В другой сказке герой становится таким, лизнув крови своего коня (см. сказку «Незнайка» [10, с. 39]).

Основанные на мифологии тотемистические воззрения – вера в кровное родство с тем или иным животным, птицей – нашли отражение в некоторых сказках. Например, герой сказки «Бузансы – батыр» [4, с. 197] родился от независимой кобылы; отцом батыра сказки «Аюголак» [4, с. 171] является медведь. Древние башкиры также верили в то, что человек при желании может превращаться в животного и наоборот, что подтверждается на примере сказок «Змей-богатырь», «Бык», «Лягушачья шуба», «Кукушка», «Черная собака» [5, с. 253, 245, 206, 217, 248] и другие. Подтверждением тотемистических воззрений башкир являются также и поныне встречающиеся в народе имена типа Буребай (волк), Тулькубай (лиса), «Йылкыбай» (конь), Этбай (собака) и т.д.

Тотемистические представления башкир, связанные с птицами, обнаруживаются в основном в образах вороны, которая, как у многих народов, приносит живую и мертвую воду либо по требованию героя для исцеления его родителей, коня, либо помощниками или спутниками героя для исцеления последнего; лебедя, кукушки и других птиц, способных превращаться в женщину. У некоторых тюркских народов (хакасов, чувашей, казахов и др.) существует поверье о том, что названные птицы произошли от человека. Так, в сказке «Кукушка» женщина, потеряв мужа, по собственной воле превращается навсегда в кукушку.

В башкирской народной волшебной сказке нашли отражение также образы мифических птиц. Прежде всего, это мифическая птица Самригуш, которая традиционно помогает герою выбраться на белый свет. Делает она это в благодарность за то, что герой спас его птенцов от аждахи. О дальности пути, который они проделают, говорит то, что Самригуш велит герою приготовить в дорогу либо десять батманов [4, с. 77, 94, 95, 157, 158] мелких птиц, либо мешок воробьев и мешок скворцов. Каждый раз, когда птица поворачивает голову во время полета, егет должен класть ей в рот птицу. Почти всегда чуть-чуть мяса не хватает и герой кормит птицу мясом своей правой ноги.

В сказке «Золотое перо» [4, с. 314] царь велит добыть герою златоперую птицу. Она оказывается настолько сильной, тяжелой и большой, что когда садится на дерево, «верхушка дерева под ее тяжестью пригибается до земли», а взмах крыльев «вызывает бурю». О величине ее говорит тот факт, что когда ее зарезали, мясом три дня угощали «все ближние аулы и города. А шкурой накрыли крышу огромного царского дворца». Если в восточнославянской сказке золотая птица в клетке – обычных размеров, то башкирская златоперая птица – невероятных размеров и веса.

Не менее интересны в башкирской волшебной сказке архаические мотивы жертвоприношения. Так, прежде всего, это выражается в сказках, где хозяин воды (аждаха, серый ворон и др.) просит в жертву дитя пленника. При этом часто отец героя и не подозревает, что обещал злодею собственного ребенка, потому что требование такое: «отдашь то, что я попрошу». Обычно это бывает сын, родившийся после отъезда отца.

Есть целый ряд сказок, в которых див или аждаха каждый день требуют отдавать одну девушку на съедение [5, с. 151; 10, с. 123; 4, с. 185].

В сказке «Каменное изваяние» [5, с. 292] царю, который своим недоверием погубил преданного друга, во сне советуют зарезать сына, его кровью намазать каменное изваяние, а тело ребенка похоронить под каменным изваянием. После совершения подсказанного во сне обряда жертвоприношения и каменное изваяние, и ребенок оживают. Способы оживления тоже довольно разнообразны и достойны внимания. Как уже было сказано выше, оживление умершего происходит с помощью живой и мертвой воды, крови младенца. В сказке «Сын Акхана и дочь Карахана» [4, с. 377] героиня, увидев как змея сдела-

ла три круга вокруг одного пня, прихватила тело сына, зарезанного ее отцом, повторила действия змеи и ребенок ожил. В сказке «Два брата» [10, с. 164] звери оживляют героя облизыванием. В ряде сказок герой оживает, когда его друзья находят предмет, в котором заключена душа егета [4, с. 284]. Чаще всего это бывает нож или сабля, брошенная в большую воду [4, с. 133, 232].

В башкирской волшебной сказке иногда встречаются и этиологические мотивы. Целый ряд их обнаруживается в сказке «Урал-батыр» [4, с. 33] Так, на месте, где див провалился сквозь землю, образовалась гора Янган-тау (Горящая гора), которая «так и не перестала дымить», что устами Урал-батыра интерпретируется следующим образом: «Видать, земле противно было принять в свои объятия эту тварь. Вот падаль и копит да перегорает».

Из туш дивов, джинов и пяривев, которых Урал-батыр разрубил на куски, возникла гора Яман-тау, т.е. Злая гора. В этой же сказке объясняется происхождение самых главных рек башкир: Идель, Яик, Хакмар. Когда не стало хватать питьевой воды на земле, Урал-батыр своим мечом рассек землю и велел сыновьям не оглядываясь идти вперед, пока не набредут на большую воду. Так образовались реки. И, наконец, Уральские горы появились на месте могилы Урал-батыра. Народ похоронил своего батыра на возвышенном месте и, кто бы мимо не проходил, бросал горсть земли на его могилу, пока над ним не образовалась большая гора, прозванная в народе Уральской. Полезные ископаемые, на которые, в самом деле, богаты недра Уралтау, это кости батыра, а вечно теплая, неиссыхаемая кровь Урал-батыра, по представлениям народа, превратилась в масло земли, т.е. нефть.

В сказке «Зайнулла и Красата» [5, с. 258] на месте, где капали слезы Красаты, образовалось озеро с горьковатой водой. Оказывается, соленое озеро возле современного города Магнитогорска – это слезы Красаты.

В репертуаре башкирской волшебной сказки встречаются тексты и с другого характера этиологическими мотивами. Так, в сказке «Биранхылу – дочь бире» [5, с. 144] герой по велению волка должен привести ему дочь бире, на которой сам женится. Так происходит род бире, т.е. от брачной связи человека и нечистой силы - бире появился новый род. Эта сказка напоминает этиологическую легенду о происхождении рода шурале [14, с. 345] согласно которой, хозяин коня недовольный тем, что каждую ночь его коня кто-то эксплуатирует, мажет спину своего коня дегтем и тот приводит на спине шурале, на которой егет женится. От них и пошел род шурале.

Примеры этиологических мотивов можно найти в сказках, где говорится о возникновении гор, озер и лесов. Так, в сказке «Тысячелетний» [5, с. 262] старуху за обман привязывают к хвосту яловой кобылы. На местах, где голова старухи ударялась о землю, появились горы, где задом – озера. В сказке «Черный щенок» [5, с. 314] там, где спина обманщицы косалась земли образовался хребет гор, там, где волосами – волосистые кочки, а где глазами – озера образовались. Подобный пример отмечен и в сказке «Коварная невестка» [5, с. 320] с той лишь разницей, что там, где старуха ударялась своим задом возникли озера.

Интересен также мифологический мотив в сказке «Агатайшайтанашык» [11, с. 240]: в подземном царстве старуха подсказывает герою схватить за рога белую корову, ибо из бодающихся двух коров на белый свет способна вытащить белая, а не черная. Этот же мотив, где только вместо коров присутствуют козлы, имеется в татарской сказке «Турай батыр» [12, с. 98]. В ингушских сказках «Золотые листья» и «Чайтонг – сын медведя» в качестве чудесных животных выступают кони [13, с. 30-39].

Таким образом, исходя из вышеизложенного, можно сказать, что в башкирской волшебной сказке обнаруживаются мифологические мотивы, присущие сказкам многих

народов. Это и мотивы, связанные с культом животных и птиц, и мотивы жертвоприношения, и мотивы оживления, и этиологические мотивы и другие.

Источники и литература

1. *Буслаев Ф.И.* Народный эпос и мифология. М., 2003.
2. *Кузеев Р.Г.* Происхождение башкирского народа. М., 1974.
3. *Ковалевский А.И.* Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 г.г. Харьков, 1956.
4. Башкирское народное творчество (далее БНТ). Богатырские сказки. Т. 3 / Сост. Н.Т.Зарипов. Уфа, 1988.
5. БНТ. Сказки. Книга первая / Сост. М.Мингажетдинов, А.Харисов. Уфа, 1976 (на башк. яз.).
6. *Сагитов М.М.* Древние башкирские кубаиры. Уфа, 1987 (на башк. яз.).
7. *Смирнова Н.С.* Образы животных в казахском фольклоре / Казахские сказки о животных / Сост. С.А.Каскабасов, Е.А.Костюхин и др. Алма-Ата, 1979.
8. *Торокова Е.С.* Образ матери в хакасском фольклоре // Мать и дитя у народов Башкортостана. Сборник материалов научно-практической конференции. Уфа, 2002.
9. *Каскабасов С.А.* Казахская волшебная сказка. Алма-Ата, 1972.
10. БНТ. Сказки. Книга вторая / сост. М. Мингажетдинов, А.Харисов. Уфа, 1976.
11. *Хусаинова Г.Р.* Поэтика башкирской народной волшебной сказки. М., 2000.
12. Татарское народное творчество в 14 томах. Том 1. Сказки о животных и волшебные сказки / Сост. Л.Ш. Замалетдинов. Казань, 1999.
13. Сказки и легенды ингушей / Сост., перев., предисл., прим., А.О.Мальсагова. М., 1983.
14. БНТ. Предания, легенды / сост. Ф.А.Надршина. Уфа, 1980 (на башк. яз).

Г.Р. Шагапова
(НФ БашГУ, Нефтекамск)

ТРАНСКОНТИНЕНТАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЕ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ)

На рубеже столетий, с появлением информационных технологий стало возможным изучение дописьменной истории человечества не только методами археологии, но и с привлечением фольклорных и этнографических материалов. Новаторским явлением в исследовании неклассических мифологий служат работы Ю. Е. Березкина, который с 1994 года создает электронный каталог по фольклору и мифологии. Выводы ученого получили отражение в многочисленных статьях и монографиях [1; 2; 3], в которых автор выделяет фольклорно-мифические мотивы, а также реконструирует пути древних миграций и направлений культурных контактов.

Разработанная Ю.Е. Берёзкиным методика исследования мифов вполне применима при исследованиях игровой культуры, поскольку игра является последней стадией проживания мифа. На сегодняшний день по играм народов мира накоплен значительный материал, как в России, так и за рубежом. При анализе отдельно взятой игры мы выделяем понятие мотива, как фабульного элемента, которые и образует суть игры. Мотив может существовать как самостоятельно, так и как составной элемент игры. Интерес представляют те из них, которые фиксируются или в пределах крупных регионов, или же у народов, удаленных друг от друга на значительном расстоянии.

Космополитический характер анализа представляет тем больший интерес, что вероятность самостоятельного возникновения одинаковых игровых мотивов мало, и нужно

только согласиться с Березкиным: о том, что «если ... значительное число мотивов демонстрирует сходные паттерны ареального распространения, то подобные паттерны, скорее всего, отражают маршруты миграций и культурных контактов» [3, с. 71].

Среди трансконтинентальных игровых мотивов есть несколько таких, на которых хотелось бы остановиться. Записи аналогичных и по содержанию, и по форме башкирских игр имеются в полевых материалах автора, которые были введены в научный оборот.

Игра «Пять камешков» по нашим материалам известна почти четырём десяткам народов: древние греки, римляне, египтяне, украинцы, белорусы, русские, марийцы, удмурты, карелы, ханты, манси, татары, башкиры, казахи, киргизы, крымские татары, балкарцы, алтайцы, тувинцы, якуты, ногайцы, ульчи, нанайцы, нивхи, эвены, эвенки, чукчи, коряки, эскимосы, осетины, кабардинцы, черкесы, грузины, карачаевцы, адыги. Принципиальной разницы в правилах проведения игры нет: в ладонь берут 5 камешков (вариант – косточки, палочки), подкидывают их и ловят тыльной стороной руки определенное количество, вновь подкидывают и ловят в ладонь. Правила могут различаться, но это не существенно, мотив игры состоит в подкидывании и ловли камней в руку. У китайцев существует игра с пятью мешочками, размерами 1,5 на 1,5 см, наполненные песком. Аналогичную игру наблюдали у полинезийцев, в частности, в Новой Зеландии, и, что самое удивительное, она в деталях напоминает башкирскую игру. На других островах Восточной Полинезии девушки жонглировали пятью мячами маленькой тыковки. В Северной Америке эскимосы, индейцы чиппева, черноногие, аравака, навахо и другие, играют с пятью, шестью, восемью косточками, на которые нанесены определенные знаки [5, р. 44-247]. Их так же подбрасывали и выигрывал тот, кто получил определенную выигрышную комбинацию очков.

Игра «Пять камешков» задает большое количество вопросов. Она широко распространена на востоке евразийского континента – в Поволжье, в Приуралье, в Сибири, в Средней Азии, на Алтае, на Дальнем Востоке, но нам пока не встречалось ее наличие у западноевропейских народов. Складывается впечатление, что неким центром ее локализации – если можно вообще так говорить – является Средняя Азия - Алтай, откуда она распространялась далее на запад и северо-восток, а оттуда в Северную Америку. Тем более удивительно ее присутствие в Полинезии, но это только на первый взгляд. Если мы наложим имеющийся материал на карту, то можно сделать вывод в пользу известной гипотезы о заселении ранними мигрантами индо-тихокеанской области. Хотя, не исключен и другой вариант, согласно которому, мигранты двигались с северных регионов Восточной Азии на юг, осваивая в последующем острова Полинезии.

Еще любопытнее обстоит дело с игрой в веревочку. Для игры нужна бечевка, связанная в кольцо диаметром около 30 сантиметров, играют в нее вдвоем. Ее одевают на пальцы рук, и, снимая с пальцев по определенным правилам, образуют множество фигур. «Веревочка» показывает свое распространение практически на всем Земном шаре: на африканском континенте – у йоруба, в Гвиане, Египте, Занзибаре, в Судане, в северо-восточной Анголе. На евразийском континенте она встречается у народов Европы, чрезвычайно широко представлена в Азии среди уральских, алтайских народов – практически у всех без исключений. На территории североамериканского континента ее описывают у таких индейских племен как эскимосы, алеуты, квакиутли, калифорнийские индейцы, навахо и пр. Имеются подробные записи аналогичного явления на островах Полинезии, Меланезии, Папуа Новой Гвинеи, у австралийских аборигенов – на сегодняшний день это около шестидесяти учтенных в литературе упоминаний об игре в веревочку [4]. Правила разные – от простых до самых сложных. Но всегда в ней участвуют как минимум двое людей, играют, снимая с пальцев нитку, создавая при этом фигуры. Большой ареал распро-

странения игры, похожие правила позволяют утверждать, что мы имеем дело с древним игровым мотивом, который уже был в репертуаре первых людей, вышедших из Африки.

Сказанное выше, если не совпадает, то, во всяком случае, не противоречит имеющимся на сегодняшний день в исторической науке возможным гипотезам освоения человеком планеты. Наш материал также свидетельствует о новых возможностях использования игры как историко-этнографического источника.

Источники и литература

1. *Березкин Ю.Е.* Мифы заселяют Америку. Ареальное распространение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М., 2007.
2. *Березкин Ю.Е.* Мифы Старого и Нового Света. Из Старого Света в Новый Свет: Мифы народов мира. М., 2009.
3. *Березкин Ю.Е.* Происхождение древнейших мифов // ЭО. №5. 2004. С.71.
4. *Averkieva J. and Sherman M.* Kvakiutle String Figures. N.-York, 1992.
5. *Culin Stewart.* Games of the North American Indians. Washington, 1907.

СОДЕРЖАНИЕ

Указ Президента РБ Хамитова Р.З.	2
Предисловие.....	3

ИНСТИТУТУ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ УНЦ РАН – 80 ЛЕТ

<i>Хисамитдинова Ф.Г. (Уфа)</i> АКАДЕМИЧЕСКИЕ ГУМАНИТАРНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В АШКОРТОСТАНЕ: ИСТОРИЯ, СОСТОЯНИЕ, ПЕРСПЕКТИВЫ.....	4
--	---

ЯЗЫКИ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ

<i>Абуталипова Р.А., Сулейманова Т.А. (Стерлитамак)</i> ТИП КРАТНОСТИ ДЕЙСТВИЯ ГЛАГОЛЬНЫХ ФОРМ С АФФИКСОМ -ЫЛДА/-ЕЛДӘ.....	10
<i>Азнабаев Ә.М., Ғәләүәтдинов И.Ғ., Ишбаев К.Ғ., Қожабаева Ә.Х. (Өфө)</i> ХӘЗЕРГЕ БАШКОРТ ӘЗӘБИ ТЕЛЕНЕҢ НОРМАЛАР ҮҖЕШЕ ҺӘМ ТОТОРОКЛОҒО ХАҖЫНДА ҖАЙҢЫ БЕР ФЕКЕРЗӘР.....	12
<i>Алексеев М. Е. , Кокорина Е.А. (Москва)</i> СИНТАКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИЗМЫ ТЮРКСКИХ И НАХСКО-ДАГЕСТАНСКИХ ЯЗЫКОВ.....	16
<i>Алишина Х.Ч., Рахимбакиев С.З. (Тюмень)</i> ИСТОРИКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЮРКСКИХ ТОПОНИМОВ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ XVIII ВЕКА (по материалам Г.Ф. Миллера).....	17
<i>Алишина Х.Ч., Баширова А.Х. (Тюмень)</i> ГИДРОНИМНЫЕ ДЕТЕРМИНАНТЫ В НАЗВАНИЯХ РЕК И ОЗЕР ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ.....	19
<i>Алсынбаева Р.Г. (Нефтекама)</i> ТӨРКИ ТЕЛДӘРЕНДӘ ҖУЛЛАНЫЛҖАН МОДАЛЛЕК МӘҒӘНӘЛӘРЕ.....	22
<i>Арысланова М.С. (Стәрлетамак)</i> ФУНКЦИОНАЛЬ СТИЛДӘР МӘСЬӘЛӘҢЕ.....	23
<i>Багаутдинова М.И. (Уфа)</i> ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В ТРУДАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ X - ВТОРОЙ ПОЛ. XIX ВВ.	25
<i>Байшукурова Г.Ж., Есебаева А.Н. (Актобе)</i> О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ УПОТРЕБЛЕНИЯ ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ В РУССКОМ И КАЗАХСКОМ ЯЗЫКАХ	28
<i>Боранбаева Г.Т., Унгарбаева Г.И. (Актобе)</i> О КОНЦЕПТЕ «ДУША/ЖАН» В КАЗАХСКОМ ЯЗЫКЕ (на материале стихотворений М.Жумабаева).....	30
<i>Бутанаев В.Я. (Абакан)</i> ОСОБЕННОСТИ ХАКАССКОГО ЯЗЫКА И ИСТОРИЯ ЕГО ФОРМИРОВАНИЯ.....	32
<i>Бутанаева И.И. (Абакан)</i> САЯНО-АЛТАЙСКАЯ ЯЗЫКОВАЯ ОБЩНОСТЬ.....	35
<i>Галимова О.Н. (Казань)</i> ЗООЛОГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ В 20-30 ГОДЫ XX ВЕКА (ПО МАТЕРИАЛАМ УЧЕБНИКОВ).....	38

Гарипов А.С. (Учалы) БАШКОРТ ТЕЛЕНДӘГЕ -МАҢ/-МӘҢ АФФИКСТАРЫНЫҢ ТАРИХЫ.....	40
Гармаева А.Э. (Улан-Удэ) СИНТАКСИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ КОЛИЧЕСТВЕННЫХ ЧИСЛИТЕЛЬНЫХ В МОНГОЛЬСКИХ И ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ.....	42
Закиев М.З. (Казань) ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ЯЗЫКА ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ ПЛЕМЕН ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ.....	44
Иванов Нь.М. (Якутск) ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ ТОПОНИМОВ С ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ ИНФОРМАЦИЕЙ.....	45
Ипакова М. Т. (Йошкар-Ола) АНГИОНИМИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА МАРИЙСКОГО ЯЗЫКА.....	47
Ишкильдина Л.К. (Уфа) ПОЗИЦИОННО-КОМБИНАТОРНЫЕ РЕАЛИЗАЦИИ ФОНЕМЫ [З] БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА.....	49
Кагарманов Г.Г. (Стерлитамак) ЛАЗАРЬ БУДАГОВ – ЛЕКСИКОГРАФ-ЭНЦИКЛОПЕДИСТ И ТЮРКОЛОГ- КОМПАРАТИВИСТ.....	51
Кагарманова М.Ш. (Стерлитамак) ИНОЯЗЫЧНЫЕ СЛОВА В РЕЧИ ГЕРОЕВ ТРИЛОГИИ ЗАЙНАБ БИИШЕВОЙ «К СВЕТУ!».....	54
Каксин А.Д. (Абакан) О НЕКОТОРЫХ СРЕДСТВАХ ВЫРАЖЕНИЯ ЭВИДЕНЦИАЛЬНОСТИ И МИРАТИВНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ХАКАССКОГО И ХАНТЫЙСКОГО ЯЗЫКОВ.....	56
Майзина А. Н. (Горно-Алтайск) ОПРЕДЕЛИТЕЛЬНЫЕ НАРЕЧИЯ В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ.....	58
Муратова Р.Т. (Уфа) НУМЕРОЛОГИЧЕСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИЕ ЕДИНИЦЫ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	61
Насипов И.С. (Стерлитамак) ОСОБЕННОСТИ ТИПОВ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ В ВОЛГО-КАМЬЕ ПРИ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ ТЮРКСКИХ И ФИННО-УГОРСКИХ ЯЗЫКОВ	64
Нафиков Ш.В. (Уфа) ДВА УРАЛО-АЛТАЙСКИХ СОМАТИЗМА: ЭТЮД СРАВНЕНИЯ ЗА ПРЕДЕЛАМИ ЕВРАЗИИ.....	67
Нигматуллина Л.А. (Бирск) К ПРОБЛЕМЕ СТРУКТУРНЫХ ТИПОВ ОДНОСЛОЖНЫХ КОРНЕЙ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ	69
Ниязова Г.Н. (Тюмень) ПРИНЦИПЫ НОМИНАЦИИ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ЛЕКСИКИ ДИАЛЕКТОВ СИБИРСКИХ ТАТАР (НА ПРИМЕРЕ НАЗВАНИЙ ОБЪЕКТОВ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ).....	71
Псәнчин Ю.В. (Өфө) БАШКОРТ ТЕЛЕНЕҢ ТАРМАК ЛЕКСИКОЛОГИЯҢЫ (ӨЙРӘНЕҢ ТАРИХЫ ҺӘМ МӘСЬӘЛӘЛӘРЕ).....	73
Раемгужина З.М. (Уфа) ИМЕНА СОБСТВЕННЫЕ В ПРИЗМЕ БАШКИРСКОЙ КУЛЬТУРЫ.....	76
Ракин А.Н. (Сыктывкар) ЛЕКСИКА ТЮРКСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ В СЛОВАРНОМ СОСТАВЕ	

ПЕРМСКИХ ЯЗЫКОВ.....	78
<i>Сабитова И.И. (Казань)</i>	
ПАРАМЕТРЫ ОПИСАНИЯ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ГНЁЗД В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	82
<i>Салкынбай А.Б. (Алма-Ата)</i>	
РОЛЬ ЯЗЫКОВЫХ КОНТАКТОВ В ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ЯЗЫКА.....	84
<i>Салкынбай А.Б. (Алматы)</i>	
ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В ДРЕВНЕТЮРКСКОМ И КАЗАХСКОМ ЯЗЫКАХ.....	87
<i>Салмин А.К. (Санкт-Петербург)</i>	
ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ВЗГЛЯД НА ТЮРКО-МОНГОЛЬСКО-ЧУВАШСКИЕ СВЯЗИ.....	89
<i>Саналова Б.Б. (Горно-Алтайск)</i>	
СЕМАНТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ГЛАГОЛОВ-ОМОНИМОВ БОДО= 'СЧИТАТЬ, ПОЛАГАТЬ' И БОДО= 'РЕШАТЬ' В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ.....	92
<i>Сапаров С.П. (Ташкент)</i>	
КЛАССИФИКАЦИЯ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ КАРАКАЛПАКСКОГО ЭПОСА «КЫРК КЫЗ».....	95
<i>Соегов М. (Ашхабад)</i>	
О ДРЕВНЕЙ ФЛЕКТИВНОЙ СТРУКТУРЕ ТУРКМЕНСКОГО ЯЗЫКА, ПРЕДШЕСТВОВАВШЕЙ ЕГО СОВРЕМЕННОМУ АГГЛЮТИНАТИВНОМУ СТРОЮ.....	97
<i>Созинова Э.М. (Уфа)</i>	
ПРАГМАТИЧЕСКИЕ ФУНКЦИИ ПАРЕМИЙ (на материале башкирского, русского и английского языков).....	101
<i>Тагирова Ф.И. (Казань)</i>	
СЛОВА-ВЕРБАЛИЗАТОРЫ КОНЦЕПТА «СЧАСТЬЕ» В ТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	103
<i>Трегубов А.Н. (Уфа)</i>	
ФОНЕТИЧЕСКАЯ ЗНАЧИМОСТЬ СЛОВА.....	106
<i>Тулибаев Х.Б. (Самарканд)</i>	
ХУДОЖЕСТВЕННОСТЬ МОНОЛОГИЧЕСКОЙ РЕЧИ.....	108
<i>Унгарбаева Г.И., Турегалиева Г.К. (Уральск)</i>	
СЛАВЯНИЗМЫ В КАЗАХСТАНСКИХ СМИ.....	110
<i>Уртегешев Н.С. (Новосибирск)</i>	
ПЕРЕДНЕЯЗЫЧНЫЕ СОГЛАСНЫЕ СЛОЖНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ: ВОСТОЧНЫЙ ДИАЛЕКТ (по данным МРТ).....	112
<i>Хәлилова А.Д. (Өфө)</i>	
БАШКОРТ ТЕЛЕНДӘ ҺЫНЛЫ СӘНҒӘТ ӨЛКӘҢЕНӘ КАРАҒАН ДӨЙӨМ ТӨРКИ СЫҒАНАКЛЫ ҺҮЗЗӘР (ағас эшкәртеү лексикаһы материалында).....	114
<i>Хусаинова Л.М., Кильсенбаева Г.С. (Стерлитамак)</i>	
О СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ БАШКИРСКИХ, ТАТАРСКИХ, ТУРЕЦКИХ МОНОСИЛЛАБИЧЕСКИХ СЛОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ЧАСТИ ТЕЛА ЧЕЛОВЕКА.....	116
<i>Чайчина Е.В. (Горно-Алтайск)</i>	
ПАРНЫЕ НАИМЕНОВАНИЯ ПИЩЕВЫХ ПРОДУКТОВ И БЛЮД В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ.....	117
<i>Shayakhmetov R.A. (Ufa)</i>	
ON THE ORIGIN OF THE ORONYM "URAL"	119
<i>Эрцикова Г.А. (Йошкар-Ола)</i>	
ФУНКЦИОНАЛЬНО-СЕМАНТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА УСИЛИТЕЛЬНО- ВЫДЕЛИТЕЛЬНОЙ ЧАСТИЦЫ -ак/-ок В МАРИЙСКОМ ЯЗЫКЕ.....	121

ИСТОРИЯ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ В КОНТЕКСТЕ МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Абдыраманова А.Ш. (Бишкек) О ЗНАЧЕНИИ ОРХОНО-ЕНИСЕЙСКОЙ ПИСЬМЕННОСТИ ДЛЯ КУЛЬТУРЫ КЫРГЫЗОВ.....	124
Азаматова Г.Б. (Уфа) ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ С ЗЕМСКИМИ УЧРЕЖДЕНИЯМИ В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ.....	126
Алексеева Е.В. (Екатеринбург) ИССЛЕДОВАТЕЛЬ БАШКИРИИ П.И. РЫЧКОВ В МЕЖКУЛЬТУРНОМ ДИАЛОГЕ ЕВРОПЫ И АЗИИ.....	129
Ахмадуллин В.К. (Нефтекамск) СОЦИАЛЬНАЯ И ЭТНИЧЕСКАЯ СТРУКТУРА ГОСУДАРСТВА ЭМИРА ТИМУРА.....	132
Ахметова Е.А. (Уфа) КАМЕННАЯ ИНДУСТРИЯ НОВО-БАЙРАМГУЛОВСКОГО ПОСЕЛЕНИЯ ПО МАТЕРИАЛАМ РАСКОПОК 2011 ГОДА.....	134
Болтушкин В.В. (Уфа) УФАВЕДЕНИЕ КАК НАПРАВЛЕНИЕ КРАЕВЕДЕНИЯ И УЧЕБНАЯ ДИСЦИПЛИНА.....	137
Бубнель Е.В., Проценко А.С. (Уфа) ИССЛЕДОВАНИЯ ПО БАШКИРО-МАДЬЯРСКОЙ ПРОБЛЕМЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX-НАЧАЛЕ XXI ВЕКА.....	140
Буканова Р.Г. (Уфа) НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА.....	142
Буляков И.И. (Уфа) ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ТРАДИЦИИ ЗОЛОТОЙ ОРДЫ В УПРАВЛЕНИИ БАШКИРСКИМ КРАЕМ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVI–XVII вв.	145
Валеев Р.М., Тузужекова В.Н. (Абакан) ПИСЬМА Н. Ф. КАТАНОВА ОТЕЧЕСТВЕННЫМ ВОСТОКОВЕДАМ.....	147
Васильев Д.Д. (Москва) НОВЫЕ НАХОДКИ ЕНИСЕЙСКИХ НАДПИСЕЙ И ПЕРСПЕКТИВА ДАЛЬНЕЙШИХ ИХ ИЗЫСКАНИЙ НА МАРШРУТАХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ ПРОШЛЫХ СТОЛЕТИЙ.....	149
Вильданов Р.Р. (Уфа) МИШАРИ И ТЕМНИКОВСКАЯ МЕЩЕРА.....	151
Wood G. (Prague; Vaku) THE PRECIOUSNESS OF AN ALTAI MARRIAGE.....	154
Гарустович Г.Н. (Уфа) ХРОНОЛОГИЯ ПАМЯТНИКОВ КУЛЬТОВОГО МЕМОРИАЛЬНОГО ЗОДЧЕСТВА ИЗ КАМНЯ В ЦЕНТРАЛЬНОМ БАШКОРТОСТАНЕ.....	157
Глаголев В.С. (Москва) ЭСТЕТИКА ТРАДИЦИЙ ЕВРАЗИИ В КУЛЬТУРЕ XXI В.	160
Годовова Е.В. (Оренбург) БОРЬБА С ПЬЯНСТВОМ В ОРЕНБУРГСКОМ КАЗАЧЬЕМ ВОЙСКЕ.....	162
Екеева Э.В. (Горно-Алтайск) НАРОДНАЯ ПЕДАГОГИКА КАК КОМПОНЕНТ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА	164
Заельская С.А. (Оренбург) РОЛЬ СРЕДСТВ МАССОВОЙ ИНФОРМАЦИИ В ОСВЕЩЕНИИ ПРОБЛЕМ ДУХОВНОЙ	

КУЛЬТУРЫ УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ В 1985 – 1990-е ГОДЫ НА ЮЖНОМ УРАЛЕ.....	166
Зайцев И.В. (Москва) КУБРАВИЙА И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ИСЛАМА В УЛУСЕ ДЖУЧИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭПИГРАФИКИ ЮЖНОГО УРАЛА).....	168
Закиев М.З. (Казань) ПРЕДКИ СОВРЕМЕННЫХ ТАТАР И БАШКИР — ДРЕВНИЕ ТЮРКИ.....	169
Ильясова А.Я. (Уфа) УРОВЕНЬ ОБРАЗОВАНИЯ И СЕМЕЙНО-БРАЧНЫЕ ОТНОШЕНИЯ ДВОРЯН ИЗ БАШКИР В XIX – НАЧАЛЕ XX В.	171
Исхаков Д.М. (Казань) О ДАТЕ ПРИНЯТИЯ ИСЛАМА В УЛУСЕ ДЖУЧИ ПРИ ХАНЕ УЗБЕКЕ.....	173
Исянгулов Ш.Н. (Уфа) РОЖДАЕМОСТЬ У БАШКИР В 1960–1980-е ГГ. (НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКОЙ АССР)....	177
Казакова-Апкаримова Е.Ю. (Екатеринбург) ПРОСВЕТИТЕЛЬСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ МУСУЛЬМАНСКИХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ НА УРАЛЕ В НАЧАЛЕ XX В.	179
Казанчиев А.Д. (Уфа) БАШКИРСКОЕ ПРАВИТЕЛЬСТВО И ЭСЕРЫ: ИСТОРИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ.....	181
Коновалов А.П., Иксанова А.Р. (Семей, Казахстан) ТАТАРЫ-ПРЕДПРИНИМАТЕЛИ В ОБЩЕСТВЕННОМ И ЭКОНОМИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ СЕМИПАЛАТИНСКОГО ПРИИРТЫШЬЯ В К. XIX – Н. XX ВВ. (НА ПРИМЕРЕ КУПЦОВ МУСИНЫХ)	184
Котов В.Г., Румянцев М.М. (Уфа) К ВОПРОСУ О КУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ В УРАЛЬСКОМ РЕГИОНЕ В ЭПОХУ ВЕРХНЕГО ПАЛЕОЛИТА.....	186
Курлаев Е.А. (Екатеринбург) ТЮРКСКИЕ ПАМЯТНИКИ АРХЕОЛОГИИ В ИСТОРИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ	189
Кучуков Р.Р. (Уфа) КУЛЬТУРНОЕ ПРОСТРАНСТВО ГОРОДА КАК ОБЪЕКТ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ.....	192
Кыргызбаева Ж.Ж. (Бишкек) ОБ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ АЛТАЯ И КЫРГЫЗСТАНА.....	194
Масалимов Р.Н. (Бирск) МЛАДОТЮРКСКИЕ ДВИЖЕНИЯ СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ (первая четверть XX в.).....	196
Махмутов З.А. (Казань) К ВОПРОСУ О СОВРЕМЕННОЙ МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-КАЗАХСТАНСКОЙ ОБЛАСТИ РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН.....	199
Мигранова Э.В. (Уфа) НЕКОТОРЫЕ ТРАДИЦИОННЫЕ БАШКИРСКИЕ ЗАПРЕТЫ И ПРЕДПИСАНИЯ, СВЯЗАННЫЕ С МОЛОЧНОЙ ПИЩЕЙ.....	201
Минеева И.М. (Уфа) НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОАРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ В БАШКОРТОСТАНЕ.....	204
Михайлов В.Т. (Йошкар-Ола) ЯЗЫЧЕСТВО КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА МЕНТАЛИТЕТА МАРИ.....	207
Надергулов М.Х. (Уфа) ГУБЕРНАТОР Н.М.БОГДАНОВИЧ И М.И.УМЕТБАЕВ.....	209
Nadrshina F.A. (Ufa)	

THE ANNALS OF HEROISM.....	215
Нечвалода А.И. (Уфа)	
К АНТРОПОЛОГИИ СЕВЕРО-ВОСТОЧНЫХ БАШКИР.....	218
Нугуманов М.М., Шакиров И.А. (Уфа)	
УРОВНИ МЕЖЭТНИЧЕСКИХ КОНТАКТОВ В СОВРЕМЕННОЙ ЯЗЫКОВОЙ ПОЛИТИКЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН.....	221
Обыденнов М.Ф., Сафронов К.Ю. (Уфа)	
АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ БАШКОРТОСТАНА – НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ВСЕМИРНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ.....	223
Павлова Л.В. (Оренбург)	
ОРГАНИЗАЦИЯ ЗЕМСТВАМИ БИБЛИОТЕК И НАРОДНЫХ ЧТЕНИЙ ДЛЯ НЕРУССКОГО НАСЕЛЕНИЯ ОРЕНБУРГСКОЙ ГУБЕРНИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА.....	225
Псянчин А.В. (Уфа)	
ИЗ ИСТОРИИ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ КИПС В СРЕДНЕЙ АЗИИ.....	227
Рахматуллина З.Я. (Уфа)	
БАШКИРСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ДУХ: СОВРЕМЕННОЕ ИЗМЕРЕНИЕ.....	229
Родионов Н.А. (Ижевск)	
ПОМОЩЬ БАШКИРИИ В ОБЕСПЕЧЕНИИ РАБОЧЕЙ СИЛОЙ ТОРФЯНОЙ ПРОМЫШЛЕННОСТИ УДМУРТСКОЙ РЕСПУБЛИКИ (1940-е гг.).....	231
Рыбалка В.И. (Йошкар-Ола)	
КУЛЬТУРНОЕ РАЗВИТИЕ МАРИЙСКОЙ ДЕРЕВНИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX ВЕКА...	234
Сергеев О.А. (Йошкар-Ола)	
«ЧЕРЕМИС БАШКИРСКОГО НАРОДА» ДМИТРИЙ АПТРИЕВ: НЕИЗВЕСТНЫЕ СТРАНИЦЫ ЖИЗНИ.....	236
Силантьева М.В. (Москва)	
КУЛЬТУРНОЕ И ЛИНГВИСТИЧЕСКОЕ ЕДИНСТВО ТЮРКСКИХ НАРОДОВ РОССИИ В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЗАЦИИ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОЦЕССОВ.....	239
Соегов М. (Ашхабад)	
О ДВУХКРЫЛОЙ СИСТЕМЕ УПРАВЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВОМ ХАЗАРСКИМИ ПРАВИТЕЛЯМИ В ИТИЛЕ (АСТРАХАНЬ) И ЕЕ ДРЕВНИХ ХУННО-ОГУЗСКИХ КОРНЯХ.....	241
Сулейманова М.Н. (Уфа)	
ТРАДИЦИОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПРАЗДНИЧНАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ БАШКОРТОСТАНА: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ.....	244
Сулейманова Р.Н. (Уфа)	
БАШКИРЫ В БАССР В 1959 – 1989 ГГ.: О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ДЕМОГРАФИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ.....	246
Султангужина Г.Ю. (Уфа)	
ПРОТИВОДЕЙСТВИЕ И МАССОВЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ ЖЕНЩИН В ПЕРИОД КОЛЛЕКТИВИЗАЦИИ.....	248
Сулова С.В. (Казань)	
ОДЕЖДА КРЫМСКИХ ТАТАР В МУЗЕЯХ УКРАИНЫ: К ВОПРОСУ ОБ ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЯХ С ВОЛГО-УРАЛЬСКИМИ ТАТАРАМИ.....	250
Тимиргазиева А.И. (Уфа)	
УПРАВЛЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬЮ НАУЧНО-ПЕДАГОГИЧЕСКИХ КАДРОВ ОБЩЕСТВЕННО- ГУМАНИТАРНОГО ПРОФИЛЯ В 1950-70-е ГОДЫ (НА МАТЕРИАЛАХ БАССР).....	252
Ушницкий В.В. (Якутск)	
ОТНОШЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА И ЛОШАДИ В ЯКУТСКОЙ КУЛЬТУРЕ.....	254
Шакурова Ш.Р. (Уфа)	

БАШКИРЫ МОСКВЫ – ВЕРНОСТЬ ТРАДИЦИЯМ.....	256
Якупов Р.И. (Уфа)	
ОБЩИЙ ОБЗОР КАРТОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ ЦЕНТРАЛЬНОГО ИСТОРИЧЕСКОГО АРХИВА РБ.....	258
Ярков А. П. (Тюмень)	
АДАТНЫЙ ИСЛАМ ПО ОБЕ СТОРОНЫ УРАЛЬСКИХ ГОР.....	261

ЛИТЕРАТУРА И ФОЛЬКЛОР УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ

Абдрахманова Л.Н. (Уфа)	
БАШКОРТ ҺҮЗ СӘНҒӘТЕНДӘ “КОРКОТ АТА КИТАБЫ”НДАҒЫ ТҮПӘГҮЗ ТУРАҒЫНДАҒЫ СЮЖЕТТЫҢ ТАРАЛҒАНЛЫҒЫ.....	264
Алибаев З. А. (Уфа)	
ПОЭТИКА РОМАНОВ АХИЯРА ХАКИМОВА.....	266
Bayat M. M. (Iraq, Kurdistan region, Kerkuk)	
IRAK TÜRKMENLERİNDE OĞUZ HAN DESTANI ve Bayat oymağına dair bazı bilgiler.....	270
Бедарева И.А. (Горно-Алтайск)	
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ МИФОПОЭТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ ГРИГОРИЯ ЧОРОС- ГУРКИНА.....	273
Беляева Т.Н. (Йошкар-Ола)	
ОСОБЕННОСТИ ХУДОЖЕСТВЕННО-СИМВОЛИЧЕСКОЙ ПРЕЗЕНТАЦИИ ПРЕДМЕТОВ ДОМАШНЕГО БЫТА В МАРИЙСКОЙ ДРАМАТУРГИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА	275
Бояринова Г.Н. (Йошкар-Ола)	
МАРИЙСКАЯ ДРАМАТУРГИЯ НАЧАЛА ХХІ ВЕКА.....	278
Вагапова Р.Р. (Уфа)	
КАТЕГОРИЯ ПАРНОСТИ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ В СВАДЕБНОМ ФОЛЬКЛОРЕ.....	280
Габидуллина-Батырханова В. Ю. (Уфа)	
НЕСКОЛЬКО СЛОВ О САТИРЕ МАРАТА АМИНЕВА.....	282
Гайсина Ф.Ф. (Уфа)	
ЗАПРЕТЫ, ПРИМЕТЫ И ПОВЕРЬЯ, СВЯЗАННЫЕ С РЕМЕСЛОМ.....	283
Галимов С.Ф. (Казань)	
ОСОБЕННОСТИ ИЗОБРАЖЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ СОБЫТИЙ В ПОВЕСТИ З. БАШИРИ «КАРАКОШ ЯВЫ» («НАШЕСТВИЕ КАРАКОШ»).....	286
Гусейнов Г.-Р.А.-К. (Махачкала)	
ОЙКУМЕНА КУМЫКСКОГО ФОЛЬКЛОРА КАК ОДНО ИЗ СВИДЕТЕЛЬСТВ ОБЩЕГО ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО ТЮРКСКИХ НАРОДОВ.....	288
Демчинова М.А. (Горно-Алтайск)	
О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ОПРЕДЕЛЕНИЯ НАРОДНОЙ ПЕСНИ В АЛТАЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ.....	290
Закирова И.Г. (Казань)	
ФОЛЬКЛОРДА ҺӘМ ТЕЛДӘ ЯЗМЫШ МИФОЛОГЕМАСЫ.....	292
Зиннатуллина Л.Р. (Нефтекамск)	
ПОЛИСЕМАНТИЧНОСТЬ ПОЭТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В ЛИРИКЕ ШАМСУТДИНА ЗАКИ.....	295
Зиннатуллина Л.Р. (Нефтекама)	
МӘҮЛӘ КОЛОЙ ХИКМӘТТӘРЕНДӘ ПАНТЕИСТИК КАРАШТАРЗЫҢ САҒЫЛЫШЫ.....	298

Иванов И.С. (Йошкар-Ола) ТВОРЧЕСКИЕ СВЯЗИ МАРИЙСКОГО ПИСАТЕЛЯ Н.И. ТИШИНА.....	299
Идельбаев М.Х. (Уфа) ЖАНРЫ В ПОЭЗИИ САЛАВАТА ЮЛАЕВА.....	301
Искандарова С.А. (Уфа) ФОРМЫ ГАЗЕЛЬ И МАСНАВИ В БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ НАЧАЛА XX ВЕКА.....	304
Иткулова Л.А. (Уфа) МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ БАШКИРСКОЙ СКАЗКИ: АРХЕТИП ДУХА.....	306
Кирэева Л.Р. (Стәрлетамак) XX БЫУАТ АЗАҒЫ БАШКОРТ ШИҒРИӘТЕНДӘ ФАНТАСМАГОРИЯ АЛЫМДАРЫ.....	308
Кириллова Р. В. (Ижевск) ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. ИБРАГИМОВА И М. ПЕТРОВА.....	310
Ойноткинова Н.Р. (Новосибирск) КОНЦЕПТ КИЖИ 'ЧЕЛОВЕК' И КУЛЬТУРНЫЕ КОДЫ В ПОСЛОВИЦАХ И ПОГОВОРКАХ АЛТАЙЦЕВ.....	314
Садыйкова А.Х. (Казань) МӘХМУТ БОЛГАРИНЫҢ "НӘХЖЕЛ-ФӘРАДИС".....	316
Стовба А.В., Стовба В.И. (Бирск) ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ - НАРОДНЫЕ ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ МИНИАТЮРЫ.....	318
Сулейманов А.М. (Уфа) БАШКИРСКИЙ НАРОДНЫЙ КУБАИР «УРАЛ-БАТЫР» КАК «ШЕДЕВР УСТНОГО И НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА».....	320
Сулейманов Р.С. (Уфа) БАШКИРСКИЕ НАРОДНЫЕ ПЕСНИ, ПОСВЯЩЕННЫЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ВОЙНЕ 1812 ГОДА.....	323
Султангареева Р.А. (Уфа) ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЖАНРА КОБАЙЫР.....	324
Фазлутдинов И.К. (Уфа) МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО БАШКОРТОСТАНА.....	327
Фәткуллина Р.Х. (Стәрлетамак) РӘШИТ НАЗАРОВ ШИҒЫРҒАРЫ: СТРОФИКА ҺӘМ КОМПОЗИЦИЯ.....	329
Хакимьянова А.М. (Уфа) КОНЦЕПТ "МУЖЧИНА" В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ЛИРИЧЕСКИХ ПЕСНЯХ.....	331
Хисмәтуллина А.Д. (Өфө) ХУЖАЛЫК ТАРМАҒЫНА КАРАҒАН ЭШ КОРАЛДАРЫ АТАМАЛАРЫНЫҢ СЕМАНТИК ҮЗЕНСӘЛЕГЕ.....	335
Хөсәйенов С.М. (Өфө) М. ХУЖИН ПУБЛИЦИСТИКАҢЫ ХАКЫНДА БЕР НИСӘ ҺҮЗ.....	336
Юлдыбаева Г.В. (Өфө) ХЫЗЫР ИЛЬЯС ЮЛДАШ БУЛҒЫН... ..	339
Юнысова Ф.Б. (Өфө) ШИҒЫРҒАРЫНДА – ЙӘШӘҮЗЕҢ АСЫЛЫ.....	342

Ягафаров Р.Г. (Уфа) О ПРИНЦИПАХ СОСТАВЛЕНИЯ СВОДНЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТОВ.....	345
Яхин Ф.З. (Казань) Һ. САЛИХОВНЫҢ «МӘЖМӘГЫЛЬ-ӘДӘП» ӘСӘРЕ.....	347

Симпозиум

ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ В РЕСПУБЛИКЕ БАШКОРТОСТАН: ДОСТИЖЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ахмадиева Н.В. (Уфа) ГУМАНИТАРНАЯ НАУКА В ПОСТСОВЕТСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ: ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ИИЯЛ УНЦ РАН НА РУБЕЖЕ ВЕКОВ.....	350
Гайсина Р.М. (Уфа) РУССКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ В БАШКИРСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ.....	352
Сулейманова Р.Н. (Уфа) ОБ ИЗУЧЕНИИ ПРОБЛЕМ ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА НОВЕЙШЕГО ПЕРИОДА: РЕЗУЛЬТАТЫ, ПЕРСПЕКТИВЫ.....	354
Хусаинова Г.Р. (Уфа) БАШКИРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА: ДОСТИЖЕНИЯ ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ И ПЕРСПЕКТИВЫ.....	356
Ягафарова Г.Н. (Уфа) БАШКИРСКАЯ ЛЕКСИКОЛОГИЯ В 1990-2011 ГГ.	359

Симпозиум

“КИССА-И ЙУСУФ” КУЛ ГАЛИ: К 800-ЛЕТИЮ СОЗДАНИЯ

Булгаков Р.М. (Уфа) О ЖАНРЕ ПОЭМЫ КУЛ ГАЛИ «КЫССА-И ЙУСУФ».....	362
Давлетшин Р.А. (Уфа) НЕКОТОРЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ МИСТИЦИЗМА В ПОЭМЕ «КИССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ.....	364
Исламов Р.Ф. (Казань) “КЫССА-И ЙУСУФ” КУЛ ‘АЛИ (К ВОПРОСУ ИСТОРИИ ИЗУЧЕНИЯ).....	367
Кулбирзина З.Ф. (Өфө) “ЙОСОФ КИССАҢЫ”НДА МАТУРЛЫК ҺӘМ САБЫРЛЫК ТЕМАҢЫ САҒЫЛЫШЫ.....	374
Хабибуллина З.А., Тимершаехова Р.А. (Уфа) ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ В ПОЭМЕ КУЛ ГАЛИ “КЫССА-И ЙУСУФ”.....	377
Хуббитдинова Н.А. (Уфа) ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В ПОЭМЕ «КИССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ.....	379
Шәрипова З.Я. (Өфө) КОЛ ҒӘЛИЗЕҢ ШАҒИРЛЫК ҖЕҮӘҢЕ	381

Симпозиум

МИФОЛОГИЯ И ЭПОС УРАЛО-АЛТАЙСКИХ НАРОДОВ

Аминев З.Г. (Уфа) МИФОЛОГИЧЕСКИЙ МОТИВ КОСМИЧЕСКОЙ ОХОТЫ В БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ	
---	--

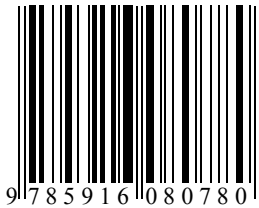
«УРАЛ БАТЫР».....	384
Ахмадрахимова О.В. (Уфа)	
ЖЕНСКИЕ ПЕРСОНАЖИ ВОДНОЙ СТИХИИ В БАШКИРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (на примере эпоса «Заятуляк и Хыухылу»).....	387
Березкин Ю.Е. (Санкт-Петербург)	
УРАЛО-АЛТАЙСКО - СЕВЕРОАМЕРИКАНСКИЕ ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ.....	390
Зинурова Р.Р. (Уфа)	
РОЖДЕННЫЙ ИЗ КАМНЯ ГЕРОЙ БАШКИРСКОЙ БОГАТЫРСКОЙ СКАЗКИ “АЛП-БАТЫР”	392
Исмагил Р. (Уфа)	
БАШКИРО-ТАТАРСКИЙ «КАРГАТУЙ» - ХАНТЫ-МАНСИЙСКИЙ «УРИНЭКВА ХОТАЛ».....	396
Калиев Ю.А. (Бирск)	
АКТ ПЕРВОТВОРЕНИЯ МИРА В УРАЛЬСКОМ КОСМОГОНИЧЕСКОМ МИФЕ.....	398
Котов В.Г. (Уфа)	
ПЕЩЕРНОЕ СВАТИЛИЩЕ ШУЛЬГАН-ТАШ И МИФОЛОГИЯ.....	400
Наурзбаева З.Ж. (Астана)	
СИМВОЛИЗМ ГОРЫ-МАТЕРИ И КУРГАНЫ-ОБА.....	405
Нафиков Ш. В. (Уфа)	
О ПРОИСХОЖДЕНИИ МИФОНИМА «ХУМАЙ».....	407
Садовникова А.А. (Якутск)	
ИСТОРИЧЕСКИЕ МИФЫ И ПРЕДАНИЯ ЭВЕНОВ КОЛЫМЫ РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИЯ).....	410
Сериков Ю.Б. (Нижний Тагил)	
ОБРАЗЫ МИФИЧЕСКИХ ЖИВОТНЫХ В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ПЕРВОБЫТНОГО ИСКУССТВА (по материалам археологических памятников Среднего Зауралья).....	413
Сотникова С.В. (Тобольск)	
К ВОПРОСУ О МИФОЛОГИЧЕСКОЙ ПРЕДЫСТОРИИ ОБСКО-УГОРСКОГО ОБРАЗА МИР-СУСНЕ-ХУМА.....	416
Султангареева Р.А. (Уфа)	
МИФ И НАРОДНЫЙ ТАНЕЦ.....	418
Taissina A.F. (Weiler, Deutschland)	
GEFLÜGELTE PFERDE UND UNTERWASSER-GOTTHEITEN UND HERRSCHER IN DEN MYTHEN UND SAGEN VON OST UND WEST.....	422
Хусаинова Г.Р. (Уфа)	
О МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВАХ В БАШКИРСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ.....	424
Шагапова Г.Р. (Нефтекамск)	
ТРАНСКОНТИНЕНТАЛЬНЫЕ МОТИВЫ В ИГРОВОЙ КУЛЬТУРЕ (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ).....	428
СОДЕРЖАНИЕ	431

Научное издание

Урал-Алтай: через века в будущее

Составитель: *В.Г. Котов*

Разработка и дизайн обложки: *Т.К. Сурина*



9 785916 080780

Подписано в печать 11.05.2012. Бумага офсетная.

Формат 60x84 ¹/₈. Гарнитура "Calibri"

Усл. печ. л. 51.62. Тираж 300 экз.

Отпечатано ИП Поляковский Ю.И.

450058, Республика Башкортостан, г. Уфа, пр. Октября 45-19.

Тел./факс (347) 223-29-07. E-mail: maxles@yandex.ru