



АХНАФ ХАРИСОВ
(1914 - 1977)

РӘСӘЙ ФӨНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ
ӨФӨ ФИЛМИ ҮЗӘГЕ
ТАРИХ, ТЕЛ ҺӘМ ӘЗӘБИӘТ ИНСТИТУТЫ
БАШКОРТОСТАН РЕСПУБЛИКАҢЫНЫҢ ФӨНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ

**ӘХНӘФ ХАРИСОВ ҺӘМ БАШКОРТ ФИЛОЛОГИЯҢЫНЫҢ
КӨНҮЗӘК МӘСЬӘЛӘЛӘРЕ
(ҒАЛИМДЫҢ ТЫУЫУЫНА 100 ЙЫЛ ТУЛЫУҒА КАРАТА)**

Бетә Рәсәй фәнни-ғәмәли конференцияһы
(халык-ара катнашлык менән) материалдары
(Өфө, 20 июнь, 2014 й.)

Өфө - 2014

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН

**АХНАФ ХАРИСОВ И АКТУАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ
БАШКИРСКОЙ ФИЛОЛОГИИ
(К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)**

Материалы Всероссийской научно-практической конференции
(с международным участием)
(Уфа, 20 июня, 2014 г.)

УДК: [001(092): 82: 398: 81: 94] (063)

ББК: 80г: 83: 82: 81: 63.3(2)

Ахнаф Харисов и актуальные проблемы башкирской филологии (к 100-летию со дня рождения): Материалы Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014.-310 с.

ISBN 978–5–91608–116–9

Настоящий сборник включает материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения известного башкирского ученого-тюрколога и писателя А.И. Харисова. В статьях нашли отражение проблемы развития языков, культур и истории народов Евразии.

Также публикуются материалы симпозиума, посвященного 125-летию известного общественного деятеля, башкирского ученого-фольклориста и литератора Абдулкадира Инана (Фатхелькадира Сулейманова).

Сборник адресован специалистам гуманитарного профиля, преподавателям, аспирантам.

Редакционная коллегия:

Ф. Г. Хисамитдинова(отв. редактор), М. Х. Надергулов,
А. В. Псянчин, Р. Н. Сулейманова, Н. А. Хуббитдинова,
Г. Р. Хусаинова, Н. В. Ахмадиева, М. И. Багаутдинова,
Ш. В. Нафиков, Г. Н. Ягафарова, Г. В. Юлдыбаева, А. Г. Салихов

Рецензенты: д.и.н. Б. А. Азнабаев, д.ф.н. И. Г. Галяутдинов,
д.ф.н. Г. З. Имаева, к.ф.н. А. Х. Вилданов

Составитель: Г. В. Юлдыбаева

ISBN 978–5–91608–116–9

© ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014



БОИОРОК

РАСПОРЯЖЕНИЕ

« 11 » июль 2011 й. № 867-р

« 11 » июля 2011 г.

1. Принять предложение Академии наук Республики Башкортостан, Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, государственного образовательного учреждения высшего профессионального образования Башкирский государственный университет о проведении в 2014 году Межрегиональной научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения башкирского ученого-тюрколога и писателя Ахнафа Ибрагимовича Харисова.

2. Министерству образования Республики Башкортостан, Министерству культуры Республики Башкортостан совместно с Администрацией муниципального района Балтачевский район Республики Башкортостан обеспечить проведение в учреждениях высшего и среднего профессионального образования Республики Башкортостан, общеобразовательных учреждениях, библиотеках литературных вечеров, тематических уроков, читательских конференций, посвященных жизни и творчеству Ахнафа Харисова.

3. Рекомендовать Комиссии по книгоизданию при Правительстве Республики Башкортостан рассмотреть вопрос о переиздании научного труда Ахнафа Харисова «Литературное наследие башкирского народа. XVIII-XIX века» по государственному заказу в пределах средств, утверждаемых в бюджете Республики Башкортостан на 2014 год на государственную поддержку книгоиздания.

4. Министерству связи и массовых коммуникаций Республики Башкортостан и государственному унитарному предприятию Телерадиовещательная компания «Башкортостан» Республики Башкортостан обеспечить освещение жизни и творчества Ахнафа Харисова в средствах массовой информации.

5. Расходы по подготовке и проведению юбилейных мероприятий, указанных в пункте 1 настоящего распоряжения, производить за счет смет расходов исполнителей в пределах средств, предусмотренных в бюджете Республики Башкортостан и местном бюджете муниципального района Балтачевский район Республики Башкортостан на 2014 год.

6. Контроль за исполнением настоящего распоряжения возложить на заместителя Премьер-министра Правительства Республики Башкортостан Рахматуллину З.Я.

Премьер-министр
Правительства
Республики Башкортостан



А.Ф.Илимбетов

ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник составлен из материалов Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) “Ахнаф Харисов и актуальные проблемы башкирской филологии (к 100-летию со дня рождения)”, организованной 20 июня 2014 года в г.Уфе.

Доктор филологических наук, профессор Ахнаф Ибрагимович Харисов (1914-1977) оставил богатое научное наследие во всех областях башкирской филологии: в лингвистике, фольклористике, литературоведении, литературной критике и художественной публицистике. В 1940-1950-х активно занимался и литературным творчеством: писал рассказы, фельетоны, юморески, эпиграммы и пародии.

В соответствии с основными направлениями научной и творческой деятельности А.И. Харисова материалы сборника объединены в следующие разделы: “Творческая и научная деятельность А.И. Харисова”, “Башкирская литература и литературоведение”, “Проблемы башкирской фольклористики”, “Башкирское языкознание: проблемы и перспективы изучения”, “История и культура народов Евразии”. В связи с тем, что в рамках конференции был проведен научный симпозиум, посвященный 125-летию со дня рождения известного общественного деятеля, ученого-фольклориста и писателя Абдулкадира Инана (Фатхелькадира Сулейманова), его материалы составили отдельный раздел данной книги.

Статьи и публикации написаны на башкирском, русском и татарском языках. Тексты докладов и выступлений оставлены в основном в том виде, в каком они были представлены авторами. Содержание текстов редколлегией не меняла, уточнялся лишь стиль изложения.

ТВОРЧЕСКАЯ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А.И. ХАРИСОВА

Г.Х. Абдрафикова
РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө

Ә.И. ХАРИСОВ ӘСӘРЗӘРЕНДӘ ТОРМОШ ЫСЫНБАРЛЫҒЫ

Ә.И. Харисов күп яклы филми эшмәкәрлегенән тыш әзәби ижад менән дә шөгәлләнгән. Был мираҫы уның әллә ни күп түгел. 1945 йылда уның “Тормош яңынан башлана” тигән хикәйәләр китабы баһылып сыға. Был әсәрзәр Бөйөк Ватан һуғышы осоронда язылып, шул осорзағы фронт йәки тыл вакиғаларын реалъ картиналарза һүрәтләп бирә.

Китапка исем биргән “Тормош яңынан башлана” хикәйәһенәң исемәнә үк зур мәғәнә һалынған. Унда ике азна элек кенә дошман кулынан азат ителгән калаға яңынан йән керә барыуы, иҫән калған кешеләрзәң уны аякка баһтырыу, төзөкләндерәү эшенә керешәүә һүрәтләнә. Тормоштоң яңынан башланыуын белдерәүсә символ булып бөтә ерзә кызыл комас киҫәктәрә елберзәй.

Әсәрзәгә хәл-вакиғалар мин исемәнән һөйләүсә өлкән лейтенант Нарбеков кисерештәрә аша бирелә. Уның калаға киләүенәң сәбәбә: госпиталдә бергә дауаланып ятқан фронтташы майор Георгий Ильичтан уның һаиләһенә хат тапшырып китеү. Өйзә Нарбековты майорзың әсәһе каршы ала. Нарбеков карсыктан киленә Анна Михайловна һәм ейәнә Валериктың фашистар тарафынан үлтереләүән белә. Фашистарзың вәхшилектәрә, катын-кыззар, сабий-балалар менән дә иҫәпләшмәй йырткыслыктар кылыуы карсык хәтирәләрә аша ысынбарлыктағылай күз алдына баһтырыла. Әле генә госпиталдән һауығып сыккан Нарбеков, сәләмдәрән тапшырып, яңынан фронтка юллана. Уның өсән дә тормош яңынан башлана.

Немец оккупанттарының үззәрә баһып алған ерзәрзәгә ерле халыкка карата мөнәсәбәтән, кылған вәхшилектәрән асыу “Иҫтәлек өсән” хикәйәһендә лә дауам итә. Бында һүрәтләнгән хәл-вакиғалар Украина ерендәгә Загорная ауылына бәйлә бирелгән. Ауыл дошман кулында калғас, колхоз идараһы ағзалары булған катын-кыззар улар тарафынан атып үлтерелә, калғандарының күптәрә эсеп, иҫереп алған фашистарзан көсләнәү, мәсхәрәләнәүзәргә дусар була. Азақ ауыл һуңғы казығына тиклем яндырылып, халкы Германияға кыуыла. Был хәлдәрзәң, йәтим калып, ас-яланғас килеш землянкала көн күрәүсә ике бәләкәй бала тарафынан бәйән ителәүә вакиғаларға тағы ла киҫкенлек өҫтәй.

Шундай ауыр көндәрзә лә төшөнкөлөккә бирелмәй, рух ныклығы һаклаған илебез халкының фронт өсән төрлө яклап ярзам итәүә ябай ғына вакиғаларза күрһәтелә һәм, шул ук вақытта уның берзәмлегән, бөйөклөгән раһлай. Мәҫәләң, Загорная дошман кулына калғанға тиклем, был ауыл аша әллә күпмә һалдат һәм офицерзар, йөк тейәгән машиналар фронтка карай ағыла. Қышкы һалкын көндәрзә уларға урындағы халыкта тукталып, тамак ялғап, йылынып, карға катқан кейемдәрән киптерештереп, төнгә калған вақыттарза қунып та китергә тура килә. Хужаһы һылыу киленлә қунаксыл әбей булған һөзәк қыйыклы йорт уларзың иҫендә бигерәк тә уйылып қала. һуғыштың тәүгә көндәрәндә үк кәзерлә кешеләрән юғалтқан был ике катын бер туктауһыз фронтка ағылыуысы яугирзарзы тәрбиәләп, бөтә күңел йылылығын уларға йәлләмәй өләшә.

“Дошман тылында”, “Қыйыу пионер”, “Разведчик” кеүек хикәйәләрзә дошман тылында алып барылған төрлө көрәш ысулдары һүрәтләнә. Яңы ун өс йәше тулған үсмер малай Павлик, мәҫәләң, немецтәр артынан күзәтселек эштәрә алып барып, халык араһында ла улар тураһында ышаныслы мәғлүмәт йыйып, кайза ниндәй корал склады барлығын, кайза аэродромдары урынлашыуын йәки десант төшөрөләүән һәм башка шундай мөһим яңылыктарзы партизандар отрядына еткереп тора. Ул – партизандарзың алыштырғыһыз ярзамсыһы. Дошмандың һәскәри эшелонын юк итәүзә лә уға ышанып тапшыралар. Қыйыу малай йөкмәтелгән бурыстарзы еренә еткереп үтәй. Тыуған еренә илбаһарзарзың ябырылыуы был үсмерзә вақытынан алда өлкәнәйергә, иле һәм халкы

өсөн яуаплылык тойоп, дошманды юк итеү өсөн кулынан килгәнсә тырышыузы максат итеп куйырға мәжбүр иткән («Кыйыу пионер»).

Йыйынтыктағы хикәйәләр араһында «Рецептһыз дарыу», «Әтәс трагедияһы», «Кайғылы шатлык» кеүек йылы юмор һәм әсе сатира менән һуғарылғандары ла бар. «Әтәс трагедияһы» хикәйәһендә, мәсәлә, немец һалдаты Зигфрид Зингерҙың билән ауырттырып, бөкөрә калыу тарихы бәйән ителә. Өс ай госпиталдә яткандан һуң да һауыкмағас, уны өйөнә кайтарып ебәрәләр. Ул катынына һәм үзен күрергә килгән күрше-күләнгә бөкөрәйеү сәбәбен булмағанса уйлап сығарып, шаштырып, ғорурлык менән һөйләп бирә. Йәнәһе, рустарға каршы аяуһыз һуғышҡанда уның артында ғына мина ярылып, аяктан йыға, билендәге ярыктарҙы операция менән дә алып бөтөрә алмайҙар. «Бына хәҙер шул яфалай за мене», – ти ул һүҙен тамамлап. Ошо хикәйәләүҙән һуң күршеләр бөкөрә Зигфридты һуғыш батыры итеп танийҙар, кайһылары хатта уны «Тимер төрә» орденына лайыҡ тип һанайҙар.

Кайтыуына икенсе төн үтеүгә, әтәс кысқырыуынан йоклай алмай интеккән Зигфрид катынына дәрәсән һөйләп бирергә мәжбүр була. Бактиһәң, ул ике йыл фронтта йөрөп, бер тапкыр за һуғышта катнашмаған, ө аттар һәм хәрби хужалыҡ тирәһендә генә йөрөгән икән. Кешелектән сығыуының сәбәбе лә көлкөлө: әтәс урларға тип йәшеренеп кенә китеп барғанда таза хужабикә катын уға кизәнеп күсәк менән тондора һәм һөйрәп урамға сығарып ташлай. Шулай ул госпиталгә барып эләгә.

Өйөнә кайтып йығылғас, биле һыҙлаған һайын шул әтәс иҫенә төшә баһыр немецтең, тандарын әтәс кысқырғанда куркып уяна, йоклай алмай ята. Үләме лә уның шул әтәс аркаһында берсә көлкөлө, берсә баһырҙарса була.

Шул рәүешле, ошо Зингер трагедияһы аша автор немец һалдатының меҫкенлеген, куркаклығын, мәғәнәһезлеген күрһәтергә теләй. Уның шулай көлкөлө, мәсхәрәләп һүрәтләнеүендә гротеск алымы саткыларын да күрәбөз. Шулай итеп, Ә. Харисов кайһы бер хикәйәләрендә совет яугирҙарының героизмын, икенселәрендә - фашист оккупанттарының вәхшилеген, өсөнселәрендә - илбаҫарҙарҙың меҫкенлеген һүрәтләп бирә. Бөтә әсәрҙәр зә тормоштоң яңынан башланыуына ышандырыуы кәслә рух, өңөүгә оптимизм менән һуғарылған.

Р.А. Абуталипова

СФ БашГУ, Стерлитамак

О МОНОГРАФИИ «КАТЕГОРИЯ ГЛАГОЛЬНЫХ ВИДОВ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ» А.И. ХАРИСОВА

Ученый-филолог А.И. Харисов получил известность как литературовед и фольклорист, теоретик и историк литературы, автор школьных учебников и талантливый писатель-прозаик. Однако начинал он свою научную деятельность как лингвист-исследователь башкирского языка. С 1937 года по 1941 год учился в аспирантуре при Институте языкознания Академии наук СССР и под руководством выдающегося ученого-тюрколога XX века Н.К. Дмитриева – автора первой академической грамматики башкирского языка - успешно защитил кандидатскую диссертацию на тему «Категория глагольных видов в башкирском языке». В 1944 году диссертация была издана в виде одноименного научного издания [1].

В то время категория вида глагола считалась одной из сложнейших проблем как общего языкознания, так и тюркологии. Многие годы неоднозначно решался вопрос о наличии или отсутствии в тюркских языках морфологической категории вида глагола. Так, например, 24-27 сентября 1956 года в Алма-Ате состоялось специальное координационное совещание тюркологов, посвященное проблеме вида, где наиболее ярко было представлено два разных взгляда на существование данной категории [2, С. 247].

О возможности выражения вида составными глаголами еще в конце XIX в. высказывается Ал.Архангельский. В первой половине XX в. о соответствии

составных глаголов тюркских языков русским глаголам совершенного вида пишут Н.К. Дмитриев, А.И. Харисов, Г.Ш. Шарипов, Л.Н. Харитонов, М.Х. Курбангалиев, А.К. Боровков; в 50-60-е гг. XX в. – Н.А. Баскаков, В.А. Богородицкий, Н.З. Бакеева, З.И. Алиева, И.Е. Маманов, М.К. Уюкбаев, М.У. Умаров, Д. Бердыев, Р.Н. Терегулова, К.З. Ахмеров, Н.Э. Гаджихамедов и др.

Н.И. Ашмарин, Р.С. Газизов, Н.Ф. Катанов, В.М. Насилов, Б.А. Серебренников, Ф.А. Ганиев, А.Н. Тихонов, В.Н. Хангильдин, А.М. Щербак и др. считают, что грамматическая категория вида в той форме, которая свойственна славянским языкам, в тюркских языках отсутствует. Исследования последних десятилетий доказывают, что категория вида глагола тюркским языкам не характерна.

Казалось бы, само название труда А.И. Харисова указывает на точку зрения автора по интересующей нас проблеме: он признает факт наличия категории вида в башкирском языке. Однако, если рассмотреть работу через призму современной функциональной грамматики и аспектологии, оказывается, что многие положения, выводы и заключения ученого созвучны с мнением современных аспектологов и соответствуют трактовке способов глагольного действия.

Результаты изучения лингвистических изысканий по тюркским языкам свидетельствуют о том, что монография «Категория глагольных видов в башкирском языке» А.И. Харисова явилась одной из первых значительных работ в исследовании категории вида, где дается наиболее полное описание аналитических глагольных форм с видовыми значениями с точки зрения характера протекания действия. Примечательно то, что под термином «категория глагольного вида» ученый анализирует не те свойственные категории вида формы, которые выражают законченность (совершенство, предельность) / незаконченность (несовершенство, неопределенность) действия, а вербальные средства со значением способа протекания действия: «Категория видов в башкирском языке выражает форму и способ протекания действия (состояния), данного в глаголе и, рассматривая действие подобно единому потоку, показывает, с одной стороны, степени его проявления в начале, в продолжении (прерывном или непрерывном развитии или в конце – завершении), либо, с другой стороны, дает количественную характеристику действия в его однократности или многократности, обычности или внезапности (моментальности) проявления» [1, С. 11]. Как видим, за единицу описания принимается лексико-грамматическая категория – способ протекания действия. В современной аспектологии такие значения относятся к компонентам функционально-семантической категории аспектуальности.

В составе способов протекания действия А.И. Харисов выделяет следующие значения, которые смело можно назвать аспектуальными:

- 1) выражение ступеней развития действия (начало, продолжение, конец – предел действия);
- 2) выражение количественной характеристики действия (однократность / многократность);
- 3) моментальность (внезапность, неожиданность) действия;
- 4) прочие характеристики действия (неосуществление действия в реальности; попытка, проба совершения действия) [1, С. 16-19].

Далее описываются аналитические, синтетические и видо-временные средства выражения указанных видовых значений.

Ф.А. Ганиев отмечает, что впервые в тюркологии конструкции типа «глагол + модифицирующий глагол» подробно исследованы в «Грамматике туркменского языка» 1970 года издания [3, с. 263]. Однако мы выявили, что именно А.И. Харисов первым описал аналитические глагольные конструкции (далее: АГК) в рамках «аналитической системы видов» и выделял такие специфические особенности словоформ с видовыми значениями, которые выходят за пределы форм

совершенного и несовершенного вида. Ученый указывает, что в башкирском языке «видовая категория» образуется преимущественно аналитически, т.е. «от сочетания основного глагола, взятого исключительно в деепричастной форме, с функционально-вспомогательным (модальным) глаголом. В зависимости от вспомогательного глагола, который модифицирует значение основного глагола, придавая ему известный оттенок, определяется и оформление того или иного вида» и выделяет следующие типы АГК:

1. Собственно сложные глаголы, образованные по модели «имя + вспомогательный глагол».

2. Морфологические (формальные) конструкции – идиоматические конструкции, где вспомогательный глагол полностью теряет свое исходное значение.

3. Аналитические конструкции с полусинтаксическим или синтаксическо-морфологическим характером, выражающие степени развития действия.

4. Свободные словосочетания, образованные по модели «деепричастие + глагол», которые носят синтаксический характер.

Рассмотрим каждую из названных выше аналитических глагольных конструкций более подробно.

А.И. Харисов предупреждает, что отходит от традиционного определения сложных основ глагола, при котором за комбинацию, составляющую сложную основу, принимается «сочетание имен и глаголов, безразлично, собственно-вспомогательных или функционально-вспомогательных, деепричастных, причастных и прочих форм глагола» [1, С. 5]. Указывает, что *сложной основой* глагола считает только: 1) сочетание имени (существительного) в неопределенном (именительном) падеже со вспомогательными глаголами *ит-* и *кыл-*; 2) сочетание имени, преимущественно в неопределенном падеже, с функционально-вспомогательным глаголом (*байрам ит-* 'праздновать', *яуап бир-* 'отвечать', *баш тарт-* 'отказаться') и 3) сочетание имени с функционально-вспомогательным глаголом, которое выступает исключительно как идиоматическое выражение, например, *колак һал-* 'подслушать' (дословно: «положить ухо»), *көн күр-* 'проживать' (дословно: «день видеть») [1, С. 5-6].

Далее категорично заявляет, что сочетание глагола (в какой бы форме он ни был) с глаголом не может составлять сложной основы по той простой причине, что последняя часть комбинации (вспомогательный глагол, собственный или функциональный) в данном случае только *модифицирует* значение первой части, стоящей обязательно в деепричастной форме, и тем самым образует *категорию вида*. Например, *укып сыктым* (я прочитал, прочел) есть *законченный вид* простой основы *ужы* (читай), а отнюдь не сложная основа глагола. Он определяет эти формы следующим образом: «В основе аналитической системы глагольных видов <...> лежит основной глагол в форме деепричастия и глагол служебного значения, или глагол модальности, сочетание которых представляет конструкцию или морфологическую, или синтаксическую, находящуюся однако на пути к морфологизации» [1, с. 6].

Как видим, А.И. Харисов не считает подобные конструкции сложной основой глагола, тем самым предвосхищает необходимость выделения особого языкового значения для их обозначения. Конструкции с видовыми значениями он называет конструкцией «с полусинтаксическим или синтаксическо-морфологическим характером», такую «комбинацию», в которой второй составной элемент (вспомогательный глагол), оставаясь в функции модификатора первого элемента (основного глагола), сохраняет свою основную или переносную семантику. В качестве примера приводятся сочетания *эшләй башла* – 'начинать работать' (досл.: «работая, начинать»), *эшләп бөтөр* – 'кончать работать' (досл.: «работая, кончать»), в которых вторые компоненты, действительно, не потеряли своей основной (первоначальной) семантики [1, С. 13]. Тем самым А.И. Харисов совершенно точно определяет лингвистическую сущность сочетаний «глагол в деепричастной форме +

другой глагол» как конструкции «с полусинтаксическим или синтаксическо-морфологическим характером», хотя и называет их формами вида. В современной аспектологии подобные промежуточные между словоизменением и словообразованием формы выделены в особую сферу деривации – в сферу формообразования.

К «морфологической (формальной) конструкции» А.И. Харисов относит аналитические конструкции, образованные по модели «деепричастие + вспомогательный глагол», где «второй компонент потерял свою семантическую самостоятельность и тем самым не имеет или почти не имеет логической связи с реальным значением первого элемента: *ағастар сәскәләһәп китте* – 'деревья расцвели окончательно' (досл. 'деревья, расцветши, ушли'), *уқып сыктым* – '(я) прочитал, прочел' (досл. '(я), читав, ушел') и т. д.» [1, С. 13]. Подобные аналитические конструкции мы относим к аспектуально значимым АГК, так как в них вспомогательный компонент является модификатором аспектуальных значений. Как видно из приведенных автором примеров, в аналитических конструкциях функционально-вспомогательные глаголы *кит-* и *сык-* выражают законченность, предельность обозначенных глаголом в деепричастной форме действий.

Следует особо сосредоточить внимание на модели АГК «основной глагол в деепричастной форме + модифицирующий, собственно-вспомогательный или функционально-вспомогательный глагол», отнесенные А.И. Харисовым к АК «с полусинтаксическим или синтаксическо-морфологическим характером». Они представляют собой наиболее сложную зону в сфере аналитизма. В то же время АГК именно такого типа являются продуктивными средствами формирования аспектуально релевантного контекста в тюркских языках, в том числе в башкирском языке.

Образование глагольных форм с видовыми значениями посредством аффиксов исследуется в разделе «Синтетическая система» видов. Автор пишет: «Синтетическая система видов в башкирском языке представляет собою аффиксальную агглютинацию глагольной основы» [1, С. 71]. Аффиксами, обнаруживающими вид действия в синтезе с основой, считает:

1) *-кыла, -кола, -фыла, -ғола; -келә, -кәлә, -гелә, -гәлә* после основы с конечным согласным;

2) *-штыр, -штер* - после основы с конечным гласным; или *-ыштыр, -оштор -ештер, -әштер* после основы с конечным согласным;

3) *-ңкыра, -ыңкыра, -оңкора, -ңкәрә, -еңкәрә, -өңкәрә;*

4) сюда же отнесен непродуктивный аффикс *-мһыра, -мһәрә, -ымһыра, -омһора, -емһәрә, -өмһәрә*, «который присоединяется к глаголам, крайне незначительным по количеству (не более четырех-пяти), примеры: *көләмһәрә* `посмеиваться (улыбаться)`, *иламһыра* `прослезиться`, *йокомһора* `дремать`. Значение: совершение действия едва заметным образом (незначительность в количестве)» [1, С. 71]. Отмечает, что аффиксы *-фыла/-гелә, -штыр/-штер*, в соответствии с русскими суффиксами *-ива/ -ыва*, обозначают повторяющееся действие с указанием на многократность и раздельность его повторяющихся моментов.

Выражение видовых значений формами категории глагольного времени исследуется в разделе «Время-вид».

Глагольные времена А.И. Харисов подразделяет на *абсолютные* и *относительные* формы. К первой группе относятся традиционно выделяемые три формы логического времени: 1) время действия, совпадающее с моментом речи (настоящее); 2) время, предшествующее моменту речи (прошедшее), и 3) время, следующее за моментом речи (будущее). Ко второй группе отнесены такие грамматические времена, которые, по его мнению, указывают, сверх самого действия (состояния), еще на видовые различия: «Все относительные времена составляют одну общую группу в том отношении, что они все прошедшие. Но разъединяются они по видовым значениям, т.е. по заложенной в них идее завершенности, результативности или, наоборот,

незаконченности, незавершенности действия. Если к этим глагольным формам добавим еще форму прошедшего законченного (категорического) времени, то будет довольно ясно, что понятие завершенности или незавершенности действия присуще именно прошедшим временам, которые в башкирском языке, как и в остальных тюркских, представлены чрезвычайно богато» [1, 75]. Отмечая своеобразие форм и значений прошедшего времени и по видовым значениям, делит их на два разряда: 1) времена, принципиально выражающие законченность действия (прошедшее абсолютное, перфект, плюсквамперфект); 2) времена, принципиально выражающие незаконченность действия (имперфект, имперфект и будущее-прошедшее).

Мы согласны, что каждая форма категории времени глагола содержит диффузно (совмещенно) со значением темпоральности (времени) ту или иную аспектуальную семантику, однако рассматриваем их безотносительно к категории совершенного / несовершенного вида глагола [4, С. 71-73].

Итак, анализ монографии «Категория глагольных видов в башкирском языке» А.И. Харисова с позиции современной аспектологии показывает, что она является одной из первых значительных работ в исследовании глагольных форм с видовыми (аспектуальными) значениями. В данном труде рассматриваемая категория подвергнута изучению в широком аспекте, чем автор внес существенный вклад в решение этой сложной и многогранной проблемы не только в башкирском языкознании, но и в тюркологии в целом. Монография «Категория глагольных видов в башкирском языке» по сей день была и остается единственным в башкирском языкознании серьезным монографическим исследованием категории вида и способов глагольного действия.

Литература

1. Харисов А. И. Категория глагольного вида в башкирском языке. Уфа, 1944.
2. Резолюция координационного совещания // Вопросы грамматики тюркских языков. Алма-Ата, 1958.
3. Ганиев Ф. А. Татарский язык: проблемы и исследования. Казань: Татар. кн. изд-во, 2000.
4. Абуталипова Р.А. Функционально-семантическая категория аспектуальности в башкирском языке. Уфа: Гилем, 2008.

М.Х. Нәзерғолов
РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө

ИЗГЕ ЭШТӘР БАШЛАНЫ УЛ

Эшмәкәрлегенә күп яклығына, киңлегенә ишаралап, кайһы бер ғалимдарға карата «энциклопедист» һүҙен кулланыу бар. Бындай ололауға, зурлауға бик һирәктәр лайыҡ була. Ғәзәттә, фәндең төрлө тармактарында берзәй ырамлы һәм уңышлы эшләгән, зур асыштар яһаған, яңылыктар индергән шәхестәргә генә шулай атайҙар. Башкортостан фәне һәм мәҙәниәте тарихында Мөхәмәтсәлим Өмөтбаев һәм Риза Фәхрәтдинов ғалим-энциклопедист буларак танылыу таптылар. Үткән быуаттың икенсе яртыһында милли мәҙәниәтебез күгендә яқты йондоз булып балкыған әҙәбиәтсе, телсе, фольклорсы һәм язуысы Әхнәф Харисов та шундайҙар иҫәбендә.

Әхнәф Ибраһим улы Харисов 1914 йылдың 2 (яңы стиль менән 15) июнендә Башкортостандың хәзерге Балтас районына караған Имән ауылында тыуып үскән. Башланғыс белемдә тыуған ауылында алған, һуңынан Балтастағы колхоз йәштәре мәктәбендә уҡыған. 1935 йылда ул Башкорт дәүләт педагогия институтының башкорт теле һәм әҙәбиәте факультетын тамамлай һәм шунда ук ике йыл уҡытыусы булып эшләй. 1941 йылда Мәскәүҙә аспирантура тамамлай һәм, башкорттарҙан беренсе буларак, филология фәндәре кандидаты дәрәжәһенә диссертация яҡлай. Бөйөк Ватан һуғышы йылдарында хәрби хезмәттә була. 1948-1951 йылдарҙа Башкортостан Язуысылар союзы идараһының рәйесе вазифаһын башкара.

Артабан СССР Фэндәр академияһының Башкортостан филиалы Тарих, тел һәм эзәбиәт институтында тәүзә өлкән ғилми хезмәткәр, ә унан һуң 10 йыл буйына институт директоры, азак ғилми эштәр буйынса директор урынбасары булып эшләй. Ғалим озақ һәм каты ауырыузан һуң 1977 йылдың 15 майында вафат була.

Әхнәф Харисовтың фән менән ныклап кызыкһына башлауы педагогия институтында эшләгән йылдарына тура килә. 1937 йылда уның күренекле шағир Кадир Даян менән бергәләп язған «Стилистика. V-VII кластар өсөн дәреслек» тигән тәүге хезмәте донъя күрә. Артабан бер нисә тапкыр кабатлап басылған был китап байтак йылдар урта һәм юғары укыу йорттары өсөн стилистика буйынса берзән-бер кулланма булып хезмәт итә һәм башкорт эзәби телен камиллаштырыуға һизелерлек йоғонто яһай. Кандидатлык диссертацияһын да Ә. Харисов тел ғилеме буйынса яза. Башкорт телендәге кылым төрзәрен өйрәнәүгә бағышланған был фәнни эше 1944 йылда рус телендә айырым китап булып нәшер ителә. Бер үк вакытта йәш ғалим проблемалы мәсьәләләр күтәрәп, вакытлы матбуғат биттәрәндә йыш сығыш яһай. Мәсәлән, 1939 йылда «Октябрь» (хәзәрге «Ағизел») журналында уның «Пушкин әсәрзәрендә башкорт халкы», «Тәржемә әсәрзәренәң теле» исемле мәкәләләре басылып сыға.

Кыркынсы йылдарза Ә. Харисов тел ғилеме менән бер катарзан эзәбиәт һәм фольклор буйынса ла эсләнәүзәр башлап ебәрә. Шуларзың һөзөмтәһе буларак, 1944 йылда уның башкорт эзәбиәте һәм ауыз-тел ижады факттарына нигезләнәп язылған «Эзәбиәт теорияһы» нәшер ителә. 1947 йылда тулыландырып яңынан басылған был китап озақ йылдар буйы эзәбиәткә килеүсә йәш ижади көстәргә төп сығанак ролен үтәй, Ким Әхмәтйәновтың һуңыраҡ донъя күрәсәк «Эзәбиәт теорияһы»на ерлек әзерләй.

Мәрхүм Вафа Әхмәзиевтың тапкыр билдәләүенсә, Ә. Харисов таланттарға иғтибарлы, эзәби процестың төп йүнәләштәрен һизгер тотоп алыусан, нескә зауыклы тәнкитсә лә була. Уның эзәби тәнкит өлкәһәндәге эшмәкәрлеге бигерәк тә кыркынсы йылдар азағында әүземләшәп китә. Тәүге сығыштарынан ук ул эзәби тәнкиттә киң тамыр йәйгән вульгар социологик караштарзың зарарын асып бирергә ынтыла, нәфис әсәрзәрсә анализлағанда идея-эстетик якка басым яһаузың, художество осталығы мәсьәләһән үзәккә куйыузың ни тиклем мөһим булыуын күрһәтергә тырыша. «Башкорт эзәби тәнкитендәге антипатриотик күренештәргә каршы», «Шағирзың тауышы» (Хәниф Кәрим ижады тураһында), «Сәғит Ағиштың ике повесы», «Бикчәнтәй новеллалары» кеүек мәкәләләре – быға асык дәлил. Ошо ук йылдарза ғалим милли һүз сәнғәтенәң үсәү юлдарын өйрәнәүгә күп көс һала: «Утыз йыл эсендә башкорт совет эзәбиәте», «Башкорт совет драматургияһының торошо һәм бурыстары», «Һуғыштан һуңғы осорза башкорт эзәбиәте» ише зур күләмлә мәкәләләрендә эзәбиәттәң айырым этаптарына күзәтәүзәр үткәрәп, төплә дөйөмләштәрәүзәр яһай.

Башкорт халкының бай ауыз-тел ижады күптән үк ғалимдарзың иғтибарын йәлеп итеп килһә лә, уның асыл үрнәктәрен йыйыу, өйрәнәү һәм бастырып сығарыу эштәре фәнни нигезгә асылда илленсә йылдарза ғына һалынды. Был изге эштәрсә ойоштороуза һәм яйға һалыуза Ә. Харисовтың өлөшө баһалап бөткөһөз зур булды. 1954 һәм 1959 йылдарза фольклорсылар уның етәкселегендә «Башкорт халык ижады» тигән өс томлык басманың тәүге ике томын әзерләп донъяға сығарзы. Ғалимдың был томдарға язған инеш мәкәләләрендәге эпик поэмалар, йырзар, бәйеттәр, мәкәлдәр һәм әкиәттәр тураһындағы фекерзәре беззәң ерлектә был жанрзарға карата әйтелгән тәүге һүз булыуы йәһәтенән дә, халык ижадының тәбиғәтен һәм поэтикаһын тәрән асып биреүә йәһәтенән дә бөгөнгәсә ғилми әһәмиәттәрен юғалтмаған.

Алтмышынсы йылдарзың азактарында башкорт фольклорсылары халкыбыззың рухи ынйыларын күп томлык итеп сығарыу эшенә тотондолар. Ғилми етәксә буларак профессор Ә. Харисов томдарзы әзерләү принциптарын эшләне. Ул Марат Минһажетдинов менән берлектә әкиәттәргә арналған ике томды төзөүзә катнашты, бер нисә томдың яуаплы мөхәррире булды. Быларзан тыш, ғалим «Урал батыр», «Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу» кеүек зур эпик әсәрзәрсәң айырым басмаларын әзерләп сығарзы. Мәскәүзә «СССР халыктары эпосы» серияһында башкорт халык эпостарының ғилми басмаһын рус теленә нәшер иттерәү эшендә лә туранан-тура катнашты.

Мәғлүм булыуынса, тистәләгән йылдар буйына рәсми даирәләргә, үткән быуаттарға башкорттоң үз язмаһы, әзәбиәте булмаған, башкорт әзәбиәте совет власы йылдарында ғына барлыкка килгән, тип тылқырға яраттылар һәм халықтың аңына ошо фекерҙе һәр яклап һендерергә тырыштылар. Был, беренсенән, Октябрь инкилабының әһәмиәтен саманан тыш күтәрәү ниәтенән эшләнһә (әлбиттә, инкилаптың халкыбыз язмышында ыңғай роле инкар ителерлек түгел), икенсенән, үткәндәрҙе өйрәнәүҙең тейешле кимәлгә куйылмауынан килә ине. Халықты сорттарға, рангтарға бүлөү зә шул фекерҙе алға һөрөүселәрҙең тирмәнәнә һыу койзо. Дөрөс, егерменсе-утызынсы йылдарға Ғәбделәхәт Вилданов, Ғабдулла Амантай кеүек кайһы бер ғалимдар тарихи хәкикәттә аякка баһтырыу йүнәләшендә ынтылыштар яһап караньлар, ләкин рәсми идеология уларзың «дошмансыл» эштәрәнә тиз үк нөктә куйзы.

Объективлыкты, дәрәсләктә үзенәң төп ижад принциптарынан һанаған Ә. Харисов илләнсе йылдарға бөтә һәләтен, тырышлығын һалып, боронғо язма комарткыларзы өйрәнәргә тотондо. Һөзөмтәлә алтмышынсы йылдар башында ул «Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII-XIX быуаттар» тигән зур күләмлә монографик хезмәтен яззы. Халкыбыззың узған дәүерҙәрҙәгә мәзәни казаныштарың, рухи хазиһаларың инкар итеүселәргә был китап аяз көндә йәшен һуккандай тәһсир иттә, һәм улар ярһып-ярһып авторзы яманларға, кәмһетәргә тотондолар. Бигерәк тә Казандан Альберт Фәтһи зәһәр кыланды.

Әммә хәкикәттән касып булмай. Ғалим килтергән факттар, дәлилдәр кире каккыһыз булып, китап тиз арала үз укыусыһың тапты һәм ғилми йәмәғәтселек тарафынан юғары баһаланды. Хезмәттәң фәнни әһәмиәте ни дәрәжәлә булыуың ярайһы ук зур тираждар менән кысқа вақыт эсендә ике тапкыр – 1965 йылда башкортса һәм 1973 йылда русса сығарылуы ла асык күрһәтеп тора.

Докторлык диссертацияһына нигез булып ятқан был монографияһы менән Ә. Харисов башкорт әзәбиәте ғилемдә мөһим бер яңы йүнәләште асып ебәрҙе, үзенән һуң килгән йәш ғалимдарзың артабанғы эзләнәүҙәрәнә, асыштарына этәргес бирҙе. Һуңғы йылдарға баһылып сыккан күп томлы «Башкорт әзәбиәте тарихы» хаклы рәүештә уның да хезмәт емеше булып һанала.

Ғалимдың башкорт халкының әзәби мирасың өйрәнәү һәм уның айырым өлгөләрән баһтырып сығарыу буйынса башкарған эштәрә был монография менән генә сикләнемәй, әлбиттә. Китап баһылып сыкһа ла, тикшеренәүҙәрән туктатманы ул. Вақытлы матбуғат биттәрәндә, фәнни конференцияларға, симпозиумдарға үзенәң яңы табыштары менән әленән-әле уртаклаша торзо. Шулай ук текстологик эштәрҙә лә әүзем катнашты. Халык ижады томдарынан тыш, мәшһүр шағирыбыз Шәйехзада Бабич әсәрҙәрән айырым йыйынтык итеп донъяға сығарзы, «Башкорт әзәбиәте антологияһы»н, «XX быуат башы башкорт әзәбиәте» тигән ике томлык хрестоматияны языуға етәкселек иттә.

Ә. Харисов мәктәп һәм юғары укыу йорттары өсөн дәрәсләктәр төзөү өлкәһендә лә ең һызғанып эшләнә. Башкорт мәктәптәрә өсөн ул «Стилистика», «Әзәбиәт теорияһы» кеүек дәрәсләктәрҙән тыш, III, VIII һәм IX кластар өсөн «Туған тел», «Башкорт әзәбиәте» дәрәсләктәрәнәң, хрестоматияларының авторы булды. «Башкорт халкының әзәби мирасы» китабы иһә үзенәң баһылып сыккан көнөнән алып бөгөнгәсә юғары укыу йорттарында үткән быуаттар башкорт әзәбиәте тарихы буйынса төп кулланма дәрәсләктәрҙең берәһә булып йөрөй.

Фәндең төрлө тармактарында кызыу һәм көсөргәнәшлә эш алып барыуына карамастан, Ә. Харисов художестволы ижад менән шөгөлләнәргә лә вақыт таба ине. Кәләм тирбәтә башлағанынан бирле ул прозаның бәләкәй формаларың айырата яқын күрҙе. Нигезҙә, хикәйәләр, фельетондар һәм юморескалар яззы.

Тәбиғәтендә шаянлык, йор һүзлелек көслә булғанлығы уның беренсе әсәрҙәрәнән үк күрҙә бәрелә. Миһалға 1939 йылда «Октябрь» журналының 7-се һанында донъя күргән эпиграммаларың алайык. Танылған әзиптәр Баязит Бикбай, Әмир Чаныш, Ғариф Ғүмәр һәм Сәғит Миһтаһовка арналған улар. Автор был языусыларзың айырым әсәрҙәрәнә, ижадтарындағы кайһы бер күрәнәштәргә мөнәсәбәтен төртмә һүз, көлкөлө фразалар аркылы белдерергә ынтыла. «Ғүмәр» тигән эпиграммаһынан, мәсәләң, шағир ижадындағы зур етешһезлеккә - производство темаһына язам, тип, завод-фабрикаларғағы эш барышың, станоктарзы, торбаларзы ғына һүрәтләүән, ә әзәбиәттәң төп һүрәтләү объекты булған кешенә,

шәхесте онотоп ебәреүенә ишаралауын тойоуы кыйын түгел:

Ғариф Ғүмәр подвал-подвал шиғыр язды:
Күмер даешь! Тимер даешь! Нефть даешь!
Заводтарзың торбаһы озон, төтөнә коңфорт,
Кешеләре күренмәйзәр, понимаешь!

1941 йылда шул ук «Октябрь» журналының 3-сө һанында Ә.Харисовтың «Зәңгәр күззәр» исемле тәүге хикәйәһе басылып сыккан. Ул ярайһы ук зур күләмле. Әсәрзең үзәгенә Тамара исемле башкорт кызының язмышы куйылған. Тәүзә уның бала сағы, йәшлек йылдары хикәйәләнә. Ярлы ғына ғаиләлә үскәнгә күрә, һикертөп уйнарға туп һатып алырға ла аксалары булмауы, ағаһы Сабир менән йылғала балык тоткан өсөн баяр малайзары Андрей менән Витя тарафынан йәберһетеләүзәре, азак граждандар һуғышы йылдарында икенсе киәфәткә керөп, исемен үзгәртеп касып йөрөгән Викторзы Тамараның танып калып фашлауы әсәрзең төп сюжет һызығын тәшкит итә. Автор новелла алымын бик уңышлы кулланған. Вакиғаларзың көтөлмәгәнсә үзгәреш алыуы, оһраклылыктың хәл иткес роль уйнауы хикәйәһе кызыклы һәм мауыктырғыс иткән. Әммә композицияның таркауланыбырак китеүе, сюжет үстөрелешенә йылдамлык етешәкерәмәүе сифатка зыян килтермәй калмаған. Бындай етешһезлектәр - егерменсе-утизынсы йылдарза ижад ителгән әсәрзәрзең уртак сире.

Әһнәф Ибраһим улының «Тормош яңынан башлана» тип аталған берзән-бер әзәби йыйынтығы 1945 йылда басылып сыккан. Ул тотошлайы менән һуғыш темаһына арналған. Ундағы хикәйләрәндә язуысы Бөйөк Ватан һуғышы йылдарында фронтта һәм тылда барған вакиғаларзы һүрәтләү аша ватандаштарыбыззың сағыу образдарын тызуырыуға өлгәшкән. Китапты асып ебәргән «Тормош яңынан башлана» хикәйәһәндәге Мария Николаевна, «Истәлек өсөн»дәге Надя Левонюк, «Кыйыу пионер»зағы Павлик, «Дарыу»зағы Ғәлиәкбәр бабай. «Разведчик»тағы Зариф Аритколов, «Дошман тылында» әсәрәндәге Кәрим Изелбаөвтар хәтерзә тәрән уйылып калалар. Илбасарзарзың асылын күрһәтеү йәһәтенән «Әтәс трагедияһы» хикәйәһәндәге Зигфрид Зингер һәм «Кайғылы шатлык»тағы Франц Кранке образдары кызыклы.

Юмор һәм сарказм кеүек сифаттар был китап өсөн дә ят түгел. Мәсәләһ, «Әтәс трагедияһы» хикәйәһәндә немец һалдаты Зигфридтың фронтта каты яраланып, азак тыуған иле - Германияға кайтарылып герой булып йөрөүенә буш кыуык кына икәнлегә асыклана. Бактиһән, ул яраны яу яланында түгел, ә бер ауылда әтәс урлаған мәләндә алған икән ... «Дарыу» әсәрәндә тик тормас Ғәлиәкбәр карттың йылдар буйы яфалаған оһолоғо, фронтка үзем ебәрәм тип әзерләп куйған йылы кейемдәрәненә ейәнә тарафынан озатылыуын ишетөп, аһ итеүе аркаһында юкка сыға.

Һуғыштан һуң үзенә әсәрзәрән Ә.Харисов башлыса «Һәнәк», «Октябрь» (һуңырак «Әзәби Башкортостан») журналдары һәм «Совет Башкортостаны» гәзитәндә бастыра. Уның 1946 йыл «Октябрь» журналының 1-се һанында донъя күргән «Исәнгилде киссаһы» әсәрән иң уңышлы юмористик хикәйәләрәненә берәһе тип әйтергә мөмкин. Ул ифрат кызыклы сюжетка королған. Унда Исәнгилде исемле ағайзың ауыл фельдшеры менән мөнәсәбәттәрә үзәктә тора. Төп геройзың һолок-кылыктарын тасуирлау, бүсәрә ауыртыуына һылтанып, йәш сағында колхоз эшенән касып йөрөүзәрән хикәйәләү аша автор ялкаузарзың һәм әрәмтамактарзың типик образын күрһәткән, һәр деталь, һәр эпизод бында зур мәгәнәгә әйә.

Ә. Харисов әсәрзәрән укығанда иғтибарзы тартқан йәнә бер нәмә бар: уларза йыш кына милли әзәбиәтебәззе, мәзәниәтебәззе борсоған мәсәләләр күтәрәлә. Йәғни автор һудожестволы ижад аша ла әзәби процеска тәһсир итергә, туған әзәбиәтебәззең кимәлен, баһаһын күтәрәргә ынтыла. Ошо йәһәттән уның «Октябрь» журналының 1948 йылғы 5-се һанында басылған «Әйтелмәгән әйтөмдәр» һәм шул ук журналдың (был оһракта «Әзәби Башкортостан» исемәндә) 1954 йылғы 4-се һанында донъя күргән «Ағымдағы ремонт» исемле бер актлы пьеса-памфлеты кызыклы. Һуңғыһында, мәсәләһ, әзип шул замандарзағы гәзит-журнал теләнән әсә көлә. Ул айырым журналистарзың һәм язуысыларзың, халыктың йәнлә һөйләү телән, әзәби тел нормаларын һанға һукмайынса, борондан йәшәп килгән һүззәр урынына яңы һүззәр уйлап табырға көсәнәүзәрән тәнкитләй, туған тел кағизәләрән бөзөп,

рус теленән һүзмә-һүз тәржемәләр яһауға каршы сыға. Өсәрзә ике генә герой: Шәғәли менән Ямали. Һуңғыһы, языусы үзе әйтмешләй, «романист» булырға хыялана. Гәзит-журнал тирәһендә йөрөп шымарып алған Шәғәли дусы уға төрлө хәйләләр, модалы алымдар өйрәтә. Әммә уның бар өйрәткәне туған телдең байлығын, мөмкинлектәрен оҫта һәм урынлы итеп файзаланыуға түгел, ә, киреһенсә, ватыуға-емереүгә йүнәлтелгән.

1963 йылдың 29 мартында «Совет Башкортостаны» гәзитендә Али Ашказаров псевдонимы менән баһылған фельетонда ла языусыларзың милли тел нормалары менән иҫәпләшмәүе сатира утына алына.

Шулай итеп, Әхнәф Харисов башкорт филологияһын, һүз сәнғәтен үстереүгә ғәйәт күп көс һалды һәм төрлө яклы эшмәкәрлеге, новаторлығы менән үзен ысын мәғәнәһендә ғалим-энциклопедист итеп танытты. Ул башлаған изге эштәр бөгөн шәкерттәре, эйәрсәндәре тарафынан уңышлы дауам иттерелә.

Р.Ш. Расулова
СФ БГУ, Стерлитамак

А.И. ХАРИСОВ О СРЕДСТВАХ ВЫРАЖЕНИЯ ТАКСИСНЫХ ЗНАЧЕНИЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

Таксис – это «временное отношение между действиями (в широком смысле, включая любые значения предикатов) в рамках целостного периода времени, охватывающего значения всех компонентов выражаемого в высказывании полипредикативного комплекса» [1, с. 234]. Таксисные отношения выступают как: а) отношения одновременности / разновременности (предшествования – следования); б) отнесенность действий к одному и тому же периоду времени при неактуализированности различия одновременности / разновременности; в) связь действий во времени в сочетании со значениями обусловленности (значениями условия, причины, следствия, цели, уступки, обусловленности времени одного действия временем другого), модальными значениями и значениями характеристики [1, с. 237].

Реализуются таксисные значения разноуровневыми вербальными средствами – морфологическими, синтаксическими, лексическими, которые формируют функционально-семантическую категорию таксиса, имеющую полевую структуру.

Следует отметить, в башкирском языкознании таксис как самостоятельная функционально-семантическая категория еще не выделена и не исследована. В то же время еще в начале сороковых годов XX столетия А.И. Харисов в монографическом труде «Категория глагольных видов в башкирском языке» приводит ряд глагольных форм с таксисными значениями.

В разделе «Аналитическая система видов» указанной монографии исследуются конструкции, состоящие из глагола в форме деепричастия и служебного глагола, «<...> в которой второй составной элемент (вспомогательный глагол), оставаясь в функции модификатора первого элемента (основного глагола), сохраняет свою основную или переносную семантику». Такая конструкция, по мнению А.И. Харисова, «представляет конструкцию или морфологическую, или синтаксическую, находящуюся однако на пути к морфологизации» [2, с. 13]. В качестве иллюстрации лингвист приводит словосочетание «эшләп бөтөр», где второй составной элемент (вспомогательный глагол) не потерял еще полной самостоятельности своего основного (первоначального) значения. В отличие от полусинтаксической конструкции, в морфологическом сочетании «второй элемент потерял свою семантическую самостоятельность и тем самым не имеет или почти не имеет логической связи с реальным значением первого элемента. <...> Например: *Ағастар сәскәләһәп китте - деревья расцветели окончателно* (досл, «*деревья, расцветши, ушли*») [2, с. 13].

Деепричастие, выполняющее в таких конструкциях основную роль, по типу образования делится на четыре вида; 1) *-ып, -оп/ -еп, -өп*, 2) *-а/ -ә // -й*, 3) *-ғас/ -гәс, -кас/ -кәс*, 4) *-ғансы/ -гәнсе, -қансы/ -кәнсе*.

Существенно для нашего исследования то, что деепричастие на *-л*, как утверждает

ученый, может сочетаться с любым немодальным (самостоятельным) глаголом, при котором конструкция означает «взаимосвязь действия, выраженного в нем, с действиями, которые выражаются в последующих глаголах. Например: *Мин баксала йөрөп, күнел асып, ял итеп кайттым* - я погулял в саду, повеселился, отдохнул и пришел домой (досл. «я, в саду погуляв, повеселившись, поотдохнув, домой пришел»). Совершенно очевидно, что здесь одно действие дается в контакте с остальными, которые составляют как бы единую цепь, сохраняя между собой тесное взаимоотношение (ср. обратное: *йөрөнөм, - күнел астым, - кайттым* – я ходил - повеселился - пришел) [2, с. 15]. Как видим, хотя и не уточняется автором характер взаимосвязи действий, здесь наглядно представлена таксисная ситуация. Фактический материал башкирского языка подтверждает данное положение. Например: *Дала буйлап сабыйзарса ахмакланып, ихахайлап, сокор-сакыр, түмгәктәрзе лә абайламай сабышып йөрөнөләр* (Р. Байымов). *Һәр кем киләһе быуынға үз тарихын, комарткылар, васыяттар калдырып китә* (Р. Солтангәрәев). *Мөртәтша артка сигенеп сығып китә* (М. Кәрим).

Далее здесь же приводятся примеры, в которых деепричастие на *-л* выражает «однократное действие, которое предшествует или происходит одновременно и параллельно с действием личного глагола: *йоклап торзо* - он спал, а потом встал (досл. *послав, встал*); *һуғып йыкты* - он свалил с ног (досл. *ударив, свалил*)» [2, с. 15].

Здесь также налицо таксисные значения предшествования и одновременности. Подтвердим примерами из современной башкирской литературы. *Элекке зәңгәр күлдәкте соландағы һандык артына йәшереп, Вәзир өйгә инде* (М. Кәрим). *Ашлык тейәп, байлык тейәп, тузан туззырып узам* (Н. Нәжми). *Яр буйлап бала-саға уйнап, тимер аяк шыуып кинәнә* (Ф. Хесәйенов).

Особое внимание обращает А.И. Харисов на сочетания типа *алып+кит, алып+кил*, которые отличаются только тем, что первое означает действие, направленное от говорящего, а последнее – в сторону говорящего. Он отмечает, что «такой случай сочетания означает разновременность двух действий, при которой первое действие (в форме деепричастия) предшествует второму» [2, с. 20-21]. Приведем подтверждающие примеры: *Ә хәзер малыңды яланыңдан, һарайыңдан килеп алып китәләр* (Р. Солтангәрәев). *Ә азақ кемгәлер әйтеүзең кәрәге лә калманы: уның атаһын тотоп алып киткәндәр* (Р. Байымов). *Бып бүлмәгә беззе бәлә алып килде* (М. Кәрим). *Берәүһе егеттең эйәрләгән атын етәкләп алып килде* (Р. Байымов). *Мин дә группаны алып килдем* (Р. Солтангәрәев).

Таким образом, А.И. Харисов еще в 1944 году в монографическом исследовании «Категория глагольных видов в башкирском языке» отметил несколько деепричастных форм на *-л*, выражающих таксисные значения одновременности и разновременности (предшествования – следования).

Литература

1. Бондарко А.В. Временная локализованность. Таксис // Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. / Отв. ред. А. В. Бондарко. 3-е изд. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 210-252.

2. Харисов А.И. Категория глагольного вида в башкирском языке. Уфа, 1944. 92 с.

А.М. Сулейманов

БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа

ВЗГЛЯД А.И. ХАРИСОВА НА СКАЗКУ И ЭПОС

Жанры, характерные для башкирского фольклора, рассмотрены А.И. Харисовым в основном в двух трудах: в предисловиях к I и II томам трехтомного свода «Башкирское народное творчество» и в монографии «Литературное наследие башкирского народа». Правда, им исследованы не все виды и жанры башкирского народного творчества, видимо, А.И. Харисов и не ставил перед собой такой задачи. Не рассмотрены им специально и

классификация отдельных видов фольклора, принципы группировки устно-поэтических произведений по жанрам. Конкретизируя сказанное, надо отметить, что первая часть предисловия к первому тому трехтомника «Башкирское народное творчество» посвящена истории изучения фольклора, вторая — бессюжетным кубаирам, третья — эпосу, четвертая — байтам (аналогам русских баллад), пятая — сенляу (плачу-причитаниям), шестая — песням, седьмая — афористическим формам выражения народной мудрости. В изданный в 1959 г. второй том трехтомного свода, в раздел сказок, А.И.Харисов включил 85 текстов, 42 из которых он поместил в раздел волшебных сказок, 29 — в раздел бытовых, 14 — в раздел сказок о животных. Помимо сказок, в этот том он включил 59 кулямасов. Но в предисловии к тому прокомментированы только сказки, кулямасы остались в стороне.

А.И.Харисов называет сказки и предания волшебной прозой, предупреждая, что не ставит задачу специального их исследования. Тем не менее, его суждения интересны и в том объеме, в каком они представлены.

«Другие исследователи (должно быть, имеются в виду русские. — А.С.) подразделяют сказки на сказки о животных, волшебные, приключенческие исторические и бытовые, — пишет А. Харисов, но сам рассматривает только три группы, поскольку, по его мнению, — в башкирском сказочном эпосе наиболее богато представлены сказки волшебные, бытовые и сказки о животных» (3, 68). Почему-то им не были приняты во внимание суждения, высказанные Н.К. Дмитриевым во введении к сказкам, которые собрал и перевел на русский язык А.Г. Бессонов.

Характеризуя каждую группу сказок по отдельности, А.И. Харисов не придерживается какого-либо единого принципа. Когда речь идет об основных признаках волшебных сказок, он указывает на то, что сюжеты сказок обычно строятся на столкновении между добром и злом и завершаются поражением злых сил. Бытовые сказки, на его взгляд, полнее отражают социальную сторону жизни, общественные отношения, их идейную основу, содержат призыв к трудолюбию, овладению ремеслами. Отличительным признаком сказок о животных исследователь считает наделение животных качествами, присущими человеку. Но эти признаки можно обнаружить во всех разновидностях сказок, в одних в большей, в других в меньшей мере. Видимо, относя сказки к той или иной группе, ученый исходил из количественного соотношения различных признаков в них. С этим можно согласиться лишь частично, поскольку при определении жанра или разновидности рассматриваемых произведений необходимо руководствоваться единым универсальным принципом. А.И. Харисов в какой-то степени опирается на такой принцип, приближается к нему. «В основе башкирских народных сказок, как и сказок других народов, лежат два элемента — фантастика и реальность» (3, 68), — пишет он. Но, вновь обратившись к количественному соотношению, называет сказки, в которых преобладает фантастика, волшебными, а те, в которых преобладает элемент реальности — реалистическими. Фантастика фантастикой, реальность реальностью, но есть помимо них еще волшебство и мотив чудесного. Во всяком случае, когда речь идет о сказках, а также легендах и преданиях, должны учитываться эстетическая функция волшебства, мотива чудесного, связанные с ними характер конфликта и идейная установка. Они во многих случаях, в сказках — полностью, определяют особенности конфликта и развязки, следовательно, играют важную роль в построении сюжета. Из-за того, что это обстоятельство не учитывается в должной мере, былички, основанные на сюжете типа «Злая свекровь и несчастная невестка», и некоторые эпические сюжеты у нас доньше относят к сказкам. И не удивительно, что варианты эпоса «Кузы-Курпес и Маянхылу», кроме пересказанного Т.С. Беляевым, А.И. Харисов считает реалистическими сказками.

В первый том трехтомного свода «Башкирское народное творчество», А.И. Харисов включил только кубаиры «Акбузат» и «Бабсак и Кусяк» (1, 75 – 82, 83 – 104), усилив их социальное содержание, в ответ на критику ЦК ВКП(б), а версии кубаиров, перешедших в разряд иртеков, как «Урал-батыр», «Заятуляк и Хыгухылу», «Алып батыр», «Кузыйкурпес и Маянхылу», «Алпамыша», «Аласабыр», «Абрай-батыр» решил включить в том сказок (2, 13

– 19, 28 – 33, 55 – 56, 145 – 155, 155 – 165, 214 – 216, 222 – 223). Версию же кубаира “Урал-батыр”, записанную от Габит-сэсэна Аргынбаева и Хамит-сэсэна Альмухаметова, не стал даже упоминать, имея ввиду, что М.А.Бурангулов, записавший эту поэму, попал в опалу в результате постановления ЦК ВКП(б) “О состоянии и мерах улучшения агитационно-пропагандистской работы Башкирской партийной организации” (27 января 1945 г.), и отбывал наказание в тюрьме. Почему А.И. Харисов поступил таким образом? Он без критического подхода принял высказывание видного тюрколога проф. Н.К. Дмитриева о том, что сказки способны “поглощать” другие устно-поэтические жанры, в том числе героическую поэму и образовать на этой основе произведений переходного жанра: полупоэм и полусказок (5, С.20 – 21). В поддержку мнения маститого тюрколога-языковеда А.И. Харисов от себя добавил, что “Заятуляк и Хыухылу”, “Алпамыша” и другие эпические произведения с героическим сюжетом, убавляя или потеряв свои особенности “героического” жанра, стали “поэмой-сказкой”(3, 71). В русском варианте своей монографии А.И. Харисов нашел нужным уточнить это высказывание таким образом: “первые двенадцать памятников сказочного жанра из сборника А.Г. Бессонова, в том числе “Алпамыша и Барсынхылу”, стоят ближе к сказкам” (4, 84).

Таким образом, ряд эпических памятников А.И. Харисов включил в сборник сказок не заикливаясь на их жанровой принадлежности, чтобы быстрее довести до читателя. О некоторых сюжетах он намеренно не упомянул. Однако второй том трехтомного свода “Башкирское народное творчество” некоторых башкирских фольклористов ввел в заблуждение. Исследователи, во-первых, не учитывали скрытые цели и задачи политического преследования национального героического эпоса; во-вторых, сыграл свою роль авторитет А.И. Харисова как опытного исследователя: раз он включил эти произведения в состав сказок, они и являются таковыми; в-третьих, не брали во внимание особенности морфологии и, в целом, поэтики, идейно-художественного содержания с установкой борьбы добра и зла и обязательного торжества первого над вторым – в сказках, что не всегда соблюдается в эпических памятниках. В заблуждение исследователей могло ввести одобрительное отношение А.И. Харисова к высказыванию Н.К. Дмитриева о способности сказок

По вышеперечисленным причинам ряд современных исследователей, например, прозаическую версию кубаира «Урал-батыр», а также “Алып-батыр”, одну из оригинальных версий кубаира “Алпамыша и Барсынхылы”, до сих пор рассматривают как сказка.

Что касается классификации башкирских сказок, то первым после Н.К. Дмитриева А.И. Харисов охарактеризовал их как жанр. Но при подготовке к изданию в составе 18-томного свода “Башкирское народное творчество” двух томов сказок, составленных Маратом Мингажетдиновым, он выступил как ученый, безболезненно воспринявший новые взгляды в этой области науки. Во всяком случае, высказывание М.Х. Мингажетдинова о том, что сказка – есть вид словесного искусства, а сказки о животных (и растениях, конечно), волшебные и бытовые сказки представляют собой ее жанры, в свою очередь их внутренние подразделения – их жанровые разновидности, А.И. Харисов оспаривать не стал.

Особое внимание А.И. Харисов уделил кубаирам. Что такое кубаир: вид или жанр? Вторую часть предисловия к первому тому трехтомного свода “Башкирское народное творчество”, а также раздел “Кубаиры” монографии “Литературное наследие башкирского народа”, изданного на башкирском языке, он начал с ответа на этот вопрос. Он писал: “Башкорт халык ижадының сағыштырмаса боронго һәм үзенсәлекле төрө – кобайыр. Халыктың фантазияһы, тапкыр ақылы һәм тормош тураһындағы философияһы кобайырзарза тәрән бирелгән, Кобайыр – халык таланттары, тапкыр һүз оҫтаһы булған сәсәндәр ижады”. “Кубаир – есть один из сравнительно древних и своеобразных видов башкирского народного творчества. В кубаирах глубоко отражаются народная фантазия, его острый ум и жизненная философия. Кубаир – есть творчество народных талантов, сэсэнов-острослов”(1, 11 – 12; 3, 72). А в русском варианте монографии на этот счет он писал: “Самобытным *эпическом жанром* (курсив нащ. – А.С.) башкирской устной поэзии является кубаир (*кобайыр*), творчество безымянных народных талантов-сэсэнов. Кубаир ярко

свидетельствует о том, как в недрах фольклора складывался и взрел поэт, который в дальнейшем, отделившись от фольклорного бытия, вступил на общественно-литературную арену” (4, 88). Таким образом, в русском варианте своей монографии автор предложил нам уточненный вариант определения кубаира. Пока, минуя вопрос насколько правомерен исследователь, отведя кубаиру роль моста или трамплина для того, чтобы поэт, “складывавшийся и вызревавший” “в недрах фольклора”, вступил на “общественно-литературную арену”, обратим внимание на первое предложение определения этой поэтической формы, предложенной А.И. Харисовым. Ученый назвал его то видом, то *эпическим жанром*. Но в обоих случаях оперировал одними и теми же примерами из бессюжетного, т.е. неэпического фонда кубаиров, за исключением “Сказания о хане Мамае”, приведенного в русском варианте монографии (4, 90 – 94), когда речь идет о ногайском иге. Поэтому, в целом, рассуждения его о жанровых и идейно-тематических особенностях кубаиров не вызывают сомнений. По его определению главное качество кубаира заключается в том, что он есть — героическая по звучанию песнь, народное стихотворение, воспевающее светлый ум и высокие нравственные качества батыров — борцов за правое дело. Исполняется кубаир так же, как песня, в сплыве с мелодией. А.И. Харисов отмечает, что кубаиры, как правило, имеют классовую направленность, обличают ханов, беев, баев, славят Родину и ее защитников. Глубокое впечатление кубаир производит благодаря высокому стилю и в то же время простой форме, афористическому выражению вложенных в него мыслей. Явления жизни и предметы описываются в нем подробно, детально, поэтому в строфе кубаира, если даже она состоит из одного предложения, может насчитываться от двух до двадцати четырех и более строк.

А. Харисов специально не занимался исследованием таких эпических произведений, как «Акбузат», «Кусяк-бей», «Кузы-Курпес и Маянхылу», «Урал-батыр», но изучил их достаточно глубоко и назвал последнее из них мифом об Урал-батыре, достойным того, чтобы стоять в одном ряду с мифами о Прометее, похитившем на Олимпе у Зевса огонь для людей, а «Акбузат» — тематическим продолжением «Урал-батыра».

В «Акбузате» и «Кусяк-бее» ученый видит отражение событий известного периода истории. В «Акбузате», как он считает, «через фантастическую призму» преломились поражение хана Мамаея на Куликовом поле и последовавшая затем, в 1391 г., схватка покорившего Среднюю Азию Хромого Тимура (Тамерлана) со стоявшим во главе Золотой Орды ханом Туктамышем, а в эпической поэме «Кусяк-бей» повествуется о пережитой башкирами до добровольного вхождения Башкирии в состав России эпохе разобщенности и раздоров. «Главное, что лежит в основе поэмы, — кровная месть (карымта), столь характерная для родового строя, да и для феодального общества, в котором сохранялись родовые обычаи» (4, 102 - 103), — пишет А.И. Харисов и разъясняет, что карымта была обусловлена определенными историческими условиями. Его взгляд на содержание поэмы верен, но вызывают сомнение мысль о том, что «в отличие от других эпических сказаний, поэма исторически более ограничена в своей идейной направленности» (4, 103).

Ученый, на наш взгляд, не уловил идею этого произведения, потому что рассмотрел только один, основанный на кипчакской версии, вариант; версия племени Бурзян — второй стороны в кровавом конфликте, им даже не упомянута. Идейная направленность эпической поэмы представилась ему ограниченной — будто бы она сводится к оправданию кровной мести как средства для достижения справедливости. Если бы А. Харисов расширил круг исследований по данному вопросу, то так же, как позднее М. Сагитов, пришел бы, вероятно, к выводу, что создатели эпоса, рассказывая об ужасных событиях — взаимоистреблении враждующих родов, призывали башкирские роды и племена, еще не ставшие единым народом, прекратить междоусобицы, объединиться. Вот это и составляет идейную основу поэмы, а она была чрезвычайно важна, и остается таковой в нашем раздираемом противоречиями мире поныне.

При анализе эпоса «Кузы-Курпес и Маянхылу» А. Харисов, держа в центре свободную интерпретацию этого памятника, сделанную Т.С. Беляевым, обращается и к другим

вариантам, причем, не только башкирским, но и казахским. К этому времени была обнаружена в переводе на русский язык, по представлению автора и других ученых, 2-я часть «Башкирской повести». В ней версия эпоса Беляева о любви Кузы-Курпеса и Мьянхылу получает, якобы, дальнейшее тематическое развитие. Ученый дал объяснение появлению в древнем эпосе добавления, отражающего события более позднего времени: «Тот факт, что анализируемый вариант (вернее, версия. — А. С.) башкирского эпоса, в отличие от других национальных версий, заканчивается торжеством личного счастья двух молодых героев, глубоко преданных друг другу, естественно, оставляет у слушателя или читателя мысль о «незавершенности» сказания, о том, что в нем непременно должно быть рассказано о жизни потомков Кузы-Курпеса и Мьянхылу, чьи имена утвердились в народном сознании как идеалы мужества, честности и бескорыстной любви...» (4, 116).

Как и в других эпических произведениях А.И. Харисов считает, что в этом сказании отразились реальные события истории. Соединение в художественном творчестве народа реальности и фантастики привело в итоге к созданию неповторимого эпического произведения эпохи раннего феодализма. В беляевской версии историческая реальность представлена в двух временных отрезках: основные события, отраженные в эпосе, происходят примерно между XI и XIII вв., а завершают его события XVIII в., когда эпос был записан «курайчем». Пятисотлетняя Мяскай (чародейка) показывает Кузы-Курпесу на своей волшебной доске-экране «будущее» — череду башкирских восстаний вплоть до вооруженной борьбы под руководством Салавата Юлаева.

Этой двуплановостью во времени объясняется и двойственность образа Мяскай. Если «курайчи», на которого ссылается Т.С. Беляев, — образованный и духовно стойкий последователь пророка Мухаммеда, то Мяскай из доброжелательной старушки-башкирки вдруг превращается в фигуру, удобную для выражения идеологии российской правящей верхушки, и даже как бы подменяет «бабушку-царицу» (Екатерину II), гневается на восставших, проводит идею русского миссионерства. Вывод ученого: здесь многое определено волей Т.С. Беляева.

В отличие от эпических поэм восточных народов, в т. ч. и литературных их образцов, в представленном Т.С. Беляевым эпосе такие исторические личности, как Александр Македонский, Батый, Тамерлан, не идеализируются. В нем звучит песнь не кровожадным завоевателям мира, а народным героям — защитникам справедливости, и песнь эта дает историческим фактам верную оценку, считает А. Харисов. Победы батыров над мифическими силами ученым рассматриваются также с точки зрения исторической объективности.

В своих трудах А. Харисов не *ограничивается анализом* народного творчества с филологической точки зрения. Он, *может* быть, единственный ученый, рассмотревший, например, эпос о Кузы-Курпесе и Мьянхылу также с точки зрения эстетики. При этом он пришел к выводу, что герои эпоса олицетворяют не только эстетический, но и общественно-политический идеал еще не слившихся в единый народ племен: благодаря бракосочетанию башкирского егета Кузы-Курпеса с казахской Мьянхылу породнились башкирский и казахский народы. Помимо этого версия Т.С. Беляева проводит идею о том, что семь башкирских родов (фактически — племен), образовали на юге исторического Башкортостана единый союз, который получил название «союз семиродцев». Термин «семиродцы» употребляется в народе как синоним башкирского народа.

Литература

1. Башкирское народное творчество / Сост., ред., вст. ст. и коммент. А.И. Харисова. Уфа: Башгосиздат, 1954. Т. I. С. 5 – 52 (на башкирск. яз.).
2. Башкирское народное творчество / Сост., ред., вст. ст. и коммент. А.И. Харисова. Уфа: Башгосиздат, 1959. Т. II. С. 5 – 10 (на башкирск. яз.).
3. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа: XVIII – XIX вв. / А.И. Харисов. Уфа: Башгосиздат, 1965. С. 67 – 154 (на башкирск. яз.).

4. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа: XVIII – XIX вв. 2-е изд. / А.И. Харисов. Уфа: Китап, 2007. С. 88 – 212.

5. Дмитриев Н.К. Введение / Н.К. Дмитриев // Башкирские народные сказки / запись и перевод А.Г. Бессонова; под ред. Н.К. Дмитриева. Уфа: Башкнигоиздат, 1941.

Р.Н. Сулейманова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

**«НОВЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ – НОВЫЕ НАДЕЖДЫ»:
О НАУЧНО-ОРГАНИЗАТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ А.И. ХАРИСОВА
В ИИЯЛ БФ АН СССР (1954-1963 гг.)**

Так воспринималось в институте назначение А.И. Харисова на должность директора, как пишет в своей книге по истории ИИЯЛ УНЦ РАН В.П. Чемерис, который тогда выполнял обязанности ученого секретаря. Чем запомнился период его руководства академическим учреждением? Обратимся к истории института.

После окончания Великой Отечественной войны в функционировании Башкирского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. М. Гафури произошли серьезные перемены, отразившиеся на его статусе, научно-организационной и научно-исследовательской деятельности. Перед ним стояли задачи, определенные в принятом в январе 1945 г. ЦК ВКП(б) постановлении «О состоянии и мерах улучшения агитационно-пропагандистской работы в Башкирской партийной организации» [1, с. 8]. Более четко задачи института были обозначены Башкирским обкомом партии в постановлениях, принятых в мае 1945 г. и апреле 1946 г. В майском 1945 г. постановлении «О мерах улучшения работы Башкирского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. М. Гафури и разработке важнейших вопросов истории Башкирской АССР и истории культуры башкирского народа» указывалось, что институт должен «... сосредоточить свое внимание на выполнении указаний ЦК ВКП(б) о научной разработке исторического прошлого Башкирии и культуры башкирского народа, оказать практическую помощь научным и литературным работникам республики в создании произведений правдиво отображающих историю башкирского народа, его лучшие национальные традиции...». В другом постановлении «О работе Башкирского научно-исследовательского института языка, литературы и истории им. Гафури», принятого в апреле следующего года, прямо указывались «допущенные ошибки» институтом, который «по настоящему еще не перестроил свою работу в соответствии с директивами ЦК ВКП(б) об улучшении идеологической работы» [4, л. 9об-10; 148-154]. Они явились основополагающими направлениями в деятельности учреждения в то сложное и противоречивое послевоенное время. А это требовало организационного укрепления института. Для этого необходимо было ускорить подготовку научных кадров.

Научные исследования, проводившиеся в Башкирии в годы войны усилиями местных и находившихся в республике эвакуированных из многих регионов советской державы научных учреждений, явились основой для постановки перед центральными органами вопроса о создании в Башкирии академического центра. Свидетельством тому являются обращения республиканского руководства в ЦК ВКП(б), правительства страны с ходатайством об организации в Уфе филиала Академии наук СССР [2, с. 307-308; 312-314; 315-316]. В итоге, постановлением Совета Министров СССР от 12 мая 1951 г., был организован в Уфе Башкирский филиал Академии наук СССР. Это событие имело важное значение в функционировании и дальнейшем развитии института. Он претерпел реорганизацию и вошел в состав филиала под названием Института истории, языка и литературы [3, с. 14]. Нужно заметить, что в последующие годы он пережил не одну реорганизацию, но именно эта сыграла серьезную роль в развитии института в новом качестве в структуре академического учреждения – БФ АН СССР, и выхода на общесоюзный уровень. Таким образом, в деятельности института начинается новый этап, ставивший перед ним иные требования и задачи.

В этот довольно сложный период в жизни научного учреждения произошли позитивные

перемены, которые касались научно-исследовательской и публикаторской деятельности, подготовки научных кадров, пополнения всех секторов квалифицированными специалистами. В числе первых сотрудников, зачисленных в штат академического института временно на должности старших научных сотрудников с 1 декабря 1951 г., был кандидат филологических наук А.И. Харисов [6, с. 14]. С первых месяцев работы в стенах академического института он принимал участие в научных мероприятиях. Из них набирался соответствующего опыта будущий руководитель института. Одним из таких мероприятий стала организация и проведение научной сессии, посвященной 200-летию Салавата Юлаева в июне 1952 г., которая происходила в непростых условиях. Подготовленная рукопись небольшой брошюры о С. Юлаеве получила достаточно критическую оценку в рецензии московского историка Р.М. Раимова, чуть не сорвавшая проведение сессии. Но она, все же, состоялась. Подобные научные мероприятия, которые проводились институтом, оказали серьезное влияние на развитие института, на необходимость перемен в научном уровне сотрудников, ведущих плановые разработки.

Но не все было так благополучно в институте в эти годы. Основным тормозящим фактором в его развитии выступали, кроме нехватки квалифицированных специалистов по всем научным направлениям, в организации и проведении научных изысканий, в постановке фундаментальных плановых тем, довлевший над ним партийный контроль. Вмешательство последнего во все сферы функционирования академического учреждения, но особенно в выполнение плановых работ секторами, весьма негативно отражалось на нем. Здесь нужно сказать об «особом внимании» республиканских органов к деятельности секторов истории, литературы и фольклора. Об этом подробно пишет в своей работе по истории ИИЯЛ В.П. Чемерис [6].

В такой непростой период, который переживал институт, произошла смена руководства, место Ш.И. Типеева занял А.И. Харисов. Достаточно высокую характеристику ему дает В.П. Чемерис в своей книге: «...Эрудированный, не только в области филологии..., но и в тонкостях исторической проблематики». Уделяет внимание также его организаторским способностям: «...Как организатор всегда мог внести в возникшую ситуацию позитивное, а иной раз и компромиссное начало». Более того, он делает следующий вывод: «Вне всякого сомнения, кандидатура А.И. Харисова как нового руководителя в то время являлась единственно приемлемой для пользы дела, для коллектива института, пережившего не лучшие времена» [6, с. 51].

Действительно, назначение А.И. Харисова руководителем гуманитарного академического учреждения было правильным шагом, как со стороны местных органов, так и руководства БФ АН СССР, что впоследствии подтвердилось произошедшим подъемом в деятельности ИИЯЛ. В.П. Чемерис в подтверждение этого пишет: «Назначение А.И. Харисова директором явилось настоящим благом для института. Фактически как ученый он вырос в этом научном учреждении, а работа в писательской организации позволила ему установить творческо-деловые и личные связи с широким кругом интеллигенции Уфы – преподавателями, деятелями культуры и искусства. Его ценили в руководстве республики. Все это необходимо было в сложившейся непростой обстановке для руководителя национального академического института» [6, с. 53]. От него действительно ожидали многого все – местные власти, руководство академического филиала главное – коллектив сотрудников, который полагал, что он сумеет вывести институт из затянувшегося кризисного состояния и поднять его достойный уровень.

Нелегкие заботы легли на плечи директора с первых дней пребывания в новой должности. Прежде всего, нужно было решать вопрос о написании первого тома истории Башкирии, что ожидал от него Башкирский обком партии. Умение работать с людьми, подбирать и направлять нужных специалистов в сектора института являлись хорошим подспорьем в работе директора. С возвращением из московской аспирантуры Р.Г. Кузеева в решении вопроса по подготовке истории Башкирии появился хороший помощник. В итоге, его завершение и издание в 1956 г. стал серьезным показателем организаторских способностей

А.И. Харисова. В.П. Чемерис писал в своей книге, что выход первого тома «Очерков по истории БАССР» «...явился первым серьезным прорывом в исторических (обобщающих) исследованиях в Башкирии» [6, с.57].

А.И. Харисов уделял серьезное внимание функционированию других секторов института. Его усилиями при поддержке молодого пополнения научных кадров, как Г.Б. Хусаинов, М.Ф. Гайнуллин, А.И. Киреев, Н.Х. Ишбулатов, Х.Ф. Усманов, происходило научно-организационное укрепление ИИЯЛ, расширение в нем научных направлений и тематики исследований, повышение публикаторской деятельности.

Значительное влияние в этот период на функционирование института оказывали происходившие в общественно-политической жизни СССР, КПСС события – XX партсъезд, критика культа личности, последовавший затем период «оттепели» [1, с. 76]. Они привнесли в жизнь научного учреждения заметные перемены в кадровом составе, в направлениях научных исследований, особенно по истории. Это проявилось в увеличении количества выполненных сотрудниками коллективных тем и их изданий. Только за один 1956 год институт опубликовал 12 книг общим объемом 250 п.л.: среди них работы сектора истории 1-й том, часть 1-я «Очерков по истории Башкирской АССР», 4-й том «Материалов по истории Башкирской АССР» в 2 частях, «Сборник документов и материалов о революционном движении 1905-1907 гг. в Башкирии». Не менее результативной была деятельность этнографов, археологов, на что немалое влияние оказывали собранные в ходе экспедиций уникальные материалы раскопок, полевых изысканий. Такими же успешными итогами отличалась деятельность института в последующие 1960-е гг.

А.И. Харисов, как филолог, безусловно, держал в центре своего внимания и филологические сектора. Подбирал и пополнял их составы квалифицированными кадрами, особенно с соответствующим научным уровнем, контролировал формирование коллективных плановых тем и их выполнение. С конца 1950-х гг. в институте стали ежегодными фольклорные экспедиции, которые проводились на территории БАССР и за ее пределами. Выезжали в научные экспедиции также литературоведы и языковеды. Выходили крупные монографические исследования, обобщающие труды, защищались по ведущим гуманитарным научным направлениям кандидатские и докторские диссертации. Итогом такого внимания руководителя явилась активизация научных исследований в этих секторах института, что также подтверждало организаторский талант директора академического учреждения.

Но не такой благополучной была жизнь директора. Ему приходилось решать трудные и сложные проблемы, связанные с работами исторического сектора, которые, конечно же, контролировались партийными органами республики. Это касалось, в частности, сборника документов и материалов «За власть Советов», вышедшего в 1961 г., и публикаций зав. сектором истории Б.Х. Юлдашбаева по проблемам башкирского национального движения. Только особенности характера, какая-то мудрость позволили А.И. Харисову не столь болезненно выходить из этой непростой ситуации и не дать ей столь сурово отразиться на положении сотрудников и, конечно же, самого института. Прав В.П. Чемерис, когда он писал, касаясь его чисто человеческих качеств, что Харисов «был по своему характеру воплощением спокойствия, при решении сложных вопросов оставался всегда рассудительным и мудрым... Даже когда что-то больно затрагивало его лично, Ахнаф Ибрагимович находил в себе силы сдержаться, подавить недовольство, обиду и оставаться внешне таким, каким он был» [6, с. 51]. В.П. Чемерис считал, что Харисов был «...либерал, он несколько сдержанно смотрел на идеологические преграды на пути свободного познания прошлого....Даже в целом сдержанно-положительное его отношение к идеям Юлдашбаева лежало ...в той же плоскости» [6, с. 94, 95]. Нужно заметить, что он выразил не только свое мнение, а и коллективное мнение всех сотрудников института.

А.И. Харисова беспокоило также то обстоятельство, что по решению Президиума АН СССР институт был отнесен ко второй категории. Ему удалось убедить руководство Башкирии в необходимости поддержки института и за подписью первого секретаря обкома партии З.Н. Нуриева в январе 1959 г. в ЦК КПСС было направлено письмо об отнесении

ИИЯЛ БФ АН СССР к первой категории научно-исследовательских учреждений [5, л. 22-23]. Конечно, оно не было пока поддержано. Дело было в другом. Харисов сумел склонить руководство республики в произошедших позитивных переменах в деятельности института и превращении его в один из ведущих научных учреждений, не только республики, но и советской страны.

«Пристальный» интерес партийных органов республики к деятельности института, особенно историкам, грядущая реорганизация института, прекращение деятельности Башкирского филиала АН СССР в 1963 г., все это отразилось и на А.И. Харисове, его пребывании на должности руководителя научного учреждения. Как пишет В.П. Чемерис, он спокойно воспринял свою отставку и перевод на должность заместителя директора по научной части.

В конце 1963 г. А.И. Харисова на посту сменил представитель партийной номенклатуры Х.С. Сайранов. Девять лет, с 3 декабря 1954 г. и до 1 декабря 1963 г., А.И. Харисов возглавлял институт и затем в должности заместителя директора по научной части с декабря 1963 г. по май 1977 г. он продолжал осуществлять руководство институтом до конца своей жизни [6, с.14]. За годы научно-организаторской деятельности в институте, Ахнаф Ибрагимович, как руководитель оправдал надежды, возлагаемые на него местными органами, руководством академического филиала, коллективом института. Заложенные им в институте хорошие традиции научно-исследовательской деятельности, подготовки кадров, уважительное отношение к сотрудникам были сохранены и продолжены дальше. Ахнаф Ибрагимович Харисов оставил яркий след в истории Башкирской АССР, не только в общественной, но, прежде всего, в научной жизни. Связав с 1941 г. свою судьбу с Башкирским научно-исследовательским институтом языка и литературы (Институтом истории, языка и литературы им. М. Гафури), он проработал в нем до последних дней своей жизни, подготовив фундаментальные труды и многочисленные научные публикации, которые и сегодня сохраняют свою ценность и актуальность. С его именем связан важный период в деятельности института, который характеризовался разработкой обобщающих научных проблем, возникновением новых секторов и научных направлений, изданием трудов, имевших признание всей советской научной общественности. И не только, они отвечали всем требованиям государственной научно-технической политики и имели практическое значение. При нем были установлены международные научные связи с последующей перспективой. Таким образом, А.И. Харисов внес большой вклад в становление и развитие института в структуре Башкирского филиала АН СССР в 1950-е – 1960-е гг.

Литература и источники

1. История Башкортостана. 1917-1990-е годы: в 2-х т. Т. 2 / Ответ. редактор Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2005.
2. Документы и материалы по истории башкирского народа (1941-1985). Уфа, 2012.
3. Сулейманова Р.Н., Исянгулов Ш.Н. Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН: дорогами научных открытий // Известия Уфимского научного центра Российской академии наук. 2011. Т. 1. № 1.
4. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 25. Д. 141а; Оп. 26. Д. 158а.
5. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 47. Д. 76.
6. Чемерис В.П. Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук: пройденный путь. Уфа, 2012.

Т.А. Сулейманова
СФ БашГУ, Стерлитамак

А.И. ХАРИСОВ ОБ ОДНОКРАТНОСТИ И МНОГОКРАТНОСТИ ГЛАГОЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

В современной аспектологии под термином 'однократность / многократность действия' рассматриваются такие значения, которые характеризуют действия, состояния по количеству «крат» или непрерывности / прерывности осуществления.

Ученые-аспектологи отмечают, что кратность действия реализуется как совокупность двух сопряженных значений: однократность (единичность, одноактность) : многократность (неоднократность, повторяемость, многоактность). Эти значения относятся как к значению глагольной лексемы, так и к ситуации, выражаемой в предложении [1, с. 126].

В башкирском языкознании значения однократности и многократности действия впервые выделены в 40-е годы прошлого столетия в монографии «Категория глагольных видов в башкирском языке» А.И. Харисова. Ученый «выражение количественной характеристики действия» рассматривает как одно из значений «категории глагольного вида», выражающее «форму и способ протекания действия (состояния), данного в глаголе». В современной аспектологии такие значения относятся к компонентам функционально-семантической категории кратности действия.

В данной статье мы хотим сосредоточить внимание на средствах репрезентации значений однократности и многократности действия, выделенных А.И. Харисовым.

Ученый указывает, что в башкирском языке «видовая категория» образуется преимущественно аналитически, т.е. «от сочетания основного глагола, взятого исключительно в деепричастной форме, с функционально-вспомогательным (модальным) глаголом. В зависимости от вспомогательного глагола, который модифицирует значение основного глагола, придавая ему известный оттенок, определяется и оформление того или иного вида» [2, с. 11].

В отдельном разделе, названном «Аналитическая система видов», приводятся следующие случаи выражения однократности / многократности действия в башкирском языке:

Однократность действия выражают чаще всего аналитические конструкции, образованные при помощи глаголов *ал-* 'брать, взять', *ташла-* 'бросать, бросить, кидать'. По мнению А.И. Харисова, однократность действия могут выражать и все перечисленные им глаголы-модификаторы – *ет-*, *кит-*, *ебәр-*, *куй-*, *кал-*, образующие законченный вид (за исключением *бөт-* (*бөтөр-*) и *сык-* (*сығар-*)).

Сюда же отнесены однократные действия, которые предшествуют или происходят одновременно и параллельно с действием личного глагола, образованные посредством аналитических конструкций типа *йоклап торзо* 'он спал, а потом встал' (*досл.* 'поспав, встал'); *һуғып йыкты* 'он свалил с ног' (*досл.* 'ударив, свалил') [2, с. 15].

В составе «аналитической системы видов» А.И. Харисов впервые в башкирском языкознании описывает два случая выражения значения многократности действия посредством редупликации.

Ученый пишет, что деепричастия на *-а/-ә*, *-й*, *-л* в положении знаменательного, т.е. основного глагола, модифицируемого функционально-вспомогательным (видовым), при повторении означают многократность действия и указывают на законченность (если стоит форма на *-л*) или на незаконченность (если стоит форма на *-а/-ә*, *-й*). Языковой материал убедительно подтверждает позицию автора: *карап-карап алдым* 'я заглядывал (поглядывал)'.

Далее описываются редуплицированные деепричастия на *-а/-ә*, *-й*, которые стоят перед предикативным глаголом и выполняют функцию обстоятельства образа действия. В современной аспектологии подобные вербальные средства относятся к контекстуальным средствам репрезентации кратных ситуаций. В качестве иллюстративного материала приводятся следующие примеры: *укый-укый белдем* 'читая-читая, я узнал'. *Тун күрмәгән тун күрһә, каға-каға бөтөрер, ат күрмәгән. ат күрһә, саба-саба үлтерер* (поговорка) [2, с. 15].

Следует уточнить, что аспектуальная семантика редуплицированных глагольных форм зависит, во-первых, от контекста; во-вторых, от лексического значения глагольной основы (форма передает значение многоактности, повторяемости в том случае, когда подвергаемая редупликации основа выражает действия, которые могут "расчленяться" на

отдельные акты) [3, с. 157]. Исходя из данного положения, считаем, что в первом примере определить значение словосочетания *укый-укый белдем* довольно сложно. В зависимости от контекста оно может выражать как неоднократное чтение одного и того же текста, книги и т.д., так и длительность самого процесса чтения.

Во втором примере два редуцированных деепричастия. Первое из них *каға-каға* выражает действие, которое может состоять из отдельных актов – *как-* в значении 'хлопнуть, бить', и, как видно из контекста, выражает значение многоактности. Во втором же случае (*сал-* 'скакать, мчаться, нестись') процесс на акты "расчленяться" не может, следовательно, редуцированное деепричастие выражает длительность процесса. Мы согласны, что процесс скачки может повторяться через определенный временной интервал, но в данном контексте, на наш взгляд, подразумевается недопустимая длительность скачки, которая может привести к гибели коня.

Образование в башкирском языке видообразующих глагольных форм при помощи аффиксов описывается в разделе «Синтетическая система» видов. А.И. Харисов пишет, что «синтетическая система видов в башкирском языке представляет собою аффиксальную агглютинацию глагольной основы» [2, с. 71]. Аффиксами, обнаруживающими вид действия в синтезе с основой, автор считает следующие:

1) *-кыла, -кола, -фыла, -ғола; -келә, -көлә, -гелә, -гөлә* после основы с конечным согласным;

2) *-штыр, -штер* после основы с конечным гласным; или *-ыштыр, -оштор -ештер, -өштөр* после основы с конечным согласным;

3) *-ңкыра, -ыңкыра, -оңкора, -ңкерә, -еңкерә, -өңкөрә;*

4) сюда же отнесен непродуктивный аффикс *-мһыра, -мһерә, -ымһыра, -омһора, -емһерә, -өмһерә*, «который присоединяется к глаголам, крайне незначительным по количеству (не более четырех-пяти), примеры: *көлөмһерә* 'посмеиваться (улыбаться)', *иламһыра* 'прослезиться', *йокомһора* 'дремать'. Значение: совершение действия едва заметным образом (незначительность в количестве)» [2, с. 71].

Как видим, значение интенсивности ниже общепринятой нормы А.И. Харисов считает количественной характеристикой действия. Современные аспектологи аффиксы *-ңкыра / -ыңкыра, -мһыра / -мһерә* с их фонеморфологическими вариантами считают модификаторами интенсивности выраженного в осложненной данными аффиксами глагольной основе действия.

В разделе «Время-вид» ученый рассматривает случаи выражения видовых различий формами времени. В частности, ссылаясь на Н.К. Дмитриева, указывает, что форма деепричастия на *-а/-ә* со спрягаемой формой *ине* «обозначает прошедшее незаконченное действие, связанное с определенным моментом времени и часто многократное (*я шел, ходил – тогда*)» [2, с. 77].

Подытоживая, можно утверждать, что А.И. Харисов впервые в башкирском языкознании исследовал глагольные формы со значениями однократности / многократности действия и выделил аналитические, синтетические средства репрезентации данных значений. Ученый также одним из первых описал роль временных форм глагола, редуцированных глагольных сказуемых и обстоятельств образа действия в сфере выражения многократных ситуаций. Основные положения его исследования не теряют своей актуальности и в настоящее время.

Литература

1. Храковский В.С. Кратность // Теория функциональной грамматики: Введение. Аспектуальность. Временная локализованность. Таксис. М.: Едиториал УРСС, 2003. С. 124.
2. Харисов А.И. Категория глагольного вида в башкирском языке. Уфа, 1944. 92 с.
3. Абуталипова Р.А. Функционально-семантическая категория аспектуальности в башкирском языке. Уфа: Гилем, 2008. 294 с.

ӘХНӘФ ХАРИСОВ ХИКӘЙӘЛӘРЕНДӘ ЯУГИР ОБРАЗЫ

Башкорт әзәбиәтендә батыр һалдат, яугир образын сағыу һынландырған әсәрзәр бихисап. Әхнәф Харисов хикәйәләре — шулар иҫәбәндә. Миҫалға авторзың «Тормош яңынан башлана» әсәрен алайык. Унда хәл-вакиғалар яугир, өлкән лейтенант Нарбеков тарафынан бәйән ителә. Ул, сығышы менән Көнъяк Уралдан. Әсәрзәң экспозиция өлөшөндә Нарбеков алыс Украина яктарына юллана. Уның төп максаты — дуһы майор Георгийзың аманатын — изге бурысты үтәү.

Хикәйәлә «өн менән хәтерләү» элементтары тығыз үрелгән, шуға күрә хәл-вакиғалар кырка боролош яһай. Әсәрзә яугирзың дуһының әсәһе Анна Михайловна Марченко менән осрашыу картинаһы һүрәтләнә. һалдат әсә кешегә улының хатын тапшыра, Майор Георгийзың Тамбов калаһында госпиталдә булуыын, яралары бигүк уңалып бөтмәуен әйтә. Улының хатын кулына алған әсә балаларса кыуана. «Батыр яраһыз булмаҫ» тигән тапкыр һүз ыскындыра. Ул, һуңынан яугиргә кайғы-хәсрәттәрен тәфсирләп һөйләй. Бактиһәң, уның һөйөклә килене Аня, алты йәшлек ейәнә Валерик фашистар кулынан һәләк булған. Әбей өйзәренә бер килке хужа булған ерән сәсле, шар күзлә немец фельдфебеле Шульцтың йырткыстарса кыланыуын, шул йүнһез әзәмдән нисек итеп үс алыуы хақында бәйән итә.

Ғөмүмән, «Тормош яңынан башлана» хикәйәһендә намыҫлы, тоғро яугир образы дөйөмләштереп һүрәтләнә.

Языуының «Иҫтәлек өсөн» әсәре үзенсәлеклә, мауыктырғыс. Уның төп геройы — башкорт егетә, старшина Искәндәр Йыһаншин. Йор һүзлә, сибәр. Ул Украинаның Загорная ауылында Надя иҫемлә гүзәл катын менән таныша. Надяның кескәй улы була, ире һуғышта һәләк булған. Йәштәр араһында кинәт мөхәббәт уты кабына. Улар бергә булырға һүз куйышып, хушлаша. Ләкин ғашиктарға кауышырға насип булмай. Ни бары иҫтәлек өсөн Искәндәргә Надяның фоторәсеме генә тороп кала.

Хикәйәлә һалдаттың һөйгән йәренең ике туған кустыһы Володя һәм улы Витя менән осрашыу картинаһы тетрәндерә. Фашистар Загорная ауылын көл-күмергә әүерелдергән. Халкын Германияға озаткандар. Володя менән Витя йәшеренеп тороп калғандар. Артабан яугир, Володяның һөйләүе буйынса, Надяның ғүмере фашистар тарафынан өзөлөүен асыклай. Ул етем балаларға ярзам кулы һуза. Хикәйә оптимистик рух менән һуғарылған. Ябай совет һалдаты ни саклы ауырлыктарға дусар булмаһын, ул үзәндә йәшәүгә рухи көс таба һәм бүтәндәрзә шуға ылықтыра алыуға өлгәшә. Геройзың күркәм сифаттарын әсәр һуңындағы эпизод дәлилләй:

Витя: - Ағай, без калаға барабыз, әйе? Әсәйем янына, әйе? – тине.

– Әйе... - Калаға барабыз.

– Ә беззән калған утты, ағай, немец килеп һүндермәҫме?

– Юк, улым, юк. Без кабызған утты бер кем дә һүндерә алмай уны!

Ә. Харисовтың «Разведчик» хикәйәһе кызыклы сюжетка королған. Уның үзәгендә — кыйыу разведчик Зариф Ариткулов. Иптәштәре уны мәрәкәләп командирзың «күзе һәм колағы» тип йөрәтә. Ысынында Зариф үз әшен йылдам башкара. Сабыр, тәүәккәл, һизгер. Дошмандың һәр азым-хәрәкәтен йылғыр күзәтә. Командирзәр Зарифтың әшенән һәр вақыт кәнәғәт, уға зур ышаныс менән карайзәр.

Автор герой образын тулыраҡ асыу максатында уның шәхси һызаттарына иғтибар йүнәлтә. Зариф бушаған арала көндәлек языу менән мәшғүл. Уның язмаларында юмор зур ғына урын ала. Миҫал өсөн түбәндәге өзөктә килтерергә мөмкин: «Күктә йондоззәр за һүнмәғәйнә әле. Ток әсенә һалып бер ефрейтор алып кайттым. Юлда фриц капризләнә башланы. Тынысландырырға уйланым үзен. Кызыбыраҡ киткәнмен, күрәһәң, немец токтан сыккас, бер һүз зә әйтә алманы — иҫенә килә алмайынса үлдә. Тере немец тотоп, үлек «тел» алып кайттым. Мақтана алмайым».

Разведчиктың «тере тел» ауларға барыу эпизоды кызыклы. Герой был мөлдө йәнлек аулаган мәргән һунарсыны хәтерләтә: күзгәре үткер, колағы сос, хәрәкәте етез. Яугир үз максатына өлгәшә — иптәштәренә тоқка һалып «тере тел алып кайта». «Зариф тоғонан тузылған, озон сәсле обер-лейтенант сығарзы. Бөләкәй буйлы немец офицеры иҫерәүзән айный алмаған киәфәт менән аяктарына баһып, тирә-яғына аһулы караш ташланы. Ул үзенең кайза икәнлеген аңланы... Зариф, немец офицерының каршыһына баһып, шинелде, кәрәкмәһә лә, бер һелкеп алды һәм, кыланышы менән: «Рәхим итегез, кәзәрле кунак!» - тип кинәйәлә йылмайзы..».

Кыйыу йөрәкле яугир менән «Дошман тылында» хикәйәһендә оһраһырға мөмкин. Әһәр композицион йәһәттән ыкһым, йыйнак. Дүрт вак киһәктәргә бүленгән. Вакиғалар Көнбайыш Украина ерендә бара.

«Һауанан кешеләр төшәләр» тип иһемләнгән бүлекһәлә десантһылар төркөмөндә лейтенант Кәрим Изелбаевтың барлығы аһыклана. Ул, Зариф Ариткулов һымак үз әһенә талаһсан, намыһлы. Иптәштәре араһында зур абруй каһана. Айырма шунда: Зариф шаянлығы менән алдырһа, Изелбаевка уйһанлык, етди булығы һас. һауаланыу, маһайыу — улар өһөн бөтөнләй ят нәмә.

Әйткәндәй, яһуыһының ике геройы ла халыктың тапкыр һүзгәрен, мөкәлә әйтәмдәрен йыш куллана. Был иһә улар образын халыкһсан һәм йәнле итә.

Подполковник Назаров Кәримгә яуаһлы эһ йөкмәтә — дошман тылындағы күперзә шартлатыу. Был катмарлы, ауыр хәрби йөмошто үтәүгә Кәрим тыныһ карай. Ул гүмере кыл өһтөндә калған мөлдәргә үз-үзән аһмай, совет һалдаты иһеменә тап төһөрмәй, намыһлы үтәй.

Йыйнап әйткәндә, Әхнәф Харисов үзенең хикәйәләрендә кыйыу, батыр, Тыуған иленә, халкына тоғро яугирһың якты образын тыузыруға өлгәһкән.

Әзәбиәт

Харисов Ә. Тормош яңынан баһлана. Өфә: Башһосиздат, 1945. 63 б.

Г.Р. Хуһаинова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

А.И. ХАРИСОВ И БАШКИРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Аһнаф Ибрагимович Харисов - один из крупных башкирских ученых второй половины XX века. Будучи филологом широкого профиля, он плодотворно работал как в области литературоведения, так фольклористики. Но начинал он научную деятельность как языковед, защитил кандидатскую диссертацию по языкознанию и пришел в институт в 1941 году в качестве старшего научного сотрудника в отдел языка, где работал до ухода на службу в ряды Советской Армии в том же году. За это время параллельно с основной работой в отделе языка успел отредактировать книгу “Башкирские сказки”, изданную в 1943 году, т.е. в качестве научного редактора по фольклорному сборнику он выступил уже в самом начале своей научной деятельности в институте. Позже при его редактировании выходят еще два сборника сказок, составленные Г.И. Ишбулатовым (1956), А.Н. Усмановым (1963).

На работу в институт А.И. Харисов вернулся лишь в 1946 году в качестве заведующего сектором литературы и фольклора и активно включился в научную деятельность. Если вначале он плотно занимался исследованием башкирской литературы, то в 50-е годы XX века переключился на фольклор, потому что “...новое время поставило...задачу основать новую литературу, заложить основы башкирской филологии, и Аһнафу Ибрагимовичу выпало, начав с языкознания, раздвигать научные горизонты как фольклористу и литературоведу” [Сулейманов 2007, с. 5]. В течение последующих двадцати лет он активно работал в области башкирского фольклора и много сил отдал составительской работе по башкирскому фольклору. Первая крупная работа с участием А.И. Харисова «Башкирские народные песни» увидела свет в 1954 году. В подготовке к изданию названного труда принимали участие также музыковед Л.Н. Лебединский и композитор Х.Ф. Аһметов. По мнению известного

фольклориста –музыковеда Л.П. Атановой, этот сборник явился своеобразной антологией башкирского песенно-музыкального творчества и выход в свет сборника "Башкирские народные песни" был воспринят как большое событие в музыкальной жизни республики. Он прочно вошел в научный и музыкальный обиход как первое наиболее полное научное издание по башкирскому музыкальному фольклору в советский период" [Атанова 1972, с. 175-176].

А.И. Харисов вошел в историю башкирской фольклористики как пионер в деле научного издания памятников духовной культуры башкирского народа. Он – составитель двух томов первого научного свода «Башкирское народное творчество» в трех томах на башкирском языке. Подробная характеристика их дана А.М. Сулеймановым [Сулейманов 2007, с. 6 13]. Известный башкирский фольклорист Н.Т. Зарипов пишет: «Для своего времени это был большой текстологический труд, который до 70-х гг. служил главным учебным пособием – хрестоматией для филологических факультетов вузов республики по курсу "Башкирское народное творчество" [Зарипов 2008, с. 14].

Необходимо отметить и собирательскую деятельность А.И. Харисова. Так, в тома названных выше двух сводов "Башкирское народное творчество" "...вошли немалое количество записанных А. Харисовым в Илишевском и Балтачевском районах Башкирии, а также в Челябинской области сказок, песен, одна из версий эпоса "Урал-батыр" и "Сказание о хане Мамае" [Сулейманов 2007, с. 6].

Ученый первым отдельной книгой с небольшим предисловием и примечаниями выпустил беляевскую версию эпоса "Кузы-Курпес" на башкирском языке [Кузы-Курпес 1964].

Следующей большой работой А.И. Харисова было участие в создании научного свода "Башкирское народное творчество" в восемнадцати томах на башкирском языке. Также он принимал участие в составлении первых двух томов сказок и редактировании трех томов эпоса упомянутого труда.

Ученый не ограничился текстологической и составительской работой по фольклору, он "одним из первых приступил к изучению жанровых особенностей эпоса, сказок, песен, кубаиров, байтов и пословиц..." [Сулейманов 2007, с. 17]. Относительно эпоса А.И. Харисов заметил, что "наиболее значительными и самобытными произведениями башкирского народного эпоса являются "Урал-батыр", "Акбузат", "Заятуляк и Хыухылу", "Алпамыша и Барсынхылу", "Кузы-Курпес и Маянхылу", "Зухра и Алдар", "Кусяк-бей" и, что "По своему поэтическому жанру они представляют героические поэмы" [Харисов 2007, С. 99]. Исследователь в своей работе бегло остановился на всех эпосах, но эпосу "Кузы-Курпес и Маянхылу" он посвятил специальное исследование [Харисов 1964], в монографию включил его дополненный текст [Харисов 2007, С. 105-130]. Данное произведение ученый рассматривал и с эстетической точки зрения. "При этом он пришел к выводу, что герои эпоса олицетворяют не только эстетический, но и общественно-политический идеал еще не слившихся в единый народ племен: благодаря бракосочетанию башкирского егета Кузы-Курпеса с казашкой Маянхылу породнились башкирский и казахский народы" [Сулейманов 2007, с. 13].

Относительно сказок необходимо отметить, что почти два десятилетия после публикации Н.К. Дмитриевым «Башкирских народных сказок» (1941 г.) сказковедческое направление в башкирской фольклористике оставалось без исследовательского внимания. Именно А.И. Харисовым было осуществлено следующее научное издание башкирских сказок в числе других жанров в трехтомном своде «Башкирского народного творчества» на башкирском языке. Во вступительной статье к названному тому он, впервые в башкирской фольклористике излагая историю собирания и издания башкирских сказок, отмечает, что «если работу по сбору и изучению башкирских народных песен начал С.Г. Рыбаков, то первый большой труд по записи башкирских народных сказок и переводу их на русский язык осуществил А.Г. Бессонов» [Харисов 1959, с. 6]. Как утверждает Н.Т. Зарипов, "В то время с башкирскими сказками больше всех занимался А.И. Харисов. [Зарипов 2008, с. 14].

Будучи соавтором книги "Башкирские народные песни" (1954), исследователь хорошо знал народные песни, которые богато представлены в башкирском фольклоре. Поэтому в своей монографии большое внимание уделил народным песням [Харисов 2007, с. 130-167].

Он считал, что "в них в наиболее совершенной художественной форме выражен национальный характер народа, раскрыт высокий уровень его музыкально-поэтического творчества" [Харисов 2007, с. 133].

О кубаирах А.И. Харисов писал: "в содержании кубаиров большей частью отражены события, происходившие в истории башкирского народа в XIV – XVIII вв." [Харисов 2007, с. 89]. По его мнению "в кубаирах больше, чем в каком-либо другом жанре устно-поэтического творчества башкир, выявляется искусство красноречия и народная мудрость" [Харисов 2007, С. 88] и "в каждом кубаире заложен какой-нибудь поучительный смысл" [Там же, с. 95], а в образах народных батыров воспеваются самые ценные человеческие качества смелость и верность [См. там же, с. 88].

Таким образом, А.И. Харисов работал во всех направлениях башкирской фольклористики: собирательской, текстологической, исследовательской и редакторской. В ходе анализа его фольклористической деятельности много раз приходится использовать слова "первый", "впервые", ибо он был одним из первых, кто стоял у истоков "поднятия целины" башкирского фольклора в текстологической, исследовательской частях, и его вклад в башкирскую фольклористику очевиден.

Литература

1. Атанова Л.П. Собиратели и исследователи башкирского музыкального фольклора. Уфа, 1972.
2. Башкирские народные песни / Подг. текстов и нот, ред., вступ. ст. и коммент. Х.Ф. Ахметова, Л.Н. Лебединского, А.И. Харисова. Уфа, 1954.
3. Башкирское народное творчество. Том 1 (дореволюционный период). Подг. текстов, ред., вступ. ст. и коммент. А.И. Харисова. Уфа, 1954 (на башк. яз.).
4. Башкирское народное творчество. Том 2 (дореволюционный период). Подг. текстов, ред., вступ. ст. и коммент. А.И. Харисова. Уфа, 1959 (на башк. яз.).
5. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга 1. / Сост. М. Мингажетдинов, А. Харисов. Уфа, 1976. (на баш.яз.)
6. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга 2. / Сост. М. Мингажетдинов, А. Харисов. Уфа, 1976 (на баш. яз.).
7. Зарипов Н.Т. Башкирские богатырские сказки (эстетика жанра). Уфа: Гилем, 2008.
8. Кузы-Курпес. Башкирское народное сказание / Подг., автор вступ. ст. и примеч. А.И. Харисов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1965.
9. Сулейманов А.М. Широкий кругозор ученого // Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа (башкирского народа (XVIII-XIX вв.) – 2-е изд. доп. Уфа: Китап, 2007.
10. Харисов А.И. Башкирская народная поэма в русском издании 1812 года // Народный эпос "Кузы-Курпес и Маянхылу": Сборник статей. Под ред. А.Н. Киреева и А.И. Харисова. Уфа, 1964. С. 8-30.

З.А. Әлибаев

М. Акмулла ис. БашДПУ, Өфө

ФӘН КАПКАЛАРЫН АСЫП

Башкорт һүз сәнғәтен системалы күзаллау, өйрәнүе XX быуатта ныклы башлана. Меңәр йыллыҡ тарихы, үзенсәлекле үсеш юлы, халықтың рухи донъяһын тәшкит иткән мирасты барлау – үзе үк титаник хезмәт. Тап ошо башланғыска үткән быуатта иғтибар артты, ғалимдарыбыз “сизәм ерзәрзе” инләп сықтылар, тиһәк тә хата булмаҫ. Әлбиттә, был бер кешенең кулынан ғына килерлек эш түгел, ә “күмәкләгән яу кайтарған” ти халыҡ мәкәле. Аталған йүнәлештәге хезмәттәр араһында профессор Әхнәф Ибраһим улы Харисовтың өлөшөн айырым күрһәтергә кәрәктер.

Башкорт һүз сәнғәтен, бигерәк тә уның фольклорын туплау XIX быуатта крайзы өйрәнүселәр тарафынан башлана. Халыҡ ижады өлгөләренең төрлө басмаларза донъя күреү осрактары ла булғылай. Халкыбызза “Үзендеке – үзәктә” тигән әйтем бар, шуға ла сит-ят кешеләр күпме генә тырышһа ла, әллә ни алға күзәтелмәй. Тап ошо хәкикәтте аңлап, XX

быуатта Ә. Харисов быуыны вәкилдәре был эшкә ең һызғанып тотона. Әле бөтөнләй һөрөлмәгән сизәмде инләп сығыу ғына түгел, ә һабандың төрәндәрен төпкәрәк төшөрөп, ерзе эшкәртеү – улар индәренә төшә лә. Ә. Харисов, К. Мәргән, Ғ. Рамазанов, М. Минһажетдинов, М. Сәғитов, Ә. Вахитов, Н. Зарипов, З. Нурғалин, С. Сафуанов һәм башкалар был эшкә төрлө яклап, әүзем тотоналар.

XX быуат башында барлыкка килгән идеологик коршаузар халықтың рухи үткәнә караштарзы сикләп, тик “урыс ағай” күзлегенән генә баһаларға өндәгән осорза киң карашлы, юғары эрудициялы ғалим Әхнәф Харисов үз булмышына тоғро кала.

Уның башкорт һүз сәнғәтен өйрәнәүгә индергән эштәрен барлап, хайран калаһың. Ғалимдың һәр өлкәлә төплө өйрәнелгән, системаға һалынған, үсеш перспективаларын тулыһынса күзаллаған хезмәттәре бихисап. Өс тиштәгә яқын кобайыр өлгөләрен йыйып, анализлағандан һуң, шундай фекергә килә: “Кобайырзар вакиғаларға халықтың карашын һәм һиндәй баһа биреүен белдерәү менән генә сикләмәйзәр, бәлки йыш кына тормоштоң үзенә туранан-тура актив йоғонто яһау тенденцияһын да тоталар. Кобайырзың, ғәмүмән, эпостың, ин яқшы үрнәктәре кешеләрзә патриотизм тойғоһо, геройлык сифаттары тәрбиәләү сараһы булып хезмәт иткән” [2;4]. Ысынлап та, ғалим кобайыр өлгөләрен халықсан тел маһирлығын һаклап йыйнай, үзгәртмәй генә был байлыкты кире халықка кайтарып бирә. Улай ғына ла түгел башкорт кобайырзарын фәнни караштан үткәрәп тикшерә, һығымталар яһай, системаға һала.

Ә. Харисов мирасында байтак кына эпос өлгөләре бар. Ғалим мифологик, героик эпик комарткыларзы тарихилык принцибынан сығып анализлай. “Сюжеты фантастик булуға карамастан, “Акбузат” поэмаһында халык өсөн ауыр бер конкрет осорзоң сағылышы азатлыкка ынтылыу тойғоларының асық художестволы бирелешә бар”, - ти ул. [2;56].

Йә булмаһа “Кобайырзарзың күбәһә башкорт ырыуларының усал хандарға, бейзәргә каршы көрәшен сағылдырһа, “Күсәк бей”, йәки “Бабсак менән Күсәк” поэмаһында иһә ырыузарзың үззәре араһындағы көрәште тасуир итә. Бында XV-XVI быуат тормошо өсөн характерлы һызаттарзың дөрөс күрһәтелешә бар” – тип һығымта яһау тарихилык күзлегенән сығып эшләнә.

Ә. Харисов туплаған фольклор өлгөләре араһында ике тиштәгә яқын әкиәттәр зә бар. Ғалим уларзы классификациялай за, бик кызыклы тикшерәүзәр үткәрә. Тылсымлы һәм көнкүреш әкиәттәренә бүлеп, халықтан йыйған бай әкиәттәрзә өйрәнгән сакта бик кызыклы һығымталар яһай.

Артабан фольклорсының мирасында көләмәстәр, халык йырзары ла байтак. Уларға ла һаксыл мөнәсәбәт, төплө фәнни караштарзың өстөнлөк итеүе ярылып ята.

Олуғ ғалимдың башкорт язма әзәбиәтен өйрәнәүгә индергән өлөшө лә баһалап бөткөһөз. “Башкорт халқының рухи мирасы” тип аталған монографияла һүз сәнғәтенә тарихын күзаллау, төрлө сығанактарға иғтибар һәм ихтирам менән бағыу ярылып ята. Автор боронғо сығанактарзы барлап кына сыкмай, уларзың беззәң ерлектә таралыу даирәһен, көнсығыш әзәбиәте менән бәйлә яктарын ентеклә өйрәнә. Ошо юсықта ул К. Ғәлизәң “Йософ киссаһы”, М. Болғаризың “Наһж әл-фәрадис”, Х. Кәтибтең “Жәмжәмә дастаны” һәм башка бик күп әзәби әсәрзәрен тикшерә[1;192], шулай ук XIX быуат шағирзары Т. Ялсығолов, Ә. Карғалы, Х. Сәлихов, Ш. Зәки, Ғ. Сокорой, М. Акмулла, М. Өмөтбаев ижадтарына байкау яһай. Ярайһы ук мәшәкәтлә, катмарлы һәм яуаплы эштә Ә. Харисов зур тырышылық күрһәтә. Тап ошо һанап кителгән хезмәттәр аша башкорт һүз сәнғәтенә сығанактары асыклана төшә, өйрәнәү офоктары ла киңәйә. Әхнәф Харисов үзенә тәрән фекерлә, киң карашлы ғилми хезмәттәре менән башкорт әзәбиәтенә тарихын объектив һәм системалы, еренә еткерәп өйрәнәү өсөн фән қапкаларын асып китте.

Әзәбиәт

1. Харисов А. Литературное наследие башкирского народа. 2-е изд., доп. Уфа: Китап, 2007. 344 С.
2. Харисов Ә. Мирас. Өфө: Китап, 2004. 392 бит.

ОТЕЦ ПОСВЯТИЛ СЕБЯ НАУКЕ

Ахнаф Ибрагимович Харисов – выдающийся башкирский ученый, видный организатор науки, основоположник современного башкирского литературоведения. Он родился 15 июня 1914 г. в деревне Имянево Балтачевского района Башкортостана. Ахнаф Харисов был старшим сыном в многодетной семье. В настоящее время живы его родные брат и сестра. Начальное образование получил в родной деревне, затем учился в школе колхозной молодежи. Будущий ученый происходил из семьи грамотных людей, по семейным преданиям, в роду были муллы. Мать отца, Сатига, пользовалась непререкаемым авторитетом в районе и селе. Знала арабскую графику, писала стихи. Отец Ахнафа Харисова в последние годы жизни занимался разведением пчел. То, что это было издавна распространенным занятием односельчан, свидетельствуют архивные переписные документы, согласно которым еще в начале XIX в. пчеловодством занимались многие имяновцы.

В 1935 г. А.И. Харисов окончил Башгоспединститут, до 1937 г. преподавал в этом же институте. В 1941 г. защитил кандидатскую диссертацию по теме «Категория глагольных видов в башкирском языке». В годы Великой Отечественной войны был на фронте писарем. С войны вернулся с подорванным здоровьем, с язвой желудка, сильно курил. В 1946— 1948 гг. А.И. Харисов преподавал в Башгоспединституте, в 1948— 1951 гг. являлся председателем правления Союза писателей Башкортостана. С 1951 г. до конца жизни был старшим научным сотрудником, заместителем директора, директором Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР.

В 60-70-е гг. в жизни нашей республики происходят определенные изменения. Формируется значительная по численности творческая элита. После определенного перерыва, вызванного страхом перед обвинениями в национализме, у интеллигенции и широкой общественности вновь появляется интерес к своему прошлому. В тот период происходит активизация исследований по истории и культуре башкирского народа, появляется целая плеяда замечательных ученых, создавших ряд фундаментальных работ о башкирах. Крупнейшими учеными-гуманитариями того времени были Р.Г. Кузеев, Дж.Г. Киекбаев, Б.Х. Юлдашбаев и А.И. Харисов. Благодаря их стараниям была разработана стройная схема развития истории и культуры башкирского народа, которая во многом остается базой для современных исследований.

А.И. Харисов ввел в научный оборот немало новых источников по истории башкирской литературы, и шире — общественного сознания башкирского народа. Будучи филологом широкого профиля, он работал в области литературоведения, языкознания, фольклористики. В непростые для гуманитарных наук годы тоталитарного режима он пытался в меру своих ограниченных возможностей делать то, что в последующем стали называть ликвидацией «белых пятен» прошлого, восстановлением исторической правды, возвращением из небытия многих незаслуженно забытых имен. В частности, преодолевая сопротивление партийных чиновников и идеологов, А.И. Харисов добился публикации стихов запрещенного в течение нескольких десятилетий поэта Ш.Бабича и стал редактором первого советского сборника его стихотворений.

Понятно, что в то время эти инициативы требовали большого мужества, были связаны с риском потерять работу, должность. Отец шел на это, полагая, что настоящий ученый должен стараться воссоздавать историческое прошлое объективно, без замалчиваний и преднамеренных улучшений. Конечно, представлять ученого, директора, а затем парторга научно-исследовательского института в качестве диссидента было бы неверно. Но в гнетущей атмосфере жесткого идеологического диктата и подозрительности А.И. Харисов умудрялся своим творчеством закладывать основы тех перемен, которые наступили в сфере гуманитарных наук в наши дни.

Книги А. Харисова «Теория литературы» (1944), «Башкирская литература за тридцать лет» (1949), «Башкирская литература послевоенного периода» (1955), «Пути развития

башкирской литературы» (1957), «Литературные явления», учебники по башкирской литературе для 8 и 9 классов средней школы и другие труды вошли в золотой фонд башкирской филологии.

Главным трудом ученого, внесшим заметный вклад в науку, стала его монография «Литературное наследие башкирского народа XVII—XIX веков», изданная на башкирском (1965) и русском (1973, 2008) языках, в которой впервые были рассмотрены принципиально важные проблемы в эволюции и в оценке дореволюционной башкирской литературы. Основные положения и выводы отца по этой теме нашли свое подтверждение в трудах современных башкирских литературоведов, в том числе в шеститомной истории башкирской литературы (1991—1996).

Значителен вклад А.И. Харисова в башкирскую фольклористику. Он является собирателем и исследователем устно-поэтических произведений родного народа и составителем фундаментальных фольклорных томов. Под его руководством еще в 1950-е гг. был издан трехтомник «Башкирское народное творчество». Много сил и труда вложил ученый на начальных этапах создания 18-томного свода, за что в 1987 г. посмертно был удостоен государственной премии Башкортостана имени Салавата Юлаева.

Наряду с научными трудами отец создавал и художественные произведения — рассказы, очерки, фельетоны, пародии. Ахнаф Ибрагимович тонко чувствовал юмор, был прекрасным тамадой на семейных и дружеских торжествах. В рассказах, вошедших в книгу «Жизнь начинается вновь» (1945) повествуется о трудовом подвиге народа, восстанавливающего страну из руин войны, сатирически, приемами гротеска изобличаются фашисты и их деяния. Следует сказать, что писатель критиковал и отдельные негативные стороны, тенденции и советской действительности, что требовало в то время большого гражданского мужества.

А.И. Харисов вел активную общественную работу. Он был председателем республиканской терминологической комиссии при Президиуме Верховного Совета Башкирской АССР, избирался членом правления Союза писателей Башкортостана, членом редколлегии журналов «Урал», «Агидель», членом ревизионной комиссии СП РСФСР, членом правления Советского комитета солидарности со странами Азии и Африки. За большой вклад в развитие филологической науки награжден орденом «Знак Почета», медалями. В 1957 г. был удостоен почетного звания «Заслуженный деятель науки Башкирской АССР». А.И. Харисов являлся участником научных конгрессов в Стокгольме, Хельсинки, Турции.

Моя мама Фильза Галимзяновна родилась в Челябинске, своих родителей не помнила, выросла у приемных родителей, проживавших в частном доме в Уфе по адресу Гафури, 17 (ныне на этом месте возведен современный многоэтажный дом), у которых своих детей не было. Они оба были учителями. Мачеха Фильзы Галимзяновны, Вазифа Нуриевна Хусаинова, работала некоторое время учителем в Средней Азии, была знакома с Ш.Бабичем. Играла на домбре и скрипке.

Отец ушел из деревни в четырнадцать лет, чтобы учиться дальше. В Уфе он поселился жить у родителей своей будущей жены. Молодой, стремящийся к знаниям деревенский парень очень понравился хозяевам дома и они решили, что лучшего жениха для их падчерицы быть не может. Позже, когда А. Харисов стал ученым, теща помогала ему своими советами при написании ряда научных работ, в частности, делилась своими воспоминаниями о Ш.Бабиче и других деятелях башкирской культуры начала XX века. Фильза Галимзяновна закончила Ленинградский планово-финансовый институт по специальности ревизор-контролер. После замужества, проработав несколько лет по специальности, она оставляет работу и посвящает свою дальнейшую жизнь мужу, детям, семье.

Всю свою жизнь отец оставался верным науке. К быту он не был приспособлен, домашним хозяйством занималась жена. Каждый вечер, переодевшись в полосатую пижаму, он проводил за письменным столом, увенчанным лампой с зеленым стеклянным колпаком. В квартире везде были книги.

У ученого не было какого-то хобби. Одно время его увлекла игра в преферанс. Обычно

партнером по игре был композитор Хусаин Ахметов. Иногда третьим участником игры был известный композитор Николай Пейко. Жене это увлечение мужа не нравилось, однажды она даже высказала упрек своему мужу, что он тратит время на пустое занятие, превратившееся, по ее словам, в пагубную привычку. «Это не игра, это — высшая математика», — отвечал Ахнаф Ибрагимович. В преферансе для записи премиальных и штрафных очков используется специальным образом размеченный лист бумаги — пулька, в углу ее была написана фамилия «Харисов». Однако это увлечение продлилось у Ахнафа Ибрагимовича недолго: то ли кампания игроков распалась, то ли времени стало не хватать. Еще необходимо отметить, что у отца был сильный красивый голос, и иногда он пел народные песни. Летние отпуска А.И. Харисов проводил в здравницах юга страны — Сочи, Ялте. Он очень хорошо плавал, любил лежать на воде. Часто ездил в деревню к матери, не забывал сестер. Его родная сестра Гифат была больна туберкулезом, он покупал для нее дорогие лекарства.

...Уже более тридцати лет нет с нами отца. Он скончался 15 мая 1977 г. За это время изменилась эпоха, более свободными стали условия для научного творчества, мы узнали о целых пластах прошлого, ранее искусственно и несправедливо выведенных за рамки исторической памяти. Введенные в последние десятилетия новые источники, появление новых методик и плюрализм мнений привели к определенному пересмотру сделанных в советский период выводов, однако то, что было добыто тогда нашими предшественниками, будет сохранять свою ценность хотя бы в силу уникальности и неповторимости собранных ими сведений, например, фольклорных произведений.

Память об А.И. Харисове сохраняется не только в воспоминаниях ученых старшего поколения, но и в постоянных ссылках на его труды в публикациях современных исследователей. Наследие ученого актуально, оно постоянно используется в диссертациях, монографиях, курсовых и дипломных работах, имя произносится на научных конгрессах и конференциях. Основная работа ученого: «Литературное наследие башкирского народа». Это его докторская диссертация, выпущенная в 1965 году на башкирском языке. Книга уже давно стала библиографической редкостью, и вот уже полвека ждет своего переиздания. 2014 год является юбилейной датой ученого А.И.Харисова — 100 лет со дня рождения. Переиздание этой книги явилось бы благодарной памятью потомков.

Ф.Б.Юнысова
РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө

Ә.ХАРИСОВ ОЧЕРКЫНДА САЛАУАТТЫҢ ПОЭТИК МИРАҒЫ

Салауат Юлаев – башкорт халкының легендар батыры, шағир-импровизатор, милли-азатлык хәрәкәтенә һокланғыс етәкселәренә береһе.

Салауат тураһында тарихсылар, шағирҙар, прозаиктар, драматургтар күп яҙы. Бәйөк Пушкин үзенә “Пугачев тарихы”нда башкорттоң милли батырына иң юғары баһа бирә. Крәстиәндәр һуғышының күп юлбашсыларынан өстөн куя һәм китабының бер бүлеген “Ажар Салауат”ка арнай. Совет яҙыусыһы Степан Злобин Салауат Юлаевты данлыклы һуғышсы, легендар шәхес дәрәжәһенә күтәрҙе, ә ошо роман нигезендә эшләнгән кинофильмы менән кинорежиссер Яков Протазанов Салауатты донъя кимәленә алып сықты, Баязит Бикбай либреттоһына яҙылған операһында Заһир Исмәғилев Салауат каһарман һуғышсы, ә халыҡ шағиры Мостай Кәрим үзенә трагедияһында уны оҫта ғәскәр башлығы, куркыу белмәс батыр һәм әбей-батша Екатерина II менән капма-каршы ултырып, тәрән эстәлекле фекер йөрөткән акыл әйәһе итеп күрһәттә. Тарих фәндәре кандидаты Инна Гвоздикова үзенә филми монографияһында Салауаттың батырлығы, бәйөклөгө, саф күңелле һәм һынмаҫ рухлы кеше булыуы тураһында иҫ киткес һәйөү, һоклануы һәм ғорурлык менән бәйнә-бәйнә һәйләп бирҙе. Филология фәндәре докторы Мирас Изелбаев Салауат тураһында зур күләмле тарихи–документаль роман ижад итте.

Салауат Юлаевтың образы хәҙерге очерктарға ла төрлө быуын яҙыусылары тарафынан бик оҫта һәм киң яҡтыртылды.

XX быуаттың 20-се йылдарында Салауат Юлаев шәхесен өйрәнәү буйынса

язуысылар һәм публицистар Ф.Вилданов, С.Сәлимов, А.Фафаров, Ш.Типеевтар зур эш башкарзылар, һуңыраҡ был тикшеренеүҙәрҙе Ә.Усманов, М.Буранғолов һәм башка ғалимдар дауам итте.

Күренекле ғалим һәм әзип Ә.Харисовтың 1973 йылда донъя күргән «Башкорт халкының әҙәби мираҫы» китабында Салауат Юлаевка арналған бүлек тә бар. Шулай ук йылда Башкортостан китап нәшриәте Крәстиән һуғышының 200 йыллығына арнап «Безҙең Салауат» тигән йыйынтыҡ сығара (1982 йылда ул ҡайтанан баҫтырыла). Был йыйынтыҡка Салауат Юлаевтың шиғырҙары, уның тураһындағы халыҡ йырҙары, революцияға тиклемге һәм совет осоро язуысыларының художество әсәрҙәренән өзөктәр, Салауаттың тормошо һәм эшмәкәрлеген яҡтырткан очерк ингән.

Ә. Харисов «Салауат Юлаев – милли батыр һәм шағир» тигән очеркында иһә уның һәләтле шағир булыуын, шиғыр, йырҙарының халыҡка ныҡ тәҫир итеүен һызыҡ өстөнә ала. Салауаттың шиғырҙарының үз нөсхәһендә безгә килеп етмәгәнәнә үкенес белдереп, Р. Игнатьевтың «башкорт Салауат Юлаев, Пугачев бригадиры, йырсы һәм импровизатор» тигән очеркына таянып, уның ижады 7 шиғыр менән сикләnmәгәнәнә нигез бар, тигән һығымтаға килә.

Салауаттың зур булмаған поэтик мираҫында юғары граждандыҡ пафосы менән һуғарылған шиғырҙары тыуған иленә, халкына, Уралдың мөһабәт тәбиғәтенә һөйөү белдерә, халыҡ азатлығы һәм бәхетә өсөн кыйыу көрөшкөн ир-егеттәрҙе данлай. «Салауаттың тыуған илгә булған һөйөүә азатлыҡ идеалары менән айырылмаҫ булып бер берәһәнә ҡаршы ике тойғо ята, һөйөү һәм нәфрәт: тыуған илгә булған һөйөү, халыҡка, изеүселәргә, иректә быуыуысыларға нәфрәт», – ти автор. Бына шундай ысын патриотизм крәстиән һуғышында Салауатты башкорт халкының данлы геройы, юлбашсыһы итеп, ялҡынлы йырсыһы итеп күтәргән. Тыуған иленә, халкына бирелгән булғаны өсөн Салауат хыянатсы Абдраков кеүек башкорт тархандарын халыҡ алдында язалаған һәм рус хөҙмәтсән массаһын, һөҙгә ҡаршы «безҙең күнәлдәребеҙгә уҫаллыҡ юк», тип көрөшкә саҡырған һәм ҡарарына «дусығыҙ полковник Салауат» тип ҡул куйған.

Ә.Харисов шулай ук Салауаттың ике меңлек һыбайлы ғәскәр алдындағы әйткән телмәренә айырым тукталып китә. «Салауаттың телмәре» 1773-1775 йылдарҙағы Крәстиән һуғышындағы тарихи вақиғаларҙы сағылдырған берҙән-бер поэтик әсәр. Был телмәрҙә Салауаттың ғәскәренә Дон яктарынан Пугачев тигән батырҙың килеп сығыуы, рус түрәләренә ҡаршы һуғыш башлауы, башкорттарға ирек вәғәзә итеүә тураһында әйтелә. һәм ул башкорттарҙың азатлығы өсөн көрөшөп һәләк булған Айҙар, Аҡай, Ҡилмәк, Батырша, Әмин, Ҡараһаҡал өсөн үс алырға саҡыра. Ә яндырылған ауылдарҙың күмәрҙәрен тотоп, батырҙарҙың ҡойолған кандары, рәһнетелгән катын-ҡыҙҙары өсөн үс алырға ант итеүә шундай тетрәткес бер тамаша буларак қабул ителә. Сәсәндәр, йырсылар, ҡурайсылар артабан ошо «Телмәрҙә» Салауат авторлығына бөйләп, «Бүгәсәүгә ҡушылып, ир-батырға ҡуш булып...» тигән исем астында бөтөн бер поэтик әсәр итеп үстәргәндәр. Унда, Салауат телмәре рәүешендә, Пугачевтың башкорттарға ҡарата сығарған манифесенә йөкмәткәһә бирелгән.

Өзөк килтерәбеҙ:

Бығаулының кулынан

Бығауын йолҡам, тигән ул,

Тышаулының аяғынан

Тышауын йолҡам, тигән ул;

Ерһөҙ калған башкортқа

Ерен бирәм, тигән ул;

һуһуһыҙ калған башкортқа

һуһуһын бирәм, тигән ул; [1, 269].

Салауаттың поэтик тауышы ла тап ана шундай – борсоулы, дәнһәтле, өндөүле.

Шул ук вакытта Салауат нескә хис кешеһе лә. Бер шиғырында ул үзен ғәйрәтле һуғышсы итеп күрһәтһә, үз-үзенде аямай һуғышырға сакырһа, икенсе шиғырында тәрән тойғолар менән йәшәүсе лирик шағирға әүерелә, һөйгөнәнә үзенең мөхәббәт хистәрен әйтеп бирергә һүззәре етмәүзән зарлана:

Мин, бахыр, һине, Зөләйха, нык һөйәм,
Әйтә алмайса һүззәремде, баш әйәм.
Һиңә дан йырлар өсөн теләм зәғиф,
Һөйөүемде әйтергә һүзем зәғиф.

Ғалим халык каһарманының ижадына дәйөм байкау яһап, шундай һығымтаға килә: «Салауаттың мирасы күп түгел, әммә ул тәрән йөмәткеле, халыксан йүнәләшле һәм оригиналь поэтик образлы булыуы менән киммәт. Салауат шиғырҙары башкорт әзәбиәтенең тәүге асыл комарткыларын тәшкил итә. Салауат безгә халык азатлығы көрәшенең легендар каһарманы, халкыбыздың беренсе шағире булыуы менән яҡын һәм кәҙерле».[1]

Әзәбиәт

1. Харисов Ә. Башкорт халкының әзәби мирасы. Өфө, 1973. 416 б.

Р. М. Булгаков
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

О СОСТАВНЫХ ЧАСТЯХ СЮЖЕТА «КЫССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ

Трудно сказать точно, сколько раз требуется перечитать поэму «Кысса-и Йусуф, которая, по мнению А.И. Харисова, написана «на мало доходчивом „южном тюрки“» [10, с. 199], была шедевром [10, с. 189], выделялась «из всех произведений, созданных в Поволжье в XIII–XVI вв.» [10, с. 197], но «не была свободна от ограниченности и известной примитивности, характерной для средневековой поэзии [10, с. 200], — перечитать, чтобы понять ее содержание. Перечитывать можно много раз, но только непредвзятое чтение научит: эта поэма не относится к романтическим произведениям; самим своим автором она поставлена в другой ряд — в ряд житийной литературы — и названа «Йусуф савчы кыссасы», то есть «Житие пророка Йусуфа» [2, с. 350]. И в этом ряду эта эпическая поэма является агиографической эпопеей.

Эта поэма известна по многим спискам конца XVIII – середины XIX (сведения о 161 списке см.: 6, с. 428–489; о 18 уфимских списках см.: 12, с. 76–85; о 19 уфимских списках с двумя отличиями от предыдущих см.: 1, с. 90–113), по казанским изданиям 1839–1917 годов (краткие сведения о них см.: 6, с. 494–504) и по переводам на татарский (с транскрипцией), русский и башкирский языки. Текстуальной основой данной статьи избраны: 1) список 1837 года [11, 143 с.] Фонда рукописей и старопечатных книг ИИЯЛ УНЦ РАН [Его описание см.: 1, с. 90–94; сведения о его находке см.: 2, с. 18], восходящий к пространной редакции поэмы [о пространной и краткой редакциях ее текста см.: 6, с. 424, 494; 1, с. 91–92]; 2) издание 1899 года [5, 64 с.]; 3) транскрипция Ф.С. Фасеева [6, с. 46–294 (только четные страницы), 424–426]; 4) русский поэтический перевод С. Иванова [7, с. 20–245]; 5) башкирское изложение З.Я. Шариповой [8, с. 12–272]¹.

Материал поэмы цитируется по переводу С. Иванова, своею точностью полностью удовлетворяющему раскрытию избранной нами темы («I. Пролога от Пророка» и «I. Эпилога от Пророка» у С. Иванова нет, они переводятся на русский язык впервые; их арабоалфавитные тексты транслитерированы, как и в оригинале, без знаков препинания).

Поэма «Кысса-и Йусуф» не является простым и нерасчленимым произведением. Ее объем (34 323 слова в переводе С. Иванова), хронологический диапазон (120 лет жизни Йусуфа), большое количество действующих лиц и различные их взаимоотношения свидетельствуют о том, что лежащее перед нами произведение — это единораздельная цельность. И задача двусоставная аналитико-синтетическая задача состоит в том, чтобы понять, в каких образах целостный замысел поэта оформил отдельные элементы композиции и как эти отдельные элементы сложили общий сюжет.

Насколько нам известно, исследователи поэмы Кул Гали до сих пор такой задачи перед собой не ставили (Ф.С. Фасеев, например, ограничивался изложением внешней структуры произведения — введение, основная часть из 18 и заключение с двумя гипотезами его происхождения, называя это изложение «композиционной структурой» [9, с. 166–170], или, пересказывая «Краткое содержание поэмы», называл «полуфантастической, приключенческой завязкой сюжетной линии поэмы» две разные сцены с участием Зулейхи и Йусуфа [6, с. 10–11]) и, судя по планам дальнейшего изучения поэмы, опубликованным Р.Ф. Исламовым, ставить пока не собираются [4, с. 357].

Но если даже нашими литературоведами и предпринимались попытки раскрыть состав сюжета «Кысса-и Йусуф», то нам они не известны, и ниже речь пойдет о нашем собственном понимании этого состава, которое основано на прочтении этой поэмы именно как

¹ Я почтительно благодарю за оказанную мне помощь в работе над этой статьей моих дорогих коллег З.Я. Шарипову, М.Х. Надергулова, М.Н. Фархшатову, Н.А. Хуббитдинову, Р.Ю. Аккубекову, Г.Х. Абдрафикову и Исогай Масуми (город Киото, Япония).

агиографической эпопеи, как «Житие пророка Йусуфа».

Поскольку данная статья не обсуждает теоретических вопросов и проблем общего и частного сюжетосложения, а показывает результаты решения автором сформулированной задачи, постольку автор предполагает знакомство читателей с тем, что такое введение (рассуждение), пролог (про-лог = пред-сказание), экспозиция (пред-ставление), завязка, движение действия, кульминация (высшая точка), развязка, эпилог (эпи-лог = прибавление к слову, при-словие, при-сказание) и послесловие (рассуждение).

Двухлинейный сюжет поэмы

В «Житие пророка Йусуфа» место Зулейхи указано определенно и недвусмысленно. В переводе С. Иванова мы видим имя Йусуфа 677 раз, имя его отца Йакуба (он же — Исраил) — 183 раза, слова отец (о Йакубе) — 115 раз, сын — 113 раз, брат — 210 раз. А вот Зулейху мы видим только 133 раза (или в пять раз реже Йусуфа и в полтора раза реже Йакуба), да и то очень нерегулярно: от введения и до V главы — ни разу, в V–VII главах — 100 раз, в IX — 2, в X — 1, в XI — 24, в XIV — 5, в XVIII — 1, в XIX и в послесловии — ни разу.

Эти цифры (не говоря уже об общем содержании произведения) свидетельствуют о том, что Зулейха не является главной героиней поэмы. (В строгом смысле слова, в этой поэме вообще не может быть главных героев и главной героини, ибо в ней есть только Бог — слово Бог, а также его эпитеты Единый, Зиждитель, Творец, Создатель, Всевышний, Владыка и другие встречаются более 850 раз — и исполнители Его воли [2, с. 349]). Не являясь главной героиней всей поэмы, она, однако, играет в ней особую, выдающуюся роль, и эта ее роль выдвигается из основной сюжетной линии наружу, образуя вполне оформленную (от пролога вплоть до эпилога) и самостоятельную сюжетную линию Зулейхи, все элементы которой будут отмечены римской цифрой II, а элементы сюжетной линии Йусуфа — цифрой I.

Далее автор статьи будет самым кратким образом, назывными предложениями указывать на опорные темы каждого элемента сюжетных линий, на место его действия, его хронологию и очевидные связи между некоторыми элементами. Главное внимание читателей будет привлечено к цитатам, которые иногда будут довольно продолжительными, но кажется понятным и без долгих объяснений, что это вынужденное многословие; что это — современная судьба «Кысса-и Йусуф»: экспозиция «Гамлета», как известно, занимает целых три сцены, и никто не цитирует ее целиком, но ведь, с другой стороны, никто и не говорит о том, что текст Кул Гали также распространен и доступен, как тексты Шекспира.

I. СЮЖЕТНАЯ ЛИНИЯ ЙУСУФА

Эпиграф: «...Это — толкование моего сна прежде. Аллах сделал его истиной и оказал мне милость, когда вывел меня из темницы и привел вас из пустыни, после того как сатана устроил ссору между мной моими братьями. Ведь Господь мой благосклонен, к чему захочет. Поистине, Он — знающий, мудрый!» [Коран 12: 100. — Здесь и далее перевод И.Ю. Крачковского].

I. Пролог от автора поэмы

Прямое обращение к читателю. Сказание о Йусуфе-пророке, владыке Египта; его злые братья; имя его отца и богоизбранных предков; самовосхваление поэта; достоинства сказания и его кораническое происхождение.

...Да будет мной воспет Йусуф — благой пророк,—
Дай здравый разум мне, красивый слог теперь.

Узнай, кто был Йусуф, что было с ним — внемли,
Как его братья зло с ним поступить смогли,
Как он владыкой стал Египетской земли,
Я расскажу в стихах, — внемлите мне теперь.

Однажды в этот мир пришел Йусуф — пророк,
Отец его — Йакуб, его любил сам бог,

А дед его, Исхак — врач веры, сил исток,
Он — Ибрагима сын, всечтимого теперь.

Да будет речь моя премудростью светла,
Рассыплю розы я и перлы без числа,
Йусуфа мне воспеть теперь пора пришла,
Всем правоверным впрок мой этот сказ теперь.

Всех прочих сказов сей и лучше и мудрей,
Для слуха сладок он, в нем скучных нет речей,
В Коране сей рассказ помянут, — разумеи,
И приступаю я к сказанию теперь.

[«Введение»: 7, с. 23 III, 3 – с. 24; 11, с. 3, 6–14; 5, с. 3, 8–16; 6, № 18, 3 – 22; 8, с. 15 V, 3 – с. 16 III]¹.

I. Начало экспозиции

Возраст и праведность Йусуфа, пересказ отцу увиденного сна о поклонении ему солнца, луны и одиннадцати звезд и просьба истолковать его с надеждой на благо.

Нечастый в литературе пример двухчастной экспозиции, прерываемой после сообщения сведений, составляющих вторую тему пролога от Пророка.

Одиннадцати лет был праведный Йусуф,
Когда к Йакубу он прильнул, слегка вздремнув,
И он увидел сон, уже совсем уснув, —
«Отец, — сказал он, — сон мне истолкуй теперь.

Блеск солнца и луны увидел я во сне,
Одиннадцати звезд свет видел в вышине,
И все они земной поклон отдали мне.
Таков мой сон. Его ты истолкуй теперь.

Виденью моему истолкованье дай,
Что станется со мной — об этом знанье дай,
Во благо и в добро мне предсказанье дай, —
Пусть этот сон пошлет надежду мне теперь!»...

[Глава I. «Сон Йусуфа»: 7, с. 25 I–III; 11, с. 3, 15 – с. 4, 4; 5, с. 3, 17–20; 6, № 23 – 24¹; 8, с. 17 I–III].

I. Пролог от Пророка

Первая тема этого пролога — Божественность предания о Йусуфе и призыв Мухаммада к иудею принять ислам (четверостишия I–VI), эта тема повторится в эпилоге от Пророка. Вторая — Божественное откровение об аллегорических именах звезд, виденных Йусуфом во сне (четверостишия VII–IX).

Мәшһүрдүр риүәйәтдүр ул жәббардан
Бер жәһүди бар иде ады Бостан
Сөөл сорды ул жәһүд хак рәсүлдән
Дөрөс жауаб, сахих сүзен истәр имде
Йә Мөхәммәд ул дөше ким Йусуф күрде
Ай көн ун бер улдуз [Так! — Р. Б.] аңа сәждә кылды
Ул улдузлар атлары нитәк ирде
Берүн берүн бәңә иглам кылғыл имде
Әгәр син хакк рәсүл улур ирсән
Мөгжизәт дәгүәсен кылур ирсән

¹ Здесь (и ниже в ссылках на тексты поэмы) четверостишия в современных изданиях и бейты в рукописи и в издании 1899 г. указываются сверху вниз: четверостишия — римскими цифрами (у Иванова и Шариповой) и нумерованными арабскими прямыми (у Фасеева), а стихи четверостиший и бейты — арабскими курсивными.

Ул ун бер улдуз адыны белүр ирсэн
Хакикэт нөбөүүэт синең дийүр имде
Андан Мөхөммэд тәфәккүр үзрә булды
Пәйк-и хәзрәт Жәбраил һәмандәм хазыр килде
Әхәддән Әхмәдә сәләм кылды
Улдузлар адын иғлам кылура имде

Мөхөммэд әйдүр жәһүдә әйя Бостан
Әйдүрсәм бән сәңә жөмлә нишан
Инанубан булурмусын син мосолман
Жәһүдлыкдан бизәр улыб, дүнгел имде
Барча жәһүд бу кавилә разы улды
Мөхөммэд улдузлар адын иғлам кылды
Жәһүд аны ишетәб тасдык дотды
Фәсих дилдән сахих иман китүрүр имде

Рәсул әйдүр әүүәл улдуз ады жәрәйан иде
Икенче улдуз ады тарик иде
Өчөнче улдуз ады бәрийан иде
Түртенче улдуз гөфтар адлык имде
Бишенче улдуз ады кабис иде
Алтынчы улдуз ады сабит иде
Йетенче улдуз ады фәмуд иде
Сикезенче улдуз ады мәхис байык имде

Тукызынчы улдуз ады калык иде
Унунчы улдуз ады жарих иде
Ун беренче улдуз ады фәрғ иде
Жөмләсени сахих бәйән кылды имде

Вот предание, прославленное самим Могушественным:

«Был некий иудей именем Бустан.

Тот иудей задал вопрос справедливому Посланцу,

Желая услышать прямой ответ, истинное его слово:

И вот он говорит: „О Мухаммад! То сновидение, что видел Йусуф, —
Ему поклонились до земли Луна, Солнце и одиннадцать звезд, —
Каковы были имена тех звезд?
Дай мне знать их одно за другим.

Если ты справедливый Посланец,

Если ты притязашь на способность совершать чудеса,

Если ты знаешь имена тех одиннадцати звезд,

То у тебя на самом деле есть дар пророчества“.

Тогда Мухаммад призадумался было.

Тотчас же обнаружил свое присутствие ангел Джебраил.

Он передал Похвальному [Пророку] приветствие Единственного,

Дал знать ему имена звезд.

Мухаммад говорит иудею: „Ну, Бустан!

Если я скажу тебе все, что ты хочешь [о звездах],

То уверуешь ли ты [в Аллаха], станешь ли мусульманином?

Отвратись ты от иудейства, отречись от него!“

Иудей ответил на все эти слова согласиём.

Мухаммад дал знать ему имена звезд.

Услышав их, иудей сдержал свое слово,

Ясными словами он принял истинную веру.

Посланник говорит: „Имя первой звезды было Джереян,

Имя второй звезды было Тарик,
Имя третьей звезды было Бериян,
Четвертая звезда называлась Гуфтар.

Имя пятой звезды было Кабис,
Имя шестой звезды было Сабит,
Имя седьмой звезды было Амуд,
Имя восьмой звезды было, бесспорно, Махис.

Имя девятой звезды было Калык,
Имя десятой звезды было Джарих,
Имя одиннадцатой звезды было Фар“.

Так он достоверно сообщил все [имена]».

[Глава I. «Сон Йусуфа»: 7, нет; 11, с. 4, 5 – с. 5, 6; 5, нет; 6, № 24² – 24¹⁰; 8, с. 18 I – с. 19 IV].

Одиннадцать звезд — это, конечно, одиннадцать братьев Йусуфа (см. ниже: второе четверостишие окончания экспозиции), и перечислить одиннадцать человеческих имен от Рафиля до Ибн-Йамина можно без помощи ангела (см. перечисление Ибн-Йамином нечеловеческих имен двенадцати своих сыновей с пояснениями: [7, с. 203 V – с. 204 IV]). Джебраил же дал знать Пророку не человеческие, но аллегорические (иносказательные) имена звезд для доказательства иудею истинности ислама.

Эта аллегория, безусловно, имеет смысл, понимание которого придет, во-первых, с переводом имен на русский язык, и, во-вторых, с нахождением места переведенного слова в тексте поэмы. Наш перевод и поиск привели к упорядоченному расположению звезд в соответствии с движением действия.

1. Джереян (араб.) ‘происшествие, случай, событие’. Событие — это сон Йусуфа (см. выше: «I. Начало экспозиции»).

2. Тарик (араб.) ‘путь, дорога, тропа; способ, прием, образ действия’. Первые три значения слишком общи и абстрактны для аллегии. А вторые три — это реакция братьев, узнавших содержание сна [7, с. 38 II–IV].

3. Бериян (араб.). Бери ‘чистый; невинный, невинный’. Бериян (форма арабского двойственного числа) — два невинных человека, спасенных Богом от смерти: Исхак (Забих — см. ниже: «I. Окончание экспозиции»), прадед Йусуфа [7, с. 42 I–III], и сам Йусуф [7, с. 47 II–V].

4. Гуфтар (перс.) ‘слово; речь, разговор’. Речи к Йусуфу ангела Джебраила [7, с. 47 VI] и аскета [7, с. 49 I] и наставление Всевышнего Джебраилу для передачи Йусуфу [7, с. 49 IV – с. 50 II].

5. Кабис (араб.) — название города в Тунисе (современный Габес). Тунис — одна из стран Магриба — северного побережья Африки западнее Египта. Магриб — родина Зулейхи (см. ниже: «II. Пролог»).

6. Сабит (араб.) ‘твердый, стойкий; непоколебимый’. Непоколебимость Йусуфа в своей вере и против домогательств Зулейхи и ее молитвы перед кумиром [7, с. 114 I–V].

7. ‘Амуд (араб.) ‘колонна, столб; опора’. Колонны дворца, в котором Зулейха будет соблазнять Йусуфа [7, с. 119 V–VI, с. 121 II–III], и опора Йусуфа на Всевышнего в поисках спасения [7, с. 124 I–II].

8. Махис (араб.) ‘бегство; уклонение, спасение’. Бегство Йусуфа от «лукавых чар» Зулейхи и его спасение показанием свидетеля [7, с. 132 V–VI, с. 134 V–VI, с. 137 II–III, с. 145 VI].

9. Калык (тюрк.) ‘оставшийся; оставленный’. Долголетнее пребывание всеми забытого Йусуфа в тюрьме [7, с. 142 III, с. 145 III, с. 155 VI, с. 156 I–II].

10. Джарих (араб.) ‘отвергающий, отменяющий’. Опровержение Йусуфом обвинений братьев в трех своих пороках [7, с. 65 III] и его ответное обвинение их в совершенном ими грехе (см. ниже: «I. Кульминация»).

11. Фар‘ (араб.) ‘превосходство; знаменитый, прославленный, человек; глава народа’. Осуществление по воле Всевышнего сна Йусуфа и всеобщее поклонение ему — властителю

Египта [7, с. 228 V – с. 229 II].

Отдельные списки «Кысса-и Йусуф» перечисляют другие имена звезд, которые могут быть истолкованы по-другому. Но сама иносказательность имен этих звезд в целом очевидна, хотя и замечается не всеми исследователями. З.Я. Шарипова, например, заметила ее и предложила свое толкование ряда имен [8, с. 267–268], а вот Ф.С. Фасеев не показал, что обратил внимание на эту красивую аллегорию [6, № 24² – 24¹⁰].

И. Окончание экспозиции

Аллегория пролога от Пророка сменяется прямым толкованием сна — толкованием во благо: милость Бога, слава, власть, богатство, поклонение братьев, вечное признание, уподобление Халилу (Ибрагиму) и Забиху (Исхаку), посланничество от Бога, блаженство для людей, прославление Бога. Смысл этого сна — предмет зависти, внушаемой дьяволом, следует утаить сон от злой мести братьев, ибо он — причина страданий сына и отца.

В экспозиции названы два инициатора — Бог и дьявол — и все главные участники — Йусуф, его братья и их отец Йакуб. Настоящее-будущее время глаголов — это форма возможности (потенция) этого действия, а его осуществление (энтелехия), начиная с зачина, оформляется настоящим временем.

...Тогда истолковал Йакуб Йусуфа сон:
«Тебе, — он произнес, — во благо будет он,
Ты милостью творца да будешь одарен,
Тебя ждут слава, власть, — надеюсь я теперь.

Я верю: бог тебе владенья в дар пошлет,
Богатство даст тебе он от своих щедрот,
И братья тебе честь окажут и почет —
Послужат тебе все одиннадцать теперь.

Признают в мире все, что славой ты высок, —
Весь сонм земных владык, весь Запад, весь Восток
До дня Суда ты чтим да будешь — вечный срок, —
Халил и сам Забих тебе под стать теперь.

Посланником творца, пророком станешь ты,
В величье власти жить высококом станешь ты,
Блаженства для людей истоком станешь ты,—
Счастливым этот сон мне видится теперь.

О сын мой, верь всему, что я сказал, — сполна,
Всевластье ждет тебя — вот смысл и сущность сна,
Хвала творцу тобой да будет воздана, —
К тебе всевышний сам всемилостив теперь.

Но тайна — этот сон, мой сын, он — непростой,
Ты смысл и сущность сна от всех людей сокрой,
Храни себя, мой сын, от зависти людской,
Ведь дьявол — враг людей от века и теперь.

Смотри, чтобы твой сон не вызнал кто-нибудь,
От братьев сон сокрой и осторожен будь,
Не то тебе от них злой мести не минуть, —
И сон страданье нам пошлет уже теперь».

[Глава I. «Сон Йусуфа»: 7, с. 26 I – с. 27 I; 11, с. 5, 7 – с. 6, 6; 5, с. 3, 21 – с. 4, 3; 6, № 25 – 31; 8, с. 19 V – с. 21 II].

И. Завязка

Экспозиция уже подготовила читателей к ожиданию завязки, но инициатором ее стала еще неизвестная им дочь Йакуба, позже названная Диной.

Завязка — это проявление характеров представленных героев (членов одной семьи) и их

действия: *протагониста* Йусуфа, его братьев *антагонистов*, их отца-страдальца; это обозначение предмета коллизии — содержание сна, сулящего всевластие первому, унижение вторым и страдание третьему; это начальная точка расхождения характеров в противоположные стороны.

Действие завязки происходит в двух местах непосредственно после события, описанного в экспозиции.

Взрастил Йакуб в семье и неродную дочь,
Она беседу их всю слышала точь-в-точь.
Храни нас бог от тех, кто доносить охоч!
И братьям она сон поведала теперь:

«Лик солнца и луну узрел Йусуф во сне,
Одиннадцати звезд свет видел в вышине,
И все ему поклон отдали. Ведом мне
Их разговор с отцом про вещей сон теперь».

И братья обо всем, что было, разузнав,
На путь негодных дел наставили свой нрав,
В сердца их злость вошла, все доброе поправ, —
Задумали они недоброе теперь.

«Ведь если выйдет так, что станет явью сон,
И будет брат Йусуф всевластьем облечен,
И станем мы служить властителю времен,
Для нас в этом — позор, немалый стыд теперь».

И мы сейчас к себе Йусуфа призовем,
Проведаем про сон — расспросим обо всем,
Размыслим — что и как, и все решим потом,
Узнаем, что же с ним случилось там теперь».

[Глава I. «Сон Йусуфа»: 7, с. 27 II – с. 27 VI; 11, с. 6, 7–16; 5, с. 4, 4–13; 6, № 32 – 36; 8, с. 21 II – с. 22 I].

I. Движение действия

Первые восемь глав (726 четверостиший) — нисходящее действие. Сатана наставляет братьев совершить ряд злодеяний над Йусуфом и продать его в рабство. Бог подвергает Йусуфа испытанию неволей, любовными домогательствами Зулейхи и заключением в тюрьму.

Главы IX и X (79 четверостиший) — восходящее действие. Бог дарует Йусуфу спасенье от невзгод и награждает его властью и почетом. Дальше (278 четверостиший) Бог устраивает Йусуфу — властителю Египта — встречи с его прежними антагонистами. В главе XI — с Зулейхой (см. ниже: «II. Кульминация»), на которой ему велено жениться (см. ниже: «II. Развязка»). В главе XII и большей части XIII он, не открывая своего лица всем братьям, трижды принимает их как просителей, от которых исходит «грех, зловердство и порок», а четвертый прием приводит действие к кульминации.

I. Кульминация

Напоминание читателям о завязке и достижение характерами наибольшего противоположного расхождения. Верхняя кульминация не называющего себя протагониста: осуществление своего еще не отождествленного с именем Йусуфа всевластия в разоблачении лжи антагонистов, в обвинении причинения ими страданий отцу и в угрозе предать их казни за постыдный грех. Нижняя кульминация антагонистов: унижение до признания своей вины и до мольбы о даровании свободы себе и о пощаде к отцу-страдальцу.

Действие кульминации происходит в двух местах через семьдесят лет [7, с. 203 II, с. 216 III, с. 224 IV] после события в экспозиции.

И вот они пришли, исполнив свой обет,
Владыке передав посланье и привет.

«Ты брата, властелин, спаси от мук и бед, —
Они сказали, — нас в темницу брось теперь.

Отец наш повелел искать Йусуфа нам,
За тем, о властелин, мы и явились к вам,
Нам горе жжет сердца!» Йусуф все знал и сам,
Но порешил Йусуф их испытать теперь.

И с трона вмиг сошел Йусуф, суров и строг,
Пришельцам протянул бумажный он листок,
И несколько на нем всего лишь было строк, —
«Прочтите, — он сказал, — этот листок теперь».

Записку передал им праведный Йусуф,
И все они прочли, в бумагу заглянув.
В смятении они, бумагу ту вернув,
Сказали: «Здесь наш грех описан весь теперь».

Йусуф сказал: «Никто не понял этих строк,
Бумагу прочитать никто у нас не смог,
Никто не знает, что скрывает сей листок, —
На вашем языке там запись есть теперь».

«Не поняли и мы, — от братьев был ответ, —
Не внятен нам, увы, и смысл этих помет, —
Смотрели мы листок, понятного в нем нет,
И строчек разобрать не можем мы теперь».

На деле то была их запись, и она
Была вместе с рабом торговцу вручена,
И «три порока» в ней означены сполна,
И что Йусуф — их раб, в ней значилось теперь.

Заполучить себе Йусуф ту запись смог
И тщательно ее от глаз чужих берег,
Он в ларчике хранил исписанный листок, —
До сей поры Йусуф его таил. Теперь:

«Вы продали раба, — Йусуф ответил им, —
Он вами назван был порочным и дурным,
И ваш недобрый суд бумагой сей храним».
«Нет, не писали мы», — ответ их был теперь.

Йусуф сказал: «Сюда мы блюдо принесем,
И, прозвенев, оно нам скажет обо всем,
И правду правдой мы отныне назовем».
От братьев был ответ: «Согласны мы теперь».

И блюдо принесли — все в блеске золотом,
И золотым в него ударили пестом,
И как Йусуф избит был братьями — о том
Чудесный голос-звон поведал все теперь.

И оглядел Йусуф всех братьев, молвил он:
«Слышали, что сказал чудесный голос-звон, —
Какой был вами вред Йусуфу причинен?»
Признались братья все в своем грехе теперь.

«Йусуфа завлекли из злобной цели вы,
Подальше завести его хотели вы,
А думали убить на самом деле вы, —
Его спас Йахуда, — известно нам теперь.

Был с сыном разлучен Йакуб — отец родной,
Вы душу его жгли разлукой огневой,

И хвастаетесь вы теперь передо мной —
Мол, благородны вы, — вы хвалитесь теперь.

У каждого одну я отсеку из рук,
Повесить вас велю: за шею — и на крюк!
Я казни вас предам — страшной не сыщешь мук,
За ваш постыдный грех я вас сгублю теперь!»

И повелел Йусуф под деревом им встать,
И приказал Йусуф глаза им завязать,
И братья, устращась, все принялись стенать, —
Йусуфа умолять все начали теперь.

«Ты нас освободи, — воскликнули они, —
Отец наш — Израил, печальны его дни,
От мук он изнемог. Ты суд твой отмени,
Ты пощади его: он слеп совсем теперь.

Когда он потерял лишь одного из нас,
Он, бедный, так рыдал, что взор его угас».

[Глава XIII. «О том, как Йусуф построил дворец»: 7, с. 218 VI – с. 221 V, 2; 11, с. 128, II – с. 130, 9; 5, с. 59, 12 – с. 60, 8; 6, № 910 – 924, 2; 8, с. 235 I – с. 238 V, 2].

I. Развязка

Напоминание читателям о завязке и два шага протагониста и антагонистов навстречу друг другу. Первый — открытие имени протагониста, а значит, установление его всевластия и над членами семьи; это открытие наводит на антагонистов ужас и обрекает их на полную покорность. Окончательное осуществление сна совершилось, противоположности характеров установлены и признаны. Для продолжения действия должны быть сняты противоречия между этими противоположностями. Следует второй шаг — прощение всевластным Йусуфом постыдных грехов своих братьев и слезное раскаяние этих грешников.

Вот теперь конфликта между героями больше нет, и растроганный автор поздравляет их (и самого себя) меланхолической ремаркой: «Видя их слезы, плакали ангелы».

Действие развязки является продолжением кульминации, происходит на одном месте и впечатляет народ всей египетской страны и даже ангелов на небесах.

...Загоревал Йусуф, и отдал он приказ

Им руки от оков освободить теперь.

Уже почти без чувств Йусуф был в этот миг,
Он на верблюда сел и всем открыл свой лик.
Повязки сняли с глаз у братьев-горемык,
И стали его вновь они молить теперь.

Они сказали: «Ты с Йусуфом очень схож.

А если ты — Йусуф, зачем ты нас гнетешь?

И вправду ль ты — Йусуф, иль это — вздор и ложь?

Нет, ты — Йусуф!» — они воскликнули теперь.

И все тогда Йусуф открыл им до конца:
«И вправду я — ваш брат, сын вашего отца.
Стал властелином здесь я волею творца,
Мой брат и я, Йусуф, пред вами здесь теперь».

И братья перед ним все рухнули во прах,

Покинул разум их, объял их дикий страх.

Шла весть о том везде в Египетских краях, —

Дивился чуду люд по всей стране теперь.

«Воспряньте же, — сказал Йусуф, — не помяну
Я лихом ваше зло и отпущу вину.
Не бойтесь ничего — я милость вам верну,

И все ваши грехи прощаю я теперь!»

И встали братья все, объял их страшный стыд,
Раскаившись, они заплакали навзрыд,
И каждый горем был подавлен и убит,
И ангелы в раю заплакали теперь.

[Глава XIII. «О том, как Йусуф построил дворец»: 7, с. 221 V, 3 – с. 222 V; 11, с. 130, 10 – с. 131, 3; 5, с. 60, 9–21; 6, № 924, 3 – 930; 8, с. 238 V, 3 – с. 240 П].

I. Эпилог от Пророка

Напоминание читателям о прологе от Пророка. Призыв Мухаммада к иудеям принять ислам, достоинства сказания и его воздействие на умных и глупых слушателей, коранические цитаты.

Пәс кубды ғаләм фәхре кисде бидғәт
Кафырлары ислам таба кылды дәғүәт
Әмер берлә аңа килде пәйк-и хәзрәт
Нәхнү нәкуссу ғәләйкә әхсәнә-л-касасы дийүр имде
Бер көн кич илә жәһүдләр мәжмүғ улды
Сәләм уғлы Ғәбдаллаһ билә килде
Камуғлары Мостафайә сәләм кылды
Тәлим дүрлү мәсьәләләр сорар имде

Әгәр син гәр ту Рәсүл улур исән

Рисаләт дәғүәсен кылу исән

Йусуф савчы кыссасын белүр исән

Нитәлеген бизә иглам кылғыл имде

Рәсүл әйде йа жәһүдләр утуруңлар
Жәһүдлығы күңленездән чыкаруңлар
Фәсих дилдән сахих иман китүрүңләр
Суңра әхүәл нитәлеген әйдәм имде

Пәс ул содур әл-имған хәбәр ачды

Ишетеб жәһүдләрүң ғаклы шашды

Мостафаның мәлих сүзүн ғәжәбләшде

Бездән йигрәк бу әйтүр дирләр имде

Мостафайә хакдан тәүфик ғәйән улды
Ләкәд канә [фи] касасиһим [ғибрәтүн] диб бәйән кылды
Жәһүдләрүң ғакыл[лар]ы һәм мокид килде
Ахмаклары ғөжөбләр дуймаз имде

Потом появился [Мухаммад] — гордость мира, — пресек раздор,

Призвал неверных к исламу.

По приказу [Аллаха] к нему спустился святой ангел,

Он говорит: «Мы расскажем тебе самое прекрасное сказание!» [Коран 12:3].

Однажды вечером иудеи собрались вместе,

Пришел даже Абдаллах, сын Саляма¹.

Все приветствовали Избранника [Аллаха].

Они задают ему много разных вопросов:

«Если ты... если ты Посланник [Аллаха],

Если ты притязаешь на посланничество [от Него],

Если ты знаешь сказание о Йусуфе,

Дай нам знать, в чем его суть!»

¹ Абдаллах бин Салам (ум. в 43 / 663–664) — ясрибский ученый иудей из племени Бану Кайнука, принявший ислам при жизни Пророка [Horovitz, p. 52].

Посланник говорит: «Так, иудеи, рассаживайтесь,
Освободите свои души от иудейства,
Ясными словами примите истинную веру,
Вслед за этим я скажу вам, в чем суть дела!»

Затем средоточие размышлений [?] поведал им то предание.

Услышали его иудеи, и замешательство охватило их разум.

Изумились они прелестным словам Избранника [Аллаха],

Молвят: «Этот говорит лучше нас!»

Помощь Истинного своему Избраннику стала явной:

«В рассказе о них есть поучение», — разъяснил Он [Коран 12:111].

Разумные иудеи пришли к осознанию [своего заблуждения],

Глупые лишились тщеславия.

[Глава XVIII. «О кончине Йусуфа, да пребудет мир с ним»: 7, нет; 11, с. 142, 7 – с. 143, 2; 5, нет; 6, № 997⁴ – 997⁹; 8, с. 261 I – с. 262 III].

I. Эпилог от автора поэмы

Напоминание читателям о прологе от автора поэмы. Прямое обращение к читателям и слушателям. Славословие Аллаху, молитва к Аллаху ради прощения грехов и обретения Его милости; самовосхваление поэта, просьба молиться о прощении автора; после арабских и персидских произведений это сказание — поучение читателям и слушателям, достоинства и душеспасительная польза сказания, отношение к нему глупых и умных.

Да славится аллах — сей книге он помог.

Она завершена, — да будет славен бог!

Немало мудрых слов вместил мой мерный слог,

И многое в стихах поведал я теперь.

Здесь сказано о том, кто был Йусуф-пророк,

С арабских мудрых книг, с персидских славных строк.

Читающим — наказ; внимающим — урок,

И пусть мой этот труд благословят теперь!

И кто прочтет с умом сей о Йусуфе сказ,

Тот станет сердцем добр, заплачет он не раз,

И все грехи его сойдут с души тотчас,

И милость от творца получит он теперь.

Когда ученый муж сии стихи прочтет,

Да внемлют сим стихам мужи благих высот,

И каждый сотворит молитву в свой черед,

И примет бог-творец молитвы их теперь.

Молитву сотворят и слушатель и чтец —

Мне, немощному, даст прощение творец.

Все грешники, молясь, снимают грех с сердец —

Прощенье от творца к ним снизойдет теперь.

Алмаз как камень тверд, но камень — не алмаз,

И разницу поймет не каждый среди нас.

Глупцу пребудет чужд достойный сей рассказ,

А умный все поймет, внимая мне теперь.

[«Послесловие»: 7, с. 243 I – с. 244 III; 11, с. 143, 3–14; 5, нет; 6, № 999 – 1003; 8, с. 262 IV – с. 263 IV].

II. СЮЖЕТНАЯ ЛИНИЯ ЗУЛЕЙХИ

Эпиграф: «...Я его соблазняла, но он остался тверд» [Коран 12:32].

II. Пролог

Прямое обращение к читателям. Красавица Зулейха, дочь богатого властителя Магриба, идолопоклонника. Идолопоклонничество Зулейхи — первая тема.

О славной Зулейхе сложу рассказ я вам.
Отец ее — Таймус, — внемлите сим словам.
Про лунный лик ее скажу — хвалу воздам, —
Как гурия в раю была она теперь.

Властительный Таймус всем Магрибом владел,
Стотысячная рать хранила тот предел.
Богатую казну бог дал ему в удел,
Великим в мире он владыкой был теперь.

Богат он был — владел несметною казной,
Но идолу, молясь, он клал поклон земной.
Гордился Зулейхой он — дочерью родной,
И сути этих слов внемлите вы теперь.

[Глава V. «Сказание о Зулейхе»: 7, с. 95 I–III; 11, с. 48, 14 – 49, 3; 5, с. 25, 3–8; 6, № 366 – 368; 8, с. 94 I–III].

II. Экспозиция

Напоминание читателям о первой экспозиции: любовь отцов к детям — Йакуба к Йусуфу и Таймуса к Зулейхе. Зулейха во сне видит красоту Йусуфа, влюбляется в него до безумия, плачет от отсутствия его рядом с ней и рассказывает обо всем отцу. Любовь Зулейхи к Йусуфу — вторая тема.

Обычно Зулейха, Таймуса дочь, уснув,
В коленях у отца спала, к отцу прильнув.
Однажды ей во сне привиделся Йусуф, —
Как будто наяву, он ей предстал теперь.

И так же, как Йусуф Йакубом был любим, —
Так, что и день, и ночь Йусуф был рядом с ним, —
Любима Зулейха была отцом своим,
А может быть, еще сильнее того теперь.

Однажды, Зулейха когда спала, она
Йусуфа дивный лик узрела среди сна.
И Зулейха, в него безумно влюблена,
Очнулась ото сна с рыданиями теперь.

«Зачем же плачешь ты, — отец ее спросил, —
Чем сердце сожжено, что ты лишилась сил,
Какой тебе был сон, чем объяснить твой пыл,
Чего желаешь ты? Ответствуй мне теперь!».

«Сегодня я спала и увидела сон,
Прекраснейший во сне мне образ был явлен, —
Сказала Зулейха, — увы, не сбылся он,
Красавца нет со мной, и плачу я теперь.

Тот дивный образ мне во сне явила ночь,
И разум мой и ум, увы, уходят прочь,
И нет уж в сердце сил, и мне терпеть невмочь, —
О, как желанно мне его узреть теперь!»

[Глава V. «Сказание о Зулейхе»: 7, с. 96 I–VI; 11, с. 49, 4–14 и один бейт на поле; 5, с. 25, 9–20; 6, № 369 – 374; 8, с. 95 I – с. 96 I].

III. Завязка

Завязкой стало проявление характеров героев: под влиянием *обсессии* (навязчивой идеи)

Зулейха слышит в двух следующих снах его слова о том, что она и он принадлежат друг другу (третья тема) и что он является правителем Египта. Йусуф как правитель Египта — четвертая тема.

Йусуф настойчиво призывает ее к терпению, четырежды повторяя это слово. Но Зулейха поступает вопреки предостережению Йусуфа и вместо терпеливого ожидания начинает вести себя *компульсивно* (навязчиво). Терпение — пятая тема, любовная навязчивость Зулейхи — шестая.

Действие завязки происходит в одном месте в течение двух лет через год после события, описанного в экспозиции.

И чахла Зулейха, и минул ровно год,

И ей во сне опять явился образ тот.

«О Зулейха, осиль печаль твоих невзгод, —

Йусуф ей говорил, — услышь меня теперь:

Да ведомо тебе, что ты — моя, я — твой,

И пусть не привлечет тебя никто другой,

Вовек не забывай, что ты любима мной,

Не думай ни о ком, кроме меня, теперь!»

И Зулейха вняла ей давшему совет,

Проснулась поутру, едва забрезжил свет,

И видит: рядом с ней виденья уже нет,

И чувства все ее оставили теперь.

И поражен отец был дочерью своей,

Он понял, что любовь — причина хвори сей,

И средство он искал у разных лекарей, —

Ничто не помогло очнуться ей теперь.

Не спит, не ест она. Увы, ее уму

Не осветить лучом нахлынувшую тьму,

Не говорит она ни слова никому,

И лекарям невмочь ее лечить теперь.

Узрела тот же сон и в третий год она,

И вскрикнула во сне, отчаянья полна:

«Скажи мне, кто ты, где лежит твоя страна?

Поистине всего я лишена теперь!»

Он молвил: «Зулейха, узнай же обо мне:

Я ныне властелин в Египетской стране.

Достигнешь цели ты лишь в этой стороне —

В Египетских краях найдешь меня теперь.

Но помни, что скажу: ты терпеливой будь,

Ведь терпеливым быть — всех дел глава и суть,

С терпеньем человек любой осилит путь, —

Огромным запасись терпением теперь!»

Проснулась Зулейха. С постели встав своей,

Она все поняла, вернулся разум к ней,

И молвила она: «Отец мой, разумей:

Египта властелин — желанный мой теперь!»

Опали у нее все путы с рук и с ног,

Стал ум ее мудрей, стал сладким ее слог,

И свет ее чело сияньем обволол,

Был неотступно с ней в мечтах Йусуф теперь.

[Глава V. «Сказание о Зулейхе»: 7, с. 97 III – с. 98 VI; 11, с. 51, I – с. 52, I; 5, с. 25, 25 – с. 26, I3; 6, № 377 – 386; 8, с. 96 IV – с. 98 II].

II. Движение действия

Продолжение главы V (104 четверостишия). Зулейха отказывает всем сватам в Магрибе,

требуя выдать ее замуж за властелина Египта, и отец выполняет это требование. Увидев, что ее мужем оказался вовсе не Йусуф, она решает не восходить на супружеское ложе и дожидаться исполнения своих сновидений. Спустя семь лет Кытфир, ее муж, покупает юного раба-красавца (Зулейха узнает в нем Йусуфа) и поручает ей почитать его как их сына. Но Зулейха решает, что пришел час свидания и молит своего идола покорить Йусуфа ее любви.

Глава VI (123 четверостишия). Зулейха, следуя подсказке своей няньки, требует возвести и украсить дворец, в котором она с помощью идола покушается на девственность Йусуфа. Бог спасает Йусуфа бегством от соблазна и представляет ему оправдание перед Кытфиром: в руках Зулейхи — преследовательницы и клеветницы — оказывается часть одежды Йусуфа, оторванная сзади.

В середине главы VII (25 четверостиший) Йусуф молит Бога о своем заключении в тюрьму, чтобы уберечься от козней Зулейхи. Вторую половину VII (25 четверостиший) и всю главу VIII (51 четверостишие) Йусуф проводит в тюрьме, Небесный гонец вкладывает в его уста жемчужину — дар толкования снов — и передает приказ Бога: «Смирись и претерпи свою обиду».

В главе IX (62 четверостишия) после двенадцати лет заключения Йусуф истолковывает странный сон Рейяна, властелина Египта. Рейян освобождает узника, Зулейха признает свою вину перед ним и просит его прощения. Рейян возводит тридцатилетнего Йусуфа на трон, признает его пророком и принимает ислам.

Глава X (14 четверостиший) подводит к кульминации. Йусуф-правитель (окончание четвертой темы) в окружении войска и своей свиты с магрибским послом (земляком Зулейхи!) совершает обход и встречает скитальца, которого, по Божьей воле, должен назвать своим везиром. Этот скиталец еще младенцем свидетельствовал о домогательствах Зулейхи и невинности Йусуфа. Теперь скиталец назван везиром и становится правоверным (напоминание о первой теме).

II. Кульминация

Глава XI (46 четверостиший) заключает в себе и кульминацию, и развязку, и эпилог второй сюжетной линии поэмы. Основная часть главы (33 четверостишия) заканчивает еще три темы Зулейхи: она разбила своего идола, уверовала в Единого Бога и Его пророка Йусуфа (конец ее идолопоклонничеству и первой теме), она сорок лет терпела в себе «муку огневую» (доказательство ее долготерпения — пятая тема), а пламень любви в ней настолько силен, что вырывается наружу с ее дыханием и воспламеняет кнут Йусуфа, обжигая его руку (последний эпизод навязчивости Зулейхи — окончание шестой темы — и доказательство силы ее любви — вторая тема).

Действие кульминации начинается с краткой предыстории и происходит на одном месте через сорок лет [7, с. 175 V] после события, описанного в экспозиции.

Отвергла Зулейха кумира своего
И, правоверной став, не стала чтить его.
На мелкие куски разбила божество,
Осколки продала она купцам теперь.

И вновь пришла пора в небесной вышине
Взойти в урочный час рожденной вновь луне.
Когда Йусуф скакал, красуясь, на коне,
Взрыдала Зулейха: «Глянь на меня теперь!»

И помощь Зулейхе послал всемогущий бог —
Услышать ее стон Йусуфу он помог,
И тут же Зулейху Йусуф увидеть смог —
Ослепший взор ее искал его теперь.

И вмиг Йусуф коня остановил тогда,
Подъехал к ней — узнать, что с нею за беда.
«Кто ты, — спросил Йусуф, — и в чем твоя нужда?»

Скажи мне, и тебе я помогу теперь».

«Узнай же, — был ответ, — властитель, что со мной;
Несчастной стала я, ослепшей и больной,
Властителю была я некогда женой,
И вот я, Зулейха, в какой беде теперь!

А было время — ты, как раб, был куплен мной,
Пожертвовала я ради тебя казной,
Сочувствием согрет был ты, а не иной,
И вот сегодня я в такой беде теперь!

Дары всех прежних благ, увы, ушли из рук,
Ни власти, ни богатств нет у меня, ни слуг,
Со мною лишь одно — любовь да бремя мук, —
Жестокий жар любви палит меня теперь.

Поверила я в то, что есть единый бог,
Уверовала в то, что ты, Йусуф, — пророк,
И твердо знаю я: безверие — порок,
И к истой вере я принадлежу теперь».

И Зулейху Йусуф жалел, душой смущен,
И удивил его любви столь страстный стон,
Но сказанным словам не всем поверил он,
И, чтобы испытать, спросил ее теперь:

«Где, Зулейха, твои богатства, гордый сан?
Где кос твоих краса и где твой стройный стан?
Как полная луна, был лик твой осиян,
И как же стала ты столь жалкою теперь?»

«Богатств и красоты лишилась я давно,
Все в жертву, — был ответ, — тебе принесено.
Ни счастья ныне мне, ни власти не дано, —
Вот как любовь к тебе гнетет меня теперь!»

«Когда твоя любовь и вправду столь сильна, —
Ответил ей Йусуф, — и ты любви верна,
И хочешь, чтобы ей поверили, — она
Должна быть как-нибудь доказана теперь».

«Приблизься, — был ответ, — и рядом стань со мной,
И милость окажи — мне кнут отдай ты свой.
Да будет моя страсть увидена тобой,
А если нет — ну что ж, солгала я теперь».

И руку протянул, и отдал кнут Йусуф.
Вернула она кнут, лишь на него дохнув,
И вспыхнул кнут огнем, внезапно полыхнув,
И руку об него Йусуф обжег теперь.

Йусуф отбросил кнут, пылающий огнем,
И в чувства Зулейхи окрепла вера в нем,
Сомненья бросив, он уверился во всем,
Поводья потянул смущенно он теперь.

Сказала Зулейха: «Ты все понять ли смог?
Дивишься ли тому, что кнут тебя обжег?
Тебе единый миг был нестерпим ожог,
А я свой пыл терплю уж сорок лет теперь».

Смущенья своего Йусуф сокрыть не мог,
И наставленье дал он Зулейхе в урок:
«Желанному придет в грядущем должный срок,

Страдания пройдут, — надейся ты теперь».

[Глава XI. «О женитьбе Йусуфа на Зулейхе»: 7, с. 173 II – с. 175 VI; 11, с. 99, 5 – с. 101, 2; 5, с. 47, 24 – с. 48, 23; 6, № 725 – 740¹; 8, с. 182 III – с. 185 IV].

II. Развязка

В следующих 12 четверостишиях главы XI разрешается последняя, общая для обоих героев тема о том, что они принадлежат друг другу (третья тема), и наступает развязка этой линии — ниспосланная Богом свадьба Йусуфа и Зулейхи и их разговор в первую брачную ночь.

Действие развязки происходит после кульминации в четырех местах.

К Йусуфу Джебраил от господа слетел
И возвестил творцом назначенный удел —

Ему на Зулейхе жениться он велел:

«Ты — властелин, она — твоя жена теперь».

И только лишь Йусуф услышал весть о том,
Пошел он к Зулейхе в ее убогий дом,
Все рассказал он ей, поведал обо всем:
«Нам счастье, Зулейха, ниспослано теперь».

И стала горевать и плакать Зулейха:

«Ты знаешь, о творец, судьба моя лиха,

Бедна я и больна, слаба я и плоха,

Стара я, ничего не вижу уж теперь.

О, если бы господь мне волею своей
Вернул и красоту и яркий блеск очей!
О, если бы творец помог мне поскорей, —
Йусуфа бы была достойна я теперь!»

И тут же Зулейхе явился Джебраил,

Крылом ее прикрыл, молитву сотворил,

И стала Зулейха вновь юной, полной сил,

Очам и лику свет был снова дан теперь.

Когда для брачных уз настал желанный срок,
Гостей со всех сторон созвал Йусуф-пророк,
И съехалась вся знать в сияющий чертог,
И был великий пир в чертоге том теперь.

Остаться им вдвоем приспела черед,

Невинность Зулейхи познал Йусуф тогда.

«Как, — спросил Йусуф, — за долгие года

Невинность сохранить сумела ты теперь?»

Сказала Зулейха: «Всемиловитый бог
Так повелел — меня он для тебя берег,
И схожую со мной рабыню в должный срок
Кытфир и обнимал вместо меня». Теперь

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 не знать такого нам теперь».

Сказала Зулейха: «О праведный пророк,
Прошу — не вспоминай сей грех мой и порок.
Своею добротой всевышний уберег
Нас от греха тогда. Он добр к нам и теперь.

Ты, словно бы луна, тогда красивым был,

Когда ты говорил — велеречивым был,

По милости творца ты чудом-дивом был,
И кто бы устоял перед тобой? Теперь
Я за великий дар благодарю творца,
Свершились все мои желанья до конца —
Вернул он счастье мне и красоту лица, —
И слава и хвала всевышнему теперь».

[Глава XI. «О женитьбе Йусуфа на Зулейхе»: 7, с. 176 I – с. 177 VI; 11, с. 101, 3 – с. 102, 11; 5, с. 48, 24 – с. 49, 13; 6, № 741 – 751¹; 8, с. 185 V – с. 188 П].

II. Эпилог

Богатая событиями глава заканчивается эпилогом о Божественных дарах супругам. В оставшейся трети поэмы (в 361 четверостишии) имя Зулейхи появится лишь шесть раз.

Эпилог следует непосредственно за развязкой.

И даровал им бог десницею своей
Судьбу прожить вдвоем немало лет и дней.
Творец им ниспослал двенадцать сыновей,
И первенцем их был сын Мусалим теперь.

[Глава XI. «О женитьбе Йусуфа на Зулейхе»: 7, с. 178; 11, с. 102, 12–13; 5, с. 49, 14–15; 6, № 752; 8, с. 188 П].

Заключение

В заключение будет уместным вернуться к истоку поэмы «Кысса-и Йусуф» и сопоставить составы сюжета этой поэмы с Кораном (Сура «Йусуф»). Оказывается, что в Коране уже содержится вся сюжетная линия Йусуфа во всех ее деталях. Линия Йусуфа — главная и в Коране, и в поэме.

Пролог от автора поэмы (айат 3).

Начало экспозиции поэмы (айат 4).

Пролог от Пророка в поэме (айат 7).

Окончание экспозиции поэмы (айат 5–6).

Завязка поэмы (айат 8).

Движение действия поэмы (айат 9 и далее).

Кульминация поэмы (айаты 89–91).

Развязка поэмы (айат 92).

Эпилог от Пророка в поэме (айат 102–103).

Эпилог от автора поэмы (айат 111).

Пролог поэмы (в Коране пролога нет).

Сюжетная линия Зулейхи:

Экспозиция поэмы (в Коране другая — айат 21).

Завязка поэмы (в Коране другая — айат 24).

Движение действия (в Коране начинается до завязки — айаты 22–23 и далее).

Кульминация поэмы (в Коране этой сцены нет; есть иная — айат 32–33).

Развязка поэмы (в Коране этой сцены нет; есть иная — айат 34).

Эпилог поэмы (в Коране его нет).

В Коране нет Зулейхи, но есть «жена», «она», «та», и состав ее сюжетной линии отличается от поэтической. Линия совратительницы и безо всякой романтики — побочная линия в Коране.

Литература

1. Булгаков Р.М. Произведения XII – начала XVIII века // Булгаков Р.М., Галяутдинов И.Г. Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Уфа: Гилем, 2009. Часть 1. Тюркские рукописи. С. 31–180.

2. Булгаков Р.М. О жанре поэмы Кул Гали «Кысса-и Йусуф» // 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. С. 349–354.

3. Галяутдинов И.Г. Археографические находки ИИЯЛ УНЦ РАН 1968–1988 годов // Булгаков Р.М., Галяутдинов И.Г. Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Уфа: Гилем, 2009. Часть 1. Тюркские рукописи. С. 17–30.

4. Исламов Р.Ф. «Кысса-и Йусуф» Кул ‘Али (К вопросу истории изучения) // 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. С. 354–360.

5. Китаб-и хэзрэт-и Йосыф ғәләйһи-с-сәлам. Казань: Типо-литография наследников М. Чирковой. 1899. 64 с. (тюрк. яз., араб. алф.).

6. Кул Гали. Кысса-и Йусуф (Сказание о Йусуфе) = Кол Гали. Кыйссаи Йосыф (Йосыф турында кыйсса) / Транскрипция основного текста, вступ. ст., примеч. и коммент., описание списков рукописей Ф.С. Фасеева. Казань: Тат. кн. изд., 1983. 544 с.: ил., 1 порт.

7. Кул Гали. Сказание о Йусуфе / Перевод С. Иванова; Автор предисл. и коммент. Н. Хисамов. Казань: Тат. кн. изд., 1985. С. 20–245.

8. Кол Ғәли. Кыссаи Йософ / Төркисәнән Зәйтүнә Шәрипова кайтармаһында. Өфө: Китап, 1993. 272 б.

9. Фасеев Ф.С. Кол Галинең «Кыйссаи Юсеф» поэмасы (Сюжет, композиция һәм идея эчтәлеге) // Татар теле һәм әдәбияты. Казан, 1976. Бишенче китап. 154–173 битләр.

10. Харисов А.И. Литературное наследие башкирского народа (XVIII–XIX века). 2-е изд., доп. Уфа: Китап, 2007.

11. Һәза-л-Китаб-и Йосыф ғәләйһи-с-сәлам. 143 с. (тюрк. яз., араб. алф.). — Рукопись 33 а 9 Фонда рукописей и старопечатных книг ИИЯЛ УНЦ РАН.

12. Шарипова З.Я. «Кыссаи Йософ» поэмаһының кулъязма сығанактары // Кол Ғәлинең «Кыссаи Йософ» поэмаһы (Әсәрҙең проблематикаһы, поэтикаһы, теле). Өфө, 1988. 76–85-һсе биттәр.

13. Horovitz J. ‘Abd Allah b. Salam // The Encyclopaedia of Islam. NE. Leiden, 1986. Vol. I. P. 52.

Ф.М. Бүләкова

БашДУ-ның Сибай институты (филиал), Сибай

ТӘСКИРӘ ДАЯНОВАНЫҢ “ЫШАН, УРМАН!” ПОВЕСЫНДАҮҖМЕРЗӘР НАРКОМАНИЯҢЫ ПРОБЛЕМАҢЫ

Быға тиклем йәш китап укыусыларға үзенең “Аһнак карға бүләге” (1994), “Канбаба” (2002) тигән китаптары аша таныш булған Тәскирә Даянованың “Ышан, урман!” (2007) йыйынтығында донъя күргән, шул исемдәге повесы зур тәрбиәүи әһәмиәткә эйә. Сөнки күптәр, айырыуса мәктәп йәшендәге үсмерзәр, наркомания тип аталған был куркыныс сирзәң (эйе, ул, иң беренсе сиратта, сир, ә наркоман – шул куркыныс сиргә дусар булған кеше, тип карарға кәрәк) кот оскос эзәмтәләрен, ниндәй бәлә-казаларға дусар итеүен күз алдына ла килтереп еткермәйзәр. Дөрөс, мәктәптәрзә, башка белем биреү учреждениеларында был йүнәләштә ниндәйзәр кимәлдә эш алып барыла барылыуын. Мәсәлән, йылына бер-ике тапкыр, яуаплы ойошмаларзан килеп, лекциялар укыла, әңгәмәләр, тестар үткәрелә, кинофильмдар күрһәтелә. Ләкин залда ултырыусы үсмерзәрзәң күбәһе унда һөйләнелгәндәргә, күрһәтелгәндәргә битараф кала. Хатта әңгәмә барышында: “Это нас не касается!”, “Һөйләйзәр инде, уларзың эше шул бит!” – тигән һымағырак репликалар ташларға ла тартынмайзәр улар. Тимәк, был йүнәләштәге аңлатыу-тәрбиә эшен күпкә алдарак, кәм тигәндә, мәктәптәрзә 5-6-сы кластарзан ук

башларға кәрәк тигән нығымта яһарға мөмкин. Был тәңгәлдә тәрбиәүи сараларҙы мөмкин тиклем киңәйтергә кәрәк, һәм, әлбиттә, йәш быуынды тәрбиәләүҙә нәфис әҙәбиәттең роле зур булыуын да оноторға ярамай. Билдәле булыуынса, урта звено кластарында (5-8-се кластарҙа) укыусы балаларҙың күбеһе әҙәби әсәрҙәрҙе мауығып укый. Әҙәбиәт укытыусылары, ошоно күз уңында тотоп, үзҙәренәң укыусыларына кластан тыш укыу өсөн китаптар һайлағанда максатка ярашлы эш итергә, был юсыкта уларға дәрәҫ йүнәлеш бирергә бурыслы.

Был йәһәттән Т. Даянованың “Ышан, урман!” повесы урта һәм өлкән йәштәге мәктәп укыусыларының һәр кайһыһына укып сығырға тәқдим итерлек бик фәһемле әсәр булды. Сулпан исемле мәктәп укыусыһының, алданып, наркомания коло булып китеүе, аҙак уны яратып йөрөгән егеттең кызыкайҙы үлем тырнағынан йолоп алып калыуы тураһында бәйән иткән был әсәр хәҙерге балалар прозаһында йәш китап укыусыларға наркомания хақында бөтә әсе хәкикәттә асып һалыусы фәһемле ижад өлгөһө булыуы менән айырылып тора.

Повесть төп героиня Сулпандың көндәлектәре рәүешендә язылып, хәл-вакифалар уның күзлегенән сығып яктыртыла. Был алым языусыға наркомания тозағына эләккән геройҙың кисерештәрен, ғазаптарын укыусыны ышандырырлык, хатта тетрәндерерлек, һабак алырлык итеп һүрәтләүгә мөмкинлек биргән.

8-се класта һәйбәт кенә укып йөрөгән, төскә-башка ла сибәр генә героиняны наркомания һазлығына бер калала “престижный укыу йортоноң престижный факультетында укып йөрөгән” ерҙән, башы ауыртыуға һылтанып, “академ” алып, ауылда йәшәгән өләсәһенә кайткан Руслан этәрә. Электән наркоман булған был егет, үзенә Сулпандың башкөллө ғашик булыуынан файзаланып, бер кисте уны өләсәһенәң өйөнә алып кайта һәм наркотик һалынған кофе эсерә. Сулпан үзенәң көндәлегенә тәүге тапкыр наркотик кабул иткән сактағы һаләте хақында: “Кайнар кофе мине шул тиклем изерәтеп ебәрҙе. Уның ниңә улай булғанын аҙак кына аңлаясаҡмын”, – тип язып куя. Бына шулай, Русланға донъяһын онотоп ғашик булған кызыкай, үзе лә һизмәҫтән, физик һәи рухи деградацияға дусар ителә. Ләкин башта ул быны аңламай, барыһы ла һөйгәнә янында үзен бәхеттең етенсе катында итеп тойоуҙандыр, тип уйлай. Бары тик көндәлегенә теркәгән түбәндәге язмалар аша ғына Сулпандың көндән-көн түбән тәгәрәүен һиземләргә мөмкин.

“5 апрель. Уф, әллә ерҙә, әллә күктә йәшәйем. Хатта үземдә үзем белмәҫ дәрәжәгә етәм. Кисә Руслан мине тағы үзҙәренә алып китте... Был осрашыу тағы ла ләззәтлерәк булғанын исләйем. Үзем менән ни булғанын томанлы ғына исләйем һымак. Яратыуҙан шулай башты юғалталармы икән? Шулай ҙа бер нәмә аңыма һеңеп калған: кыҙ кеше өсөн ғүмерҙә бер генә була торған вакиға булды. Тик был хәл, ниңелер, бөтә асыҡлығы менән хәтергә төшә һалмай. Нимә булды, нимә булғайны миңә? Әле бөгөн кенә буйы аңкы-тиңкә йөрөйөм. Үлтерә язып эс бошоп ала. Мәңгегә хушлашқан сафлығым шулай һағышқа һаламы?”

15 апрель. Минәң көн дә юғалыуыма әсәйем асыулана башланы. “Төн буйы юк булып тораһың да көнә буйы иҫәңгерәп йөрөйһең,” – ти. Көндөҙ миңә, ысынлап та, ауыр була башланы. Әллә йоком туймағанға инде. Күземдә көскә асып йөрөйөм, дәрестә иҫерек һымак ултырам. Башымды кулыма терәп, серем итеп тө алам. Башым гел тоноп тора. Тик Руслан хақындағы уй ғына һис юғалмай, бөтмәй. Мин унан бер сәғәт, бер минут айырылып торғом килмәй. Гел уның янына йүргөм генә килеп тора.

20 апрель. Мин аптырай башланым. Уның янына барһам, миңә еңел, рәхәт. Берәй сынаяк кофе эсеп алһам, күзем асылып, канат үскәндәй тойола башлай. Осоп китерҙәй буламы. һөйгәнәм менән бергә булыу мөгжизәһемә икән? Сигаретка ла өйрәнөп барам. Тәқдим иткәнөн көтөп кенә торам. Икәүләп боттарҙы салып ултырып тартабыҙ. Шунан рәхәтлектә гизеү башлана. Ул мине һөйә, иркәләй. Мин үземә бер талап та куймайым. Контроль юғала. Оялып та тормайым. һөйгәнәң менән булғанда һиндәй оят, ти. Руслан мине шулай сихырланымы әллә? Юк, юк, мин унан бер һисек тө баш тарта алмайым.

Быға тиклем шундай ләззәт диңгезендә булғаным бар инеме минең? Тик көндөз қаңғырып йөрөү генә ауырырак...”

Бына ошондай “күңелле” тормоштан һуң ай самаһы вақыт үтеүгә, Сулпан ниндәйзер сиргә дусар булыуын аңлай. “Был сирзе аңлатып та булмай. Температурам нык күтәрелде, күзем шартлап сығып бара төслө. Бөтә тәнемде, ит турағыс аша үткәргән кеүек, ауыртыу биләп алды. Етмәһә, тартыша башланым. Ауыртыуға түзә алмай, төгөрөп йөрөй торғас, бәүеләмде лә тота алманым,” – тип яза ул үзенең сире хақында.

Сулпан ауырыуын “аңлатып булмай торған сир” тиһә лә, наркомания хақында аз-маз белгән, ишеткән китап укыусы, героиняның язмалары буйынса, унда “ломка” булыуын, йәғни кыззың наркоманға әйләнеүен аңлап ала. Ошонда шундай һорау тыуа: ярай инде, кызыкай балалығына барып бер нәмә лә аңламаған. Ә уның ата-әсәһе, мәктәптә укытыусылар, дуҫ-иштәре, класташтары нимә караған һуң?

Әсәрзә ниндәйзер дәрәжәлә был һораузарға яуап бар. Мәсәлә, героиня үзенең ата-әсәһе хақында түбәндәгеләрзә бәйән итә: “Әсәйемә 35 йәш. Кыз сақта матур булған, буғай. Әле ул какса кәүзәлә, гел генә һытык сырайлы катын. Йөзөнә йыйырсыктар сыккан. Гел һытылып йөрөү аркаһындалыр инде, йәшенән оло күренә. Ул һис бушамай. Хатта эш-фәлән бөтһә лә, нимәлер сокоп сығара кеүек. Әсәй фермала бызау карай. Эше тандан алып кискә тиклем. Көндөз бер аз буш вақыты бар. Шул вақытта өй эштәрен, малдарзы карай. Әсәйемә асыуым да килә, йәлләйем дә. Сөнки ул өҫ-башын карарға, үзен тәрбиәләргә тырышмай. Атайым менән татыу түгелдәр: гел ығы-зығыға сәбәп табып торалар. Мин бәләкәй сақта әсәйемдән уныһын-быныһын һорай торғайным. Ул гелән вақыт юкка һылтанып, мине ситкә қаға килде. Хәзер инде үзем дә уға ынтылып бармайым. Шулай за әсәйемдең мине аңлауын бик теләр инем...”

Атайымды әсәйемдең киреһе, тиер инем. Төҫкә сибәр. Сәм-кара сәсле, зур кара күзлә. Киң итеп йылмайып ебәрһә, ап-ак тештәре емелдәп тора. Гел шат күңелле. Өҫ-башы ла караулы, таза. Үзе купшы кешеме, бысранып йөрөмәй. Эше лә таза түгел бит әле. “Беларусь” тракторында эшләй ул. Әсәйемде күрәләтә һанламай. Уны гел кәмләй. Өй эштәрен дә эшләшәп бармай: мал карамай, утын ярмай, өймәй... Уның эше – ауылда кәрәкле эш. Әле утын тарттырырға, әле бесән ташырға сақырып кына торалар. Ул шунан кыйыш тейәп кайтып, әсәйзә хурлаған сактары ла аз түгел. Әсәй өндәшмәй. Өндәшер ине, атай кул күтәрәргә күп һорап тормай. Иртәгәһен былай за бушамаған әсәйзән үзен тәрбиәләттерә. һаман да әсәйзә мысқыллап тора. Их, асыу килә инде. Өйзә ташлап сығып китерзәй булам. Уның карауы, ауылдағы ирһез катын-кыззарға алмаштырғыһыз кеше ул. Бөтәһен дә тотош һөйә, буғай. Әсәй тешен генә кыҫа инде, шым ғына илай за. Күрәһең, атайзы ярата ул... Бәләкәй сақта мин атайға асылынып йөрөй инем. Хәзер кырыҫландым. Уның әсәйзә интектерәүе күңелде кыра. Уларзы дуҫ, татыу итер инем дә, хәләмдән килһә, ләкин юк шул, барып кына сыкмай. Улар татыу булһа, ниндәй бәхәтле булыр инек...”

Сулпандың атаһы менән әсәһе хақында хәзергә мәктәп укыусыһы стиленә хас булған бына ошондай өзөк-йолкок һөйләмдәрзән торған язмалары менән танышқас, уларзың ни өсөн кыззарын күз уңынан ыскындырыузары, йәғни үҫмерзәң, үзе лә һизмәҫтән, хата юлға бағыуының сәбәптәре аңлашылғандай, асықланғандай була. Әйе, күңелле тормош көҫәгән, “һулакай”ға йөрөргә яратқан, азақ хатта икенсе катынға сығып киткән атай кешенең һаиләһендә лә, донъяһында ла эше юк. Бәлки, шуғалыр за гел генә һытык сырайлы, донъя мәшәкәтенән бушамаған әсәһе лә, ун бише тулып, ун алты йәшкә киткән, “тормоштан әллә ниндәй мөгҫизәләр көткән, бәхәт көткән” кызының эске кисерештәренә, ундағы үзгәрештәргә битараф кала. Ә бит Сулпан әсәһе менән һөйләшәргә, серләшәргә бик теләй. Көндәлектәге “Их, әсәй, әсәй! Исмаһам, һин аңлаһаң ине хәләмде. Бар булмышым һашик икәнемде кыскырып тора ла инде” тигән юлдар тап шул һақта һөйләй.

Языусы һәр кайһыһы үз хәсрәте, үз проблемаһы менән йәшәгән, үз-ара уртақ тел тапмаған ата-әсәһең вақытында үҫмер кыззарына иғтибар бүлмәүенең, ундағы

үзгәрештәрҙе һизмәүенең сәбәптәрен бына шул рәүешле эзмә-эзлекле һәм ышандырырлык итеп биреүгә өлгәшкән. Ләкин был тәңгәлдә икенсе бер мәсьәлә күз уңынан ситтә кала: ә мәктәп, кыҙың укытыусылары, ахыр сиктә, уның класташтары кайҙа булған был вақытта? Руслан бит Сулпандан башка уның класташы Диләнән дә наркоман яһай. Хатта туктауһың “ломка”ларҙан яфа сиккән, “Кайҙа инде миңә кеше тикшереп, үз кайғым баштан ашкан,” – тигән Сулпан да күрә ләбаһа әхирәтендәге үзгәрештәрҙе: “Дилә лә харап кызык кына булып йөрөй. Күзҙәре быялаланып, сәбәпһезгә шаркылдап көлөргә генә тора. Тимәк, ул да...” Әйткәндәй, аҙаҡ “передозировка” һөҙөмтәһендә Дилә хатта Руслан менән бергә һөлөк булып куя. Ауыл ерендә урынлашкан (ә ауылда, ғәзәттә, бөтә нәмә сәғәте-минуты менән тигәндәй билдәле була) бер мәктәптә, хатта бер класта укыған ике үсмерҙең наркомания тозағына элгәүен класташтарының да, укытыусыларҙың да белмәүе, вақытында сара күрмәүе әсәрҙең тәрбиәүи әһәмиәтен һиндәйҙер кимәлдә төшөрә, әлбиттә. Икенсенән, Сулпанды үлем тырнағынан йолоп алып калыу өсөн, һигеҙҙә, уны электән яратып йөрөгән 11-се класс укыусыһы, кызыклай биргән баһалама буйынса, “спортсмен, затлы, максатлы егет”, “касан карама, ер менән булашкан, шунлыктан “ер корто” тигән исем алған “кара сурнай” Йыһаннур ғына көрәшә. Сығарылыш имтихандарына әҙерләһе урынға ул, Сулпанды ауылдарынан йырақта яткан карағай урманына алып барып (бында егеттең ата-әсәһе, апаһы менән езнәһе ярҙам итә), кызыклайҙы төрлө дарыу үләндәренән яһалған төнөтмәләр менән дауалай. Бик оҙаҡ (ике ай самаһы) яфаланғандан һуң, егет максатына ирешә: Сулпан үз-үзенә, уның менән булған хәл-вақиғаларға дәрәҫ баһа бирерлек хәлгә килә, йәғни яңынан айыҡ тормошқа аяҡ баһа. Шулай итеп, яҙыусы был тәңгәлдә мөхәббәт тигән тойғоһоң барыһынан да өстөн булыуын, бары тик һөйөүҙең көҙрәтле көсө ярҙамында ғына Сулпандың наркомания тырнағынан котолоуын һызык өстөнә ала. Алдарак наркоманияның һөлөкәтле сир булыуы һәм был замана афәтенә каршы сирленең үзе лә, әйләнә-тирәләгеләр ҙә бер төптән булып көрәшкәндә генә уны еңеп булыуы тураһында һүз булғайны инде. Ә Тәскирә Даянованың “Ышан, урман!” повесының сюжет үстөрөлөшө буйынса, был күркыныс ауырыуға һәм глобаль проблемаға каршы көрәшәүсә һәм еңеп сығыусы кеше – ул үзе лә балалыктан сығып бөтмөгән Йыһаннур ғына булып сыға. Бындай хәл ителеш конфликттың үткөрөлгөн, ғөмүмән, әсәр проблемаһының киҫкенлеген йомшартып кына калмайынса, хәл-вақиғаларҙың укыусыға тәҫсир итеү көсөн дә кәметә төшә. Ә дөйөм алғанда, йәш быуында һуңғы вақытта тормошта киң таралған һасар күренештәргә каршы рухи иммунитет булдырыу максатын күз уңында тотоп ижад ителгән был әсәр һуңғы йылдарҙағы балалар прозаһында заман проблемаһын кыйыу күтәрәүе менән дә, әҙәбиәткә яңы типтағы геройҙар, яңы характерҙар алып киләүе менән дә иғтибарға лайыҡ күренеш булды. Тағы ла Т.Даянова үзенә был повесында, геройҙарҙың портретын ысын рәссамдарға ғына хас булған иҫ киткес теүәллек менән тасуирлап, үзен портрет оҫтаһы итеп тә танытты.

Әҙәбиәт

1. Даянова Т.Б. Ышан, урман! Повесть, хикәйәләр, пьесалар. Өфө: Китап, 2007. 152 бит.

Г.Н. Гәрәева
БашДУ, Өфө

БАШКОРТ РОМАНДАРЫНДА СОЦИАЛЬ-АНАЛИТИК ХИКӘЙӘЛӘҮ ҮЗЕНСӘЛЕКТӨРӨ

XX быуаттың 60-сы йылдарында ижад ителгән башкорт романдарында һужалыҡ, иктисад, производство мәсьәләләренә, завод–фабрика, колхоз–совхоз эшсәндәренә план үтәү өсөн актив эшмәкәрлегенә, партияның һужалыҡ итеү менән бәйлә төрлө директиваларын тормошқа ашырыуға кағылышлы соцреализм әҙәбиәте өсөн типик булған традицион каршылыҡтар һүрәтләнһә, 70-80-се йылдар романдарында инде үзәккә рухи-әхлаки

проблемалар куйылды, халыктың күнел ихтыяждарына мөнәсәбәтле ижтимағи яңғыраш алған мөһим мәсьәләләр яктыртылды, ысынбарлыкты художестволы сағылдырыу принциптары байыға төштө. Вакифаларзы панорам күрһәтәүзән баш тартып, социаль-аналитик, социаль-психологик хикәйәләүзән тығыз, төйөрөм һәм динамик формаһына күсеү жанр-стиль өлкәһендәге эзләнеүзәрзән ыңғай һөзөмтәһе булды. Был осор башкорт прозаһы соцреализм калыптарынан, бер төрлөлөктән акрынлап котола барыу, тормошто күп кырлырак яктыртыу менән дә характерланды. Был тенденциялар, тәү сиратта, әсәрзәрзән тематикаһында һәм проблематикаһында сағылды.

Мәсәлә, Т. Сәғитовтың “Һабантуй” романында 1975 йылғы каты королюкка каршы зур бер совхоздың нисек әзерләнеүе, меңәрләгән баш мал–тыуарзы имен-аман кышлатыу өсөн ниндәй эштәр актарыуы, азык, бесән әзерләү һәм башка ауыл хужалығына кағылышлы производство мәсьәләләре яктыртылаһы урынға, халыктың рухи ихтыяждары проблемаһына бөтөн иғтибар туплана. Үтә нык королюк көтөлгән йылды һабантуй үткәрергәме-юкмы тигән һорауға бәйле конфликт төйөнләнә, караштар уртаға ярыла. Шулай итеп, традицион милли байрам күренешенә мөһим ижтимағи яңғыраш бирелә, шуға бәйләнешле геройзарзың характер үзенсәлектәре, рухи ынтылыштары асыла. Романда эпик һүрәтләү йыш кына очеркка хас туп-тура “бәреп” әйтеү, публицистик юғары тонда хикәйәләү менән аралаша. Геройзарзы ла, хужалык менән етәкселек итеүзе лә шымартып күрһәтәү романдың тормошсанлығын кәметһә лә, рухи проблемаларзы үзәккә куйыуы, мөһим мәсьәлә итеп күтәрәүе менән Т.Сәғитовтың “Һабантуй” романы әһәмиәтле булды. Ысынбарлыкты сағылдырыуға яңы күзлектән килеү, яңы принциптарға таянып тормош күренештәрән һүрәтләү заман талаптарынан тыуған күренеш ине.

70-се йылдар азағында бик нык кискенләшеп киткән замана проблемаһы бөтә ил күләмендә вак ауылдарзы перспективаһыз тип бөтөрөү, совхоз-колхоз үзәктәрәнә күсерәү сәйәсәте алып барыу, бының башкорт халкы тормошона көтөлмәгән фажиғәләр алып килеүе: әсә телендәге мәктәптәр ябылыуы, милли байрамдарзы, ғөрөф-ғәзәттәрзе, йолаларзы көсләп оноттороу, туған телде кулланыу даирәһенә тарая барыуы, рухи тамырзарзың өзөлөү куркынысы тыуыуы языусыларзы сикһез борсоно. Халыктың киләсәктәге рухи донъяһы, язмышы мәсьәләләрен Б. Рафиков, Ф. Иҫәнғолов һ. б. языусылар традицион рәүештә милли үзандың сығанағы, халыктың рухи хәтерә эстафетаһын быуындан быуынға өзмәй тапшырыуы. рухи байлык тупланмаһы булған ауыл тормошо материалында күтәрзеләр.

Б. Рафиковтың “Сал кылған” романында Өйәңке ауылының элекке мәшһүр йырсыһы, тыуған ергә мөхәббәт тойғоһон данлаған “Ташказан” йырының авторы Кинйәһолтан иҫтәлегенә һәйкәл асыу байрамын үткәрәүгә бәйле боронғо милли традицияларзы яңыртыу мәсьәләһе күтәрелә. Тыуған ерзән данын яңыртып тороузың халыкта ғорурлык хисә уятыуы, был ғорурлык тойғоһоһоң кешенә кеше итеүе идеяһы тоттош әсәр буйынса төп лейтмотив булып үтә. Языусы тәрәнгә киткән рухи тамырзарзы юлларға, ата-бабаларзың культура мирасын, халык каһармандарының героик рухын, тыуған ер тойғоһон тергезергә, онотмаһса сақыра. Кәзимге һымак күренгән тормош күренештәрәндәге, күзгә салынып бармаған ябай кешеләрзән ғәзәти көнитмешендәге драматизм, трагизм тулы яктарзы пафосһыз ғына, талғын эпик хикәйәләүзә тәрән психологизм менән асып һалыуы әсәрә менән әзип аз ғына ихтирамға-иғтибарға, йылы карашка ла мохтаж кешеләргә карата гуманистик мөнәсәбәт булдырыуға, шәфкәтлеккә өндәй, мәрхәмәтһезлекте кире қаға, кешеләрзе меһкен хәленә куйған, рухын изгән йәмғиәт шарттарын тәнкитләй.

“Сал кылған” романында конфликт традицион ыңғай һәм кире геройзар араһында ғына бармай. Дөйөм ил күләмендә сәйәси һәм ижтимағи тормошта урын алған зур кәмселектәр, иктисадтағы һәм социаль-рухи өлкәләге зарарлы тенденциялар тарафынан тыузырылған, административ-сәйәси система һөзөмтәһендә көсәйгәндән-көсәйә барған каршылыктарға ла нигезләнә ул. Роман характерзар төрлөлөгөнән килеп сыққан караштарға, эш методтары төрлөлөгөнән яралған бәрелештәргә королған конфликтты ғына сағылдырмай, ә илдең бөтә тормош рәүеше, тоталитар соцсистема аркаһында тыуған кискен конфликтты яктырта. Әсәрзән кеүәтле социаль яңғырашын, ижтимағи каршылыктарзың үткерлеген халыкка

ысын-ысындан хезмэт итеүсе ыңғай геройзарзың һәм бюрократ, партияның хата карарзарын бер нигә карамай үтәргә тырышыусы, халык язмышын, ихтыяждарын һанға һукмаусы кире геройзарзың эшмәкәрлектәре тағы ла нығырак үткерләтеп, тәрәнәйтеп ебәрә.

Шулай итеп, Б.Рафиков әсәрәндәге ысынбарлыкты сағылдырыу принциптары 60-сы йылдар романдарындагынан нык кына айырыла.

Ф.Исәнғоловтың “Сыуак көндәр” романында “Һабантуй” һәм “Сал кылған”да күтәрелгән проблемалар тағы ла коласлырак, кыркыуырак яктыртыла. Бөтөүгә хөкөм ителгән Яңы тормош тигән бәләкәй ауылдың язмышын тасуирлау аша автор, крәстиәндәрҙең ихтыяры менән иҫәпләшеп, караштарын һанға һуғып тормайынса, бәләкәй генә иктисади файза артынан кыуып, оло юғалтыузарға халыкты рухи тамырзарынан, тарихынан, ата-олаталарҙан быуындан-быуынға тапшырыла килгән әхлаки киммәттәрҙән, милләттең иң якшы сифаттарын, милли йөзөн, рухи күркәмлеген сағылдырырҙай гөрөф-ғәзәттәрәнән, йәшәү рәүешәнән, тәртип-һизамдарынан айырыуға килтереүен бик киҫкен һүрәтләй. Языусы һәләкәтте алдан күрҙе, һудожестволы һүз көсө менән уны булдырмаҫка тырышты.

Конфликт һигезен романда халык акылын, ихтыяждарын алға куйған узамандар менән илдәге административ-бөйөрөк системаһының актив эшмәкәрҙәре, дөрөсөрөгә, колдары араһындағы каршылык тәшкил итә. Экономик файза артынан кыуыу, бер тинлек табыш алыу биниһая рухи юғалтыузар, күнел кыйралыузар иҫәбенә эшләнеүен һызык өҫтөнә алып, Ф. Исәнғолов иктисади һәм рухи төшөнсәләр араһында ятқан упкынды күрһәтә. Рухи яктың ни тиклем мөһим булыуын бөтә образдар системаһы аша, кире геройзарзың ғибрәт итерлек фразалары, ыңғай геройзарзың уй-кисерештәре, ынтылышлары, ярыһу эшмәкәрлектәре аша раҫлай.

Үрҙә каралған романдарҙа ысынбарлыкты сағылдырыу принциптарындағы уртаҡ һызаттар булыу менән бергә, стиль үзенсәлектәре буйынса айырмалыктар за күзгә ташлана. Т. Сәғитовтың “Һабантуй” романында публицистик стилгә, туранан-тура укыусыға мөрәжәғәт ителгән автор телмәрҙәрәнә шактай урын бирелгән. Б. Рафиковтың “Сал кылған” романы өсөн легенда-риүәйәттәр руһы, фольклор стиле, романтик стиль төсмөрҙәре хас. Ф. Исәнғоловтың “Сыуак көндәрә»нә эпик һәләмәклек, лирик йылылык характерлы. Шулар ук вақытта йәмғиәтте сикһез борсоусы социаль, фәлсәфәүи, әхлаки мәсьәләләрҙе сағылдырыусы, характерзарзы бөтә катмарлылығында асырға ярзам итеүсе эске монологтарға был романдарзың бөтәһендә лә киң урын биреләүе уларзы яқынайта ла. Был йылдар әҙәбиәтендә эске монологтың идея-эстетик роленең көсәйәүе һақында М. Пархоменко былай ти: «Небезынтересно отметить, что внутренний монолог в романах 70-х годов ... служит и художественной реализации социально-философских, так называемых, вечных тем литературы» [3, с. 223]. Шулай ук геройзар араһындағы диалогтарға мөһим идея-эстетик һағрузка һалына, һорау һәм яуап, аңлатыу һәм кире кағыу, бәхәс кеүек төрҙәре һәр айырым ситуацияға ярашлы кулланыла. Күп осракта драматик диалогтар төрлө психологик деталдәр, геройзарзың портрет характеристикалары, мимика, динамик хәрәкәттәр менән озатыла бара һәм рухи йәшәйештәге көсөргәнешлекте арттырыуға хезмәт итә.

Шулай итеп, карап үтелгән осорзарҙа башкорт прозаһында реалистик стиль, байтаҡ каршылыктар аша үтеп, нығынғандан-нығына барзы, ысынбарлыкты образлы сағылдырыузың төп формаһы буларак XX быуат уртаһында был эстетик категория үзен ныклы танытты, артабанғы осорзарҙа һудожестволы танып белеүҙең иң йыш кулланылған, үсә, байый, тулылана барған һүрәтләү тибы булып калды. Әммә реалистик форма һәр вақыт аз йә күп миқдарҙа романтик элементтар менән аралаштырылып, байытылып кулланылды. Романтик ижад принцибына королған әсәрҙәрҙә иһә реалистик элементтарға ла киң урын бирелде. Рухи киммәттәрҙе һахлау темаһы стиль өлкәһендә тынғыһыз эзләнеүҙәрҙе, яңы һүрәтләү мөмкинлектәрән файзаланыузы, халыктың ауыз-тел ижады киммәттәрәнә, символик мәғәнәле дөйөмләштәрәү алымдарына мөрәжәғәт итеүҙе әүземләштерҙе. Психологизмдың тәрәнәйәүе авторзарға геройзарзың донъяны кабул итеүҙәге күзгә бик шәйләнеп бармаған милли сығанактарзы асықларға, характерзарҙа һәм вақиғалар ағышында дөйөм кешелеккә хас һызаттарзы туплап сағылдырырға мөмкинлек бирҙе.

Файзаланылган әзәбиәт

1. Байымов Р. Төрлө йылдарза тыуған уйзар. Өфө: Ғилем, 2007. 384 б.
2. Вахитов Ә. Башкорт прозаһының жанр-стиль канундары. Өфө: Китап, 2007. 464 б.
3. Пархоменко М. Горизонты реализма. М.: Сов. писатель, 1972. С. 223.

М.Х. Изелбаев
БашДУ, Өфө

ӘЗӘБИ КОМАРТКЫ БУЛАРАК ЙӘНӘСӘЙ-ОРХОН ТӨРКИ РУНИК ЯЗМАЛАРЫ

Яңы эраның беренсе мең йыллығында башкорттар Уралда, Алтайза, Көнъяк Себерзә, Урта Азияла, Төнъяк Кавказда башка төрки халыктары менән аралашып йөшөгән. X быуат башында ғәрәп сәйәхәтсәһе Ибн-Руста: «Башкорттар – Волга менән Каманың, Тобол менән Яйықтың үрге ағымын биләгән, Урал таузарының ике яғында ла йөшөгән үзенсәлекле халык», - тип язып калдырған [5, 598-се б.]. V – X быуаттарза Евразияның зур территорияһын биләгән төрки халыктары байтак язма комарткылар калдырған. Улар руник язмала, боронғо уйғыр графикаһында, һуңыраҡ – ғәрәп язмаһында ижад ителгән. Төрки халыктары тарихына бәйле булған руник комарткылар Лена, Байкал, Йәнәсәй буйында, Алтайза, Монголияла, Урта Азияла, Төнъяк Кавказда, Донда, хатта Венгрияла, Румынияла, Болгарияла таралған [6, 76 – 82]. Башкорттарзың да бер өләшө ғәрәп язмаһына тиклем руно тамғаларын файзаланған. Был төрлө дәлилдәр менән раслана. Берзән, башкорт ырыузарының тамғалары руник язма хәрәфтәрәнә бик окшаш. Өстәуенә, тарихи Башкортостан ерендәге археологик табыштар араһында руник ташъязмалар осрай. 1973 йылда Сакмағош районында табылған кәбер ташы – шуларзың береһе. Хәзәрге башкорт теленә лексикаһында боронғо төрки катламы ярайһы ғына урын алған. Йәнәсәй-Орхон комарткыларының башкорт ереләгенә мөнәсәбәте мәсьәләләрен төрлө яклап Д.Ғ. Кейекбаев, Ә.М. Азнабаев, В.Ш. Пәнчин, Т.Ғ. Баишев, М.Ә. Әхмәтов, С.А. Галин, Ф.Ғ. Хисамитдинова кеүек ғалимдар тикшерзә.

Боронғо төрки руник комарткылары Йәнәсәй-Орхон (ғилми әзәбиәттә йышыраҡ – Орхон-Йәнәсәй) язмалары тигән дәйөм исем менән йөрөтөлһә лә, улар улар бер-беренән алыс ятқан ике зур төбәктә күз уңында тотта.

Йәнәсәй, Лена, Абакан, Кемчик, Кем, Оя, Элегест йылғалары буйында, Хакасияла, Тывала, Тау Алтайында, Красноярскиза табылған руник тамғаларзы «Йәнәсәй боронғо төрки язма комарткылары» тип йөрөтәләр. Улар махсус әзерләнгән комташтарға, гранитка, каяларға, хатта алтын, көмөш металл һауыт-һабаларға, көзгөләргә, тинлек аксаларға уйып язылған. Бөгөнгө көндә 160-ка якын шундай язма билдәлә; урындағы, Мәскүзәге, Санкт-Петербургтағы, сит илдәрзәге музейзарза һақланалар. Йәнәсәй язмалары VI – X быуаттарға карай. Текстарзың йөкмәткәһенә килгәндә, нигеззә, эпитафик характер өстөнлөк итә. Тәүзә донъя куйған кешенә исем-шәрифтәре бирелә, тормош юлы, яугирлек казаныштары бәйән ителә, азақ был донъянан кан-кәрзәштәрен ташлап китеуенә үкенес белдерелә. Тәңре, һомай кеүек мәжүсилек дәүере алларарына мәрәжәғәт итеп, ғибәзәт кылыузы сағылдырған текстар за бар. «Моғайын, дин тотоусылар телдән әйтелгән һүзгә карағанда язылған һүзәң тәһсир көсөн өстөнөрәк һанағандыр», -- тип фаразлай хакас ғалимы И. Л. Кызласов [2]. Күренеуенсә, Йәнәсәй язмалары йөкмәткәһе менән Болғар дәүере Урал-Волга буйы эпитафик комарткыларына бик ауаздаш.

Йәнәсәй язмалары руник тамғалар араһында иң алда табыла. Себергә һөргөнгә ебәрелгән швед офицеры Ф-И. Страленберг (Стреленберг) 1721 йылда Йәнәсәй кушылдыктары Тесь һәм Ерба йылғалары тирәһендә уларға тәү кат юлыға һәм үзенә 1730 йылдағы хезмәтендә руник тамғаларзың бер нисә өлгөһөн килтерә. XVIII быуаттың 80—90-сы йылдарында Н.М. Ядринцев, А. Гейкель, В.В. Радлов, Е.Н. Клеменц Монголияла Орхон комарткыларын аса. 1893 йылда Дания лингвисты В. Томсен Йәнәсәй-Орхон язмаларын укырға аскыс таба.

Орхон бассейны комарткылары – дүртөү. Улар барыһы ла VIII быуат башында ижад ителгән һәм Төрки кағанаты дәүерен сағылдыра: Күл-тәгин бейгә арналған Зур һәм Бөлөкәй язма, Билге каған һәм Төһйөкүк язмалары. Төүгә өсәүенәң авторы – Йолығ-тәгин; азаккыһы Төһйөкүктың үзе тарафынан язылған. Бөтөһе лә бейек таш бағаналарға (стела) авторзарзың әйтеп тороуы буйынса оҫталар тарафынан уйып язылған ярайһы ук зур күләмле текстарзы тәшкил итәләр. Йөкмәткеләре буйынса – заманы өсөн ысын мәғәнәһендәге камил әзәби-тарихи әсәрзәр. Бер-берәһен уңышлы тулыландырып килгән был язмалар Беренсе һәм Икенсе Төрки кағанатының 200 йылғаса һузылған тарихын профессиональ һүз оҫтаһы телмәре менән тулыһынса күз алдына бастыра. Донъя ағышы тураһында фәлсәфә, еңеүле йә уңышһыз хәрби походтар, абруйлы кағандарзы, бейзәрзе данлау, булдыкһыззарын тәнкитләү, оло шәхестәрзе юғалтыу айканлы кайғы-хәсрәт, үз халкы язмыш өсөн борсолоу йә ғорурланыу – быллар барыһы ла анык тарихи фонда нәфис тел менән һынландырыла. Язмала телгә алынған иң зур шәхкстәргә төрлө яклап ярайһы ук тулы кылыкһырлама бирелә. Миҫал өсөн Күл-тәгингә арналған Зур язманың кыҫкаса йөкмәткәһенә мәрәжәғәт итеп карайык.

...Һауа һәм Ер пәйзә булды, әзәм заты барлыкка килде, тип башланып китә язма. Кешеләргә Бумын кағандың баш булыуы хақында хәбәр ителә, уның сағыу образы көүзәләндерелә. Бумын каған һәм уның тоғро вариҫтары идара иткән заманда дүрт тараф та дошмандар менән уратып алынған ине, әммә улар буйһондоролдо, илдә именлек урынлашты. Бумын донъя куйғанда, хушлашыр өсөн күп халыктар йыйылды, улар араһында табғачтар за бар ине, тип яза автор. Кағанат төркизәре кытайзарзы табғач тип атаған. Улар төүзә кытайзарзың кул астында була; Бумын (Төмөн бей) етәкселегендә азатлык яулап, үззәренәң бойондоротһоҙ илен – кағанатын ойштороуға ирешәләр. Тимәк, төүгә кағанды ерләгәндә, уның менән хушлашырға дошмандары ла килгән, сөнки уның абруйы ифрат юғары була.

Артабан кағанаттың Бумын кағандан һуңғы язмышы бәйән ителә. Хакимдарзың булдыкһызлығы аркаһында, табғачтар төрки ир-аттарын улдарына каршы куя, халык яңынан табғачка коллока төшә. 50 йыл буйына коллокта йәшәй, табғач исеменән һуғыштар алып бара. Халык барыбер уйланғылап ала – ө үзөбөзәң берлек кайза? Минәң атайым Илтерис менән әсәйем Илбилге халык өстөнә күтәрелде, тиелә язмала. Алда әйтеүөбөзә, уның авторы Йолығ-тәгин. Йолығ-тәгин, Күл-тәгин һәм Билге – Илтеристың улдары. Комарткының икенсе яртыһында һүз асылда ошо ғайләнен Кағанат язмышындағы роле хақында бара. Илтерис, халыкты тағы ла табғачтарзан коллоктан коткарып, Икенсе Кағанатты ойштора. Уның етәкселегендәге еңеүле яззар һанап кителә. Илтеристең яугирзәре – бүрегә, дошмандар һарыкка сағыштырыла. Илтерис 47 тапкыр походка сыға, 20 тапкыр һуғышқа инә. Ул донъя куйғас, кағанлык өлкән улы Билгегә күсә. Уның дәүерендә 25 тапкыр походка сығып, Кытай, Саян, Үзбәкстан, кырғыз ерзәрендә 13 тапкыр һуғышалар. Билгенән һуң Йолығ-тәгин үзе каған була, кесе туғаны Күл-тәгин менән бер төптән эш итәләр. 12 тапыр походка сығып, күп ерзәр яулайзар, ярлыларзы бай итеүгә өлгәшәләр. Дүрт тарафта тыныслык урынлаша.

Язманың азаккы өлөшө тулыһынса Күл-тәгиндең үзенә генә арнала. Аталары донъя куйғанда, уға 7 йәш була. 10 йәш тигәндә, өсәһен шатландырып, батырлык билгәһенә ярашлы, Күл-тәгин исемен ала. 16 йәшендә Кытай хәрби юлбашсыһы һәм императоры Онг-Тутукты әсир итә (тарихсы Л.Н. Гумилев язмалағы был мәғлүмәттең дөрөслөккә тап килмәүен белдерә. [1, 290]. 21 йәшенә дәһшәтле алыштарза уны ук алмай, бергәләп кытай ғәскәре башлығы Сача-Сенгундың армияһын юк итәләр. 26 йәшендә кырғыззарза каршы һуғыша башлайзар. Ул булмаһа, без, бөтә ырыуаштар, һәләк булыр инек, тип белдерә ағаһы. Күл-тәгиндең үлемен ул бик ауыр кисерә. Гүйә, күзем һуқырайзы, гүйә, аңым томаланды, ти ул. Кустыһын һуңғы юлға озатырға күп халыктар вәкилдәре йыйыла -- асылда, ул үзе каршы һуғышқан дошмандары. Уның хөрмәтенә куйылған таштың (әлегә язманың) тексын да, Йолығ-тәгиндең әйтеп тороуы буйынса, табғач оҫталары уйып яза.

Күл-тәгингә арналған Бәләкәй язмала шулай ук төркизәрзең хәрби походтары тасуирлана, дәүләттең сәсәкә атыу һәм бөлгөнлөккә төшөү сәбәртәре хакындағы уйланыулар бирелә.

Билге кағанға арналған язма, уның үзенең исеменән һүз йөрөтөлһә лә, Йолығ-тәгин авторлығына карай. Шуға күрә, уның Күлтәгингә арналған Зур һәм Бәләкәй язма менән тығыз бәйләнештә булыуы тәбиғи. Үзәктә – Илтерис һәм уның улдары идара иткән дәүер. Берендә ентөклә бирелгән хәл-вакифалар икенсәһендә юлайкан ғына искә алып үтелә. Йә, киреһенсә, тәүгеһендә һүз аралаш кына әйтөп үтелгәндәре быныһында ентөклә тасуирлана.

Төһйөкүк язмаһында авторзың үзенең образын асыу беренсә планда тора. Ул Илтерис, Капаған, Билге кағандарзың кәңәшсәһе була. Язманың бер нисә урынында үзенең укымышлы акыл әйәһе икәнлеген һызык өстөнә ала. Табғастар мәзәһиәте йөғөнтөһонда тәрбиә алдым; Илтерис урынына үзем каған була ала инем, акыл әйәһе буларак, был вазифаны уға бирзем; Илтерис, Капаған, Билге кағандар идара иткән заманда, минең акыллы кәңәштәр аркаһында, дәүләт – ысын дәүләт, халык – ысын халык дәрәжәһенә күтәрелде, тип билдәләй ул. Язмала шулай ук хәрби походтарға ла зур урын бирелә.

Боронғо төрки руник язмаларзың башкорт теле менән хәзәрге башкорт тел филеме белгестәре билдәләгән уртаклыктарынан тыш, Орхон комарткыларында башкорттарзың тормоһона, халык ижадына кағылышы кызыклы мәғлүмәттәр табырға мөмкин. Мәсәлә, Күл-тәгингә арналған язмаларға Татабы, Тонгра тигән ырыулар телгә алына. Этнограф Р.Ф. Кузеев фаразлауынса, бында Табын, Түңгәүер башкорт ырыулары тураһында һүз бара. Илтеристың катынын – үззәренең әсәһен – Йолығ-тәгин Номай менән сағыштыра. Был исем Төһйөкүк язмаһында ла телгә алына: «Күк йөзө, Номай-алла һәм изге Тыуған илебез безгә еңеүзәр бүләк итте...» [4, 130-сы б.]. Комарткыла шулай ук Ақбузат образы бар. Былар безгә, әлбиттә, «Урал батыр» эпосын хәтергә төшөрә.

Нисек кенә булмаһын, руник язмалағы Йәнәсәй-Орхон комарткылары төрки халыктары язма әзәбиәтенең шишмә башы, тәү сығанағы ролен үтәне, уларзың артабанғы язма һүз сәңгәтенә һизелерлек йөғөнтө яһаны.

Әзәбиәт

1. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993.
2. Кызласов И.Л. Изображение Тенгри и Умай на Сулекской писанице (Хакасия) // ЭО. 1998. №4.
3. Кызласов И.Л. Роль религии в развитии письменности: енисейские рунические надписи. [Электронный ресурс]: URL: www/iria-art.com/index/
4. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М. Л.: 1951.
5. Хвольсон Д. А. Известия о хазарах, буртасах, болгарах, мадьярах, славянах и руссах. СПб, 1869.
6. Шербак А.М. О рунической письменности в юго-восточной Европе// Советская тюркология, 1971, № 4.

С.А.Искандарова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

РАЗМЕРЫ АРУЗА В БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

В башкирской поэзии в начале XX века господствующей системой стихосложения являлся заимствованный из арабо-персидской поэтики аруз (от араб. غروض «аруд», перс. «аруз» – «просодия», «метрика»), который с проникновением ислама во многих тюркских литературах заменил тюркское народное силлабическое стихосложение бармак (от тюрк. «бармак» – «палец»). Первым крупным тюркоязычным поэтическим сочинением, созданной арузом, считается поэма X века – «Благодатное знание» Ю. Баласагуни. В урало-поволжской средневековой тюркоязычной поэзии метрами аруза были написаны произведения поэтов Кутба, Хорезми, Х. Катиба, С. Сарай и

др. В XIX веке высокохудожественные стихи по канонам арабо-персидской поэтики сочиняли Х. Салихов, Г. Сокрый, Г. Кииков, Акмулла, М. Уметбаев и др. На территории Башкортостана помимо распространения в рукописях поэтические строки, сочиненные арузом, обнаруживаются и на эпитафийных памятниках, датируемые XVI-XIX веками. Таковы, например, стихотворные надписи, сделанные в мавзолее Хусейн-бека (ныне на территории Чишминского района Республики Башкортостан). Образцы стихов, созданные изначально в письменной поэзии метрами аруза, распространились и в башкирском фольклоре.

Аруз – метрическая система стихосложения, основанная на определенном чередовании стоп с долгими и краткими слогами. Так как в тюркских языках гласные не различаются по краткости и долготе, то для правильности употребления размеров, стихи скандировались – подчеркивались все метрические долготы и краткости, поэтому стихи, созданные арузом, предполагали напевное воспроизведение – пение или декламирование нараспев («көйләп укыу»). Существовали особые правила скандирования – (такти'), в которых в первую очередь уделялось внимание не на написание слова, а на его произношение [5, с. 38-41].

Всего известны 19 основных метров аруза, в том числе арабских, персидских и тюркских [3, с. 61]: тавил, мадид, музари, мунсарих, рамаль, раджаз, хазадж, камил, вафир, басит, мушакил, хафиф, кариб, джадид, сари, муджтас, муктазаб, мутакариб, мутадарик. Из этих метров башкирские авторы начала XX века ограничивались всего двумя – хазаджем и рамалем, являющимися самыми популярными метрами аруза в общетюркской поэзии.

Хазадж – первый метр тюркоязычных и ираноязычных арузов, шестой метр арабского аруза [3, с. 83]. В башкирской поэзии употреблялись два размера хазаджа: хазадж-и мусамман-и салим (*хазадж восьмистопный полный*) и хазадж-и мусаддас-и махзуф (*хазадж шестистопный с усеченной последней стопой*).

Размер хазадж-и мусамман-и салим образуется повторением 8 одинаковых стоп *مفاعيلن* – мафа'илун, в которой первый слог является кратким, следующие за ней три слога – долгие. Полустишие состоит из 16 слогов и строится по формуле *مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن* – мафа'илун мафа'илун мафа'илун мафа'илун со схемой (слева направо): – – – | – – – | – – – | – – –. Отметим, также, что в тюркском арузе, в том числе и в башкирском, в отличие от арабского, каждое полустишие бейта (двустушия) имеет всегда одинаковое число слогов, т. е. полустишия являются изосиллабическими.

Среди крупных произведений начала XX века, написанных на данный размер, можно отметить поэмы М. Гафури «Адам и Иблис» (1910), состоящей из 216 бейтов, «Исчезнувшее сокровище» (1915) – из 154 бейтов, незавершенную поэму Б. Мирзанова «Посланец» – из 60 бейтов и др. В лирической поэзии этим размером были созданы стихи М. Гафури «Невозможно» (1909), «Красивая дама» (1909), «Проходит моя жизнь» (1910); С. Якшигулова «Венера»; Я. Юмаева «Жизнь» (1910), «На природе» (1912); Б. Мирзанова «Ради тебя» (1914), «История моей души» (1914). Например:

Караңғы төн | үтеп таң ат|мағын хәбәр| вирер чулпан

Каранғыдан| хафаланған| күнелләрне| ачар чулпан [9, с. 6].

Размер хазадж-и мусаддас-и махзуф образуется повторением 6 стоп *مفاعيلن* – мафа'илун, в которой первый слог является кратким, остальные три – долгие, последняя третья стопа каждого полустишия имеет усеченную форму *مفاعيل* – мафа'ил – т. е. состоит из первого краткого, второго и третьего долгого слогов. В каждом полустишии этого размера имеется по 11 слогов. Парадигмой данного размера является *مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن* – мафа'илун мафа'илун фа'улун со схемой: – – – | – – – | – – –.

В классической поэзии метром хазадж были написаны такие большие поэмы, как

«Хосров и Ширин», «Лейла и Меджнун» Низами (XII в.), «Лейла и Меджнун» Физули (XVI в.), «Фархад и Ширин» Навои (XV в.) [7, с. 251], «Хосров и Ширин» Кутба (XIV в.), «Мухаббат-наме» Хорезми (XIV в.), «Зерцало нравственности» [1, с. 79], «Укрепление слабых» С. Аллахъяра [1, с.81], «Шахнаме» Шерефи (XV в.) [4, с. 84]. В творчестве башкирских поэтов начала XX века этот размер был распространен в лирической поэзии. Таковы стихи М. Гафури «Надежда» (1909), «Разочарование от жизни» (1909), «Каждый любит» (1911); Я. Юмаева «Сын Адама», «Другу», «Шакирд»; Г. Исянбирдина «Жизнь», «Зимняя дорога»; С. Якшигулова «В ответ кураю», «Башкирской девушке». Например:

Сиңә күрсәт|сә донъя яҡ|ты көнләр

Түгел дошман| яҡын дуҫтың| да көнләр [2, с. 39].

Метр рамаль – второй метр тюркского аруза, третий – персидского и восьмой – арабского аруза [3, с. 10]. В башкирской поэзии рамаль употреблялся также в двух разновидностях: рамал-и мусамман-и махзуф (*рамаль восьмистопный с усеченной последней стопой*) и рамал-и мусаддас-и махзуф (*рамаль шестистопный с усеченной последней стопой*).

Размер рамал-и мусамман-и махзуф образуется повторением 8 стоп *فاعلاتن* – фа‘илатун, в которой первый слог является долгим, второй – кратким, следующие два – долгие. Последняя стопа каждого полустишия имеет усеченную форму *فاعلن* – фа‘илун, т. е. состоит из одного долгого, второго краткого и последнего долгого слога. Каждое полустишие данного размера имеет по 15 слогов. Размер строится по формуле *فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن* – фа‘илатун фа‘илатун фа‘илатун фа‘илун со схемой: ---|---|---|---.

В тюркоязычной поэзии средних веков размер рамал-и мусамман-и махзуф был использован в некоторых хикматах поэта А. Ясави (XII в.) [1, с. 36], в «Книге Бакыргана» С. Бакыргани (XII в.) [1, с. 42] и др. В начале XX века этим размером было написано крупное произведение Ш. Бабица «Книга об истинных избранных людях» (1917), состоящее из 321 бейта, поэма Б. Мирзанова «Чертова свадьба» (1915) – из 150 бейтов и др. В лирической поэзии на этот размер были созданы стихи Ш. Бабица «Взобрался на луну» (1914), «Одна минута» (1914); М. Гафури «Слезы лью» (1909), «Революция» (1909), «Душа» (1909); Г. Исянбирдина «Я и мое окружение» (1912), «Деревенские песни» (1913); Ш. Тулвинского «Младенцу» (1911), «Жизни» (1914); Б. Мирзанова «Праздничное утро» (1914), «Утешение души» (1914); С. Кудаша «В утро свободы» (1917), «Клич» (1917) и др. Например:

Донъяға сал|саң күзең, ил|һам бирер һәр| кайсысы

Ай, кояш, йол|доз, йәшенләр, | ғәршесе һәм| көрсөсә [6, с. 491].

Размер рамал-и мусаддас-и махзуф образуется повторением 6 стоп *فاعلاتن* – фа‘илатун, в которой первый слог является долгим, второй – кратким, следующие два – долгие. Последняя стопа в каждом полустишии имеет усеченную форму *فاعلн* – фа‘илун. Каждое полустишие этого размера состоит из 11 слогов. Размер строится по формуле *فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن* – фа‘илатун фа‘илатун фа‘илун со следующей схемой: ---|---|---.

В средневековой тюркоязычной поэзии этим размером были написаны поэмы неизвестных авторов «Книга об Отсеченной голове» (XIII – XIV в.), «Повествование о Султане Джумджума» (XIV в.), поэма Х. Катиба «Дар мужей», М. Мухамедъяра «Свет сердец» (XVI в.), «Притча об Ибрагиме Адхаме» [1, с. 93] и др. В башкирской поэзии начала XX века одним из крупных поэтических произведений, созданной на данный размер была поэма Ш. Бабица «Дьявол» (1916), состоящая из 391 бейта. На этот размер писались и лирические стихотворения, такие как М. Гафури «Спор о религии» (1910), «Утро свободы» (1917), «Дракон» (1917), «Революция»; Я. Юмаева «Вечерний спутник» (1910), «Молодое сердце» (1913); Г. Исянбирдина «Признание своих ошибок», «Моя комната зимой» и др. Например:

Жил өрә, сал|кын суға; йәм|сез һауа,
Йәш йөрәк тә| сызлана, хәл|сезләнә [8; с. 4].

На основе статистического исследования, нами были выявлено, что самым распространенным размером в башкирской поэзии начала XX века являлся рамал-и мусамман-и махзуф. Например, в журнале «Шура» с 1908 по 1917 годы из всех стихотворений, созданных метрами аруза, размером рамал-и мусамман-и махзуф были написаны 53%, размером хазадж-и мусамман-и салим - 22%, размером хазадж-и мусаддас-и махзуф - 18%, размером рамал-и мусаддас-и махзуф — 7%.

Литература и источники

1. Булгаков Р. М. Описание восточных рукописей Института истории, языка и литературы. Ч I. Вып. I. Уфа: Гилем, 2002.
2. Ғафури М. Дустлар // Ғафури М. Тәьсәратым – Уфа: электро-типография «Каримов, Хусаинов и К», 1910.
3. Джафар А. Теоретические основы аруза и азербайджанский аруз: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Баку: изд-во АН Азербайджанской ССР, 1968.
4. Исламов Р.Ф. Урта гасыр төрки шигърияте үсешендә Шәрифнең «Шаһнамә»се (Текст һәм чыганақлар. Шигърь төзелеше һәм стиль). Казан: Фикер, 2001.
5. Табризи В. Трактат о поэтике. М.: Издательство Восточной литературы, 1959.
6. Ходаяров Ғ. Шағирларға // Шура. 1911. № 16.
7. Щербак А. М. Грамматика староузбекского языка. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1962.
8. Юмаев Я. Йәш йөрәк // Жамалетдин Юмаев шигъырларындан. Казань: типо-литография «Умид», 1915.
9. Яхшығолов С. Чулпан // Яхшығолов С. Башкорт хәлләре. Стәрлетамак: Типография т-ва «Нур», 1911.

Л.Р.Киреева

БашДУ-ның Стәрлетамак филиалы, Стәрлетамак

ХӘЗЕРГЕ БАШКОРТ ШИГЪРИӘТЕНДӘ ВИЗУАЛЬ ГРАФИКА МӘСЪӘЛӘЛӘРӘ

XX быуаттың азақтарында фәндәрзең үз-ара бәйләнештәре тығызайыуы, комплекслы алымдарзың кулланылыуы арқаһында әзәбиәт ғилемә һәм лингвистика араһында барлыкка килгән структур поэтика мәсъяләләренә иғтибар көсәйзе, «текст» терминына қызыкһыныу уяңды. Поэтик графика мәсъяләләре лә, иң тәу сиратта, текст күренештәре менән бәйле.

Билдәле булыуынса, һәр художестволы әсәрзең тышкы материал кәүзәләнешә һәм эске эстетик йөкмәткәһә үзенсәлеклә бөтөнлектә барлыкка килтерә. Уларзың тышкы күренешән әзәбиәт ғилемәндә артефакт тип атайзар [2, 182-се б.]. Артефакт әзәби текстың йөкмәткәһәнә мәғәнәүи һәм эстетик мәғлүмәт өстәй: укыусының иғтибарын, қызыкһыныуын көсәйтә, әзәби йөкмәткәһә, языусы әйтергә теләгән фекерзе аңларға ярзам итә. Шуға ла тексты филологик анализлау вақытында графика, пунктуация, орфография менән бәйле күренештәргә атаманан алып һуңғы тыныш нөктәһәнә тиклем мотлак иғтибар итергә кәрәк.

Фән донъяһында поэтик тексты өйрәнәүгә қағылышлы хезмәттәр бик күп. Улар араһында айырыуса текст структураһы (Ю. Лотман, Н. Кожевников), автор стиле (С. Аверинцев, В. Григорьев), психопоэтика (Л. Выготский, Б. Гаспаров, Е. Эткинд) мәсъяләләренә қағылышлы хезмәттәр қызыкһыныу уята. Ә бына поэтик графика, уның мәғәнәүи-эстетик функциялары, Ю. Казариндың «Поэтик тексты филологик анализлау» китабын иҫәпләмәгәндә, текст теорияһында әлегәсә ентәклә өйрәнелмәгән [1, 127-257-се б.б.]. Қызғаныска қаршы, текстың художестволылығын билдәләүсә графолексемалар, графостилистик саралар, график комплекстар кеүек поэтик графика күренештәре башкорт әзәбиәтә ғилемәндә лә, лингвостилистикаһында ла тикшерелмәгән өлкәләрзең береһә булып қала.

Текстарҙы визуаль яктан бизәү бөгөн генә барлыкка килгән күренеш түгел. Өүәл язма әзәбиәттә күсерәүсә хаттаттар куляязма китаптарҙы матурлауға нык иғтибар иткән: төрлө һүрәт-заставкалар, фигуралы языуҙар киң таралған. Бөгөнгө кеүәтле технологиялар заманында тексты тышкы яктан бизәү өсөн мөмкинлектәр бик күп...

График формалар бигерәк тә шиғриәттә үз урынын таба. Мәсәлән, шиғыр юлдарын бағаналап строфаларға бүләү, баҫкыслап языу алымы, акрошиғыр (акростих) һ.б.

Әйтәйек, башкорт шиғриәтендә шиғыр юлдарын бүлгеләп языу Р. Нигмәти, Ф. Сәләм поэзияһында йыш осрай.

Бөгөнгө шиғриәттә лә бындай алымдарға иғтибар кәмемәй. Әйтәйек, Ф. Туғызбаеваның «Шиғыр – баҫкыс...» шиғырының тышкы күренешә баҫкыс формаһын ала:

Шиғыр – баҫкыс...
Тезмә-тезмә баҫкыс,
Биләй уйзы, ала көс-кәрзе.

Их, белмәйем:

Был баҫкыстар буйлап
Күтәреләм, әллә төшөммә?

Шул рәүешлә шағирә бер нисә һүззән торған кыҫка ғына шиғыр формаһы ярзамында ижад, шағир язмышы хаҡындағы уйланыуҙарын еткерә.

Кайһы бер һүззәргә акцент эшләү максатында уларҙы айырып языу лирик геройың эске донъяһын, кисерештөрөн аңларға ярзам итә. Бына Тамара Искәндәриәненң «Кәләмемә» шиғырынан өзөк:

Фашик булдым. Ә һин сәрхүш,
астың кәнсәләр китабын:
теркәй барзың
кайғы,
шатлык,
һөйөү,
һөйөлөү
хисабын...

Күрәүебезсә, әсәрзәң эмоциональ яңғырашы, интонацияһы һүззәрзә баҫкыслап языу, пунктуация аша асыла.

Шиғриәттә йыш осраған график формаларың береһә акрошиғыр (акростих). Акрошиғыр – шиғыр юлдарындағы беренсә һүззәренәң тәүгә хәрәфтәрен өстән аҫка укығанда йә айырым бер һүз, йә һөйләм килеп сығырлык итеп язылған әсәр.

Әгәр әсәрзә берәй кешенәң исемә йәки фамилияһы кулланылһа, бындай шиғырҙарҙы номограмма тип тә атайҙар. Мәсәлән, Ф. Әмиризәң «Дуслык» тигән шиғырының һәр юлының баш хәрәфтәрен юлдан-юлға кушып укығанда «Мостафа Кәримгә» тигән һүззәр килеп сыға. Номограммалар айырыуса арнауҙар, мәдхиәләр, бағышлауҙар араһында йыш осрай.

Һуңғы йылдарҙа акрошиғырҙарың төрлө төрзәрен айыра башланылар: мезостих (хәрәфтәр юлдың башында ғына түгел, төрлөсә килергә мөмкин), шиғыр-лабиринт (хәрәфтәр менән йондозҙар, өсмөйөштәр һ.б. эшләү), телестих (юлдарҙағы иң аҙаккы хәрәфтәр ниндәйзәр һүззә, һүзбөйләнештә барлыкка килтерергә мөмкин), тавтограмма (шиғырҙағы бар һүззәрзәң дә бер төрлө хәрәфтән башланыуы).

Бындай типтағы шиғыр формаларын әзәбиәт ғилемәндә фигуралы шиғыр тип йөрөтәләр. Ғалим Ф. Хөсәйенов был терминға шундай билдәләмә бирә: «ярым шаярып, қыландырып ниндәйзәр фигураға мәсәлән, йөрәк, ваза, өскил, тирмә һыны рәүешенә текстары окшатып төзөлгән шиғыр юлдары» [3, 437-сә бит]. Шунһын да әйтергә кәрәк: был осрақта тышкы форма эскә йөкмәткә менән тап килергә тейеш.

Фигуралы шиғырҙар, ғәзәттә, тар калыптарҙан сығырға ынтылыу, яңылык индерергә тырышыу менән бәйлә. Хәзерге башкорт шигриәтендә форма өлкәһендә бигерәк тә шағир Әхмәр Үтәбай эзләнә.

Ул поэтик графиканың иң катмарлы төрҙөрөнә – конструктив формаларға мөрәжғәт итә. Был осракта шиғырҙың визуаль формаһы булып строфа тора. Әйтәйек, «Хәнийәр», «Каласык», «Һәпәлөк», «Тирмәләр», «Аласык», «Урланған Урал» һ.б. шиғырҙары тематик яктан да, семантик һәм функциональ (визуаль) яктан да график форма менән гармонияға инә. Мәсәлән, «Тирмәләр» әсәрәндә шағир мөхәббәт тойғоларын, уйҙар кисерешен 11 тирмә (строфа) эсенә һала:

Һин
тирмәндең
көмбәҙендә генә
нур булырға миңә яралғанһың
тормошомдо йәмгә күмер өсөн
тирмә эстәрәнә таралғанһың

Поэтик тексттың фигуралы королюшоноң төрлө алымдарын куллана Ә. Үтәбай: график берәмектәр менән «уйнау» («Каласык»), һүзҙәрҙе кыскартыу («Урланған Урал»), пунктуация алымдарына айырым мәғәнә һалыу («Илак нөктә»), график һүрәттәр, график орнаменттар һ.б.

Шулай итеп, визуаль поэтик графика саралары, тел-телмәр берәмектәре менән бер катарҙан, тексттың королюшоһна мәғәнәһи бизәктәр өҫтәүе мөмкин. Бындай әҙәби күренештәр поэтик тексттың башка сәнғәт төрҙәре менән синтетик, хатта синкретик бәйләнештәргә инә алыуы тураһында ла һөйләй. Әйтәргә кәрәк: бындай эксперименттар үҙмаксат түгел, ә талант күрһәتكесе буларак йәшәүгә һаҡлылыр, моғайын.

Әҙәбиәт

1. Казарин Ю.В. Филологический анализ поэтического текста: Учебник для вузов. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2004. 432 с.
2. Хализев В.Е. Теория литературы. М.: Высшая школа, 2002. 437 с.
3. Хөсәйенов Ф. Башкорт шиғыры. Шигриәт һүзләге. Өфө: Филем, 2003. 480 бит.

Ф.С.Кунафин
БашДУ, Өфө

XX БЫУАТ БАШЫ БАШКОРТ ӘЗӘБИӘТЕНДӘ ЭКСПРЕССИОНИЗМ КҮРЕНЕШТӘРӘ

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ в рамках «Особенности развития башкирской литературы XIX – начала XX веков» №13 – 14 – 02001

XX быуат башы башкорт әҙәбиәтендә тормоштоң сикле, йәшәүҙең мәғәнәһеҙ булыуы, үлем, йәндең тыныслылығы, ғазапланып болокһоуы фәлсәфәһен сағылдырған лирик һәм эпик әсәрҙәрҙә символдарҙың тулы бер системаһи барлыкка килә. Йәшәйеш мәғәнәһендә *дингез, киң ялан (болон), бакса*, кеше тормошон һәм ғүмерен белдерәүсә *ел, ағым һыу, шишмә, күл*, яҙмышты аңлатыуы *көн, төн, кыш, яҙ, көз, болот, томан, караңғылык, йондоҙ, ай, қояш* образдары әсәрҙәрҙән әсәрҙәргә күсеп, кабатланып йөрөй. Шуға ла без уларҙы теге йәки был ижад емешендә осраған аллегорик образдар итеп түгел, бәлки *йәшәйешкә, тормошка анык баһа биреү нөктәһенә, фәлсәфәһи фекер белдерәү сығанағына әүерелгән символдар* итеп карайбыҙ. Уларҙың төп фәлсәфәһи асылы шуға кайтып кала: *донъяла бөтәһе лә ваҡытлы, йәшәү менән үлем араһи бик шартлы, барыһи ла үтә – бала сак та, йәшлек тә, ғүмер зә, мөхәббәт тә, уй-хыялдар за, ышаныс-өмөттәр зә...* Айырма бары шунда ғына: ошо төп фәлсәфәһе һәр әзип үзенсә интерпретацияларға, төрлө юсыкта асып бирергә һәм яқтыртырға тырыша. Мәсәлән, Я.Юмаев үзенәң “Хәят”, “Күземә”,

“Күңел”, “Сәждә”, “Әсәйем кәбере янында” һәм башка шиғырҙарында йәшәйештең камил булмауы, йәшәүзең мәғәнәһезлеге, кешенең яңғызлығы, сикһез гәләм, алла һәм билдәһезлек алдындағы көсһөзлөгө хақында фекер йөрөтә, тормош ул яфа, хәсрәт ояһы тигән идеяны алға һөрә.

Яфа сиктем хәяттан (тормоштан) хәд-хисапһыз,

Үтә көндәр иҫеп елдәй иҫәпһез.

Күңел кайта мәшәкәтле хәяттан,

Укыйым көрән тотоп дәртле аяттан.

Кул һелтәйем хәятка файза юк тип,

Тимен шунда: “Үлем кил бында зинһар!

Миңә бер шәфкәтенде кылғыл изһар (күрһәт),

Мине коткар был тулкынлы хәяттан,

Иҫәрзем инде, кыу һин был *кабактан!*” (курсив беззекә – Ф.К.), – тип яза шағир “Хәят” (1910) тигән әсәрәнде. Был инде акыл көсөнә, рационализмға шикләнеп карауҙан тыуған фәлсәфә. Ә шикләнеү кешене *сараһызлыҡка, һызланыуға, ғазапланыуға*, фәнни термин менән әйткәндә, *экзистенциализмға* (латинсанан – йәшәү, тереклек итеү), яңғыз кеше трагедияһына килтерә, тормоштоң “болондарын”а, “бағ-бостанына... илтифат итмәҫ” (“Күңел”), “хоҙайзың... йондоҙҙары”нан арыны күрмәҫ, “күккә карап доға кылыу”ҙан башканы белмәҫ япа-яңғыз затка әүерелдерә (“Сәждә”). Үрҙә миҫал итеп килтерелгән, исемендә үк сер йомған әсәрәнде шағир *кешене шул тиклем ауырлыҡтар менән һынаған, уны хатта үзенән баш тартырға, үлем юлын һайларға мәжбүр иткән тормош яфа-михнәт, хәсрәт, һызланыу-ғазапланыу ояһы* тигән идеяны укыусыға еткерә. Я.Юмаевтың лирик геройы, яфа-михнәт, хәсрәт ояһы булған тормоштан бөтөнләй ваз кисеп, хоҙайзың “ишек төбөндә” үк тубыкланыуға, дини тойғоларҙы кабартып ебәрәп, шуларҙан үзенә китек күңеленә йыуаныс эзләүгә, бының менән генә сикләnmәйенсә, һыктап-ялбарып үлем көтөүгә, кәбер тынлығын идеаллаштырыуға тиклем үк барып етә. Уның “Сәждә” (1911) исемлә элегик шиғырының лирик геройы хатта “ел дә иҫмәгән” язғы төндә “алкышланып, күккә карап” бына һиндәйерәк “доға кыла”:

“Әй хоҙайым файзаһыз хилкәт (яратылыш) итмәнең ер, күк йөзөн,

Паклармын затынды хак, коткар ғазабыңдан үзең!

Әй хоҙайым, күр бәне, куйзым башым ергә бына,

Күззәрәмдән йәш түгеп, сәждә итәм дәрәгәһеңә (ишек төбөңә, тупһана)”.

Ғөмүмән, йәшәйештең мәғәнәһезлегә, кешенең яуызлыҡ һәм көсһөзлөгө хақындағы фекерҙәр ХХ быуат башы башкорт әҙәбиәтендә бер бөтөн идея-әстетик күренеште, әҙәби-ижади хәрәкәттә хасил итеүгә дөгүә итә башлай. Өмөттөң өзөлөгө, үлем, гонаһ, яза, хәкикәт кеүек төшөнсәләр хақында уйланыуҙар һәм бәхәстәр *экзистенциализм фәлсәфәһен*, йәғни сараһызлыҡ, һызланыу, ғазапланыу фәлсәфәһен үзөккә куйған әсәрҙәрҙең шактай күп ижад ителеүенә килтерә. Ысынбарлыҡты, йәшәйеште абстракт-трагик кабул итеүгә һигезләнгән был фәлсәфә Я. Юмаевтың ижад емештәре менән бер рәттән Б. Мирзановтың (“Күңел тарихы”, “Күмелгән теләк”, “Хуш” һ.б.), М. Фафуризың (“Йәш түгәм”, “Донъянан бизеү”, “Кояш байығанда”, “Ел”, “Болғар кызы Айһылыу” һ.б.), Д. Юлтыйзың (“Томанлы көндәр”, “Өмөтһөз минуттар”, “Юк-бар менән”, “һүнделәр”, “Ғүмер еле”, “Елдәр” һ.б.), Ә. Танғатаровтың (“Әсәйемә”, “Тауҙарға карағанда”, “Һи ул?..”, “Хоҙаяр хан баксаһындағы хыялым” һ.б.) һәм башка әзиптәрҙең шиғырҙарында һәм сәсмә әсәрҙәрәнде сағылыш таба.

Бына, мәсәлә, Ә. Танғатаровтың “Әсәйемә” (1910) нәсәре. Унда автор, символдар кулланып – донъяны – алдаксы карсыҡ, заман-вакытты – томан, тормошто – диңгез, кешене – шул диңгеззәгә яңғыз көмә менән сағыштырып, йәшәйешкә экзистенциаль баһа бирә: йөрәкте яралаусы, кайғы-хәсрәттәре менән шул йәрәхәткә тоҙ һалыусы ғына ул был тормош-йәшәйеш тигәнең. Уның косағында герой үзен япа-

яңғыз хис итә: “Тик бер үзем, иптәш юк, киң тулкынлы диңгеззә бәләкәй, бик иске... кәмәлә йөзәм, унан да тулкын һуға, бынан да тулкын һуға, ауырлык, мәшәкәт, һәләкәт өстәмдән китмәйзәр... Уй тәрән, уй миңә диңгеззән мәьюс итеп (өмөт өзөп), был юлы тулкынға атылып үлергә куша”. Әсәрзә гүмер ағышын аңлаткан исмволик ел образы кеше тормошонда осрарға мөмкин булған кара көс итеп бирелә. Ул, “һызғырып-һызғырып”, геройға ошондай куркыныстарзы һөйләй: “Әй инсан (кеше) уғлы! Ни өсөн был ярык кәмәң илә был куркыныслы диңгезгә төштөң, был хәят (тормош, йәшәйеш) диңгезенең усап икәнлегене белмәнеңме ни? Уның нисәшәр кәмәләрзе бик тиз қағып ташлаганыны ишетмәнеңме ни? Ул диңгеззә инсандарзың бик күбеһе әрәм вә харап булғанлығыны был йәшкә кәзәр күрмәнеңме ни? Кит, хәзер кит... Бында азашып йөрәмә! Йәненде ғазраилға бир, тиз донъяны ташла!”

Нәсерзә йәшәү өмөттән үлемгә, “диңгеззән (йәғни тормоштан. – Ф.К.)... караңғы кәбер”гә тиклем ара, өмөткә алданып, үлемгә ирешә алмай ғазапланыу итеп күрһәтелә: “Тик шул өмөт бәне (мине) маташтыра, тырыштыра, тырмаштыра! Әсәм тыузырған, был диңгезгә ташлаган өмөт ағарып-болғарып бәне алдаған...” Әсәһенә өндәшеүсе герой уны үзен якты донъя тыузырыуза һәм йәшәйештең асылын аңлатмауза ғәйепләй: “Ни өсөн бәне был диңгезгә яңғыз ташланың, ни өсөн бәне бындағы куркыныстарыңды аңлатманың? Ни өсөн... ни өсөн?”

Әсәйем, әсәкәйем, ни өсөн бәне туғзырзың, ни өсөн был яңғызлыкка ташланың?..” Әсәр үлем теләү нөктәһендә тамамлана: “Ah, раббым! Ah, раббым! Алсы, ал йәнемде, ал... Был киң донъянан ал да караңғы, тар кәбергә һал!..” Йәшәүзең “ауырлык, мәшәкәт”тәрәнән котолоу юлын бары тик үлемдә күргән герой “алда... сак-сак күзгә салынған,.. ак нәмә болғаған... сақырған” өмөт менән кайғы-хәсрәт, ah-зар донъяһын калдырып китергә өндәгән “ел” араһында бер сиктән икенсе сиккә ташланған, болокһоған кеше буларак күз алдына баһа. Ул һис кенә лә барыһына риза булып, шыңшып-ыңғырашып йәшәүсе итеп түгел, бәлки, тормош “куркыныстары”на каршы сығыусы, үзенсә протест белдерәүсе бунтарь кеүек кабул ителә. Тикмәгә генә әсәр уның “бән генә тыныслана алмайым” тигән һүззәре менән тамамланмай.

Әсәрзә эпитеттарзың, күп нөктәләрзең, риторик һорау һәм өндәүзәрзең күплеге, әйтеп бөтөнмәгәнлек һәм икеләнеү укыусы менән әңгәмә короу, бергә уйланыу тәҗсире тыузыра.

Әзәбиәт майзанына мәғрифәтселек һәм революцион-демократик идеяларға зур өмөттәр бағлап, матур хыялдарға бирелеп, илһамланып килгән шағирзар ижадында ла кара реакциянан һуңғы йылдарза, империалистик һуғыш осоронда йәшәүзең мәғәнәһезлегә, кешенең яңғызлығы һәм көсһөзлөгө һақында экзистенциалистик уй-тойғолар, һызланыу, ғазапланыу мотивтары шактай урын ала. Бына бер нисә миһал:

Бөттө хис, үлдә, күмелдә, калманы дәрт ялкыны,
һүндә, һукты йәш йөрәкте *әсе елдең* һалкыны.

(Ф. Иһәнбирзин “Кайза ул”)

Әйләнәмде каплап алған
Куркыныслы *кара томан*,
Был куркыныслы томандан
Ала алмайым башты һаман...

Истикбалым (киләсәгем) *караңғы төн*,
Күрә алмам, тим, нурлы *ак көн*,
Әсе хәсрәт көйөн көйләп,
һызыла күңелем *көндөз вә төн*.

(Д. Юлтый “Томанлы көндәр”).

Йөзәбез шаулаган тау-тау кеүек тулкынлы *диңгеззә*,
Барабыз зур *караптарзың* араһынан шулай без зә.

Үтә һәр бер минут куркыу менән өмөт араһында,
Ел иҫһә кайһы яктан, был *караптар* за бара шунда...
Хәүеф зур!.. Куркыныс арта!.. Үлем алға килеп баһқан...
Ирек юк, нәк уйынсык төһлә язмыш уйната безһе.
Яғабыһһан тотоп бер тарта, бер ситкә ата безһе...

(М. Фафури “Яһмыш”)

Мөһитем зиндан,
Йондозом һүнгән.
Тик қалын *золмәт* (караңғылық)
Аһтына күмгән.

Әйләнәм *пислек* (быһсраклық)
Һулған *гелдәрәм*
Көнәм кояһһыһ,
Айһыһ төндәрәм (курсивтар безһеке. – Ғ.К.)

(С. Қудаш “Мөһитем”)

Бынан инде ыһынбарлық законсылықтарын, ижтимағи идеалдарһы инкар итеүгә, донһяның бар нәмәһен сүпкә сығарып, ыһын йәһәүһе теге донһяла ғына күрәүгә, үлемде йырлауға, михнәт-яфалар тотконлығынан котолоу сараһы, мәңгелек бәхет сығанағы итеп карауға ла йырак қалмай:

Уйымдың көйһөрөп гөл-сәһкәһен һүнгән зәғиф күкрәк;
Серерһең – тик торор донһя йөһөндә аһтарың күкрәп!
Китәм шунда: һүмерлек қайһа тәхетем – мәңгелек бәхетем!
Рәхәт-меһкен!.. Тыныс-меһкен!.. Теләймен күптән, көтә ләхетем!

(Б. Мирзанов “Күмелгән теләк”)

Күренә ки, үрһә қилтерелгән миһсалдар романтизм күренештәре генә түгел инде. Уларһағы һәр образ-деталь ниндәйһер мистик йүнәләһле экзистенциализм фәһсәфәһен сағылдырған символ булып тора. Быға миһсалдарһы тағы ла қилтерергә булыр ине. Әммә шул тиклемгеһе лә башқорт әһәбиәтәндә модернизмдың да төрлә ағымдары канат йәйә барғанлығын күрһәтә.

Белгестәр фекеренсә, ошондай экзистенциализм фәһсәфәһе, донһя сәнғәте һәм әһәбиәтәндә XIX быуат аһағында символизм һәм импрессионизм менән үрелеп, йәһәйеште осрақлы күренеш, “уға ташлап қуйылған” кешене сараһыһһан тыуғандан алып үлгәнсә яңғызлықта һаһап сигеүһе, бер сиктән икенсәһенә ташланыуһы, тормошто башлығы һыһланыу сығанағы итеп һүрәтләүһе *экспрессионизм ағымының* формалашыуына қилтерә [1].

Бында шуны билдәләп үтеү урынлы булыр: башқорт әһәбиәтәндә экзистенциаль фекерһәрһе сағылдырған әһәрһәр XX быуат башында ярайһы ижад ителһә лә, экспрессионизм был осорһа уның төп үһеш үзенсәлектәрен билдәләһер тулы қанлы әһәби-ижади ағымға әүерелде, тип әйтеү дәрәһ үк булмаһ ине. Башқорт әһәби мөһитәндә ул әле бер бөтөн идея-әстетик күренеш булып ойоһоуға дәғүә итә, алда әйткәһебезһә, “қанат йәйә” генә башлай.

Әйтергә көрәк, XX быуат башының унынһы йылдарында башқорт әһәбиәтәндә күһәтелгән оһо тенденцияһы безһә “реакцион романтизмдың үһешенә ерлек булып тора” тип карау һәм романтизмдың был йүнәләһенәң идея йөкмәткәһе менән “мистик пессимизм,.. донһянан туйыу, үлемде данлау” мотивтары менән һуғарылған “декадентлықка (француз теленән тәрһемә иткәндә, “төһөнкөлөк”, “тарқалыһ”, “түбән төһөү”) тигәндә аңлата. – Ғ.К.) бик яқын” булығын билдәләп үтеү осрақтары булды [2].

Бында күпмелер қимәлдә дәрәһ һиземләү бар. Күпмелер қимәлдә тибез, сөнқи бында декадентлықтың бер ниндәй һә әһәби-ижади ағым-йүнәләһ түгеллеге, ә XIX – XX быуат баштарындағы руһи-мәһәни тормоштағы *өмөтһөһләк, тормошто қабул итмәү, күңел төһөнкөлөгә һәм индивидуализм менән билдәләһгән кризис*

күренештәрененң дәйөм атамаһы булыуын күз уңынан ыскындырырға ярамай.

Йәнә шуны ла билдәләмәй булмай: декадентлыкка хас һыҙаттарҙың төп асылы кешенең уй-хыялдарын, алға ынтылыштарын тасуирлауға, кешене идеаллаштырып, күпертеп һынландырыуға кайтып калған романтизмдың дәйөм идея йөкмәткеһен билдәләшеүе бик самалы. Декадентлык фекер-караштары романтизмдың бары тормоштоң аяуһыз кырыс һәм әсе күренештәренән ситкә китеп, уларҙы бөтөнләй инкар итеп, абстракт хыял донъяһына батыу, үткәнде идеаллаштырыу тенденцияһы көслә булған реакцион йүнәлешен күпмелер кимәлдә “тукландырҙы”. Ә бына *декадентлык уй-фекерҙәр һәм тойғолар донъяһындағы күп мотивтарҙың модернистик әҙәби-ижади ағымдарҙың, бигерәк тә экспрессионизмдың байлығын тәшкил итеүе инде бәхәсһез күренеш.*

Әҙәбиәт

1. Бранский В.П. Искусство и философия. Калининград, 1999. С. 399; Заһидуллина Д. Модернизм һәм XX йөз башы татар прозасы. 81-се б; Федоров А.А. Введение в теорию и историю культуры. С. 300-301; Соколов А.Г. История русской литературы конца XIX – начала XX века. С. 228-229.

2. Әхмәҙиев В. Ямалетдин Юмаев // Башкорт әҙәбиәте. XX быуат башы. Беренсе китап. Поэзия. 176-сы бит; Хәсәйенов Ф., Юлтый Д. Шиғырҙар, поэмалар / Тезәүсе, баш һүз авторы, аңлатмалар биреүсе Ф.Хәсәйенов. Өфө, 1982. 7-се б.

А.М.Муллагулова

ГУП ТРК «Башкортостан», Уфа

ПРОБЛЕМА ХУДОЖЕСТВЕННОГО КОНФЛИКТА В СОВРЕМЕННОМ БАШКИРСКОМ РАССКАЗЕ

В башкирском литературоведении проблема художественного конфликта практически не разработана. Нет научных трудов, специально посвященных этому вопросу. Даже в широко известной работе К.Ахмедьянова «Теория литературы» конфликт не рассматривается как отдельный компонент литературы. А решение этой проблемы, т.е. выяснение сути художественного конфликта, помогло бы внести ясность во многие стороны литературного процесса. У каждого писателя своя художественная манера, индивидуальные художественно-образительные средства, свой взгляд на жизнь и литературу, особенно на прозу, на типологию характеров.

Значение социальных проблем в произведении имеет много конфликтных сторон. Таким образом, художественный конфликт в любом произведении является важным компонентом. В жизни много противоречий, так же множественны и разнообразны конфликты в произведениях. В основе их лежат те же противоречия, что и в обществе: добро – зло, любовь – ненависть, мужество – трусость, жизнь – смерть. Литературное произведение изображает жизнь разных людей в противоречивых ситуациях, в сложнейших обстоятельствах, которые преодолевает герой.

Основной конфликт в развитии сюжета должен просматриваться в композиционном плане.

Как и в жизненных событиях, в конфликте литературного произведения должны быть начало, продолжение, конец. В художественном произведении основные моменты сюжета, следовательно, и конфликта, заложены в начале. Затем конфликт продолжается, расширяется. Расширение событий – это борьба героев за свои идеалы или за саму жизнь. Это кульминация. Затем сюжет близится к концу, т.е. к разрешению конфликта.

Таким образом, конфликт лежит в основе сюжета и играет в нем основополагающую роль. Невозможно представить литературный сюжет без конфликта и конфликт без сюжета.

Между героями (и характерами) в произведении нередко вспыхивает борьба противоречий. Каким бы ни был конфликт, кто бы ни одержал победу, главное, что при этом раскрываются характеры, взгляды героев, их нравственная состоятельность.

Жизненные конфликты многочисленны и многосторонни. Так же неисчерпаемы их

художественные формы. Есть глобальные, вечные конфликты. Они всегда освещаются в мировой литературе.

Кроме того, имеется огромное количество бытовых конфликтов. Они тоже вполне оправданно становятся объектами художественного изображения.

Исследование жанра рассказа в таком ракурсе показывает, что конфликты лежащие в основе современных рассказов, можно классифицировать, как внешний конфликт (социальный) и внутренний (сентиментально-психологический).

В самом деле, в создании рассказа главный художественный инструмент – характер. Писатель подходит к избранной проблеме через героев, характеры. Это отличает рассказ от очерка, выводит автора к своему поприщу. А к художественной композиции – другие мерки, все это служит раскрытию сюжета, характеров, человеческих качеств в произведении.

Сложны и неоднозначны отношения между людьми. Они не лежат на поверхности, скрыты от людских глаз («чужая душа – потемки»). Долг писателя – художественными средствами раскрыть взаимоотношения героев, довести до сознания читателя исторические, социальные или нравственные истоки конфликта между ними.

Вот о таких непростых судьбах писатели способны создать глубоко психологические произведения. У них на первый план выходят не события, социальные типы, характеры, взгляды, а духовная жизнь героя. Это можно назвать внутренним конфликтом.

Внешний конфликт, как правило, имеет социальный характер и образуется из противоречий общества, внешний конфликт строится на столкновении разных идеологий, взглядов и позиций. В эпическом произведении рассматриваются глубокие, масштабные проблемы. Конечно, главный герой здесь – сильная личность. Яркие произведения таких произведений – «Донские рассказы», «Судьба человека» М. Шолохова, в башкирской литературы романы Х. Давлетшиной «Иргиз», Я. Хамматова «Золото собирается по крупицам» и другие романы, повести, рассказы. Важный социальный конфликт рассмотренных выше произведениях обусловлен самой историей, войнами и иными социальными потрясениями.

Но в построении произведения недостаточно только изображение событий. Должен быть раскрыт духовный мир героя. Внешний (социальный) и внутренний (психологический) конфликты должны сочетаться в сюжете одновременно. Этим определяется ценность и мастерство художника. Читателя волнуют и заставляют размышлять произведения с глубоким психологизмом и удачно построенным сюжетом, отображающим социальный конфликт. Такого типа произведения составляют золотой фонд литературы. Их можно отнести к социально-психологическим. Какой критерий должны выбрать главным по отношению к этим произведениям? По-нашему, это глубина конфликта, определяющая построение сюжета.

Конечно, резко отделить друг от друга эти три вида конфликтов нельзя. Но классификация необходима.

Все вышесказанное касается литературного процесса. А как живет и развивается сам жанр?

Выбор малых форм – не бегство от большого содержания. Материал рассказа надобно втиснуть в небольшие рамки, но при этом необходимо выразить свои основные идеи.

Малый жанр, несмотря на свою «камерность», рассматривает социально – психологические проблемы, жизнь отдельной личности, отношения между людьми. В прозе особо следует отметить жанр рассказа. Он дает возможность исследовать «молекулы» жизни. А именно: эти молекулы являются началом всего.

Внутри этих рассказов кипит жизнь героев. Значит, проблемы конфликта в литературе присущи и рассказу.

Если сравнить с крупными жанрами, конфликт в рассказе короткий, но законченный. Конфликт может и разрастаться. Но в коротком произведении нельзя «жевать жвачку». Рассказ – это «модель» драмы, написанная в прозе.

Рассматривая все сказанное, сделаем выводы, в каком состоянии находится сегодняшняя новеллистика.

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к самой литературе. Конфликт в рассказе мы разделили на три группы. Анализ произведений показывает, что главным и самым распространенным конфликтом в башкирском рассказе является социально-психологический. В нашей сегодняшней прозе это такие произведения: «Ледяной ад», «Волк» Т. Гиниатуллина, «Суд» М. Галимова, «Душа моя» Т. Кильмухаметовой, «Черный берег» А. Аминова, «Я же погреться зашел» Х. Тапакова, «Сила башкира» И. Буракаева и др.

В произведении А. Аминова «Черный берег» описываются годы гражданской войны. Основной конфликт произведения заключается в борьбе между красными и белыми. Главный герой – Калимулла. Он с детских лет ненавидит советскую власть, напутствует отца, чтобы громил красных. Он вырос со своей ненавистью. Правдиво изображается, как в составе белых он отрезал красноармейцам языки, убивал, занимался бандитизмом. Все проходит в его воспоминаниях. В свое время в душе даже такого палача просыпается сознание.

В русской литературе такие сюжеты, как у А. Аминова, встречаются у А. Неверова, Ю. Лебединского, А. Веселого, И. Бабея, Б. Лаврениева, Д. Фурманова, А. Серафимовича, А. Фадеева, Л. Сейфуллиной, В. Ишикова. Трагические, кровавые картины гражданской войны – в произведении В. Иванова «Тайное тайных», в «Донских рассказах» М. Шолохова.

Г.Х. Сәмерханова

БашДУ-ның Сибай институты (филиал), Сибай

МӘҘӘЛ ЖАНРЫНЫҢ ПЕРСОНАЖДАР СОСТАВЫНА ҚАРАТА

Мәңәл жанрының персонаждар составына қарата төрлө ғалимдар төрлө фекерзә. А.П. Квятковский, Г.Н. Пospelов, В.М. Кожевников, П.А. Николаев, И.А. Елисеев һәм Л.Г. Полякова кеуек тикшеренеуселәр мәңәлдең персонаждар составында хайуандарзы, үсемлектәрзе, башка йәнһез предметтарзы айыра, һирәк осракта кешеләрзең хәрәкәте лә урын алыуын таний [4; 57, 6; 46, 3; 20]. С.И. Кормилов, И.Н. Арзамасцева һәм С.А. Николаева, башкорт ғалимдарынан К.Ә. Әхмәтйәнов, Ф.С. Кунафин, Ф.Б. Хөсәйенов мәңәлдең персонаждары рәтендә хайуандар донъяһының төп роль уйнауын, унан тыш башка тәбиғәт күренештәре, йәнһез предметтар актив кулланылыуын билдәләй [9; 45, 1; 81, 11; 113].

В.А. Архипов, мәңәл жанрының образдар системаһын өйрәнәп, уның состав даимилығы закон төһөн алыуын билдәләй: “Басенный аллегорический образ, как его не детализируй, имеет свое амплуа. Он несговорчив и неуступчив. Он выступает только в своей собственной роли. [...] Басенный герой, являющийся перед нами только в своей роли, только в своем качестве, имеющий к тому же свой противополообраз, с которым он чаще всего выступает “в паре” как бы закрепляет данное качество, указывает на его присущность определенным общественным отношениям” [2; 19-20]. Был закон буйынса һәр образдың үзенә генә хас роле, халықтың күзәтеүзәре нигезендә һалынған һәм нығынған мәғәнәһе бар. Мәңәлән, Бүрене йәки Төлкөнә үзгәртеп булмай, улар һәр мәңәл сюжетында ла үззәренең асылдарына тоғро қала, һәр берененәң үз урыны һәм роле. Бер образ да икенсе образдың урынына “уйнай” алмай. Әгәр зә укыусы беренә кетәктәге бөтә тауыктарзы быуып сыққан, яуыз, икенсәһе, киреһенсә, төйлөгәндән һаклаған, башка төлкөләрзе кетәккә яқын юлатмаған, изге күңелле ике төлкө тураһында ике мәңәл укыһа, икенсәһенә ышанмаясақ, сөнки икенсе әһәрзә мәңәлде мәңәл итеүсе төп принциптарзың беренә – идеяның образ формаһына тап килеүе бозолған. Мәңәл геройының натураһының даимилығы – жанр үзенсәлеген тәһкил итеүсе қаты принцип. Уның буйынса һәр образ үзенә һалынған мәғәнәгә, идеяға тоғро қалырға тейеш. Улар кеше сифаттарының нығынған эталоны, уларзың үз-ара мөнәсәбәтендә социаль система, кешелек йәмғиәте сағылыш таба. В.А. Архипов языуынса, образдар составы даимилығы законы бөтә сюжеттарға ла бер тигез қағыла.

Мәңәл геройзарын ыңғай һәм кире образдарға бүлеп қарау конкрет булмақ ине, сөнки қайһы бер образдар қаршылықлы сифаттарға эйә итеп тә һүрәтләнә, шуға

күрә уларзы шартлы рәүештә кыр хайуандары, йорт хайуандары, кош-корт, бөжәктәр, балыктар һәм ер-һыу хайуандары, үсемлектәр, йәнһез предметтар, кеше һәм уның тән өлөштәре, абстракт төшөнсәләр һәм башкорт халкының мифологияһы менән бәйлә образдар кеүек төркөмдәргә бүлөп карау уңайлы булыр ине.

Шулай итеп, мәсәлдәрҙә аллегорик образдар хәрәкәт итә, персонаждар рәтендә дөйөмләштерелгән Кеше образы ла булыуы мөмкин.

Әҙәбиәт

1. Арзамасцева И.Н., Николаева С.А. Детская литература. М.: Академия, Высшая школа, 2000. 472 с.
2. Архипов В.А. И.А. Крылов. Поэзия народной мудрости. М.: Московский рабочий, 1974. 288 с.
3. Елисеев И.А., Полякова Л.Г. Словарь литературоведческих терминов. Ростов на Дону: Феникс, 2002. 320 с.
4. Квятковский А.П. Поэтический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1966. 376 с.
5. Латыпова Р.М. Письменные источники конца XIX – начала XX веков и их влияние на формирование башкирского литературного языка (на основе русской и латинской график). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Уфа, 2005. 26 с.
6. Литературный энциклопедический словарь / Под общ. редакцией В.М. Коженикова и П.А. Николаева. М.: Советская энциклопедия, 1987. 752 с.
7. Самирханова Г.Х. Поэтика башкирских басен. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Уфа, 2011. 23 с.
8. Самирханова Г.Х. Особенности образной системы башкирских басен // Вестник Башкирского университета. Том 16, № 3 (1). Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. С. 1043-1044
9. Современный словарь-справочник по литературе / Сост. и научн. ред. С.И.Кормилов. М.: Олимп: ООО Изд-во ЛСТ, 2000. 704 с.
10. Утяев А.Ф. Лирический герой современной башкирской поэзии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Уфа, 2011. 26 с.
11. Хөсәйенов Ф.Б. Әҙәбиәт ғилеме һүзлегә. Өфө: Китап, 2006. 248 б.

Н.А. Хуббитдинова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ТВОРЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ В ПОВЕСТЯХ Р. ФАХРЕТДИНОВА

Ризәтдин Фахретдинов (1859-1936) был не только известным религиозным деятелем, просветителем, ученым-геологом, востоковедом, библиографом, редактором журнала «Шура», но и делал уверенные шаги в литературном творчестве. Широта диапазона его деятельности определяется разносторонностью и масштабностью его мировоззрения и миропонимания, отразившиеся в таких трудах, как «Подарок близким друзьям» («Ат-тухфат аль-анисия») (1887), «Морфология» («Китабат-гасриф») (1887), «Введение в мусульманскую юриспруденцию...» («Китаб-и мукаддима ат-тахрир аль-мусффа») (1888), «Книга, заслуживающая внимания» («Китаб аль-игтибар») (1888).

В уфимский период своей жизни Р. Фахретдинов пишет многомный библиографический труд «Асар», труды по исламу «О том, что касается религии» (1896), «Коран и его издания» (1900), нравственно-воспитательные трактаты «Воспитанная мать» (1898), «Воспитанный отец» (1898), «Воспитанный ребенок» (1898), «Нравственность учащегося» (1899), «Учение о нравственности» (1902) и другие. В эти годы он также создает знаменитые произведения «Салима, или Целомудрие» (1899) и «Асма, или Проступок и наказание» (1903).

Примечательно, что «в основе нравственно-дидактических произведений Р. Фахретдинова лежат известные положения мировой педагогики, традиции этнопедагогики и идеи таких

представителей башкирской и татарской интеллигенции, как М. Биксурин, Х. Фаизханов, М. Уметбаев, Н. Насыри, Х. Хальфин, этические и философские взгляды Я.А. Коменского, К.Д. Ушинского и Л.Н. Толстого» [3, с.345]. Свои идеи и мысли о нравственно-этическом воспитании подрастающего поколения, грамотных и знающих мусульман, развиваемые в различных трактатах и учениях, он художественно перевоплотил в своих литературных произведениях. Как писатель, Р. Фахретдинов своими прозаическими произведениями «Салима» и «Асма» ознаменовал зарождение крупного литературного жанра национальной литературы – повесть. Для проведения и отражения своих глубоко дидактических, познавательных, воспитательных мыслей автор обращается к фольклорным традициям – мотивам, образам, жанрам устно-поэтического народного творчества – пословицам и поговоркам, эстетике сказки, которые служат в тексте своеобразными средствами изображения.

В упомянутых произведениях можно обнаружить аллюзии и реминисценции на эстетику сказки, фольклорным мотивам, образам, на которых возложены определенные идейно-художественные функции. Например, Салима из одноименной повести напоминает образ кыз-батыр – девы-богатыря, известного из народных легенд, преданий, эпоса (предание «Узаман-апай», эпос «Акбузат», «Алпамыша и Барсын-хылу»). В них героиня выбирает себе мужа, померившись с мужчиной силой. Тот, кто одержит победу над ней за того она и выходит замуж [2, с. 40].

В волшебных и новеллистических сказках героиня, хоть и не обладает физической силой, как эпическая Барсын-хылу, но достигает своей цели при помощи своей прозорливости и ума. Именно эти качества способствуют ей избежать многих несчастий, помогают вызволить своего суженого из беды и т.д. («Быжырмэргэн», «Сафар», «Олтан-Султан» и др.).

Салима из повести Р. Фахретдинова не представляет собой в прямом смысле ни деву-богатыря, ни смекалистую героиню из сказки. Она обладает другой силой – силой просвещения, знания и мудрости. Все эти качества просвещенной мусульманки она приобрела в процессе учебы, получения образования и своей благовоспитанности. Если эпическая героиня, прежде чем выйти замуж, проверяет суженого на ловкость и смелость в борьбе-кураш, то в повести «Салима, или Целомудрие» девушка сперва «меряется силой» с юношей в области знаний и просвещения: во время совместного путешествия на пароходе по реке Идель из Казани в Астрахань (где они случайно встретились), она побуждает его к беседе на различные темы – об образовании, религии, обучении мусульманских девушек и т.д. Ответы, услышанные от юноши, видимо, были по душе Салиме, она видела в нем образованного, начитанного, а также благовоспитанного человека [5, с.64-65]. Лишь после всех этих, так сказать, испытаний, она, как эпическая Барсын-хылу вышла замуж за испытанного батыра, осмелилась предложить юноши остаться с ней и доехать до Баку, где ждет ее отец – знатный купец, и сочетаться с нею браком. В свою очередь юноша, очарованный красотой и умом Салимы, не смог отказать ей. В результате, вчерашний шакирд – учащийся медресе, как герой из сказки «Газ-Плешивый», обрел счастье и богатство.

Образность и богатство языка достигаются автором с помощью пословиц и мудрых изречений башкирского народа. Они, в особенности, использовались им в случае необходимости подкрепления своих взглядов или выражения своего отношения к тем или иным явлениям, событиям из жизни: «Протягивание одеяла по ноге» (“Юрғанына күрә аяғын озайтыу”) (в народе обычно говорят «По ноге одеяло протягивай»), «Курице снится пшено» (“Тауык төшөнә тары керә”), «Ум не в возрасте бывает, а – в голове» (“Акыл йәштә түгел, башта була”), «Что посеешь, то и пожнешь» (“Ни сәһәң, шуны урырһың”), «Мудрый никогда не обманется и не обманет» (“Акыллы кемсә алданмаҫ та, алдамаҫ та”), «Если спутником ворон будет, то к падали приведет» (“Ҡарға юлдашы булһа, үлөкһөгә алып барыр”) и т.д.

Так Р. Фахретдинов простым и доступным языком с помощью известных читателю из сказок мотивов и образов сумел донести ряд проблем современности: «образования и воспитания, изучения русского языка, освоения культурных достижений русского и других народов, освобождения женщин, взаимной любви и брака, нравственной чистоты» [3, с.350-351].

Сюжет другой повести Р. Фахретдинова «Асма, или Проступок и наказание» вызывает реминисценцию на сюжет сказки и обладает ее эстетикой сказки. Здесь повествуется о жизни и злоключениях мусульманской девочки Асьмы, на долю которой выпало немало бед. Оставшись еще в детстве круглой сиротой, она все испытания судьбы выдержала с достоинством, не уронив девичьей чести, сумев получить образование и стать счастливой со своим любимым человеком [5, с. 68-124]. В произведении, в частности, сюжет строится на сказочных случайностях: вредная женщина, которая вызывает реминисценцию на образ злой мачехи из сказки «Гульбикя» или «Клубок» [1], пожелала известить сироту (она забрала Асму к себе в город под видом подруги ее умершей матери для того, чтобы продать ее в публичный дом); с помощью тематического мотива «На добро ответить добром» решается художественная задача – определяется дальнейшая судьба героини (попав в больницу со сломанной ногой, Асьма помогает тяжелобольным женщинам, читает им письма от родных и пишет ответы; за это одна сердобольная женщина забирает ее к себе и пристраивает в приют к Салих-баю); в финале, согласно эстетике сказки, люди, причинившие вред Асме, были жестоко наказаны судьбой – добро торжествует над злом и т.д. Как верно отмечает М.Х. Надергулов, ссылаясь на А.И. Ахмадиева, корень этих случайностей, с одной стороны, восходит к народным традициям, сказкам, с другой стороны, представляет собой общее типологическое явление, связанное с эстетическим своеобразием просветительской литературы [4, с.13]. Они затем были подхвачены в произведениях Закира Хади «Счастливая девочка», «Зиганша-хазрет», Афзала Тагирова «Проданные девушки».

Литература и источники

1. Башкирское народное творчество: Сказки о животных; Волшебные сказки / Сост., введен. и коммент. М. Мингажетдинова, А. Харисова. Уфа: Башкнигоиздат, 1976. Т.1. 380 с. (на башк. яз.)
2. Башкирское народное творчество: Эпос / Сост., авт. вступит сл., ком. М.М. Сагитов, Б.С. Баимов. Уфа: Китап, 1999. Т. 4. 400 с. (на башк. яз.)
3. История башкирской литературы: с древнейших времен до начала XX века: в 3-х т. /Г.Б.Хусаинов (ответ. ред.), Р.М. Булгаков, М.Х. Надергулов. Уфа: Китап, 2012. Т.1. 560 с.
4. Надергулов М.Х. Проблески просвещения // Фахретдинов Р. Избранные произведения: повести / Сост., авт. текстол. иссл., вст. сл., ком. М.Х. Надергулов. Уфа: Китап, 2009. С.5-18
5. Фахретдинов Р. Избранные произведения: повести / Сост., авт. текстол. иссл., вст. сл., ком. М.Х. Надергулов. Уфа: Китап, 2009. 304 с.

С.М. Хөсәйенов

РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө

ДӘШӘТЛЕ ЙЫЛДАРЗА КҮҢЕЛДӘРЗЕ ЯРЫП СЫККАН ЮЛДАР, ЙӘКИ КАЛА КИЛГӘН «АК ТАПТАР»

Ваҡыт узыу менән йәмғиәт илдә һәм халыҡ яҙмышында булып уҙған зур вақиғаларға яңы дәүер бейеклектәренән сығып караш ташларға мәжбүр. Мәэни тормош та, шул иҫәптән халықтың рухи донъяһында барған күренештәр зә, был кағизәнән ситләшмәй. Өзәбиәт ғилемә лә шул канунға буйһона.

Билдәле булыуынса, тоталитаризм, торғонлоҡ, үзгәртеп короу, билдәлелек, базар иктисадына күсәү дәүәрзәре – барыһы ла эзәбиәт ғилемәнә үзенсә йоғонто яһаны. Қызғаньска каршы, был йоғонто һәр сак ыңғай ғына булманы. Уның кире яктары күп кенә эзитәрзә төрлө «изм»дарза ғәйепләүгә, уларзың ижадын тикшерәүгә «табу» һалдырыуға сәбәпсә булды. Һөзөмтәлә башкорт эзәбиәт ғилемәнә озак ваҡыт «ак таптар» һакланып килде. Был инде эзәбиәт үсешә процесын төрлө яклап өйрәнәүгә камасаулань һәм, нәтижә буларак, башкорт эзәбиәте тарихының тулы тарихын языузы тоткарланы. Өзәбиәт белгесә З. Нурғәлин яҙғанса, «Шәхес культы шарттарында нығына барған етәкселектәге административ–бойорок стиле ижади ойошмалар эшмәкәрлегәнә, тогош эзәби процеска тәрән үтеп инде, уның үзен тимер коршауы эсенә алды» [1, 149 б.]. Фекерен дауам итеп, ул: «Ғәмәлдә 1937 йыл баштарында ук Языусылар союзы идараһының икенсә пленумында

Йософ Гэрэйзең күрәзәлек итеүе хак булып сыкты» [1,153 б.], – ти. Был ғалим Й. Гэрэйзең «Касан булһа ла башкорт эзәбиәтендә тарихсылар табылып һәм улар ошо эзәбиәттең тарихын языр... Безгә бынан һуң башкорт эзәбиәтен ошо пленумға кәзәр һәм унан һуңғы дәүергә бүлеп йөрөтөргә тура килер» [1, 153 б.], тигән һүзәрән килтерә.

Илдә узғарылған репрессияларзан һуң революцияға кәзәр башкорттарзан сыккан языусыларзы искә төшөрөү генә түгел, шәхес культу корбаны булған эзиптәрзе телгә алыу за, хәуефле хәлгә әйләнде. М. Нәзерғолов билдәләүенсә, «20-се – 30-сы йылдарза Ф. Вилданов, Ф. Амантай кеүек кайһы бер ғалимдар тарихи хәкикәтте аякка бақтырыу йүнәләшендә ынтылыштар яһап каранылар, ләкин рәсми идеология уларзың «дошмансыл» эштәрәнә тиз үк нөктә куйзы» [2, 7 б.]. Бындай тыйыу озақ йылдар дауамында инерция рәүешендә дауам итте. Был торғонлоктан котолоу эшенә беренселәрзән булып Ә. Харисов күп көс һалды. 50-се йылдарза барлык һәләтен, тырышлығын һалып, ул боронғо язма комарткыларзы өйрәнергә тотондо. Һөзөмтәлә 60-сы йылдар башына ул «Башкорт халкының эзәби мирасы. XVIII – XIX быуаттар» тигән монографик хезмәтен яззы [3, 416 б.]. Эзәбиәт белгесе М. Нәзерғолов уның был хезмәте тураһында былай ти: «Докторлык диссертацияһына, нигез булып яткан был монографияһы менән Ә. Харисов башкорт эзәбиәт ғилемәндә мөһим бер яңы йүнәләште асып ебәрзе, үзенән һуң килгән йәш ғалимдарзың артабанғы эзләнеүзәрәнә, асыштарына этәргес бирзе. Һуңғы йылдарза басылып сыккан күп томлы «Башкорт эзәбиәт тарихы» хаклы рәүештә уның да хезмәт емеше булып һанала» [2, 7 б.]. Эзәбиәт тарихын өйрәнгәндә «ак таптарзы» юйыу максатында ғалим эмиграциялағы эзиптәр һәм ғалимдар менән осраша. Әммә идеологик кәртәләр аркаһында был осрашыузар бик һирәк була һәм уларзың һөзөмтәләре лә әллә ни юғары булмай [2, 87 б.].

Башкорт эзәбиәт ғилемәндә әле лә аз өйрәнелгән өлкәләр тороп кала бирә. Билдәле булыуынса, XX быуатта ике донъя һуғышы булып уза. Был һуғыштар башкорт халкының да сәйәси һәм мәзәни тормошона йоғонто яһай. Был йылдарза ижад ителгән әсәрзәр билдәле дәрәжәлә өйрәнелгән. Әммә эзәбиәт ғилемәндә әлегәсә үзләштерелмәгән сизәмгә тиң бер өлкә һаман да йәшәп ята. Был – ябай халык вәкилдәре – фронтовиктар һәм тылдағы айырым шәхестәр ижады. Дәһшәтле һуғыш шарттарында ла ижади хәрәкәт тукталып калмай, хатта күпкә йәнләнә төшә. Бының сәбәбе, бәлки, кешегә һәр мәлдә әжәл яһауындалыр, уның менән капма-каршы торору һәм йәшәү өсөн, даими көрәш алып барыуындалыр. Был вакытта эзәм балаһының үтә һизгер хис-тойғоло булыуы тәбиғи. Уның тойғо ағзалары ла тулырак һәм камилырак эшләй. Сөнки ул һәр сак көтөлмәгән хәлгә әзер булырға тейеш. Тарихи факттар шуны дәлилләй – хатта XVIII быуатта башкорт ихтилалдарын бақтырғанда карателдар унда катнашыусыларзың кеңәләрендә бик күп язма материалдар, шул исәптән шиғри текстар булыуын билдәләй. Беренсе донъя һуғышында пленға әләккән башкорт яугирзарының материалдары Европа илдәренәң архивтарында һакланған. Шул турала Ә. Салихов һәм З. Рәимғужина «Ватандаш» [5, 106 – 119 б.] журналында язып сыктылар. Был ижад – үзенсәлекле һуғыш циклы ижадын тәшкил итә.

Түбәндә Бөйөк Ватан һуғышы йылдарында язылған бер бәйет килтерәбез. Уның авторы һәм институтка килеп әләгеүе тураһындағы мәғлүмәтте без академик, профессор Ф. Хөсәйеновтың 85 йәшенә арналған «Хәзәрге эзәбиәт ғилемәндә һәм эзәбиәттә, фольклористика һәм археографияла актуаль мәсьәләләр» йыйынтығында биргәйнек – «Кульязмала заманаһы сағылышы» тигән мәкәләлә [4, 275 б.].

Герман һуғышы бәйете

(Әсә менән кыз көйөнә)

Диңгез һәм корола көслә һуғыш башланды --

Герман ғәскәрзәре безгә ташланды.

Көтөлмәгән вакытта һуғыш асты,

Таңғы сәғәт дүрттәрзә килеп бақты.

Йоко аралаш халык аптырап калды,

Шул вакыт дошман бер аз атып алды.

Күп атыштык без, патрон бик аз калды,

Күп халык үлде һәм яралы булды.
 Дүртөнсе полк безгә ярзамға килде,
 Ул килгәс, безгә бик күп еңел булды.
 Көс килгәс, дошманды бер аз без кызузык,
 Яраланып калған дуһтарзы алдык,
 Яралыларзың барын бергә йыйзык,
 Өстәрәнә шинелдәр ябып куйзык.
 Шакиров бигерәк каты яраланды,
 Ызлануынан каты яфаланды –
 Шинель астында ул каты уфтанды.
 – Ата-әсәм, катын, балаларым – тип янды, –
 Мин, ахры, калкып тора алмам инде,
 Тыуған илем кайтып күрәлмам инде.
 Килтерегез врачты минең каршыма,
 Ахры, ошо ярам етер башыма.
 Күп тә үтмәне, врач та килеп етте,
 Әммә, Шакиров был донъянан китте.
 – Хуш, бәхил бул, тыуып үскән илдәрәм,
 Атам-әсәм, катыным, балаларым...

Күренеүенсә, килтерелгән бәйеттең рифма, ритмика королошо камил түгел. Әммә ул бөтөн бер быуындың язмышын яктырткан йөкмәткеһе менән кызыклы. Бында барлык башкорт яугирзариның уйы һәм хистәре сағылдырылған. Хәзер был һуғышта катнашыусылар һирәк. Археографик экспедицияларза йөрөгәндә безгә йыш кына уларзың фронттан килгән хаттары, шигырзари һәм бәйетгәре осрай торғайны. Уларзың әйәләре был хаттарзы безгә күрһәтәләр зә, бирергә теләмәйзәр ине. Был аңлашыла ла. Сөнки улар – ата-бабаларынан калған комарткылар. Әлегә был рухи байлык бөтөнләй тиерлек өйрәнелмәгән. Дәһшәтле йылдарза язылған ябай яугирзар ижадын өйрәнәү – актуаль мәсьәлә. Уны хәл итеү башкорт әзәбиәте тарихындағы «ак таптарзы» кәметергә мөмкинселек бирә.

Әзәбиәт

1. Нурғалин З. Билдәлелек яктыһында. Өфө, 1992.
2. Харисов Ә. Үткән ғүмер – калған хәтер. Өфө: «Китап», 1997.
3. Харисов Ә. Башкорт халкының әзәби мирасы XVIII – XIX быуаттар. Өфө, 1965.
4. Хөсәйенов С. Кульязмала заманаһы сағылышы. // Хәзерге әзәбиәт ғилемдә һәм әзәбиәттә, фольклористика һәм археографияла актуаль мәсьәләләр. Академик, профессор Ғ.Б.Хөсәйеновтың 85 йәшенә карата. (Халык-ара фәнни-ғәмәли конференция материалдары).
5. Сәлихов Ә., Рәимғужина З. Башкорт әсирзәренең йырзари. // Ватандаш, 1998, № 4

Р.Д. Хөснуллина

БашДУ-ның Нефтекама филиалы, Нефтекама

Т. ФАРИПОВАНЫҢ “БӨЙРӘКӘЙ” РОМАН-ЭПОПЕЯҺЫНДА БҮРЕ АРХЕТИПИК ОБРАЗЫ

Башкорт әзәбиәтендә архетипик образдар күп. Архетип – ул тәү образ, прообраз. Ә архетипик образ – ул архетиптарзың художестволы сағылышы ул [5]. Башкорт фольклорында ук [1, 63-83-сә б.] зур урынды алып торған бүре образы хәзерге башкорт әзәбиәтендә лә киң таралған. Т. Фарипованың “Бөйрәкәй” романында бүре төп архетипик образ. Романда ырыу башлығы Тыумәрәс катындың “күк яллы инә бүрегә әйләнәп”, бүреләр менән китеүе лә башкорттарзың бүре заты менән бәйләнәүенә ишара [3, 74-сә б.]. Тыумәрәс образы романдағы үзәк образдарзың береһе Барсынбикә образы менән ауаздаш. Ул кешелектең төп бурысын үтәү өсөн, йәғни, токомон Ер йөзөндә калдырыу максатында үзе бүрегә әйләнергә мәжбүр була. Шуның кеүек Барсынбикә лә үзенең токомон, “курпыһын” калдырыу өсөн бар

көсөн бирә. Уның ихатаһында үскән дәү Күкбүре менән бәйләнешле сюжет романдың төп сюжетына үреләп, мәғәнәһен көсәйтеп ебәрә, унда зур урынды биләй. Күкбүре, ғөмүмән алғанда, Барсынбикә ырыуының кото булып тора. Уның исем-кушаматы ла шуны һөйләй: Барсынбикәнең өләсәһе *Күкһыу*, кызы *Күкһылыу* булған, тимәк, бүренең исеме лә *Күкбүре* булыуы зур мәғәнәгә эйә. Быларзы “КҮК” төҫ берләштерә. Күк төҫ – ул үзе лә өмөт, бәхетте символлаштыра. Был күренеш башкорттарзың бүрене лә күк бүре тип атауы менән дә бәйле. Күкбүре образы Барсынбикә образы менән дә ауаздаш. Ул үзенең көсөгө Акмаңлай менән һыйышмай, шуның кеүек Ихсанбай за үз әсәһе менән уртақ тел таба алмай. Үз көсөгөнән зыян күргән Күкбүре кеүек, Барсынбикә лә улынан төрлө михнәттәр күрә. Күкбүре Ихсанбай өйөнең кото ла: Күкбүренең китеүе була, Ихсанбайзың өйөнән кот та китә, шуның менән бергә уны рухи көс тө ташлап китә. Ахыр сиктә, ул әсәһенән дә тороп кала, уны әсәһе юғалта. Барсынбикә током сақырыуы буйынса Ихсанбайзың көүзәһен уттан алып сыға, әммә уның йәнен коткара алмай. Әсәле-уллы шулай бер-берәһенән айырылыша. Азак Йәш күкбүренең бүреләр законын тыңламайынса үз территорияһындағы малдарға тейгәне өсөн өзгөсләп ташлауы Барсынбикә менән Ихсанбайзың мөнәсәбәтенә лә ишара яһағандай: күп кешеләргә әшәкелек килтергән Ихсанбайға ахыр килеп әсәһе ярҙам кулы һуза алмай.

Ейәнсәре Мәзинә буранда азашкас, Барсынбикә Хозайзан үз токомоноң берзән-бер саф кешәһенең иҫән калыуын үтенеп һорай. Уның был теләге Күкбүрегә бирелә: ап-ак буран әсендә Мәзинәне эзләп таба. “Касандыр ауыл эттәренең тамаклап ташлауынан Мәзинә аралап калған көсөк Күкбүре, кан нәсәлдәштәре бүреләр, үзенең көсөгө Акмаңлай көтәүе менән үлемәсле айкашып, бөлөгә тарыған катынды коткарып, йән бирә. Изгелек өсөн кырағай хайуан да изгелек менән яуап бирә, үзән корбан итеүгәсә бара, тип раҫлай әзибә. Был – әсәрзең төп идеяһын, фәлсәфәһен тәрәнерәк асыуы сюжет һызығы” [2, 151-се б.], тигәйне был хакта Г. Гәрәева. Бындай йәнәшәлектәр романдың үзәнсәлекле композицияһын булдыра. Ф. Хәсәйенов языуынса, “унда композицион йәһәттән бик үзәнсәлекле, контрастлы йәнәшәлектәге ике сюжет һызығы айырым-асык. Берәһе – кешеләр донъяһы, икенсәһе кейектәр донъяһы менән бәйләнешле” [6, 345-се б.]. “Бөйрәкәй” роман-эпопеяһында Бүре архетипик образы аҫтында бик зур мәғәнә ята. Бүре образы, ысынында, кешене характерлай ул. Гөлбаныузы бүре өйөрә ашай, тик шул бүре өйөрә исеме аҫтында Гөлбаныузың башын ашаған кешеләр күз уңында тотола: улар Ихсанбай, Хашим кеүектәр. Йылдар үткәс, әсәһенең яҙмышын кызы Мәзинә лә кабатлай – ул да буранда азашып, бүреләр өйөрөнә тап була. Бында иһә “бүре өйөрә” булып Мәзинәне төрлөсә рәһиәтеүсә “һакаллы профессор, төрмә һаксыһы, Ихсанбай, Ишмөхәмәт, Ғәлимә, Саяфтар” тора. “Көсөззәр өйөрһөз йәшәй алмай”, - ти Әптәләхәт. Был һүззәр насар уйлы кешеләр өйөрөнә ишара яһай.

Гөлбаныу, Мәзинә, Ихсанбай – бер током кешеләре. Улар бер-берәһенә Бүре архетипик образы аша бәйләнгән. Ихсанбайзың да һуңғы һулышы бүреләр араһында алына. Ләкин, Гөлбаныузан айырмалы рәүештә, кешеләргә тик насарлык кылған был “насар еҫ килеп торған” бәндәне хатта бүре лә ашамай. “Акмаңлай йә ғына тороп, караскы эргәһенә килеп, һыңар бото күтәрзе. Бүре әсенән сыккан бысрақ һаркындыны ел кешенең битенә сәпәнә. Әммә кеше кыбырламаны. Акмаңлай артынса ошо кылыкты өйөрзәгә һәр бүре кабатланы. Уларзан һибелгән һарғылт шыйыкса тиззән бозға өйләнде. Бүреләр тантана иттә: һин үзең айырылдың бөйөк Әсәнән – Тәбиғәттән – кеше! һин унан өҫтөн куйзың үзенде!” [3, 419-сы б.]. Шулай итеп, яуыз уйлы кешене тәбиғәт үзе кәһәрләй. Был образ М. Кәримдең “Озон-озак бала сак” китабындағы үлтәрәүсә һәм бур Ярулла менән ауаздаш [4, 224-се б.]. Икеһе лә күп һаслыктар әшләй, икеһен дә һокук органдары түгел, ө тәбиғәт үзе һөкөм итә. Шулай итеп, автор бик күп кешеләргә насарлык кылған Ихсанбайзың үлемен дә тетрәткес тасуирлаған, бында ла Бүре архетипик образын кулланған. Бүреләрзе

автор кешелеген юйған, тәбиғәттән алысайған, шуның менән үзенә кәбер қазған кешене хәкәм итеүселәр дәрәжәһенә тиклем күтәрә.

Дәйөмләштереп әйткәндә, Т. Ғарипованың “Бәйрәкәй” романында бүре архетипик образы тәрән сағылыш тапқан. Автор фольклорзағы бүре образына таяна ла, азақ уны киңәйтә, әсәрзең төп идея-тематик йөкмәткеһен асыуза куллана. Архетип һәр вақыттала сюжет ойоштороусы функцияға әйә. Т. Ғарипованың роман-эпопеяһы быға асык дәлил булып тора.

Әзәбиәт һәм сығанактар

1. Башкорт халык ижады. Легендалар, риүәйәттәр. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1980.
2. Ғәрәева Г.Н. Хәзерге проза үзенсәлектәре. Өфө: Китап, 2009.
3. Ғарипова Т.Х. Бәйрәкәй. Өфө: Китап, 2006.
4. Карим М. Долгое-долгое детство: Повесть; Не бросай огонь, Прометей! Трагедия в стихах: Пер. с башк. М.: Худож. лит., 1987.
5. Проблема архетипов и архетипических образов в литературоведении. [Электронный ресурс]: URL: <http://Alcyone.ucoz.ru/blog/2009-05-14-29>. 11.07.12
6. Хәсәйенов Ғ.Б. Башкорт әзәбиәтенең поэтикаһы. Беренсе киҫәк. Теоретик поэтика. Өфө: Филем, 2006.

Л.В. Челтыгмашева

ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ», Абакан

ЭТНОПОЭТИЧЕСКАЯ СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТЬ ОБРАЗОВ ПТИЦ В ХАКАССКОЙ ПРОЗЕ

В тюркской мифологии широкое распространение получил образ птиц. Птицы выполняли функции демиурга-творца земли, ездовых животных шаманов, тотемных предков, мифопоэтических символов божественной сущности, верха, неба, души, птицам-проклинателей и др. Мифологема птицы становится полифункциональной и в литературном творчестве. В данной работе попытаемся рассмотреть этнопоэтическую содержательность образов некоторых птиц в хакасской прозе.

В хакасской прозе весьма востребован образ орла, считавшийся наиболее царственной птицей, пернатым помощником бога, птицей мирового древа, символом верха [6, с. 346]. В повести Г. Топанова «Орёл» (1970) сравнение главного героя – разведчика-хакаса Бориса Амзаракова – с орлом идет от фольклорных традиций, связывающих с ним представления о смелости, силе, ловкости. Об архаичности образа орла В. Карамашева пишет: «В прозвище (Хара Хус – Черный орел), которое носит главный герой этого произведения партизан Амзараков, командир разведгруппы, как и в именах многих богатырей-алыпов (ср., например, Хара Хусхун – Черный ворон), заметен налет архаичности: для многих старинных героических сказаний было характерно надделение героя свойствами, связанными с предками-тотемами, являющимися основоположниками рода, вера в связь, существовавшую в воображении первобытных людей между силами природы и человеком» [2, с. 109].

Хара Хус выступает как обобщающий тип, тяготеющий к надэпохальному и интернациональному литературному «сверхтипу» – авантюрно-героическому. Подобный тип человека, по словам Е.М. Мелетинского, в многовековом художественном творчестве проявлял свою сущность в активных поисках и решительной борьбе, в приключениях и свершениях [5, 1994]. Герой повести «Орёл» активно действует во имя высокой цели – служении своему народу. Он – воплощение патриотизма, интернационализма, смелости, мужества, силы, энергии и т.д., имеющих непреходящий смысл во все эпохи для разных народов и поколений, живущих в их фольклорно-эпическом, а затем и в литературном творчестве.

Символичен образ орла и в рассказе С. Карачакова «Старый орёл» (1994). Главного героя Асапа глубоко ранят сказанные в его адрес слова соседа Икена, что он «собака, не имеющая потомства». Передавая внутренние переживания вдовца-старика Асапа, из-за ранения в войне

с фашистами лишённого возможности иметь детей, автор подробно и детально описывает последний день его жизни: бессонную ночь; ноющую боль в сердце; радость от услышанного шорох мыши, нарушившего невыносимую ночную тишину в доме; «новый день, рождающий новые мысли»; восхищение красотой родной природы; дорога на покос; несправедливое обвинение Икена в воровстве Асапа; последние слова, видения Асапа. Перед смертью он наблюдает, как старый орел, своровавший до этого еду Икена, хозяйничает на его телеге: «Старый орел, как и я, одинок. Детей вырастил. Выкормил. Дети окрепли и разлетелись. Опустело его гнездо. Сейчас он один. Постарел ..., как и я, но, нет, он своих детей научил любить небо, жизнь, полёт, а я ... » [3, с. 21]. Через образ старого орла, бывшего когда-то «царем птиц», а теперь немощного, ворующего пищу, в конце бросившегося насмерть об землю, автор рассказа поднимает проблему духовного одиночества человека, трагедия которого заключается в осознании того, что после себя никого не оставил на этой земле. Так, С. Карачаков, используя традиционный для тюркских народов образ-символ орла, акцентирует внимание на важности таких общечеловеческих ценностей, как продолжение человеческого рода, связь времен, память о прошлом.

Беркут в хакасской прозе выступает как символ неизбывного движения жизни, связи между прошлым, настоящим и будущим. Неслучайно историко-революционный роман Н. Доможакова «В далеком аале» (1960), богатый символами-образами, идущими от эстетики фольклора, заканчивается картиной того, как над хакасским аалом кружит беркут, как бы говоря о вечности жизни и круговом движении времени. Хотя начинался роман более динамично с описания мчащегося бега косяка лошадей, символизировавшего, по словам С. Гармаевой, «необратимое движение народа к новой жизни» [1]. Но образ беркута расширяет задуманный автором показ революционной действительности Хакасии: он – о бытии и философии этого бытия, философии вечного движения.

Гусь в космогонических представлениях и соответствующих мифах нередко выступает не только как птица хаоса, но и как творец вселенной, снесший золотое яйцо – солнце [6, с. 348]. В литературной традиции семантическое наполнение образа гуся несколько трансформируется. В рассказе И. Костякова «Раненый гусь» (1966) центральным образом является гусь, весной 1943 года в передышке между боями под Смоленском подстреленный немцами и спасенный советскими солдатами. Раненый гусь, по словам Ю. Чаптыковой, является «символом победы и возвращения к мирной жизни», «сквозным символом, связующим два временных плана – прошлое и настоящее», «памяти товарищей, оставшихся на полях войны» [9, с. 67-68], выражает жизнеутверждающую позицию советских солдат и их непоколебимую веру в победу над врагом.

Образ утки и символика, связанные с мифологическими представлениями хакасов о водоплавающей птице, стоящей у истоков мироздания, значимы в мифопоэтике всех сибирских народов. В космогонических представлениях утка наделена демиургическими функциями, об этом говорит миф о сотворении земли утками, записанный тюркологом Н.Ф. Катановым [4, с. 530-534]. Утка в хакасской мифологии выступает в роли некоего божества, символа земного начала, с чем связано в повести В. Татаровой «Крик турпана» (1991) уважительное и трепетное отношение к аат-турпанам, относящимся к группе уток.

Убить турпана у хакасов считается большой бедой, поскольку он считается птицей-проклинателем. Яркий пример тому – рассказ одного из героев повести Сатыра о своем отце Килижекове Чачыконе, случайно подстрелившем на охоте самку турпана. По хакасскому поверью турпаны поодиночке жить не могут: если осиротеет самка, она ни дня не будет жить без своего друга, поднимается высоко в небо, падает на землю и разбивается. Страшнее, если осиротеет самец: три года он прилетает к жилищу убийцы и проклинает его. И действительно, в тот же год слегла, а на третью осень умерла мать Сатыра, умом тронулся сам Чачыкон.

Существует поверье о том, что душа человека после его смерти переселяется в птицу. «В народе говорят, после смерти душа человека, превратившись в птицу, улетает. Смелый человек, в беркута превратившись, полетит, ленивый человек, как сова, днем в своем гнезде будет спать, веселый человек вместе с жаворонками будет песни петь», – говорит дедушка

Сирток [7, с. 210]. Вот и душа его покойного внука Казара, понимавшего язык птиц, возможно, стала турпаном. И жена его Найта верит, что после смерти она также превратится в турпана и встретит своего Казара. Так, в повести В. Татаровой истинная любовь олицетворяется и проверяется образом прекрасных птиц – турпанов.

В повести «Крик турпана» общечеловеческий, философский и гуманистический смысл художественного обращения к теме окружающей человека среды необычайно глубок – человек может и обязан беречь мир природы. Это философия носителей и хранителей мифопоэтического сознания, национальных традиций, житейской мудрости – Сиртока, Сатыра и Хурчу иней, Паски, Насты, Сергея Петровича и Светланы, – для которых миф обладает реальной силой, а выражаемая мифом идея переживается «как нечто непререкаемо истинное, не подлежащее сомнению и аналитическому рассмотрению» [8, с. 116]. Старики не отделяют себя от окружающей среды, видя себя её органическим продолжением, поэтому, чтобы остановить пьяного Аркадия, стреляющего из ружья, Сирток ага приводит самый важный на его взгляд аргумент: «Сынок, ты турпанов распугаешь. Они тут мирно живут, не видя зла от людей. Ты можешь случайно в них попасть» [7, с. 212]. Трагичен финал повести – Аркадий убивает турпана. Глубоко в сердце проникает плач Хурчу иней над мертвой птицей, горьки слова, обращенные к Аркадию: «...чье счастье ты забрал, чертов сын... Чью жизнь ты разрушил, собачий сын... Зачем ты убил птицу, дитя человека?» [7, с. 216]. Художественный прием – ассоциация с птицами – усиливает остроту поставленной проблемы, представляя отношение к живому в качестве меры человечности современного общества, его нравственной зрелости, культуры.

Таким образом, фольклорно-мифологический образ птицы в хакасской прозе получает глубокое художественное осмысление и освоение.

Литература

1. Гармаева С.И. Типология художественных традиций в прозе Бурятии XX века (Опыт сравнительного анализа литератур тюрко-монгольского ареала). Улан-Удэ, 1997.
2. Карамашева В.А. «Война народная» в повести Г. Топанова «Хара хус» / Хакасия в годы Великой Отечественной: боевой и трудовой подвиг. Абакан, 2000.
3. Карачаков С.Е. Старый орел. Абакан, 1994.
4. Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор (Из книги «Образцы народной литературы тюркских племен» Т.IX, СПб, 1907 г.). Абакан, 1963.
5. Мелетинский Е.М. О литературных архетипах. М., 1994.
6. Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С.А. Токарева. Т.2. М., 1987.
7. Татарова В. Аат табызы / Аат табызы. Повести. Абакан, 1991.
8. Хализев В.Е. Теория литературы. М., 2007.
9. Чаптыкова Ю.И. Этнопоэтическое своеобразие прозы И. Костякова. Абакан, 2013.

А.С. Чочиева

ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ», Абакан

КОНЦЕПТ *ВОДА* В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ М. БАИНОВА

Вода не только источник жизни и пищи, но и, по представлению людей, имеет очистительную силу. В мифологии принято считать, что вода «как первоначало соотносится с актом омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение – как бы второе рождение» [1, с. 240]. Ярким примером данной функциональной окраски является оказание рекой помощи в трудной, непростой ситуации. В хакасских героических сказаниях и эпических поэмах часто встречаются эпизоды, когда уставшему во время схваток с чужеземцами богатырю стоило умыться водой из родной реки, и к нему возвращались силы.

Для литературы большое значение имеют понятия, которые содержатся в образе воды. «Центральные и дополнительные смыслы концепта *воды* соотносятся с представлениями писателя о духовных качествах творческой личности, о неординарном восприятии художником природного мира, его умении чувствовать гармонию бытия, видеть во всех

явлениях действительности черты живых существ, трепетно и бережно относиться к своим впечатлениям и воспоминаниям» [4, с. 15]. Наиболее полное раскрытие природного образа происходит за счет концепта. При исследовании концепта опираемся на труды Д.С. Лихачева, А. Вежбицкой, Ю.С. Степанова и Е.Ю. Котуковой.

По мнению Д.С. Лихачева «... потенции концепта шире и богаче, чем шире и богаче культурный опыт человека» [5, с. 4].

А. Вежбицкая под концептом подразумевает «объект из мира «Идеальное», имеющий имя и отражающий определенные представления человека о мире «Действительность»» [3, с. 380].

Интересна мысль Ю.С. Степанова о том, что концепт – сгусток культуры в сознании человека, «пучок» представлений, понятий, знаний, ассоциаций, переживаний, сопровождающих его наименование [6, с. 40-41].

Е.Ю. Котукова определяет как «философско-эстетический феномен, ментальное образование, являющееся единицей художественной картины мира автора, заключающее в себе, с одной стороны, универсальный, художественный и культурный опыт (дискретная единица культурного сознания), с другой, – эмоционально-чувственные проявления индивидуума» [4, с. 5].

В творчестве хакасского поэта М. Баинова [2] концепт *вода* является сложной структурой, в которую входят такие понятия как дождь, река, роса.

Понятие дождь особо ярко представлен в стихотворениях «Степная грусть...» и «Осенний дождь...».

В стихотворении «Степная грусть...» поэт весьма оригинально и необычно описывает дождь. В тексте нигде не упоминается словом, только по признакам этого явления можно узнать, что в степи идет дождь. При его описании чувствуется, все живое на земле рада: *Не вздрогнет лист, / молчат перепела... / Как будто светом / дальним просветленна / Мерцает тайной / благостная мгла.* Наступает умиротворенное и внутреннее спокойствие.

Вполне ясно и отчетливо он передает вертикальное пространство: *Прощальной песни / грусть на землю льет. / Так льются звуков медленные струи / С небес...; По складкам тысяча морщин, / Светясь, по капле / падают слезинки....* По каменным идолам стекают капли, напоминающие слезы. Сквозь дождь он слышит музыку, передающую грусть героинь альптых нымаха Алтын Арыг и Постай Арыг: *Быть может, это / плачет Постай Арыг, / Над речкой Ерба / ветер вербу гнет... / Быть может, это / кличет Алтын Арыг, / Прощальной песни / грусть на землю льет.* Все творчество Баинова тесно связано с фольклором хакасов, что свидетельствует о широком художественном пространстве и тесной связи прошлого, настоящего и будущего времен.

В стихотворении «Осенний дождь...» дождь ассоциируется со слезами матери-вдовы. Поэт пишет, что в детстве он часто слушал красивое пение матери и он «*бывал рад под плач дождя в кулестане услышать песни новые сквозь сон*», но теперь дождь ему не совсем приятен. Начинается война и наступает тяжелое время, как для матери, так и для сына. С войны не вернулся отец, после тяжелого непосильного труда умирает мать. Образ матери навсегда остался в сердце и душе поэта. Всю свою нерастрченную сыновью любовь он передает в своих стихотворениях. Читатель чувствует, что лирическому герою не хватает ее как в тяжелые, так и в радостные минуты жизни. Читатель чувствует, как он нуждается в материнском слове, совете, ласке, поддержке: *«И веет сказкой, / лаской, / пахнет хмелем... / Руками мамы, / домом до войны... / Как свежа память... / Пахнет теплым хлебом / Моей далекой сказочной страны».* В теплых и душевных строках слышны нотки грусти, нельзя вернуть беззаботное детство, но это время навсегда осталось в сердце поэта.

К образам природного пространства следует отнести реку, которая выполняет большую роль в представлении одного из популярных мотивов в жизни человека. В стихотворении «Звенит уж подо льдом речка Ниня...» концепт воды представлен и в образе реки.

Это стихотворение-обращение поэта к поэту: *«Валера, милый, выпьем, друг, / сеек-се-ек! / Огнем мы обожженные ведь оба, / Итак, судьба, возможно, не права».* В.Майнашев – один из известных хакасских поэтов, творивший в одно время с М.Баиновым. Обращение служит

для выражения отношения автора к образам, созданным Майнашевым, – колокола, кукушки и наиболее часто встречаемый образ речка Ниня. В этом стихотворении образ реки олицетворяет место рождения человека. Когда путник зайдет в незнакомый дом, сперва кормили и напоили, затем спрашивали его о земле, на которой родился и живет он, о реке, которая протекает рядом, о вскормивших его отце и матери. И в такой же последовательности путник им отвечал.

Философские мотивы в творчестве М. Баинова занимают большое место. Река – это не стоячая вода. Она словно жизнь человека, которая несмотря ни на что борется с преградами и продолжает свое движение.

Вода и река играли, быть может, самую важную роль в жизни человека. Им поклонялись и почитали. Так, в стихотворении «С похвальной грамотой в кармане...» поэт описывает о своем поступлении в школу. Учеба в национальной школе дала отправную точку в жизнь поэта. Очень хорошо его поддержала Анна Сергеевна – учительница поэта, она разглядела его талант и помогла развиваться в творческом русле. Благодаря ей он состоялся как поэт «*За звездный час, за путь мой млечный*» Её светлый образ он сравнивает с чистыми водами Ганга. Он пишет о ней в строках «*Я больше всех был Вам обязан*», передающих преклонение и почитание. Герой говорит в ее адрес «*Спасибо Вам, мой друг сердечный*». Он никогда не забывал о своей учительнице, помнит и описывает ее как человека творческого, доброго старшего товарища. И неудивительно, что, став поэтом, он посвящает ей стихотворение, как он сам говорит «*я сказку эту Вам пишу*». Поэт ее описывает словами «милосердие», «пречистая», «светлая», «святая», «друг сердечный».

Складывается впечатление, что поэт, через образ героини, пытается выстроить идеальное общество, в котором хотелось бы комфортно жить и благополучно развиваться. Креативная составляющая концепта вода, передающаяся в образе реки, изображает путь к творчеству художника слова.

Концепт воды в стихотворении «Вновь май свои лучи послушно...» построен на образе росы. Роса сравнима с первой любовью поэта. Она также чиста, хрупка и не долговечна, как и первая любовь: «*Еще вчера, лилась покоя, / По классу радостно гонял. / С косичек бантики срывая, / И за косички теребя, / Летел ты не подозревая, / Что это значит для тебя*». Поэт передает свои чувства словами «*ощущение такое, Как будто ты ее с рожденья знал*». Погружение в память соотносится с воспоминаниями о юношеской любви. Она как бурная река заставляет лирического героя страдать, оставляя неизгладимый след в душе, или наоборот дарит радость: «*Они то счастье мне дарили, / То чашу острую разлук. / Кипящей грусти пеной белой / Я горечь поздней встречи пил*». Любовь отражает внутреннее состояние поэта, он вспоминает и говорит «*За ту большой любви частицу, / Что до сих пор мне душу жжет. / Бокал любви моей примите, / Добром настояно вино*». Через всю свою жизнь он бережно пронес это прекрасное чувство. Образ росы открывает перед лирическим героем возможность пережить многообразные впечатления чувственной и нежной любви.

Таким образом, в лирике М. Баинова концепт *вода* представляет многоуровневую структуру, вбирающую в себя различные понятия. Образы Вода-река, Вода-дождь и Вода-роса выступают как способ выражения авторского миропонимания.

Литература

1. Аверинцев С.С. Вода // Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Под ред. С.А.Токарева. М., 2003. С. 240.
2. Баинов М.Р. Дорога – вечная тревога. Стихи и поэмы. Абакан, 2000.
3. Вежбицкая А. Язык. Культура. Познание. М., 1996.
4. Котукова Е.Ю. Концептосфера творчества в ранней прозе Б. Пастернака: аксиология художественного пространства. Автореферат дисс. на соиск. уч. степ кандидата филол. наук. Магнитогорск, 2009.
5. Лихачев Д.С. Концептосфера русского языка // Известия РАН, 1993. – №1.
6. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М., 1997.

БАШКОРТ СУФЫЙ ШАҒИРЗАР ИЖАДЫНДА ҒИЛЕМ МӘСЬӘЛӘһЕ

XIX быуаттың тәүге яртыһында ижад иткән башкорт суфый шағирзар шифриәтендә, мәсәлә, Ш.Зәкизә "был ғаләмдә ғарифтар кеүек" булғыһы килеү теләге йыш кабатлана[2,91].

Үзенән үзе "кем ул ғариф" тигән һорау тыуа. "Ғәрәфә" тигән күп мәғәнәле ғәрәп кылымынан яһалған был һүз "белеүсе, хәбәрзар булыусы (сведущий)" тигәнде аңлата. Шул ук тамырзан яһалған "мәғрифәт" һүзе хәзерге башкорт теленең актив һүзлек составында йөрөй [1,845] һәм уның мәғәнәһен аңлатып тороуза хәжәт юк. Тимәк, мәғрифәткә эйә булыусы, мәғрифәт юлында тороусы - "ғариф", ә шул эшмәкәрлек өлкәһе "мәғариф" була.

Ошондай филологик анализға нигеҙләһеп, йәғни суфый шағирзарзың ижадында "ғилем эйәһе булыу, ғилемгә һыуһау, мәғрифәт диңгеҙе" кеүек һүзбәйләнештәрҙең әсәр тексында шактай йыш осрауына таянып, күп кенә хезмәттәрҙә уларзағы донъяуи мотивтар, аң-белемгә өндәү һаҡында һығымта яһала. Әйтергә кәрәк, был — тарихилык принцибын иҫәпкә алып еткәрмәү аркаһында йыш кына ебәрелә торған методологик хаталарзың береһе. Тарихи үсеш процесында бер үк һүз менән аталған күренештәрҙең үзгәрәүе, хатта бөтөнләй башка төҫ алыуы осрай, шуның һөҙөмтәһе буларак һүзгә һалынған мәғәнә лә трансформация кисерә. "Ғилем, мәғрифәт" төшөнсәләре — тап шундайзарзан. Урта быуаттарзағы ғәрәп мәзәниәтендәге уларзың роле һәм әһәмиәте һаҡында объектив һығымталар яһау өсөн "ғилем, мәғрифәт" һүзәрәнең мәғәнәүи йөкмәткәһен теүәлләү, дәрәсәрәге, аныклау талап ителә.

Урта быуаттарзағы язма сығанактарға таянып, ғәрәп философияһындағы һәм әҙәбиәтендәге "ғилем" төшөнсәһенең йөкмәткәһен махсус өйрәнгән Америка ғалимы Роузентал раҫлауыһса, "ғилем" — ислам диненең нигеҙ концепцияһы. Икенсе төрлө әйткәндә, ислам, дини тәғлимәт буларак, ғилем һаҡындағы караштар системаһына таяна. Донъя һәм тереклектең яратылыуы, йәшәү һәм кәнитмеш асылы, йәмғиәт үсеше, аң-белем торошо, кешенең үз тәбиғәте һәм шулар ише башка мәңгелек проблемаларзың айышын аңлау-аңлатыузың, ғөмүмән, донъяны танып белеүҙең әлегә "ғилем" төшөнсәһенә нигеҙләнгән булыуы ғәрәп-мосолман цивилизацияһын өйрәнгән ғалимдарзы хайран итеүҙән туктамай. Бүтән цивилизацияларзан айырмалы рәүештә тап ғилемгә мәнәсәбәте яғынан мосолман мәзәниәтенең үзенә бер башка урын биләүен, мәсәлә, Ф. Роузентал кат-кат һызык өҫтөнә ала: "Нет такой стороны мусульманской духовной жизни, политической и религиозной деятельности мусульман, повседневной жизни рядового мусульманина, которую не затронуло бы всеобъемлющее отношение к "знанию" как к некоей высшей ценности мусульманского бытия". Мосолманлыктың асылын сағылдырған "әд-дин" (ысын дин), "иман" (вера), "тәүһид" (бер аллаға ышаныу) төшөнсәләренең ысын мәғәнәһе бары "ғилем" һүзе менән белдерелгән йөкмәткәһен сығарыла. Әйтәйек, алланың берҙән-берлегә, мәжүсилек һәм диндең айырмаһы, диндең өҫтөнләгә һәм башка шуның ише төшөнсәләр һаҡында күпмелер мәғлүмәткә эйә булмай тороп, ысын мәғәнәһендә иман килтереү мөмкин түгел тип һаналған. Ә һәр әзәми зат үzeneң шәхси күзәтеүҙәре, тормош тәҫрибәһе, хатта махсус тикшереүҙәре нәтижәһендә лә ундай белемдә, мәсәлә, алла берәүмә, әллә бер нисәме икәнлегә һаҡында мәғлүмәтте, үзаллы туплай алмай. Боронғо ғәрәп теологтары ундай ғилемгә бары Илаһи ғына эйә тип караған. Илаһизан ғилемдең кешеләргә ебәрелгән өлөшө "мәғрифәт" тип аталған. Роузентал аңлатмаһына таяһаҡ, мәғрифәт ул — "знание о существовании определенных основополагающих для веры фактов без необходимого "познания" их, т.е. без наличия или потребности более глубокого проникновения в них" [5,109].

Ундай филем, әлбиттә, Алланың барлығы һәм уның Күктәрзе һәм Ерзе, караңғылыкты һәм нурзы, донъялыктағы йән эйәләрен бар итеүсе икәнлеге тураһындағы филем. Ул алла тарафынан ебәрелә, һәм әзәми заттар уны интуитив характерза қабул итә була (Әйтергә кәрәк, хәзерге фәндә лә дәрәслөгә — дәрәс түгеллеге һис бер шикләнеүһез кулланыла торған мәғлүмәттәр барлығы инкар ителмәй һәм улар, аксиома тип йөрәтәләп, теге йәки был теорияға нигез итеп һалына).

Ҡыскаһы, VII-X быуаттарзағы ғәрәп ғалимдары хезмәттәрәндә Филемдең тәбиғәте уның килеп сығышына, тәү сығанактарына бәйләп аңлатылған. Роузентал язғанса, беренсел филем — алла филеме (божеское знание), һәм уның бер өләшә генә пәйғәмбәрзәр аркылы ерзәге әзәмдәргә әзәр постулаттар формаһында ебәрелгән. Тап шул филем — мәғрифәт, шуның нигезәндә кешеләр үззәре икәнсел филем туплай. Был концепциянан күренеүенсә, беренсел филем — алла филеме универсаль, төпһөз, сикһез һәм бәхәсһез дәрәс, шуға күрә Алланың тукһан туғыз исемдәрәнен берәһе — Хак һәм унан килгән филем-хәкикәт тип аталған. Кешеләр туплаған филем ике төрлө: 1) дин һәм 2) әйләнә-тирәләге донъя тураһында белем. һуңғыһы тәбиғәте һәм күләме яғынан тәүгеһенән, ә икеһе бергә — Илаһизың филемәнән күпкә кайтыш тип қарала. Көрһән тексында был фекерзәр даими сағылыш таба. Мәсәлә, "Әл-Бәкара" сүрәһенәң 29-сы аятында "Ул — бар нәмәнә лә беләүсе", утызынсы аятта — фәрештәләр белмәгәндә лә беләүсе, утыз өсөнсөһәндә — "ерзәге һәм күктәрзәге ғәйеп нәмәләрзе лә беләүсе, ...асык қылған һәм йәшергәндәрзе лә беләүсе" тип билдәләнә [3,21].

Ғөмүмән, Көрһән тексын һүзлек составы буйынса тикшереп, Ф.Роузентал қызыклы статистиканы асықлаған [5,37]. Иң йыш кулланылғаны — "аллаһ", шунан ике қылым — "қалә" — әйтергә, һөйләргә, "қәна" — булырға, "раббы" һүззәрәнән һуң йышлық буйынса "филем" һәм "иман" һүззәре килә икән. 750 тапқыр төрлө һүзбәйләнештәр составында қабатланып, улар Көрһәндә укыусыла филемдең әһәмиәте, уның фәкәт дини характерза булыуы хақында тотороқло қараш тәрбиәләй, инандыра. һәр кеше тупларға тейеш филем өсөн кешенәң күзе, қолағы һәм йөрәге яуаплы, тип күрһәтелә изге қитаптың "Әл-Исра" (17) сүрәһенәң 36-сы аятында: "...белемәң булмаған нәмәгә әйәрмә: қолак һәм күз, һәм йөрәк — ошолар барыһы ла был турала һораласақтар" [3,156]. Көрһән тексында бер тиң һаналып китһәләр зә, функциональ йәһәттән дин белгестәре уларзы айырып қарай. Қолак вә күз, ақылға буйһоноп, рациональ белем туплауға хезмәт итһә, йөрәк йәки күңел илаһиәттән ебәрелмеш иң дәрәс, иң төп филемде аңлауға йүнәптәлә, тип исәпләгәндәр. Ақыл менән сағыштырғанда, кеше күңелә күпкә нескә һәм һизгерерәк, тип баһаланған, шуға күрә лә боронғо ғәрәп философтары "критерий истины в сердце, понятием как мистическое "духовное око", способное в экстатическом состоянии постичь подлинную абсолютную истину бытия..." [4,171] тип һаналған. Шәмсетдин Зәкизәң:

Күз кәрәктер, күз кәрәк, әй ир мәнә,

Күзләгә ғибрәт булыр йыһан хәлә.

Күз түгел — маңлай күзе. Батын күзе

Булмайынса, күренмәс мәғәнә йөзә...тигән қиң билдәлә дүрт юллығын тап үрзәге мәғәнәлә аңларға кәрәк тә инде.

"Филем, мәғрифәт" хақындағы һүз Ш.Зәкизәң "ғариф булыу" теләген асықлаузан башланғайны. Суфыйлықтың шәрифәт, тәриқәттән қала өсөнсә — юғары басқысына күтәрелгән, йәғни алланан килгән интуитив филемгә — мәғрифәткә өлгәшкән кешәгә "ғариф" тип әйткәндәр. һәр вакыт изге теләктәр менән, тормоштоң ауырлықтарына-қыйынлықтарына қарамайынса, аллаға шөкәр қылып, алланың берлеген танып, артабан дүртәнсә — хәкикәт бақысына күтәреләп, илаһ менән қауышыуға әзәрләнгән суфыйзар қамил заттар тип исәпләнгән. Был дәрәжәләге суфый үзе башқаларзы тасаууф юлынан етәкләүсә шәйех, мөршид була алған. Иң мөһимә шул:

ғилемгә эйә булыу ғына етмәй, суфыйзарзы етәкләүсә шәйех үз ғилемен практикала күрһәтергә, ғилем кушканса йәшәргә, эйәрсән мәридтәренә өлгә күрһәтергә бурыслы. Ғилемдең ғәмәлдән айырылғыһыз бәйләнештә булыуы — камиллықтың төп шарты итеп куйылған. Ғәбдерәхим Усмани үзенә "Әбйәте төрки фи фазиләте ғилем" әсәрәндә тап ошо фекерзәрзә шиғыр юлдарына һалған:

Изге ғилем инде Күктән ергә,
Асык булһын дин, тип пәйғәмбәргә.
Уны һөйләү — Хактың һүзен таратыу ул,
Хәләл-харам ни икәнән аңлатыу ул...
Иң тәүзә килде ғилем, ғәмәл — һуңынан,
Ғилемһез ғәмәл кылыусы языр юлынан...

Илаһиға якынлайым тип, ғилемде өйрәнәп мәшәкәтләнмәйсә, туранан-тура һиндәйзәр ғәмәли күнекмәләргә генә тотоноу, асылда, күз буяу ғына булып һаналған. Ә инде, киреһенсә, ғилемде үзләштереп тә ғәмәли нығытмау Алланы һәм тәрикәт юлына баһыусыларзы алдау итеп баһаланаған. Шуға күрә Ғ. Усман, Ш. Зәки, М. Котош Кыпсаки, һ. Салихов ише суфый шағирзарзың ижадында ялған суфыйзар, ялған дин әһелдәре, мөтәшәйехтәр каты тәнкит утына алына.

Әзәбиәт

1. Башкорт теленәң һүзлегә, т.1. М.:Русск.яз., 1993. 524 б.
2. РФА ӘҒҮ Ғилми архивы. Ф.3. Оп. 63. Һ.Б. 47. 150 б.
3. Көрһән Кәрим. Әфә: БКН, 1993. Б.21.
4. Насыров И.Р. К проблеме интерпретации арабского термина «гакыл» // Язык науки XXI века: материалы конференции... Уфа, 1998. С.171-173.
5. Роузентал Ф. Торжество знания (перев. с англ.). М.: Наука, 1978. 398 с.

ПРОБЛЕМЫ БАШКИРСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

З.Р. Аминова
БашГУ, Уфа

ХАБРАУ ЙЫРАУ И ЭПОС «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ»

Понятие духовное наследие башкирского народа побуждает нас вспомнить историко-литературные памятники, возраст которых определяется столетиями, а иногда и тысячелетиями. Количество древних литературных памятников башкир исчисляется десятками. Однако единственным памятником, созданным во время Ногайского периода и дошедшим до наших дней, является эпос «Идукай и Мурадым». Время его создания относится к XIV – XVI вв. Данный эпос на протяжении многих столетий является общим достоянием тюркских народов, а его поэтические традиции глубоко укоренились в литературе. Неудивительно, что он долгое время находился под пристальным вниманием исследователей.

«Идукай и Мурадым» является величайшим образцом словесного искусства своего времени. Он отражает борьбу тюркских народов против золотоордынского ига. Эпос отличается силой звучания социальных мотивов, а также ясностью демократических черт. В произведении присутствует образ старца Хабрау (Һабрау карт). В нужное время он дает героям и всему народу бесценный совет, помогает им найти верное решение. В других национальных вариантах эпоса он упоминается как Сафардау, или Сабра жырау, Сыпыра жырау и др. Однако вне всяких сомнений одно – образ старца Хабрау играет активную роль в развитии действий всего произведения. Он предстает перед нами в образе столетнего старца, имеющего за плечами многолетний жизненный опыт, всегда представляющим интересы народа и побуждающим главных героев произведения своими пламенными речами и мудрыми мыслями к борьбе за свободу.

Доказано, что Хабрау является не только вымышленным образом эпоса, он был реальным историческим лицом. Судя по фольклорным источникам, он прожил более 100 лет (XIV – первая половина XV вв.). По утверждению известного литературоведа М.Х. Идельбаева, Хабрау является самой крупной фигурой среди йырау Ногайской эпохи [2, с. 91]. Об этом говорят и его речи из эпоса «Идукай и Мурадым», ставшие впоследствии самостоятельными кубаирами «Ах, я старец ваш» «О, Уралтау, Уралтау», «Смерть высокой горы», «Обращение Хабрау к Уралу» и «Обращение Хабрау к мужчинам-джигитам».

Из первой речи под названием «Ах, я старец ваш» Хабрау представляется много повидавшим на своем веку старцем:

Ах, я старец ваш, старец ваш,
Много видевший старец ваш [1, с. 100].

У башкир, как у многих других народов, к людям преклонного возраста принято относиться с должным уважением. Испокон-веков в народе существовали аксакалы, вносившие свою лепту в разрешение той или иной проблемы. Сами беи и предводители родов прислушивались к их мудрым советам. Возможно и Хабрау йырау имел такой почетный статус. А подчеркивая свой солидный возраст, он как бы говорит, что к его совету стоит прислушаться. Его речь «Ах, я старец ваш» предназначена для всего народа. Основная мысль здесь сводится к упоминанию его многолетнего опыта. Следует отметить, что данная мысль (лейтмотив) пронизана красной нитью во всех остальных речах Хабрау старца.

Аккулумбета младший брат –
Мурза Каракулумбет, –
Ребенка зарезав, ханом стал,
Тем самым волчий свой нрав проявил;
Стрелой в двенадцать ладоней
Младшего сына старшего брата
Бабсак-бия застрелил;
Из мести за отца своего

Сын Бабсака Кусяк-бий
Род уничтожил убийцы его –
И это видевший я старик [1, с. 100].

Как видно из данных строк, Хабрау является живым свидетелем многих исторических событий. А перечисление им имен ханов еще раз подтверждают его слова “Много видевший старец ваш”. Можно даже сказать, что его долголетие тождественно бессмертию всего народа. Эта же идея повторяется и в другой речи Хабрау.

Знаете вы хорошо о том,
Что среди вас такого нет,
Кто был бы в возрасте моем,
Кто прожил бы так много лет,
Видел то, что я повидал.
Слышал то, что я слышал.
Кто одолел бы те пути.
Которые мне пришлось пройти [1, с. 47].

Старец говорит эту речь задолго до начала основных событий эпоса. В центре его слов – Урал и его топонимические объекты. Притом Урал описывается здесь как историческая родина башкирского народа, где похоренены кости предков. Обращаясь к названиям географических объектов, Хабрау иносказательно подтверждает мысль, что башкиры никогда не преклонялись и не жили в рабстве.

Образ Идукая представлен в речи Хабрау йырау как яростный защитник Родины и народной свободы. Старец описывает его чертами, свойственными Урал батыру, Алпамыша батыру, сравнивает его с беркутом и говорит, что беркут не бросает свои земли на расправу врагам:

Сзади ли на него взгляну:
Простанство меж плеч его – такыр,
Где может выспаться богатырь;
Спереди на него взгляну:
Взгляд пронзителен, сокола взор,
Прямо в сердце входит в упор.
Богатырство его – в чертах лица,
Резкость и прямота – в словах,
Конь оседланный – в груди,
Мудрость мужа – в его делах;
Идукай – из батыров тех.
Каких не видал я – ваш старик [1, с. 101].

Описывая таким образом славных батыров, старец Хабрау призывает народ очнуться, не поддаваться угнетению и защищать свой Урал даже ценой собственной жизни. Ведь для него эта гора и “матерью была”, и “отцом родимым была”:

Гора, где рожден и старец Хабрау,
Гора, что любима старцем Хабрау,
Кто все тридцать зубов потерял,
Чьи кости в теле вконец износились,
Мяса лишились и превратились
В сплетенье сухожилий тугих;
Кто больше ста лет прожил, но Урал
Воспевать не перестал [1, с. 64].
Также старец напоминает народу, обессиленному от непрекращающихся войн, что:
Если хану руку подашь,
Считай, для него расстелешь постель;
Если батыр сойдет с коня –
Пред ханом голову преклонишь;
Если вложишь саблю в ножны,

В ханского раба себя превратишь [1, с. 49].

Услышав слова знаменитого Хабрау йырау, народ принимает верное решение – Идукай, «батыр среди батыров», остается на Урале с целью защитить его от врагов.

Таким образом, образ столетнего старца Хабрау в эпосе “Идукай и Мурадым” является одним из центральных. Много повидавший на своем веку старец является высоким авторитетом для народа, его духовным вождем, а также идейным наставником для главных героев эпоса.

Литература и источники

1. Башкирское народное творчество. Т.10. Исторический эпос. Уфа: Башкирское издательство “Китап”, 1999. 392 с.

2. Идельбаев М.Х. Завещание из древности. Уфа: Китап, 2007. 344 с. (на башк.яз.).

Ф.Ф. Гайсина

ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ЗАПРЕТЫ БАШКИР, СВЯЗАННЫЕ С КУЛЬТОМ ЗМЕИ

В жанрах народного творчества имеется множество мотивов, связанных с культом змеи. Они особенно широко распространены в древних мифологических сюжетах. Сакрализация змеи отмечается учеными-фольклористами. «Змею воспринимали как могущественное существо. Для сохранения дома и дворовых построек от напастей в стародавние времена на забор вешали кожу или зуб змеи. В повседневной жизни отношение к змее было двояким (приносящая счастье или беду, несчастье). В башкирской этнонимической системе одним из показателей этого является вознесение змеи (полевая змея, речная змея) в культ, тотем, а, с другой стороны, в сказках и в некоторых фантастических рассказах змея представлена как злое существо [3, с. 138].

Древние поклонческие воззрения формируют запреты как предписания для людей. Нормы и правила по отношению к змее сохранились в запретах: «нельзя убивать домашнюю змею – род вымрет». Также в запретах отразилась цветовая символика: «белую змею, медянку нельзя убивать – они цари змей», «нельзя допускать в дом красную змею – будет пожар». Все запреты, связанные со змеей, формировались как меры предупреждения и защиты человека от беды.

Ф.Г. Хисамитдинова отмечает противоречивость образа змеи: с одной стороны, она – источник болезней и смерти, а с другой – змеиный яд, кожа, мясо использовались как лекарство. По её мнению, отрицательное отношение к змее у башкир сложилось после принятия ислама [4, с. 195-197]. Но, на наш взгляд, здесь не учтены некоторые особенности. Ко всем живым существам: людям, животным, природе – мусульманская религия требует быть милосердным, не приемлет плохого отношения ко всем божьим созданиям. По нашему мнению, противоречивое отношение в народе к змее – это отражение древних традиций. В мифах все тотемные, сакральные существа изначально обозначены противоречивым отношением. Негативное отношение вызывал облик змеи и ее укус, позитивы предопределены её природными качествами, которые человек должен уметь находить.

У башкир с древних времен живет вера в магическую силу кожи змеи, которую широко применяли в заговорах, заклинаниях. Например, если в глаз попадала соринка, протирали внутренней стороной змеиной кожи.

Змея традиционно рисуется как злое, омерзительное, скользкое существо, а с другой – как полезное, охраняющее от бед, болезней. Учитывается масть, вид змеи и цвет: считалось, что, если во двор забралась красная змея, это предупреждение о пожаре (*записано автором в 2007 году от Исламшина Равиля Гарифулловича (1946 г.р.), с. Бадряшево Татышлинского района РБ*).

Бережное отношение к змее подкреплено в легенде о Всемирном потопе и пророке Ное. Когда мышь прогрызла дно лодки, на котором спасались от потопа, змея заткнула дыру своим хвостом и тем самым спасла всех от гибели (*записано автором в 1996 году от Гайсина Фасхетдина Шамсетдиновича, 1935 г.р., д. Мусат Салаватского района РБ*).

У башкир широко известен запрет убивать змею, которая живет при дворе, т.к. считается, что это джин-мусульманин ходит в облике змеи.

Многие запреты, связанные со змеей, переходя рамки конкретных предписаний, приобрели формы поговорок: «Не буди спящую змею», «Если убьешь змею, дите не оставляй», «Не наступай на хвост змеи, наступай на голову» [1, с. 131].

Имеющие отношение к змее эпизоды в жизни становятся знаковыми. Если кто-то, увидев, что змея заглатывает лягушку, успеваает отнять лягушку, считается, что у него рука становится целебной. Существует также поверье, что человек, нашедший змеиную кожу – везучий, счастливый, и его руки считаются целебными. «Нашедший змеиную кожу способен заговаривать и лечить болезни, его руки дают исцеление» (*записано автором в 2003 году от Салимовой Закии Сахибгареевны (1930 г.р.), с. Чебенли Альшеевского района РБ*).

При встрече с белой змеей (царица змей) надо расстелить перед ней белый платок, и змея оставит на нем свой «рог», а обладатель змеиного «рога» будет счастливым. Поэтому запрет убивать белую змею особенно строго соблюдается в народе. Есть приметы, связанные с предупредительной силой священных существ. Убить змею во дворе – это привлечь беду в дом, будет покойник, скотина вымрет. До сих пор существует традиция засовывать за дверной косяк змеиную кожу, чтобы враг или вор не мог войти в дом. Увидеть во сне змею предвещает врага или болезнь.

Змей – священный целитель, предупреждающий об опасности. В статье известного историка Анвара Мулкаманова приводится легенда, объясняющая, почему башкирский род носит имя змеи – *йылан* [2, с. 21-25]. В одной деревне во время войны мужчины этого рода пошли в наступление на врага, а на их пути оказалась большая черная змея. Она «закрыла» им дорогу, отказываясь пропустить: значит, воинам нельзя было дальше идти. Не понявшие этого предупреждающего знака воины попадают в ловушку хитроумного врага и погибают. Змея спасает только сына главы рода. Так, змея в роли спасителя заслужила почтение и уважение со стороны людей. С тех пор потомки этого рода стали называть себя *йыландар* (змеи).

Запреты, поверья и приметы башкир, связанные со змеей до сих пор широко бытуют во всех районах РБ, что говорит об устойчивости культа змеи.

Следы мифологических, тотемистических воззрений, сохранившись в форме предписаний, запретов и норм поведения, обнаруживают жизненный опыт, особенности развития отношений человека с Природой, окружающей средой. Запреты являются своеобразной ступенью жизни мифов, религиозных представлений.

Литература

1. Башкорт халык ижады. 10-сы том. 1-се китап. Мәкәлдәр һәм әйтемдәр /Тәзәүсене һәм баш һүз, коммент. авторы Ф.А.Нәзәршина. Өфө: Башк. китап нәшр., 2006. 544 бит.
2. Мөлкәмәнов Ә. Ырыуыбыз – йылан // Ватандаш. 1998. № 7. 21-25-се б.б.
3. Нәзәршина Ф.А. Хайуандар, кош-корт культуры, тотемистик караш калдыктары // Халык хәтере. Өфө: Филем, 2006. 138-143-се б.б.
4. Хисамитдинова Ф.Г. Змея в традиционной этимологии и лечебной магии башкир // Ватандаш. 2000. № 9. С. 195-197.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА ФӘНЕ ҺӘМ ФАЗЫЛ ТУЙКИН

Фазыл Туйкин — халык авыз ижатын жыю, өйрәнү, матбугатта бастырып чыгару эшендә күп көч куйган галим. 1912 елда аның “Жырлар әхтәрисе” исемле китабы басылып чыга. Бу хезмәт Габдулла Тукайның 1910 елда басылып чыккан “Халык моңнары” китабыннан кала беренче тапкыр системага салып башкарылган татар һәм башкорт жырлары китабы. Каюм Насыйридан кала татар фольклористикасына башлап нигез салучы кеше дә Г.Тукайдыр. Аның шул ук елда басылып чыккан “Халык әдәбияты” исемле хезмәтендә халык ижатына беренче тапкыр фәнни күзәтү ясала.

Алга таба Хужа Бәдигый, Гали Рәхим, Фатих-Сәйфи Казанлы һ.б. бу өлкәдәге хезмәтләре билгеләдер.

Фазыл Туйкин да халык әдәбиятын барлаучы, жыйнаучы гына түгел, ә аны башлап өйрәнүче һәм фольклористика фәненә нигез салучыларның берсе. Бу эшнең заруриятен ассызыклап, «Халык әдәбиятын тикшерү юлында» исемле мәкаләсендә ул болай ди: «Бездә халык әдәбиятының күп кенә тармакларын жыйнап баручылар юк түгел. Алар тарафыннан жыйналган әдәбият, бер бөтен бирерлек күләмдә булмаса да, күп нәрсәләргә ача алырлык, күп эшләргә тезеп бирә алырлык хәлгә килгәнлеге аңлашыла. Бары боларны аерым жыйнаучылар кулыннан алып, югалу-янулардан коткарып, эшләү юлына саласы бар эле. Әле халык әдәбиятын фәнни тикшерүләр аша үткәреп, аннан кирәгенчә файдалану юлы берәү тарафыннан да сызылмаган. Менә бусын хәзерге үсү, күтәрелеш заманының кимчеләкләреннән санарга ярый» [5, 35-нче б.].

Безнең эзләнүләр нәтижәсендә, Ф.Туйкинның “Балалар сәхнәсе”, “Ил әдәбияты”, “Озын көйләргә халык жырлары”, “Халык әдәбиятын гыйльми, әдәби яктан тикшерү юлында” исемле хезмәтләре булуы да ачыкланды. Әлеге хезмәтләргә ул узган гасырның егерменче елларында Гыйльми Үзәккә жибәргән була. Кызганычка каршы, алар китап булып басыла алмый калалар, эзсез югалалар. Араларында “Халык әдәбиятын әдәби, гыйльми яктан тикшерү” исемле хезмәте аеруча игътибарга лаек. Әлеге хезмәтнең кыйммәтен искәртеп, ул үзе дә Гыйльми Үзәккә язган хатларның берсендә болай ди: “Тукайның “Халык әдәбияты” дигән әсәре белән Габдрахман Сәгъдинең “Тел, әдәбият, язу” дигән әсәренең бер өлешеннән башка, татар матбугатында бер китап та юк” [2, 12-нче б.]. Хәсән Гали дә бу хезмәتكә югары бәя бирә: “Халык әдәбиятының теориясенә кайта торган бер әсәр хәзергәчә татар телендә чыкканы юк”, – ди ул [2, 19-нчы б.]. Галимнең бу өлкәдәге эшчәнлеген 1927 елда «Безнең юл» журналының 8 санында басылып чыккан «Халык әдәбиятын тикшерү юлында» исемле мәкаләсеннән берникадәр күрергә була. Мәкаләдә галим жырларга, әйтемнәргә, такмаза-арбауларга кагылып үтә һәм халык авыз ижатының әһәмиятен ассызыклап: «Бер халыкны тирәннән тикшереп өйрәнү өчен, иң зур булышлык итә алуы нәрсә, шул халыкның әдәбияты атала. Чөнки халык әдәбиятын күп гасырлар аша килгән тормыш тәҗрибәләре, тарих дулкыннары тудыра», – ди ул [5, 32-нчы б.].

Ф.Туйкин халык яшәешендәге сәяси, ижтимагый, икътисади һәм мәдәни үзгәрешләрен халык әдәбиятының эчтәлегенә, үсешенә нык тәэсир итүенә дә игътибар итә. Мәкаләдә ул жыр, әйтем һәм такмазаларны өйрәнеп, кайбер нәтиҗәләргә белән дә уртаклаша. Мәсәлән, халык жырларын анализлап, алардагы тематиканы, мотивларны барлый; чит телләр тәэсирен (гарәп, фарсы, рус) ачыклай; такмазаларның эчке һәм тышкы төзелешен өйрәнеп, башкарылу максаты һәм эчтәлеген ягыннан жорлану (ягъни жор сүзлек — Э.Г.) юллы, тәнкийть юллы, теләк юллы, уен башлау өчен кебек берничә төрләргә бүлә.

Сүз теземнең матурлыгы ягыннан да, бетемнәрнең тиңләшүе ягыннан да такмазаларның жырлардан өстен торуын искәртеп, Ф.Туйкин аларда уйнап-көлеп сөйләнгән бер сүз боткасы гына түгел, ә бәлки халык тормышының бик тирән катламнары ятуын күрсәтә. Балаларның «Куюнлы» уенын башлап жибәрү өчен әйтелә торган:

Алатыр,
Мул атыр,

Тау ягыннан таң атыр.

Чистай-чигәнәк,
Алабуга-бигәнәк,
Татарский,
Мирский...,
Яланнан ялпак,
Тәти куян, –

такмазасын мисалга китереп, андагы авазлар, сүзләр, тәгъбирләр бирелешенә эчке мәгънәсен дә аңлатырга тырыша. Имеш, борынгы заманда урыс патшасы кысрыкый башлагач, безнең бу жирләрдә бик күп сугышлар булган. Бу такмаза шул сугышларда бер илдән икенче илгә хәбәр йөрткәндә язулар дошман кулына төшә-нитә калса, сер беләнмәсен өчен сукайлабрак, яшеренебрәк язылган хат икән. Аны бер батыр үзенә урыс патшасына каршы сугыша торган иленәме, әллә гаскәренәме язган икән. Аның мәгънәсен Ф.Туйкин болайрак аңлата: «Алатыр халкы сугышырга батыр, мул ата торган халык. Шуның өчен тау ягыннан (Алатыр ягыннан була) таң атса атар, Чистайларга бик үк ышанырга ярамый, алар чигенүне генә кайгырталар. Алабугалар күптән инде сугыш эшендә ялкаулык белән танылган халык. Инде патша солдатлары жиңеп-нитеп, безнең татар жирләрен «мирский» дип кукраеп китсәләр, ялпан ялпагында (уйсу ышыклыкка) куян кебек тавышсыз-тынсыз гына посыбрак торырсыз» [5,б.35].

Соңрак чор фольклор галимнәре исә бу такмазаны уен фольклорының санамыш төренә кертеп карыйлар. Мәсәлән, Н.Исэнбәт тә, «Алатыр-мулатыр» санамышының мәгънәсе турында шундыйрак фикердә торып: «Мондый сүзләр элекке патша Россиясендә, Идел-Урал якларын колонияләштерү барганда, Степка Разин, Пугачев, Жаналы, Килбәк абыз яки Салават кебек батырлар кул астында барган халык күтәрелешләре вакытында, алар бастыручы жәза отрядларына каршы төрле сигналлар бирешү, пароль-сүзләр әйтешүдән калган булулары ихтимал», – дип аңлатма бирә [1,б.15].

Рәшит Ягъфәров санамышларның асылын өйрәнәп, түбәндәге нәтижә ясып. «Балалар телендәге бу санамышның элеккеге пароль-сүзләрдән калганлыгы халык телендәге риваятьләр белән раслануы, санамышларның эчтәлегендә борынгы яшерен ым белән сөйләшү элементлары бар дип, китереп әйтәргә мөмкинлек бирә»[7,б.99].

Ф. Туйкин мондый ымнар, символлар белән сөйләшүнең бик борынгы заманнарда ук килүен искәртә: «Борынгы болгарларның финнар белән сату-алулары шул юл белән барган, – ди ул. – Скиф төрекләренә ханы белән Иран хөкемдары Дада арасындагы ноталар, ультиматумнар да уklar, кошлар, тычканнар, бакалар жиңерешеп шулай аңлатылган. Төрөк ханнары, үзара бүлүк бирешкәндә дә байлык теләшсәләр – атлар, сугышчанлык теләшсәләр – карчыга, шонкар кебек ерткыч кошлар, үпкәләшсәләр – уklar бирешкәннәр» [5,б.36]. Борынгы төркиләрдә карчыгалар нәселенән булган тойгыннарның, лачыннарның, шоңкарның «бик кадерле һәм кыйммәтле булып, зурлар һәм ханнар арасында бүлүк бирешкәндә зур урын тотканлыгы» турында Туйкиннар «Төрөк тарихы» китабында да язалар [4, б.23].

Ф. Туйкин: «Телсез аңлашуның шаукымнары әлегә көндә дә борынгы гадәт йоланы саклап килә торган гаиләләрдә дә сизелгәли», – ди. Мәсәлән, кыз белән егет ярәшелгәннән соң бер-берсе белән күрешергә ярамаган. Егет йортыннан кыз йортына мәрһәр бүлгә илткәндә, кыз белән егет бүлүк илтүче аша үзара бүлүк алышканнар. «Егет бүлүкләре арасында исле сабын булса, егет кызның таза-пакъ булуын тели була. Исле май булса, кызның куштанлыгын; жимеш булса, аш-суны яхшы эзерли белүен; чикләвек тә булса, кызның сау, нык булуын; әгәр жимеш урынына конфет кебек нәрсәләр булса, аш-суга егетнең талымсызлыгын аңлаткан була. Кыз тарафыннан чиккән яулыкка төрелгән как-төш кайта. Аны егет болай укырга тиеш: как-төш аша кыз корылачак тормышка туклык тели була. Аны төргән яулык ак булса, тыныч тормыш; яшел төстә булса, бәхетле тормыш; кызыл төстә булса, егеттән бары кайнар мәрһәббәт тели. Әгәр сары төстә булса, кыз теләп бармый. Тик саргаеп үлсә генә бара» [5,б.37].

Икенче бер такмазага күз салыйк:

Юк иде ди,

Тук иде ди,

Жәйгә чыкса кыр тутырып

Иген чәчәр иде ди,

Бөкерәеп ач утырыр иде, ди,

Үзе таз иде, ди,

Игенлеге таш иде, ди,

Ашаганы аш иде, ди,

Табагы таш иде, ди,

Шулай булса да,

Үз хатынына баш иде, ди.

Галим фикеренчә, бу такмазада таза бер кешенен тормышын көйле итеп алып бара белмәве, шулай да бердән-бер кешегә — хатынына баш булуы әйтелә. «Менә шундый мәсәләләрне жыйнап карасаң, – ди ул, – такмазаларда һәм такмакларда әлләни тикле качырымлык ятканлыкны аңлатырга була» [5,б.35].

1928 елның 6 мартында Казанда халык әдәбиятын тәртипкә салу буенча фольклорчылар киңәшмәсе үткәрелә. Бу киңәшмәдә Ф.Туйкин фольклор жанрларын төрле төркемнәргә бүлеп, аларга ниндирәк исемнәр бирү турында тәкъдим белән чыга. Мәсәлән, ул такмаза (частушка), арбау (народная поговорка), көлдөрт (анекдот) шикелле терминнарны гамәлгә кертүне яклап чыга. Аның кайбер терминнары бүгенге фольклорчылар өчен дә кызыклы. Мәсәлән, «каргышлар» төркеменә Ф.Туйкин «муеның астына килгере», «бәбәгең тонгыры» кебек сүзтезмәләрне кертә. Аннары ул «каргыш»ка капма-каршы булган, «тәүфигың арткыры», «рәхмәт төшкере» шикелле теләкләрне берләштерә һәм ислам әхлагы белән бәйлә «алкыш» терминын кулланырга тәкъдим ясый [3,б.3].

Бүгенге көндә жырларның, такмазаларның бүленеше, әлбәттә, башкачарак. Фольклористика фәне үсә, үзгәреш кичерә. Халык авыз ижаты эсәрләрен жыйнау, туплау, фәнни яктан өйрәнү өлкәсендә зур хезмәт куйган галим Фазыл Туйкинның татар фольклористикасы тарихында лаеклы урын алуы бәхәссез.

Әдәбият һәм чыганаclar

1. Исәнбәт Н. Нәниләр шатлана. Казан: Тат.кит. нәшр., 1967.
2. Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенен Кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлеге. №938.
3. Казан (Идел буе) федераль университеты фәнни китапханәсенен Кулъязмалар һәм сирәк китаплар бүлеге.– №1579Т. (э. № 5547).
4. Туйкин Кәбир һәм Фазыл. Төрөк тарихы. Оренбург: Белек, 1919.
5. Туйкә Ф. Халык әдәбиятын тикшерү юлында // Безнең юл. 1927. №8.
6. Ягъфәров Р. Татар халкының уен фольклоры. Казан: «Иман» нәшрияте, 2002.

Г.М. Давлетшин

К(П)ФУ, Казань

БАШКИРСКИЙ ЭПОС «ЗУХРА И АЛДАР» О ГОРОДЕ БОЛГАРЕ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

В болгаро-татарском фольклоре немало преданий о городе, почтительно называемом «Шахри Болгар» (Город Болгар, археологический Болгарское городище или Великие Болгары). Правда, часть из них относится к первой столице Булгарии - Биляру. Исчезнувший уже в период монгольских завоеваний Биляр постепенно вымывается из памяти народа, а сведения о ней постепенно переносятся на город Шахри Болгар, достигший высокого уровня развития в золотоордынский период. Этому способствовали и сохранившиеся до сих пор его развалины, в отличие от Биляра, от которого почти ничего не сохранилось. Само название «Шәһри Болгар», похоже, взято из письменных литературных источников.

Как бы то не было, город Шахри Болгар в народных преданиях очень популярен. Слава о нем проникла не только в болгаро-татарские произведения фольклора, но и в эпосы других народов. С этой точки зрения представляет интерес башкирский эпос «Зухра и Алдар» [1, с.151-292]. Остановимся на нем подробнее, так как этот дастан еще не известен широкому кругу читателей и не исследован фольклористами, ни историками. Оригинал его на башкирском языке утерян. Сохранился только перевод на русский язык. Дастан посвящен Н. Бахметьеву, бывшему в 1798-1803 года губернатором г. Оренбурга. Он называл его «Мои вечера. Башкирские сказки» и по аналогии с «1001 ночью» разделен на 56 вечеров. В «12, 15-17 вечерах из них речь идет о городе Болгаре.

Это произведение, вообще-то не похоже на настоящее эпическое произведение. В нем много мелких бытовых деталей, сюжетам не достает эпической широты. Оно будто какое-то надуманное, в нем ощущается сильное влияние художественных произведений. Тем не менее его содержание представляет интерес и заслуживает внимания.

В «12 вечере» речь идет о болгарском посланце, который путешествует по свету, собирая информацию о странах и народах для своего болгарского хана. В «15-17 вечерах» рассказывается о Булгарии, и особенно о ее столице Брахиме. Сказочная девушка Зухра, родом из Индии, однажды встретила 2004 летнего великана-волшебника, живущего в горном ущелье. С помощью волшебства он мог подчинить себе и небо, и землю, и все живое на земле, мог также поднять человека на самую высокую ступень общественной лестницы или спустить с нее. Благодаря своим сверхъестественным способностям он построил множество городов, обогатил их жителей, а потом вверг их в нищету.

Однажды волшебник при помощи духов вознесся на небо и оттуда стал присматривать подходящее место для построения города. Хотя он начал свое движение от самой Индии, но подходящее место обнаружил только в регионе Волго-Камья, где простирались непроходимые леса и бескрайние степи. Волшебник построил здесь огромный город и назвал его своим именем - Брахим. Управление городом он отдал в руки человека по имени Орхан. Орхан отобрал лучших ягуирей, одних поставил охранять город, других отправил в дальние страны торговать. Очень скоро город разбогател. Все окрестные жители платили дань. Длительное время жизнь в городе текла счастливо и беспечно. Но однажды проявилась сила, способная противостоять волшебству Брахима. Это сила принадлежала человеку по имени Акби (Белый би). Управляющий Орхан организовал защиту города: два крыла войска состояли из конницы, в середине была пехота. Все жители города: и стар, и млад, и женщины, и дети поднялись на защиту родного города. Чудеса героизма проявлял и сам Орхан. Орхан, хотя и серьезно ранил Акби во время их поединка, и сам погиб. Головной убор Орхана в виде крылатого змея под ударами сабли Акби раскололась пополам. Город Брахим пал. Акби город сжег, людей истребил.

Волшебник предсказал будущие события. Из других дальних стран сюда должны приехать люди и на левом возвышенном берегу Волги, недалеко от Брахима, должны построить новый город. Город будет расти, окрепнет и наложит на людей Акби дань. Но пройдет время, город ослабнет, войска Акби разгромят его. «Я тоже погибну под развалинами этого города», - завершил свой рассказ волшебник.

В рассказе о будущем Брахима нетрудно узнать историю Казани и Казанского ханства. Акби (Белый царь, белый князь) - так называли в XVIII-XIX вв. восточные народы, в том числе башкиры и татары, русского царя. Образ Белого царя присутствует и в «памятниках русского народного творчества и в русской традиционной политической культуре» [2].

Таким образом, хотя эпос был записан на русском языке только в конце XVIII в, возник он, похоже, намного раньше. В русских летописях и в татарских источниках есть упоминание о Болгарском городе Брахиме (Брахим, Брахимов, Ибрагим). Многие ученые связывают его с Болгарским городищем на Волге. Название города образовано от имени болгарского правителя - Ибрагимов. Называть города антропонимами и именами правивших в свое время ханов и царей - во всем мире, в том числе и тюрко-татар, явление нередкое. Так же обстоит дело и с городами Биляр, Сарай-Бату, Сарай-Берке и т.д.

Под именем Ибрагим правили в Волжской Булгарии два эмира и оба играли заметную роль. Один из них жил в XI в., в 1024-1025 гг. посылал Хорасанскому правителю «удивительные подарки» и деньги для строительства двух соборных мечетей в городах Себзеваре и Хосровджерде. Другой жил во второй половине XII в.

В башкирском эпосе развивается следующая важная идея. Оставившие в истории народа заметный след столицы государств, большие, процветавшие в свое время города не могут, конечно, воздвигаться обычным простым путем. Возникновение таких городов возможно только в результате легендарных событий, сверхъестественных явлений, или какого-либо волшебства. Их появление – огромное событие, соразмерное с космическим актом.

Эпос опровергает предположение некоторых ученых, о том что Бряхимов был болгарским городом в районе современного Нижнего Новгорода.

Этот башкирский дастан, несмотря на литературную обработку и обновления, сохранил свои древние черты. В дастане «Зухра и Алдар» также изображены характерные для греческих мифов демоны, духи, время хаоса, время, когда мир начинает упорядочиваться.

Литература и источники

1. Башкорт халык ижаты. Эпос, 2 китап. Өфө, 1973.
2. Трепавлов В.В. «Белый царь»: образ монарха и представления о подданстве у народов России XV – XVIII вв. / В.В. Трепавлов; Ин-т истории РАН. М.: Вост. лит., 2007. С.4.

М.Жураев, Л.Худайкулова

Институт языка и литературы АН РУз., Ташкент

ОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ, СВЯЗАННЫЕ С РИТУАЛОМ “СУННАТ ТҮЙ”, У УЗБЕКОВ СУРХАНДАРЬИНСКОГО ОАЗИСА

Традиционные песни и приговорки-благопожелания, связанные с обрядом “суннат туй” – обрезания мальчиков, являются одной из древнейших традиций узбекского народа. Анализ материала собранных и исследованных нами фольклорных материалов и этнолингвистических данных диалектосферы Сурхандарьинского оазиса позволяет сделать вывод, что отголоски древних этнографических компонентов и устно-поэтических традиций, связанных с праздничной церемонией обрезания – “суннат туй”, сохранились в Сурхандарьинском оазисе и в настоящее время продолжают бытовать в виде постфольклора. На протяжении многовекового историко-фольклорного процесса в системе лексикализации обряда и ее словесном представлении сформировался своеобразный лексический пласт, емко обозначающий наименования обычаев, ритуалов и жанровую терминологию обрядового фольклора церемонии обрезания.

Согласно традиции, весть о церемонии обрезания в селениях Сурхандарьинского оазиса передается с помощью ритуальной песни-приглашения – “жар”, которая оглашается специальным фольклорным исполнителем – глашатаем “жарчи”, а свадебный “жар” - особый фольклорный жанр [5, с. 192; 3, с. 64-66], в котором доминируют мотивы оповещения о приближающейся свадьбе, восхваления щедрости и великодушия хозяина свадьбы, описания процессов подготовки к этому событию. Поэтические тексты жанра “жар” широко распространены в Сурхандарьинском оазисе. В сохранившихся по сегодняшний день образцах этого жанра чувствуются лёгкий юмор и ритмическая мелодичность. Интересно отметить, что свадебный термин жар в форме йар, яр-яр зафиксирован у северо-западных башкир [8, с. 381].

В Кумкурганском районе данный обычай отличается своеобразными этнографическими деталями и локальными особенностями. Две девушки наполняют “гарди рўмол” – большой красный шелковый платок различными сладостями и конфетами, и, поместив туда же зеркальце, обходят всю махаллю и приглашают всех на свадьбу, а хозяйка и хозяин каждого дома, глядя в зеркало и желая и себе такой свадьбы, с добрыми благопожеланиями кладут в платок разные подарки – платок или отрез материала для рубашки. После завершения этой церемонии девушки возвращаются в дом, где проводятся празднества в честь обряда

обрезания, и получают там вознаграждение. Обычно хозяйка свадьбы, т.е. мать или бабушка мальчика, вручает им определенную долю от полученных подарков.

Согласно этнофольклористическим сведениям, записанным от Бойназара Мустафакулова, проживающего в кишлаке Туда Байсунского района и долгое время занимавшегося исполнением песни-приглашения – “жар”, перед церемонией обрезания хозяева свадьбы приглашали “жарчи” – оповещателя - глашатая домой, устраивали для него небольшой пир и дарили ему подарок – чапан. За день до свадьбы “жарчи” – оповещатель обходит на коне весь кишлак и, приглашает всех на свадьбу, исполняя следующую песню:

*Одамлар-о, одамлар,
Богда битган бодомлар,
Чупрон тўйи чачалаб,
Тўй қиларлар кечалаб,
Тўйдан келтирдим хабар,
Келинлар хешу табар!
Ер ўчоқлар ўйилди,
Чорқирра қўйлар сўйилди,
Кўпкарининг солимига,
Кўшалаб қўчқор қўйилди,
Кимнинг бўлса тулпори,
Қолмасин, келсин бари! [4]*

Подстрочный перевод:

*О, односельчане, люди,
Миндаль спелый в саду,
Свадьба-обрезание начинается,
Свадьбу отмечают по ночам,
Я принёс вам весть о свадьбе,
Приглашение для всех родственников!
Для вас подготовлен земледышащий очаг,
Зарезаны жирные бараны,
Призом победителю в козлодрании
Будет баран-производитель.
У кого есть крылатый конь,
Пусть не останется в стороне,
Так пусть же участвуют все!*

Данная песня-приглашение имеет своеобразную поэтическую форму, каждая строфа которой состоит из шести строк. Рифмование строк в порядке “а-а”, “б-б”, “в-в” обеспечивает мелодичность и эмоциональность поэтического текста. Строчки из контекста вышеприведенного фольклорного материала “*Ер ўчоқлар ўйилди, чорқирра қўйлар сўйилди*” (“Для вас подготовлен земледышащий очаг, Зарезаны жирные бараны”) как традиционно повторяющаяся поэтическая формула, в художественном тексте песен-извещений, записанных в других регионах Республики Узбекистан, встречается в виде стилистической формы “*ўчоғини ўйдирган*” (“подготовлен земляной очаг”) и “*қашқа қўйни сўйдирган*” (“зарезан баран с белым пятном на лбу”). Фольклористический анализ народных песен-приглашений, сохраненных в репертуаре исполнителей “жарчи” Сурхандарьинского оазиса, показывает, что в поэтических текстах, записанных из уст известных глашатаев, ярко выражается традиционность художественного контекста, но в процессе многовекового устного бытования, а также в результате импровизации появляются варианты канонического текста.

В обрядовой церемонии обрезания, зафиксированной среди кунгиратского рода узбеков Сурхандарьинской области, особое место занимает обычай “кийит пичар” – церемония подготовки подарков, т.е. отрезков материи для гостей. В произведении Мухаммада Салиха “Шайбанинаме” слово “*кийит*” употребляется в значении “дареная одежда и обувь”,

“подаренные одежды” [2, с.258]. В обрядовой лексике ритуала бракосочетания жителей Ходженда слово “кийит” употребляется в значении “приданое” [7, с.19].

Следовательно, это слово непосредственно связано с традицией дарения одежды и уже в ХУ – ХУІ вв. было сформировано в качестве названия обряда. В Сурхандарьинской области в день проведения обряда “кийит пичар” для обслуживающих на свадьбе мужчин и женщин кроют и шьют пояса и фартуки из рулонных материалов, приготовленных специально для свадьбы. На свадьбе они отличаются именно этой одеждой. Помимо этого, готовятся одежды, предназначенные для гостей и сватов.

Согласно ритуалу “*бола кийинтирар*” – церемонии “принаряжение мальчика”, бабушка и дедушка дарят одежду отцу и матери мальчика. В кишлаке Хужаипок Алтинсайского района в процессе обряда “*бола кийинтирар*”, когда бабушка одевает мальчика и дарит ему маленький чапан, женщины исполняют ритуальный танец в сопровождении следующей песни:

*Ана мундоқ киямиз-о,
Мана мундоқ киямиз-о,
Бўйингга жарашибди-ё,
Мана бундоқ киямиз-о.
Кийиб кўргин болажон,
Давр сургин болажон,
Ота-онанг бахтига-ё,
Омон бўлгин болажон* [6, с. 81-82].

Подстрочный перевод:
*Вот так оденем чапан,
Мы так оденем чапан,
Идет он очень вашему росту,
Вот так оденем чапан.
Ну-ка, одень, деточка,
Время проводи, деточка,
К счастью безграничному,
Будь здоров, деточка!*

Как известно, в современном историко-фольклорном процессе во многих местах Центральной Азии наблюдается отмирание старой песенной традиции. Отдельные фольклорные жанры, связанные с обрядовыми действиями, утратив свои первоначальные магико-ритуальные функции, начали употребляться для развлечения и досуга. А в образцах народных песен, исполняющихся в ритуале “*бола кийинтирар*”, ярко прослеживаются непосредственная связь с ритуалом и сохранение традиционной магической и жизненно-бытовой функций жанра.

Согласно традиции, чапан, предназначенный для мальчика, одевается его дедушкой или одним из почтеннейших старейшин кишлака – селения, со следующими причитаниями:

*Чопончанг қуллуг бўлсин,
Бир кунда беллиг бўлсин,
Эки кунда эш бўлсин,
Уч кунда улуш бўлсин,
Тўрт кунда товли бўлсин,
Беш кунда бовли бўлсин,
Олти кунда адо бўлсин,
Жетти кунда жанда бўлсин* [6, с.81].

Подстрочный перевод:
*Поздравлю я с чапаном!
Чтобы первый день был ясным,
А второй день был родным,
Третий день чтоб был твоим,*

А четвертый день был крепким,
Пятый день пусть будет шнуром,
А шестой день оборвется,
И седьмой день постареет.

Использование приема аллитерации в художественной структуре данного контекста свидетельствует о том, что поэтический текст обрядовой песни “бола кийинтирар” является очень древним и отражает в себе традиции древнетюркского стихосложения. Последовательность созвучности первых фонем в каждой строке с предпоследними лексемами (“бир – беллик”, “эки – эш”, “уч – улуш”, “тўрт – товли”, “беш – бовли”, “олти – адо”, “жетти – жанда”) обеспечивает мелодичность и эмоционально-ритмический настрой, что придает песне глубоко-художественную выразительность. В ней в определенном каноническом порядке синтагматических единиц использована своеобразная контекстуальная поэтическая формула, связанная с магическими числами. Числовая модель, основанная на последовательности чисел от одного до семи является очень древним художественным элементом фольклорной поэтики тюркских народов. По мифопоэтическим представлениям узбеков, число “семь” считается символом добра, счастья и благополучия [1, с.15]. Этим объясняется широкое использование в народных обрядовых песнях поэтических формул, связанных с “магической семеркой“, повышающих художественно-изобразительный уровень и усиливающих выразительность художественных средств. Употребление традиционной художественной формулы, сформированной на основе числовой модели в контексте обрядовой песни “бола кийинтирар”, означает отображение добрых пожеланий мальчику.

Историко-генетические корни этого обряда восходят к древним традициям возрастно-классной системы и ритуалам инициаций перехода в следующую возрастную группу, на основе которых возникали первобытные архаические ритуалы этих древних традиций. В процессе развития нематериальной культуры, они развиваясь и веками обогащаясь, переросли в традиционный обряд обрезания, вобравший в себя целый комплекс этнографических и фольклорных компонентов.

Литература и источники

1. Жураев М. Магические числа в узбекских народных сказках (исторические основы и поэтические функции): Дисс... канд. филол. наук. Ташкент, 1987.
2. Мухаммад Солих. Шайбонийнома. Тошкент: Фан, 1961.
3. Очилов К. Суннат тўйининг халқ оғзаки ижодида тасвирланишига доир // Журнал: “Ўзбек тили ва адабиёти”. Тошкент, 2004. №5. Б.64-66.
4. Полевые записи 23 августа 2006 года. Запись Л.Худойкуловой.
5. Саримсоқов Б. Хатна тўйлари фольклори // Ўзбек фольклори очерклари. 1-том. Тошкент: Фан, 1988.
6. Фольклорный архив Института языка и литературы им. Алишера Навои Академии наук Республики Узбекистан. Инв.№1833. С.81-82. Записан от 66 летней Жураевой Тошхол из рода “мунка”, проживающей в селении Хужаипок Алтинсайского района.
7. Хасанова М.И. Обрядовая лексика ритуала бракосочетания в диалекте Ходжента (этнолингвистический аспект): Автореф. дисс. канд. филол. наук. Ходженд, 2010.
8. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010.

Ш.Имомназарова

Институт языка и литературы АН Руз., Ташкент

УЗБЕКСКО-КАЗАХСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ

(на примере сравнительно-типологического изучения жанров “улан” и “кара өлең”)

Улан, являющийся одним из древних жанров узбекского народного устного творчества, по своим историко-генетическим корням, близок с такими лирическими жанрами тюркских народов, как “өлең” (туркменов), “өлең” (казахов), “йөлән” (уйгуров), “өлән”(башкир). Поэтому при освещении исторических корней и особенностей узбекских уланов важное

значение приобретает их сравнительный анализ с вышеупомянутыми жанрами обрядовой лирики других тюркских народов.

Схожесть уланов и этих фольклорных жанров тюркских народов заключается не только в том, что их названия созвучны, то есть этимологически восходят к единому языковому корню, но и тем, что все они, по манере исполнения, носят характер песенного соревнования, исполняются разделившись на стороны парнями и девушками, имеют форму 11 сложного стиха и связаны со свадебными обрядами.

В настоящем научном сообщении мы попытаемся дать сравнительный анализ жанра улан в узбекском фольклоре и жанра *қара өлең* из казахского устного народного творчества.

Как известно, в казахской фольклористике термин “*өлең*” используется по отношению ко всем видам песенного творчества. По определению учёного-фольклориста Б.Уахатова, поэтические тексты в казахском фольклоре, получившие название “*өлең*”, по своим жанровым особенностям разделяются на несколько видов. А если быть точнее, их разделяют на “*өлең*”ы, связанные с традиционными обычаями и обрядами, ремесленно-трудовые “*өлең*”ы, “*өлең*”ы, связанные с архаичными народными верованиями и лирические “*өлең*”ы. Лирические “*өлең*”ы, в свою очередь, делятся на два вида: а) “*қара өлең*»; б) исторические “*өлең*”ы[7, 64-245 б.].

Проведённый анализ показал, что по месту исполнения и жизненно-бытовому охвату *қара өлең* в казахском устном народном творчестве и жанр улан в узбекском фольклоре имеют много общего.

«*Қара өлең*» в казахском фольклоре является одним из лирических жанров, передающих лирические переживания, связанные с жизненными коллизиями, мечтаниями и надеждами народа и любовными переживаниями. Лексема *қара* в названии этого вида песен по-своему семантически тесно связана с лексико-семантическими особенностями казахского языка. В казахском языке достаточно много терминов, образованных с помощью этого слова. Например: *қара жер*, *қара шаңырақ* *қара сөз*, *қара домбыра* и т.п. И если учесть, что слово “*қара*” в термине “*Қара өлең*” означает «священный», «великий», «славный», то он означает «его значение можно определить как «священная песня, созданная в древности». Или, если сказать словами фольклориста А.Байбека, “*қара өлең* – “яшовчан қадимий кўшиқ” (“*қара өлең*” - «древний живучий жанр»)[3, С.51-54].

В казахской фольклористике жанр “*қара өлең*” изучался такими учёными, как Ч. Валихонов, М. Габдуллин, З. Ахметов, Б. Уахатов, Н. Нуракулов [5, С.28-32].

По месту исполнения и способу популяризации жанры “улан” и “*қара өлең*” схожи между собой. В частности, хотя сегодня уланы исполняются во время различных культурно-массовых мероприятий, в прошлом они исполнялись во время свадьбы. Например, в горных районах Ташкентской области, в особенности в кишлаках Ахангаранского района уланы исполняются во время таких свадебных церемоний, как «қизлар мажлиси» (девишник), «қиз оқшоми» (буквально – вечеринка девушки), «қиз узатар» (проводы невесты), а также свадебных гуляний, свадебных застолий[2, 161-184 б.].

По свидетельству фольклориста Х.Раззакова, «В Ферганской долине уланы широко распространены в основном в кишлаках и горных скотоводческих селениях. Также уланы можно встретить среди таких родов населения, как “карабаш”, “бекзоде”, “барлос”, до сих пор называющих себя «тюрками». Уланы там исполняются во время свадебных обрядов – «келин тушди» или «қиз кўчириш» (буквально, привоз невесты или перевоз невесты) парнями стороны жениха и девушками со стороны невесты попеременно, так же, как и лапары, иногда же их поют опытные исполнители так же попеременно во время другого рода мероприятий, таких как «базм» (буквально - застолье), гап-гаштак (пирушка)»[6, 244 б.].

И у казахов “*қара өлең*” исполняется попеременно парнями и девушками в соревновательной манере во время таких свадебных церемоний, как «*той бастар*», «*ауылдың алты ауызы*», «*қонақ кәде*», «*бастаңғы*»[4, С.9].

Исполнение во время свадебных церемоний также является одной из характерных особенностей и жанра “*йөлән*” в уйгурском фольклоре. Эти песни тесно связаны с

народными обычаями и исполняются парнями и девушками в время проводов невесты в дом жениха и когда её кружат вокруг костра[8, 39 б.].

По своему поэтическому строю форме “*қара өлең*” в казахском фольклоре очень схож с узбекским фольклорным жанром улан. Так же как и в узбекском улане, казахский “*қара өлең өлшемі*”, то есть его стихотворная форма, являет собой 11ти стопный поэтический текст и, так же как и в улане, ритмико-синтаксическое строение строк 4+3+4 или 3+4+4. Узбекские народные уланы рифмуются в форме ААВА, что также свойственно жанру “*қара өлең*” в казахском фольклоре.

По установленной традиции уланы у узбеков исполняются под аккомпанемент музыкального инструмента, домбры или бубна, в случае прибавления к традиционному тексту припевки «ёр-ёр». А при исполнении улан без «ёр-ёр» музыкальный инструмент не используется. “Народные певцы и уланы исполняют играя на домбре, а при двустороннем соревновательном исполнении инструмент не используется”. И “*қара өлең*” в казахском фольклоре так же, в зависимости от места и обстоятельства, исполняется либо под аккомпанемент музыкального инструмента или без, и при исполнении попеременно двумя сторонами без музыкального сопровождения.

Есть ещё одна схожая особенность улана и “*Қара өлең*”а: У обоих народов они исполняются молодежью, разделёнными по командам: парни и девушки, и в соревновательной форме. В отличие от других песенных жанров уланы никогда не исполняются сольно, а значит им свойственно коллективное исполнение, т.е. исполняются двумя сторонами, принадлежащим к разным группам или разным полам.

Поэтическую основу “*Қара өлең*”а составляет форма народного стиха, состоящего из четырёх строк с использованием рифмоформ 4+3+4 или 3+4+4, и рифмующийся в форме ААВА. Песни этого жанра обладают ярко выраженными формальными свойствами поэтического текста, при котором активно используются ставшие традиционными словосочетания и устойчивые строки. И в улане, и в “*қара өлең*”е первые две строки являют собой поэтические клише, то есть носят формульный характер, а следующие две строки передают индивидуальные чувства и переживания исполнителя:

*Базардан алып келген тайлы бие,
Демесең құлыны еркек сайлы бие,
Асығым алыш ийрген дейді иіге,
Бетіне пәстәудің майлы куйе.
Базардан алып келген шай тостаған,
Тар жерде кыын екен аң тастаған,
Шешеңнен сени тапқан айналайын,
Бәйгеден келген кердей ойқастаған.*

В узбекских песнях жанра улан также наблюдается использование художественных конструкций, ставших традиционными поэтическими формулами:

*Тошкентнинг бир бозори узук турар,
Ўланни шоир йигит қизиқтирар.
Эр йигитнинг олгани бўлса яхиш,
Қошини қоқиб, кўзини сузиб турар.
Тошкентнинг бир бозори кунда савдо,
Суви бор Чирчиқ деган бош товда.
Яхиш билан турмуш қилсанг умринг фойда,
Ёмон билан турмуш қилсанг кунда гавго.*

Во время исполнения “*қара өлең*”, а в отличии от улана, в узбекском фольклоре добавляются припевы, не имеющие непосредственного отношения к содержанию основного текста. Исполнители называют такие «дополнительные припевы» “*қайырым*“, “*қайырма*”[4, С.9].

У казахов уланы, исполняемые попеременно девушками и парнями в своеобразной соревновательной форме, обычно называют “*қайым өлең*”. На основе этого факта некоторые учёные различают “*қара өлең*” и “*қайым өлең*”. К их числу можно отнести М. Аvezова,

который заметил, что хотя эти две разновидности улана не отличаются по своей стихотворной форме и обе они состоят из одиннадцати сложных строк, всё же, если “қайым өлең” – это песенный спор между девушками и парнями, то в “қара өлең”е такого спора не наблюдается [1, С.69]. Этот вид улана у казахов носит название и “қайым айтыс”.

Несмотря на такую терминологическую путаницу, мы, опираясь на исследования таких крупных учёных-фольклористов, как Б. Уахатов, Н. Туракулов, А.К. Байбек, пришли к выводу, что “қара өлең” является близким к узбекскому улану жанром: они исполняются девушками и парнями попеременно в соревновательной форме, связаны со свадебными обрядами, схожи по своей поэтической форме, рифмовке, в некоторых случаях исполняются с прибавлением редифа «ёр-ёр», иногда в сопровождении музыкального инструмента, а иногда без и т.д. Это, в свою очередь, даёт возможность сделать вывод, что жанры “ўлан” и “қара өлең” имеют единые исторические корни.

Литература

1. Аvezов М. Шығармалары. Т.ХІ. Алматы, 1969. Б.430.
2. Алавия М. Ўзбек халқ маросим қўшиқлари. Тошкент: Фан, 1974. Б.161-184.
3. Байбек А.К. Жанр қара өлең в традиционной музыкальной культуре казахского народа //Иzv. НАН РК, серия филологическая. Алматы, 2007. 4(164)7. С. 51-54.
4. Байбек А.К. Песенный стиль Арки в контексте этносольфеджио (вузовский курс): Автореф. дисс. Канд искусствovedения. Алматы, 2009. С.9.
5. Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинения. Т.1. Алматы, 1961. С.199; Ғабдуллин М. Қазақ халқының ауыз әдебиети. Алматы, 1958. Б.318-320; Ахметов З. Казахское стихосложение. Алматы: Наука, 1964. С.295-297; Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері . Алматы: Ғылым, 1974; Төрекулов Н. Қазақ халық поэзиясының жанрлық еркешеликтері. Алматы: Ғылым, 1979. Б.28-32.
6. Раззоқов Х. Ўзбек халқ қўшиқлари // Гулёр. Ўзбек халқ ижоди. Тошкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 1967. Б.244.
7. Уахатов Б. Қазақтың халық өлеңдері . Алматы: Ғылым, 1974. Б.64-245.
8. Уйғур хәлиқ еғиз ижадийити. Алматы: Наука, 1983. Б.39.

Й. Мардоса
ЛЭУ, Вильнюс

ФОЛЬКЛОРИЗАЦИЯ КОЛХОЗНОЙ ЖИЗНИ В ЛИТВЕ В СЕРЕДИНЕ XX ВЕКА

В середине XX века в Литве была произведена коллективизация сельского хозяйства. Сложный и противоречивый процесс сопровождало имеющее различные формы и содержание сопротивление, которое отражается в различных источниках. В докладе мы остановимся на этнографических нарративах и текстах устной истории (oral history) [8, с. 579], которые отражают реалии начального периода существования колхозов середины XX века, когда, в 1952 г., была завершена коллективизация сельского хозяйства [7, с. 209]. Используем рассказы примерно 150 бывших колхозников, записанные в конце XX – начале XXI века, отражающие различные стороны экономической, политической, общественной жизни колхозов и колхозников, в том числе фольклорные произведения, насыщенные реалиями колхозной жизни. Также используем зафиксированные фольклористами в постсоветский период песни антисоветского содержания. Поэтому в докладе основной акцент будем ставить именно на ту часть воспоминаний, в которой фольклорными становятся толкования, интерпретации событий начального периода существования колхозов.

Имеющийся в нарративах и текстах устной истории фольклорный материал можно разделить на три группы: анекдоты, поэтические тексты и песни (куплеты). В анекдотах представлены в основном образы советских политических и хозяйственных деятелей. Наиболее интересный материал представляют воспоминания о колхозах и колхозной жизни. Исходя из того предположения, что представленный фольклорный материал является своеобразным отражением исторического периода, его расцениваем в качестве инструмента,

который жители села использовали в борьбе с принудительным процессом коллективизации.

Изучение материала позволяет судить о стремительном распространении фольклорных произведений по всей Литве, несмотря на реальную угрозу ссылки или даже лагерного заключения его носителей. Следует отметить, что фольклор про колхозное село не приравнивается к песням «лесных братьев» и ссыльных в Сибирь. Различаются они и по содержанию. Вооруженная борьба изображена здесь как проявление героизма народа, а в песнях ссыльных доминирует мотив Родины и трагизм личных переживаний. Колхозная действительность в основном представлена в юмористической форме, как бы глазами наблюдателей со стороны.

Важно отметить, что истоки негативного отношения к колхозному строю уходят в досоветский период. Про колхозные дела в СССР в печати Литвы начали писать еще в начале 1930-х годов как о губительном для села процессе. Однако коммунистически настроенная интеллигенция цитировала отрывки из «Известий», «Правды» и других газет, уверяя народ, что колхозников ждет «радостная жизнь» и «успехи коллективного труда» [3, с. 48-52]. Идеологическая пропаганда в колхозах усилилась во время советизации Литвы в 1940-1941 и в послевоенные годы, когда приближалось время активных действий в области радикальной перестройки сельского хозяйства. Поэтому в послевоенное время и, особенно в 1949 г., в начале насильственной коллективизации, процесс вызвал сопротивление, что нашло отражение в различных фольклорных сочинениях.

Житейская парадигма антисоветского фольклора – гримасы насильственно наложенного на село несчастья в образе колхозов с безграмотными пьяницами руководителями, парторганами и бездарными бригадирами: «подскажи, подскажи бригадир, сколько трудодней вчера получил. Не знаю, не знаю колхозник, вчера очень пьяным был». Номенклатура стихов, песен и куплетов не многочисленна, однако отличается их широкая распространенность, что приводит к вариативности. Например, тема реалий колхоза и работа без зарплаты запечатлена в сатирической переработке романа «Не уходи, не уходи из села». Песня названа «Не уходи из колхоза» и по всей Литве было записано ее 38 вариантов [6, с. 367-370], которые всегда оканчиваются на грустной ноте – «за трудодни нет зерна, получим мякина» или «картошка осталась на поле, овес погибает, за трудодни нет зерна» и т.п. Положение ставшего колхозником крестьянина отражается в различных вариантах песни «Идет колхозник, на плечах грабли». Например, «рвутся штаны и юбка, колхознику страшно, седина в висках, за трудодень кило». А переработка шуточной народной песенки «Петух и курица» стала основой для появления разных вариантов. Напр., «Лежит Сталин в овраге, держит нищего в объятьях, что хотите, то творите, лишь в колхоз не гоните» [2, с. 104]. В текстах ярко запечатлена колхозная действительность: финансовое состояние хозяйств было плачевное, полная бесхозяйственность. Не случайно в 1953 г., даже по официальной статистике, половина колхозников не получала денег, их рассчитывали зерном от 0,5 до 1 килограмма за трудодень [5, с. 442].

В колхозном фольклоре отразилось новое для «советской Литвы» явление – плановое хозяйство. Люди не могли понять, как можно запланировать, чтобы из свиньи получилось напр., 10,5 поросенка или 0,8 теленка. Такие «тонкости» планового хозяйства стали поводом для сочинения стихов. В поэтических сочинениях представляет интерес творческая переработка традиционных форм фольклора: например, использованы мотивы сказки про разговор животных в Рождественскую ночь. В многовариантном тексте устами животных изображена жизнь колхозов и беды животных [6, с. 379-385]. В сатирической форме курица, гусь, баран, кабан раскрывают реалии планового хозяйства. Курица жалуется, что «... запланировано и нанесено, как слышно из Кремля, по три с половиной яичка за день снести», а гусь подтверждает, что «...старика из Кремля обещана тонна перьев и пуха». Хуже всего барану, который блеет, что «...в соответствии с планом ему надо за сутки пятьсот ягнят зачать». Проблемы с выполнением плана партии имеют и жители колхозной фермы.

Часто песни сочинялись на основе переработки народных песен и, как и песенный

фольклор ссыльных послевоенных лет в Сибирь, сохраняли связь с содержанием, мелодиями песен [6, с. 7-50]. Привлекает внимание то обстоятельство, что в отличие от классического фольклора, который являлся живым процессом и передавался как творческая традиция, советский период сохраняется в исторической памяти только двух-трех поколений жителей села. Поэтому при сборе материала обнаружена тенденция, что после изменения политической системы, воспоминания о реалиях колхозной жизни уходят из памяти очевидцев и не передаются в устной форме молодому поколению. В этой связи много текстов про колхозное село сохранилось фрагментарно, отрывками и установить приблизительный объем существования антиколхозного фольклора сложно. Тем более, что сбор таких произведений, как и запись нарративов было начато практически после развала колхозного строя. Интересно, что партия ожидала от народа песен, прославляющих советский образ жизни создания. Поэтому от фольклористов требовали в экспедициях записывать «советский фольклор», однако такого просто не было [1, с. 109-120; 4, с. 98-108]. В то же время, существовало табу на сбор другого рода фольклора, в том числе про колхозное село, а случайные записи его были закрыты в спецфонде [9, с. 325-326].

Нет возможности установить среду возникновения сочинений. Несомненно, изначально различные формы антисоветского фольклора были авторскими и его можно причислить к участникам антисоветского подполья. Интересно, что несмотря на то, что исполнение и распространение такого рода фольклора причислялось к антисоветской пропаганде, за которую судили, куплеты и песни, как и литературные тексты, стремительно распространялись в образе устного творчества. Правда, была подпольная печать, но ее доступность населению была ограничена. Поэтому обнаруженные в нарративах и текстах устной истории песни, куплеты и поэтические тексты, хотя и не приравниваются по вариантности к количеству песен ссыльных (некоторые из них имеют сто и больше вариантов), являются важным показателем отношения людей к колхозам и отражением реальной жизни колхозников.

Подводя итоги можно утверждать, что представленные тексты интересны не только с точки зрения исследований фольклора, но и дополняют новыми чертами образ сложного и противоречивого периода жизни народа. В изучаемом материале исторические события являлись импульсом для появления юмористической их интерпретации. Через конкретные персонажи, реалии, связанные с коллективизацией, в обобщенном виде представляется политическая и экономическая панорама середины XX века, подход людей к насильственно навязанным селу колхозам и колхозной жизни в Литве в целом.

Литература и источники

1. Aleksynas K. „Tarybinės tautosakos“ paieškos 1945-1947 metais // Tautosakos darbai, 1992. [t.] I (VIII). С. 109-120.
2. Aukštaitis J. Prie Piršeno ir Alaušų: Balninkai, [straipsnių rinkinys, sudarė Julius Aukštaitis]. Vilnius, 2008.
3. Atsiminimai apie Petrą Cvirką. Vilnius, 1969.
4. Kazlauskienė B. Iš tautosakos skyriaus veiklos pokario laikotarpiu // Tautosakos darbai, 1992. [t.] I (VIII). С. 98-108.
5. Lietuva, 1940-1990: okupuotos Lietuvos istorija, vyr. red. Arvydas Anušauskas. Vilnius, 2007.
6. Lietuvių liaudies dainynas, t. XIX: Karinės-istorinės dainos, kn. 5: Antrojo pasaulinio karo ir pokario dainos, parengė Kostas Aleksynas; melodijas parengė Živilė Ramoškaitė. Vilnius, 2005.
7. Lietuvos TSR istorija. T. 4. Vilnius, 1975.
8. The social Science Encyclopedia. 2nd ed. Edited by A. Kuper, J Kuper. London- New-York, 1979.
9. Ulys A. Kaip rinkau tautosaką ir kaip buvo įkalinta uliūnietiška daina // Uliūnai, [sudarytojas Albertas Ulys]. Vilnius, 1993. С. 320–326.

МӘМӘШИР АВЫЛЫ ХАЛЫК АВЫЗ ИЖАТЫ ӘСӘРЛӘРЕНДӘ ПЕДАГОГИК ФИКЕРЛӘР

Һәр авылның, һәр төбәкнең үзенең үткәне, тарихы, искә алырдай, гыйбрәт алырлык вакыйгалары, онытылмаслык халык жәүһәрләре, фольклоры, буыннан- буынга күчерердәй кыйммәтле рухи хәзинәләре бар.

Үз гомерендә бер генә халык жырын да тыңламаган, мәкаль-әйтемнәр ишетмәгән, әкият батырлары белән бергә йокыга китмәгән кешенең бу сүзләргә аңлавы бик шикле. Мәктәптә кече яштың үк мәкальләр белән таныша башлайбыз. Бала әле аларның тәрбияви роле турында уйланмый да, тик инде шул чакта ук аларда булган фикер аның аңына кереп кала. Сабый бала кечкенәдән ялкаулык, наданлык, саранлык, көнчелекнең тискәрелеген, ә ярдәмләшү, дуслык, батырлык, гыйлемлек кебек сыйфатларның күркәмләгән әкиятләр аша танып белә.

Халык авыз ижаты әсәрләрендә аларны тудыручы халкыбызның олы хезмәте, тәҗрибәсе, галимлеге чагыла. Бер үк вакытта шундый гади дә, тирән фәлсәфәне дә үз эченә алган ижат җимешләре булдыру зур хезмәт таләп итә. Ә бит мондый зирәк, камил акыллы шәхесләргә һәр авылда табырга була. Минем газиз туган авылым Мәмәшир дә шундыйлардан.

Халык тәртибен, аның горәф-гадәтләрен белә, хөрмәт итә, аңлай, өйрәнә торган милләтпәrvәрләр яши анда. Мәмәширне (Кукмара районы Татарстан республикасы) кайсы гына яктан алып карасаң да, ул тарихка, халык авыз ижаты әсәрләренә искиткеч бай. Фольклор үрнәгенә бөтен төрләргә дә барлыкка килгән бу авылда, тупланган, язылган, буыннан-буынга үзенең бәһасен төшермичә, югалтмыйча күчерелгән, киләчәк буыннарга тапшырылган.

Мәмәшир авылы халкы элек-электән җыр-монга, тапкыр сүзгә, бәетләр чыгарырга оста булган. Авыл кешесенең сәгатә-көнә, ае, елы гел эшкә генә бирелеп үтсә дә, ул һәрвакытта үз күңелен күтәргә вакытын тапкан: эшли дә, ял итә дә белгән. Моңлыраклары хис-кичерешләрен җыр-көйгә салып җырлаган, күңеленә илһам килгәннәргә фикерләрен шигыр юллары аша җиткәргән. Ә жор, тапкыр телләрдә такмак-такмазалар, авылдагы кызык, күңелле күренешләргә мазәкләргә дә туып торган. Фажигале, аянычлы хәлләргә бәетләр чыгарылган.

Авылның оста әкият язучысы, фронтовик Шәфигулла Сәмигуллинның “Өч күгәрчен” исемле әкиятен 1952 нче елда фольклорчы-галим Хәмит Ярми язып та ала. Аның әкият “Татар халык әкиятләре” китабының 271-284 нче битләрендә урын алган. “Өч күгәрчен” тылсымлы әкиятләр жанрына керә. Әкиятнең төп герое – батыр, акыллы, уңган, кулыннан бар эш тә килә торган егет. Ул укучы бала өчен үрнәк. Акыл көче белән диюне дә җиңә, патша кызын да кияүгә ала. Ә ялганчы исә үлем жазасына тартыла. Әкияттә эчкәчелекнең нинди аяныч хәлләргә китерүе, белемнең иң зур бүләк булуы әйтелә.

Бәетләр – халык авыз ижатына хас жанр. Яшь буынга тәрбия бирү ысулы буларак бәетләрнең әһәмияте бик зур. Авыл жирендә фажигале хәлләргә бәет язылмый калмый. Аларны укып алдагы буын югалтуларның ачысын күрә, гыйбрәт ала.

Әнисе, баласын бишкәтә йоклатып, тышка эшкә чыгып китә, бала уяна, тибенә-тибенә, аягы бишекнең аяк очындагы арталарыннан чыга, ә баш кысылып кала. Ана эшен бетереп керсә, бала зәңгәрләнәп, буылып үлгән. “Бишек бәете” нең бу юллары кайсыбызны битараф калдырып икән:

Бишеkkәм, әй бишек!

Үзең түзәсең ничек?

Тешен кысып, үкси төнлә,

Йөрәген тотып бишек.

Тауда уйнаганда, өстенә кар ишеләп, көрт астында калып үлгән унөч яшьлек Алмаз бәетенең дә һәр юлы күңел тетрәндергеч итеп язылган:

Кояшы да кап-кара бит,

Ае да якты түгел.

Кайтмаслыгыңны белсәм дә,

Һаман да көтә күңел.

Авыл бәетчеләр белән элек-электән данлыклы булган. 1936 нчы елда вәхшиләрчә үтерелгән комсомолец Рәхигә карата да шул ук елны бәет язылган.

Бу бәет 1990 нчы елларга кадәр әдәбият дәрәслекләрендә бастырылды. Шулай ук бу бәетне Хәмит Ярми язып алып китә. Бәет, ул вакыттагы “Совет әдәбияты”, хәзерге “Казан утлары” журналында 1953 нче елда басылып чыга.

Авылның бәетчесе Мәликә апа Шәяхкамова тарафыннан комик, юмористик рухтагы бәетләр дә язылган. Мәсәлән, “Аракы бәете” ндә мондый юллар бар:

“Ярты-йорты” дип көлмәгез,

Әйләнеп бара бергә.

Имән кебек егетләргә

Күтәреп сылай жиргә.

“Үзебез үстергән агач җимешләре” бәете дә гыйбрәт алырлык итеп язылган:

Иртә белән сәгать өчтә

Яшьләр кич йөрәп кайта.

Егетләр белән рәттән

Кызлар тәмәке торта.

Ак ашыйлар, май эчәләр,

Аларга соң ни кирәк?

Исерекләр үлеп тора,

Алмыйлар бит гыйбрәт?

Элек-электән һәр авылның үз язучылары, җырчылары, музыкантлары, рәссамнары булган. Алар ижатында билгеле бер чор чагылыш тапкан. Авылның шагыйре Зариф Шәриповның беренче шигыре “Колхоз, алга!” дигән район газетасының 1932 нче елгы 9нчы санында басылган. Шуннан соң аның язмалары, хәбәрләре, шигырьләре район һәм республика газета-журналларында бер-бер артлы дөнья күрә. Утызынчы еллар азагында авылдашыбыз З. Шәриповның шигырьләре махсус җыентык итеп чыгаруга эзәрләнә. Ләкин сугыш моңа комачаулай, автор үзе дә, каләмен ташлап, сугышка китә. Сугыштан исән-сау әйләнеп кайткач, Шәрип Зариф (бу аның әдәби псевдонимы) яңа көч белән ижатка тотына. Аның ижаты “чәнечкеле”, “төртмәле”, ул шушындый ижат юнәлеше белән ялкау, булдыксыз, хәмер яратучыларны тәнкыйтлэгән, аларны авылның өлкәннәре, халык педагогикасы үрнәгендә тәрбияләргә тырышкан. Түбәндә аның шигырьләреннән берничәсе китерелә:

Ике атка бер арба

Туры килә санасаң.

Аның да тәгәрмәче юк

Чынлабрак карасаң.

Ике көнгә өч йомырка

Сала кырык биш тавык.

Сыер башына дүрт литр

Сөт тә алабыз савып.

Газиз караган атларның

Чисталыгын тикшергәч,

Ат икәнән танып алдык,

Өстен юып киптергәч.

Гармуны да бар клубның,

Һич тотмыйлар, сорасаң.

Уйнап була, камырны һич

Жәлләмичә сыласаң.

Мөнәҗәт жанрында да каләм тибрәткән авыл халкы. Ләкин бу мөнәҗәтнең авторы билгесез. Ана картайгач, балалары аннан читләшә, газиз ана үзенә күңел кичерешләрен,

газапларын мөнәжәтендә чагылдырган. Ә авыл жирлегендә һәркемнең яшәеше, үз-үзен тотышы көзгедәге кебек күренеп тора бит. Ананың барыбер балаларының миһербансызлыгын бөтен кешегә дә белгертәсе килмәгән, шуңа күрә ул мөнәжәтенә үзенен исемен язмаган. Ә мөнәжәт юллары күзләренә яшьләндерә:

Балалар үскәч, сөйми ананы,
Кая куярга белмиләр аны.

Мәмәшир кешеләре жор телле, мазәкчән булган. Мондый кеше бервакытта да, нинди генә авырлык, кыенлык, аңлашылмаучанлык алдында калса да, чыгырыннан чыгып дулап, котырынмаган. Балаларга кечкенәдән гыйбрәтле әкиятләр, бәетләр укып, мәкальләренә бергә жентекләп тикшереп олы тормыш юлына озаталар. Әгәр бүгенгә көндә безнең хакта яхшы сүзләр сөйләләр, мактыйлар икән, димәк халыкның тырышлыгы бушка китмәгән, мирасы югалмаган һәм болай дәвам иткәндә аның йөзе беркайчан да каралмаячак.

Мөдәррис Вәлиевның шундый сүзләре искә төшә:

Кешенең шәфкатьсезлеген күрсәң, бала чагында ул әкият тыңлап үсмәгәндер, дип уйла. Кешенең күнел күзләре сукуыр икәнлеген абайласаң, аның үз гомерендә шигыр укып әсәрләнгәнә юктыр, дип кызган. Дөньяда иң бәхетсез жан иясе – үз халкының рухи-мәдәни хәзинәсенә тамыры белән ялгана алмаган кеше. Ул – хәтерсез кеше. Өметсез кеше. Имансыз кеше. Чөнки әдәби-мәдәни мирас ул – буыннар хәтере, халык хәтере, ул – кешелекнең гасырлардан килгән хыял-өмете, ул – кешегә, ил-көнгә, иң мөһимдәс идеалларга ышаныч гәүдәләнешә.

Әдәбият

1. Татар милли педагогикасы: Югары һәм урта педагогика уку йортлары өчен уку ярдәмлеге. Р.Х.Шәймәрҙәнов, Ә.Н. Хужидәхмәтов. Казан: Мәгариф, 2007.
2. Татар халык иҗаты: Хрестоматия. К.М. Миңнуллин, Ф.И.Урманчеев. Казан: “Мәгариф” нәшрияты, 2005. 3-21 б.
3. Татар халык иҗаты. Урманче Ф.И. Казан: “Мәгариф” нәшрияты, 2005. 7-90 б.

Л.Х. Мухаметзянова

ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, Казань

КНИЖНЫЙ ДАСТАН “КУР УГЛЫ” В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ТАТАРСКОГО НАРОДА

“Кур углы” является знаменательным произведением, встречающимся в эпическом фольклоре различных народов. К татарам это произведение пришло сравнительно поздно – в конце XIX в.

Татарские варианты популярного дастана “Кур углы” обладают характерными для них общими сюжетными линиями, эпизодами и деталями.

Вариант дастана “Кур углы”, записанный В. В. Радловым у сибирских татар [5, с. 258 – 261] – дастан, испытавший творческую переработку тобольскими татарами, обладающий богатой эпической базой. Он выполняет функцию своеобразного связывания чичан Средней Азии с письменной культурой. Он интересен как произведение синкретического характера, объединяющее в себе индивидуальное начало и фольклорные традиции. Вариант В. Радлова ценен как дастан, сохранивший дух тюркского героического эпоса. Присутствие в авантюрном сюжете социально-бытовых проблем, видимо, стало причиной распространения дастана в народе в самой широкой и разнообразной форме.

Имеется рукописный вариант дастана, найденный в Татарстане. Сегодня эта рукопись хранится в Центре письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ [6]. Рукопись состоит из двух листов, пронумерованных 13-ыми и 14-ыми страницами, написан на арабской графике. Текст рукописи носит фрагментарный характер, фрагмент включает 26 стихотворных строк. Кроме этих 13-й и 14-й страниц от дастана ничего не сохранено.

В фрагменте рукописи описано, как взятый Кур углы на воспитание и выросший верным

ему хан Хасан призывает юношей из войска в военный поход. Вот несколько строк из этого текста:

Фэрәмуш булмасын имди хәтерләр./ Коруңызлар сарә пәрдә чатырлар.

Ак керүгә савыт кигән батырлар, / Я алыңлар, я үлеңләр егетләр.

Йулымызда күзе Күр углы Солтан, / Гаваз ханны килтерер дип кырык арыслан.

Ук үтмәгәй, кирек тиресе бу калкан, / Я үлеңләр, я алыңлар егетләр.

(Не подвела бы память. / По случаю праздника сооружены шатры. / Белые кольчуги надели герои. / Или победят, или погибнут батыры. / На нашем пути Кур углы Султан, / Хана Гаваза принесут сорок львов. / Не проникнет никакая стрела, очень прочный этот щит, / Или победят, или погибнут герои. *Перевод автора. – Л. М.*)

Несмотря на то, что это всего лишь фрагмент, рукопись можно оценивать как один из вариантов книжного “Кур углы”. Факт обнаружения этого отрывка свидетельствует о том, что среди татар дастан был популярен. Этот вариант несколько далек от сюжета дастана, записанного у сибирских татар. Лишь некоторая антропонимическая и топонимическая общность, и то, что дастан о Кур углы обладает героическим характером и едиными мотивами (например, то, что у Кур углы нет детей) позволяет собрать их воедино.

Данный фрагмент созвучен с изданными татароязычными вариантами дастана. Например, этот отрывок точь в точь совпадает с текстом дастана, изданным в Казани в 1894 году [7, с. 13 – 15]. Только в описании прочности щита в эпитетах, а также в порядке некоторых слов есть некоторые различия, а во всем остальном смысл строк в вышерассмотренной рукописи полностью повторяет строки из изданного текста. Это позволяет сделать следующий вывод: несмотря на то, что на сегодня большая часть рукописного текста утрачена, местные издатели на основе распространенных ранее в народе рукописных экземпляров успели издать его полный вариант в форме книги.

В конце XIX – начале XXв. крупное произведение «Хикаяте Кур углы Солтан» в казанских типографиях было отпечатано неоднократно. Например, в период 1889 – 1916 гг. оно выдержало 11 изданий. Тексты дастана в разных изданиях отличаются друг от друга лишь некоторыми лексическими, морфологическими и орфографическими изменениями. Язык “Хикаяте Кур углы Солтан” испещрен арабо-персидскими заимствованиями. Объем достаточно велик и составляет 90 листов на арабской графике.

Произведение излагает историю ханов в форме предания, в хронологическом порядке перечисляет имена некоторых ханов, сообщает, что Кур углы стал правителем в пятнадцать лет. Таких элементов, как, например, подробное описание всей жизни Кур углы, начиная с детства и до достижения юношества, его коня, рожденного чудесным образом, как это имеет место в туркменской версии, в татарском дастане нет. Татарский книжный дастан останавливается лишь на некоторых событиях жизни Кур углы. Сказать, что эти события в других национальных версиях всегда излагаются последовательно, невозможно, одни и те же имена, схожие события по разному поводу встречаются в разных местах сюжета. Как отличаются друг от друга туркменская, таджикская, азербайджанская и др. версии, и татарский дастан на новой почве составлен по-новому, в данном творческом процессе был подвергнут большим изменениям. Остановимся на некоторых эпических мотивах этого объемного варианта дастана.

Когда Кур углы исполнилось тридцать лет, к нему пришли Хозыр, сорок святых душ, двенадцать имамов и посвятили ему святую молитву. В сорок лет они вновь пришли к нему и спросили: “чего он от них хочет”. Он просит у них долгую жизнь в почете и славе, а попросить детей-наследников не догадывается. В дастане говорится о том, что, несмотря на неоднократную женитьбу, детей у него не было. Понимая необходимость иметь наследников, в возрасте ста лет. Кур углы привозит из Исфахана хана Хасана, объявляет его своим сыном и ставит во главе храбрых юношей.

Далее дастан повествует о том, как под предводительством Хасана сорок юношей идут в страну Хункар. Оказалось, что здесь “живет красавец-подросток Гаваз – сын мясника по имени Булдырык”. Кур оглы захотел увидеть этого юношу и сделать его своим наследником.

Поэтому он, приказав: “Слушайтесь и подчиняйтесь Хасану!”, в Хункар посылает войско с целью привести Гаваза.

В татарской версии Гаваз соответствует упоминаемому в различных национальных версиях образу красивого юноши по имени Айваз (Овез, Иваз, Аваз). В каждой западной и восточной версиях дастана есть эпизод, когда в одной из захватнических войн Кур углы крадет юного красивого юношу по имени Айваз. Юноша сначала служит у Кур углы виночерпием, а позднее становится его единомышленником. Хан Хасан с сорока юношами доходит до государства Хункар и останавливается у горы Бадбахет. Гора эта находилась в землях Горжестан. Юношам, которые с горы с удивлением восхищаются масштабом города, большим количеством ворот, Хасан-бек произносит 26 стихотворных строк, зафиксированных и в рукописи [6]. В них он призывает юношей к схватке, просит оправдать доверие Кур углы Солтана.

Татарский “Кур углы Солтан” – произведение, полностью сохранившее дух тюркского героического эпоса. Например, когда на помощь богатырю приходят святые старцы – это явление, характерное дастанам тюркских народов. Например, в дастане “Алпамыш” герою помогает сам Хозыр [2, с.77]. В азербайджанской версии дастана “Ашик Кериб” герой также с помощью Хозыр Ильяса успевает в нужное время добраться в нужное место [1, с. 214 – 217] и др.

В “Кур углы Солтан”е этот мотив связан с еще одним популярным в тюркских дастанах явлением – мотивом бездетности, который чрезвычайно популярен в эпосе казахского, башкирского, киргизского, узбекского, туркменского, каракалпакского и др. тюркских народов. Например, в казахском народном эпосе “Кобланды батыр” Токтарбай доживает до восьмидесяти лет и не имеет детей [1, с. 228]. И в киргизском “Манасе” Якуп льет слезы из-за того, что у него нет детей [4]. Этот широко распространенный мотив наблюдается и в казахских дастанах про Чура-батыра [3, с. 141 – 142] и т.д.

Не будет ошибкой сказать, что главным в “Кур углы Солтан”е является мотив бездетности, ибо именно эта проблема вынуждает Кур углы бороться сначала за хана Хасана, затем за хана Гаваза и служит развитию сюжета.

В заключении следует сказать, что на определенном этапе формирования книжных дастанов хикаят “Кур углы” удовлетворяет потребности народа в письменной эпической литературе. Татарская версия по построению сюжета, подаче образов-персонажей, последовательности событий, объему и др. не повторяет версии других народов, имеет различные варианты, начиная от устно бытовавшего в сибирских татарах до рукописного, найденного в Поволжье, и множества изданий. Дастан “Кур углы” – бесценен и как памятник, относящийся к книжной культуре, и в плане изучения этнической истории и тюрко-татарских культурно-литературных связей, и как героическое произведение приключенческого характера.

Литература и источники

1. Антология азербайджанской поэзии М.: Гослитиздат, 1939. 428 с.
2. Диваев А.К. Памятники киргизского народного творчества. Алпамыс-батыр. Ташкент, 1901. 88 с.
3. Ибраһимова Л.Х. Төрки халыклар ижатында “Чура батыр” дастаны. Дисс. ... канд. наук. Казань, 2000. 185 с.
4. Кыдырбаева Р. Р. Манас эпосунун варианттары. Фрунзе: Илим, 1988. 160 с.
5. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч. IV. Наречия барабинцев, тюркских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872. 528 с.
6. Фонд Центра письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, колл. 39, ед. хр. № 5013.
7. Хикяте Кур углы Солтан. Казань: Типо-литография Императорского университета, 1894. 90 с.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУХАМЕТШИ БУРАНГУЛОВА ПО СБОРУ И ПУБЛИКАЦИИ ПЕСЕН-ПРЕДАНИЙ

В башкирском устнопоэтическом творчестве своеобразное место занимают произведения, которые называют историями песен (йыр тарихтары). Их сюжетно-композиционный строй, как правило, базируется на органической связи песенного текста и предания, легенды. Драматические, напряженные моменты сюжета передаются в поэтической песенной форме, исполняются вокально или инструментально, а дальнейшее нарастание событий, детали, касающиеся личности персонажа, его действий, – прозаическим текстом. Во многих случаях произведения такого типа перестают быть просто историей песни, а представляют целостный рассказ из народной жизни.

Народный сэсэн Башкортостана Мухаметша Бурангулов (1888- 1966), своими духовными корнями связанный с народом, с его культурой, проявлял огромный интерес не только эпическим сказаниям, но и к песенному творчеству башкир.

Деятельность М. Бурангулова по сбору и публикации произведений башкирского фольклора, в том числе песен-преданий, началась еще до Октябрьской революции 1917 г. Опубликованное в 1915 году в журнале «Шура» (№ 13) предание песни «Ашкадар» записана сэсэном в 1912 г. в дер. Карасай [Карайган ? – Ф.Н.] нынешнего Стерлитамакского района от старика по имени Валит (фамилия не указана).

Работа М. Бурангулова в популяризации образцов народной словесности приобретает целенаправленный характер с 20-х годов прошлого столетия, когда он становится членом Общества по изучению быта, культуры и истории Башкирии. В 1926 году на страницах газеты «Башкортостан» Мухаметша Бурангулов публикует историю песни «Шаура-килен» (Шаура-сноха) [2], песен и предания «Умэр» или «Ювасалы», в которой нашли отражение трагические события в жизни башкир, связанные с расхищением земель [3], а также статью под названием «Яйляулек» или «Зиляйлюк» (к истории одноименной башкирской народной песни) [4].

После публикации М. Бурангулова «Шәүрә килен хикәйәһе» в печати развернулась дискуссия, характер которой сводился к рассуждениям типа: «Нужны ли старые песни в новые времена?», «Следует печатать такие песни или не следует?»

Страсти вокруг этой темы разгорелись особенно в начале 30-х годов. Традиционные народные песни, пережившие века и удовлетворявшие духовные запросы многих поколений, объявлялись пережитками феодализма. Ярким проявлением этих настроений были выступления, опубликованные на страницах журнала «Октябрь» (Өфө, 1931 г., № 6-7), а также материалы, вышедшие в том же году в газете «Әзәби удар» (№ 7, 8, 11).

Нигилистические выпады на народное творчество прекратились лишь после I Всесоюзного съезда писателей, с трибуны которого с пламенной речью выступил А. М. Горький, призывая деятелей культуры собирать и изучать фольклор на местах. Очень убедительно прозвучали слова великого писателя о необходимости бережного отношения к народным сказителям: ашугам, акынам и т.д. Не случайно в 1938 году, после организации отдела фольклора в Институт национальной культуры был принят на работу неутомимый собиратель народного творчества сэсэн Мухаметша Бурангулов. Здесь он развернул кипучую деятельность: занялся пополнением фольклорного фонда Института, систематизировал материалы, готовил их к печати. В 1939-1940 гг. в журнале «Октябрь» он публикует эпические сказания: «Акбузат», «Идукай и Мурадым» и целый ряд песен-преданий. Подготовленный М. Бурангуловым к изданию сборник «Истории старинных башкирских песен» («Башкорт боронғо кейҙере тарихы»), прошедший в 1940 г. типографический набор*, остался, к сожалению, не изданным. Для фольклористов нашего поколения это обстоятельство не совсем ясно. По всей вероятности, сказалась та неблагоприятная обстановка, сложившаяся перед войной.

В сборник вошли классические песни-предания «Урал», «Буранбай», «Сибай» и др., а также эпические сказания: «Куңыр буға» («Бурый бык»), «Аҡһаҡ кола» («Хромой

саврасый»). Включение образцов эпоса объясняется тем, что их поэтические строки обладают довольно ярко выраженным мелодическим рисунком, исполняются вокально (особенно «Куңыр буға»). Характер сборника чисто текстовой. Рукопись, безусловно, ценна своим фактическим материалом, и не случайно этот материал почти полностью отражен в многотомных сводах «Башкирское народное творчество» (на башк. и русск. яз.), а также в книге «Сэсэн аманаты» («Завещание сэсэна») [5].

Среди материалов, поступивших в Научный архив Уфимского научного центра РАН (передан в 1987 г. сыном сэсэна Н. Бурангуловым), обращает на себя внимание еще один сборник под названием «Башкорт халык көй һәм йырзлары» («Башкирские народные мелодии и песни»). Составитель мелодии и музыкальный редактор – Хусаин Ахметов, составитель текстов песен – Мухаметша Бурангулов [6]. Рукопись, в отличие от первой, состоит только из песенных текстов, без «историй» (всего 79 названий). Нотные записи не приложены (они, по-видимому, хранились у композитора). В сборник включены песни исторического, социально-бытового, лирического характера. Есть плясовые мелодии, такмаки. Судя по обложке (газетная), рукопись подготовлена не позже 1947 года. В связи с отсутствием научного аппарата (предисловия, комментариев) трудно однозначно сказать о собирателях. Кроме собственных записей, М. Бурангулов и Х. Ахметов, по-видимому, использовали архивные материалы, некоторые печатные источники. Создается впечатление, что материал находился на стадии подготовки к изданию. Однако в 1950 г. М. Бурангулов был репрессирован и сборник остался не изданным.

Несколько слов о характере бурангуловских записей. На мой взгляд, по содержанию, по уровню информативной насыщенности и богатству языковых средств записи Мухаметши Бурангулова представляют неповторимое явление. На художественной природе фольклорных текстов, с одной стороны, сказался поэтический дар самого сэсэна, с другой – интеллектуальный уровень информантов, от которых он записывал произведения народного творчества. А его информантами в большинстве случаев были люди поэтически одаренные: сэсэны, кураисты, такие как Габит Аргынбаев, Хамит Альмухаметов, Гиният Биккужин. Кроме того, во время переписи 1907 г. Бурангулов познакомился с образованными для того времени ахунами, муллами, имел доступ к их записям. В рукописях сэсэна мы то и дело встречаем пометки: «в таком-то году записал от Афлятун- ахуна».

Отдельные варианты преданий-песен, например, «Караван сарай», «Тавтиляу», «Буранбай», переписаны с рукописей, хранящихся у ахунов. В таких случаях, как правило, тексты изобилуют разного рода сведениями исторического, житейского характера. Типичный пример в этом плане сюжет о Буранбае, записанный Бурангуловым от ахуна Гумера Каскынова. Бурангулов сообщает о том, что рукопись Гумера-ахуна, где изложено содержание песни рода Каскыновых (ранее – Мурадымовых), берет свое начало от Идукай-батыра, сына Тукляс-баба. И, конечно, Мухаметша Бурангулов не упускает возможности зафиксировать эту необычную родословную: Тукляс-баба – его сын Идукай-батыр – от Идукая Мурадым, далее – Казангол – Казаккол – Каскын – Аккол – Биккол – Эткол (здесь идет пояснение: поскольку у Биккула дети умирали, последнего ребенка нарекли именем Эткол, желая ему собачью выносливость) – Ильяс – Гумер – Галяуи – Гимади. Далее Бурангулов приводит данные о месте хранения рукописи, о дате смерти Гумера Каскынова и др. не менее интересные данные. Только после этого переписывает историю любви Яркея – Буранбая к Салиме (такое расположение материала, по-видимому, было и Гумер-ахуна). После подробного описания красоты Салимы, героини одноименной песни, в повествование вклинивается воспоминание самого ахуна [7]. Предание изобилует анахронизмами, в нем перекрещиваются разные варианты, особенно разноречив мотив замены имени главного героя.

Для текстов, записанных Бурангуловым, характерно обилие историко-этнографических реалий. Исторические сведения наличествуют даже в сюжетах, построенных на бытовых коллизиях. Яркий тому пример – «Таштугай» (Каменный луг): «После того, как башкиры приняли власть русского царя, казахский хан Абулхаир начал всеми способами склонять башкир на свою сторону. <...> В ту пору старшиной усергеновского рода [племени] был Кубэк, кыпсакского – Казаккул. Подарив царю белые юрты и двух отменных коней-акбузатов,

они получили от него сан тархана” [1, с. 360].

В записях М.Бурангулова весьма интересны этнографические сведения. Будучи знатоком обрядового фольклора, особенно свадебного, он был заинтересован в информативной насыщенности текстов. В сюжетике его записей фигурируют элементы свадебного обряда, терминов (*бишек-туйы* – колыбельная свадьба, *һырга туй* – свадьба серег (“Зульхиза”) [1, с. 366]; *тамак козаһы* – сват застолья во время бишек туй; *каз буткаһы* – гусиная каша; обычай *көй сығартыу* – сочинения мелодии по заказу; *старшина һайлау* – ежегодные выборы старшин и т.д. (“Ашкадар”).

В записях Бурангулова песни-предания в одних случаях зафиксированы в том виде, в каком они записаны или переписаны, в других – даны в обработке. Порою к песне-преданию добавляются кубаиры.

В целом, в фольклорных произведениях, записанных М. Бурангуловым находят отражение грани его творческой деятельности (сэсэн, фольклорист, драматург). Язык словесных памятников богат, выразителен, герои, персонажи – носители большой историко-культурной информации, поэтически одаренны.

Важно отметить и следующее. Кроме собирательской деятельности, Мухаметша Бурангулов занимался исследовательской работой. Достаточно вспомнить в этом плане его труды: “Башкорт фольклоры”, “Фольклор ижадсылары” [5, с. 15-100]. Судя по архивным материалам, Бурангулов предпринял попытку классификации песен-преданий. В их сюжетном составе он выделяет две тематические группы: 1) песни об освободительной борьбе башкир и 2) о тяжелой женской доле. В процессе систематизации материала фольклорист выделяет песни об армейской службе: “Беренсе эрме” – Первая армейская (песня в народе распространена под названием “Эрме”), “Икенсе эрме” – Вторая армейская (предание-песня об Отечественной войне 1812 г.) и “Өсөнсө эрме” – Третья армейская (“Акмәсет” – Акмечеть, “Һыр” – Сырдарья – песни об участии башкир в военных походах русской армии в Среднюю Азию (1830, 1839).

Творческое наследие Мухаметши Абдрахмановича Бурангулова огромно и неоценимо велико. Если бы он не оставил после себя ни одной строчки, кроме записанного им от сэсэнов Габита Аргынбаева и Хамита Альмухаметова эпоса “Урал-батыр”, сказитель все равно навсегда вошел бы в историю башкирской духовной культуры.

Источники

1. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / сост., авт. вступ. ст. и коммент. Ф.А. Надршина; отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа, 1987.
2. Буранғолов М. Шәүрә килен хикәйәһе // Башкортостан, 1926. 7 март.
3. Буранғолов М. “Үмер”, йәки “Йыуасалы” көйнөң хикәйәһе // Башкортостан, 1926. 9 апрель.
4. Буранғолов М. “Йәйләүлек”, йәки “Зиләйлүк” // Башкортостан, 1926. 21 май.
* Хранится в отделе редких книг научной библиотеки УНЦ РАН. Инв. 2512.
5. Буранғолов М. Сэсэн аманаты / Төз., баш һүз авт., яуаплы мөхәррире – Берйән Байымов. Өфө: Китап, 1995.
6. Научный архив Уфимского научного центра Российской академии наук. Ф. 25. Оп. 1. Д. 218. Л. 53-78.
7. Научный архив. ... Там же. Л. 92.

З.Я. Рахматуллина
ГД РФ, Москва

КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ И ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ БАШКИРСКОЙ НАРОДНОЙ ПЕСНИ

Народная песня - это отражение базовых ценностей национального духа в экспрессивно-эмоциональных переживаниях и окрашенных чувством идеях через звуки особого рода, в основе которых лежат обобщенные интонации человеческой речи. При помощи специфических элементов и выразительных средств музыкального языка: мелодико-

интонационного строя, композиции, гармонии, ритма, тембра, динамики и т.д. – башкиры выразили в народной песне состояния своего внутреннего духовного мира, свои эмоции, порожденные окружающей средой, жизненными обстоятельствами и событиями национальной истории, свои культурные смыслы, философские идеи, нравственные представления, обусловленные ключевыми ценностями башкирского национального духа: патриотизмом, гражданственностью, свободолюбием, коллективизмом, справедливостью, духовностью, терпимостью, экологизмом. [3, с.150-157]. Мелодии, воспевающие величие гор, ширь и простор степи, спокойное течение величавых рек, такие песни, как «Долины прекрасной Агидели», «Долины прекрасной Демы», «Родное становище», «Круглое озеро», «Туялас», «Масимтау», «Курташ» и др.[1, с.141-149], могли родиться только в душе народа, страстно влюбленного в родную землю, в величественную природу, сопровождающую бытие человека от рождения до его ухода из жизни. С весенними (экологическими) праздниками связаны песни «Воронья каша», «Вороний праздник», в которых отразились древние тотемистические воззрения народа, символизирующие не потерявшие своей актуальности и сегодня идеи экологизма и неразрывного единства башкир с окружающей природой, которую нужно беречь, любить и сохранять для потомков.

Родина (родной край, земля предков) – одна из фундаментальных духовных смыслов башкирской культуры. Родная земля – одухотворяющее начало, здесь делает свои первые шаги человек, и в нее он возвращается, прожив отмеренный ему природой срок. Мотив Родины проходит через многие песни: “Хорош тот край, где золото-серебро, но родина, она всегда дороже” («Родное становище»), “На чужбине трудно жить егету... отчий край зовет в обратный путь” («Дикие гуси»), “Легче с этой жизнью распоститься, чем свою отчизну покидать” («Ишмурза»), “Что дороже может быть отчизны, где живет любимая родня? Я б на камне написал о жизни – только схороните там меня” («Зильмердак») и др. Тоской по родной стороне пронизаны и народные песни о женской судьбе. Жизнь в чужом краю, в котором зачастую оказывались башкирские девушки (похищенные или насильно выданные замуж за нелюбимого человека в далекий род), превращалась в постылое и потерянное существование, где прожитый вдалеке от близких, родных и любимого день «сравнить бывает с целым годом впору». Юная Кунсылу, разлученная с Байгубеком, невзлюбила новые места под названием Таштугай, куда увез ее («словно бы скотину за поводья») нелюбимый муж. «Берега круты на Таштугае, ни талинки нету, чтобы взлезть. Я страдаю по родному краю, как набраться силы – улететь?» – поет несчастная женщина, которая от тоски «ликом пожелтела» и «душой ослепла от темноты». Как гласит легенда, Кунсылу, изведенная болью и тоской по родному краю («словно на перину спать легла бы я на скалы милого Кыркты»), бросается в реку, не находя ни душевных, ни физических сил для своего дальнейшего существования в чужом и враждебном ей мире («Таштугай») [1, с. 250-251]. Как не похожа на родные места чужая сторона, в которой оказалась потерявшаяся в суматохе перекочевков семилетняя девочка Гильмияза: «В краю чужом тебе верхом не сесть: костлявы кони, лошади горбаты. Страну чужую не сравнить с родной: песчаной бурей земли здесь объаты». Всю жизнь тосковала она по родным местам, вглядываясь в сияющие издалека Уральские горы: «Пошла бы я в родимый край пешком или ползком, когда б устали ноги» («Гильмияза») [1, с. 253-254]. Грустные и напевные мелодии этих протяжных песен, идущие из самых сокровенных, потаенных глубин изъеденной тоской и болью человеческой души, являются классическими образцами башкирских песен «узун кюй» и вошли в золотой фонд башкирской музыкальной классики.

Отражением приверженности к духовному коллективизму как ментальной ценности, героизма и свободолюбия башкирского народа стали исторические песни о единстве племен и родов, о зле, которое несут вражда и междоусобные столкновения, о защите родной земли («Джусалы», «Искандер», «Земля башкирская», «Урал» и др.). Не позднее 18 века рождается новый пласт песен о борьбе против колонизации края, о жестокости царских притеснителей башкир и кантонных начальников, о беглецах, скрывавшихся от властей, о несломленном героическом духе народа и его героях. С момента вхождения башкирских племен в состав

Российского государства башкирские конники стояли на защите интересов единого Отечества. Во время польско-шведской интервенции в начале 17 века они сражались в ополчении Минина и Пожарского, участвовали в азовских походах Петра I, в северной войне со Швецией, в семилетней войне с Пруссией, в Отечественной войне 1812 г., в войне с Турцией 1828-1829 гг., в Крымской войне 1853-1856 гг., в обороне Севастополя, в русско-японской войне 1904-1905 гг. Тяготы и лишения походной жизни, война и смерть, горечь поражений и радость побед, тоска по родине и близким нашли отражение в песнях об армии и военных походах [1, с. 115-140]. Песни советского периода отразили героические события гражданской войны, силу духа народа, строившего новую, свободную жизнь, подвиг башкирского солдата в годы Великой Отечественной войны, памятные дни героической отечественной истории [2, с. 100-112; 117-148].

Мироощущение и жизненные смыслы народа, не унывающего перед бытовыми неурядицами и трудностями, умеющего быть хорошим семьянином, трудиться, любить и быть любимым, находить в профанном существовании радости жизни, отражали бытовые, колыбельные, любовные, шуточные песни и др. [1, с. 25]. Поэтико-смысловое содержание многих бытовых песен представляет собой философские размышления о сущности, непреходящих основах и цели человеческого существования, о диалектике жизни и смерти, о социальной несправедливости и тяжелой доле бедняков («Ахматьян», «Достаток», «Ивушка», «Ильяс», «Нужда», «Песня Кылысбая», «Пройденная жизнь» и др.). Они призывают быть честными и справедливыми, терпеливыми и способными противостоять превратностям судьбы. Лишения и испытания жизни, как считал народ, можно преодолеть вместе, сообща, помогая и поддерживая друг друга: «Пронзительные ветры – не пронизут, морозам лютым – нас не застудить. Сгибает жизнь того, кто одинокий. Не лучше ль рядом в этой жизни жить?» («Жизнь»). Только единство и взаимопомощь дают человеку силы пройти через жизненные преграды и препятствия, питают его оптимизм и веру в будущее: «Идя на перевал, спешить не будем, давайте до могилы вместе будем» («Протяжная песня»). Тема дружбы получает свое своеобразное преломление в цикле застольных песен. Верные друзья, готовые в любую минуту протянуть руку помощи, разделить и радость, и горе, помочь советом, добрым словом, – опора жизни и дорогие гости за праздничным столом («Чувствую себя богатым возле дружеского теплого плеча» («Песня стариков»)). Такие песни, как «Песня кумыса», «Застольная», «Цепочка от часов» и др., отражают широту и открытость дружелюбной, гостеприимной души народа, не падающего духом перед жизненными невзгодами и лишениями. Неиссякающий жизненный оптимизм народа, его умение критически и с юмором оценивать свои недостатки и пороки, огромный творческий потенциал его неунывающей души нашли отражение и в такмаках-чапушках – коротких скорых песенках (кыска кюй) плясового характера, злободневного, задорно-шутливого или сатирического содержания.

Народная песня является составной частью башкирских ритуалов, особенно свадебного обряда. В традиционных свадебных песнях, исполнявшихся в определенные моменты брачного церемониала, излагалось и комментировалось основное содержание обрядовых действий, в них нашли преломление отголоски языческих верований, высказывались требования традиционной морали и брачного права, стоящих на страже семейных ценностей (целомудрия, супружеской верности, уважительного отношения к детству, к родителям, к женскому началу) и на протяжении веков составляющих нормативные основы башкирской культуры.

Культурные смыслы и мировоззренческие идеи народной песни, прошедшие через вековую историю башкирского этноса и формирующие в человеке гражданско-патриотическое начало, нравственные и художественно-эстетические ценности, стали духовным истоком для современной профессиональной песенной культуры, продолжившей духоформирующие и культуротворческие традиции башкирского музыкально-поэтического творчества.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Т. 8. Песни (дооктябрьский период). Уфа: «Китап», 1995.
2. Башкирское народное творчество. Т. 9. Песни (советский период). Уфа: «Китап», 1996.
3. Рахматуллина З.Я. Башкирская традиция (социально-философский анализ). Уфа: Изд-е Башкирск. университета, 2000.

Н.М.Сиражитдинова

ГАУ РБ НИК «Башкирская энциклопедия», Уфа

КУЛЬТУРА ЦЕННОСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ МУСТАЯ КАРИМА (на примере легенды «Золотая тень» («Алтын шәүлә»))

В творчестве Мустая Карима с поразительной наглядностью и поэтичностью раскрываются и ненавязчиво пропагандируются ценностные человеческие отношения. Писатель с большим психологическим и художественным мастерством рисует сложный и тонкий внутренний мир своих героев, что даёт благодатный материал для глубоких раздумий о человеческих взаимоотношениях и в современной жизни. Так, к.филос.н. Хусаинова А.Х. пишет: «Произведения М.Карима являются уникальным документом, раскрывающим самобытный фольклор, в основании которого покоится не только мифология и традиция, но и художественное слово, своеобразно охватывающее эпоху и делающее свой выбор в пользу человека» [2].

Для анализа и наглядности тезиса мы обратились к легенде «Золотая тень» («Алтын шәүлә»), которую Мустай Карим посвятил своей супруге Раузе. Сюжетную канву произведения составляет повествование о золотой статуе-мираже, которая была изваяна в честь поэта Абубакира и только раз в сто лет появлялась в египетской пустыне перед избранными людьми. Царица Зайнап повелела своим визирям в честь преданности ей зайти сначала в горящий огонь, потом в бурлящую воду. Но визирям это было не под силу, хотя они и клялись ей в верности. Лишь поэт из простого народа Абубакир, воспевая царицу своей игрой на сазе, попросил не губить других, ведь только он готов отдать свою жизнь за царицу. Не успели охранники остановить его, он уже был объят огнём. В честь поэта она велела сделать статую из переливающегося красными оттенками золота. Его душа переселилась к царице, прожившей свою жизнь в бесстрашии и силе. После её смерти памятник превратился в золотую тень-мираж, которую и «увидел» Мустай Карим.

Художественный замысел произведения, без сомнения, заключён в ценностях человеческих отношений: в силе любви, искренности и истинности чувств, которые познаются в крайних жизненных обстоятельствах, когда человек поставлен перед выбором. Слова царицы: «“...Если впредь будете говорить то, о чём вы не думаете, наказание будет таким...” и с этого дня в халифате все перестали говорить неправду» («“...Әгәр бынан кире уйығызза булмағанды телегез һөйләһә, яза тап ошондай булыр...” һәм был хәлифәттә шул көндән алып ялғанды һөйләү тамам бөтә») [1; 386] выражает основную мысль произведения. Поэтому, посвящая легенду своей супруге, Мустай Карим признаётся ей в преданности и правдивости своих чувств, как это сделал поэт Абубакир перед царицей Зайнап. Автор завершает своё повествование грустными задумчивыми строками: «Кругом ночная пустыня. Песчаная пустыня. Египетская пустыня. Над головой круглая луна. Заметая наши следы, бегут живые песчинки. Куда кочуют они? Куда ветер подует, туда и они. Нет у них своей воли. Быть может и люди такие?...» («Тирә-якта төнгө сүл. Ком сүле. Ғәрәп сүле. Түбәлә тумалак ай. Беззең эззе күмеп, теремек бөртөктәр йүгерә. Кайза күсә улар? Ел кайза иҫһә, шунда күсә. Үз иректәре юк ком бөртөктәренен. Әллә беззең хәл дә шундаймы?...») [1; 386], которые передают не только внутренние переживания Мустая Карима, но и нацелены на читателя с тем, чтобы и он задумался о том, что же собой представляют человеческие отношения, как же вести себя по отношению к другим и т.д. В свою очередь, легенда наполнена восточным романтическим пафосом, притчевостью. А художественный образ ночной пустыни образует в произведении не только кольцевую композицию,

ассоциирующуюся с вечностью бытия, но и внутреннее одиночество людей-песчинок. Всё это наполняет произведение медитативной философией, наполняющей духовную чашу читателя.

Таким образом, через художественное слово, через поэтизацию не только национальной, но и общечеловеческой культуры, Мустай Карим ненавязчиво утверждает о традиционных ценностных человеческих отношениях, которые актуальны и на сегодняшний день.

Литература и источники

1. Мустай Карим. Сочинения. Т. 4. Уфа, 2013.
2. Хусаинова А.Х. Философское исследование проблемы нравственного выбора в творчестве Мустая Карима //Диссертации по гуманитарным наукам: <http://cheloveknauka.com/filosofskoe-issledovanie-problemy-nravstvennogo-vybora-v-tvorchestve-mustaya-karima#ixzz31feZRp10> [Дата обращения 14.04.2014].

Р.С. Сулейманов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ПРОБЛЕМЫ ЖАНРОВОЙ КЛАССИФИКАЦИИ БАШКИРСКОЙ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ

В исследованиях по башкирскому музыкальному фольклору (1897-1954 гг.) изначально широко использовались народные термины и способы систематизации песенно-музыкальных произведений. Так, например, С.Г. Рыбаков, в книге “Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта”, опираясь на жанровую терминологию, данную самим народом, башкирский музыкальный фольклор подразделяет на две группы: 1) протяжные проголосные песни и наигрыши – озон кюй; 2) короткие, скорые песни – кыска кюй (или енел кюй). Кроме того, он впервые вводит в науку такие термины, как “куйляп”, “енел кюй”, “мунажат” (от араб. “мунафаит” – мольба к Аллаху); “баит” (от араб. “бейт” – двустишие), также взяв их из народной практики [Рыбаков, с. 114-130].

В результате собирательской и исследовательской работы над башкирской народной музыкой С.Г.Рыбаков приходит к выводу о целесообразности деления собранного им материала на следующие группы и категории: 1) мелодии в честь героев; 2) мелодии, воспевающие красоту природы, а также животных; 3) звукоподражательные мелодии; 4) мелодии различного характера (сюда Рыбаков относит песни на социально-бытовые темы); 5) плясовые мелодии (бию кюй) и марши; 6) русские песенные мелодии [Рыбаков, с. 45-46].

В 1890-1930 годы собиранием башкирских и татарских народных песен занимался краевед и певец Г.Х.Еникеев. Итоги своей многолетней собирательской и исполнительской деятельности он изложил в сборнике под названием “Старинные башкирские и татарские народные песни” [Еникеев]. Во вступительной статье этого сборника он применил своеобразную жанрово-тематическую классификацию: 1) старинные протяжные заунывные, в том числе исторические песни; 2) особо популярные бытовые песни; 3) популярные любовные песни; 4) свадебные песни; 5) частушки (такмаки); 6) хвалебные песни; 7) сатирические песни; 8) солдатские песни; 9) песни пахаря, трудовые песни; 10) песни религиозно-фольклорные, рисующие древние верования, обычаи, обряды, пословицы, народные предания. Труд Г.Х. Еникеева дает более или менее полное представление о бытовании в то время народных песен.

Заметный след в башкирской фольклористике оставил музыковед И.В. Салтыков. Его собирательская и пропагандистская работа в Башкирии приходится на 1920-1930 годы. В этот период он организывает фольклорные экспедиции в Аргаяшский район Челябинской области, Зилаирский, Стерлитамакский, Тмьян-Катайский районы Башкортостана. И в 1928 году из собственных фонозаписей он составляет сборник “Башкирские народные мелодии” [Салтыков]. Обращает на себя внимание его очерк “История и анализ башкирских песен”, написанный в соавторстве с филологами С. Мирасовым и Б. Уметбаевым. В очерке сделана своеобразная (жанрово-стилевая, жанрово-тематическая) классификация башкирской

вокальной музыки. Весь песенный репертуар авторы делят на длинные, короткие, рядовые песни.

К разряду длинных песен они относят хар харнау (har харнау).

В качестве образца жанра хар харнау авторы очерка приводят такие примеры, которые представляют собой древнейший пласт фольклора: “Алпамыша”, “Акхак-кола”, “Кара-юрга”, “Кунур-буга”, “Кузы-Курпес”. Исследователи очерка приводят важные сообщения о том, что жанр хар харнау в свое время исполнялся под аккомпанемент домбры, а композиционной особенностью его является преобладание эквиритмической структуры стиха, состоящего из 7-11 слогов в строке. Следует полагать, что под термином “длинные песни” авторы очерка имели в виду большой объем поэтического и прозаического текста, а также скорбный характер исполнения напевов жанра хар харнау.

К “длинным песням” исследователи относят и кубаиры. Характерными темами данного жанра, как указывают авторы, являются проблемы морали, воспевание героических деяний. В качестве образца приводят тексты следующих уникальных башкирских сказаний: “Юкабий”, “Мурадым-бий”, “Тухтамыш-хан”, “Муйтан”, “Майки”, “Тамьян”, “Тюмен”. К поэтическим особенностям кубаиров авторы относят наличие в них 7-11-сложной структуры стиха и повторяемость отдельных слов и ритмов, которые придают кубаиру особо торжественный характер.

Итак, многострочная тирадная структура стиха кубаиров и хар харнау позволили авторам очерка отнести данные жанры к разряду длинных песен.

Под термином “рядовые песни” авторы подразумевают песни, исполняемые в куплетной форме, образующиеся из повторения четверостиший. К таковым относят:

1) такмак (такмак) – песня короткого мотива, с частыми повторениями одних и тех же строк, преимущественно плясовая;

2) такмаза (такмаза) – песня короткого мотива, в ней имеются насмешка, оскорбление или восхваление определенного объекта;

3) хамак (хамак) – песня-подражание животному миру;

4) эйтемса (эйтемсә) – песня, когда сначала поет один, а потом ему пением отвечает другой;

5) сенляу (сенләү) – песня-причитание при проводах невесты.

Далее авторы очерка констатируют то, что “имеется еще особая группа песен”, это: 1) мунажат (мөнәжәт) – религиозная песня. В ней человек, то есть исполнитель, воспекает свою печаль; 2) байт (бәйт) – светская песня про кого-либо (определенное лицо). В эти последние (мунажат и байт) песни сильно проникло духовное влияние [НА, оп. 61, ед. Хр. 26]. Данный очерк примечателен тем, что его авторы впервые зафиксировали редчайшие эпические и обрядовые напевы и тексты; показали целую серию реально бытующих жанров и богатство народной терминологии.

Использование народной жанровой терминологии из национального музыкального фольклора прослеживается также и в последующих нотно-музыкальных изданиях. Так, в предисловии к сборнику “Башкирские народные песни” мы читаем: “По самым общим жанровым признакам башкирская народная музыка разделяется на узун күй – долгую протяжную песню и кыска күй – быструю короткую песню. Многие песни того и другого жанра образно связаны с сопутствующими им эпическими сказами, легендами (“историями песен”), которые рассказываются певцом или кураистом обычно до, а иногда – после исполнения песен или инструментальной пьесы” [Уфа, 1954. С. 14].

В башкирской фолклористике сосуществуют и другие формы и методы классификации народных песен, в частности, на сюжетной (тематической) основе. Ими пользуются в основном фольклористы-филологи. Так, в первом томе свода “Башкирское народное творчество” устно-поэтический фольклор разделен на следующие жанры: 1) кубаиры; 2) поэмы; 3) причитания; 4) песни; 5) такмаки. Песенный жанр в нем обособлен и подразделен на восемь видовых подгрупп: исторические, о родине, о начальниках, о беглецах, о любви, о женской доле. Далее – песни шуточные и плясовые.

В третьем томе свода “Башкирское народное творчество” поэтический фольклор советского периода подразделен на четыре жанра: 1) песни; 2) такмаки; 3) хамаки; 4) байты. Песенный жанр по композиционно-стилевым признакам разделен на три группы: а) протяжные песни; б) песни с припевами; в) короткие песни. Такмаки как самостоятельный жанр разделены по функционально-прикладным назначениям: а) плясовые; в) игровые; в) фронтовые; г) различные (сюда относятся и обрядовые).

Данное терхтомное издание “Башкирское народное творчество” явилось для своего времени одной из фундаментальных публикаций устно-поэтического наследия башкирского народа. Все тома в этих изданиях снабжены научным аппаратом: предисловием и комментариями.

Литература

1. Башкирские народные песни / Сост.-редакторы Х.Ф. Ахметов, Л.Н. Лебединский, А.И. Харисов. Уфа, 1954.
2. Башкирское народное творчество. Т. II. / Сост., ред., авт. вступ. ст и коммент. А.И. Харисов. Уфа, 1954 и 1959; Т. III / Сост. ред., пред. и коммент. К. Мэргена. Уфа, 1955 (на башк. яз.).
3. Еникеев Г.Х. Старинные башкирские и татарские народные песни (рукописный сборник № 1, хранится в фольклорном кабинете УГАИ).
4. Рыбаков С.Г. Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта. СПб, 1897.
5. Салтыков И.В. История и анализ башкирских песен (при ближайшем участии С. Мирасова и Б. Уметбаева). – Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3, оп. 61, ед. хр. 26. Его же рукописный нотный сборник № 25, состоящий из 88 мелодий, хранится в фольклорном кабинете УГАИ.

Н.М. Уразова

Тюменский государственный нефтегазовый университет, Тюмень

ХАМИД ЯРМИ: К 110-ЛЕТИЮ УЧЁНОГО-ФОЛЬКЛОРИСТА

В истории науки существуют имена ученых, одно упоминание которых вызывает устойчивые и зримые ассоциации со страной и временем, когда они творили и жили. К таким исследователям относится и выдающийся учёный-фольклорист, сибирский татарин по национальности, Хамид Хуснутдинович Ярмухаметов – Хамид Ярми, 110-летие со дня рождения которого отмечает общественность 5 мая 2014 г. Его творческий и жизненный путь совпал с эпохой 1930–1980-х гг. Судьба не проявила к ученому благосклонности, его не миновали перипетии тех тревожных и контрастных лет.

В своей работе мы исходим из посыла, что поведение личности детерминруется не только положением человека в обществе, но и его прошлым жизненным опытом, что обуславливает потребность в обращении к биографии учёного, как к источнику формирования его научных взглядов.

Жизнь и научная деятельность Хамида Ярми охватывают несколько периодов истории XX века. Период установления советской власти (1917-1930 гг.), репрессий (1930 – 1948 гг.), последних лет сталинщины (1948 – 1953 гг.) и период «застоя» (1960-1980 гг.). Между этими периодами есть существенная разница в отношении власти к науке и учёным.

Взросление Хамида Ярмухаметова пришлось на годы революций, когда начались серьёзные изменения и в Сибири. Он был активным комсомольским вожаком, рано начал трудовую деятельность, работал сельским библиотекарем, инструктором райкома партии и районо, корреспондентом газет, учителем городской школы и преподавателем в медицинском техникуме в Тюмени. Интерес к фольклору своего народа у будущего ученого Х. Ярмухаметова возник именно в эти годы. В 1923 г. под руководством своего педагога, преподавателя родной литературы Г. Валева, Хамид участвовал в фольклорной экспедиции по татарским деревням Тюменского округа. [1:54]. Работая с молодёжью, обучая грамоте детей и взрослых, организовывая национальные праздники, политические и хозяйственные

кампании, Хамид всегда был в гуще событий, общался с рабочими и крестьянами, слышал много народных пословиц и поговорок, вместе исполнял народные песни, запоминал байты и легенды своего народа.

Однако Хамид Ярмухаметов не избежал своей участи, он попал в «черный список», был обвинен в укрывательстве своего социального положения – «сын муллы». Его отец как религиозный деятель с семьёй был подвергнут репрессиям. Всё имущество семьи было конфисковано. Хуснутдин Ярмухаметов был выслан в село Урманай (ныне в черте с. Уват) Ханты-Мансийского округа, откуда ему не суждено было вернуться домой. Он умер в 1935 году и похоронен там же на высоком правом берегу р. Оби.

В 30-е – 50-е годы от учёных требовали, чтобы в их трудах на любую тему так или иначе отражалась коммунистическая идеология, официальный лозунг гласил: «Наука должна быть партийной!». Ретивые партийные критики выискивали действительные или мнимые «отклонения от диалектического материализма». В научных трудах считалось обязательным ссылаться на классиков марксизма-ленинизма, независимо от содержания работы. Спешно переписывалась история науки, к обвинениям в «идеализме» добавились обвинения в «космополитизме», «национализме» или в «сионизме». За обвинениями следовали репрессии: увольнение, тюрьма, лагерь. Устоять против этого урагана лжи и насилия было почти невозможно. Многие учёные капитулировали, отреклись от своих убеждений и присоединились к хору лжецов. Другие, в том числе и Хамид Ярми, послушно повторяя навязанную «сверху» риторику, в своей повседневной научной работе старались сохранять честность и независимость от партийных догм. Третьи уходили в иные специальности, ещё не затронутые идеологическим шквалом.

В 1930 г. Хамид Ярмухаметов был командирован из Тюмени в Казанский государственный педагогический институт, где учился до 1933 г., после окончания института он был оставлен для продолжения учёбы в аспирантуре при кафедре татарского языка и литературы. В 1934 г. по решению бюро Татарского областного комитета ВКП (б) он был направлен заведующим отделом культуры в редакцию газеты «Кызыл Татарстан», работал ответственным секретарём правления Союза советских писателей Татарии, а в 1936 г. был переведён на работу в Татгосиздат в отдел по переводу на татарский язык трудов классиков марксизма-ленинизма. В 1939 г. был организован Татарский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории. Хамид Ярмухаметов был зачислен старшим научным сотрудником, заведующим сектором фольклора, а 10 марта 1942 г. был назначен директором института. Однако времена были такие, что не только людей - целые народы объявляли "врагами". Институт под руководством Хамида Ярмухаметова готовил издание отдельной книгой полного текста эпоса «Идегей». Пока недавно опубликованный памятник осмысливался в научно-литературных кругах, пока назидательные мысли дастана способствовали воспитанию чувства необходимости единства страны в борьбе с иноземными захватчиками, пока братские народы страны совместно с русским народом честно сражались за её свободу и целостность, в верхах партии готовили ему иную участь. Буквально за несколько месяцев до Победы народ был ошеломлён постановлением о том, что для него «вреден» этот «ханско-феодальный» эпос. 9 августа 1944 года вышло постановление ЦК ВКП (б) «О состоянии и мерах улучшения массово-политической и идеологической работы в татарской партийной организации». Вслед за этим «вердиктом» последовало специальное постановление Татарского областного комитета от 6 октября того же 1944 года под более конкретным названием: «Об ошибках и недостатках в работе татарского научно-исследовательского института». Хамид Ярми был снят с должности директора Института и переведён заведующим сектором народного творчества. Впрочем, фольклористов никакие идеологические барьеры не могли остановить. В период с 1945 по 1958 год фольклорные экспедиции, организованные отделом народного творчества Хамида Ярми (тогда еще сектором), охватывали все районы Республики Татарстан. В 1948 г. Хамид Ярмухаметов защитил первое в истории науки диссертационное исследование по татарской фольклористической науке. Тема его исследования «История собирания и изучения

татарского фольклора». Он изучил и опубликовал фольклорные материалы, собранные К. Насыри, Т. Яхиным, С. Кукляшевым, М. Ивановым, И. Лепехиным, К. Фуксом, Х. Паасоненом, В. Радловым, Н. Катановым и другими.[2]

В течение 10 лет (1949-1959) параллельно со своей непосредственной работой в ИЯЛИ Хамид Ярми преподавал татарский фольклор в Казанском государственном университете.

В 60-е – 70-е годы отношение власти к науке изменилось. Научкам было предоставлено сравнительно больше свободы, однако осталась маниакальная подозрительность к контактам с иностранцами. А их у известного учёного-фольклориста было много. Об этом свидетельствуют материалы личного фонда учёного, состоящие, в том числе, и из многочисленной переписки с учёными-литературоведами и фольклористами из Ленинграда, Москвы, многих городов и республик тогда ещё СССР, из США, Польши, Чехословакии, Японии. Впрочем, фольклористов никакие идеологические барьеры не могли остановить. После того, как сбор и запись татарского фольклора в Республике Татария были в основном завершены, сектор фольклора ИЯЛИ приступил к изучению устной поэзии татар, живущих в других областях и краях. С этой целью в 1956 году Хамидом Ярми была организована фольклорная экспедиция к нукратским (каринским) татарам Кировской области и глазовским татарам Удмуртской АССР. В 1957 году сектором фольклора Хамида Ярми были обследованы татары Мордовской АССР, а в 1958 году фольклорная экспедиция работала в Пензенской области и в отдельных районах Урала. В результате собирательской работы при институте был создан большой фольклорный фонд.

Неустанно работая также по теме изучения татарского фольклора Сибири, своей малой родины, Хамид Ярми боролся за его доступность широким народным массам. Первая фольклорная экспедиция в районы Западной Сибири была организована еще в 1940 году. Впоследствии эта экспедиция получила название «По следам Радлова». Планомерное и широкое обследование районов Сибири с татарским населением в 1960-70-е гг. существенно обогатило фольклорный фонд сибирских татар и дало возможность выявить разнообразие и специфику поэтического творчества почти всех этнических групп татар Сибири. Здесь важно отметить и то, что записи экспедиций уже производились грамотно, на новом методическом уровне, при котором серьезное внимание обращалось на полноценную паспортизацию текстов и выяснению истории их бытования.

С первых лет руководства сектором народного творчества ИЯЛИ Хамид Ярми заботился о будущем татарской фольклористической науки, и особенное внимание уделял научному росту кадров. Он принимал на работу и воспитал талантливых аспирантов, которые и в последующем посвятили свои жизни татарскому фольклору, стали известными учёными. Имена таких ученых, как Ахметова-Урманче Флора, Галиуллин Талгат, Махмутов Хузиахмет, Урманчиев Фатых, Садекова Айсылу, Замалетдинов Ленар, Ягфаров Рашид, Закирова Илсияр, Касимов Эдуард известны далеко за пределами республики.[5]

Хамидом Ярми написаны монография «Поэтическое творчество татарского народа», многочисленные статьи, рецензии, предисловия к фольклорным сборникам. В 1969 году он, опять же, первым в истории татарской фольклористической науки, защитил докторское диссертационное исследование по татарскому фольклору – «Поэтическое творчество татарского народа». Этот труд по праву может считаться первым шагом в изучении научно-теоретического исследования татарского фольклора, его научной систематизации и классификации, определения эстетических особенностей и исторического развития жанров.

Значительная часть собранных фольклорных материалов была опубликована в 50-е и 60-е годы. Первым крупным их изданием явилась антология «Татарское народное творчество», куда вошли образцы всех жанров фольклора. В развернутом проспекте свода «Татарское народное творчество» Хамидом Ярми были определены основные методологические принципы, база и источники, текстологическая работа и структура, составители и время подготовки отдельных томов. Работа над сводом началась в 1974 году. За истекшее время подготовлены и изданы в Татарском книжном издательстве все двенадцать томов, в дополнение изданы ещё два тома. Теперь этот фундаментальный труд стал

библиографической редкостью. В 1989 году группа ученых, принимавших участие в подготовке двенадцатитомника "Татарское народное творчество", и в том числе Хамид Ярми (посмертно), была удостоена Государственной премии РТ им. Г.Тукая.[6]

За срок немногим более трех десятилетий Хамид Ярми сумел достичь очень многого. Заслуженный деятель науки ТАССР, доктор филологических наук, член Союза писателей СССР, Лауреат государственной премии имени Г. Тукая, автор фундаментальных исследований по татарскому фольклору, он был крупным научным авторитетом, идеологом изучения, популяризации и преподавания жемчужин устного народного творчества. После кончины ученого в память о нем проводились юбилейные заседания, научно-практические конференции и мемориальные вечера. Со временем, однако, к наследию Хамида Ярми стали обращаться все реже. Нынешний юбилей взывает смахнуть пелену забвения, объективно и беспристрастно взглянуть на жизнь и дела ученого, наконец, открыть музей учёного-фольклориста, мемориальная коллекция которого хранится в фондах Тюменского музейного комплекса им. И.Я. Словцова [3,4].

Литература

1. Хамид Ярми: учёный и личность / Сост. Х.Ш. Махмутов. Казань, 2004. С. 81.
2. Уразова Н.М. Хамид Ярми. История изучения татарского фольклора. Земля Тюменская: Ежегодник Тюменского областного краеведческого музея. 2007. Вып. 20 / Под ред. В.П.Петровой. Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 2007. С.91-106
3. Уразова Н.М. «Обоснование музея-кабинета Хамида Ярми» //«Сулеймановские чтения – 2006»: Материалы IX межрегиональной научно-практической конференции. Тюмень: Издательско-полиграфический центр Экспресс», 2006. С. 120-122.
4. Уразова Н.М. «Проблемы музеефикации мемориальной коллекции учёного-фольклориста Хамида Ярми» //«Сулеймановские чтения – 2007»: Материалы X межрегиональной научно-практической конференции. Тюмень: Издательско-полиграфический центр Экспресс», 2007. С.104-105
5. Уразова Н.М. «Татарская фольклористическая наука до 40-х гг. XX в.» //«Сулеймановские чтения – 2007»: Материалы X межрегиональной научно-практической конференции. Тюмень: Издательско-полиграфический центр Экспресс», 2007. С. 105-106
6. Уразова Н.М. «Из истории собирания фольклора сибирских татар». //«Сулеймановские чтения»: Материалы XI Всероссийской научно-практической конференции по теме «Проблемы сохранения этнического самосознания, языка и культуры сибирских татар в XXI веке». (16-17 мая 2008 г.) Тобольск: Издательство Тобольского государственного педагогического института им. Д.И. Менделеева, 2008. С. 249 -251.

А.М. Хакимьянова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ЗАСТОЛЬНЫЕ ПЕСНИ БАШКИР

Каждое значительное событие в жизни человека, будь оно печальное или радостное, сопровождается застольем. В ходе застолья, в зависимости от празднуемого события, исполняются песни соответствующей тематики.

Анализ устно-поэтического творчества башкир показывает, что значительный пласт бытовых (необрядовых) лирических песен составляют именно застольные песни (мәжлес йырлары), исполняемые на праздничном застолье, устраиваемом по разному поводу. Исполняются они в тесной компании, в непринужденной обстановке. Радостно-приподнятый тон и ликующая интонация песни — все это способствует вдохновению участников застолья.

Застольные песни башкир тесно связаны с обычаями гостеприимства, о котором писали многие ученые. «Гость у башкира – священная особа, для него башкир не пожалеет зарезать барана или жеребенка, хотя бы и последнего. Приезжая в любую деревню, вы можете остановиться в первой попавшей избе, чего мы не встретим даже у русских, считающихся одним из гостеприимных народов... Богатый башкир, пользуясь случаем, приглашает еще

гостей и устраивает чуть не настоящий пир..», — писал Д.Н. Никольский в работе «Башкиры» [8, с. 98]. Главное и самое ценное в традиции гостеприимства, пишет Д.Ж. Валеев, не угощение, а такие психологические проявления, как душевность, искренность, простота, доступность, открытость, доброжелательность [3, с. 240].

Башкирский народ издавна видел в гостеприимстве надежное средство, позволяющее установить дружеские, теплые, чисто человеческие отношения с окружающими. В застольных песнях своеобразно раскрывается мотив дружбы, воспеваются дружеские чувства, восхваляются верность и надежность друзей:

<i>Елбер-елбер итеуе лә, Дим-Дим, Елдең алып китеуе. Күңелле дуҫ-иштәр менән, Дим-Дим, Бергә зүмер итеуе.</i>	<i>Веет легкий ветерочек, Дим-Дим, Уносит далеко. Если есть друзья на свете, Дим-Дим, В этой жизни жить легко.</i>
---	--

(«Дим-Дим»)

(«Дим-Дим»)

В таких песнях, как «Кымыз йыры» («Песня кумыса»), «Мәжлес йыры» («Застольная»), «Кунак йыры» («Гостевая»), «Табын йыры» («Застольная песня»), «Карттар йыры» («Песня стариков») и т.д. воспевается и передается беззаботное веселье друзей. Настоящих друзей эти песни считают опорой жизни:

<i>Кайза ғына барһаң, дуҫ-иш кәрәк, Каршы сығып атың бәйләргә.</i>	<i>Где бы ни был ты, лишь покличь друзей – Тебя встретят, коня в поводу поведут</i>
--	---

(«Табын йыры»)

(«Застольная песня»)

или:

<i>Был донъяла дуҫтар менән Ғүмер кисерһаң ине.</i>	<i>Вместе со своими друзьями Нам прожить бы эту жизнь.</i>
---	--

(«Дим йылгаһы һыузары»)

(«Воды реки Дим»)

Эти песни пронизаны чувством единения, где каждый чувствует поддержку другого. Судя по песням, застолье не только показатель дружбы и внимания, но и обычай предков:

<i>Аргы яктан бирге якка Озон юлды кем һалған шул Озон юлды кем һалған? Ашап-эсеп, уйнап-көлөү, Боронголәрзан калған шул, Боронголәрзан калған [7].</i>	<i>С того конца на эту сторону Кто проложил длинную дорогу Кто же проложил длинную дорогу? Смеяться, петь и веселиться, Обычай предков нам велит, Обычай предков нам велит!</i>
---	---

В них отражены старинные обычаи и традиции встречи, приема гостя, а также правила поведения в гостях. К гостям башкиры относились уважительно, так как считалось, что любой зашедший в дом человек, может оказаться посланником Аллаха или им самим, представшим в облике обычного человека, и было бы большим грехом не пригласить и не угостить, не предложить ему приют. «Тәңре ашын шайтан кызғанған» / «Божью пищу черт пожалел», — гласит башкирская пословица. Анализ материала показывает, песни распеваются при поднесении гостям чаши с кумысом или же с каким-нибудь другим напитком:

*Эсеп тә ебәр кымыззың да шул һалкынын,
Бәлки зә бәсылыр йөрәгең ялкыны.*

(«Кымыз йыры»)

*Испей кумыса, холодного как лед,
Пусть успокоится душа и сердце отдохнет!*

(«Песня о кумысе»)

Ритуал гостеприимства, выражающийся в предельно внимательном отношении к гостю, требует в свою очередь и от гостя умело выраженной благодарности, это может быть исполнение песни в честь хозяина:

<i>Етәһе ергә етә амайым Низәр генә булды туратка? Алма тиһаң, алма түгел,</i>	<i>Не могу добраться я до места, Что же случилось с гнедым? На яблоко похоже, но не оно,</i>
--	--

*Хөрмә тиһәң, түңәрәк.
Йәшәгез рәхәт, күрмәй миһнәт,
Безҙән һезгә шул теләк [5].*

*Назовешь хурмой – круглое.
Живите хорошо, не зная бед,
Такие пожелания от нас.*

Застольные песни, затрагивают любые темы из жизни и непосредственно касающиеся события, ради чего собрались гости. В содержаниях этих песен присутствуют и философские размышления о смысле жизни (*Ашап кына эсеп, уйнап-көләйек, Был донъяны мәңге кем көткән? / Так давайте петь и веселиться, Кто на этом свете вечно жил?; Был гүмерзәр безгә ике килмәс, Уйнап-көлөп кенә калайык. / Давайте жить и веселиться, Нам дважды не дано на свете жить*), о дружбе (*Янып кына көйөп йөрөгән сакта, Дуҫ-иш аса минең күңелемде / Когда мне сердце жжет огонь жестокий, Друзья снимают мою грусть*), мысли о различных проявлениях человеческого бытия (*Был донъякайзарзың рәхәтлеге Байлык та ла түгел, һаулыкта. / Наслаждение этой жизни, Не в богатстве, а в здоровье*).

Богатство, материальное благосостояние не являлись доминирующим в мировосприятии башкир, устремленных к достижению духовных идеалов. По поводу земных благ они не особенно сокрушались:

*Ашаған да бөтә, кейгән туза,
Татыу йәшәүзәргә ни этә?*

*Еда кончается, одежда изнашивается
Что сравнится с жизнью в согласии?*

(БХИ, 1977, № 634)

В застольных песнях преобладают мотивы оптимизма, песня призывает людей жить с верой в лучшее будущее. “В трудных условиях жизни, в постоянной борьбе за существование лирика по своим настроениям скорее задумчиво грустна, чем безысходно печальна. Радость бытия возвышает над бедой и делает горести преодолимыми, нейтрализует их” [9, с. 141]:

*...Һай, Ерәнсәй атым елмәйзәр,
Елһә, үзе көйгә килмәйзәр.
Дан уйнайык, дуҫтар, дан көләйек,
Был гүмерзәр икәү килмәйзәр...*

*...Хей, конь мой рыжий не скачет,
Если поскачет - не поймаешь.
Хорошо посидим, друзья, и посмеемся,
Ведь жизнь дается не два раза нам...*

(“Гүмер”)

(“Жизнь”)

Музыкально-поэтическая структура застольных песен башкир четырехстрочная, реже двухстрочная, с обязательным характерным припевом, который, обычно, подхватывают все присутствующие. Нужно также отметить, что своеобразное поэтическое строение застольных песен башкир выражается незакрепленностью стиха по отношению к напеву. В разных местностях на один напев воспроизводят разные, совершенно не сходные тексты.

В застольных песнях полно раскрыта и социально-эстетическая сущность самой песни. Являясь отражением жизни, она непосредственно влияет на нее, гармонизирует бытие, излечивает физические и душевные боли. В содержании поэтических текстов песен часто проводится мысль о значении пения как потребности поделиться своими горестями и радостями с другими:

*Без йырламай йырзы кем йырлаһын,
Быуын-быуын һайын зар килгән.*

*Кто же, как не мы, споет вам песню:
Натерпелись в жизни горя-маеты.*

(«Һукайлы»)

(«Сухайлы»)

Песня передает эмоциональное состояние народа, то невыразимое, что живет в глубине души нации:

*Курайсылар курай уйнай алмай,
Уйнар курайзары булмаһа,
Йырсы кеше йырын йырлай алмай,
Күкрәгендә зары булмаһа.
Йыр йырлаган кеше үләрме,
Йыр йырлаган кеше үләрме?*

*Никто сыграть не сможет на курае,
Коль нет курая у него.
Никто не сможет спеть от сердца песню,
Коль нет в груди печали у него.
Глуп ли человек который поет,
Умрет ли человек который поет?*

(«Йыр»)

(«Песня»)

В застолье песни преподносятся как подарок-памятка хозяевам, друзьям: *Үзгенәйем – кунак, йырым – бүләк, Васыяттар итеп отогоз / Я – ваш гость, а песня – мой подарок, Будет что вам позже вспоминать; Һағынған да сакта бер йырларһың, Өйрәнеп кал минең*

көйзәрем / Возьми на память мою песню, В тоске по мне споешь ее.

Завершается застолье пожеланиями блага друг-другу и взаимными приглашениями в гости:

<i>Ак әтәскәй менән күк әтәскәй, Кыскырырга вакыт етте инде!</i>	<i>Белому и серому петухам Поутру уже кричать пора!</i>
<i>Ашанык та әстек, уйнанык, көлдөк, Хуш итергә вакыт етте инде. [6].</i>	<i>И гостились, и пели, веселились, А теперь уж по домам пора!</i>

Таким образом, застольные песни по-своему отражают духовный мир народа, в них поется хвала гостям, отмечается радость встречи с ними, когда есть повод повеселиться, исполнить полюбившиеся песни.

Литература и источники

1. Башкорт халык ижады. Ыырзар. 1-се китап. / Төзөүсе, инеш мөкәлә языусы, аңлатмалар биреүсе С. Ә. Галин. Яуаплы редакторы К.Ә. Әхмәтйәнов. Өфө, 1974. 388 б.
2. Башкорт халык ижады. Ыырзар. 2-се китап. / Төзөүсе, инеш мөкәлә языусы һәм аңлатмалар биреүсе С. Ә. Галин. Яуаплы редакторы К.Ә. Әхмәтйәнов. Өфө, 1977. 294 б.
3. Валеев, Д. Ж. Нравственная культура башкирского народа: прошлое и настоящее. Уфа, 1989.
4. Дәүләкән ынйылары / Төз. А.М.Хәкимйәнова, Р.Ф. Мөхәмәтгәлин. Өфө, 2008. 328 б.
5. Записано в 2009 г. от Хакимьянова Хайдарьяна Ахтарьяновича (1940 г.р.), жителя дер. Асылгужино Кигинского р-на РБ.
6. Записано в 2010 г. от Аскарновой Фатимы Юлмухаметовны (1921 г.р.), жительницы дер. Турат Хайбуллинского р-на РБ.
7. Записано в 2010 г. от Илимбетова Камиля Нигматьяновича (1960 г.р.), жителя дер. Абишево Хайбуллинского р-на РБ.
8. Никольский Д.Н. Башкиры. Спб, 1899. С.98.
9. Хакимьянова А.М. Духовный мир человека в башкирских народных лирических песнях: концепты “жизнь”, “судьба” и “бог”. // Вестник Челябинского государственного университета. Филология. Искусствоведение. Выпуск № 53. Челябинск, 2011. № 11 (226). С. 138–141.

Г.М. Ханнанова

Г.Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбиәт һәм сәнгать институты, Казан
**МУСА БИГИЕВНЕҢ “ДИВАНЫ ХАФИЗ ТӘРҖЕМӘСЕ”НДӘ
КАЙБЕР МИФОЛОГИК ОБРАЗЛАРГА ШӘРӨХЛӘР**

XIX гасыр ахыры - XX гасыр башы аралыгы Идел-Урал мөселман жәмгыятендә дини-реформаторлык фикеренә үсеш кичергән чоры. Әлегә фикер үзгәреше ислам диненә һәм Коръән тәгълиматының асылын дәрәс аңлауга таба юнәлеш алып, яшәешнә барлык өлкәләренә дә уңай үзгәрешләр алып килә, кешенә фикерләү дәрәжәсен камилләштерүгә таба юл тотта, аны югары бөеклеккә күтәрә. Реформаторлык идеяләре белән З. Камали, М. Бигиев, З. Кадыри, Г. Баруди һ.б. күп кенә татар галимнәре, зыялыларының хезмәтләре сугарылган. Шундыйлар арасынан дин белгече, жәмәгать эшлеклесе, публицист Муса Жарулла Бигиевнә (1873-1949) эшчәнлегә аеручы игътибарга лаек. Бөтен мөселман дөнъясында кыю дини реформатор һәм гуманист фикер иясе буларак танылган Бигиевкә замандашлары тарафынан “мөселман Лютеры” дигән исем дә бирелә. Ул ислам тарихында беренчеләрдән булып Коръәнне үзенә туган теле - татар теленә тәржемә итүгә алына.

Муса Бигиев XX гасыр башы татар укучысын шәрәкә әдәбияты үрнәкләре белән таныштыруда зур көч куйган шәхесләренә берсе. Тәржемә эше белән шактый житди шөгыйльләнгән Муса әфәнде каләмә белән атаклы ислам философы, гәрап шагыйре Әбелгәлә әл-Мәгарринә “Лөзүмият”е тәржемә ителә (1907).

Татар укучысын мөселман дөнъясының бөек акыл ияләре һәм әдипләре мирасы белән таныштыруны максат итеп куйган М. Бигиев, алга таба тагын бер даһи – фарсы әдәбиятының

иң күренекле шәхесләрәннән берсе Хафиз Ширази ижатына мөрәжәгать итә. Хафиз шигъриятеннән эшләнгән тәржемәләр “Диваны Хафиз тәржемәсе” исеме белән 1910 елны, Казанда Әхмәт Исхакый наширлегендә дөнья күрә. Әлегә жыентыкта Сәед Касыйм Әнвәр тарафыннан төзелгән Хафиз диванындагы кайбер шигърьләрнең тәржемәләре туплаган. Китап ике өлөштән: сүз башыннан һәм тәржемәләрдән тора. Анда газәлләр аерым бәетләргә (икеюллыкларга) бүленеп, һәрбер бәеткә аерым юл тәржемә-аңлатма биреп барыла. Жыентыкта китерелгән шигъри үрнәкләр арасында берничә бәеттән торган күләмле газәлләр дә, аерым бәетләр дә очрый.

Китапның кереш өлөшндә М. Бигиев башта укучыны жыентыкта биреләчәк шигъри юлларның авторы белән таныштырып үтә. Биредә Хафизның ислам дөньясында тоткан урынын, шигъриятенең гомүм әдәб хәзинәсенә әйләнеп Гарәб илләрендә дә зур популярлык казанганы турында әйтеп үтелә.

Китапта шигъри юллар һәм аларның тәржемәләре түбәндәгечә бирелә: башта фарсы телендә икеюллык бирелә, аннары (Бигиев мәжбүри дип санаган очракларда) фарсы телендәгә кайбер сүзләрнең дәрәс укылышы һәм тәржемәсе, соңрак бәетнең тулы тәржемәсе, ахырда (кайбер очракларда) әлегә тәржемәгә аңлатмалар, шәрехләр, М. Бигиевнең теге яисә бу мәсьәләгә карата булган фикерләре урын ала.

Белгеле булганча суфичыл әдәбият төрле символлар, образлар, чагыштыруларга корылган. Хафиз ижатында да булган әлегә метафораларны укучыга ачып бирү, аңлату, шәрехләү эшен Муса әфәнде үз өстенә ала һәм фарсы әдәбиятында, бигрәк тә Хафиз ижатында еш очрый торганнарына туктала.

Шундыйларның берсе тамырлары белән Иран мифологиясенә барып тоташучы “жам” образы. Фарсычадан тәржемә иткәндә “жам” – “сыеклык сала торган савыт” буларак тәржемә ителә. Синонимнары “касә”, “кадәх”, “пыяла”.

Әлегә образ, метафорага Муса әфәнде үз хезмәтендә болайрак аңлатма бирә: “жам” әдәбияты фарсыда “хатәм” йә “бад” [сүзләре] белән телгә алынса (“хатәме Жәм”. – Г.Х.), Сөләйман [пәйгамбәр], “жәм” илә телгә алынса (“жамы Жәм”. – Г.Х.), Жәмшид күзалланыр. Иранның Пишдадийан падишаһларынан дүртенчәсе улыб, иң бөек бер падишаһ хисаб кылыныр иде” [2, б.9]. Муса Бигиев хикәяләвенә караганда әлегә шәхес жиде йөз ел хакимлек иткән, шуннан соң Заххакә Мари кулыннан солтанлыктан төшөп, тагы йөз ел галәм буйлап сәяхәт итеп, аннары һәлак булган. Жәмшид кайбер гарәп китапларында Мәнүшәләх исеме белән дә искә алына, имеш.

Иран мәдәнияте югары дәрәжәләргә ирешкән заманнарда бөек хикмәт ияләре, йолдызларны өйрәнүчеләр күк жисемнәрен өйрәнү, карау өчен пыяладан бер күзәтү әсбабы ясаганнар, имеш. Һәм ул әсбаб “жам” дип аталган. Үз заманы өчен бу әсбап бик серле һәм хикмәтле әйбер булганга, аңарга гажәп үзенчәлекләр нисбәт ителгән. Әлегә үзенчәлекләр шагыйрьләр хыялында тагы да үстерелеп аңарга “һәммә галәмнең серләрен хәбәр бирү” сыйфаты да өстәлгән. Кайбер фарсы китапларында язылганча әлегә әсбапны без алда атап узган атаклы падишаһ Жәмшид ясаткан, ә алга таба Кәйхәсрәү андагы кайбер әйберләргә зурайткан, имеш. Әлегә жам Бәһман улы Дараб заманына кадәр Иран солтаннары кулында була. Тора-бара дөньякүләм шөһрәт фарсылардан китеп Искәндәргә килә. Әлегә жамны күргән Искәндәр, үз хикмәт ияләренә дә әмер биргән дә, алар “жам”га охшатып бер көзгә ясаганнар. Искәндәр әлегә көзгедән барлык дөнья хәлләрен күзәтеп торган, имеш. Муса Бигиев фикеренчә, “миръаты Искәндәр” – ул фарсыларның хыял жимеше, чөнки юнан мифологиясендә андый миръатның барлыгы турында бер хәбәр дә юк [2, б.10].

Муса Бигиев “жамы Жәмшид”, “миръаты Искәндәр” кебек образларның туу тарихын бәян иткәннән соң, аларның суфичыл әдәбиятта кулланылышына күчә һәм болай ди: “Шул әсатыйре хыялыя мөнәсәбәте илә, суфыйчылык истилахында (терминологиясендә) жам инсанның гақылына, гарифның кальбәнә карата кулланылып. Яшерен дөньяны, табигать серләрен, әлбәттә, инсанның гақылы ачар, гарифнең исә каләбе мөгайәнә-мөшаһәдә итәр (күзәтеп торыр)” [2, б.9].

Жәмшид кушуы буенча эшләнгән “жам” барлык галәмнең серләреннән хәбәр бирсен дә, ә

Аллаһы Раббел-галәмнин кодрәте белән яратылган инсан гакылы, гарифның калебе Галәмнен һәрбер сереннән ни өчен хәбәр бирә алмасын, дигән сорау куя. Һәм алга таба үз фикерен куәтләп: “Моңа күрә, суфьяларның гаклы инсанга кальбе гарифкә “жам” итлаклады (дип атаулары) гаять мөнәсибтер. Фил-хакыйкәт, инсаннарға һәммә шәйдән хәбәр бирә алачак бер шәй бар исә, ялгыз, гакылдыр” [2, б.11], ди.

Суфиларда “инсан калебе – көзгә” метафорасы еш кулланыла. Бөек фикер иясе, философ, дин белгече Әбү Хамид бине Мөхәммәд әт-Туси әл-Газали да калемне көзгә белән чагыштыра, аның фикеренчә, изге гамәлләр Илаһиятьне күзалларға, аның белән аралашырга булышлык итә, ә тискәре гамәлләр исә ул көзгәне каралта, тоныкландыра, инсанны Аллаһыдан ераклаштыра [3, с.131].

“Искәндәр көзгесе”, “Жәмшид жамы” образлары мөселман шәрәкь әдәбияты үрнәкләрендә еш очрый. Мәсәлән, үзбәк шагыйре Галишир Нәваи үзенең атаклы “Фәрһад вә Ширин” поэмасында Искәндәр көзгесе образын берничә тапкыр куллана [1, с.101; с.138-139].

Икенче бер шәрәкь шагыйре Низами Гәнжәви үзенең “Хәсрәү вә Ширин” поэмасында Жәмшид касәсе образына мөрәжәгать итә һәм көн тууын тасвирлаганда Жәмшид касәсен Кояш белән чагыштыра:

И стражу пятаю, подняв свою игру,

Хор пробужденных птах прощелкал поутру

И на подвижный трон взнеся Джемшида чашу,

День поднялся и жизнь всю разукрасил нашу [4, с.18].

Жәмшид жамын, хәтта Жәмшиднең үзен Кояш белән чагыштыру, тәңгәлләштерү әл-Бируниның “әл-Асарел-бакыя” (“Үткән буыннарның һәйкәлләре”) исемле хезмәтендә дә күзәтелә. Әл-Бируни биредә Жәмшиднең Иблис белән көрәшүен һәм аны жиңеп кешеләргә иминлек, бәрәкат алып килүен тасвирлый [5, с.102].

М. Бигиев әлеге хезмәтендә “Жамы Жәмшид”, “Искәндәр көзгесе” кебек образларға, күргәнебезчә, суфичыл әдәбиятка хас булганча аңлатма бирә, Хафизның суфый шагыйрь булуын ассызыклап үтә.

XX гасыр башы татар матбугаты битләрендә Мөхәммәдсәед Әхмәтжәлилов һәм Гали Рәхим каләмә белән башкарылган Хафиз Ширази шигъриятенә татар теленә тәржемә ителгән үрнәкләрен очратырга мөмкин. М. Бигиевнең “Диваны Хафиз тәржемәсе” исә, шулар арасынан күләм, сыйфат ягынан да һәм турыдан туры фарсы теленнән эшләнгән булуы белән дә аерылып тора һәм зур игътибарга лаек.

Әдәбият

1. Алишер Навои. Фархад и Ширин / Пер. Л.Пеньковского. М.: Худ.лит., 1946.
2. Бигиев М. Диваны Хафиз тәржемәсе. Казан: Үрнәк, 1910.
3. Ислам. Энциклопедический словарь / Под. ред. С.М. Прозорова. М.: Наука, 1991.
4. Низами Гянджеви. Собрание сочинений. В 5-ти томах. т.5. Хосров и Ширин / Пер. с фарси К. Липскера. М.: Худож. лит., 1985.
5. Рейснер М.Л. Персидская лироэпическая поэзия X - начала XIII в. генезис и эволюция классической касыды. М.: Наталис, 2006.

Г.Р. Хусаинова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

МОТИВ ВЫБОРА В БАШКИРСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ и РБ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта № 14-14-02006
“Поэтика и стиль башкирских волшебных сказок”

Мотив выбора жениха в башкирском фольклоре исследован с точки зрения оценочной семантики известным башкирским ученым-фольклористом Ф.А. Надршиной. Исследователь, проанализировав ряд произведений разных жанров башкирского фольклора, таких как эпос, сказки, песни, пословицы, пришла к выводу, что “ По мнению носителей фольклора, в установлении брачных отношений идеальными ценностными качествами егета/мужчины

считались физическая сила, ум, благородство (в смысле высокой нравственности, честности и открытости), целеустремленность [Надршина 2011. С. 27].

Мотив выбора является одним из основных сюжетобразующих в волшебной сказке. Он имеет место и в башкирском эпосе. При изучении проблемы взаимодействия эпоса и сказок башкир, нами замечено, что мотив выбора дороги, мотив выбора жениха, мотив выбора коня являются общими для названных жанров [Хусаинова 2003, 2010]. Главная особенность мотива выбора в волшебной сказке в том, что он может быть различным и находиться и в начале, и в середине, и в конце сюжета. Разнообразные мотивы выбора в одной сказке иногда встречаются по нескольку раз. Он может быть явным и скрытым. Например, в самом начале сказки перед героем стоит выбор: остаться дома или уйти из дома. Обычно герой выбирает второй вариант, т.е. уходит из дома с разными целями: чтобы жениться [Сказки-1. С. 97; Сказки-2. С. 110]; на базар/город за продуктами [Сказки-1. С. 101, 103, 108]; искать лекарство для матери/отца [Сказки-2. С. 62]; найти сестру/братьев [Сказки-1. С. 112]; вернуть похищенную дэвом царевну [Сказки-1. С. 123]; обнаружить вора золотых яблок/пшеницы [Сказки-2. С. 52, 55]; в поисках счастья [Сказки-1. С. 289, 326; Сказки-2. С. 81, 148, 200] и пр.; или, встретив на своем пути кого-то, герой выбирает, как с ним поступить. Так, например, встретив на пути иргаиля (мифическое существо), герой на его призыв побороться “*Көрәшәбезме?*” (Будем бороться?), отвечает: «*Көрәшһәм, көсөм әрәм, атһәм, мылтыгымдың яһауы әрәм*», - *ти за китә лә бара*” (“Бороться сил жалко, стрелять из ружья – пулю жалко”, - сказав, он пошел своей дорогой). Иргаиль, рассердившись на парня, похищает его сестру [Сказки-1. С. 112]. Здесь тоже своего рода выбор: герой отказывается бороться с иргаилем, тем самым провоцируя его на похищение сестры, а потом вынужден вернуть ее домой, убив дэва. В других сказках герой встречает беркута, рыбу, но не убивает, прислушавшись к их просьбам, и они помогают ему выполнить трудное задание [Сказки-1. С. 116, 217, 220]. Если бы он выбрал другой вариант и убил их, то лишился бы помощников. Перечисленные выше примеры – это примеры скрытого мотива выбора и располагаются они в самом начале сказки, в завязке. Выбор героем своей судьбы и уход из дома способствуют дальнейшему развитию сюжета. Самое интересное в том, что герой волшебной сказки от начала до конца сюжета оказывается перед выбором. Можно выстроить такую последовательность: уход из дома (выбор судьбы), выбор коня, выбор спутника, выбор дороги, выбор условия дэва, выбор ночлега (чаще встречается в богатырских сказках), выбор невесты/жениха, выбор царя, выбор подарка, даже иногда – выбор наказания.

В волшебной сказке имеют место также примеры открытого мотива выбора. В сказке “Сафар”, например, старик перед смертью позвал трех сыновей и спросил: “*Һиңә нимә кәрәк, байлыкмы әллә акылмы?*” (Кому что надо, богатство или мудрость) [Сказки-1. С. 283]. Первые два сына выбирают богатство, а младший сын – мудрость, он оказывается счастливее братьев.

Перед отправлением в путь герой выбирает себе коня: “*Бабай: “Хәзер үк йылкылар араһына барығыз за йүгәндәрегеҙе сылтыратығыз, - тигән. Ниндәй ат башын күтәрер үзегеҙгә караһа, шуға атланып юлга сығырһығыз*” (Старик: идите к табуну, позвените уздечкой. Какой конь поднимет голову и посмотрит на тебя, на этом коне отправишься в путь) [Сказки-2. С. 55], В волшебной сказке способ выбора коня подсказывает герою отец, он традиционен: «позвенеть уздечкой три раза, какой конь повернется, на том поехать».

Иногда, собираясь в дальний путь, герой по совету отца выбирает себе спутника: “*Һуқыр атаһы улына: “Сәйәхәткә китеү өсөн иптәш алып кайт*”, - *ти. Алып кайтҡас, атаһы бер йомортка бешерергә куша. Йомортка бешикәс, уны һуқыр көйө еп менән уртаға бүлә лә үлсәгескә һалырға куша. Үлсәгестең бер яғы баһып төшә. Атаһы: “...һез, улым, бер-берегеҙгә хыянат итерһегеҙ. Һезгә икегеҙгә барырға ярамай...икенсе кеше эзләп кара*” (Слепой отец советует сыну: “Для отправления в путь вместе найди себе спутника. Когда приводит его, отец велит ему сварить яйцо. Вареное яйцо ниткой делит пополам и кладет на весы. Одна сторона показывает перевес. Отец говорит сыну: “Нельзя вам вместе отправляться в путь, вы предадите друг друга...ищи другого спутника) [Сказки-2. С. 96].

Находясь в пути, доехав до развилки дороги, сказочный герой снова становится перед

выбором. Выбор дороги однотипен: *"Уңға киткән кеше үзе үлә, һулға киткәндең аты үлә"* (кто направо пойдет, сам умрет, налево пойдет – коня потеряет) [Сказки-2. С. 53].

В башкирской волшебной сказке имеет место "обычай самопросватывания невесты как отголосок эпохи матриархата" [Краюшкина 2003. С. 24] : *"Мине алаһыңмы?"* (меня замуж возьмешь?) [Сказки-1. С. 135]; *"Шул вақыт бер кыз килеп: "Мин һинең гүмерлек иптәшең булам", - тип белдергән, ти, быға"* (В это время подошла одна девушка и заявила: "Я – буду твоей на всю жизнь) [Сказки-1. С. 300].

"В.П. Белик считает, что "один из важнейших мотивов волшебной сказки – это мотив свободного выбора царевной жениха" [Краюшкина 2003. С. 35]. Примеры выбора жениха в волшебной сказке башкир тоже разнообразны: *"Шар ыргытам, шул кемдең башына төшә, кызым шуга була", - ти батша*" (Брошу шар, на чью голову он упадет, за того выдам младшую дочь, - говорит царь) [Сказки-2. С. 41], *"Бер заман батша кыздарын кейәүгә биреү тураһында хәбәр тарата. "Кем дә кем кеүәтле булып, ярышта алға сыға, шул кешегә кызымды бирәм"* (Однажды царь объявляет о замужестве дочерей. "Кто окажется самым сильным, победит в состязаниях, за того парня выдам замуж свою дочь) [Сказки-2. С. 51], *"һезең кайһығыз кызымды үлемдән алып калыу сараһын таба, шуны үземдең кейәүем итәм", - ти батша*" (кто из вас найдет средство спасения моей дочери, за того выдам свою дочь", - говорит царь) [Сказки-2. С. 135]; *"Батша кызына алма бирә: "Сыгарып ыргыт, кеүәте етеп, алманы кем алһа, шул һинең кейәүең булыр", - ти"* (Царь дает дочери яблоко: "Брось яблоко в толпу, кто сумеет поймать яблоко, за того и выдам тебя замуж) [Сказки-2. С. 51],], *"Батша кызы: "Үземдең яраткан кешемә барам", - тип әйтә лә, балдағын алып, Әхмәт жуликтың бармағына кейзерә"* (Царевна говорит: "Я выйду замуж за полюбившегося мне человека" и надевает на палец Ахмета-жулика свою перстень) [Сказки-2. С. 118] Больше всего примеров выбора жениха способом кидания яблока в толпу, ибо "яблоко связано с богатством, плодородием, вечной жизнью" [Добровольская 2009. С. 107], царевна могла кинуть в толпу шар, вручить избраннику цветок, надеть кольцо, которое считалось свидетельством верности, запустить птицу; иногда жениха выбирали в состязаниях.

Инициатива в выборе брачного партнера от эпохи матриархата к эпохе патриархата переходит от невесты к жениху [Краюшкина 2003. С. 24]. В сказке "Сивая корова" батыр выбирает себе жену на йыйыне (народном празднике) [Сказки-1. С. 229]. В сказке "Батшаның өс катыны" (Три царские жены) все происходит по-другому: *"Был вақытта өйләнмәгән бер батша урманда ук атып йөрөй икән. "Угым кем алдына төшә, шул минең катыным булыр", - ти икән"* (В это время в лесу неженатый царь и стрелял из лука: "Перед кем упадет моя стрела, та станет моей женой") [Сказки-1. С. 307], т.е. выбирает себе жену с помощью пущенной стрелы. В ряде сказок герою предстоит выбрать жену среди нескольких одинаковых девушек: *"Бына һинең алдыңда ун ике бер төслә, бер төрлө кейемле кыздар. Улар араһынан Алтынсәсте тап"* (Вот перед тобой двенадцать девушек, как капля воды похожих друг на друга, в одинаковых платьях. Найди среди них Алтынсэс) Он по подсказке самой девушки выбирает в жены младшую из трех дочерей, которую мать делает некрасивой, горбатой, рябой [Сказки-1. С. 87]. Это один из трудных заданий, который должен выполнить герой. Он справляется с помощью волшебных помощников.

В волшебной сказке сохранились сюжеты, отражающие феодальную эпоху, когда инициатором брака чаще выступал отец героя. В сказке "Әрмәнде тун" (Лягушачья шуба) отец троих сыновей говорит: *"Өсөһөнә лә ук менән ян яһап бирәм, һауага ук сорғотһондар. Кайһыһының угы кем өйөнөң башына төшһә, шул кешенең кызын алып бирәм"* (Я сделаю лук со стрелами. Пусть выстрелят из луков вверх. На чью крышу дома стрела упадет, дочь хозяина того дома будет нам невесткой) [Сказки-1. С. 207]. Стрела младшего сына падает на болото перед лягушкой. Выполняя условие отца, младший сын женится на ней и становится счастливым.

Герою волшебной сказки приходится выбирать даже подарок/вознаграждение. В сказке «Девушка, джигит, дэв» за службу баю герой должен получить вознаграждение: *"Әй, егет, һиңә ни кәрәк? Акса бирәйемме?" "Акса алһам, мине бай тип уйлап таларзар. Миңә акса кәрәкмәй, ана теге атыңды бир"* ("Эй, парень, что тебе надо?

Дать тебе деньги?” “Если деньги возьму, подумают, что я богатый и нападут на меня. Мне деньги не нужны, ты мне коня дай”) [Сказки-1. С. 121].

В сказке «Клубок» героиня, по велению старухи, поднимается на крышу: “*Унда йылтырап торған һары төстә, йәшел төстә яп-яңы һандыктар тезелгән, ти. Араларында кызғылт төстәге бәләкәй генә бер һандык бар, ти.*” (Там в одном ряду стояли блестящие новые сундуки желтого, зеленого цветов. Среди них стоял один маленький красноватого цвета сундук), герой выбирает именно маленький старенький сундук красноватого цвета [Сказки-1. С. 236], в сказке «Быжырмэргэн» отец змеи за спасение дочери тоже предлагает герою выбрать один сундук из четырех [Сказки-1. С. 236].

В башкирской волшебной сказке имеют место примеры выбора царя: “*Майзанга батша һайларға йыйылғандар. Гомай кошто һауага осорон ебәрәләр за, ул кемдең яурынына ултырһа, шул батша булырға тейеш икән*” (собрались на площадь выбирать царя. Запустили в небо птицу Хумай, на чье плечо она сядет, тот должен стать царем) [Сказки-2. С. 167].

Таким образом оказалось, что в волшебной сказке имеют место скрытые и открытые мотивы выбора. Скрытые, когда вопрос: “Что выбираешь?” открыто не ставится. Например, иргаиль похитил сестру героя – необходимо отправиться на поиски сестры. Интересно отметить, что никто не спрашивает, не заставляет героя. Это его нравственный выбор; сестра в беде – ее надо спасать. В башкирской волшебной сказке выявлены мотивы выбора судьбы, коня, спутника, дороги, подарка, жениха, невесты, царя и закреплены конкретными примерами. Это примеры открытого мотива выбора. Здесь все время герой наталкивается на конкретный вопрос или действие и должен поступить по собственному выбору.

Литература и источники

1. Добровольская В.Е. Предметные реалии русской волшебной сказки. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. 224 с.

2. Краюшкина Т.В. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках (на материале фольклора Сибири и Дальнего Востока). Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.01.09.- Фольклористика. Владивосток, 2003. 208 с.

3. Надршина Ф.А. Отражение брачных отношений в башкирском фольклоре: мотив выбора жениха // Духовная культура народов России: Материалы заочной Всероссийской научной конференции, приуроченной 75-летию д.ф.н. Ф.А. Надршиной / Отв. ред. Надршина Ф.А. Уфа; Гилем, 2011. С. 19-27. //

4. Хусаинова Г.Р. Общие места в эпосах и сказках // Актуальные проблемы башкирского эпосоведения: Материалы Международной научной конференции. Уфа: Гилем, 2003. С. 106-111.

5. Хусаинова Г.Р. Башкирская народная сказка и эпос: к проблеме взаимодействия жанров // Вестник Башкирского университета. 2010. Том 15. № 3 (1). Филология и искусствоведение. С. 1078-1079.

6. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая / Сост. М.Х. Мингажетдинов, А.И. Харисов. Автор вступит. ст. М.Х. Мингажетдинов. Авторы комментариев Л.Г. Бараг и М.Х. Мингажетдинов. Отв. ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкнигоиздат, 1976. 376 с.

7. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга вторая / Сост. М.Х. Мингажетдинов, А.И. Харисов. Автор вступит. ст. М.Х. Мингажетдинов. Авторы коммент. Л.Г. Бараг, М.Х. Мингажетдинов. Отв. ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкнигоиздат, 1976. 370 с.

Ю.И. Чаптыкова

ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ», Абакан

СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННОЕ СТРОЕНИЕ ЭПОСА

«ТРИЖДЫ ЖЕНИВШИЙСЯ ХАН-МИРГЕН»

Наиболее ярким из хакасских сказителей XX-го столетия был Петр Васильевич Курбижеков, который имел мощный и многогранный талант сказителя, обладал чертами незаурядного актера.

П.В. Курбижеков родился 1910 году в аале Итеменев (хакасское название Пугалар аалы) Ачинского округа Енисейской губернии (ныне — Орджоникидзевский район, Республика Хакасия). Последние годы проживал в селе Устиникино Орджоникидзевского района Хакасской автономной области. Его называли «ээлиг хайджи-нымахчи», т. е. находящийся под личным покровительством Духа-вдохновителя хай'а. У него был обширный репертуар, исполнял произведения разных жанров: героический эпос, сказки, исторические предания, легенды, народные песни и песни-состязания. Он знал большое количество пословиц, поговорок и загадок. Принимал участие в традиционных областных состязаниях тахпахов — народных состязательных песен. Также он являлся хорошим знатоком древних обычаев и обрядов хакасов. Его варианты алыптых нымахов отличались богатством поэтического языка, идейно-художественной цельностью, традиционностью. Петр Васильевич владел красивым хаем и искусным сказом-речитативом, чем и покорял своих слушателей, аккомпанируя на музыкальном инструменте — чатхане. Его варианты «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин» изданы в академических сериях «Эпос народов СССР» (г. Москва, 1988) и «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (г. Новосибирск, 1997) вместе с переводами текстов на русский язык и научным аппаратом.

Петр Васильевич знал и исполнял 103 героических сказания, никогда не повторялся. Он пел алыптых нымахи в 3 районах: Орджоникидзевском, Ширинском, Шарыповском.

Сказание «Трижды женившийся Хан-Мирген» [1] записано в 1958г. от известного сказителя Курбижекова Петра Васильевича сотрудником ХакНИИЯЛИ Т.Г. Тачеевой. В свое время Петр Васильевич слышал данный алыптых нымах от Ачисова Терентия в 1941 году в Ширинском районе.

В данной статье мы рассмотрим некоторые особенности сюжета эпоса «Трижды женившийся Хан-Мирген», сравним его с известным сказанием «Ай-Хуучин» в исполнении того же автора.

Необходимо провести несколько параллелей с героическим эпосом «Ай-Хуучин», вышедшим в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в Институте филологии Сибирского отделения РАН в 1997 году. В данных сказаниях даже имена главных героев совпадают, Хан-Мирген в алыптых нымахе «Трижды женившийся Хан-Мирген» также троекратно женится, как и герой сказания «Ай-Хуучин». Как отмечает В.Е. Майногашева, «сюжет сказания «Ай-Хуучин» встречается в ряде алыптых нымахов, прежде всего в «Трижды женившемся Хан-Миргене» («Ещ хат алхау Хан-Мирген»). В последнем Хан-Мирген тоже воспитывается не родителями, а теткой, старшей сестрой отца. Он тоже трижды женится не по своей воле. Первый раз — по корыстному расчету будущего шурина, второй — по решению его своенравной первой жены, третий раз — на истинной суженой. Могучий воин-богатырь Хан-Мирген оказывается жертвой умыслов, уловок, расчетов третьих лиц» [2, с. 30].

Первая часть эпоса «Трижды женившийся Хан-Мирген» — это повествование об Алтын Поощ, сестре Ах-Хана, отца главного героя Хан-Миргена, которая отказывается от личной жизни ради воспитания своего племянника. Это своеобразный мотив жертвенности: она отказывается от предложений замужества, носит обветшалую одежду до взросления Хан-Миргена. В повествовании содержится древний мотив безбрачия героини. «В хакасском эпосе древний мотив безбрачия развит до мотива самоотречения девицы-красавицы. Она уже не по обычаю, а по своему решению самоотверженно отказывается от личной жизни во имя защиты родного чурта и воспитания младшего брата — ее наследника» [3, с. 29]. Эта часть, где описывается воспитание теткой Хан-Миргена, самая короткая.

Сюжет алыптых нымаха «Трижды женившийся Хан-Мирген» прост, состоит из путевых приключений главного героя и борьбы за свободу своего чурта и имущества. В конечном итоге победить врагов помогают дети Хан-Миргена. По словам Валентины Евгеньевны, «Трижды женившийся Хан-Мирген», несомненно, более раннее произведение, чем «Ай-Хуучин», и по теме, и по сюжетному составу, с почти полным отсутствием побочных сюжетных линий или какой-нибудь многоплановости. Соответственно проста и композиция в

целом: сюжет состоит из нанизанных друг на друга звеньев, главным образом путевых приключений героя [4, с. 30].

По традиции героического эпоса, кони – вестники своих хозяев, которые вовремя сообщают, что их хозяину требуется помощь. Девятисаженный темно-мухортый конь-скакун Хатаан-Молата прискакал на землю Хан-Миргена с мольбой о спасении своего хозяина-богатыря. Хан-Мирген – молодой алып-богатырь, только что получивший свое имя и коня, едет освободить землю и скот солнечного богатыря.

Мотивы магического устройства Харащхай-Арыг жилья и коновязи: брошенный на землю платок (алтын арчол) превращается в белый шелковый шатер и брошенный на землю перстень – в коновязь – являются одними из древних. Также из эпоса известен обычай, что невеста богатыря, впервые войдя в дом, бросает на пол ожерелье. Когда Хан-Мирген привел домой две жены и они обе рассыпали на пол ожерелье, тетка Алтын-Поощ сразу поняла, что племянник хочет стать двоеженцем.

Жены Хан-Миргена наравне с ним борются за свободу чурта и солнечного мира. Самой воинственной из них является Харащхай-Арыг, которая в то же время является наставницей своего мужа. Именно она находит ему вторую жену Тибен-Арыг, советует привести в чурт суженую Ах-Хыян-Арыг, третью жену. Вторая жена нисколько не отстает от нее, в нужный момент всегда появляется на поле боя, несмотря на то, что родила Хан-Миргену наследников. Многоженство – своего рода обеспечение благополучной жизни в чурте, ведь жены в отсутствии мужа оберегают землю от врагов. Когда Хан-Мирген уезжает за суженой, на их землю нападают богатыри подземного мира, они напрямую вызывают в бой жен солнечного богатыря. Благополучие в доме правителя рассматривается как ключевой стержень жизни во всем солнечном мире.

Следующий поворот сюжета – повествование о сыновьях Хан-Миргена, которые помогают победить врагов, объединяя силы солнечного мира. Алаты-Хан и Тонис-Хан, родившиеся от второй жены Хан-Миргена Тибен-Арыг, наравне со старшим поколением борются с демоническими богатырями.

В основе алыпных нимаха часто обнаруживаются древние сюжеты, мотивы. Например, в известном сказании «Ай-Хуучин» мотив похищения только что родившихся в отсутствие богатыря детей – двойни Хан-Миргена. Похищение совершает слепая старуха с поводырем-девочкой, изменившие свой облик представительницы подземного мира Пис-Тумзух и Очы-Арыг. В данном алыпных нимахе «Трижды женившийся Хан-Мирген» только что рожденную Ай-Чарых-Хыс-Хан хотели похитить демонические женщины Хара-Нинчи и Пис Тумзух, но девочка, узнав их замысел, убегает. Известно, что мотив похищения, как и героическое сватовство, относится к самым древним.

Дочь Хан-Миргена от третьей жены Ай-Чарых-Хыс-Хан, убегая от преследований Наны-Хана, отправляется в поиски средства для оживления младшего брата. Но прошлое рода: злодеяния отца Хан-Миргена, злого Ах-Хана, его дурная слава мешала внучке в поисках целебной белой травы. Все богатыри, встретившиеся на пути этой девочки, из-за зла, причиненного им злым Ах-Ханом, отказывались помогать ей в чем-нибудь. Но, несмотря на то, что дед Ай-Чарых-Хыс-Хан убил отца Алтын-Теека, тот решается помочь девочке. Здесь выступает и мотив бездетности: у Алтын-Теека нет родных братьев, сестер, нет детей, и он всячески хочет завести родственников даже среди бывших врагов. Избавление от обиды за смерть отца, исцеляет душу Алтын-Теека.

Ай-Чарых-Хыс-Хан при помощи волшебной белой травы оживляет братьев Алаты-Хана, Тонис-Хана, отца. Дети Хан-Миргена, объединившись, вернули угнанный подземными богатырями народ и скот. Приехав домой, устраивают свадебный пир двух богатырей-братьев – Тонис-Хана и Алаты-Хана, что тоже традиционно.

Воинственная дева-богатырка Харащхай-Арыг, первая жена Хан-Миргена, передает правление чуртом Ай-Чарых-Хыс-Хан, зная ее способности. Своим завещанием-наставлением она говорит ей: – Милый ягненок, Ай-Чарых-Хыс-Хан, передаю тебе белый посох. Будешь продолжать мое дело, если меня не станет, мой чурт охраняя, будешь жить.

Нет ничего лучше пищи, но ты арачон не пей». Героический эпос содержит глубокую народную дидактику для будущих поколений.

Данному эпосу присуща значительная общность и сходство сюжетов и мотивов с известным эпосом «Ай-Хучин» в исполнении П.В. Курбижекова, но в то же время он имеет свои отличительные черты.

Литература и источники

1. Трижды женившийся Хан Мирген (зап. Т.Г. Тачеевой от П.В. Курбижекова) Д. 622, 199 л.
2. Майногашева В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе «Ай-Хуучин» // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин /Запись и подгот. текста, пер., вступ.ст., примеч.и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. Новосибирск: Наука, 1997. С. 30.
3. Там же, С. 29.
4. Там же, С. 30.

Г.В.Юлдыбаева
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

БАШКИРСКИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЭПОС «АКБУЗАТ» КАК ЧАСТЬ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ БАШКИР

Башкирский народный эпос “Акбузат”, “в котором выражена идея познания мира, проникновения в тайны природы Урала и утверждения желанной жизни на его просторах” [22, С.100], принадлежит к числу героических сказаний башкирского народа.

«Акбузат» ("Бело-серый конь") записан в 1917 году известным башкирским сэсэн, драматургом, фольклористом и просветителем М. Бурангуловым в д. Бабалар Куюргазинского района Башкирской АССР от Гатиатуллы Биккужина. Рукопись не сохранилась. Машинописный текст на латинской графике хранится в Научном архиве УНЦ РАН [ф. 25, оп. 1, ед.хр. 10]. Бытует в стихотворно-прозаической форме.

В 1940 году в журнале «Октябрь»(Уфа, 1940, № 5) был издан только отрывок эпоса, впервые произведение полностью было опубликовано в 1943 году [Эпос о батырах 1943: 3-81]. В 1954 году эпос увидел свет в сокращенном варианте в 1 томе «Башкирское народное творчество». В 1972 году был издан на русском языке [2], в 1977 году увидел свет в издательстве "Наука" (г. Москва), в серии "Эпосы народов СССР" [5]. Также текст эпоса опубликован в научных сводах “Башкирское народное творчество”, в школьных хрестоматиях по башкирской литературе.

На основе эпоса композиторами Х.Ш. Заимовым и А.Э. Спадавекии создана опера “Акбузат” («Волшебный конь»), либретто написано Б.Бикбаем и К. Даяном. Она является одной из первых сказочно-исторических башкирских опер и впервые была поставлена в 1942 году на сцене Башкирского театра оперы и балета [16].

В настоящее время монографическое исследование эпоса отсутствует. Отдельные аспекты изучения названного эпоса имеют место в работах А.Н. Киреева [14], А.И. Харисова, С.Г. Галина [11], Д.Ж. Валеева [10], А.Х. Давлеткулова [12, С.56], А.М. Сулейманова, Ф.А. Надршиной[17], посвященных башкирскому эпосу в целом.

«Акбузат» является тематическим завершением эпоса “Урал-батыр”[7. С. 72-82; 5, С. 23; 6]. Эти два произведения сильно переплетены. Главный герой «Акбузата» Хаубан, правнук Урала, продолжает героические деяния своего прадеда Урал-батыра. Герои объединены единым порывом — борьба со злом, достижение всеобщего благоденствия и счастья. Также, в эпосе немало образов, которые связывают его с эпосом «Урал-батыр»: например, Хумай – жена Урала, брат Урала, падишах подводного царства Шульген, когда-то принадлежавшие Урал-батыру боевой конь Акбузат и булатный меч. В обоих произведениях события происходят на территории Уральских гор. Также в «Акбузат»е краткое содержание эпоса «Урал-батыр» рассказывается два раза, в монологе старика Тараула, и птицы Хумай.[5, С. 379, 415]

Эпос “Акбузат” можно разделить на две части. Первая часть посвящена главному герою – Хаубану, его жизненному пути до той поры, когда он реально становится защитником народа,

и ему характерны поступки и дела во благо народа. Вторая часть эпоса целиком посвящена поступкам главного героя и его борьбе со злом, с Шульгеном, его дивами, и захватчиком Масем-ханом.

У мальчика по имени Хаубан умер отец, пропала мать, в пять-шесть лет он остался сиротой. Ходил он из дома в дом и попрошайничал еду. О себе он говорит:

Мин үскәнмен аслыкта,

В голоде вырос и я

Икеһе лә юк хәзер,

С малых лет сиротой остался.

[6, С. 147]

(5, С.375)

Мотив одиночества героя широко распространен, имеет много параллелей в мировом эпосе. Например, одиноким вырастает Энкиду – герой «Эпоса о Гильгамеше», а в алтайском эпосе «Маадай Кара» Когюдей-Мэргена сразу после рождения спрятали у четырех берез на горе Алтай, чтобы спасти хотя бы одного представителя рода от врага, одиноким выступает Одиссей древнегреческого эпоса. Этот мотив встречается «в древнейших пластах эпоса тюркских народов Сибири, особенно в якутских олонхо. ... Мотив изначальности жизни на земле и связанный с ним мотив первоначального одиночества героя принадлежит к древнейшим в эпосе тюрко-монгольских народов. Здесь, несомненно, отражена общность эпической традиции этих народов»[19, С. 59]

В «Акбузате» Хаубан встречает старика Тараула, который дарит ему кремневое ружье, доставшееся ему от отца Хаубана, которого “только этой кремневки и боится водяной падишах Шульген”. Кремневкой Хаубан подстреливает утку, оказавшуюся дочерью падишаха подводного царства, и эта встреча героя – завязка повествования. Дальше содержание эпоса раскрывается по трем основным сюжетным линиям: добывание невесты, поимка боевого коня, борьба героя с Шульгеном. «Проблема поисков жены, борьба эпического героя за создание семьи являются главными мотивами эпического сказания «Акбузат». Общеизвестно, что возникновение подобного мотива как общественной потребности относится к периоду разложения первобытнообщинного строя».[11, С. 87].

Хаубан отправляется за невестой в иной мир, в подводное царство Шульгена, в поисках украденного дивами Акбузата, который, “выходя из озера, вспоминал своих батыров и, рванувшись, бил крыльями, от взмахов его крыльев поднималась буря, которая разрушала горы и скалы и все переворачивала вверх тормашками”[5, С. 380] и алмазного меча Урал-батыра. «Такое изображение крылатого коня традиционно, встречается в фольклоре многих народов и является, по-видимому, косвенным отражением существовавших в древности мифических представлений о крылатых конях»[5, С. 31]. Выход лучших пород коней из озера в башкирском фольклоре очень распространен. Например, он встречается во всех вариантах эпоса «Заятуляк и Хыухылу», легендах, преданиях, сказках. В эпосе «Урал-батыр» кони Акбузат и Харат принадлежали Хумай и Айхылу, дочерям Солнца и Луны. Урал-батыр добывает коня с помощью Хумай, дочери Самрау и Солнца, а Хаубан – с помощью Наркас, дочери подводного падишаха Шульген. Девушка-утка становится помощницей батыра, который на дне озера должен выдержать ряд испытаний. В образе Наркас прослеживаются черты сказочно-мифического существа иного мира. Она “сотворенная из лучей” «по земле не ступала», «пищи земной не ела», поэтому «старость ее не брала», «одна только капля», упавшая с нее, землю иссушит, как яд [5].

Хаубан, овладев богатырским конем Акбузатом и булатным мечом, обретает силу и мощь. “Поимка и укрощение героем боевого коня, дружба богатыря с конем, как известно, являются одной из древних и постоянных тем героического эпоса и богатырской сказки тюркских народов”[5]. Батыру достается чудесное оружие отца, при помощи которого он побеждает своих врагов. С их помощью Хаубан продолжает дело, начатое Урал-батыром, совершает богатырские подвиги, уничтожает драконов, разрушает подводное царство, в котором обитает злой правитель Шульген. Из его царства Хаубан освобождает пленников, подчиняя себе чудовище Кахкаху, приказывает построить дворец Акбузату, превращает его «в ненавистную для людей крылатую птицу с ногами, как у мышей, с боящейся солнца душой»[5, С. 407], Шульгена - в черепахе, а дивов в

пресмыкающихся и пиявок, «без рук и без ног будут жить они в камышах, будут с палец величиной, плавая, словно змеи, будут извиваться они» [5, С. 407]. «В сказании «Акбузат» повествование о приключениях героя в подводном мире, о его женитьбе на дочери «хозяина» подводного царства, о борьбе с потусторонними силами, по видимому, представляет собой самую раннюю основу сюжета». [5, С. 24]

Хаубан в эпосе борется не только против падишаха подводного мира, дивов, чудовищ, но и защищает народ от насилия Масем хана. Масем хан – не мифический враг, какими изображаются Кахкаха и Шульген, а реальный жестокий правитель, в эпосе назван “дивом, держащим в своих руках, батыра Идели Кыпсака, батыра с Иремели Катая, батыра с Яика Туклэса, батыра Тамьяна из Туры, из степей Ирендыка, Юрматы с Нугуша, батыра табына с Узена”[5]. «Достоверных документальных данных о самом хане не сохранилось. Но на основе многочисленных преданий, песен, топонимов, шежере можно заключить, что Масем-хан – реальное историческое лицо, один из основателей союза семи племен, существовавшего на Южном Урале в XIII – XVI веках и являющегося ранним государственным образованием башкир»[11]. Масем хан вместе с Акбулат-бием убивают Сура батыра, который «долгие годы воевал с Масем-ханом и Акбулатом и не отдавал им Урала», он «был славен в народе и берег честь народа», [5, С.399-400]. Хан поклялся до седьмого колена уничтожить род Суры-батыра. Беда настигла Суру на охоте, когда «мертвый сон его одолел, и прилег он поспать», а семерых батыров «он опоил, связал по рукам и ногам и продал заморскому падишаху»[5, С. 415]. Батыры героико-архаического эпоса тюркоязычных народов попадают в беду чаще всего во время сна.(«Алпамша», «Кероглы»).

Хаубан освобождает семерых батыров, проданных заморскому падишаху в рабство, они становятся вождями семи башкирских племен. Имена батыров, совпадают с реальными названиями башкирских племен, которые вошли в историю башкир под названием семи племен (Ете ырыу). Он, ради счастья и благополучия людей, борется и побеждает многочисленных врагов, как мифических, так реальных, «герой действует как богатырь древнего эпоса, то обретает черты типичного сказочного персонажа, а в отдельных местах предстает как борец против хана-деспота». [5]

Богатому идейному содержанию эпоса соответствует совершенная художественная форма, многообразие изобразительных приемов. «Меткая образная речь с сравнениями, эпитетами, с включением простонародных слов — все это служит художественному строю сказания, раскрытию образов главных героев эпоса»[15, С. 127]. Это особенно ярко проявляется при описании героинь эпоса. В произведении четко подчеркивается красота девушки:

Айзан якты көн булыр,
Ике бите уйылып,
Кара кашы кыйылып,
Озон керпеге аша
Карап көлгән күз булыр;
Карсығалай түш киргән,
Толомон сәсмәүләп үргән,
Ынйылай теш йылтыратып,
Назлы көлгән кыз булыр.
Бал кортондай билле үзе,
Йөрәгең ятырзай,
Айһылыу тигән кыз булыр.
[6, С. 161]

Лицом светлее луны,
Ямочки на обеих щеках,
Черные брови вразлет,
Сквозь длинные ресницы ее
Будут смотреть улыбающиеся глаза;
Словно у сокола, ее высокая грудь,
Волосы в косы заплетены,
Сверкая перламутром зубов,
Нежно будет улыбаться девушка[та].
Талия ее[тонкая], как у пчелы,
Придется по сердцу тебе она,
Зовут ту девушку Айхылу.
[5, С. 390]

Зримый целостный портрет девушки возникает благодаря умелым подборам сравнений. Земная девушка Айхылу превосходит красотой девушек подводного царства, она так прекрасна: у нее черные брови, длинные ресницы, ямочки на обеих щеках, талия как у пчелы, высокая грудь, словно у сокола, зубы сверкают перламутром, лицо светлее луны.

Водяная девушка Наркас тоже очень красивая, но в эпосе нет детального описания. Ее

описание по тексту разбросано, дано в отрывках, все же ее красота вырисовывается четко. Например, вот как она описывается в конце эпоса:

Йөзөм ашам, кояшын	Открою лицо — солнце твое,
Оялып болотка инер;	Устыдившись, за тучи уйдет.
Көрөш көсәп бер эзәм	Если кто из людей захочет
Килһә минең каршыма,	Силою помериться со мной,
Ашам уға йөзөмдө,	Только открою ему [свое] лицо, -
Күзе камашыр нурыма.	Лучами моими ослеплен.
[6, С. 186]	[5, С.417]

Наркас силой своей красоты ослепляет всех вокруг, если она откроет свое лицо, даже солнце, “устыдившись, за тучи уйдет”. Как отмечает А.С.Мирбадалева, изображение героини с лицом, закрытым покрывалом, широко распространено в древнетюркских, иранских, арабских сказаниях, в эпосе народов Средней Азии. По словам исследователя “описание момента снятия покрывала и уподобление красоты героев сиянию света – художественный прием, передающий эффект воздействия красоты персонажей на окружающих”[5, С. 28]. Девушка-богатырка в эпосе не вступает с героем в единоборство, она полюбила батыра с первого взгляда, и своего отца просит не убивать его. Только в конце эпоса Наркас открывает свои чувства Хаубану:

Һиңә көрөш асманым,	С тобою я не стала воевать
Күңелем уға тартманым;	У меня к этому не лежала душа.
Һине тәүзә күргәс тә	Как только увидела тебя,
Күңелем менән һөйзөм мин,	Всем сердцем полюбила.
Тик әйтергә кыйманым,	Но не посмела сказать
Азак сикте көттөм мин	Последней встречи я ждала.
[6, С. 186]	[5, С. 417]

«Богатырские качества героини, ее физическое совершенство, могучее здоровье, огромная сила являются идеалом красоты в эпической действительности и соответствуют архаическим представлениям народа о прекрасном во внешности»[15, С. 97].

В эпосе “Акбузат” отсутствует подробное описание внешности, портрета героя. Гиперболизуются не внешность батыра, а его действия. Сказителям важно показать героев в их делах. Хаубан - потомок Урал батыра, обладает такими прекрасными качествами, как беззаветная преданность народу, постоянная защита интересов своей родины, мужество и героизм, смелость. Он изображается всемогущим и непокорным, легко расправляющимся с врагами. Водяная красавица Наркас в эпосе в основном называет его не по имени, а словом «егет», иногда уменьшительно-ласкательной форме «егеткәйем».

Система эпических персонажей эпоса «Акбузат» включает также зооморфные и фантастические существа. Они достаточно разнообразны, многие из них типичны для всех башкирских эпосов. По функциональному признаку они подразделяются на две категории: помощников героя и его врагов. Первым и наиболее серьезным, до конца преданным богатырю помощником выступает его конь, нередко обладающий сказочно-волшебными свойствами. Он наделен умом, владеет речью, способен сочувствовать и сопереживать героям. Помимо этих человеческих качеств, конь нередко оказывается более прозорливым и проницательным, нежели сам батыр, обладает редким волшебным даром предвидеть явления и события, судьбу своего хозяина. Описание коня в эпосе состоит из общепринятых эпитетов и сравнений. Например, вот как дается внешность богатырского коня - Акбузат:

Ялы ап-ак ебәктәй,	Грива у него белая, как шелк,
Төсө талкыр буз ғына,	Светло-серой масти он,
Йоморо ғына тоякты,	Круглые копыта у него,
Баһып тора без генә;	[Ноги], как шило, [тонки],
Камыш колак, бакыр күз,	Уши, как камыш, [торчат],
	бронзой [отливают] глаза
Бәбәге лә ак кына;	Веки белые [у него].

Мундаһы бейек, тар бөйөр,
Суртан тәнле, нык кына;
Карсыға морон, киң танау,
Куш азаулы, хоҫа теш,

Осло эйәк, ас янак,
Куш урайлы, шул ғына.

[6, С. 148]

Здесь наблюдается большое разнообразие эпитетов. Детальное изображение боевого коня — Акбузата достигается посредством использования изобразительных, метафорических, определительных, украшающих эпитетов. Дальше описывается снаряжение коня:

Алтын-көмөш эйәрле,
Болғар тарткы, айыллы,

Тукымдары ынйылы,
Тибенгеһе сәмсәле,
Болан тире таралғы,
Өзәнгеһе көмөштән,
Эйәр кашы алтындан,
Семәрләнгән ақыктан;
Йылан камсы кашында,
Канъяғала куржыны,
Кырпаузары сәхтиән,
Күмелдерек түшәндә,
Арт һынында койошкан,
Ебәк сылбыр нукталы,
Куш ауызлык йүгәнле,
Тезгенен кашка шакарған

[6, С. 174]

Шея крутая, поджарый он,
Как щука, крепко телом сбит,
Нос соколиный, ноздри широки,
Коренные зубы двойные,

передние — совком,

Узкая морда, нижняя челюсть заострена,
Челка по обе стороны [лба] — вот он каков.

[5, С.376]

Седло в золоте и серебре;
[Из кожи] болгарской подпруга
на нем,

Украшенный жемчугом чепрак
С тисненой кожей по краям,
С застежками из кожи оленьей.
Стремена из серебра,
Из золота лука седла,
Украшенная сердоликом;
На луке змеится плеть,
Приторочен к седлу хурджун;
Сафьяном отделанный по краям
Нагрудник на коне,
Подхвостник на крупе его,
Из шелка недоуздок сплетен,
Уздечка с удилами двойными,
Поводья к луке прикреплены;

[5, С.405]

“Описание снаряжения коня, повторяющееся в сказании многократно, принадлежит к числу наиболее разработанных “общих мест” героического эпоса многих тюркских народов”[5, С. 31]. Приукрашенное изображение предметов эпического мира отвечает героическому духу, эти предметы красивы и прочны, поскольку сделаны из серебра, золота. В эпосе чаще используется эпитет «золото», например, золотой трон (алтын тәхет), золотые волосы (алтын сәс), золотой дворец (алтын һарай), золотая утка(алтын өйрәк), золотая ложка (алтын калак). “Золото как дорогостоящий и недоступный бедняку материал всегда являлось воплощением красоты, благородства, характеризующим материальное благосостояние человека”[13, С. 23].

С незначительными вариациями поэтические образы используются далее:

Кырас яллы, төк сәсә.
Суртан һыртлы, тар бөйөр,
Кубаға һебә, куян бот,
Текә тояк, ас янак,
Камыш колак, киң танау,
Карсыға түш, бакыр күз,

Әтәс муйын, куш урай,
Суңка эйәк, кымты ирен
Акбуз толпар янында.
Үзе төскә ат шулай,
Кәңәш биреп егеткә,
Тап эзәмдәй һүз һөйләй.

Грива крутая, жесткая шерсть.
Спина, как у щуки, поджарый он,
Ребра гладкие, ноги, как у зайца[длинные]
Круглые копыта, морда заострена,
Уши — словно камыши, ноздри широки,
Грудь — как у сокола, медью

[отливают] глаза

Шея петушиная, челка по обе стороны[лба]
Нижняя челюсть заострена, губы сжал.
Таков [был] с виду этот конь.

Сам советы егету дает,
Разговаривает человеческим языком.

[6, С. 175]

[5, С. 405]

Подобные развернутые эпитеты не только придают особый художественный эффект, но и позволяют лаконично и емко описать Акбузата с различных сторон. Эпитеты и сравнения, которые употребляют сээны, отличаются изобразительностью, это производит определенный эффект на слушателей и свидетельствуют о положительном характере описываемого персонажа. Эти тропы составляют основу эпического стиля и преобладают над другими средствами и приемами художественного изображения.

Что касается противников героя, они составляют важное место в развитии эпического сюжета. Участие этих персонажей в судьбе главных героев эпоса усиливает уважение, заинтересованность слушателей в деяниях батыров, и «помогает им глубже проникнуть во внутренний мир героев, уловить основную идею героических повествований»[15, С.: 123]. В эпосе «Акбузат» описание портрета эпических противников героя дается разбросанно, небольшими отрывками. Они могут устрашать людей одним только безобразным видом, не говоря уже об их силе и коварстве. Например, об охраняющем подводное царство Кахкахе, девушка Айхылу вспоминает так:

Медведем назвать — шерсть дыбом на нем,
Волком назвать — [волка] крупней.

[5, С. 404]

Айыу тиһәм, - кырас йөн,
Бүре тиһәм, - ирәбе.

[6, С.171]

Так характеризует Айхылу Кахкаху. Он проглатывает людей и на дне озера выплевывает их. А о падишахе подводного мира Шульгене говорится, что он страшнее чудовища, в эпосе конкретного описания о нем нет.

Существенная особенность эпического произведения – наличие в нем гиперболы. Эпическое преувеличение отличается своеобразием формы, функции и содержания. В эпосе гиперболизируются огромная сила, физическая мощь Хаубана. “Для эпического героя-богатыря или юнака – нет ни пространственных преград, ни временных трудностей, ни физических препятствий”[18, С.107], благодаря фантастическим элементам герой наделяется сверхъестественной силой. «Один из предметов эпической гиперболы — женская красота, выражающаяся стереотипно, посредством метафорических эпитетов, гиперболических сравнений, метафор и гипербол»[13, С. 100]. В «Акбузате» Айхылу, Наркас наделяются идеальной красотой. В преувеличенном плане описываются необычные качества эпического коня Акбузата и его снаряжения. В героическом эпосе конь Хаубана выступает как полуволшебное существо, способное перелетать огромные расстояния.

Таким образом, башкирский эпос «Акбузат» представляет собой уникальное явление в культурном наследии народа, он отличается самобытностью и богатством идейно-художественного и эстетического содержания.

Литература

1. Акбузат. ф. 25, оп. 1, ед.хр. 10.
2. Акбузат. Башкирский народный эпос / Пер. И. Кычакова и Г. Шафикова. Уфа, 1972.
3. Алпамыш. По варианту Фазила Юлдаша, ч. 2, песнь 1.
4. Башкирский народный эпос / Предисл., сост. и коммент. М.М. Сагитова. Уфа, 1979.
5. Башкирский народный эпос / Сост. тома А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов, автор предисл. А.С. Мирбадалева; отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М., Наука, 1977.
6. Башкорт халык ижады: Эпос /Материалды һайлаусы, барлаусы, төзөүсе, баш һүз языусы, аңлатмалар биреүсе М.М. Сәғитов; томдың яуаплы мөхәррире Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. – 1-се кит.
7. Башкорт халк ижады / Төзөүсе, инеш һәм аңлатмалар биреүсе Ә.И. Харисов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1954. 1 том.
8. Батырзар тураһында эпос (Эпос о батырах) / Сост. М. Бурангулов. Уфа: Башкнигоиздат, 1943. (на башк. яз.)
9. Библиотека Всемирной литературы: Героический эпос народов СССР / Вступ. статья,

сост. и примеч. А.А. Петросян. М., 1975. Т.1.

10. Валеев Д.Ж. Особенности отражения действительности в башкирском эпосе “Акбузат” // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974.

11. Галин С.А. Башкирский народный эпос. Уфа: “Аэрокосмос и ноосфера”, 2004. 320 с.

12. Давлеткулов А.Х. История этноса и его социально-духовная жизнь в эпической поэзии башкир(социально-философский анализ). Уфа: АН РБ «Гилем», 2012.

13. Каррыева А.Б. Поэтическая система эпоса «Героглы». Ашхабад, 1990.

14. Киреев А.Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970.

15. Кузьмина Е.Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980.

16. Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957.

17. Надршина Ф.А. Башкирский фольклор как исторический источник //История башкирского народа: в 7 т. / Гл. ред. М.М.Кульшарипов; Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН. М.: Наука, 2009. Т. 1.

18. Путилов Б.Н. Русский и южнославянский героический эпос. Сравнительно-типологическое исследование. М., 1971.

19. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса М., 1975.

20. Сәғитов М.М. Боронғо башкорт кобайырзари. Өфө, 1987.

21. Сөләймәнов Ә.М., Рәжәпов Р.Ф. Башкорт халкының архаик эпосы. Өфө, 1999.

22. Харисов А. Литературное наследие башкирского народа. (XVIII-XIX в.в.) 2-ое изд., дополн. Уфа, 2007.

23. Эпос о Гильгамеше(«О все видавшем»). Пер. с аккадского И.М. Дьяконова. М.-Л., 1961.

Р.Г. Алсынбаева

БашДУ-ның Нефтекама филиалы, Нефтекамск

ҺҮЗҮЕ ТӘРЖЕМӘ ИТЕҮ МӨМКИНЛЕКТӘРЕ

Тәржемәнең төп максаты – ике телдәге һүзәрзең тап килеүенә ирешеү. Был талапты үтәү өсөн тәржемәсе түбәндәге пункттарзы иҫәпкә алырға тейеш:

1. милли һәм социаль үзенсәлектәр;
2. авторзың ижади индивидуаллеге;
3. жанр үзенсәлеге;
4. форманың һәм йөкмәткенең берзәмлеге.

Тәржемә процесында бер телдәге һүзгә икенсе телдә мәғәнә һәм стиль яғынан һәр вақыт тура килә торған окшаш һүзәрзеңе файзаланыу мөмкинлеге аз була. Оригиналда кулланылған һүз икенсе телдә һәр вақытта ла бер һүз менән генә бирелмәй, ул (йәки бер һүз) ике йәки бер нисә һүз менән, шулай ук ике йәки бер нисә һүз бер һүз менән дә тәржемә ителергә мөмкин. Кайһы берзә төп нөсхәләге һүз тәржемәлә төшөрөп тә калдырылырға йәки икенсе һүз менән алмаштырылырға һәм, киреһенсә, оригиналда булмаған осракта ла тәржемә телендә теге йәки был һүз өстәлергә мөмкин. Телдәр араһында даими лексик эквиваленттарзың һирәк осракта ғына табылыуы түбәндәге сәбәптәр менән аңлатыла:

1) телдәрзең һүзлек составтары күләмдәре буйынса бер төрлө түгел;

2) һүзәрзең күпсәлеге барлык телдәрзә лә күп мәғәнәлә һәм төп мәғәнәһе буйынса бер-береһенә тура килә торған һүзәрзең мәғәнә күләмдәре төрлө телдә төрлөсә – һүзәр был билдәләре (мәғәнә күләмдәре) буйынса милли үзенсәлеккә эйә;

3) билдәлә бер мәғәнәләре буйынса үз - ара тап килгән һүзәрзең һөйләмдә башка һүзәр менән бәйләнеше төрлө телдә төрлөсә, йәғни дөйөм мәғәнәләре менән эквивалент һаналған һүзәр фразеологик бәйләнештәре буйынса тап килмәйзәр. Һүзәр һәр телдә билдәлә бер закондар буйынса кулланыла, улар иһә һәр конкрет осракта индивидуаль һәм үзенсәлекле була. Һүзәр үз-ара бәйләнешеү тәртиптәре буйынса ла милли үзенсәлеккә эйә булалар [1, с. 25].

Тимәк, ике телдәге һүзәр һәр вақытта ла тап килмәскә мөмкин. Шуның өсөн тәржемә процесында уларзың 3 төрлө вариантын кулланырға мөмкин: 1) оригиналдағы теге йәки был төшөнсәне белдерәү өсөн, беренсе сиратта туған телдәге әзер саралар кулланыла; 2) тәржемәсе бер нисә варианттан тап килгән һүзә һайлап ала; 3) әзер сара булмағанда, туған тел материалынан лексик, морфологик, синтаксик юлдар менән һүз яһарға, диалекталь һүзәрзеңе файзаланырға һәм сит тел өлгөһө менән яңы һүз төзөргә мөмкин. Ләкин ул һүз оригиналдағы мәғәнәне теүәл бирергә тейеш. Тәржемәсе төп нөсхәнең йөкмәткәһен бозмайынса үзе дөрөс тип уйлаған һүзә куллана.

Тәржемә процесында белгестәр бер мәғәнәлә тап килеүзәр менән дә эш итә алалар. Бындай һүзәр бигерәк тә лексика өлкәһендә осрай, улар эквиваленттар тип атала. Бөтә телдә лә бындай бер мәғәнәлә эквиваленттар бар. Уларға лексиканың түбәндәге билдәлә төркөмдәре инә:

1) терминдар, мәсәлә, *понятие – төшөнсә, ударение – басым һ.б.* Рус телендәге йәки рус теле аша башка сит телдәрзән ингән терминдарзы һәр вақытта ла башкорт теленең үз саралары менән белдерергә мөмкин булмай. Бындай осракта яңы терминдар телгә шул килеш кабул ителә;

2) яңғызлык исемдәр: *Өфө - Уфа, Агизел – Агидель, Гөлһаз – Гульһаз һ.б.*;

3) организация, партия һ.б. учреждение исемдәре: *БМО – ООҺ, БДУ-ның Нефтекама филиалы – Нефтекамский филиал БГУ һ.б.*

Эквивалентлы тап килеүзәр лексиканың башка төркөмдәрендә лә осрай (һан, алмаш һ.б.).

Вариантлы тап килеүзәр күп осракта контекст менән бәйлә булған лексик ярашлылыктарзы атау өсөн кулланыла. Уларға күп мәғәнәлә лексемалар карай. Был һүзәрзеңе конкрет мәғәнәһе контекста ғына реалләшә, мәсәлә, *көслө ел* һүзбәйләнеше рус телендә *сильный ветер, буйный ветер, бушующий ветер* тип тәржемә ителергә мөмкин.

Тәржемәсе контекстка карап, тура килгән вариантты һайлап ала. Бер карағанда, күп вариантлылык тик художестволы, публицистик текстарға ғына характерлы һымак. Эммә фәнни текстарға ла ундай һәззәр кулланыла. Мәсәлән, *тәржемә итеү* рус телендә *переводить, передавать, воспроизводить, воссоздавать* һүззәре менән бирелергә мөмкин; *кушаты* - *ашау, ейеү, ризыкланыу, тыгыныу, һогоноу*. Күренеүенсә, тәржемә процесында эквивалентлы һүззәрҙең бер нисә варианты булырға мөмкин.

Бер телдән икенсе телгә тәржемә иткән осрақта һәр вақытта ла эквивалентлы тәржемәгә ирешеп булмай. Эммә тәржемәсе тәржемәнендә адекватлығын һаклап калыу өсөн төрлө үзгәртеүҙәргә мөрәжәғәт итә. Был үзгәртеүҙәр дөйөм тел ғилемдә трансформациялар тип атала. Был термин күп белгестәр тарафынан кулланыла. Ни өсөн өсөн тәржемәселәр трансформацияларға мөрәжәғәт итәләр һуң?

Тәржемә трансформацияларын кулланыуың төп сәбәптәре: лексик составтағы айырмалыктар, бигерәк тә ике телдәгә һүззәрҙең мәғәнәләренендә тап килмәүе мөмкин; телдәрҙең грамматик системаһы ла айырыла, мәсәлән, һөйләмдәгә һүззәрҙең тәртибе һәм ярашлығы, һөйләмдәрҙең структураһы, улардың кулланылышы һәм төрҙәре лә тап килмәскә мөмкин. Һанап үтелгәндәрҙең бөтәһе лә тәржемәсенә трансформацияларҙы кулланып, оригиналды икенсе телдәң нормаларына яраклаштырырға мәжбүр итә.

Тексты тәржемә иткән вақытта оригиналдағы һүззә алмаштыра алырлык лексик берәмек юк икән, тәржемәсе текстка бер ни тиклем үзгәрештәр индерә. Был үзгәрештәр түбәндәгеләрҙе үз эсенә ала:

1) Үзгәртеү. Оригинал текстка яраклаштырып, тәржемәлә тел элементтарының килеү тәртибен үзгәртеү. Был осрақта һүззәр, һүзбәйләнештәр, кушма һөйләмдәң өлөштәре, текст эсендәгә үз аллы һөйләмдәр үзгәртелә ала. Бигерәк тә һөйләм киҫәктәре, һөйләмдә һүззәрҙең килеү тәртибе үзгәрә. Мәсәлән, *Даром что-серо живем, да страху не знаем. Вы и почище живете, да либо много наторгуете, либо вовсе проторгуетесь. И пословица живет: барышу наклад – большой брат. Бывает и то: нынче богат, а завтра под окнами находишься. А наше мужицкое дело вернее: у мужика живот тонок, да долог, богаты не будем, да сыты будем* (Л.Н. Толстой “Кешегә күпме ер кәрәк”). *Тәржемәһе: Бай йәшәмәйбез, ләкин куркыуҙы белмәйбез. Һез иркән йәшәйһегез, сауза итеп, йә күп мал йыяһығыз, йә бөлөп куяһығыз. Файзаның ағаһы зыян – бына шундай мәкәл бар бит. Бәгән байһың, ә иртәгә кеше тәҙрәһе төбөндә һоранып йөрөйһөң – шундай хәлдәр зә булғылай ул. Безҙең мужик эше ышаныслырак: мужиктың зүмере ярлы булһа ла, озон була, бай булмаһаҡ та, тамағыбыз тук* (Ш.Мөхәтдинов). *Зәп-зәңгәр булып туңып, катып калған күктә күрәм. Шуга күккә калтайған бакыр кояш йәбеишкән. Бакыр түңәрәккә кемдер, ахыры, таиш менән бәрә: доң, доң, доң... Кояш калтыранып куя. Былай булһа, күпкә сызамас, кубып төшөр, могайын...* (М.Кәрим “Озон-озак бала сак”). *Тәржемәһе: Вижу льдисто-синее застывшее небо, медное солнце, примерзшее к этой синеве. Кто-то швыряет камни в его помятый диск, и солнце вздрагивает – дон, дон, дон... Видать и ему уже недолго осталось, скоро отвалится...* (И.М.Каримов).

2) Алмаштырыу. Тәржемә процесында йыш кулланылған төр. Бында һүз формаларын, һүз төркөмдәрен алмаштырыу, лексик һәм синтаксик алмаштырыуҙар инә. Миҫалдар: *Бына озакламай аш та өлгөзө. Ибраһим бабай менән Хәсән бабай әбейзәре менән иң түргә, мендәр өстөнә менеп ултырҙы* (З.Бишшева “Дуҫ булайыҡ”). *Тәржемәһе: Вот и бишбармак готов. Гости расселись по возрасту. Ибрагим-бабай и Хасан-бабай со своими старухами сели на почетное место; им предложили самые мягкие подушки* (А.Леонтьев). *А вот как сужу: жили мы со стариком 50 лет – счастья искали и не нашли, а только вот теперь второй год, как у нас ничего не осталось и мы в работниках живем. Мы настоящее счастье нашли и другого нам никакого не надо* (Л.Толстой “Ильяс”). *Тәржемәһе: Мин бына кайһылай уйлайым, - ти ул, -картым менән без бергә 50 йыл йәшәһек, бәхет эзләһек – таба алманыҡ, тик бына хәҙергә көндә, үзебезҙең бер нәмәбез зә калмағас, икенсе йыл инде ялсылыҡта йөрөйбөз һәм ысын бәхетебезҙе таптыҡ. Ошонан башка бәхет безгә кәрәкмәй зә* (Х.Бикколов).

Күренеуенсә, тәржемәлә кушма һөйләмдәр ябай һөйләмдәр менән, тезмә кушма һөйләмдәр эйәртеүле кушма һөйләмдәр менән алмаштырылырға мөмкин һәм киреһенсә. Шулай ук бер һүз урынына шул ук мәғәнәне белдергән икенсе һүз кулланылырға мөмкин. Мәсәлән, *плачет* һүзен башкорт теленә *илай, балауыз һыга, һыктай, үкһей, бузлай, иңрәй, йәш түгә, йәш ағыза, күз һыта* тип тәржемә итеп була.

3) Өстәмәләр. Тәржемәсе тексттың йөкмәткеһен тулы кимәлдә биреү өсөн был сараға туктала, мәсәлән, яңы һүзәрзе, бәйләүестәрзе, теркәүестәрзе, һүрәтләү сараларын өстәй ала. Өстәмәләрзе кулланыу аркаһында оригиналдың йөкмәткеһе киңәйә. Был сакта һөйләмдең грамматик төзөлөшө үзгәрергә мөмкин. Миҫалдар: *Унан һуң, озақ та тормай, катынын эйәртеп, Хәсән бабай за килде* (З.Бишшева “Дуҫ булайык”). *Тәржемәһе: За ним, ведя за собой дородную жену, пришел Хасан-бабай* (А.Леонтьев). *Хозай вәғәзәһендә тора* (М.Кәрим “Озон-озак бала сак”). *Тәржемәһе: Господь Бог хоть на лесть и падок, но слово свое держит, это надо признать* (И.М.Каримов).

4) Төшөрөп калдырыу. Төп нөсхәләге бөтә һүзәр зә тәржемә ителмәскә, кайһы берзәрә төшөрөп калдырылырға мөмкин. Миҫалдар: *Бер аз ғына торғас, төсө, кәүзәһе менән бөтөнләй тип әйтерлек Юлдаштың атаһына окшаған, ләкин зур, түңәрәк кара күззәрә артык уйсан, моңһоу Сәлмән ағай үзе генә килде* (З.Бишшева “Дуҫ булайык”). *Тәржемәһе: Немного погодя подошел Сальман-агай, напоминающий отца Юлдаша взглядом задумчивых черных глаз* (А.Леонтьев). *Хәзәргә миңең төндәр буйы баксала яңғыз ултырырлык кыйыулығым да, бөтә буржуйзарзы кыйратып, барлык колдарзы азат итерлек дарманым да юк* (М.Кәрим “Озон-озак бала сак”). *Пока же храбрости одному ночью в огороде сидеть у меня нет* (И.М.Каримов).

Шулай итеп, тәржемәсе оригинал һүззе икенсе телдә дөрөҫ бирә белергә тейеш. Тәржемә телендә төп нөсхә һүзенә тап лексик берәмекте табыу – оригиналдың мәғәнәһен һәм стиль үзенсәлектәрен тулы һәм дөрөҫ биреүзәге иң беренсе талап булып тора. Ундай тап килеүзәргә юғарыла карап үткәндәрзе һәр вақыт иҫтә тотоп эшләгәндә генә ирешергә мөмкин.

Әзәбиәт

1. Юсупов Р.А. Тәржемә мәсәләләре. Казан, 1975.

Д.Т. Бахтигареев
СИФК, Стерлитамак

ПЕРЕНОС ЗНАЧЕНИЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ. МЕТАФОРЫ

По мнению известного башкирского лингвиста Э.Ф. Ишбердина, в языке первичное значение слова служит фундаментом для образования многозначных слов, а другие лексические значения, которые образовались от первичного значения, являются переносными. Перенос значений является причиной появления полисемии. Если в историческом развитии слова первичное значение является основой, переносные значения образуются из-за семантического развития первичного значения слова на последующих этапах. Эти значения могут выражать непосредственно денотат или через образы – предметы, явления, признаки и действия. «Возможность» перенесения значения заложена прежде всего в самих объектах называния (предметах, признаках, действиях), которые ассоциируются в человеческом сознании, и при благоприятных условиях название одного объекта переносится на другой. Главным условием для переноса является отсутствие словесного объекта. При его наличии перенос обычно представляет собой стилистически окрашенную единицу [4, с. 70]. Поэтому в филологии переносные значения делятся на два (три) типа: первые из них существуют как самостоятельные значения, вошли в структуру семантики слова, а вторые являются образными, и у них преобладают экспрессивно-эмоциональные признаки. Исследователи их называют по-разному: постоянные и временные, лингвистические и поэтические, языковые и литературные, номинативные и фигуральные, генетически переносные и собственно переносные и т.п. [7, с. 72].

Метафоры занимают немалую долю слов и выражений в нашей речи. Мы пользуемся ими,

создаем их незаметно для себя. Метафоры играют бесспорно важную роль в языке, пополняя недостаток слов для обозначения новообразовавшихся понятий, что особенно важно для языка науки а также выполняют и многие другие функции.

В современной науке термин "метафора" употребляется в трех значениях: 1) метафора - это слово с переносным смыслом; 2) метафора - это один из тропов наряду с метонимией, синекдочой, оксюмороном и др.; 3) метафора - это любое языковое выражение (слово, словосочетание, предложение, абзац, текст) с переносным смыслом; в этом случае метафорой можно назвать пословицу, идиому, притчу, целый роман. Нас больше всех интересует данная категория в первом смысле этого слова, который является основополагающим для других значений, потому что именно так метафора была определена великим философом и ученым античного мира Аристотелем: "Переносное слово (метафора) - это несвойственное имя, перенесенное с рода на вид, или с вида на род, или с вида на вид [1, с. 669].

Итак, что такое метафора? В своей знаменитой книге «Теория литературы» известный башкирский ученый 20 века К.А. Ахмедьянов пишет, что «...метафорой называется такое сравнение, которое основывается на скрытом сходстве двух предметов» [2, с. 126]. Примерное такое толкование мы встречаем в популярном «Толковом словаре русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой «Метафора, -ы, ж. 1. Вид тропа – скрытое образное сравнение, уподобление одного предмета, явления другому (напр. *чаша бытия*), а также вообще образное сравнение в разных видах искусств (спец.). *Символическая, романтическая метафора. Метафора в кино, в живописи. Развёрнутая метафора.* 2. В лингвистике: переносное употребление слова, образование такого значения». Значит, метафора - это троп, перенесение свойств одного предмета (явления) на другой по принципу сходства, т.е. на основании признака, общего для обоих сопоставляемых членов; скрытое сравнение, уподобление [5, с. 353]. В Большом энциклопедическом словаре дается другое определение: «метафора (от греч. *Metaphora* - перенос) – *троп* или механизм речи, состоящий в употреблении слова, обозначающего некоторый класс предметов, явлений и т. п., для характеристики или наименования объекта, входящего в другой класс, либо наименования другого класса объектов, аналогичного данному в классе отношений. В расширительном смысле термин метафора применяется к любым видам употребления слов в непрямом значении» [8, с. 296].

Таким образом, метафора - это новое использование уже существовавшего ранее в языке слова или словосочетания, для обозначения какого-либо понятия с целью надления его частью предыдущего смысла.

В башкирском языке можно выделить три типа метафор:

1. Номинативные метафоры. В данных общеязыковых метафорах первичные переносные значения уже давно исчезли, и поэтому они уже воспринимаются людьми как в прямом значении. Такие типы метафор называются мертвыми, сухими или застывшими метафорами [6, с. 7]. Например: *кеше култыгы* (подмышка человека) – *диңгез култыгы* (залив моря), *агас тамыры* (корень дерева) – *һүз тамыры* (корень слова), *кеше йөрөй* (человек ходит) – *сәғәт йөрөй* (часы ходят), *кеше бите* (лицо человека) – *китап бите* (страница книги), *кеше түбәһе* (макушка человека) - *тау түбәһе* (вершина горы) и т. п.

2. Общепозитические метафоры. Данные метафоры по другому называются образными метафорами и метафоры этой категории характеризуются глубокой художественной образностью, а также употреблением в переносном значении, потому что они не являются официальными названиями предметов, явлений и вещей, а выступают только в качестве фигуральных и косвенно применяемых лексических слов [3, с. 19]. Например: *кәмөш калак* (серебряная ложка) – *кәмөш тауыш* (серебряный голос), *саф һыу* (чистая вода) – *саф мөхәббәт* (чистая любовь), *ак һөт* (белое молоко) – *ак куңелле* (человек с чистой душой), *ебәк тукыма* (шелковая материя) – *ебәк сәс* (шелковистые волосы), *таң менән уяныу* (проснуться с зарей) – *йәшлек таңы* (заря молодости) и т. п.

3. Третьи метафоры называются индивидуально-стилистическими или, иначе говоря, авторскими метафорами. Они также являются образными метафорами, но в отличие от

общепозитивных метафор еще не превратились в общенациональные переносные метафоры, а лишь в определенном творчестве того или иного писателя или поэта выступают в роли образных слов. Примеры: *Усак яна... Ясҡын тәтән үрләй, Шартлан куя уттың быуыны.* (Хәсән Назар); *Мин был ергә бер ир булып баҫып, Уран тотам ваҡыт яғаһын.* (Тимер Йосопов) [3, с. 7 – 8].

Литература и источники

1. Аристотель. Поэтика // Аристотель. Сочинения: В 4 томах. Т. 4. М., 1984. 830 стр.
2. Ахмедьянов К.А. Теория литературы. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1985. 342 с.
3. Ахтямов М.Х. Современный башкирский язык. Уфа: Издательство Башкирского государственного университета, 1980. 72 с.
4. Ишбердин Э.Ф. Историческое развитие лексики башкирского языка. М., 1986. 151 с.
5. Ожегов С.И., Шведова Н.Ю. Толковый словарь русского языка. М.: Азбуковник, 1999. 944 с.
6. Сафиуллина Ф.С. Татар теленең лексикологиясе. Казан, 1999. 263 с.
7. Суфьянова Н.Ф. Проблема многозначности в башкирском языке и ее лексикографическая разработка. Уфа: Гилем, 1998. 102 с.
8. Языкознание. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. В.Н.Ярцева. 2-е изд. М.: Большая Российская энциклопедия, 2000. 688 с.

И.Р.Билалова

БГПУ им.М.Акмуллы, г. Уфа

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «ЖЕНЩИНА» В БАШКИРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ

Термин «концепт» достаточно широко используется в современной лингвистической литературе и, будучи ключевым термином лингвокультурологии, понимается как :

- представление (Аскольдов-Алексеев 1997:271);
- «алгебраическое выражение значения» (Лихачев 1993:281);
- ключевое слово культуры (Вежбицкая 1997, 2001);
- знание об обозначаемом во всех его связях и отношениях (Телия 1996:110); [Маслова 2001]
- «сгусток культуры в сознании человека» (Ю.С.Степанов) [Карасик 2002].

Анализируемый нами концепт “женщина” представляется как ключевое слово культуры, рассматривается в плане содержания как вербализованный культурный смысл и представляется одним из ключевых в миропонимании и шкале ценностей народов-носителей языка.

Культурные ценности представляют собой систему и находят отражение во фразеологизмах и паремическом фонде [Маслова 2001]. В них люди находят ответы на многие жизненные вопросы, беспокоившие их в течение всей многовековой истории.

Образы, связанные с женщиной, пронизывают многие, казалось бы, абстрактные представления. Истина и ложь, ум и глупость, сердечность и жестокость, искренность и лицемерие – десятки, сотни таких “осей”, опосредованно вплетенных в остов личности человека и его мировосприятия, высечены мыслями о женщине. В пословицах “женщина” предстает в двух аспектах: в позитивном (как мать: “ул тапкан – уңған катын, кыз тапкан – назлы катын”, спутник жизни: “катының – ғүмерлек юлдашың”, хранительница очага: “өйзө өй иткән катын”), и в негативном (она – змея, дьявол “яуыз катындан ир каскан”, лицемерка, воплощение коварности “яман катын яман эт менән бер” и хитрости).

Первый концептуальный признак «материнство, детородство» отражается в пословицах типа: “бала уңған катындың бер кулын бәйләй, уңмаған катындың ике кулын бәйләй”, “бала тапмаҫ катын булмаҫ – торорон әйт, Мал тапмаҫ егет булмаҫ - торорон әйт”, “балаһыз катын – емешһез ағас”.

Одно из главных значений, которое передает слово “женщина” это понятие хранительницы очага: “ ир өйзән сыкһа бәрәкәт, катын-кыз өйзә торһа бәрәкәт”, “йортто тоткан – ир, өйзә тоткан – катын”.

Во многих башкирских пословицах женщина характеризуется навязчивостью, болтливостью. Этим мы определили еще один концептуальный признак “болтливость”: “утка барған катындың утыз ауыз һүзе бар”, “алты катын ашка килһә, аштың быуы күренмәй”, “аты икәүзең аяғы тынмас, катыны икәүзең қолағы тынмас”, “ир кешенең бер һүзе - катын кешенең мең һүзе”. В данных пословицах слово “женщина” употребляется в контексте со словами “разговор”, “слухи” и т.д.

С древних времен женщина – опора для мужчины, его поддержка. Концептуальный признак “спутник жизни, поддержка, счастье” актуализируется в ряде пословиц: “ир – ат, катын – арба”, “бер катынға кәнәғәт – ғүмер буйы хуш калған”, “ир күрке – катын , катын күрке – ир”, “ир – баш, катын – муйын, ир - баш, катын - түш”, “ир – беләк, катын – терәк, катының – ғүмерлек юлдашың”.

В пословицах о женщине прослеживается концептуальный смысл “величие”. В них диапазон оценок женщины изменяется от полного обожествления до полной дьяволизации как “акыллы катын – хазина”, “матур катын - ил күрке”, так и “яман катындан дейеү бәрейдә каскан”.

Концептуальный признак “мудрость” находит отражение в пословице “белемле катын башына карай, белемһез - катын йәшенә карай”.

Одной из часто встречаемых тем в пословицах является неуверенность, страх – страх влюбленного, страх потери свободы, страх перед возможной изменой жены. В следующих пословицах о женщине имеется предостережение или событие, связанное с большой ответственностью: “айһыз атың мактама, йылһыз катын мактама”, “акса алһаң, һанап ал, катын алһаң, һынап ал”, “арғымактың билгеһе – казылык йыймас, ял йыйыр, яман егет билгеһе – катын алмас, мал йыйыр”, “астындағы атыңа ышанма, куйынындағы катыныңа ышанма”, “ат алһаң, өйөң менән кәнәшләш, катын алһаң, ауылың менән кәнәшләш”, “атың насар булһа, һатып котолорһоң, этең насар булһа, атып котолорһоң, катының насар булһа, нисек котолорһоң?”.

В некоторых башкирских пословицах о женщине обнаруживается ее стремление к главенству: “ат менән катындың башын каты тот”, “икенең бере: йә ир йә катын баш була”.

Концептуальный признак “хитрость” актуализируется в пословицах “бер катында кырк ир хәйләһе булыр”, “бер катында ун тауыктың көсө бар”, “бер катындың хәйләһе кырк дөйгә йөк булыр”, “катын-кыззың хәйләһенә шайтан да түзә алмас”.

В заключении рассмотрим пословицы, в которых объективируется признак “переадресация неудач”. У башкирского народа издавна считалось, что мужчина – это отражение женщины, успехи и неудачи мужчины впервые очередь связаны с женщиной: “арба ватылһа – ат, бызау үлһә, катын ғәйепле”, “ата алмаған атанан күрер, кайта килеп, катынынан күрер”, “аяклы каза күрәһе егет һызлау катын алыр”, “бөлдөргән дә катын, көлдөргән дә катын”, “донъяның бозоклоғо ла, төзөклөгө лә катындарзан”, “атына асыуланған – катынын кыйнаған”.

Таким образом, исследуемый нами концепт «женщина» является многоаспектным и многомерным. Выявленные концептуальные признаки в виде ценностных установок могут, на наш взгляд, составить культурный сценарий концепта “женщина” .

Таким образом, культурный сценарий концепта “женщина” может включать следующие понятия:

- 1) женщина – мать;
- 2) женщина – хранительница очага;
- 3) женщина – спутник жизни, поддержка;
- 4) возвышение;
- 5) мудрость
- 6) страх, предостережение

- 7) стремление к главенству;
- 8) хитрость;
- 9) переадресация неудач.

Литература и источники

1. Ахтямов М.Х. Словарь башкирских пословиц и поговорок. Уфа: Китап, 2008. 776 с.
2. Гейвандов Э.А. Женщина в пословицах и поговорках народов мира: Любовь. Красота. Супружество. Дети. Разноцветье. / Сост. и предисл. Э.А.Гейвандова. М.: Гелиоцентр, 1995. 304 с.
3. Карасик В.И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. С.166-205.
4. Сергеева Е.Н. Лингвокультурология: учебное пособие. Уфа: БашГУ, 2009.
5. Современная Парадигма Лингвистических Исследований: Методы и подходы: Сборник материалов междунар. научн.-практ. Конф., 20-22 ноября 2008г., Стерлитамак / Отв.ред. Г.Р. Булгакова. Стерлитамак: Стерлитамак. Пед.академия им. З.Биишевой, 2009. 230 с.

Г.Д. Вәлиева

БашДУ-ның Стәрлетамак филиалы, Стәрлетамак

ТАСУИРЛАУСЫ КАТМАРЛЫ СИНТАКСИК БӨТӨНЛӨКТӘРЗЕҢ ТӨЗӨЛӨШӨ

Интерьер – ул өйзөң, йорттоң эске королюшо. Башкорт халкының үзенсәлекле кейемдәре, ашамлыктары, бизәнәү әйберзәре, шулай ук йәшәү шарттары: тирмәләрең, кыуыштарзың, ағас йорттарзың төзөлөшө элек-электән тарихсыларзы, этнографтарзы кызыкһындырған. П.С. Паллас, И.И. Лепехин, П. Небольсин, С.И. Руденко, Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, А.Ф. Янбухтина һ.б. был турала күп хезмәттәр язғандар. Башкорттарза интерьер үзенең традициялылығы, миллилеге менән айырылған. Борон башкорт халкы йәйләүгә сыға торған булған, һәм уларзың торлак функцияһын тирмә үтәгән. Билдәле булыуынса, тирмәнең формаһы түңәрәк, шуға күрә предметтар шул тәртиптә, йәғни түңәрәк буйлап урынлаштырылған. Был традиция ниндәйер дәрәжәлә башкорттарза хәзерге көндә лә һаклана. Өй дүрт мөйөшлө, алты мөйөшлө булһа ла, мөйөштәр йыһаз менән түңәрәкләтелә, урта өлөш буш кала һәм предметтар, ғәзәттә, стена буйлап урынлаштырыла.

Башкорт язусыларының әсәрзәрендә персонаждар йәшәгән өйзөң эске королюшон (интерьерзы) тасуирлаусы микротекстарзы йыш осратырға була. Укыусыны персонаждың эске һәм тышкы донъяһы менән таныштырыу һәм әсәрзәң (бөтә текстың) семантик бәйләнешен булдырыу максатында язусылар интерьерзы тасуирлаусы текстарзы кулланыу алымына йыш мөрәжәғәт итә. Без туплаған һәм анализлаған фактик материалдар шуны күрһәтә: интерьерзы тасуирлаусы фрагменттар билдәле үзенсәлеккә эйә. Уларға денотатив йөкмәтке, бирелгәнлек (заданность), объекттарзың сиклелеге, арауыкта озак вакыт эсендә статик хәлдә торған предметтарзы һанап биреү хас. Миҫалдар: *Өйзөң күренеше лә элекке һымак түгел.// Уның кыйығы башында кызыл флаг елберзәй. Эстәге киммәтле келәмдәр алынған. Улар урынына өстәл, ултырғыстар һәм шкафттар куйылған. Һәр өстәлдә тип әйтерлек тәртипһез рәүештә китап-кағыздар ята. Стеналарға йыуан корһаклы буржуйзарзы мыҫкыл итеп эшләнгән төрлө карикатуралар, һүрәттәр һәм плакаттар йәбештерелгән* (Я.Хамматов. Йәшенле йәй).

Күп һанлы башкортса текстарзан йыйылған һәм анализланған бай фактик материалдарға нигезләнәп, шуны билдәләргә була: интерьерзы тасуирлау катмарлы синтаксик бөтөнлөк (КСБ) формаһында төзөлә.

Башкортса текстарзан алынған фактик материал күрһәтәүенсә, интерьерзы тасуирлаусы КСБ-лар өс өлөштән тора: 1) башлап ебәреүсә һөйләм йәки башлам, 2) урта өлөш, 3) тамамлаусы һөйләм йәки бөтөм. Миҫалдар: *Ике катлы ишек артымдан тауышһыз ябылғас, мин бик иркен, бик якты, бик бөхтә йыһазланған кабинетка килеп индем.// Стеналарға бер еге белдермәйенсә әлегә шул карагускыл һары калын обой йәбештерелгән. Төпкө стенала – йылтыр һары шкаф. Уның бары өскө кәштәһендә генә унлап китап кырын ята. Ғәзәттәге өстөнә йәшел бустау ябылған «Т» рәүешендәге озон өстәл. Унда өс телефон. Стена буйлап ултырғыстар тезелгән. // Йыйып әйткәндә, бөгөн күпселек колхоз председателдәренең*

кабинетында оратырға мөмкин булган күренеш.// (Ф.Исәнғолов. Кырағай мәктәр).

Катмарлы синтаксик бөтөнлөктәрзе башлап ебәреүсе һөйләмдәрзең тел ғилемдә төрлө терминдары бар. Рус тел ғилемдә «зачин», татар тел ғилемдә «башлам», ә башкорт тел ғилемдә тәүге йәки башлап ебәреүсе һөйләм, башлам тип атап йөрөтөлөү кабул ителгән. Без үзебеззең эшебеззе башлам терминын кулланабыз. Башламдар синтаксик һәм семантик-стилистик функция үтәй.

Проф. Д.С. Тикеев был мәсьәләлә түбәндәгесә фекер йөрөтә: «КСБ-ны башлап ебәреүсе һөйләм укыусыны унан һуң килеүсе конструкцияларза, йәғни уның урта өлөшөндә, йөкмәткеһе асыкланырға тейеш фекерзе кабул итеүгә әзерләй. Шуға күрә лә катмарлы синтаксик бөтөнлөктөң урта өлөшөнә караған һөйләмдәрзең мәғәнәүи һәм структур үзаллылығы көсһөзләнә төшә, уларзың составында алдағы, шулай ук унан һуң килеүсе контекст менән бәйләүсе формаль саралар була».

Тасуирлаусы КСБ-зәге башламдар хикәйәләү тибында килә. Хикәйәләүсе башлам (повествовательный зачин) тасуирлауға күсеү өсөн «баҫкыс» функцияһын үтәй. Бындай башлам, тура йә ситләтеп булһа ла, КСБ-тән аңлашылған уй-фекерзең, хәл-вакиғаның үсешенә йоғонто яһай, ул бер һөйләмдән дә, бер нисә һөйләмдән дә торорға мөмкин. Миҫалдар: *Алһуу изән уртаһына баҫты ла, бөтәһенә игтибар итеп, як-яғына каранды. Тормоштары ул бәләкәй сактағы кеүек ярлы түгел инде хәзер. // Такта һике, балта менән сабып-юнып яһалған эскәмйәләр, ябай ғына өстәл кеүек нәмәләр урынына атаһы магазиндан яңыларзы, матурзарзы алып кайтып куйған. Ике як стена буйында никелле ике карауат тора, кейем шкафы менән комод алғандар. Түрзә зур көзгө. Ултырғыстар за, буфет та яңы. Өй бәләкәсерәк тә... Өй бәләкәй тип уларһыз йәшәү яйһыз. Зур өйгә нимә кәрәк – кескәй өйгә лә шул кәрәк...// Ана бит, урын еткән әле, һәммәһе матур, көлөп тора. Шуның өстәүенә, кызым кайтыуға өй якты булһын Катерина стеналарзы, мейесте агартып та куйған* (Ғ.Ибраһимов. Умырзая).

Хикәйәләүсе башламда персонаждың бүлмә эсендә булыуы тураһында хәбәр ителә һәм бинаны белдереүсе һүз-атаманың мотлак урын алыуы күзәтелә: улар исәбенә *кабинет, бүлмә, фатир, контора, зал, ашхана, кунакһана, өй эсе, кабул итеү бүлмәһе, мәзәниәт һарайы, никах теркәү һарайы, пионерзар бүлмәһе, ауыл советы* һ.б. шуның кеүек һүззәр инә. Миҫалдар: *Сәлмән тағы контораға килде* (К. Мәргән. Нарыштау итәгендә). *«Отто кеүектәр тураһында әйткәндәр», – тип уйланы Рамазан һәм ултырған еренән генә директор кабинетын карап алды* (М.Буракаева. Һүнмәс нурзар). *Һолтанбай ашханаға килеп инеү менән кайһы бер үзгәрештәргә игтибар итте* (Н.Мусин. Йырткыс тиреһе).

Һөйләмдең хәбәре функцияһын күреү мәғәнәһен белдереүсе *караны, күз йүгерте, карап сыкты, байкай һалды, карарға тотондо, күз һалды, күзәтте, күз ташиланы, караш ташиланы, күз һирпте, күз йүгертеп сыкты* кылымдар үтәһә, бинаны белдереүсе һүз-атама тултырыусы йә хәл булып килә. Миҫалдар: *Ингәс тә, Мөбәрәк үзе көтмәгәндә килеп «капкан» өй эсенә күз йүгерте*. (Н.Мусин. Төпкөлдән төшкән килән). *Мифтахетдин, һиззәрмәй генә, кысык өйзөң эсенә күз һалғыланы* (Я.Хамматов. Нырдаръя). Миҫалдарзан күренеүенсә, бындай КСБ-зә һөйләмдәр, ғәзәттә, ике составлы була, уларза эйә препозитив, хәбәр постпозитив хәлдә килә, йәғни ыңғай һүз тәртибе һаклана.

Әгәр һөйләмдең хәбәре хәрәкәттә белдереүсе (*ин, кил, кит, кер, бар, үт, йөрө* һ.б.) кылымдарзан килһә, һүз-атама урын хәле функцияһын үтәй. Миҫалдар: *Сәлихте кескәй генә, ләкин бөхтә, йыһаз, мебелдәр менән тулған бүлмәгә алып керзеләр* (С.Агиш. Нигез). *Улар теүәл бер йыл элек үззәрен ораштырған ашханаға ыңғайланылар* (А.Абдуллин. Олотма мине, кояш).

Катмарлы синтаксик бөтөнлөктә башлаусы һөйләмдәр тасуирлаусы конструкция (тасуирлаусы башлам) формаһында ла килә ала. Бындай оракта ла, ғәзәттә, һөйләмдәр ике составлы була, һәм уларза интерьерға дөйөм характеристика бирелә: бинаны белдереүсе һүз-атама һөйләмдә эйә була, ә хәбәр, эйәрсән киҫәктәр интерьерзы ябайлығы, яктылығы, бөхтәлеге, матурлығы, байлығы-ярлылығы һ.б. билдәләре яғынан характерлай. Миҫалдар: *Өйзөң эсе төзөк* (Ғ.Хәйри. Кооператорзар). *Уның кабинеты иркен* (Н.Мусин. Ике ир һәм бер катын). *Аш-һуу бүлмәһе иркен* (Н.Мусин. Һуңғы солок). Миҫалдарға таянып, шуны әйтергә

мөмкин: һөйләмдең хәбәрәнә, эйәрсән киҫәктәрзең аңлаткан мәғәнәһенә карап, урта өлөштә тасуирланыусы предметтарзы, унда булған күренеште, йәғни обстановканы күзалларға була. Миҫалдар: *Өйҙең эсе төҙөк, йыйыштырылған.// Стеналағы сөйзәргә сигеп эшләнгән һөлгөләр бик күп асылғандар. Ишектән ингәс тә, һул яқта мейес, уның яҡшы ағартылыуы өй эсенә тағы ла йәм биреп торған була. Стена буйҙарында алтынланған йока калайзар менән ябылған, бизәкләнгән зур һандыктар, тәҙрә төптәрендә төрлө төстәге сәскәле гәлдәр* (Ғ.Хәйри. Кооператорҙар).

Катмарлы синтаксик бөтөнлектө башлаусы һөйләмдең атама һөйләм тибында ла килеүе мөмкин: *Ниндәй матур бүлмә!* (К.Мәргән. Нарыштау итәгендә). *Бейек, иркен өй эсе* (Н. Мусин. Ике ир һәм бер катын). *Бик иркен бүлмә* (Ф.Әсәнов. Калды уттары ғына).

Катмарлы синтаксик бөтөнлектө башлап ебәрәүсе һөйләм сағыштырыу тибында килә. Бындай башламдарҙа *һымак, кеүек, хас* бәйләүестәре була. Миҫалдар: *Өйҙең күренеше лә элекке һымак түгел* (Я.Хамматов. Акман-токман). *Ғибадулланың өйө, ысынлап та, ялан кеүек. Эсе тулы әйбер* (Н.Мусин. Ауылым юлы). *Әхмәзиләрзең өйө, ауылдағы күп йорттар һымак, ике яҡлы, йәғни алты мөйөшлө* (Р. Солтангәрәев. Без йәшәгән ер).

Катмарлы синтаксик бөтөнлектөң урта өлөшөнә караған һөйләмдәр мәғәнәүи яктан да, структур яктан да башлап ебәрәүсе һәм тамамлаусы һөйләм менән тығыз бәйләнәнгән була. Фактик материалдар күрһәтеүенсә, урта өлөштә һүзәр «*кайза – нимә – ниндәй*» схемаһына ярашлы урынлаша. Звенолар урындарын алмашырға ла мөмкин. «*Кайза*» звеноһы арауыкта предметтарзың урынлашыу урынын күрһәтә. Максатка ярашлы КСБ-зең урта өлөшөндә, ғәзәттә, түбәндәге һүзәр кулланыла: урын рәүештәре: *уңда, һулда, өстә, аҫта, уртала*; урын мөнәсәбәтен белдерәүсе урын-вакыт килештәге исемдәр һәм тулы мәғәнәле исем менән ярамсы исем кушылмаһы: *стена, изәндә, мөйөштә, тәҙрә төбөндә, тәҙрә янында, ишек янында, ишек төбөндә* һ.б.

«*Нимә*» звеноһына караусы һүз-атамалар түбәндәге лексик-семантик төркөмдәргә карап туплана: 1) ултырыу, ятыу өсөн тәғәйенләнгән мебель: *ултырғыс, диван, һике, урындык, койка, карауат, эскәмйә*; 2) әйберзе һалыу, һаклау өсөн тәғәйенләнгән мебель: *шкаф, буфет, шифоньер, сервант, трельяж, комод, этажерка, полка, кәштә, тумбык, урза, һандык, өстәл, кухня гарнитурһы, стенка*; 3) яҡтыртыу приборҙары: *лампа, май шәмә, люстра*; 4) һауыт-һаба: *сынаяк, сервиз, фарфор, хрусталь, сүмес, ижау, кымыз көбөһө, турһык, беишкәкле яндау*; 5) интерьерзы бизәүсе әйберҙәр: *балас, ковер, келәм, сәскә, шаршау, селтәрҙәр, һөлгө, таҫтамалдар, мендәр, юрган, яҫтык, картина*; 6) персонаждың шөғөлөн күрһәтеүсе предметтар: *мылтык, ук, һазак, камыт, дилбегә, йүгән, касау, верстак, телефон, селектор, пробирка, карта, кағыз, папка*.

«*Ниндәй*» звеноһы предметтарға билдәһе: предметтың дәмәле, төсө, күләме, формаһы, һаны, предметтың эшләнгән материалы, предметтың кемгә карағанлығы буйынса характеристика бирә.

Әзәбиәт

1. Сафиуллина Ф.С. Текст төзелеше. Казан: Казан унив. нәшр., 1993. 263 б.
2. Тикеев Д.С. Башкорт телендә атама һөйләмдәр // Изучение родных языков, культуры и истории Башкортостана в образовательных учреждениях Республики. Сб. материалов. Стерлитамак, 2001. 45-се бит.
3. Тикеев Д.С. Башкорт теленең синтаксик төзөлөшөн өйрәнәү. Өфө: Китап, 1996. 144 б.

М.Р. Валиева
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ЛЕКСИКА ПЛОТНИЧЬЕГО РЕМЕСЛА У БАШКИР (в сравнении с болгаризмами мадьярского языка)

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и развитие башкирского языка а и его диалектов в сравнительно-историческом освещении (на общетюркском фоне)», проект № 13-14-02009.

Булгарский пласт, который является исторически более ранним по отношению к кыпчакской общности, сохранился в чувашском, татарском, башкирском языках Поволжья.

О характере болгарского языка, который сближается с современным чувашским языком, можно судить по отдельным словам, сохранившимся на надгробных памятниках, а также по венгерским хроникам.

По мнению А.В. Дыбо и др. ориенталистов, наиболее ранние стадии собственно болгарской фонетической и лексической истории известны прежде всего по ранним заимствованиям из языков болгарской группы в другие языки [1].

Венгерские ориенталисты Иштван Хорван, Дьюла Немет, Йожеф Торма и др. лингвисты тюркизмы венгерского языка разделяют на ряд пластов: 1) слова, заимствованные до обретения венграми современной территории, т.е. болгаризмы; 2) половецко-печенежские слова; 3) слова, вошедшие в венгерский язык в эпоху турецкого владычества [2].

Наши исследования показали, что в венгерском и башкирском языках имеются идентичные слова, связанные с плотничьим ремеслом. Нами выявлено около двух десятков идентичных слов плотничьего ремесла в венгерском и башкирском языках, которые совпадают по семантике и фонетическому строю. Ср.: *агассы* – *ács* ‘плотник’, *балта* – *balta* ‘топор’, *кэлэп* – *kalap* ‘молоток’, *корок*, *казык* – *karo* ‘кол’, *сөй* – *szeg* ‘гвоздь’, *лапы* – *lap* ‘деревянная сапожная лапа, которая используется при изготовлении обуви’, *һал* – *szal* ‘плот’, *бишек* – *bolcso* “колыбель”, *гөбө* – *körü* ‘деревянная маслобойка’, *киле* – *kölyü* ‘ступа, ступка’, *талкы* – *tilo* ‘мялко’, *һике* – *szek* ‘нары, стул’, *канка* – *kari* ‘ворота’, *түңәрәк* / *түкәрәк* – *tikor* ‘круг’, *тәңгәл* ‘определённое место’ – *tengely* ‘ось’, *кабыр* ‘гроб из дерева или коры дерева’ – *kororso* ‘гроб’, *юнгы* (*уймыр*, *аркыры балта ырыу*), *салыу балта* – *szalu* ‘тесло’, *юлак* (*алыугыс*) – *yolak* ‘инструмент плотничьего ремесла’, *йышкы* – *gyalo* ‘рубанок’, *котокагас* – *kutagas* ‘колодезный столб’ и др. Перечисленные и другие подобные им слова в венгерском языке считаются болгаризмами.

Механическая обработка дерева была распространена и у башкир, особенно у горных башкир. Также следует отметить, что музейные коллекции и экспонаты из дерева свидетельствуют о довольно высоком уровне техники обработки дерева у них. По сей день у башкир сохранилось столярно-плотничье ремесло, и можно встретить деревянные инструменты, телеги, сосуды, лыковые дорожные сумки, деревянную утварь, а также деревянные музыкальные инструменты (*кумыз*, *кыл кумыз*, *дөңгөр* и др.).

Столярно-плотничное ремесло начинается с заготовки деловой древесины, пиломатериалов, обработки лыкового сырья и т.д. Для этого нужны специальные инструменты. Надо знать, какое дерево для чего предназначено и другие весьма важные моменты в заготовке качественной древесины. Весь этот процесс, веками накопленный опыт обусловил появление в башкирском языке богатого лексического материала, связанного со столярно-плотничным делом. Например, в современном башкирском языке растущие и спиленные деревья называются по-разному. Сравните: растущая липа называется *йүкә*, в говорах *кабык*; спиленная липа для заготовки древесины – *һөйән*; высушенная древесина липы – *һөйәм* (айск.); липовое дерево со снятой корой – *сеүәм* (гайн.); липа, очищенная от коры – *һуйынды* (лит.); очищенная от коры молодая липа – *шыңғырлауык* (сурям.); древесина липы или другого дерева, пропитанная водой – *баҡыт* (караид.); высушенная липа, идущая на строительство – *бабайбаш* (караид.); летом окорённое и высушенное дерево – *ашкайаҡ* (кизил.). Также по-разному башкиры называют растущую сосну. Ср.: *Карагай*, *бешә*, *мешә*, *нарат*, *мандыш*, *мәндәш*, *кандауай*, *терке*, *терек*. В качестве названия к плотничьего материала употребляется слово только *Карагай*, редко – *Кыуал*. Слово лыко также имеет множество синонимов (*йүкә*, *һалабаш*, *Журыз*, *агас сүбәге*, *агас сүсе*, *йүкә сүсе*, *күшкә*, *йүкә күшкәһе*, *күшмәк*, *йүкә күшмәге*, *Кабак*, *йүкә Кабыгы*, *Кайыҗ*, *йүкә Кайыры*, *миҗен*, *мижан*, *сузырмак*, *йүкә серескәһе*), которые в языке функционируют стилистически по-разному. В башкирском языке достаточно большой синонимический ряд составляют наименования обрубка бревна – *ярка*, *бүкән*, *тумар*, *түмәр*, *тумран*, *тумрау*, *тумырау*, *түззек* (*түзлек*), *түңгәк*, *утыннык* (*утындык*), *Жырҗынды*, *киҗенде*, *киҗкә*, *Куп*, *тобор*, *төмөҗ*, *ятык*, *шәймек*, *Комкалак* и т. п.

К данной тематике относятся названия рябины *миләш* и *мышар*. Данные слова являются

абсолютными синонимами. Хотелось бы отметить то, что многие лингвисты считают башкирское слово *мышар* угорской формой.

Башкиры древесину рябины (*миләш*, *мышар*) также используют в качестве столярно-плотничьего материала, которая не уступает дубу и буку. В старину рябину использовали в изготовлении детской люльки – *бишек*, оконных и дверных косяков – *як*. По представлениям башкир, растущая возле дома рябина и домашняя утварь из рябины охраняет от болезней, порчи и нечистой силы.[6, с.41-230]

В заключении статьи следует отметить, что в башкирском языке представлена богатая лексика, связанная с плотничьим ремеслом. Данный пласт лексики является фрагментом языковой картины мира башкир и отражает их исторический опыт.

Литература

1. Дыбо А.В. Вокализм раннетюркских заимствований в венгерском // V. Ju. Gusev, A. Widmer & A. Klein (eds.). Gedenkschrift für Eugen A. Helinski (= Finnisch-Ugrische Mitteilungen, Bd. 32/33, Jahrgang 2008/2009). FUM, 2010. The correct (final) pages numbers are: 83-132.
2. Торма Й. Статьи по тюркской этнографии и башкироведению. Уфа: Гилем, 2005. С. 49.
3. Муллағолов М.Ғ. Башкортгарзың урман кәсебе. Өфө: Китап, 2000. 208 б.
4. Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002. 432 с.
5. Русско-венгерский словарь. Будапешт, 1957. 1968 с.
6. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. Уфа, 2009.

И.Б. Зианбердин
Уфа

ПРОБЛЕМЫ ЖАНРОВОГО МНОГООБРАЗИЯ ИЕРОГЛИФИЧЕСКИХ И ГЕТЕРОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ БАШКОРТОСТАНА

Иероглифические и гетерографические тексты Башкортостана

Проблема жанрового многообразия иероглифических и гетерографических текстов памятников Абашевской историко-культурной общности, или, по моему мнению, государств династии Кангов, нова для нашей археологии. И филологи, и историки, и археологи все еще недостаточно внимания уделяют этим текстам. Между тем, эти тексты несут качественно новую информацию по сравнению с корреляционным анализом артефактов данной историко-культурной общности. Выявление назначения этих надписей, в основе постижения их жанрового многообразия и служит источником, практически единственным, для осознания многих сторон давно ушедшей жизни. Кроме того, систематизация уже известных иероглифических и гетерографических текстов облегчает разбор новых письменных документов, определяя возможные их смысловые границы. Аргументированность прочтения иероглифических и гетерографических текстов во многом зависит именно от возможности определить для каждой из них группу аналогичных по содержанию письменных памятников. Выделение таких групп и постижение характерных особенностей составляющих их текстов есть насущная, но до сих пор не ставившаяся задача нашей текстологии, во многом смыкающаяся с анализом жанрового многообразия памятников. Возможности для подобного изучения ныне в наибольшей мере предоставляют уже найденные иероглифические и гетерографические тексты. Предлагаю первый опыт подобного их разделения.

Эпитафические надписи

Представлены двумя памятниками, а именно: Так называемой иероглифами «Елабужской эпитафии» и гетерограммами «Ургинского курбанташа». В Елабужской эпитафии от третьего лица выражена имя покойного и представлены его мировосприятие, а в гетерографическом тексте Ургинского Курбанташа от первого лица выражена скорбь об окончившейся жизни. Особенности размещения текстов на памятниках таковы.




I «а». Елабужская эпитафия. (Смотри фотографию №1)



Фотография №1.

Словарь Елабужской эпитафии смотри в таблице №1.

Таблица №1.

№ п/п	Надписи		Толкование
	Графема	Фонема	
1		Блт	Первоначальный смысл «топор». Созвучное слово «Билэт», имеет значение «не имеющий идолов поклонения». «Канг»,
2		Кнг	Первоначальный смысл «большой нож». Созвучное слово «Канг», это антропоним.
3		162	Написание даты «162» с сотворения мира вавилонскими числами.

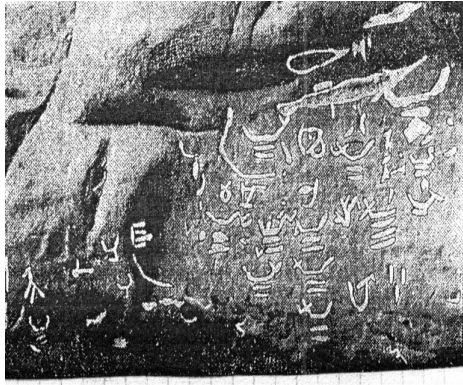
Иероглифы читаются сверху вниз. Транскрипции текстов таковы: - «Блт кнг. 162». Глоссарий: - «Лэтһез Канг. 162». Перевод текста на русский язык таков:- «Не имеющий идолов для поклонения Канг. 162 (год с сотворения мира)». Прочтение иероглифов осуществлялся опираясь на современный башкирский язык. Иероглиф «Балта\топор» прочтено как словосочетание

«б лт\ би лэт \ не имеющий идолов для поклонения». Иероглиф «Акинаг \ Большой нож» прочтен как антропоним «Кнг». Числа идентифицированы с, так называемыми, «вавилонскими числами».

II. Календари и государственные акты.

К настоящему времени известны три документа этого жанра.

II «а». Двенадцатеричное, звериное, летосчисление «Мосал скалы Тамгаташ села Янги Кульчибай Бирского района. (Смотри фотографию №4).

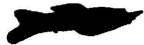







Фотография №4.

Примечание: Памятник впервые опубликован в книге Р.Б.Ахмерова «Наскальные знаки и этнонимы башкир». Вариант прочтения впервые опубликован в книге автора «Хэкикэтте экиэт тимэгез!\\Не называйте истину сказкой!».

Словарь Бирского тамгаташа смотри в таблице №4.

Таблица №4.

№ п/п	Надписи		Толкование
	Графема	Фонема	
1		Слп	Иероглиф, значение «рыба».
2		Дзн	Иероглиф со значением «лук для стрельбы».
3		Стр	Иероглиф со значением «лучина».
4		Нн	Иероглиф со значением «пика».
5		Стрнн	Композит иероглифов со значением «счет; звезда».
6		Мсл	Иероглиф со значением «то, что относится к солнцу».

Этот, смешанный иероглифо-гетерографический текст читается сверху вниз и справа налево. Транскрипция текстов такова: - «Мсл. Слп дзн стр нн. Пр стр нн. Дд стр нн. Мз дзн стр нн. Крнг дзн стр нн. Слп дзн стр нн. һпкр днгр дзн стр нн. Шн стр нн. Днгр дзн стр нн. Псч дзн стр нн. Тф стр нн...Тнн Дзн һп һп».

Глоссарий таков: - «Мосал. Балыктан йондозлок. һарыктан йондозлок. Агтан йондозлок. Бисин йондозлого. Этэс йондозлого. һелэуһен йондозлого. һыйыр йондозонан исэп. Эт йондозо. Дунгыз йондозлого. Сыскандан йондозлок. Ялман йондозлого. Тнн Дзн һукты».

Перевод на русский язык таков: - «Летосчисление Мосал. Созвездие рыбы. Созвездие овна. Созвездие лошади. Созвездие обезьяны. Созвездие петуха. Созвездие рыси. Созвездие коровы. Созвездие псов. Созвездие свиньи. Созвездие мышки. Днн Дзн написал». В этом тексте иероглиф «Дзн\\лук», выступает как логограмма исходно-направительного падежа имен существительных. Например композиция иероглифов «Слп\\рыба» и «Дзн\\лук» звучит как слово «Слп дзн\\От рыбы». Композиция иероглифов «Стр\\лучина» колючка» и «Нг\\пика» образуют слово «Стр нг\\ Звезда; счет». Композиция иероглифов «Мз\\голова» и

«Дзн\лук» образет новое слово «Мз дзн\обезьяна». Композиция гетерограмм «һб\соха» образуют слово «һһ\письмо; черта; начертил». Композиция иероглифов «Днһ\стена» и «Дзн\лук» дают антропоним, имя автора текста «Днһ Дзн». Композиция «һб\плуг» и «кр\петух» дают слово «һб кр (или һпкр)\корова».

III. Послеобрядовые и молитвенные надписи.

К настоящему времени известны три надписи этого жанра. Тексты читаются справа налево.

III «а». Гетерографическая надпись на стенке керамического горшка, из Аркаима. (Смотри фотографию №7).



Фотография № 7.

Словарь аркаимского горшка смотри в таблице №7.

Таблица №7.

№ п/п	Надписи		Толкование
	Графема	Фонема	
1		Днгр	Иероглифическое написание слова «Бог»
2		Ныкэ	Гетерографическое написание окончания имен существительных дательного-направительного падежа
3		Эдэ	Гетерографическое написание слова «достижение; проход»
4		Нмс	Гетерографическое написание слова «честь»

Транскрипция: -«Днгр ныкэ эдэ нмс».

Глоссарий: - «Тэнгрегэ утеу намыс (ул)».

Перевод на русский язык: - «Постижение Бога это честь».

IV. Посетительские надписи.

Условное наименование группы надписей, содержащих личные имена. Вероятно, их назначение - это отметка участия в обряде (например, захоронения усопшего). В Башкортостане найдены четыре таких текста. Однако предметов с нанесенными на их поверхности личными тамгами участников обряда огромное количество.

IV «а». Первая литая надпись на бронзовой мотыге из Уфимских могильников. (Фотография №10)



Фотография №10.
Словарь смотри в таблице №10.
Таблица №10.

№ п/п	Надписи		Толкование
	Графема	Фонема	
1		Длд	Гетерографическое написание антропонима «Д(а)л(а)д»

Транскрипция: -«Длд».
Глоссарий: -«Дэулэт».
Перевод на русский язык: - «Довлат (антропоним)».

V. Надписи с пожеланиями, и дарственные.

V «а». Дарственная литая надпись на бронзовом поясном крючке из Уфимских могильников. (Фотография №14)



Фотография №14.
Словарь смотри в таблице №14.
Таблица №14.

№ п/п	Надписи		Толкование
	Графема	Фонема	
1		Тффтхм	Иероглифическое написание антропонима «Тф(а)хт(а)х(а)м»

2		Mr	Иероглифическое написание слова «мар» со значением «змея». Использовано для написания созвучного слова «муж».
3		-днн	Иероглифическое написание окончания дательного-направительного падежа имен существительных

Транскрипция: -«Тфф тхм мр днн».

Глоссарий: -«Туффэхтохомга Мэрдан».

Перевод на русский язык: - «(Жене) Тоффахтохому от мужа».

VI. Географические указатели.

Представлен единственным наскальным иероглифом, найденным на левом берегу реки Малая Сурень (недалеко от устья реки «Муйыллы») в Зианчуринском районе. Смотрите фотографию №16.



Фотография №16.

Словарь смотри в таблице №16.

Таблица №16.

№ п/п	Надписи		Толкование
	Графема	Фонема	
1		нет	Логограмма топонимов (географических наименований) обозначенный иероглифом «площадь»
2		Кмрск	Иероглифическое написание слова «муравей». В данном случае использовано для написания созвучного слова «разрушенный родник».
3		Кмрск	Иероглифическое написание топонима «разрушенный родник»

Транскрипция: -«Кмрск».

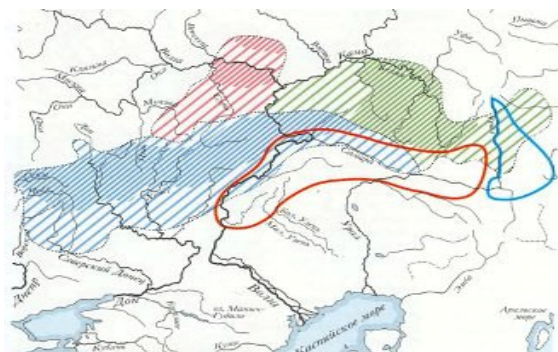
Глоссарий: -«Емерек нике».

Перевод на русский язык: - «Разрушенный источник».

Отдельного упоминания заслуживают и так называемые «вавилонские числа». В таблице дана часть из них.

Числа		Числа		Числа		Числа	
Современные	Древняя графема	Современные	Древняя графема	Современные	Древняя графема	Современные	Древняя графема
1	∨	9	УУУ УУУ УУУ	17	∨ УУУ УУУ	70	∨∨
2	УУ	10	∨	18	∨ УУУ УУУ УУ	80	У∨∨
3	УУУ	11	∨ ∨	19	∨ УУУ УУУ УУУ	90	∨∨∨
4	УУУ ∨	12	∨ УУ	20	∨∨	100	∨∨

Наличие в текстах Абашевской историко-культурной общности - календарей, государственных актов, отражение в них верований, наличие чисел, юридических атрибутов-тамг доказывают, что эта историко-культурная общность принадлежит определенному государству. Я условно называю ее «Государством династии Кангов». Ареал распространения культуры государства династии Кангов показано на фотографии №17.



Фотография №17.

К концу существования династии Кангов, то есть к 6-3 векам до нашей эры иероглифы и гетерограммы переросли в рунические буквы для написания на камне и на буквы для написания на бумаге (буквы для написания на бумаге называют еще и «уйгурскими»).

Литература и источники

1. Ахмеров Р.Б. «Наскальные знаки и этнонимы башкир». Уфа: Китап, 1994. С. 6.
2. Зианбердин И.Б. «Не называйте истину сказкой!». Исянгулово, 2007.
3. Зианбердин И.Б. «Об иероглифах, гетерограммах и о начале буквенных алфавитов». Ватандаш. 2014. №1.
4. Историко-культурный энциклопедический атлас Республики Башкортостан. Москва-Уфа, 2007. С. 50, 64.
 1. Пшеничнюк А.Х. «Кара Абызская культура», «Археология и этнография Башкирии». Т.5. Уфа: Изд. АН СССР Башкирский филиал, 1973. С. 173, 219.

ФОНЕМА [ɕ] В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ: АРТИКУЛЯЦИОННО-АКУСТИЧЕСКАЯ И ПОЗИЦИОННАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и развитие башкирского языка и его диалектов в сравнительно-историческом освещении (на общетюркском фоне)», проект №13-14-02009.

Фонема [ɕ] – плоскощелевая глухая согласная. В башкирском литературном языке выступает в интервокальной, конечнослоговой и ауслатной позициях. В говорах может употребляться во всех позициях в слове. Плоскощелевой «ɕ» является спецификой башкирского языка.

Нужно особо отметить, что межзубные согласные в башкирском языке они лишь по определению, а по характеру произношения они переднеязычные плоскощелевые, что было зафиксировано в наших экспериментальных и аудио-визуальных исследованиях. Например, звук «ɕ» в словоформе [йеɕ] ‘запах’, по данным томографии и акустических записей (в кызылском говоре восточного диалекта), был определен как *шумный переднеязычный дорсальный альвеолярный плоскощелевой с широкой щелью глухой ртовый умереннонапряженный умереннопалатализованный назализованный согласный* [10] (см. рис. 1, 2).

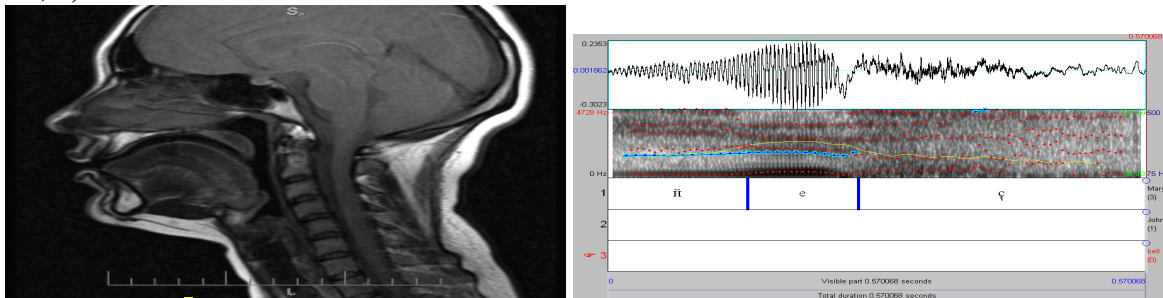


Рис. 1 Рис. 2

“Межзубные / интердентальные спиранты / фрикативные/ щелевые”, - строго говоря, эти названия не совсем точны, т.к., с одной стороны, в некоторых языках существуют альвеолярные не-сибилянты (наиболее известен из них исландский), а с другой – зубные сибилянты, например, в русском. Наконец, согласные типа θ и δ могут быть как собственно межзубными, например, во многих разновидностях американского английского, так и просто зубными, каковыми они обычно являются в британском английском [4, с. 2].

Впрочем, в свое время Н.Х. Максютова описала звук «ɕ» в аргаяшском говоре восточного диалекта как плоскощелевой: “... При произношении его язык слабо касается нижней части верхних зубов, воздух ударяется и проходит плавно, без напряжения” [6, с. 100].

В начале слова

В начальной позиции согласный «ɕ» систематически употребляется в демском говоре южного диалекта (литературная форма «h»), который восходит к пратюркскому сибилянту *s-. При произнесении же «ɕ» кончик языка несколько опускается к нижним зубам, как бы уменьшая трение воздуха, чем и объясняется “смягченность” этого звука [9, с. 178].

В свое время Т.Г. Байшев (1955) обозначил демский говор как “наречие ɕ”. “Изголосса «ɕ» объединяет бассейны рек Демы (РБ), Камалик (Саратовская область), Иргиз (Самарская область). Этническую основу изголоссы на «ɕ» составляют представители племен мин, бурзян, юрматы, кыпсак, катый, усерган ...” [5, с. 23]. Анлаутный «ɕ» имеет место и в северо-западной зоне оренбургского говора южного диалекта, аргаяшском говоре восточного диалекта, в некоторых лексемах и в среднеуральском говоре. В уршакском говоре* южного диалекта также в анлауте употребляется «ɕ», как и в демском, только отличается артикуляционно [1, с. 51].

* данный говор был выделен из ик-сакмарского говора как отдельная единица

Параллельное употребление ζ / h отмечено в иргизо-камеликском говоре южного и в айском говоре восточного диалектов.

Следы старого « ζ » обнаруживаются в эмоционально-экспрессивной речи в кызылском и кубалыкском говорах восточного диалекта.

Тем самым анлаутный « ζ » образует соответствие фарингальному « h », выступающему в говорах южного (среднем, ик-сакмарском) и восточного (кызылском, сальютском, миасском) диалектов, и переднеязычному « s », сохраняющемуся в говорах северо-западного. Например, пратюрк. **sīyir* ‘корова’ – сев.-зап. диал. [сыйыр] – ик-сакмар., средн., кыз., арг., миас., сальют. (лит.) *hыйыр* – дем., ток-соран., уршак. [сыйыр] – ай., иргизо-кам. [hыйыр / сыйыр]; пратюрк. **sariy* ‘желтый’ (ДТС, 488) – сев.-зап. диал. [сары] – ик-сакмар., средн., кыз., миас., сальют. (лит.) *hары* – дем., ток-соран., уршак. [сары] – ай., иргизо-кам. [hары / сары]; пратюрк. **sekkiz* ‘восемь’ – сев.-зап. диал. [сегиз] – ик-сакмар., средн., кыз., арг., миас., сальют. (лит.) *hузез* – дем., ток-соран., уршак. [сигез] – ай., иргизо-кам. [hигез / сигез] и т.д.

С.Ф. Миржанова предполагает, что ареал распространения « ζ » был гораздо шире и охватывал говоры северо-западного диалекта: “Бытование глухого звука « ζ » в речи старшего поколения нижебельских и ыкских башкир, а также некоторые общие моменты в диалектных особенностях демского, нижебельского и караидельского говоров дают основание предположить, что и в караидельском, и нижебельском говорах ранее функционировал демский « ζ »” [7, с. 200]. Однако влияние татарского языка и многолетнее обучение башкирских детей татарскому языку привело к исчезновению согласного « ζ » на этой территории.

“В айском и аргаяшском говорах восточного диалекта, с одной стороны, и в демском говоре южного диалекта, с другой стороны, во всех этих позициях мы видим « ζ »: ай. [сигез] ‘восемь’, [аксак] ‘хромой’, [тупса] ‘порог’, [эүәс] ‘охотно’; арг. [сыу] ‘вода’, [сәсә-] ‘черпать’; дем. [сыу] ‘вода’, [аксыл] ‘беловатый’, ‘белесый’, [йаҫа-] ‘делать’, [өс] (мен) ‘три (тысячи)’. ... Таким образом, периферия традиционного расселения башкир показывает архаическое сохранение $\zeta < *s$ в любой позиции, перебиваемое вторичными процессами и литературным влиянием [12, с. 134].

Процесс исторического перехода $*s > h$ в башкирском языке через промежуточную ступень интердентального « ζ » был подмечен Дж.Г. Киекбаевым [3, с. 144].

Анлаутный « ζ » имеет место, как мы отметили выше, практически во всех говорах южного и восточного диалектов. Однако особо систематический характер носит демский говор южного диалекта, который не знает инициального « h ».

Процессу перехода $s > \zeta$ подверглись и заимствования из русского языка в древнейшее время. Данные лексемы выступают с протезой, так как тюркские языки не допускают стечения согласных в абсолютном начале слова: *стол* > *өстәл*, *скирда* > *эскерт*, *смола* > *ысмала* и др.

Интердентальный глухой « ζ » имеет более глубокие корни, т.к. тюркологи предполагают его существование в пратюркском, следы которого наблюдаются в башкирском, туркменском и якутском языках [9, с. 32].

В башкирском литературном языке в срединной позиции звук « ζ » (< пратюрк. **s*-) выступает в интервокале (*басыу* ‘поле’, *уҫал* ‘злой’, *уҫак* ‘осина’) и в конце слога рядом с согласным (*кыска* ‘короткий’, *кысқыс* ‘клещи; щипсы’, *кырмыска* ‘муравей’).

В демском он произносится и в начале слога после согласного (*алсыу* ‘розовый’, *туқсан* ‘девятью’, *сынсыз* ‘неумелый’ и др.), где в остальных говорах и литературном употребляется « h ». В северо-западном диалекте наблюдается сохранение этимологического « s ».

В башкирском языке глухой « ζ » выступает и в арабизмах ث : баш. *әсәр* ‘произведение’ – араб. اثر, баш. *мәсәләһ* ‘например’ – араб. مَثَلَة, баш. *нәсер* ‘новелла’ – араб. نثر и др.

$\zeta \sim ʒ$. В среднеуральском и аргаяшском говорах башкирского языка происходит озвончение инлаутного « ζ »: др. гов. (лит.) *эсе* ‘горячий’ – [эзе]; др. гов. (лит.) *һоҫоу* ‘черпать’ – [һозоу]; др. гов. (лит.) *кесә* ‘карман’ – [кезә] и др. Аргаяшский говор вообще по отношению к интердентальным проявляет специфику, там, где в других глухой, здесь звонкий, и наоборот [6].

Спорадически $\zeta > \text{з}$ наблюдается в кызылском и кубалаякском говорах, который, очевидно, является осколком фонетического закона аргаяшского говора: *hoçko* 'совок' (кызылский) – [hoçfo] (кубалаякский). В кызылском говоре по согласным «ç» и «з» проводится семантическая дифференциация. Примеры: *hoçoу* 'черпать' – *hoзоу* 'обмануться' [2, с. 26].

В конце слова и слога

Финальный интердентальный «ç» (< пратюрк. *-s) выступает в основном в говорах южного диалекта и является литературной нормой: др.-тюрк. *bas-* 'давить; ставить и др.' (ДТС, 85) – баш. *баç-* 'давить; наступать и др.'; др.тюрк. *qis-* 'сжимать, сдавливать, стискивать и т.д.' (ДТС, 447) – баш. *кыç-* 'жать, стискивать, сжимать, сдавливать и т.д.'; др.-тюрк. *as-* 'повесить (мясо на вертел); казнить' (ДТС, 59) – *аç-* 'вешать, подвешивать; казнить' и т.д.

Пратюркский конечный *-s сохраняется в говорах северо-западного диалекта. В сальютском говоре, бурзянском и карагай-кипчакском подговорах ауслатный «ç» прошел дальнейший путь ослабления и приобрел форму фарингального «h».

В аргаяшском говоре восточного диалекта происходит озвончение конечного «ç»: др. гов. (лит.) *totmaç* 'не задержит' – [totmaz]; др. гов. *кэç* 'дерн' – [кэз]; др. гов.(лит.) *баç-* 'наступать' – [баз-] и др. [6, с. 97-98].

Исходя из вышесказанного, по употреблению согласного «ç» можно сделать следующие выводы:

1. Систематическое соответствие пратюркскому анлаутному *-s- интердентального глухого «ç» наблюдается в демском говоре. В остальных говорах он сохраняется в незначительной степени либо употребляется параллельно с фарингальным «h».

2. Интервокальный «ç» представлен шире анлаутного и выступает как литературная норма. В демском говоре интердентальный глухой «ç» выступает и в начале непервого слога.

3. В ауслатной позиции «ç» употребляется в большей степени в говорах южного диалекта.

4. Таким образом, в говорах башкирского языка интердентальный глухой «ç» проявляется во всех позициях слова как промежуточная ступень процесса спирантизации $c > \zeta > h$, кроме северо-западного диалекта, где наблюдается сохранение пратюркского *-s.

Литература и источники

1. Алсынбаева Р.Ш. Уршакский говор башкирского языка. Диссер. на соиск. степени канд. фил. наук. Уфа, 2010. 230 с.

2. Ишбулатов Н.Х. Кызылский говор // Башкирская диалектология. Уфа, 1963. С. 10–68.

3. Киекбаев Ж.Ф. Башкорт теленең фонетикаһы. Өфө: Башкортостан китап издательствоһы, 1958.

4. Коряков Ю.Б. К типологии межзубных согласных // Фонетика и нефонетика. К 70-летию Сандро В. Кодзасова. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 318–329.

5. Максютлова Н.Х. Ареалы некоторых диалектных явлений башкирского языка // Исследования и материалы по башкирской диалектологии. Уфа, 1981. С. 20–36.

6. Максютлова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка. М.: Наука, 1976.

7. Миржанова С.Ф. Северо-западный диалект башкирского языка. Уфа: Китап, 1991.

8. Миржанова С.Ф. Южный диалект башкирского языка. М.: Наука, 1979.

9. 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.: Наука, 2006.

10. Уртегешев Н.С., Хисамитдинова Ф.Г., Ишкильдина Л.К. Атлас артикуляторных настроек согласных восточного диалекта башкирского языка. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012.

11. Юлдашев А.А. Диалекты башкирского языка // Диалекты тюркских языков: очерки / Ин-т языкознания РАН. М.: Вост. лит., 2010. С. 121–156.

12. Яруллина У.М. Звуковой состав говора демских башкир // Башкирский диалектологический сборник. Уфа, 1959. С. 169–185.

13. ДТС = Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.

КУЛЬТУРА И ЯЗЫК ЭТНОСА:**К ВОПРОСУ О РАЗНЫХ ТИПАХ ЭТНОНИМОВ**

Каждый народ (этнос) имеет в своем языке термины для обозначения “себя” (автоэтноним) и соседних или просто других народов (этнонимы). Еще существуют аллоэтнонимы – названия, данные рассматриваемому этносу другими народами. Все эти слова (термины) объединяются одним понятием – *этнонимы* [3, с. 598].

Очевидно, что все народы, создавая этнонимы, руководствуются некими общими соображениями (принципами). Из опыта изучения многих языков достоверно известно, что автоэтноним (самоназвание) обычно является производным от слова со значением ‘человек’ ~ ‘люди’. Во всяком случае, материал хантыйского языка подтверждает этот постулат: *χǎnti / қǎntiқ* ‘человек’; *χǎntet / қǎntăt* ‘люди’ > *χǎnti / қǎntiқ* ‘ханты’. В этом смысле данные современного хантыйского языка, представляющего чрезвычайно диалектное разнообразие, в то же время ярко подтверждают цельность, монолитность ханты как этноса. Как бы ни отличались при этом некоторые диалекты и даже образ жизни отдельных территориальных групп [2, с. 26].

Дореволюционное именование ханты со стороны русских было – *остяки*; таким образом, это слово есть не что иное, как аллоэтноним: этим словом (в форме *ušt’ak* со значением ‘немусульманское простонародье’) татары именовали своих северо-восточных соседей.

Несколько по-другому обстоит дело на территории Минусинской котловины. До революции 1917 года тюркоязычные группы региона только начали складываться в одну народность, и по-русски они именовались по-разному: минусинские татары, абаканские татары, ачинские татары, енисейские татары. Таким образом, самоназвания как единого народа у минусинских тюрков не было: современный единый этнос сложился (в первой трети XX века) из нескольких этнических групп.

О появлении этого народа точно, ярко и образно написала в свое время выдающийся лингвист, исследователь языков Сибири М.И. Черемисина:

«Нынешние хакасы – молодая тюркоязычная народность, которая осознала себя только в XX в. До революции у тюркоязычного населения этих мест не было общего самоназвания, а это значит, что не было и чувства своего единства, своей принадлежности одному народу. На территории нынешней Хакасии обитали разные тюркоязычные племенные группы, у которых были свои имена: сагайцы, качинцы, карагасы, шорцы и некоторые другие. ... В 20-е гг. XX в. эта молодая народность “проснулась” как новый этнос, почувствовала, осознала свое единство: общее как бы пересилило то специфическое, что разделяло эти группы» [4, с. 21-22].

Наличие этого общего сознания, действительно, важно для самоидентификации и личности, и этнического сообщества: получается, что каждый индивидуум всегда, каждую минуту отдает себе отчет, представителем какого этноса (не рода, не племени, а более крупного объединения!) он является. Это легко и просто достигается с помощью языка: в родном языке есть слово-этноним, которое и служит идентифицирующим названием “большого племени” – этноса. Вот и у ханты, немногочисленного, но разбросанного на огромной территории, северного народа самоназванием служит слово со значением ‘человек’ (см. выше). Это слово и является “точкой единства”, небольшим, но крепко цементирующим, элементом. Это тем более удивительно, что, повторимся, территория распространения ханты очень большая; по сравнению с территорией хакасов – она просто огромна: простирается от предгорий Северного Урала до васюганских болот в Томской области. К тому же по численности ханты, напротив, уступают хакасам: 20 тысяч против 70-ти тысяч (цифры округленные). Но что поражает больше всего, так это то обстоятельство, что диалекты хантыйского языка сильно разнятся между собой: почти так же, как отличаются друг от друга разные тюркские языки (например, хакасский и алтайский, или хакасский и башкирский). Однако это не мешает людям, говорящим по сути на разных “хантыйских языках”,

осознавать себя принадлежащими одной народности. А как иначе, если и тот, пасущий стада в Северном Приуралье, и другой, живущий возле Томска, – *хάνты*!

Между диалектными разновидностями хакасского языка разница – минимальная: хакасы говорят практически на одном языке. Хотя, как мы уже выяснили, у того этнического сообщества, которое стало *хакасами*, не было названия, общего для всех. Оно, впрочем, тут же и появилось, как только названное сообщество осознало свое единство. Скажут, что оно было “спущено сверху”, придумано, создано искусственно. Отчасти это верно. Но точнее – его вспомнили, вытащили из глубины веков, отыскали там, в этой глубине. А можно сказать совсем иначе: слово это витало в пространстве вокруг, потребность была именно в этом слове – *хягас*. И, если оно носилось в воздухе, а как только было “поймано”, сразу и безоговорочно принято, значит, схвачено оно было верно. Тем не менее, этот термин (*хягас* ~ *хакас*) следует признать аллоэтнонимом. Так же, как и другой, более ранний, – *тадар* ‘минусинский тюрк’. При этом у всех подразделений хакасского этноса есть свои, исконные, автоэтнонимы [1].

Если уточнять далее, можно добавить, что к тому времени, когда хакасы сформировались как отдельная, самостоятельная народность, они уже представляли единство в антропологическом, языковом и культурно-хозяйственном отношении. Языковая ситуация в регионе сложилась благоприятно: региональные тюркские диалекты и говоры (наречия, как их тогда называли) сложились в языки естественным образом, в зависимости от географических и социокультурных условий (и некоторых обстоятельств исторического характера). Хакасский язык сложился из тюркских наречий собственно Минусинской котловины и районов, прилегающих к ней с севера. Территория к западу от Минусинской котловины явилась зоной интеграции для алтайского и шорского языков, а к юго-востоку от нее – продолжили свое развитие образовавшие самостоятельную ветвь тюркских языков тувинский и тофаларский языки.

Что касается базиса жизни (бытия) любого человеческого сообщества – производственной деятельности составляющих его трудовых коллективов, здесь также все определялось общим для населения Минусинской котловины типом хозяйствования – отгонным скотоводством (в сочетании с охотой). Наличие всех этих признаков: общих способов материального производства, антропологических черт и единого языка – является необходимым условием для полнокровной жизни этноса в качестве отдельной, самостоятельной субстанции (общности). Только в этом случае культура этноса аутентична, т.е. “равна самой себе”.

Итак, культуру в нашем случае мы определяем максимально широко: как разные области жизнедеятельности этноса, как совокупность традиций во всех сферах жизни – производственно-хозяйственной, семейно-бытовой, обрядовой, праздничной и других. Также имеется в виду, что эта культура принадлежит людям с характерными этнографическими признаками, в том числе – владеющим своим родным языком. И очень важную роль играет наличие автоэтнонима. Он существует изначально и не теряется даже при территориальной разобщенности этноса (например, автоэтноним *хάνты*) и не исчезает при появлении аллоэтнонима (автоэтнонимы хакасских субэтносов).

Литература

1. Боргояков М.И. О некоторых терминах, связанных с историей хакасов // Ученые записки ХакНИИЯЛИ. Вып. VII. Абакан, 1959. С. 135-140.
2. Каксин А.Д. Как-то я написал... // Вах таинственный, или Путешествие к центру России / Сост. В.Л.Михайловский. Екатеринбург, 2008. С. 25-26.
3. Нерознак В.П. Этнонимика // Лингвистический энциклопедический словарь / Главный редактор В.Н.Ярцева. М., 1990. С. 598-599.
4. Черемисина М.И. Языки коренных народов Сибири: Учебное пособие / Новосибирский государственный университет. Новосибирск, 1992.

**ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ МАТЕРИАЛОВ КОРПУСА
ПРОЗАИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ ПРИ СОСТАВЛЕНИИ МНОГОТОМНОГО
АКАДЕМИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА**

Одним из основных направлений работы отдела языкознания ИИЯЛ УНЦ РАН является разработка 10-ти томного академического словаря башкирского языка [1, 2, 3, 4, 5].

Особенность «Академического словаря башкирского языка» в том, что значение слова иллюстрируется связным текстом. Жанровая природа текстов разнообразна; главным образом, это устный народный рассказ, предания, легенды, прозаические тексты и др., и в данном направлении применение материалов корпуса прозаических текстов башкирских писателей стало общепринятым стандартом работы коллектива составителей.

При составлении новых словарей самым трудоёмким является поиск примеров употребления лексикографической единицы в литературных источниках, т.к. разработка любого словаря в той или иной мере опирается на анализ языковых данных, лексического материала. В традиционном методе составления словаря сбора языкового материала всегда придавалось большое значение, так как чем больше иллюстративный материал, тем выше достоверность значения слова, тем шире сфера действия наблюдаемых закономерностей. По некоторым оценкам, для составления словаря в 30–40 тыс. слов необходима картотека в 10 миллионов цитат. Подготовка такого рода материала — рутинный и очень медленный процесс. Когда же исходный продукт (текст) и конечный (картотека) находятся в машине, то скорость убыстряется в сотни раз.

Поэтому материалы разрабатываемых корпусов башкирского языка активно используются сотрудниками отдела языкознания ИИЯЛ в создании 10-ти томного академического словаря башкирского языка [6; 7; 8].

В корпусе можно очень быстро найти сотни и тысячи примеров употребления слова. В области лексикографии это экономит время нашим исследователям на сбор материала, дает возможность заниматься чисто исследовательской деятельностью.

Корпус позволяет кардинально изменить объем и качество словаря. Приведем пример. Нужно дать толкование слову **ОЯ** “гнездо”. В толковом словаре башкирского языка были указаны 5 значений [9, 57]:

1. Коштарзың һәм кайһы бер йәнлек, бөжәктәрҙең йәшәү, үрсөү өсөн яһаған урыны (гнездо, нора).

2. Үҫемлектен орлогон тупракка сәсеү, үҫентелен ултыртыу өсөн сокорорак итеп яһаған урын (гнездо, лунка).

3. *лингв.* Бер тамыр эргәһенә туплап бирелгән һүзәр төркөмө (группа однокоренных слов в одной словарной статье, гнездо).

4. *һөйл.* Нимәнелер төшөрөп, кейҙереп куйыу өсөн яһалған сокор (лунка).

5. *күсм.* Ни ҙә булһа бик күп булған, күп булып йыйылған урын (место где много чего-либо, скопление (чего-то)).

Корпус же для слова **оя** выдает более 2 тысяч примеров, анализ которых позволил нам выделить уже 12 значений.

ОЯ [боронғо төрки *уйа*] (Р.: гнездо; И.: nest; jack; Т.: yuva) и.

1. Коштарзың һәм кайһы бер йәнлек, бөжәктәрҙең йәшәү, үрсөү өсөн яһаған урыны. □ Гнездо, нора. *Бөркөт ояһы. Сәпсек ояһы. Ҡаз ояһы. Сыйырсыҡ ояһы. Иңкеш ояһы. Йомран ояһы. Төлкө ояһы. Оя короу. Ҡырмысқа ояһы. Эт ояһы.* ■ *Ирәндектең кара ташы — күк бүренең ояһы. Халыҡ йырынан. Мәрзиә бирешергә теләмәне, ояһында ултырған инә карсығалай, калкына биреп куйҙы.* Д. Бүләков. *Балаларына һәләкәт янауын күрөп торған сыйырсыҡ, үзәк өзгөс тауыш менән сырылдай-*

сырылдай, ояһын тирәләй пырлап осоп йөрөй. Яр. Вәлиев. *Бып өйзәрзәге кешеләр, ояһынан сығырға куркып яткан йомрандар һымак, аслыктан, һыуыктан, тышка сығырға куркып, бөршәйешеп ултыралар.* Н. Дәүләтшина. • *Эт ояһында кәслә. Мәкәп.*

2. күсм. Кешенең йәшәгән урыны; өй, торлак. □ Жилище, дом. ■ *Бәхетле илдә тыуған ул, оролмаҫ-һуғылмаҫ, укыр, һөнәр алыр, үзе оя короу ебәрер.* С. Шәрипов. *Атай нигезендә төтөн сығарырмы, атаһының эззәрен һаклаған ерзә игендәр үстәрерме тигәйне лә, Сынтимергә тыуған ояһы ғына тар булды, Шәмсинур апай, канаты нығыған балаһын осорған кош һымак, хәзәр яңғызы йәшәй.* Ш. Янбаев. *«Комбинатка эшкә алмаһалар, ни эшләрмен?» — тип ысынлап та кайғыра башланым. Шулай за мин бик озақ бошона белмәйем, тыумыштан шулаймын. Урынлашып булмаһа, тыуған ояға кайтам да китәм.* Ә. Бикчәнтәев.

3. күсм. Бергә йәшәгән туған-тыумаса, ғаилә. □ Семья. ■ *Ғәйнулла, ояны үз канат астына йыйып, өйзә ултыра.* Яр. Вәлиев. *Уларзың үрсемле зур ояһы васыятка тоғро булды.* М. Кәрим. *Хәзәр уға [әсәйемә] донъяны бер үзе алып барыу бик-бик ауырға төшәләр: атайым — трудармияла, Тәлиғә апайымдың үз ояһы, үз балалары, ә һеңләләрем Бишкурайза урта мәктәптә укыйзар.* Ш. Биккол.

4. Бер кош йәки йәнлек инәнән тыуған һәм бергә йәшәгән балалар. □ Выводок. *Ике оя каз. Бер оя төлкө. Бүре ояһын алыу.* ■ *Әхмәтзияның автомашинаһы капка төбөндә ял итеп ултырған бер оя каззың яртыһын тапап киткәйне.* М. Ғиләжев. *Бер оя өйрәк бәпкәһенән бер генә тереһе лә калманы.* З. Бишева. *Быйыл Йәмилә әбейзең ике оя казы бар.* Ғ. Ғүмәр.

5. Үсәмлөктәң орлоғон тупракка сәсеү, үсәнтәһен ултыртыу өсөн сокорорак итеп яһаған урын. □ Гнездо, лунка (*место высева семян, посадки растений*). *Оя казыу. Егерме оя борос. Ояға орлок һалыу.* ■ *Агроном сәскес дискиларын, төйөн тоткостарзы тикшереп сықты. — Сәскесте нисек көйләһегез? — Етмешкә етмеш, — тип яуап кайтарзы Сабит. — һәр ояға ике-өс орлок төшөрө.* Ф. Әсәнов.

6. лингв. Бер тамыр эргәһенә туплап бирелгән һүззәр төркөмө. □ Гнездо (*группа однокоренных слов*). *һүззәрзә бер ояға йыйыу. һүзлектә һүззәрзә оя ысулы менән урынлаштырыу.*

7. Ниндәй зә булһа королманың бүленгән өләшө. □ Секция. ■ *Ҡырктартмасы һандығының һәр ояһында, һыу үтмәслөк кәшендәрөндә нимә бар — бөтәһен дә берәмтекләп карайзар.* Н. Мусин. *Дәү-дәү итеп тәзрә оялары уйылған.* Ғ. Ибраһимов.

8. һөйл. Нимәнеләр төшөрөп, кейзәрөп қуйыу өсөн яһалған сокор. □ Лунка. ■ *Экскаватор сүмесе казған траншеяларза, фундамент сокорзарында, бетон ястыктар һалынасақ ояларза көрәккә эш етерлек кала.* Ш. Янбаев. *Топографтар отряды ике көн алдан ук профилде әзерләп, скважиналар бырауланырға тейешле урындарзы, сейсмоприемниктар қуйыласақ ояларзы билдәләп, казык қағып сыккайнылар инде.* Р. Солтангәрәев. *Ғәлиә башта көрәклә күләмдәге ағасты йышқы менән тигезләй зә, шуға ярарлык оя әзерләп, урынлаштырып бара.* А. Қарнай. *Өңөлөп калған төп урындарын тигезләһе, тирә-яктарын казып йомшартты, бер-береһенән бишәр азым ара калдырып, дүрт оя соконо.* М. Кәрим.

9. һуғыш қырында йәшерен ут нөктәләре, пулемет-туптар урнашқан урын. □ Гнездо (*укрытое место, предназначенное для бойца с оружием*). ■ *Томан таралыуға, япондың тағы ла бер пулемет ояһы билдәләһде.* Ғ. Аллаяров. *Арьякта атыш кубыуға отделение алға ташлана, юлдың һул яғына бошқан пулемет ояһын туззыра.* Ә. Хәкимов. *Пулемет нөктәләрен, артиллерия батареяларын, миномет ояларын көпәкөндөз зә күреүе еңел түгел.* Ә. Бикчәнтәев.

10. күсм. Яуыз максаттар менән йыйыла, туплана торған урын, ойошма. □ Гнездо, логово (*скопление антиобщественно настроенных людей*). ■ *Урман ауызына тиклем һузылған озон кашлақты менеп, бандиттар ояһына — урманға кереп китер алдынан Тимерғәлә, иптәштәрен туктатып: «Безгә һизгерлектә икеләтә, өсләтә арттырырға көрәк хәзәр, һәр кайһығыз қулығыззағы коралдарығыззы яһап алығыз», — тине.* И.

Физзәтуллин. [Зенцов:] Унда [Бакалыла] фетнәселәрҙең ояһы булдырылған. Шуны туззырырға, тар-мар итергә кәрәк. В. Исхаков.

11. күсм. Ни зә булһа бик күп булған, күп булып йыйылған урын. □ Место, где много чего-либо, скопление (чего-то). Еләк ояһы. Көртмәле ояһы. ■ [Кафия:] Байрамбикә, йәтимдең теләгәне — ерзә. Еләктең ояһына осраным. Ш. Шәһәр. [Фәлиәхмәт:] Ниңә барығыз за шул быуа тип иҫегез китте әле?— тине ул, йәне көйөп. Нимәгә кәрәк? һаз бит ул, бака, серәкәй ояһы.... Р. Баимов. Бер нисә танкыны немец фашистары снайперҙар ояһына әүерелдергән, унан һәр бер күренгән кешегә тоҫкап ут асалар. Ғ. Алпаяров. «Агрономығыз талапсан булғанғалыр за, элекке һымак, баһыуҙарығыз кый ояһы түгел, игендәрегез бик матур күренә», — тине Батыр, апаһынан Гүзәлде яманлаткыһы килмәйенсә. И. Физзәтуллин. «Әгәр еләккә барһам, — тип уйлап куйҙы Өмөгәлсәм, — Тажи күле янында еләктең ояһы, тине бит Хәйерниса апай» Ғ. Локманов.

12 күсм. Нимәгәлер нигез, башланғыс булып торған нәмә, сығанак. □ Источник (чего). Котко ояһы. Бәхет ояһы. Нужа ояһы. Илһам ояһы. ■ Өфө минең йәнемдең ояһы, рухымдың Ватаны булды. М. Кәрим. Тау астында һузылып ултырған ауыл шөкәтһез, йәмһез, нужда ояһы булып күренде. С. Агиш. [Хәйрулла:] Ысынлап матур шул һезҙең яктар. Иҫ киткес! Швейцарияң ары торһон. Үзә бер йәннәт ояһы. Д. Бүләков.

Корпус прозаических текстов на данное слово выдал 1800 примеров.

Дальнейший анализ материалов позволил нам выделить дополнительные значения слова ОЯ.

При работе с корпусами часто вспоминаются слова известного специалиста по корпусной лингвистике Владимира Александровича Плунгяна, члена-корреспондента РАН о том, что корпус может обескуражить пользователя, "... за секунды можно найти десятки, сотни, тысячи, десятки тысяч примеров, настолько много, что даже не очень понятно исследователям становится, что же делать с таким богатством" [10]. Задача лингвиста, конечно, состоит в скрупулезном анализе этого "богатства".

На сегодняшний день корпус прозаических текстов дает доступ к 997 произведениям башкирских писателей и является огромным источником иллюстративного материала для Академического словаря башкирского языка.

Корпус прозаических текстов выдает иллюстративный материал на конкретное слово из 11582442 словоформ за несколько секунд. Это дает возможность дать более полное, точное описание, т.к. есть возможность изучить огромное количество примеров.

Итак, имеющиеся проекты корпусов башкирского языка являются богатым источником данных для нашего словаря. На их основе академический словарь башкирского языка составляется гораздо быстрее. Отметим, что на составление предыдущего двухтомного толкового словаря башкирского языка коллектив лексикографов потратил более 20 лет.

Использование материалов корпуса позволяет фиксировать нынешнее состояние языка. Слова не успевают устаревать от момента начала работы над ними до момента выхода из печати. Данные корпусов позволяют нам следить за новыми или уже существующими словами, меняющими свое значение.

Литература и источники

1. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. I: (А хәрефе) / Ф. Ф. Хисамитдинова редакцияһында. Өфө: Китап, 2011. 432 бит.
2. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. II: (Б хәрефе) / Ф. Ф. Хисамитдинова редакцияһында. Өфө: Китап, 2011. 568 бит.
3. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. III: (В—И хәрефтәре)

- / Ф. Ф. Хисамитдинова редакцияһында. Өфө: Китап, 2012. 864 бит.
4. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. IV: (Й—К хәрәфтәре)
- / Ф. Ф. Хисамитдинова редакцияһында. Өфө: Китап, 2012. 944 бит.
5. Башкорт теленең академик һүзлеге: 10 томда. Т. V: (К хәрәфе)
- / Ф. Ф. Хисамитдинова редакцияһында. Өфө: Китап, 2013. 888 бит.
6. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. Информационные системы башкирского языка. Уфа, 2013. 116 с.
7. Корпус башкирского языка. Проза. URL: <http://mfbl.ru/bashcorp/bashcorp> (дата обращения: 12.05.2014).
8. Корпус башкирского языка. Публицистика. URL: <http://mfbl.ru/bashcorp/korpuspub> (дата обращения: 12.05.2014).
9. Башкорт теленең һүзлеге. Мәскәү, 1993. Т2. 57-се б.
10. Плунгян В.А. Почему современная лингвистика должна быть лингвистикой корпусов. (стенограмма лекции, прочитанная 1 октября 2009 года в клубе – литературном кафе Bilingua в рамках проекта «Публичные лекции Полит.ру»). URL: <http://polit.ru/article/2009/10/23/corpus/> (дата обращения: 12.05.2014).

Г.А. Каримова
СИ БашГУ, Сибай

ИМЯ ЧИСЛИТЕЛЬНОЕ В ПОСЛОВИЦАХ В АНГЛИЙСКОМ И БАШКИРСКОМ ЯЗЫКАХ

Известно, что язык как социальное явление связан с одной стороны, с мышлением, с другой – с окружающей средой и обществом. Все, о чем мы думаем, говорим и что нас окружает в объективной действительности, находит отражение в языке. Не секрет, категория количественности входит в число универсальных категорий человеческого сознания и культуры и играет важную роль в жизни каждого человека, как и категория качественности.

Предметом исследования данной статьи являются фразеологические единицы, входящие в поле количественности, дается сравнительный анализ английских, русских, башкирских пословиц с количественным значением.

Итак, рассмотрим пословицы с количественным значением. Среди пословиц, имеющие средства выражения точного количества, выделяются единицы, имеющие в своем содержании числительные или слова соотносимые с ними. В их числе широкий круг представляют фразеологические единицы, соотношенные с понятием единичности. Как правило, эти пословицы содержат такие компоненты, как *one, once, alone* и т.д.

One swallow does not make a spring.

Яңғыз карлуғас яз килтермәй.

Одна ласточка весну не приносит.

В русском языке имеются и другие эквиваленты этой пословицы, где так же есть число один:

Один в поле не воин. **Один** за всех , все за одного.

Чем **одному** тропу пробивать, лучше со всеми заблудиться и т.д.

Пословицы – древний жанр народного творчества, они сопровождают людей с давних времен. Пословицы, являясь частью культуры народа, всегда останутся актуальными, несмотря на прогресс и дальнейшее развитие культуры и техники:

A drop of tar spoils a barrel of honey.

Бер тамсы дегет бер мискә балды боза.

Капля дегтя в бочке меда.

При переводе этой пословицы с английского языка происходит полное соответствие в башкирском языке, но очень часто точного перевода найти невозможно и поэтому часто прибегают к эквивалентному переводу пословиц, например:

Dogs that put up many hares kill none.

Собаки, которые пугают много зайцев ни одного не поймают.

Ике куян артынан кыуған, беренен дә тотта алмай.

За **двумя** зайцами погонишься, ни одного не поймаешь.

Дословный перевод некоторых пословиц с одного языка на другой свидетельствует об общности речевой культуры народов: һаран **ике** тапкыр түләй. Скупой платит **дважды**

Любая иноязычная пословица имеет русский и башкирский эквивалентный перевод:

A horse can stumble and man can make a mistake.

Дүрт аяклы мал да абына.

Скот на **четырёх** ногах и тот спотыкается

Понимание и сравнение пословиц разных народов показывает, как много общего имеют эти народы, что в свою очередь способствует пониманию. **Two** is company, **three** is a crowd.

Третий - лишний **Бер** казанға **ике** һарык башы һыймай.

В пословицах отражается опыт и мудрость народа, связанные с трудовой деятельностью, бытом и культурой: 100 һум аксан булғансы, 100 дуһың булһын (Не имей 100 рублей, а имей сто друзей)

32 тештән сыккан һүз, **32** ырыуға етер.

Что вылетело из 32 зубов,

Долетит до **32** ушей.

Беләге бар, берҙе еңер, белеме бар **1000** еңер.

Сильный победит одного, знающий **тысячи**.

A hare costs 5 pence, expenditure is 10 pence.

Биш типлек куян – мең типлек зыян.

Игра не стоит свечь.

Следует отметить, что в каждом языке существуют фразы и выражения, которые нельзя понимать буквально, даже если известно значение каждого слова. Попытка дословного перевода пословиц могут привести к нелепому результату: Батыр бер үлер, куркак 1000 үлер.

Пословицы благодаря своей сложной структуре могут одновременно относиться к различным сферам поля количественности (много - мало), тем самым, образуя оппозицию во фразеологизме:

Politeness costs little but yields much.

Вежливость стоит дешево, дорого ценится.

Полю большого количества противостоит поле малого количества:

Much cry and *little* wool.

Звону много, толку мало

Many hands make light work.

Күмәк кеше яу кайтарыр.

Когда рук много, работа спорится

Пословицы можно делить также на пословицы неопределенно большого или неопределенно меньшего количества; содержащие такие слова как *many, much, more, little, less*.

What costs *little* is *less* esteemed.

Киммәттә, һиммәт.

Что дешево стоит, меньше ценится.

Many commanders sink the ship.

У **семи** нянек дитя без глазу. Известно, что мудрость, дух и культура народа проявляются в пословицах. Числа **три** и **семь** обладают мистической силой во многих языках и культурах. Это явление не могло не отражаться в пословицах разных народов, как например:

Measure **trice** times and cut **once**.

Ете кат үлсә, **бер** кат киҫ.

Семь раз отмерь, **один** раз отрежь.

Такие пословицы часто встречаются в народном творчестве: в сказках, легендах, поверьях и т.д.

Наличие компонента *all* (*whole*), передающего значения о всеобщности, часто сопровождается усилениями экспрессивности:

One shabby sheep will war a whole flock.

Бер бысрак һыйыр, бар кәтәүзе бысрага.

Одна поршивая овца все стадо портит.

Надо отметить, что в большинстве случаев числительные в пословицах утратили свое непосредственно количественное значение и служат для выражения неопределенно большого или неопределенно малого количества.

Таким образом, анализ пословиц показывает, что пословицы с неопределенным количественным значением чаще употребляются в речи, чем другие количественные пословицы.

Литература и источники

1. Башкирско-англо-русский словарь адекватных пословиц и поговорок. Уфа: Китап, 2002. 160 с.
2. Башкирско-русский фразеологический словарь. (под ред.З.Г. Ураксина). Уфа: Китап 1973.
3. Комаров А.С. Английские пословицы, поговорки, крылатые выражения М., 2005 80 с.
4. Каримова Г.А. Роль пословиц в межкультурной коммуникации. // Язык и межкультурная коммуникация. Санкт-Петербург, 2008. С.66-68.
5. Словарь употребительных английских пословиц. М.: «Русский язык», 1988. 240 с.

Г.Р. Каримова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ЛЕКСИКА ОБРЯДА *СӨННӘТЛӘУ* 'ОБРЕЗАНИЯ' У БАШКИР

В цикл обрядов, связанных с рождением ребенка, входил также принятый у мусульман *сөннәтләү* "обрезание" и празднество в честь события, которое называлось *Сөннәт туй*. "Обрезание считалось обязательным для всех мусульман, хотя и не имело письменного религиозного узаконения. Устроить суннат-той своему сыну – обязанность отца, строго предписанная ему традицией" [5; 256-257]. Эта процедура производилась обычно в 5-6-месячном возрасте или от одного до 7-10 лет. Сведения о возрасте обрезаемых разноречивы. Обрезали в возрасте не позже года или двух, на третьем или четвертом году жизни, в возрасте 6-7 лет. Информаторы сообщают, что обрезание следовало производить в возрасте 1, 3 или 5 лет, т.е. нечетного количества лет. "*Бабага ултыртыу 3-5-7 йәштән, таК саннары булмасын*" (Записано от Расулевой Й.И. (1945 г.р.) в дер. Елпачиха Пермской области) [4; Полевые материалы автора].

Сөннәт – арабское слово. В словаре башкирского языка слову *сөннәт* даны следующие толкования: 1) "йола, ғәзәт", 2) "ир баланы бабага биреү йолаһы": *сөннәткә биреү, сөннәткә ултыртыу* 'совершить обряд обрезания' [1; 225]. *Сөннәткә биреү* – этап, санкционирующий новый этап взросления мальчиков. Основное действующее лицо в этом обрядовом акте мужчина, совершающий обрезание – *сөннәтсе баба*. В разных регионах его называют по-разному: *баба, сөннәткә ултыртыусы, бабасы* (южн.), *баба Карт* (дед, совершающий обрезание) [1; 103].

Таким образом, в башкирском языке для обозначения человека, совершающего операцию, применяются два слова: *баба* и *сөннәтсе*. Из них *сөннәтсе* – арабское заимствование, оно и пришло с мусульманством. Второе слово – *баба, бабасы*, оттуда и название *бабалатыу*, который употребляется в тюркских языках в значении 'дед, бабай, отец, дядя'. В башкирском языке есть историзм *канбаба*, который сегодня употребляется только в эпосах, легендах. *Канбаба* – кровный дед, был воспитателем молодого поколения, он проводил инициацию мальчиков. У казказских народов мальчика также отдавали дяде по материнской линии на воспитание, что у них называлось *аталычеством*.

Первоначально название деда совпадало с названием отца и вообще предка по мужской линии. При дальнейшем развитии тюркских языков на границе распада праязыков произошла некоторая

дифференциация в обозначении понятия дед. Можно выделить несколько архетипов, легших в основу групп языков, границы которых не всегда удается точно определить.

Слово *баба* употребляется в аз., тат., башк., ккалп., узб. языках. Основное значение – дед, в других языках – также отец.

В ряде языков в значении ‘дед’ употребляются оба слова – *ата*, *баба*. Это отражает межгрупповые связи: турк. *ата* “отец” и “дед по отцу”, турк. *баба* “отец” и “дед со стороны матери”.

Все названия деда лепетного происхождения. Языки, в которых для выражения понятия “дед” употребляется сложное слово, где одним из компонентов выступает название отца, а другим – прилагательное со значением “большой, старший, старый”, представляют более поздний этап их развития: башк. *олатай*.

Сочетание указанных двух слов *ата-баба* в более поздние времена приобрело значение “предки по мужской линии” во всех тюркских языках, где они по отдельности существуют в разных значениях – преимущественно в С.-З. языках.

Как описывает Лепехин, суть обряда состояла в том, что в период до 11 лет у мальчиков удаляли крайнюю плоть мужского члена. После обрезания мальчик условно считался посвященным в мужчины [6; 64]. Операция преследовала и санитарно-гигиенические цели. Однако анализ верований, связанных с этой процедурой, позволяет выявить более древние истоки обряда. Во многих местах придерживались традиции приглашения “баба” известного, почетного в округе человека. Отсюда и возникло второе название обрезания – *бабалатыу*, *бабага ултыртыу*.

В Оренбургской области встретился интересный обряд. “*Сөннәтле бала тыуа торгайны, Аллаһы Тәғәлә шулай тыуҙыра бит аны*” ‘Рождался ребенок, уже подвергнутый обрезанию. Бог ведь сам являет его на свет таким’ (Записано от Акдавлетовой С.Я. (1929 г.), в дер. Юлтый Оренбургской области) [4; Полевые материалы автора].

В «Мифологическом словаре башкирского языка» Ф.Г. Хисамитдиновой встречаются 17 терминов обряда обрезания, каждый термин имеет мифическое значение:

Баба. Мужчина, совершающий обряд обрезания; мифологизированное лицо, в функцию которого входило проведение обряда инициации подростков. *Ауылға Баба киһә малай зар йәшенеп бөтә торгайны* (М. Мансурова) ‘Когда в деревню приходил Баба, все мальчишки прятались’. Слово восходит к древнему *baba* ‘отец’, ‘предок’, ‘дед’.

Баба карт (среднеурал.). Старик баба. Мужчина, совершающий обрезание; досл. старик-баба. *Баба карт йөрнө өй бөрөнә* (СФ) ‘Старик-баба ходил по домам’. См. Баба.

Баба кошо. Пеликан; досл. птица предков; мифологизированная птица, связана с культом предков.

Бабаға биреү. Совершить обрезание; досл. отдать Баба. *Ир баланы бер, өс, биш, ете йәштәрәндә бабаға бирәләр* ‘Мальчику совершают обрезание в один, три, пять, семь лет’. См. Бабаға ултыртыу.

Бабаға ултыртыу. Совершить обрезание. *Бабаға ултыртканда әпсен әйтәләр* (БИТК) ‘При обрезании произносят заговор’.

Сөннәт. Обряд обрезания; восходит к обрядам инициации мальчиков. *Сөннәтһез иргә мал салырға ярамай* (БФ) ‘Необрезанному мужчине нельзя резать скотину’.

Сөннәт бабай (сренеурал.). Мужчина, совершающий обрезание. *Сөннәт бабай ир баланы сөннәткә ултырта* (СФ) ‘Суннат бабай совершает обрезание’. См. Баба.

Сөннәт доғаны. Молитва обрезания: *Кафыр инең – мосолман булдың, / Айгыр инең – ат булдың, / Аллаһу әкбәр!* (ҺҺФ) ‘Был неверным – стал мусульманином, / Был жеребцом – стал конем, / Аллаху акбар!’ См. Сөннәт әпсене.

Сөннәт икмәге. Ритуальный хлеб и другие продукты, приносимые на пиршество по случаю обрезания. *Сөннәт икмәге – ул килтерелгән күстәнәстәр* (БФ) ‘Все гостинцы, принесенные по случаю обряда обрезания, называются хлеб суннат’.

Сөннәт туйы. Пиршество по случаю проведения обрезания. *Сөннәт туйы яз көнө баланы сөннәткә ултырткас үткәрелә* (БФ) ‘Весной после обряда обрезания проводят пиршество’.

Сөннәтсе. Мужчина, совершающий обряд обрезания. *Һәр сөннәтсенең үзе генә белгән им-томы булган* ‘У каждого совершающего обрезание были свои, известные только ему заговоры’. См. Баба.

Сөннәт әпсене. Заговор обрезания: *Илама, балам, илама, / Илама, улым, илама, / Мин һиңә яңы ыштан тегәм, / Уны кызылга буййым, / Уға кыzzар күзе төшһөн, / Йөрәктәре янып бөтһөн* (БИТК) ‘Не плачь, деточка, не плачь, / Не плачь, сынок, не плачь, / Я шью тебе новые штанишки, / В красный цвет их крашу, / Пусть девушки на них засматриваются / И сердца у них сгорят’.

Сөннәткә биреү. Совершить обряд обрезания.

Сөннәткә ултыртыу. Совершить обрезание. *Ир бала тыугас, элек етенсе көнөндә сөннәткә ултырткандар* (БИТК) ‘Раньше новорожденному мальчику на седьмой день проводили обрезание’. См. Сөннәткә биреү.

Сөннәтле тыуыу. Рождение с обрезанием. *Кайһы бер малай сөннәтле булып тыуыр, улар изге була* (М.Байзанова) ‘Иногда мальчик рождается с обрезанием, такие дети святые’ [7; 44-45, 267].

У Р.А. Султангареевой встречается термин *ин һалыу* досл. ‘поставить метку’ – от башкирского *ин* и *һалыу*. В башкирском языке название указывает на принадлежность кого-то или чего-то какому-то конкретному хозяину. В связи с изложенным термин *ин һалыу* для обозначения обрезания также указывает на изменение статуса, принадлежность человека к определенной группе и т.д.

У башкир есть пословица: “*Ир сөннәте гәүрәттә, Җы3 сөннәте – Җолаҗта*” ‘для мужчины суннат – обрезание, а для девушки – прокалывание ушей (также кровопускание) и одевание сережек’. Девочкам прокалывали уши тоже в определенный срок – с 3-х до 15-ти лет [6; 64].

Обряд “обрезания” был известен не только у семитских и тюркоязычных народов, но и у народов Австралии, Меланезии. Можно предположить, что архаичные истоки этапа обрезания восходят к языческим посвящениям. Об этом свидетельствуют специальные правила, запреты у башкир: мальчики до обрезания не должны были есть мясо, общаться с женщинами, с взрослыми и т.д. У народов Австралии, северо-западной Меланезии обряды обрезания длились несколько месяцев в ситуации полной изоляции мальчиков с использованием плясок, мистерий, выращиванием определенных растений и со строгими запретами на общение с родителями и посторонними. Имеет отношение к теме информация о том, что баба после сто первого обрезания завязывал на половые органы мальчика тонкий волос (кыл). Если он не делал это, ему самому грозила смерть. Добропорядочные баба, чтобы ребенок не мучился от боли, уходя, давали знать об этом: садились есть вместе со всеми вопреки обычаю. В противном случае ребенок умирал.

У башкир обряды синкретичны. В них переплелись мусульманское и языческое, выделить что-либо отдельно не всегда возможно.

Обрезание является рудиментом древних обрядов человеческих жертвоприношений, имевших место в архаичном быту многих народов. Специальная метка, окружение мальчиков особой заботой как атрибуты жертвоприношения свидетельствуют об этом.

Подводя итоги, можно определить основные термины обряда обрезания: *сөннәтләу, сөннәткә биреү, сөннәткә ултыртыу, бабалатыу, бабага биреү, ин һалыу* “совершить обряд обрезания”, *сөннәтсе бабай, баба, бабасы, баба карт* “дед, совершающий обрезание” и др.

Литература

1. Башкорт теленәң һүзлеге. 2 том. М.: Русский язык, 1993. 961 б.
2. Баһауәтдинова М.И. Башкортса-урыҫса этнокультурологик лексика һүзлеге. Өфө: Китап, 2003. 136 б.
3. Батыршина Г.Р. Терминология родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ): Дисс. ... канд. филол. наук. М., 2008. 203 с.
4. Полевые материалы автора.
5. Снесарев Г.П. К вопросу о происхождении праздника суннаттой в его среднеазиатском варианте // Среднеазиатский этнографический сборник. Л., 1971. С. 255-288.
6. Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. Уфа, 1994. 191с.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М.: Наука, 2010. С. 44-45, 267.

СЕМАНТИКА ЧИСЛА ЧЕТЫРЕ В ТЮРКСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ

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

Речь в этой статье будет идти об особенностях употребления числительного *четыре* в составе фразеологических единиц (*далее - ФЕ*) тюркских языков, его роли в отражении национального своеобразия этнических культур. Источниками нумерологических фразеологических единиц послужили толковые, фразеологические, двуязычные словари тюркских языков [1, 2], фольклорный, диалектный материал. К тому же в работах ученых-лингвистов можно найти сведения, отражающие символическую природу числа в составе топонимов, антропонимов, этнонимов, этнографической, мифологической, обрядовой лексики, лексем со значением количества и др. [3, 4, 7, 9, 16, 17]. Следует также отметить, что в электронных лингвистических базах данных, например, в таких, как, «Машинный фонд башкирского языка», прозаический и публицистический корпусы башкирского языка, аккумулирован разнообразный материал по диалектным, языковым единицам башкирского языка [13].

Учеными уже давно отмечена фразообразовательная роль чисел в тюркских языках [5, 6]. Число *четыре* в составе фразеологических единиц тюркских языков, как и другие числительные первого десятка, подвергается смысловым преобразованиям.

ПТю числительное **dö:rt* ‘четыре’ восходит к ПА **tōj(r)V*: ПТМ **du-ki* ‘четвертый’, *duji(n)* ‘четыре’; ПЯп **dә-*; ПТю **dör-t*; ПМонг **dör-ben* ‘четыре’, **dö-čün* ‘сорок’. По мнению Г.И. Рамстедта и А.Н. Самойловича, имеет основу *dö-*, общую с общемонгольским *dörben* ‘четыре’ [11, с.64; 12, с.148]. Я.А. Чанышев считает, что тюркское числительное *tö:rt* ‘четыре’ образовано лексико-семантическим способом от ОТю *tür* ‘сворачивай, свертывай’ + *t(y)* ‘палец’ [18, с.79]. Как рассуждает Э.Р. Тенишев, числительное *tö:rt/dö:rt* ‘четыре’ этимологически может быть связано с четвертым (указательным) пальцем, функция которого состоит в указании на предметы, что обозначается глаголом *tört* ‘толкнуть’ [14, с.167]. Похоже, что этимология числительного *дүрт* ‘четыре’ никак не сказалась на сакрализации числа.

Имеющиеся различия в написании числа *четыре*, наблюдающиеся в тюркских языках, являются результатом фонетических вариаций: башк., тат. *dürt*, тур., аз., чаг., ног., кум., тув., тоф., сюг. *dört*, туркм. *dö:rt*, кбалк., каз., ккалп., кирг., алт., шор. *tört*, узб. *türt*, уйг. *tö:t*, чув. *təvat*, як. *tüört* [1, 2].

Число *четыре* в народном сознании связано с горизонтальным описанием пространства: *четыре* стороны света, *четыре* главных направления. В древнетюркских рунических памятниках нашли отражение представления древних тюрков о горизонтальном строении мира, четырехчастной структуре пространства: *Törm булуң коп әрміс, сү сүләнән, törm булуңдакы будуныг коп алмыс коп баз кылмыс, башлыгыгыг жүнтүрміс* ‘*четыре* угла (т.е. народы, жившие вокруг по всем *четырем* сторонам света) все были (им) врагами; выступая с войском, они покорили все народы, жившие по *четырем* углам, и принудили их всех к миру’ [10, с.29, 36].

Число *четыре*, главным образом, отражает представления, связанные с количественно-пространственным освоением мира и Вселенной. Оно в ФЕ выполняет функцию художественной интерпретации сторон света. В современных тюркских языках число *четыре* в сочетании со словами, обозначающими ‘сторона, угол’, образует словосочетания со значением ‘весь мир, земной шар; *четыре* стороны, угла света’: башк. *dürt jariñ qibla* ‘ступай на все *четыре* стороны’ (букв. ‘все твои *четыре* стороны – направление на Каабу’); тат. *dönyanyñ dürt jagynnan* ‘со всех концов света’ (букв. ‘с *четырёх* сторон земли’), *dürt jagyn su alyu* ‘не знать, что делать’ (букв. ‘окружиться с *четырёх* сторон водой’); каз. *dünjeniñ tört buryşu* ‘весь мир, земной шар’ (букв. ‘*четыре* угла света’), *dört kübylasu saj özi tügel* ‘счастливый’ (букв. ‘все *четыре* стороны в порядке’); кбалк. *tört dunja* ‘весь мир’ (букв. ‘*четыре* мира’); кум. *dört de jaqda* ‘кругом,

езде' (букв. 'на четырех сторонах'); гаг. *dört taraftan* 'со всех сторон' (букв. 'с четырех сторон'); тур. *dünjanın dört bucağundan* 'со всех концов света' (букв. 'с четырех углов света'); *dört taraftan* 'со всех сторон' (букв. 'с четырех сторон'); *dünjanın dört bucağundan* 'со всех концов света' (букв. 'с четырех углов света'); *dört yanı deniz kesilmek* 'оказаться в безвыходном положении' (букв. 'с четырех сторон окружаться морем'); узб. *türt tarafıñ qibla* 'можешь идти на все четыре стороны' (букв. 'все четыре стороны для тебя кыбла').

Представления народа о четырехмерном членении пространства воплощаются в жизнь в повседневной жизни, в частности, в построении жилищных и хозяйственных сооружений. Мысль о четырехугольной форме жилищных построек зафиксирована в следующих ФЕ: тур. *dört duvar* 'пустой дом, пустая комната' (букв. 'четыре стены'); *dört duvar arasında kalmak* 'сидеть в четырех стенах' (букв. 'остаться между четырьмя стенами'); чув. *təvat stena xişşinçe* 'в четырех стенах'.

Значения "гармоничность", "целостность", "устойчивость" выражаются в сочетаниях: башк. *dürt hany teüäl* 'все конечности целы' (четыре конечности целы), *dürthan* 'плечистый, здоровый' (букв. 'четыре конечности'); тур. *dört başı tamur* 'хороший во всех отношениях, первоклассный' (букв. 'все четыре головы его благополучны'); тур. *dört üstüne* 'превосходный'; тур. *dört üstü murat üstü* 'процветающий, преуспевающий'; тур. *dört yapraklı gül olmak* 'расцвести' (букв. 'стать розой с четырьмя лепестками'). Иногда число *четыре* указывает на излишнее количество органов человека, в таком случае цель числа – подчеркнуть абсурдность происходящего, что ведет к "стилистическому усилению признака, действия, гиперболизации": *dürt küd menän* 'сильно ждать' (букв. 'ждать четырьмя глазами'), *ike küde dürt bulyu* 'сильно удивиться' (букв. 'два его глаза стали как четыре'); тат. *dürt kullap jabyşu* 'ухватиться (вцепиться) руками, ногами' (букв. 'ухватиться четырьмя руками'); каз. *dört közi tügel* 'все и вся' (букв. 'все четыре глаза вместе'); туркм. *ike gözüñ dört bolupdyr* 'поздравление с женитьбой' (букв. 'у тебя стало четыре глаза'); тур. *dört bölük olmak* 'разрываться на части' (букв. 'разбиться на четыре части'); *dört dolaşmak* 'метаться, искать выхода' (букв. 'четыре раза обойти'); *dört elle sarılmak* 'вцепиться, ухватиться двумя руками, ногами' (букв. 'вцепиться четырьмя руками'); *dört gözle beklemek* 'ждать с нетерпением' (букв. 'ждать с четырьмя глазами'); *dört göz bir evlât için* 'за ребенком нужен глаз да глаз' (букв. 'за одним ребенком четыре глаза'); *dört kaşlı* 'имеющий густые брови' (букв. 'с четырьмя бровями'); *dört ayağı(nı) bir yere getirmek* 'ставить в невыносимые условия, ставить в неловкое положение' (букв. приводить четыре ноги в одно место); *dört ayak üstüne düşmek* 'выпутаться из тяжелого положения, выйти сухим из воды' (букв. 'упасть на четыре ноги'); узб. *türt küz bilan* 'ждать с большим нетерпением' (букв. 'вглядываться четырьмя глазами'); *ikki küzi türt büldi* 'ждать не дожидаться' (букв. 'его глаза обратились в четыре'); аз. *dörd közlä baxmag* 'глядеть в оба' (букв. 'смотреть четырьмя глазами'); *dörd közlä közlämäk* 'все глаза проглядеть' (букв. 'четырьмя глазами ожидать'); уйг. *kütüp közüм tort boldi* 'я все глаза проглядел' (букв. '<два> моих глаза стали как четыре'); тув. *dört ökpezi dörtelää turar* 'сильно рассердиться, разгневаться' (букв. 'четыре легких вчетвером поднимутся'); *dört söök* 'очень худой, худущий' (букв. 'четыре кости').

Таким образом, рассмотрев фразеологические единицы тюркских языков, можно сделать следующие выводы: 1) в ФЕ зафиксировано сакральное значение числа четыре – обозначение горизонтального пространства; 2) число *четыре* употребляется для характеристики явления, предмета или лица, в основном, символизируя гармоничность, целостность; 3) число *четыре* как удвоенная двойка несет стилистическую функцию – выражает образность, эмоциональность.

Список сокращений: букв. – буквально; языки: аз. – азербайджанский, алт. – алтайский, башк. – башкирский, гаг. – гагаузский, каз. – казахский, кбалк. – карачаево-балкарский, кирг. – киргизский, ккалп. – каракалпакский, кум. – кумыкский, ног. – ногойский, ОТю – общетюркский, ПА – праалтайский, ПТМ – пратунгусо-маньчжурский, ПМонг. – прамонгольский, ПТю – пратюркский, ПЯп. – праяпонский, сюг. – сарыг-югурский, тат. – татарский, тоф. – тофаларский, тув. – тувинский, тур. – турецкий, туркм. – туркменский, узб. – узбекский, уйг. – уйгурский, чаг. – чагатайский, чув. – чувашский, шор. – шорский, як. – якутский.

Источники и литература

1. Абдурахманов М. Краткий узбекско-русский фразеологический словарь. Ташкент, 1980; Азербайджанско-русский фразеологический словарь. Баку, 1976; Гагаузско-русско-молдавский словарь. М., 1973; Казахско-русский фразеологический словарь. Алма-Ата, 1988; Кумыкско-русский словарь. М., 1969; Татарско-русский словарь. В 2-х томах. Казань, 2007; Тувинско-русский словарь. М., 1968; Тувинско-русский фразеологический словарь. Кызыл, 1975; Туркменско-русский словарь. М., 1968; Турецко-русский словарь. М., 1977; Наджип Э.Н. Уйгурско-русский словарь. М., 1968; Чернов М.Ф. Русско-чувашский фразеологический словарь. Чебоксары, 2003.
2. Академический словарь башкирского языка. Т.3 (В–И) / Под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа: Китап, 2012. 864 с.
3. Баһауәтдинова М.И. Башкортса-русса этнографик терминдар һүзлеге. Өфө, 1994.
4. Батыршина Г.Р. Лексика родинного обряда башкир (этнолингвистический анализ). Уфа, 2011. 158 с.
5. Гизатуллина Л.Р. Нумерологические фразеологические единицы в английском и татарском языках. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Уфа, 2004.
6. Елешева А. Фразеологические единицы с компонентами-числительными в казахском языке. Автореф. дисс. ... к.ф.н. Алма-Ата, 1989.
7. Ишегулова А.М. Фразеологизмы в прагматиконе языковой личности Яныбая Хамматова // Вестник ВЭГУ. 2012. № 2. С.145-147.
8. Ишкильдина Л.К. Фольклорный материал как источник изучения истории башкирского языка // “Урал-батыр” и духовное наследие народов мира. Материалы II Международной научно-практической конференции, посвященной Году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. Уфа, 2011. С.204-205.
9. Каримова Р.Н. Башкирско-русский, русско-башкирский словарь терминов народной медицины. Уфа, 2005. 120 с.
10. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. Тексты и исследования. М.-Л., 1951.
11. Рамстедт Г.И. Введение в алтайское языкознание. Морфология. М., 1957.
12. Самойлович А.Н. Турецкие числительные количественные и обзор попыток их толкования // Языковедные проблемы по числительным. I сб.статей. Л., 1927. С.135-136.
13. Сиразитдинов З.А., Бускунбаева Л.А., Ишмухаметова А.Ш., Ибрагимова А.Д. Информационные системы и базы данных башкирского языка. Уфа, 2013. 116 с.
14. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Морфология. М., 1988.
15. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М., 2001.
16. Сулейманова Р.А. Антропонимы современного башкирского языка и тенденции их развития. Уфа, 2006. 161 с.
17. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010. 452 с.
18. Чанышев Я.А. К этимологии тюркских числительных первого десятка // Теория и практика этимологических исследований. М., 1985. С.78-82.

Ш. В. Нафиков

ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

'ЧЕРВЬ СОМНЕНИЯ' ИЛИ ЕСТЬ ЛИ СХОЖДЕНИЯ С ТЮРК. *KŪRT ПО ЯЗЫКОВЫМ НАДСЕМЬЯМ?

Тюркское обозначение червя относится к области исконной лексики и входит в основной словарный фонд языков тюркской семьи. Слова, подобные башк. *корт*, чув. *хурт*, тат. *корт* 'червь, червяк', встречаются в большинстве тюркских языков и диалектов [2, с. 309].

Наличие соответствий наподобие монг. **k'ioro*; *qor-qai* 'жучок, червь', идущих от праалт. **KorV* 'червь' [8, с. 188], позволяет говорить об алтайском происхождении тюрк. **Kürt*.

И. В современной компаративистике данная общая лексема признана достоянием нескольких языковых семей-членов *ностратической* языковой общности:

и.-е. *k^hgmi- 'червь, личинка' = урал. **kurm3* - 'личинка овода, червь' = алт.: монг. *gor-qai* 'жучок'..[1, с. 17].

Сходное значение 'змея, червь' имеет также ностр. КУИЛ с такими рефлексамми, как алт. (тунг.) *kuli-* 'змея, червь', урал. *kul1* 'червь', ? картв. *gwel-* 'змея', с.-х. *kwl* 'змея, червь' (чадск.), см. [3, с. 308].

II. По теории родства ностратических языков с сино-кавказскими праностр. КУIV (см. выше) имеет свои соответствия в различных ветвях этой надсемьи, а именно в сино-тибетских, в праенисейском и в северо-кавказских [9, № 61].

III. На рубеже XX-XXI веков в макрокомпаративистике появился ряд работ по различным аспектам связи ностратических и/или евразийских языков с языками аборигенов Американского континента. Фактический материал нескольких из них дает основание для сравнения близких по форме и смыслу лексем. Так, алт. (тунг.) *kuli-* 'змея, червь' можно сблизить с праацтекск. *koolo* 'скорпион', ср. с R-овой формой в рутульск. *gar* 'змея; прамайя **kar* рыба' [7, с. 215], фин. *kärme* 'змея'. В языковой семье макро-же в языке бороро значение 'рыба' передается словом *kare*, в языке орари – через *karo*, в пракиче **kar* [6, с. 90]. Ареал названных языков - Южная и Центральная Америка.

IV. Австрическая макросемья (автор гипотезы - австрийский ученый В.Шмидт, 1906 г.) по ареалу распространения языков в своем составе является крупнейшей из всех известных языковых ареалов. Интересующие нас лексемы обнаруживаются также в ряде языков из названной надсемьи. Примеры: *калома* 'вид маллюска' из языка аборигенов о-ва Тробриан в Тихом океане [4, с. 460]. На уровне праформ можно назвать прамалайск.-полинез. **quləg* 'червяк' [5, с. 77], праавстро-азиат. **kVI*/**kVr* 'черепаха', праавстронез. **ku[ll]a* 'лягушка' [10, *passim*] и другие подобные лексемы.

Новейшим течением в области макрокомпаративистики выступает гипотеза о существовании бореальной или бореиской сверхмакросемьи, в состав которой ряд ученых [С. Старостин (Россия), Г. Флеминг (США)] предлагают включать сверхкрупные объединения языков, обозначенные выше как **I, II, III, IV**. Как явствует из приведенного здесь краткого, эскизного обзора, в ряде языков бореального ареала встречаются слова с более или менее общей семантикой и внешней формой. Действительно, понятия 'червь, жучок, личинка; змея; скорпион; рыба; черепаха; лягушка' и т.п. можно включить в некое общее смысловое поле. Фонетически т.н. L-овые и R-овые формы лексем часто (исторически и на синхронном уровне) стоят, как назвали бы дескриптивисты, в отношении дополнительной дистрибуции как в башк. *талпан*, вост. диал. *тарпан* 'клевц'.

Таким образом, схождения с тюркским обозначением червя по ряду языковых сверхсемей вряд ли подлежат сомнению, однако объяснение причин такого явления требует от ученых особого, дополнительного исследования.

Литература и источники

1. Долгопольский А.Б. Гипотеза древнейшего родства языковых семей Евразии (проблема фонетических соответствий) // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. С.3-14.
2. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары, 1964.
3. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков. Том I. М.: Наука, 1971.
4. Народы Австралии и Океании. Сб. научных статей. М.: Изд-во АН СССР, 1956.
5. Dahl O.Ch. Proto Austronesian. Lund. 1986.
6. Greenberg J., Ruhlen M. An Amerind etymological dictionary. Stanford. 2007.
7. Jackson F. Uto-Aztecan cognate sets // Comparative studies in Amerindian linguistics. The Hague. 1972. p. 207-219.
8. Ramstedt G. Kalmuckisches Wörterbuch. Helsinki. 1935.
9. Starostin S. Nostratic and Sino-Caucasion // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Вып. IV. М.: Наука, 1989. С. 123-127.
10. Starostin S. et al. Borean and Global etymologies. MS. M.; 2002.

РАЗВИТИЕ БАШКИРСКОЙ И ТАТАРСКОЙ ФОНЕМЫ *l* (В СРАВНЕНИИ С БАСКСКОЙ ФОНЕМОЙ *l*)

Большинству тюркологических работ свойственна осторожность в применении сравнительно-исторического метода, проблемы историко-генетического порядка часто остаются в стороне [4, с. 14-15], что обуславливает актуальность исследований по проблеме отношения тюркских (в частности, башкирского и татарского) языков к языкам других семей. В генеалогических исследованиях (А.Клесов), работах зарубежных лингвистов (М. Морван, Х.Кошай и др) высказываются предположения об исторических связях носителей тюркских и баскского языков. Подобные гипотезы требуют тщательного сопоставительно-типологического и сравнительно-исторического анализа тюркско-баскских соответствий.

Проследим некоторые моменты развития тюркской (на материале башкирской и татарской) архифонемы *l* в сопоставлении и сравнении с эволюцией баскской архифонемы *l* в позициях для начала, середины и конца слова. Тюркские примеры даются в латинской транслитерации. Использованы реконструкции под знаком */**/ из «Этимологического словаря тюркских языков» (1974-2003), под знаком */**/* – по публикации О.А Мудрака [2] пратюркских (ПТ) и праалтайских (ПА) форм – по «An Etymological Dictionary of Altaic Languages» (2003) (авторы – С.А. Старостин, А.В. Дыбо, О.А. Мудрак). Баскские реконструкции под знаком */**/ извлечены из «Etymological Dictionary of Basque» Р.Л.Траска [8], под знаком */**/* – из электронной этимологической базы данных С.А. Старостина [7].

Считается, что праалтайским начальным **l̥*, **l-* соответствует пратюркский **j-* [5, с. 11]. «В пратюркском языке *l* употреблялся в редких случаях, преимущественно в звукоподражательных словах» [4, с. 345]. Алтайские соответствия для пратюркской фонемы **l-* – монгольская **l-*, **n-*, японская **n-* [5, с.11], для **l̥-* (ПА **l̥-*) – японская *-s-*, монгольская **d-*, *-l-* [2, с. 14], причем О.А. Мудрак определяет **l̥-* как шумный латеральный спирант.

Все современные баскские диалекты имеют два вида латеральных *l* и *λ* и комбинацию *ll* [8, с. 12]. Для праязыкового состояния восстанавливаются слабый **l* – для инициальной, сильный **L* (с придыханием) для финальной позиции [8, с. 15]. Наблюдаются соответствия инициального *l-* сонорным *n-*, *r-* [6, с. 325]. Латинские анлаутные *d-*, *t-*, *n-* отражаются в баскских заимствованиях как *l-* [8, с. 53].

Подражательные слова и ограниченное количество самостоятельных слов с анлаутным *l-* в тюркских языках имеют соответствия в виде самостоятельных слов в баскском языке: татарское/башкирское (далее – т/б) *lač-loč* ‘о чавканье, шлепанье’, диал. *läčtä/lästä, läpek* ‘грязь’, ср. хакасское *ildir, *ilžir* ‘слизь, гной; немощный’ ~ баскское (далее – баск.) **lizun, **lohi I, loi, logi* ‘грязный’; т/б диал. *lipirda-* ‘трясина, прогнить’, *laj, läm* ‘ил’ ~ баск. ***limuri, limuri* ‘влажный, скользкий, непристойный, изменчивый (о погоде)’.

Т.М. Гарипов отмечает отпадение инициального гласного перед *l* или появление протезы перед *l* в башкирском и татарском языках (т/б *lačin/ilasın* (< монг. *lačin*) ‘сокол’) [1, с. 97]. (Ср. татарское *lačin*, но башкирское *ilasın, *la:čın* ‘сокол, кречет’ ~ баск. ***lercoin, lertzun* ‘журавль, вид птицы’). Ученым отмечается также сдвиг позиции: т/б *läjsän*, баш. диал. *jäjsän, jeläjsä* [1, с. 99] ‘первый весенний мелкий теплый грозовой дождь’. Данная лексема имеет соответствие в баскском ***lanceř, lantzer* ‘мелкий дождь’. То есть тюркские слова демонстрируют тенденцию к «протезированию» *l* или же сдвигу *l* в C2. Ср.: т/б *jilu, jilim* ‘полынья, прорубь’, *ulaq, *oluq* ‘желобок, канал, душка’, ср. *išek*, чув. *alʔk, algʔ*, ***ēk(i)kə* ‘дверь’ ~ баск. **leiho, leinu, leio, léxo, lego, leo* ‘окно’; общетюркское подражательное *lap-lap, law-law* ‘подражание пламени’, *jalqin, *jalqin, *jalim* II ‘пламя’ ~ баск. **labe, laba* ‘печь, духовка’. Возможно, в башкирском и татарском языках сохраняются диахронические формы и с *l-*, и с протезой (или *jV-*) перед *l-*, при этом развились формы, в которых **l-* > *š-*. Ср. т/б *jäšen*, чув. *šizəm, *jas, *jalim* III, ***žälčın*, ПТ **jal(č)*, ПА *ziola* ‘молния’ ~ баск. **zuzi, züzü* ‘факел’.

В отдельных случаях на месте *j* параллельно могут выступать т/б *d-/t-*, *s-/š-/č-*, реже *b-*, *q-*

/k-. Ср.: 1) т/б *ala-qola, ala-sola, *a:la* ‘разноцветный’, башкирское *alanyürt* ‘мрачный, неясного цвета’ ~ ***lainho, lanhu, año* ‘туман, дымка’ (ср. т/б *tañ, *dañ* I ‘заря, утро, сумерки’, башкирское *şañdaq*, ПТ **ĉAñ* ‘заря, туман, мгла’ ~ ***kain, kain* ‘туман, дымка, облако’); 2) т/б *iläs-miläs, *eles* ‘смутный’, ср. *külägä, *köle-* ‘давать тень’ ~ баск. **ilun, ulún, úlhiin, iluñ* ‘темный’, *iluntze* ‘сумерки’; 3) т/б *balčiq/balsiq* ‘глина’, *pičraq/bisraq, **bāñl-* ‘грязный’ ~ баск. **bell/beL, beletz, baltz* ‘темный, чёрный’.

На наш взгляд, фонема *l* в С2 предполагает наличие реликтовых форм с начальными морфофонемами (морфофонема – фонема в семасиолого-морфологической роли) – НМФ. Возможно, произошел сдвиг *l* в С2, и оказавшийся в интервокальной позиции сонант *l* подвергся утрате: *kV + lVn > kVn, jV + lVn > jVn, sV + lVn > sVn*. По исследованиям Т.М. Гарипова, из общих изменений *l* в башкирском и татарском языках наиболее широко распространено выпадение *l*, что сближает ее с гласными [1, с. 98-100]. Несомненна архаичность подобных изменений.

Праалтайскому **l* соответствует **r* в японском и корейском и **l* в других алтайских языках [5, с. 11]. Считается, что фонема *l* в тюркских языках в середине слова неустойчива. Признается значительная древность явлений ротацизма и ламбдаизма в тюркских языках, обнаруживаемая и в монгольских языках. В баскском языке имеет место переход интервокального *-l- > -r-* (**gali, gari* ‘пшеница’), но этимологический *r*, как правило, не подвержен альтернации [8, с. 41]. Ср. т/б *il*, казах. *yel, *i:l, **jēl* ‘народ, люди, рой, войско’ ~ баск. **[h]ili, heri, hi(r)i, iri, uri* ‘город’; т/б *üter-lülter-, **ōl(t)ür-* ‘убить’ ~ баск. **[h]il-* ‘умереть, мертвый, убить’, *hildura* ‘умерщвление плоти’, **ero ~ *-ro, é(r)ho er(h)a-, erai-* ‘убить’.

Рефлексы праалтайского **-l-* представлены тюркскими **-l-, *-t-*, монгольским **-l-*, корейским **-r-*, японским **-s-* [3]. Регулярными чувашскими рефlekсами ПТ **-l-* являются *-l-* и *-š* [2, с. 10].

В баскском прослеживается соответствие *-l- ~ -d-* в интервокальной позиции. Ср.: т/б *öşe-*, ПТ **üli-*, ПА **ülí* ‘замерзнуть, дуть (о холодном ветре)’, *žilljel, *jel* ‘I ветер, II дуть’, *ör-, *ür-*, ПТ **üv(ü)r-* ‘дуть, веять, свистеть’, *ižyür-, *išqür-, *ös-* II (чув. *věr*) ‘дуть, веять, дрожать’ ~ баск. **erur, elur, elhur, élhür, edur* ‘снег, метель’.

На наш взгляд, в ряде случаев соответствие *l ~ d* является результатом упрощения сочетания *ld*: т/б *bilä-, *bele-* ‘пеленать’, *böter-, bör-* ‘скручивать’ ~ баск. ***bilhur, bidur, bulur* ‘узел, ремень, связывать, закрепленный’.

Фонема *l* сохраняется в конце слов: ср. т/б *kil-, *kel-, *gel* ‘приходить, уродиться’ ~ баск. **[h]el-, heldu, eldu, héltü* ‘приходить; созревать’; т/б *qal-, **qiāl-* ‘остаться, отставать’ ~ баск. **gal-* ‘потерять’, *galdu* ‘потерянный’. Заметим, что в баскском языке возможна вокализация *l > u* в конце слога [8, с. 30]. Ср. башкирское *bil* ~ татарское *bu (*bu:)* ‘этот, он, здесь’.

Обнаруживаются соответствия *l* в аффиксах: 1) т/б *-lil-le, -lol-lö* («неличная» форма конкретной принадлежности): *Ufa* ‘Уфа’, *ufali/öfölo* ‘уфимец’ ~ баск. *-le* (лицо): *ikasi* ‘учиться’, *ikasle* ‘студент’, *-(l)ari* (профессия): *bertso* ‘стихи’, *bertsolari* ‘бард’, ср. баск. ***lohi II, loi, logi* ‘тело, человек, группа’; 2) т/б *-larl-narl-tarl-dar* (множественное число) ~ баск. **-ar, -(t)eria* (множество); 3) *Ufalarl/Öfölar* ‘те, кто из Уфы’ ~ баск. *-tar* (аблативное определение): *Gasteiztar laguna* ‘друг из Гастеиса’; 3) т/б *-liql-lek, -loql-lök* (идея концентрации): *süz* ‘слово’, *süzlek* ‘словарь’ ~ баск. ***-toki, -tegi, -degi* (место, хранилище): *hitz* ‘слово’, *hiztegi* ‘словарь’; 4) т/б производные суффиксы *-gele: bel-* ‘знать’, *bilgele, belekle* ‘известный’ ~ баск. *-gile* (лицо): *belar* ‘трава’, *belagile* ‘колдунья’; 5) т/б *-čil-silu* (в прилагательных): *könčel/könsöl* ‘ревнивый’ ~ баск. *-tzaile, -tzale, -zale* (занятие человека): *lagundu* ‘помогать’, *laguntzaile* ‘помощник’.

Судя по сложности фонетического и семантического развития, архифонема *l* является одной из самых древних фонем в тюркских языках. Баскские соответствия указывают на возможность морфонологически обусловленного сдвига позиции анлаутного *l* в тюркских словах и связанные с этим изменения. В начале аффиксов тюркскому *l* соответствуют баскские *l, t, d, [0]*. В баскском языке также имеются признаки ротацизма и ламбдаизма. Наиболее характерные изменения для фонемы *-l-* в середине слова: *-r-, -d-, [0]*, т/б *-š-*, баск. *-z-, -tz-, -ts-*. Анализ и сравнение фонетических изменений в составе базисной лексики и аффиксах башкирского, татарского и баскского языков, исторически и географически

обособленных друг от друга, может способствовать прояснению многих сложных вопросов в истории тюркских и других языков Евразии.

Литература и источники

1. Гарипов Т.М. Кыпчакские языки Урало-Поволжья: Опыт синхронической и диахронической характеристики. М.: Наука, 1979.
2. Мудрак О.А. Развитие пратюркской системы фонем. [Электронный ресурс] <http://altaica.ru/texts/prototurk.ru>.
3. Мудрак О.А. Развитие сочетаний с *ʃ в праалтайском языке. [Электронный ресурс] http://starling.rinet.ru/Texts/Altaic_1.pdf.
4. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Фонетика / отв. ред. Э.Р. Тенишев. М.: Наука, 1984.
5. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В.Дыбо. М.: Наука, 2006.
6. Michelena L. Fonetica historica vasca. – San Sebastian: Diputación Foral de Gipuzkoa, 1990.
7. Проект «Вавилонская башня» (этимологические базы данных, СУБД «STARLING») [Электронный ресурс] <http://starling.rinet.ru/cgi-bin/response>.
8. Trask R.L. Etymological Dictionary of Basque R. L. Trask edited for web publication by Max W. Wheeler University of Sussex 2008. [Электронный ресурс] <http://www.sussex.ac.uk/linguistics/1-4-1-2.html>.

Р.А. Сулейманова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

БАШКИРСКИЙ ЖЕНСКИЙ ИМЕННИК В XIX ВЕКЕ

(на основе сборника документов «Формулярные списки о службе чиновников Башкирско-мещеряцкого войска за 1836 – 1842 годы»)

Объектом нашего исследования являются женские башкирские имена, зафиксированные в первой части сборника документов «Формулярные списки о службе чиновников Башкирско-мещеряцкого войска за 1836-1842 годы» [1], вышедшего в 2012 г. под редакцией Ф.Г. Хисамитдиновой и А.Я. Ильясовой, в котором опубликованы документы второй четверти XIX в., в первую очередь, формулярные списки чиновников Башкирско-мещеряцкого войска. Формулярные (послужные) списки – это форма систематического и регулярного учета российского военного и гражданского чиновничества, существовавшая с середины XVIII в. до 1917 г. [1, с.5].

Перед нами поставлено несколько задач. Во-первых, на основе фактического материала уточнить и упорядочить написание некоторых башкирских женских имен в русской транскрипции. Во-вторых, проследить и проанализировать женские антропонимы, которые не включены в именник башкир. В-третьих, провести анализ сложных по составу имен, которые состоят из двух и более компонентов, использовавшихся в XIX веке.

В предисловии данного сборника документов говорится, что имена собственные, за редким исключением, даны в соответствии с первоисточником [1, с.5]. В связи с этим некоторые антропонимы нуждаются в дополнительных пояснениях, так как внешняя форма имени искажалась при русском звучании. Это наблюдается, в основном, в сложных (двухсоставных) именах арабского и персидского происхождения. Фактические материалы показывают, что многие варианты башкирских женских имен образованы путем чередования звуков:

з~я: *Бадризимал – Бадриямал;*

у~а: *Гафифуниса – Гафифаниса, Хабибунавал – Хабибанавал, Хабибунавила – Хабибанавила;*

д~т: *Дуйшан – Туйшан* от слова *туй* 'свадьба', 'родившаяся во время свадьбы, праздника'; образована фамилия *Туйшанов*;

з~с: *Дильнафиза – Дильнафиса;*

а, и~о: *Латфикамал – Лотфикамал.* Встречается также фонетический вариант этого

имени *Литфикамал*;

з~д: *Марзанбика – Марданбика*;

п~б-ф: *Сапура – Сабура – Сафура, Батима – Фатима*.

Это явление можно объяснить тем, что древнетюркскому, а также башкирскому языку фонема [ф] несвойственна, поэтому в заимствованных антропонимах эти звуки заменяются на **п** и **б**.

у~о~ы: *Сурур – Сорур – Сырур*.

Анализируя подобные женские имена, следует отметить, что в башкирском языке употребляется много имен арабского происхождения, в которых сохранились арабские прообразы.

в~б: *Сарвивафа – Сарбивафа* (обычно имя Вафа употребляется как мужское); *Сахибзавира – Сахибзабира*;

о~у: *Тойбика*.

Вероятно, искаженный вариант слова *туй* 'свадьба' + *бика* 'девочка'; 'родившаяся во время свадьбы, праздника'; *Токбика* (Токбикэ) - искаженный вариант слова *тук* 'сытая; наполненная' + *бикэ* 'девочка';

у~и: *Хуснуавила – Хуснинашля; Хуснуруй – Хуснурий, Шамсуруй – Шамсурий*.

Подводя итоги по данному вопросу, можно утверждать, что появление фонетических вариантов личных имен связано с заимствованием в разные исторические периоды арабских и персидских антропонимов, которые в некоторых случаях не полностью соответствуют орфографическим и орфоэпическим нормам башкирского языка. Также на сложившуюся в XIX в. ситуацию повлиял низкий уровень грамотности при оформлении документов.

Вместе с тем, благодаря данному исследованию, нами обнаружены и такие женские имена, которые до сегодняшнего дня не были зафиксированы в башкирском женском именнике и могли бы войти в активный состав женских антропонимов, т.к. весьма благозвучны и имеют красивое содержание. Например: *Албика* (первый ребенок в семье); *Анифа* (усеченная форма имени Ханифа 'справедливая, правдивая'); *Гуль* (Гөл) (78) [перс.] «цветок». В современном башкирском антропонимиконе имя *Гуль* (Гөл) употребляется как антрополексема. Например, в «Башкирско-русском словаре-справочнике личных имен и фамилий» зафиксированы 101 женских имен с компонентом *гуль* [3, с. 302 – 308]; *Нурбану* (*нур* 'сияние, блеск' + *бану* 'госпожа, дама'); *Рауханиса* (*раух* (а) 'милосердие' + *ниса* 'девочка'); *Суймакай* (любимая, дорогая). *Тан* (утро, заря; родившаяся на рассвете) употребляется, в основном, как имяобразующий компонент. Например, в «Башкирско-русский словарь-справочник личных имен и фамилий» включены следующие женские имена: *Танбика, Тангуль, Танзифа, Тансултан, Тансылыу* [3, с. 346].

В XIX веке формируется новая традиция именования, заключающаяся в использовании сложных по составу имен двумя и более компонентами. Об этом свидетельствуют и наши материалы. Например, *Бадигулкамал, Бибимагида, Бадрисурура, Бибисурур, Замалиннур, Зулхамида, Кунбагида, Магибадира, Сахибустан, Фахрибанат, Фахринавал* и др.

В конце XX века о сложных по составу именах высказал свое мнение Маржани: "...употребление нескольких самостоятельных имен... в качестве одного имени не только неправильно, но и бессмысленно. Такое имянаречение приводит к исчезновению благозвучности, правильной структуры, в результате имя становится пустым словом" [2, с. 172].

В какой-то мере мы согласны с мнением Маржани, т.к. анализ женских имен показал, что имясложение происходило не совсем осознанно, а имяобразующие компоненты *гайни, зада, шариф, хатим, ян* указывают на мужской род. В данном случае нами зафиксированы женские имена *Асылжан, Бибихатим, Гайнизифа, Гулшариф, Кунишукор, Кушбанда, Махтумзад, Шагимадина, Шарифъямал, Шарифжемал* и др.

Такой способ имянаречения для башкир усложнило практическую сторону функционирования антропонимов. Башкиры продолжали употреблять сложные имена в более короткой форме, например, в наших материалах встречались такие имена, как: *Газзаниса, Гайнул, Гизуниса – Гизелниса, Хубиса, Шагризада, Шарбану, Шагриниса*.

Имянаречение в усеченной форме наблюдалось у башкир с незапамятных времен и данное явление было для тюрко-башкирского народа характерным.

В башкирском языке, как и во всех тюркских языках, отсутствует грамматический род. Поэтому нет формальной дифференциации личных имен на мужские и женские. Следствием неразличения мужских и женских имен является то, что, например, в наших материалах имена *Булякай, Дамин, Каныш, Рахат, Хуррама* встречаются как женское имя.

Нами зафиксировано трехсоставное имя *Гульназивасифа* (гуль + назифа + сифа (зифа)).

Также нами зафиксированы такие имена, которые очень трудно расшифровать, а некоторые даже невозможно, так как непонятно первоначальное значение слов, от которых они произошли. Например, *Гамания, Гулбихор, Даурдана, Динаваз, Духтирхаят, Калзай, Каназа, Кламазан, Корзы, Шархоловред*.

Таким образом, в данной статье нами рассмотрены и проанализированы некоторые женские имена, которые до настоящего времени не были зафиксированы в женском именнике. На основе фактического материала доказано, что в XIX веке непродолжительное время существовала традиция имянаречения, которая заключалась в использовании сложных по составу имен из двух и более компонентов.

Литература

1. Документы и материалы по истории башкирского народа (1836 – 1842): Формулярные списки о службе чиновников Башкирско-мещерякского войска за 1836 – 1842 годы: В 2 кн. / Сост.: А. Я. Ильясова, З. Г. Гатиятуллин. Уфа, 2012. Кн.1:1 –5, 8–11 башкирские кантоны.
2. Мәржәни Ш. Мөстәфадел-әбар фи әхвали Казан вә Болгар. Казан, 1989.
3. Сулейманова Р.А. Башкирско-русский словарь-справочник личных имен и фамилий. Уфа, 2013. 364 с.
4. Сулейманова Р.А. Антропонимы современного башкирского языка и тенденции их развития. Уфа, 2006. 148 с.

М.Ф.Усманова, М.Ф.Төлкөбаева

М.Акмулла ис. БашДПУ, Өфө

ӘБЙӘЛИЛ РАЙОНЫ ХАЛҚЫ ТЕЛЕНЕҢ МОРФОЛОГИК ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕ

Статья выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ РБ: “Урал, история, культура” в рамках научно-исследовательского проекта “Идеографический толковый башкирско-русско-латинский словарь народных названий растений в башкирском языке. Синонимы”. Номер проекта 14-14-02014

Ғалимдар билдәләүенсә, Әбйәлил районы халқының теле көнсығыш диалекттың кызыл һөйләшенә карай һәм бында элек бөрийән, күбәләк, тамъян, карағай кыпсак ырыу һәм кәбиләләренең быуыны йәшәй (1, 167-се б.; 2, 251-се б.; 3, 60-сы б.).

Әйтергә кәрәк, кызыл һөйләше, шул иҫәптән, уға караған Әбйәлил районы халқының теле, бик үзенсәлекле һәм бик бай. Бында лексик-семантик төркөмдәргә караған бик боронғо һүззәр һәм морфологик формалар һакланған. Был мәкәлелә без Әбйәлил районы халқы теленең морфологик үзенсәлектәренең кайһы берзәрен карап китмәксебез.

Һөйләштең төп үзенсәлектәренең береһе — туғанлык терминдарын әйтеп өндәшеү һәм шул терминдарзағы *-ай/-әй* аффикстарының үзенсәлекле кулланылыуы. Был яктарза туғанлыкты белдергән һүззәр менән өндәшеү хөрмәт итеүзең бер билдәһе. Өндәшкән кеше үзенең мәрәжәғәт иткән кешеһенең уға карата кайһылай туған икәнән күрһәткән терминды әйтеп өндәшә. Бына ошонда һөйләш үзенсәлеге сағыла ла инде, йәғни термин азағында килгән әзәби тел формаһы — *-ай/-әй* бөтәмә тарая һәм *-ый, -ей* -гә күсә. Мәсәлән, *атый* — атай, *әсей* — әсәй, *олатый* — олатай, *өләсей* — өләсәй, *апый* — апай, *ағый* — ағай. Ә укытыуыға өндәшкәндә *апай* формаһы һаклана. Әйтергә кәрәк, *-ай* һәм *-әй* бөтөмдәрендәге һузынкыларзың тарайыуы тик кара-каршы һөйләшкәндә генә күзәтелә: **Апый, мине лә алыпар**. Әңгәмәлә катнашмаған кеше тураһында һүз барғанда, шулай ук термин

алдынан кешендең исеме килһә, *-ай/-эй* бөтөмө тараймай: *Апайым* магазинға китте. *Сәлимә апай*, концертка бергә барайык әле һ.б.

Һөйлөшсәлә бер үк һүззә эйәлек һәм хәбәрлек зат ялғауларының килеүен күрергә була. Миҫал: *Һендемһең әле һин миңә! Туғанымһың әле һин.*

Туғандарзың кемеһелер тураһында һорашканда кайһы бер туғанлык терминдарындағы эйәлек аффикстарының кыскарыуы бар. Мәсәлән: *Атаң кайза? — әз. Атайың кайза? Әсәң өйзәме? — әз. Әсәйең өйзәме?*

Әзәби телгә карағанда был һөйлөшсәлә парлы һүззәр йышыраҡ осрай: *кәртә-кура, көс-хәл, туған-тумаса, зат-бот, ағас-таш, өс-баш, эс-бауыр, баш-тояк, эре-торо, тана-торпо, кый-ғыпыр, кый-ғыламта* һ.б. Парлы һүззәң икенсәһе беренсәһенә окшатып яһалған осрактары ла байтак. Мәсәлән, *һыйыр-мыйыр, һый-мый, тап-топ* һ. б.

Парлы һүззәрзәң икенсәһе күп вақыт *-фәләң, -мазар, -ғәләмәт* кеүек ярҙамсы һүззәренән килә: *Яңғыз үзеңә бүре-мазар осрамаһын.*

-кай/-кәй ялғаулы һүз алдынан килгән *бер* һүзә менән төзөлгән конструкция билдәһезлектә белдерелә: *Бер малакай кигән. Бер гешекәй күренде.*

-кай ялғауы төрлө модель төшөнсәләрзә (кәмһетеү, шаяртыу һ.б.) кулланыла ала. Мәсәлән: *Кызыккай сүптөктәге кыйзыккай; малакай, малакай, башы уның калактай* (үсекләү һүззәре).

Һүззәң азағындағы *к, к* тартынкылары төшөп калыуы шулай ук үзенсәлектәрзәң береһе: *Ирәндек-әй тауы, йөрәк-әйем миңең.*

-кай ялғауы алдынан кәрзәшлек терминдарының азағындағы *й* ялғауы төшөп кала: *атай — атакай, әсәй — әсәкәй.*

-сай/-сәй ялғауы иркөлөү төшөнсәһендә малдың төсөн белдергән сифаттарға кушыла. Миҫалдар: *турысай, ерәнсәй.*

-сак -сәк, -сык (-сок, -сөк) ялғауы күберәк һүз яһай торған ялғау булып кулланыла. Миҫалдар: *колонсак, туғысәк, ыңғырсак, кимерсәк, аласык, төпсөк* һ.б.

-лыкты (-тыкты, -дыкты, -зыкты) ялғауы исемдән ыңғай төшөнсәлә сифат яһай: *булдыкты — булдыклы, эштекте — эшһөйәр, кешелекте — кеше күңелле.* Был форманың антонимы — *лыкһыз* (диалект варианттары менән): *эштекһез, булдыкһыыз, туктыкты.* Тик был форма кире мәғәнәлә сифат яһауза киң кулланылмай.

Сифат яһай торған ялғауларға *-зы(-зә, -зо, -зә — варианттары менән)* карай: *һөттә сәй — әз. т. һөтлө сәй, тыңдаузы малай — әз. т. тыңлаулы малай, килеште күлдәк — әз. т. килешле күлдәк,*

Әбйәлил халкы телендә үтә кесерәйтеүзә белдергән *-дис* ялғауы бар: *әнә күзәүендис кенә — әнә күзәүендәй генә, ошондис кына — ошондай ғына, мынауындис кына — бынауындай ғына* һ.б.

Сама һандарының үззәренә *хас -лаған (-таған, -даған, -заған)* ялғаулары бар: *ундаған һарык, утыззаған кәзә.* Һөйлөшсәлә сама төшөнсәһе бер үк вақытта бер нисә ялғау һәм һүз менән дә сағылдырыла: *бер алтмыштары самаһы булыр* һ.б.

Берлектәге зат алмаштарының һәм күрһәтеү алмаштарының төбәү килештә — *-ныға (-негә)* формаһы менән килеүе кызыклы күренеш: *минегә, һинегә, аныға, мыныға, ошоноға, тегенегә — әз. т. миңә, һиңә, уға, быға, ошоға, тегегә.*

-а (-ә), -й ялғауларына бөткән кылымдар төп эш-хәрәкәттең үтәлеү максатын һәм сиген белдереп килә. Миҫалдар: *Әсәйем бесән саба гитте, апай-инәйзәр һарык кырка гитте.*

Һөйлөш кушма кылымдарзың төрлө формалары булыуы менән дә үзенсәлекле. Мәсәлән, *китеп бара, китеп ултыра, килә ята, ултырып тора, бара ята, китергә йөрәй* һ.б. Был формалар хәзәрәге заманды белдерә.

Ала бәйләүесә сығанак килештәге исемдәр менән килеп, сикте белдерә: *куңысынан ала карға батқан.* Һөйлөшсәлә тағы ла, *урай, тарта, етә, ише* бәйләүестәре бар. Миҫалдар: Бейеш тауына Сусак тауы урай барып була. — әз. Бейеш тауына Сусак тауы аша урап барып була.

Шулай итеп, диалект һәм һөйлөш һүззәрен йыйыу һәм өйрәнәүзәң бик зур

әһәмиәте бар. Сөнки уларзың составында әле телдә кулланылмаған һүзәрзең, ялғаузарзың булыуы мөмкин. Мәҗәләң, *зат-бот* тигән парлы һүзәрзәге “бот” һүзә боронго төрки телендәге “бод”ка барып тоташа һәм ул *ырыу, ил халкы* тигәнде аңлата. Тимәк, һөйләш материалдарын артабан йыйу һәм өйрәнәү көнүзәк мәсьәләләрзең берәһе булып кала килә.

Әзәбиәт

1. Ишбулатов Н.Х. Башкорт теле һәм уның диалекттары. Өфө; Китап, 2000.
2. Максютова Н.Х. Восточный диалект башкирского языка. М.: Изд-во “Наука”, 1976.
3. Рәшит Шәкүр. Башкорт диалектологияһы. Өфө: З.Биишева исемендәге “Китап” нәшриәте, 2012.

К.В. Яданова

НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова, г. Горно-Алтайск

СЕМАНТИКА ЛЕКСЕМЫ *АЛЧА* (*АЛЧА-*) В ОБРЯДОВЫХ ТЕКСТАХ В ЗАПИСИ А.В. АНОХИНА

Лексема *алча* (*алча-*) в алтайском языке имеет несколько значений: 1. *нареч.* навзничь; 2. открыто; 3. падение ритуальной чашки при гадании благоприятной стороной – вниз дном, навзничь (антоним – *көнкөрө* – «вверх дном», падение чашки неблагоприятной стороной). II *гл.* *алча-* (*алчай-*) 1. раскинуть, раскидывать; 2. раздвинуть, расставить широко (*ноги*); 3. падать навзничь, вниз дном (*о ритуальной чашке*).

В «Словаре алтайского и аладагского наречий тюркского языка», составленного В.И. Вербицким, указывается и другое значение слова *алча*: в верхне-кондомском наречии – «невеста»; *алчай-* в кумандинском диалекте – «цвести» [5, с. 21].

В обрядовых текстах алтайских шаманов, записанных А.В. Анохиным в 1910-1912 гг. в Горном Алтае, в бассейне нижнего течения р. Катунь, и опубликованных в 1924 г. в его научном труде «Материалы по шаманству у алтайцев» [1], лексема *алча* употребляется в сочетании со словами: *айак* (*айагым*) *алча түшсүн* – «пусть чашка (моя чашка) упадет навзничь» – 3 раза; (*агаш айак*) *ак алчаза* – «(деревянная чашка) если правильной [стороной] упадет навзничь (вниз дном)» – 1 раз; (*чөбчөй айак*) *чек алчаза* – «(чашка для угощения – *чөбчөй*) если ровно [безошибочно] упадет» – 1 раз.

В этих поэтических текстах речь идет о ритуальной чашке, с помощью которого шаман устраивал обряд выбора жертвенного животного, угодного духам и божествам: перед жертвоприношением приводили животное, предназначенное для жертвы; *кам* со словами благопожелания – *алкыш* бросал деревянную пиалу. Если чашка падала навзничь, вниз дном, то считалось, что животное угодно духам или божеству, которому предназначалась жертва. Если чашка падала вверх дном, то предполагалось, что животное не угодно в жертву духам (божеству) и отпускалась. Это было своего рода гадание по ритуальной чашке.

Албаты эзен, якшы жадатан ползо,
Пу **айак алча түшсүн**,
Ак жүкели шиделзин,

Если народ будет жить в здравии, хорошо,
То пусть эта чашка упадет навзничь,
Белый жертвенный шест – *жүкели*
пусть упирет,

Алтын чолбу тендеп бер!

Кусочки жертвенного мяса –
золотое *чолбу* – уравни!

Пу мал жарабас ползо,
Көмкөрө түшсүн.
<...>

Если этот скот [для жертвы] не годится,
То пусть [чашка] упадет вверх дном
[1, с. 93].

Айгыр жалду каан Чапты-Каан!

Мистерия Алтаю Чапты-Хану
Имеющий гриву жеребца, *каан*
Чапты-Каан!

Он кулакка угар ползо,

Если правым ухом услышит,

Ак алчаза – Айас-Каан[н]ын,
 – Айас-Хана,
 Чө[ө]чөй айак албатынын, Стеклянная чашка данников,
 Чек алчаза – Күнүртчинин.
 то будет принадлежать Күнүртчи.
 Оп Куруй!

Если упадет правой (к низу дном)
 Если упадет безошибочно,
 Оп Куруй!

[1, с. 78].

Исследователь слово *албаты*, встречающееся в обрядовых текстах не раз, перевел как «данники». В современном алтайском языке лексема *албаты* выступает в значении «народ». Очевидно, А.В. Анохин предполагал, что слово *албаты* образовано от *албан* – «подать». Возможно, лексема *албаты* раньше, в какое-то историческое время, и содержала в себе такую смысловую нагрузку, но в настоящее время это значение в слове не сохранилось.

При помощи ритуальной чашки выбирали животное и во время обряда посвящения бескровной жертвы духам и божествам – *мал ыйыктаганы*. В алтайском языке лексема *ыйык* имеет основное значение: «священный, святой; посвященный божествам, духам». Животное, посвященное божествам / духам, называют *ыйык мал* – священный, посвященный скот. Алтайцы из домашних животных посвящают духам коня и овцу. Животное *ыйык* становился защитником и оберегом стада / табуна. К гривам таких священных лошадей привязывали белые ленточки – *дьалама (жалама) / кыйра*, совершали обряд посвящения. Посвященная лошадь не использовалась в хозяйственных работах, за ним велся особый уход [6, с. 30-34].

Н.П. Дыренкова описывает, как определялось удобность посвящаемого животного духу: «Определение удобности животного духу является одним из существеннейших моментов обряда посвящения. Производится это определение таким путем: на спину животного ставят чашку, и по тому, как эта чашка упадет, определяется удобность животного» [2, с. 191].

В обрядовом тексте в записи А.В. Анохина от шамана Мампыя также говорится об этом способе выбора жертвенного животного:

Ас үрден талдап алдым, Айдар малдан шүүдүм.	Из малого стада я выбрал, Из перегоняемого скота я определил [в жертву].
Тенереде Кудай көрөр болзо, Үстүне айак салып жадым Алча тўшсўн теп. Тенереде Кудай муны көрбөс ползо, Пу салган айак көмкөрө тўшсўн,	Если на небе <i>Кудаю</i> будет угодно [это животное], То на спину ставлю чашку, Чтобы упала навзничь. Если на небе <i>Кудаю</i> не будет угодно это [животное в жертву], То пусть эта положенная чашка упадет вверх дном,
Пожодып жадым. Муны көргөнү чын болзо, Пу малды тайып турум.	[Тогда] отпускаю [животное]. Если эта [жертва] будет и вправду угодна [Богу], То это животное приношу в жертву

[1, с. 99-100].

Обряд гадания по ритуальной чашке проводился не только при выборе жертвенного животного, но и на охоте: гадали будет ли богатая добыча, улов [4, с. 135].

Таким образом, лексема *алча* (*алча-* / *алча тўш-*) в обрядовых текстах шаманов используется в сочетании со словом *айак* – ритуальная чашка (*алча-айак, агаиш айак* – «деревянная чашка», *чөбчөй айак* – «пиала для угощения») и выступает со значением:

·*алча* – нареч. «навзничь, вниз дном»: падение ритуальной чашки при гадании благоприятной стороной – вниз дном, навзничь – *алча*;

·*алча-* / *алча тўш-* – гл. «падать навзничь – *алча*, вниз дном, благоприятной стороной» (угодно божествам, духам) (*о ритуальной чашке*).

Источники и литература

1. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924. 248 с.
2. Дыренкова Н.П. Тюрки Саяно-Алтая. Статьи и этнографические материалы. СПб.: МАЭ РАН, 2012. 408 с. (Серия «Кунсткамера – Архив». Т. VI).
3. Ойротско-русский словарь / Сост. Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова. М., 1947. 312 с.
4. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. IV. 1025 с.
5. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка / Сост. В.И. Вербицкий. Казань, 1884. 496 с.
6. Яданова К.В. Семантика лексемы *ыйык* в фольклорной традиции теленгитов // Алтай билим. № 9. Научный журнал. Горно-Алтайск, 2013. С. 30-34.

HAKAS ŞAMANİZMİ ÜZERİNE YAPILAN BAZI ÇALIŞMALAR:

KAYNAKLAR TARİHİ-1¹

Bilindiği üzere uzun bir zamandan beri Şamanizm olgusu bilim dünyasının dikkatini çekmiş ve bu konu üzerine gerek doğuda gerekse batıda değişik araştırmalar yapılmıştır. Şamanizm olgusu gerek kültürel gerek sosyal ve gerekse psikolojik hususlar ve ayrıca konu üzerine yapılan araştırmalar dolayısıyla artık bir disiplin olarak adlandırılmayı hak etmiştir.

Şamanizm, çağdaş dünyanın ulaştığı tüm teknolojik gelişmelere karşın etkisi devam eden ve pek çok toplumda inatla sürdürülen bir dünya görüşüdür. Amerika, Afrika ve Asya kıtalarının değişik bölgelerinde yaşamaya devam eden bu dünya görüşü Türk halklarının yaşadığı Sibiryâ bölgesinde de tüm canlılığıyla devam etmektedir. Güney Sibiryâ'daki Türk halklarından biri olan Hakaslar da atalarından kalan bu geleneksel dünya görüşünü yaşatmaktadırlar. Hakasların bazıları şamanizmi "din" bazıları ise "dünya görüşü" olarak değerlendirmektedir.

Bunun temel sebebi ise S. A. Tokarev'in şamanizmi erken dönem din biçimi [1: s. 266], olarak değerlendirmesidir. Yine son zamanlarda Hakas âlimlerinden V. Ya. Butanaev [2] de şamanizmi bir din, V. A. Burnakov [3] ise dünya görüşü olarak ele almıştır. Hatta Burnakov'un daha sonra kitap olarak yayımlanan doktora tezinin başlığında da "dünya görüşü" terimi kullanılmıştır. Azerbaycanlı araştırmacı F. Bayat ise şamanizmi Eski Türklerin Gök Tanrı dininin pratik tarafını sergileyen bir olgu [4: s. 26] olduğunu ve bunun değişik Türk halkları arasında devam ettiğini düşünmektedir.

"Kızıl Davulu"

G. G. Kazançinova'nın ele aldığı bu çalışmada, ilkin L. P. Potapov'un şaman davulu hakkındaki görüşleri aktarılmış ve davulun sadece müzikal değil aynı zamanda "kamlama" esnasında ruhları çağırmaya yarayan bir enstrüman olduğu belirtilmiştir. Araştırmada Amerikalı antropolog M. J. Harner'in şaman metotlarının dünyanın her tarafında benzer olduğu yönündeki görüşü de aktarılmıştır. Yazar, daha sonra Hakasya'nın resmî bir kurumu olan "Ulusal Halk Edebiyatı Bilimsel Araştırma Merkezi"nin 16-17 Haziran 1993 yılında Ordconikidzevsk bölgesine yaptıkları ilmî gezi neticesi bulunan Hakasların Kızıl boyuna ait şaman davulunun çapı, yüksekliği, eni, boyu vs. hakkında fiziksel bilgiler vermektedir. Yazara göre bu şaman davulu erkekliği ve dişliliği sembolize eden bir yapıya sahiptir. Davul; gövdesi, tokmağı ve iç tarafındaki tutmaya yarayan kol olmak üzere üç parçadan oluşuyor. Yazar, bu davulun tarihî kökenlerinin araştırılması gerektiğini belirterek bildirisini bitirmektedir [5: s. 40-43].

"Hakas Toplumunda İntiharı Önlemenin Geleneksel Metotları"

Bildirinin yazarları, insanoğlunun var oluşundan beri çeşitli nedenlere bağlı olarak ölümlerin gerçekleştiğini söylemekte ve intiharın uyumsuzluk, değerlerin kaybı, inançsızlık, bireyin işe yaramadığı düşüncesine kapılması, sosyalizmden kapitalizme geçiş gibi sosyal geçiş durumları neticesinde gerçekleştiğini bildirerek son dönemlerde Hakaslar arasında intiharın yaygınlaştığını belirtmektedirler. Psikolojik intihar mekanizmasının şemasını çizen yazarlar, iç ve dış faktörlerin endişeyi, endişenin ikilemi, ikilemin stresi ve onun da intihar eylemine neden olduğunu ifade etmektedirler. Hakasya'da özellikle Hakaslar arasında, bunlardan da Askiz, Taştıp ve Üst-Abakan reyonlarında intiharın yoğunlaştığı dile getirilmektedir. V. S. Topoev ve M. N. Çarkova, intihar girişiminde bulunan bazı insanlar ve şamanlarla görüşmüşler. Şamanlar 40-50 yıl öncesine kadar intiharın çok az olduğunu ve bu hususta şamanlardan yardım alınması gerektiğini belirtmişler.

Daha sonra bildiride Hakas şamanizmine göre "ponçeh" kavramı açıklanmıştır. Ponçeh insanları intihara sürükleyen hayali bir varlıktır. İntiharlar genelde kendini asma şeklinde ve bir bölgede baş göstermektedir. Ponçeh, insanda uyumsuzluk olunca veya insan "hut"unu (kut) kaybedince ortaya çıkmakta ve insanın intihar etmesine neden olmaktadır. Bildiride bunun için bir anket yapıldığı

¹Bu araştırma, Tübitak'ın "2219 Doktora Sonrası Yurtdışı Bilim Adamı Destekleme Bursu Programı" tarafından desteklenmiştir.

belirtilmiş ve intihar girişiminde bulunan bazı insanlara ev, insan, ağaç, yılan, cansız varlık gibi resimler çizdirilmiştir. Bu resimler şamanlara gösterilince onların istisnasız hepsi resimleri çizenlerin intiharda bulunmaya kalkışan kişiler tarafından çizildiğini açıklamışlar. Şamanların, “ponçeh”in insanları rahatsız etmemesi için ritüeller yaptığı belirtilmiş ve intihar teşebbüsünde bulunanlara şamanların ritüel düzenlemesi ve “kamlama”sı neticesinde bunların psikolojik açıdan rahatladıkları ifade edilmiştir [6: s. 210-213].

“Çağdaş Hakasya’da Şamanizmin Doğuşu ve Şamanistik Gelenekler”

L.V. Anciganova, bu bildiride Hakas şamanizminin çağdaş görünümü ve tarihî arka planı üzerinde durmaktadır. Yazara göre son 300 yıldır asimilasyon süreci içinde çarlığın kolonik politikasının bir sonucu olarak Hakaslar etnik kimliklerini kaybetmeye ve XX. y.y.’da onların nüfusu azalmaya başlamıştır. Kotocekov bugün sosyal ilgisizliğin, alkolizmin, uyuşturucu kullanımının, hastalıkların Hakaslar için felakete dönüştüğünü ve “medenileşme” sürecinde teşebbüslere bağlı olarak sosyal reformların ulusal bilincin keskin ve etkili bir şekilde büyümesine imkân verdiğini belirtmektedir. Onun verdiği bilgilere göre 1994’te Hakasya’da “Geleneksel Hakas Dini Topluluğu: Şamanizm” resmi kayıt yapmış ve bu kuruluşun faaliyetleri neticesi olarak teorik, organizasyonel ve finansal özelliklerin zorlukları tecrübe edilmiştir.

Eskiden baskıdan kaçabilen şamanlar kendini açığa vurmaktan korkuyorlardı. 1996-2000 yıllarındaki sosyolojik araştırmalara göre Hakasların % 50’ye yakını kendilerini Şamanist addetmektedir. Filozofik özellikli sorular, Hıristiyan olanların da esasında Şamanist olduğunu ortaya koymuştur. Filozofik ve dinî bir sistem olarak Hakas şamanizmi her şeyden önce açıkça ifade etmesi yönüyle dikkat çekmektedir. Ancak bu fonksiyona daha geniş açıdan bakmak gerektiği kesindir. Hakas şamanizmi tüm evren ile bütünlük içindeki yerel insanı korumaya, yeniden doğuşa ve gelişmeye imkân vermektedir [7: s. 205-209].

“İnsan ve Doğanın Ruhları: Geleneksel Hakas Anlayışına Göre Kontakt Olanakları (Problem Ortaya Konulması)”

A. İ. Kotocekov, görünmeyen dünya temsilcileri panteonunun Hakas geleneklerinde geniş olduğunu söyleyerek, bunların henüz meçhul ve kararsız olduğunun tartışıldığını dile getirmektedir. Yazar, muhtemelen önce insanla, daha sonra başkalarıyla irtibata geçen orta dünya ruhlarını ayırmakta ve bunların geleneksel Hakas dünya görüşünde nasıl yer aldığını açıklamaya çalışmaktadır: Geleneksel Hakas dünya görüşüne göre ruh hızlı bir dönüşür. Uzayın ruhu “gümüş sütun baba” ya da “sal-proş” denilen uzayın dönüşüdür. Bu, proš (fallus) fikri anlamına gelir. Hızlı dönüş “umay” denilen anne tanrıçanın olduğu küre biçimindedir. Umay’ın en bilinen örneği bir elma suretinde olmasıdır. Hızlı dönüş “purunnar” denilen iki ilke içerir (purunnar ezeli anlamına gelir). Onlar, “parnak” ve “prungi”dir. Bu üç prensip (parnak, purungi, umay) hâlâ maddî dünyanın temelleridir [8: s. 212-219].

“Hakasya’daki Kutsal Yerlerde Merasim Pratiklerinin Yeniden Doğuşu”

Bildirinin yazarı V. N. Tuguçekova, Hakasya’da yaklaşık 200 kutsal yer olduğunu belirterek, bunlardan genellikle tapınılanların İzihskie, Uytag, Samohval, Sunduki ve Borus kutsal dağlarının dikkat çektiğini ifade etmektedir. Buralarda dağ ruhlarına saygı gösterme, törenler gerçekleştirme üç yılda bir olmaktadır. Yazar, N. F. Katanov’un 3 Temmuz 1896 yılında Patran köyünde yapılan bu tarz kansız kurban törenlerinden birini kayda geçirdiğini söylemektedir. Bu tören kısaca şöyledir: Tören adak atın bağlanmış olduğu ak kayının (Hak.: ah-hazın) kuzey-doğu tarafında yapılır. Bunu bir şaman gerçekleştirir. İlk şamanın kendisi, sonra erkekler ve çocuklar ak kayın etrafında döner (kadınların bu törene katılımı yasaklanmıştır). Şaman, şarabı kaşıkla püskürterek nehir ve dağ ruhlarını besler, ata da süt serper. Şaman, kurbanı kabul etmeyle ilgili ritüeli yapar. Bir buçuk saat aradan sonra (bu arada iki koyun kesilir ve et pişirilir) kutsal atın ve ak kayının etrafında şaman hareketleri devam eder: Şaman ak kayını üç kez dönerek atın sırtına sütü döker ve onu bırakır. Daha sonra birlikte öğle yemeğine gidilir ve artık gıdalar yakılır, bundan sonra herkes köye döner.

Tuguçekova, daha sonra çağdaş şamanların dağ ruhlarına saygı gösterilen geleneksel törenleri yeniden canlandırdığını ve son yıllarda bu törenleri T. V. Kobejikov, A. M. Sultrekov, V.N. Çeboçakov vd. Uytag’da, Sunduki’de, İzih’ta, gerçekleştirdiği belirterek, bunları N. F. Katanov’un kaydettiği ritüellerle mukayese edince oldukça sadeleştirildiğini dile getirmektedir. [9: s. 315].

Yaptığımız araştırmalar neticesinde “Hakas şamanizmi” üzerine geniş bir literatürün ortaya konulduğu görülmüştür. Bu araştırmaların bilinmesi genel olarak “Türk şamanizmi”nin anlaşılmasına büyük katkı sağlayacaktır. Biz de konuyla ilgili araştırmalara ulaştıkça bunları bilim adamlarıyla paylaşmaya ve onların istifadesine sunmaya gayret edeceğiz.

Аннотация

О некоторых исследованиях по хакасскому шаманизму: историографический аспект

Статья посвящена изучению историографии хакасского шаманизма. Исследования по указанной теме анализируются в хронологической последовательности. Работа написана с целью ознакомления широких научных кругов с исследованиями по духовной культуре хакасов.

Kaynaklar

1. Tokarev S. A. (1990), *Erken Dönem Din Biçimleri*, Edebiyat Politikası Yayınları, Moskova.
2. Butanaev V.Ya. (2006), *Hongorayların Geleneksel Şamanizmi*, HGU Tarih Enstitüsü Yayınları, Abakan.
3. Burnakov V. A. (2006), *Hakasların Dünya Görüşünde Orta Dünya Ruhları*, NGU Arkeoloji ve Etnografya Enstitüsü Yayınları, Novosibirsk.
4. Bayat Fuzuli (2006), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, Ötüken Yayınları, İstanbul.
5. Kazançinova G. G. (1996), “Kızıl Davulu”, *ÇATHAN: Tarih ve Çağdaşlık I. Uluslararası Sempozyum Bildiri Metinleri*, Abakan, 28 Haziran, s. 40-43.
6. Topoev V. S.-Çarkova M. N. (2001), “Hakas Toplumunda İntiharı Önlemenin Geleneksel Metotları”, *Uluslar arası İnterdisipliner Bilimsel Uygulamalı Sempozyumu: Ekoloji ve Geleneksel Dini-Sihri Bilgi*, Moskova-Abakan-Kızıl, 9-21 Haziran, s. 210-213.
7. Anciganova L.V. (2001), “Çağdaş Hakasya’da Şamanizmin Doğuşu ve Şamanistik Gelenekler”, *Uluslar arası İnterdisipliner Bilimsel Uygulamalı Sempozyumu: Ekoloji ve Geleneksel Dini-Sihri Bilgi*, Moskova-Abakan-Kızıl, 9-21 Haziran, s. 205-209.
8. Kotocekov A.İ. (2001), “İnsan ve Doğanın Ruhları: Geleneksel Hakas Anlayışına Göre Kontakt Olanakları (Problemin Ortaya Konulması)”, *Uluslar arası İnterdisipliner Bilimsel Uygulamalı Sempozyumu: Ekoloji ve Geleneksel Dini-Sihri Bilgi*, Moskova-Abakan-Kızıl, 9-21 Haziran, s. 212-219.
9. Tuguçekova V.N. (2003), “Hakasya’daki Kutsal Yerlerde Merasim Pratiklerinin Yeniden Doğuşu”, *V. Rus Etnograf ve Antropologları Kongresi: Bildiri Özetleri*, Moskova, s. 315.

A.Ф. Алекперов
АВВУ, Баку

KUT-KURT-BARS-İLAN

Kaçdaya nauçnyay problema imet prisuçnyy tolkoy ey kruğ istoçnykov. İ, esli voprosy upıraoytasya v problemy stanovleniya etnikeskoğo samosoznaniya do pişymennogo periodya, zdesy v kaçeste perviçnykh istoçnykov osnovnyuy missiyu vypolnyayut mify, simvolyy. Şirokoye rasprowstraneniye v tyurkskoğy mifologičeskoğy traditsii zanımayut «Kut (Byk/Bog)→Kurt/Kutr (Volk)+Bars+Yılan/İlan (Zmey)». V «Oğuz-name» Oğuz izobrazayetsya tak: «Noğy eğy byly podobny noğam byka, poyasniça – poyasniçe volka, pleçy podobny pleçam sobolya». V epose o Manase geroy «imel tigrovuy şeyu, zmeinye veçy, volçy uşy» [20, s.122]. Eto «triyeđinstvo» «byk/volk/bars» nablyudayetsya i v azerbaydžanском mугame – Maуe (buğa)-Gurdu (kürdü)- Şikæste-i bars (fars) [10, s.308-336]. U tyurok «Kut» eto «Bog, Şvaytoğy duğ, svet», maniğestatsiyey kotorygo yavlyayetsya Byk. On byl glavnyym personağem barельefnoğy traditsii drevnosti. V Urarytu Haldy izobrazayetsya kak lev, vossedayuşy na byke [21, s.37-48]. Na krepostnykh stenyax v Baку byk izobrazayen v okruğeniyy dvykh lvyov. U grekov že Zevs yavlyayetsya k matery Gerakla v obrazye byka [4, s.3-19]. Modifiçatsiyu Byk-Lev /Alp Ər Tonça, Alp Arslan [9, s.74]/ my vidim i u monoteistov. U iyudeev יהוה – Yahva/Bog, alef → Ariel (Boğyiy

лев), в Исламе Heydar/Əsadullah (Божий лев). В арабском языке «бык» - ثور/*sur*. Уже у египтян верховный Бог это RA, манифестацией которого был Лев/сфинкс. Одним из имен RA было и Hekri, что на основе закона метатезы произносится как «Hekir». А это соответствуют тюркскому понятию “Gök Ər”, т.е. «Небесный Бог/Gök Tanrı» [10, с.355], в имени которого уже прослеживается «Tan/Бык». На основании этой модификации получается мифологическое раздвоение Божественной информации, ибо тогда как RA – это кот/лев, то его соответствие Hekri – уже бык. Как видим, египетская мифология тоже сохранила в себе модификацию Лев/Бык. Указанная модификация не ограничивается этими параллелями, ибо на основании метатезы RA – уже AR, что соответствует тюркскому «Святой дух», вторичное “муж” → Vaba верховный Бог тюрков скифов [6, с.113-15]. Прототипом RA у греков был D(Z)eu(v)s [4, с.3-19], который был и отцом Геракла/Ἡρακλῆς. Это подтверждает словарный фонд имени героя, где «-ακλ» соответствует тюркскому «ogul/сын» [3, с.50-55]. При закономерности «ретатизма/лямбдаизма» AR соответствует понятию AL (Allah), что находит аналогию в имени Alı, отца Kogoğlu, образа, на основании которого и формировалась легенда о Геракле [4, с.3-19]. RA и D(Z)eu(v)s – это Световое начало. Если мы примем во внимание, что «us/os» - это окончание существительного, то на основании аналогии RA → AR это должно отразиться и в первом слоге, имени «D(Z)e-us/os», что уже соответствует тюркскому «od/огонь, свет» [4, с.3-19]. Здесь опять проявляется модификация бык → волк. Например, Геракл - тогда, как греческий вариант Кёроглы, является сыном Зевса, явившегося Алкмене в образе быка, то согласно азербайджанскому варианту дастана у героя от тюрчанки Момине рождается сын Гасан, которого легенда уже именуется “Gurd oğlu”, затем в связи с распространением Ислама переименованного в «Kürdoğlu», т.е. «сын курда». Эта же аналогия прослеживается и в греческой мифологии. В мифе мать Геракла от своего «законного мужа» Амфитриона родила и Ификла. А, в имени Ἴφικλῆς прослеживается то же понятие «сын – akli/ikl», что и в имени Ἡρακλῆς. Тогда при переходе «*f/m*» Ἴφικλῆς читается и как «Иतिकл» - «сын собаки». Этим греческая легенда указывает на «собачью» сущность Алкмены. А это уже выводит нас на очередную плоскость исследования. Это нам преподносит герой рассказа Р. Кипплинга Маугли, житель джунглей. Сравнение имен Геракл и Маугли показывает, что там фигурирует одно и то же понятие «-akli/ukli(сын)». Р.Кипплинг именно сохраняет в имени Маугли его принадлежность к человеческому роду, что соответствует тюркским понятиям «Ma(n)/человек/+uqli/oqlu - сын/ → *человеческий детеныш!* У Р. Кипплинга, местом обитания этого «человеческого детеныша/Маугли» были джунгли. О происхождения слова «джунги/cəngəl» существует гипотеза, что это оно означает «непроходимые заросли». Но частица «-el/-al», как топонимический формант фигурирует в названиях Barsel(iya)/страна Барса; Ital(iya)/ страна Собаки, Волчицы; Katal(oniya)/ страна Волка [10, с.270-307]. Поэтому этимология понятия «джунги» как «непроходимые заросли» не обоснована. Маугли, как человеческий детеныш, но выросший в волчьей среде жил там, где могли жить волки. Рассказ о Маугли поясняет, что «джунги» были волчьей средой!

Учитывая языковые особенности тюркского языка, в частности закон метатезы, то при сопоставлении образов «волк/бык», здесь тоже получается другая аналогия. По этой аналогии Kurt → Kut(r) (при закономерности метатезы звонкого “-r”) мы можем поставить знак тождества между мифологическими образами Kut/Бык и Kurt/Волк. Огуз – это *Бык/ Kut* [13, с.315-318]. Он Богочеловек, ибо согласно уйгурской версии Огуз-наме его «отцом» был *Бык/Виға – Тенгри* (Творческое начало, ср. евр. יְהוָה /Иахва, Бог/, в греческой мифологии Зевс – огненное начало) [22, с.21; 25, с.15-22]. Но во время походов Огуза ему сопутствует луч света, в острие которого находится *Волк/ Kurt* [20, с.120-130]. По одной из версий Огуз-наме, он назван «рожденным серым волком» [18, с. 496]. Kurt и производные от него глаголы «k(q)urtarmaq» - «кончать» - это слова, обозначают реализацию энергии, а существительное «qurtuluş/освобождение» - связано с волком. На знамени же Сефевидов Бык/Тур фигурирует поверх двух волков [24, с.17].

У Тюрков верховный Бог Qan (красный) или Gök (голубой, небесный) Tanrı. Эпитет же волка в тюркской традиции – «синевласый», что наделяет его небесным происхождением.

Такая взаимосвязь Kut→Kurt прослеживается и в славянской мифологии – вол → волк. Это мы видим и в «индоевропейском» мировосприятии. Производные от тюркского «Kut/Бог/Бык» понятия «God/Gott» по закону метатезы в английском преобразуется в «dog/собака» - одомашненный волк /в русском - «дух»/. В тюркских языках наименования волка сохранились как «gurt/qurt, kaskır, börü, möjək». Есть и более архаичные формы слова, которые и забыты, но отражены в соседних языках. Например, существительное глагола «ulamaq/выть по-волчьи» сохранилось в *современном удинском языке* как «ul/волк»[27, с.279]. На определенном этапе формирования этнического самосознания модификация «Бог-человек» трансформируется в понятие «человек» (Адам), а затем уже на основании такого восприятия преобразуется в личное имя. Модификация «тотем→человек» широко распространена с древнейших времен. К трансформации, связанной с волком, относится употребляемое персами в сасанидский период по отношению к женщине тюркского термина «qancıq → kanısak» [1, с.163, 181]. К этой «волчице» восходят азербайджанские топонимы Гянджа/Газака/Гандзасар, последнее из которых состоит из двух слов - тюрк. qandzak/qancıq (волчица) + перс. sæg (голова). Фирдовси же в «Шахнаме» именует страну тюрков «Keşvæg-e qoqosar (страна волкоголовых)». Исходя из этих предубеждений в грузинской мифологии складывается дуальность понятий Вахтанг Горгосал (Бык с волчьей/львиной головой)[11, с.387-419]. Видимо, основываясь на этом у персов появилась легенда о собакогубом «Саклабе» [2, с.22-41]. Рассказывая про скифское племя невров Геродот писал: «У невров обычаи скифские. За одно поколение до похода Дария им пришлось покинуть всю свою страну из-за змей Каждый невр, ежегодно на несколько дней обращается в волка(! - *Алекпер*), а затем снова принимает человеческий облик» [Herod IV:105]. Здесь уже можно заметить следующую модификацию - «волк→змей». Например, когда Сулейман Кануни в 1548 г. совершил поход в Азербайджан, брат шаха Тахмасиба I, Алгас Мирза, восстал против правителя, за что был заключен в крепость «Гахгаха». Сначала предполагалось, что слово «гахгаха» связано с одноименным глаголом «раскатистый/злостный смех». Но эта крепость располагалась на землях исторической Мидии, которая в источниках именуется и как «Марк» [12, с.56-57], т.е. «страна змей», а имя последнего мидийского царя Астиага было Аждахака, т.е. Дракон. Интересно, что арабийские религиозные представления VI-VII вв. имели в своей основе веру в божества отдельных племенных объединений. Божества эти, одним из которых был Илан, были известны и йеменским бедуинам. «... Возможно ..., что Илан ('In, 'Ihn) /то же Илах – *Алекпер*/ монотеистических религий является определенным соответствием арабийскому Аллах»[22а, с.]. Формирование доисламского поверья семитов связано с тюркским ареалом [4, с.3-19]. Илах, соответствующий понятию «Илан» был связан с культом «Змея». В Библии же «Змей/огненное начало/ - уже прообраз Дьявола.

Согласно же башкирскому эпосу, Урал-батыр сражается с белым змеем Кахкаха. Урал-батыр расправляется с дивами Кахкахи, отрубает им головы и освобождает заточенных в темницу. Затем Урал разрубает змея и извлекает из его сердца золотой ключ. Здесь уже другое. Например, дворец тюрков Афшинов Асрушаны, основавших в Азербайджане государство Саджидов, находился в городище Калан Кахкаха. Более интересно и то, что в этом дворце имеется настенная роспись идентичная с сюжетом «Капитолийской волчицы» [19]. В латинской же версии волчица именуется «canis», что соответствует тюркскому «kanıs/kancık – волчица»[10, с.284], а в древнегреческом «lyucos» [26, с.19]. Рассказывая о рождении близнецов Тит Ливий отмечает, что после того, как их выбросили в заводи Тибра, пробежавшая мимо волчица, остановилась на плач и дала им сосцы. Так их нашел пастух Фавстул, который и принес малышей к жене - Лупе Ларенции. По поводу имени Лупы автор писал: «... Ларенция звалась среди пастухов «волчицей», потому что отдавалась любому» [Livius I:10-13]. Плутарх приводит другую версию имени «волчицы», где отмечает: «Лупа значит по-латыни волчица, зверь и публичная женщина...» [23, с.56-57]. Общность корневых этих слов в греческом и латинском языках можно было бы объяснить общностью их индоевропейского происхождения. Но мы отметили, что в тюркском «ulamaq» - выть по-волчьи. Отраженное же в удинском архаичная форма названия волка «ul» позволят

утверждать, что производное от него «(u)lu/муж, старейшина» при законе метатезы дало почву для создания этнонима «lu (человек) – lu (человек)+bi (ок. мн.ч.). Это позволяет провести аналогию между названиями древне-азербайджанских племен лулуби «волчье племя/народ» и ку(р)тиями. Таким образом, связь имени «сапис» с тюркским «qancıq/kancık - волчица» убеждает, что в основе слова «юноша/gənc(ik)» находится тот же «волк». Это подтверждается следующей аналогией возрастной трансформации понятия «человек» у тюрков - *младенец* (küçük/kiçik - щенок) → *юноша* (gənc – молодой волк) → *зрелый муж* (ulu – зрелый волк-одиночка). Даже в тюркских языках «шалун» именуется «şuluq», что при протезировании «ш» связано с глаголом «ulamaq». Именно, «человеческий детеныш» Маугли после того, как стал «молодым волком/юношей», т.е. после смерти волчьего вожака стаи, возглавил его.

Литература и источники

1. Абрамян Р. Пехлевийско-персидско-армяно-русско-английский словарь. Ереван, Митк., 1965.
2. Алекпер А.Ф. О происхождении этнонима саклаб // Средневековый Восток. Баку. Элм.,1993. С. 22-41.
3. Алекперов А. Бог/царь, жрец/воин // Tarix və onun problemləri. 2. Bakı, 1999. С. 50-55.
4. Алекперов А. К локализации и происхождению названия Аратта // Azərbaycan Tarix qurumu. Tarix və gerçəklik. 2. 2010. С. 3-19.
5. Алекперов А. Об этническом происхождении названия «кадус» // Azərbaycancaillı Elmlər Akademiyası, Tarix İnstitutu. Elmi əsərlər. 26-cı cild. Bakı, 2008. S. 17-39.
6. Алекперов А.Ф. Об этническом происхождении скифов // Материалы международной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Р.М.Магомедов «Актуальные проблемы истории Кавказа». Махачкала, 2010. С. 113-115.
7. Алекперов А. Один из древнейших тюркских этносов Передней Азии – кадусии // Tarix və gerçəklik. Azərbaycan Tarix Qurumu. Bakı, 2010. S. 12-37.
8. Алекперов А. По поводу происхождения некоторых названий // Türkologiya, 4, Bakı, 2011. С. 64-77.
9. Алекперов А. По поводу некоторых тюркско-семитских и тюркско-индоевропейских исторических языковых параллелей // Türkologiya. 2. Bakı, 2012.
10. Алекперов А. Тюрки Азербайджана. Баку. Şərq-Qərb, 2011. С. 308-336.
11. Алекперов А. Этимология некоторых названий тюркско-албанского происхождения // Dircəliş XXI, 158-159. С. 387-419.
12. Армянская география VII века по Р.Х.(приписывавшаяся Моисею Хоренскому) Пер. и ком. К.П.Пагканова. Спб., 1877.
13. Бернштам А.Н. Историческая правда в легенде об Огуз Кагане// Советская этнография. 1935. № 6. С. 32-96.
14. Бартольд В.В. Введение к изданию Худуд ал-Алем. Соч. Т. VIII. М., 1973.
15. Бартольд В.В. К вопросу об асууариях. Соч. Т. IV. М.,1966.
16. Бартольд В.В. Очерк истории туркменского народ. Соч. Т. II (I), М.,1963.
17. Бартольд В.В. Хафиз-и Абру и его сочинение. Соч. Т. VIII. М.,1973.
18. Гордлевский В.А.Что такое «босый волк»? (К толкованию «Слова о полку Игореве») Избранные сочинения. Т. II. М., 1961.
19. Егорова Л.Е. Семантика мифологемы волка в традиционной культуре якутов тема диссертации и АҚД. Улан-Удэ ,2004. <http://www.dissercat.com/content/semantika-mifologemy-volka-v-traditsionnoi-kulture-yakutov>
20. Липец Р.С. «Лицо волка благословенно...» [Стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях] // Советская этнография. 1981, № 1.
21. Меликишвили Г.А. Мусасир и вопрос о древнейшем очаге урартских племен // Вестник древней истории, 1948. № 1. С.37-48.
22. Радлов В.В. К вопросу об уйгурах. Приложение к LXXII тому записок импер. Академии Наук. № 2. Спб., 1892. 130 с.
- 22^a Пиотровский М.Б. Южная Аравия в ранне средневековье. Становление средневекового общества. Москва, 1985.

23. Плутарх. Избранные жизнеописания. Т.1. Москва, 1990.
24. Халилов Мубариз Реликты в миниатюре XVI века // İrs/Наследие. 2004, № 1(14).
25. Щербак А.М. Огуз-наме, Мухаббат-наме. М., 1959.
26. Носаоğlu Durmuş Batıda kurumsallaşmış sosyal patolojik davranışlar: sapkin, şiddet, kan ve korku kültürü // Türkiye günlüğü. Kış., 2009.
27. Mobili Robert Udica-azərbaycanca-rusca lüğət. Bakı: Ləman, 2010.

Н.В. Ахмадиева
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

СЕРЬЕЗНЫЙ ВКЛАД В БАШКИРОВЕДЕНИЕ (К ИЗДАНИЮ VI ТОМА «ИСТОРИИ БАШКИРСКОГО НАРОДА»)

Шестой том семитомного академического труда по истории башкирского народа посвящен периоду 1941 – 1985 годов. Он включает в себя большой хронологический период, наполненный различными по содержанию явлениями, событиями и процессами. Целью данной работы явилось изучение на основе современных научно-методологических подходов ключевых проблем истории башкирского народа, выявление закономерностей его развития, определение роли, места и масштабов участия башкир в социально-экономическом, политическом и культурном развитии республики. Требовалось выявить специфические особенности развития башкирского народа как в рамках отдельно взятого национально-территориального образования, так и в целом по стране.

Источниковая база тома включает широкий круг опубликованных и неопубликованных материалов. Все они использованы на основе критического подхода, в соответствии с историей их происхождения, временем появления, авторством, полнотой представленных в них сведений и социальной направленностью. Комплексное использование разнообразных групп источников позволило в целом объективно и с достаточной полнотой раскрыть тему исследования. В разработке тома также использовались научные достижения отечественной и зарубежной историографии.

Структурными рамками, методологическими приемами, географией научного поиска и вынесенными на обсуждение задачами шестой том значительно раздвинул границы региональной исторической науки. В итоге многолетних исследований коллективу авторов удалось создать целостную картину развития башкирского народа в указанный период.

Было детально изучено развитие башкирского народа в наиболее сложный период его истории – в годы Великой Отечественной войны. На основе новых, ранее неопубликованных источников были рассмотрены основные этапы формирования воинских частей на территории Башкирии, история создания Башкирских кавалерийских дивизий и других воинских формирований, изучен весомый военный вклад башкирского народа в победу. На многочисленных героических примерах было доказано, что башкирский народ в жесточайших условиях военного времени продемонстрировал лучшие моральные и гражданские качества – патриотизм, отвагу, бескорыстие.

Не менее значимым был вклад башкирского народа в тылу, о чем свидетельствуют большие массивы документов и материалов, впервые введенные в научный оборот. Доказано, что в экстремальных условиях форсированного развития региональной экономики раскрылись несомненные профессиональные и организаторские качества нации, социально-профессиональная характеристика которой претерпела существенные количественные и качественные изменения. В промышленности (особенно в оборонной) происходила масштабная мобилизация башкирского населения в сферу производства, путем перевода его из сельскохозяйственной и непромышленных отраслей. В то же время, анализ источников показал, что к концу войны ослабла деятельность партийно-государственных органов по подготовке руководящих кадров промышленности из башкир, что ухудшило их позиции в данной сфере.

Башкирская АССР в годы войны занимала лидирующее место на Урале по производству сельскохозяйственной продукции. Башкирские колхозники, имевшие значительный удельный вес в структуре сельского населения республики, ценой невероятных усилий внесли весомый вклад в

пополнение продовольственных фондов страны. Впервые в отечественной историографии заявлено, что сельские башкиры (особенно колхозники Зауралья) находились в более тяжелых материально-бытовых, производственных условиях, нежели в целом крестьянство республики.

В работе отмечено, что в годы Великой Отечественной войны четко обозначилась гражданская, общественно-политическая позиция башкирского народа по отношению к Советскому государству. Примеров массового коллаборационизма, уклонизма, пораженческих и антигосударственных настроений не наблюдалось. В целом весь башкирский народ внес огромный вклад в повышение обороноспособности страны и продемонстрировал яркий пример самобилизации во все сферах своей жизнедеятельности.

Впервые на историческом материале показано, что в период войны интересно и самобытно развивались башкирская культура, литература и драматургия, творчество сэсэнов – представителей башкирской эпической поэзии, своеобразные формы приобретали башкирский фольклор и музыкальное творчество. В тяжелых условиях развивалась в республике сфера науки и образования. В целом башкирская профессиональная культура эволюционировала, несмотря на обилие сложностей материального плана, неразвитость культурной инфраструктуры.

В изучении послевоенного этапа развития башкирского народа проблемы социально-экономического, общественно-политического и культурного развития также получили дальнейшее рассмотрение. Было детально проанализировано социально-экономическое и демографическое развитие башкирского народа, определена результативность государственной политики в осуществлении трудовой деятельности башкирского населения, подготовке профессиональных кадров, раскрыты его характеристики в области образования и науки, культуры и быта, семьи и брака, идеологии, духовной сфере.

В частности, была выявлена динамика компонентов культурно-технического уровня рабочих-башкир, освещена их роль в формировании индустриальных кадров республики. Определены масштабы и место башкир в аграрном секторе республики. Изучены развитие быта, культуры, просвещения и духовности башкирского народа.

Помимо этого были выделены наиболее актуальные аспекты социокультурных проблем, в частности необходимым стало освещение проблем функционирования и развития башкирского языка в военное и довоенное время. В итоге были отмечены негативные процессы языковой ассимиляции башкир в послевоенные годы, свертывания национального образования, снижения статуса языка в результате унификационной языковой политики.

Дополнила региональную историографию подборка статей, посвященных исследованию некоторых аспектов жизнедеятельности башкир за пределами СССР в указанный период. Так, была рассмотрена деятельность отдельных персоналий – наиболее видных представителей башкирского народа А.-З. Валиди Тогана, ученых-эмигрантов Г. Тагана, А.Инана, государственного деятеля и ученого Х.З. Кушая в 1945 – 1984 гг.

В целом, на основе данного комплексного исследования можно сделать вывод, что башкирский народ развивался адекватно исторической ситуации, полностью соответствовал реалиям своей эпохи.

Научная новизна VI тома «Истории башкирского народа» заключается в том, что в работе представлены результаты широкомасштабного комплексного анализа проблем развития башкирского народа; предложена аргументированная периодизация основных этапов развития нации; предпринята попытка принципиально нового осмысления характера, особенностей, места и роли башкир БАССР в развитии республики и страны в целом. Работа расширяет диапазон изучения основных проблем развития башкирского народа, в ней дано цельное представление о факторах, обусловивших новый период в его развитии; исследование имеет выход на вопросы внутривосточной истории страны в 1941–1985 гг.

Теоретическая и практическая значимость проведенного масштабного исследования состоит в том, что разработанные в данном труде методологические инновации могут применяться при изучении как исторических аспектов, так и современной жизнедеятельности различных этносов в России и за рубежом. Собранный фактический

материал и результаты VI тома «Истории башкирского народа» могут быть использованы для дальнейшего исследования проблемы, создания обобщающих и специальных научных работ. Трудовые достижения башкирского народа исследуемого периода, рожденные ими методы высокопроизводительного труда, массовые примеры сознательности, дисциплины, долга перед Родиной могут помочь молодому поколению башкир обрести чувство патриотизма и ответственности за судьбу своей страны.

А.Г. Байбулдин
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОБЩЕСТВ В ГОРОДЕ УФЕ В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX В.

По данным Всеобщей переписи населения 1897 г. в Уфе проживало 49 тыс. человек, в то время как в Самаре почти 90 тыс., Симбирске – 41 тыс., Саратове – 137 тыс., Казани почти 130 тыс., Перми – 45 тыс., Екатеринбурге – 43 тыс. человек. Уфа являлась типичным среднероссийским городом. Население Уфы в 1904 г. достигает 68,3 тыс. чел., а в 1907 г. – 84 тыс. человек.

В 1897 г. в Уфе из 49 тыс. жителей 41 тыс. была православного вероисповедания, почти 6 тыс. магометан, 1 тыс. старообрядцев, ок. 500 католиков, почти 400 иудеев и 300 протестантов. Всего в 1905 г. здесь насчитывалось 16 церквей и соборов, 4 монастыря, 3 часовни, 7 домовых церквей, и только 3 магометанских мечети. В 1897 г. русские, украинцы, белоруссы составляли 85,36 процента населения Уфы, башкиры — 6,36, татары и мишари 5,38, тептяри — 0,15, все остальные народности — около 2,82 процента [1, с.104]. Таким образом, в процентном соотношении мусульмане в городе Уфе в 1897 г. составляли не более 13 процентов населения. Несмотря на это, в городе были организованы и официально зарегистрированы несколько мусульманских благотворительных организаций. Причиной их малочисленности в Уфе, помимо демографического фактора, является и то, что государственные органы с большой осторожностью относились к регистрации различных мусульманских обществ. По этой причине они создавали дополнительные основания формального характера для отказа в регистрации.

4 марта 1906 г. были утверждены «Временные правила об обществах и союзах». На их основе в России к 1912 г. были зарегистрированы 87 различных мусульманских обществ, из которых 48 были благотворительными [7, с. 35].

В соответствии с Правилами 4 марта от 1906 г. вопросы, касающиеся деятельности общественных объединений, передавались из ведения центральных органов в местные. Это оказывало определенное влияние на деятельность благотворительных обществ в губерниях. Так, в 1909 г. уфимский вице-губернатор А.Г.Толстой докладывал в Департамент духовных дел иностранных исповеданий, что «все возбуждавшиеся в данном случае ходатайства» мусульман о создании «магометанских обществ» были отклонены губернским по делам об обществах присутствием. Единственным мусульманским обществом, устав которого был утвержден этим присутствием, стало Уфимское мусульманское дамское общество, зарегистрированное 12 декабря 1907 г. [9, с. 1].

В июне 1897 г. был открыт «Приют престарелых мужчин и мальчиков-магометан». Приют был создан при открытом в 1821 г. в городе Уфе «Уфимском попечительном о бедных комитете», который, по сути, являлся местным отделением крупнейшей российской благотворительной организации «Императорское человеколюбивое общество». В числе учредителей приюта была семья оренбургского муфтия С.Г. Тевкелева. В правление входили: К.Б. Тевкелев, Ш.Ш. Сыртланов. Х.У. Усманов, С.С.Джантюрин, Х.А.Акчурина, Н.В.Мамлеев. Нужно отметить, что попечителями подобных благотворительных обществ в целом, как и мусульманских, выступали представители местного дворянства, купечества и духовенства [7, с. 32].

За 1897 г. приют принял на содержание 15 мальчиков и 3 стариков, израсходовав за этот период денежных средств на сумму 1874,82 рублей. Стоит отметить, что в созданной при приюте школе все дети обучались грамоте, как на родном, так и на русском языках [2, с. 100]. Помимо обучения грамоте в приюте также преподавали основы вероучения [7, с. 32]. Следует

отметить, что в последующие годы в нем в среднем содержалось 15-17 человек в год.

Осенью 1898 г. состоялось открытие Уфимского попечительства о бедных мусульманах, которое оказывало помощь нуждающимся мусульманам города. Учредителями его были М. Шейх-Али, А.М. Султанов, Х.У. Усманов, Г. Хакимов, А. Биктимиров, Б. Максютов, Х. Амиров, Б. Назиров. Попечительство содержалось за счет добровольных пожертвований частных лиц, как из числа мусульман (Б. Габитов, Утямышевы, Б. Гибадуллин, Г. Айтуганов, З. Игафиев, Г.Хусаинов, Б. Хасанов, Х. Дусманов, Ильясовы, имам Д. Курамшин, Г. Усманов, М. Рамеев, Г. Тукаев, Терегуловы и др.), так и православных (Н.М. Богданович, М.С. Балашев, Леонов, Архиповы, Стахеевы, А.Ф. Блюмова и др.) [7, с. 33]. 15 октября 1899 г. был избран новый состав правления, председателем был избран ахун Х.У. Усманов. Следует отметить, что кандидатами в члены правления были известные в Башкортостане и за его пределами имамы Риза Фахритдинов, Гинятулла Капкаев и Джигандар Тангатаров [5, с. 3]. Всего за 1899 г. попечительством было израсходовано на благотворительность 736 рублей 64 копейки. В основном помощь его в отчетном году заключалась в выдаче нуждающимся мусульманам города денежного пособия и покупки одежды. Так, денежное пособие получили 35 мусульман в размере от 2 до 23 рублей, одежду и обувь получили 17 человек [5, с. 13]. Деятельность попечительства расширялась и к январю 1903 г. число членов попечительства составило: действительных 37, почетных 7 и учредителей 8 человек [6, с. 4]. Росло и количество мусульман, которым была оказана материальная помощь. Так, за 1911 г. пособия и другие виды помощи получили 250 мусульман на общую сумму 2873 рубля [3, с. 78].

12 декабря 1907 г. был зарегистрирован устав Уфимского мусульманского дамского общества. Учредителями дамского общества выступали женщины из богатых, влиятельных семейств города и губернии: дворянки С.М. и З.М. Султановы, Ф.М. Басимова, М.Т. Султанова, С.С. Джантюрина, жена генерал-майора М.-П.С. Шейхалиева, башкирка деревни Кляшевой Г.С.-А. Камалетдинова и другие [7, с. 49]. Деятельность дамского общества очень быстро развивалась. Вскоре в доме М.Т. Султановой был открыт приют для 25 башкирских девочек-сирот. В целом в функционировавших в Уфе школах, которые содержало общество, в 1908-1909 учебном году обучались 623 девочки [7, с. 50]. Средства, затрачиваемые на благотворительную деятельность, увеличивались от года к году. Так, в 1911 г. им было израсходовано 5470 рублей, а в 1913 г. уже 9211 рублей [4, с. 87].

30 сентября 1915 г. в Уфе было учреждено еще одно мусульманское благотворительное общество - «Уфимское мусульманское благотворительное общество». Целью организации было оказание нуждающимся мусульманам нравственной и материальной помощи. Учредителями общества выступили: М.Л. Хакимов, крестьянин Казанской губернии К. Садыков, крестьянин Вятской губернии Г.М. Гайнуллин, уфимский мещанин Б.М. Назиров [8, с. 15]. Деятельность общества не успела развиваться в том виде, в каком хотелось его учредителям, по причине вскоре развернувшихся революционных событий 1917 г.

Следует отметить, что несмотря на то, что численность мусульманского населения города Уфы с 1897 г. к 1911 г. увеличилась более чем в 3 раза, число мусульманских благотворительных обществ увеличивалось чрезмерно медленно. Одной из основных причин этого являлось чрезмерно осторожное отношение местной власти к инициативам мусульманского населения города и Уфимской губернии, как и в целом всей Российской империи.

Литература и источники

1. История Уфы. Краткий очерк. Уфа. 1976 г.
2. Обзор Уфимской губернии за 1897 г., Уфа, 1898.
3. Обзор Уфимской губернии за 1911 г., Уфа, 1912.
4. Обзор Уфимской губернии за 1913 г., Уфа, 1915.
5. Отчет правления попечительства о бедных мусульманах города Уфы за 1900 г., Уфа, 1901.
6. Отчет правления уфимского попечительства о бедных мусульманах города Уфы за 1902г., Уфа, 1903.

7. Сулейманова Р.Н. В единении сила. Женские общества в Башкортостане на рубеже XIX – XX вв. Уфа, 2008.
8. Устав Уфимского мусульманского благотворительного общества., Уфа, 1915 г.
9. Устав Уфимского мусульманского дамского общества, г. Уфа, 1913.

Г.Н. Гарустович
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ИСТОРИЧЕСКИЕ НЮАНСЫ В ИЗУЧЕНИИ БАШКИРСКИХ ШЕЖЕРЕ

В наши дни все историки согласны с тем, что башкирские шежере (родословные) являются важнейшим видом исторических источников эпохи позднего средневековья. При этом, принципиальным моментом считается тот факт, что корпус шежере относится к группе внутренних источников, и потому, он выгодно отличается значительно большей достоверностью от внешних компилятивных и мемуарных сообщений сторонних наблюдателей. При этом, информация, включенная в различные виды шежере, конечно же, нуждается в процедуре исторической критики. Это обычный процесс в ходе исторического познания, но он создает определенные объективные трудности при анализе данного вида нарративных источников.

Основной задачей данной статьи является рассмотрение конкретных титулатурных и иных проблем башкирской истории. Для этого мы обратимся к событиям, начавшимся в 30-40-х годах XIII века. В ходе монгольского нашествия над областями расселения башкир нависла реальная опасность завоевания. В 1236 году должен был начаться Великий западный поход, о проведении которого на курултае объявил каан Угедей. При этом власть над всеми народами, которые планировалось подчинить, заранее передавалась Бату (владетелю улуса Джучи). Перспектива разгрома подтолкнула лидеров башкирских племен к признанию власти чингисидов над своими этническими группами и землями. Многие бии с дарами направились в стан монголов с выражением покорности. С учетом выплаты ясака и несения воинской повинности, монгольский лидер подтвердил властные полномочия башкирских вождей. Информация о подчинении Чингис-хану (на самом деле, это был Бату – Г.Г.) содержится в шежере племени юрматы: *"В то время наш предок Юрматы и другие роды (здесь и далее выделено нами – Г.Г.) направились к Чингис-хану и присягнули, говорят, ему на верноподданство"* [4, с. 67]. В родословии ирякте сказано о предке племени - Майки-бии: *"Это был человек, живший в одно время с Чингис-ханом. И еще говорят, был он в числе его визирей, и ездил с ним, сидя на одной арбе"* [4, с. 371]. О подчинении Чингис-хану Кыпчак-бия отмечено в шежере кипсаков [3, с. 99].

Как видим, представители каждой этнической группы заключали договор не за всех башкир, а только от "имени" своего племени. Всем родо-племенным вождям были присвоены звания биев, т.е. именно те титулы, которыми они именовались у себя на родине. Обратим внимание также на личность уйшина Майки-бия. Этот бий не был башкиром по рождению, он считается родоначальником казахов-усуней Большого жуза [8, с. 22; 7], и его можно назвать представителем администрации джучидов. Другими словами, завоеватели не только признавали власть местных биев, в подчинившихся им башкирских племенах, но и изначально создавали им политические противовесы. Представители ханской администрации (с приданными им военными контингентами) должны были следить за лояльностью биев башкир, а также наблюдать за полнотой выполнения ими налоговых обязательств.

"С самого начала, - сказано в шежере башкир-табынцев, - Чингис-хан дал страну Майки-бию и [затем] дал уран - Салават, дерево - листовенницу, птицу - стервятник. Сын Майки-бия Султан-бий, его сын - Ихсан-бий..." [3, с. 156]. Из этой выдержки из шежере (как и из многих других источников) следует то, что инвеститура включала в себя не только подтверждение монголами должности и звания бия. В качестве базовых показателей за племенами закреплялись знаки собственности (тамги), боевые кличи (ураны), племенные символы (птица и дерево). Из этой цитаты также видно, что титулы в элитных родах передавались по наследству, однако не всегда. Отметим, что из того же шежере следует, что сын и внук

Давлет-кильде-бия не имели этого высокого титула (Байтерьяк и Акбирде), и лишь сын Акбирде вновь сумел возвратить себе титул бия (Аксы-бий и его потомки) [3, с. 156].

Аналогичная ситуация обнаруживается в родословной бурзян: ...Бурзян-бий - Бикан-бий - Туйтиш (нет титула бия - Г.Г.) - князь Буранчи - Биш Куртка-бий – Тимер Карабуга-бий - Кутлуяр-бий - Бишлак-бий - Юльй-тархан (а дальше все имена людей этого рода указаны уже без званий) [3, с. 139]. Как видим, принадлежность к элитарному роду было очень важным, но вовсе не определяющим моментом. Аристократия, в зависимости от способностей и расстановки политических сил, могла лишаться титула (соответственно - высоких общественных должностей) или менять его в плане повышения (см. титул князя у Буранчи), либо - понижения (см. титул тархана у Юлья). Не менее показательна окончательная утрата членами аристократического рода титулатуры, в случае деградации рода или уменьшения значимости всего племени.

О передаче титула "бий" по наследству говорится в шежере минцев (мингов) [3, с. 52], но там же можно обнаружить пример постепенной утраты титула (Урадач-бий -его сын- Улан-бий - Кучкар-бий... Канзафари-бий - Ураз-бий - Урман (без титула), и далее - все потомки без титульной приставки "бий") [3, с. 52-53].

Подтверждение информации, содержащейся в шежере, можно обнаружить в других видах внутренних исторических источников. Интересный случай приводится в башкирском эпическом сказании «Последний из Сартаева рода». Джалык-бий заявил: *«Когда Туря-Мянгу послал мне свою басму (т.е. байсу, пайцзу – Г.Г.) – я отослал ее обратно... Я смеялся над ним. Я сам имел свой пернач (родовую птицу) и тамгу. Я сам ими мог распоряжаться, как мне было угодно. Я был и аксакалом и биём»* [1, с. 173-174]. Титул подтверждался документально, ярлыком или пайцзой (*"...привез от великого хана дарственную бумагу - битич, скрепленную печатью"* [1, с. 171-172]).

Важное значение для нашей темы имеет текст родословной усерган. В шежере этого племени говорится о поездке Муйтен-бия с подарками к Чингисхану, и о благожелательном отношении хана к посланнику башкир:

- «23. Нагрузив пять пар верблюдов (подарками),/
24. Он ездил к Чингисхану./
25. Хан оказал ему почести,/
26. Посадив его рядом с собой./
27. Получил он похвалу от хана,/
28. Визиром сделал его (хан) за жизнерадостность,/
29. Во всем угождал падишаху,/
30. Украшал его окружение,/
31. Оказывал ему много почестей и уважения,/
32. Если (хан) говорил пой – (он) пел,/
33. Если просил рассказывать – рассказывал./
34. Каждое желание (хана) он исполнял./
35. Вернувшись оттуда, Муйтен бий/
36. В своей стране был биём» [3, с. 81-87].

«В другом варианте шежере стихотворная форма перемежается с повествовательной, а в историческом плане он более богат сведениями. В нем подтверждается мысль о том, что Муйтен бий с богатыми дарами ездил к Чингисхану. *«Придя к нему и по-мирному признавая его власть над собой, - говорится далее, - вручил Чингисхану множество дорогих подарков и получил от него ярлык на вечное владение водами, землями, лесами, золотом и серебром по Уралу, Яику и Сакмарю»* [6, с. 245]. В *«той бумаге было написано: «Сыну Тукхабы Муйтэну даруется звание бия. После его смерти звание должно перейти одному из его сыновей. Оно будет передаваться по наследству Муйтэна, но не должно переходить к другим. В каждом поколении должен быть избранный бий из рода Муйтэна. Роду этому будут принадлежать различные земельные угодья, леса, которые были испрошены Муйтэном»* [1, с. 172]. «Далее приводится определение внешних границ земель, на которые Муйтен бий получил грамоту

(ярлык). В нем сказано: «С верховьев Агидели до устья со всеми малыми и большими притоками ее, с долинами и лесами по ним, восточные склоны Уральских гор, протекающие вблизи них река Ишим и ее притоки Ирман, Иртыш, все реки, впадающие к ним, со всеми лесами и полями: еще верховья реки Яик с горами Ялпы, оба берега реки Яик до реки Тубыл и со всеми притоками реки Яик, с долинами, лесами и полями, со всеми богатствами в недрах земли, со всеми местами летовок и зимовок - вечно» [6, с. 245].

Перед нами не только включенный в шежере текст **тарханной грамоты**, в которой род Муйтен-бия наделялся иммунитетными правами (освобождение от налогов, неподсудность, должностные привилегии), но и выдержки из **суюргального документа** (с указанием земельных владений). Мы знаем о том, что усерганы жили по рекам Салмыш, Урал и Сакмара [об этом см.: 2, с. 199], но Муйтен получил в свою юрисдикцию неизмеримо большую территорию - в бассейне р. Белой (т.е. чуть ли не все Башкирское Предуралье) и в лесостепном Зауралье (верховья Яика, реки Тобол, Ишим и Иртыш). Следовательно он был признан монголами верховным бием башкир. Насколько реальной была власть Муйтена, ответить пока еще сложно. Однако в источниках имеются данные о том, что ему подчинялись племена бурзян, тамьян, и часть кипсяков, "которых Муйтэн подчинил себе" [5, с. 118; 9, с. 243]. Видимо, в других областях (скажем, у юрматынцев) его владельческие права были сугубо номинальными. Хотя, автор кубаира "Муйтен-бий" уверенно утверждал: "Все башкиры подчинялись ему..." [2, с. 199]. О существовании иерархии среди племенных биев башкир свидетельствует шежере усерган. Во всяком случае, о сыне Кара-Буга-бия - Карагач-бие сказано, что ему подчинялись все бии [3, с. 84-85].

Завершая наш экскурс, обратим внимание на то, что суюргальные и тарханные права сохранялись у башкир и после распада Ак-Орды. Например, в шежере племен юго-восточных башкир (бурзян, усерган, тамьян, и части кыпсаков) говорится, что в XVI веке они «просили милостивого великого царя (Ивана IV) ...разделить между четырьмя племенами земли, воды и леса, доставшиеся [нам] в наследство от наших дедов, [которые], будучи под покровительством хана Чингиза Темучина, [получили эти земли] с благосклонного разрешения великого Темучина хана Чингиза» [3, с. 79].

Литература и источники

1. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды. Уфа, 1987. 576 с.
2. Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос. Уфа, 1997. 395 с.
3. Башкирские шежере / Сост., комм. Р.Г. Кузеева. Уфа, 1960. 304 с.
4. Булгаков Р.М., Надергуллов М.Х. Башкирские родословные. Уфа, 2002. Вып. 1. 479 с.
5. Иванов В.А., Злыгостев В.А., Антонов И.В. Южный Урал в эпоху средневековья (V-XVI вв.). Уфа, 2013. 280 с.
6. Мажитов Н.А., Султанова А.Н. История Башкортостана с древнейших времен до XVI века. Уфа, 1994. 360 с.
7. Сулейманов М.-Х. Майкы-бий, учение "Жасау-ізі" и истоки чингизизма. История народов Турана в преданиях казахских биев. Алматы, 2013. 278 с.
8. Шакарим Кудайберды-улы. Родословная тюрков, казахов, киргизов. Династии ханов. Алма-Ата, 1990. 120 с.
9. Юсупов Р.М. Родоплеменная организация башкир // История башкирского народа. т. II. Уфа, 2012. С. 237-248.

Г.Г. Гниятуллина
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ ОТЦОВСТВА В 1920-1930-х гг. (НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКОЙ АССР)

В советский период институт отцовства, как и вся семья в целом, претерпевает кардинальные изменения, последствия которых до сих пор можно наблюдать в современном российском обществе. Советская историография порой в преувеличенном виде писала о

забитости и неграмотности женщины, в особенности восточных народностей, так называемых националок (женщин нерусских народностей) и соответственно семейная политика была ориентирована в основном на раскрепощение женщины, на охрану материнства, а мужчина и сам институт отцовства так и не стал объектом внимания государства. Поэтому при исследовании особенностей государственной политики касательно отцовства необходимо ее рассматривать через призму отношений государства к женщине и детям. В силу этого, на разных этапах истории советской государственной политики отношение к отцовству было неоднозначным. В данной статье показываются местные особенности государственной политики в отношении отцовства на примере Башкирской АССР в 1920-1930-х гг.

С установлением советской власти политика большевиков была направлена на устранение старой формы семьи, которая была основана на неограниченной власти мужчины-отца. Принятый в сентябре 1918 г. первый Семейный Кодекс [2, С. 314] закрепил равенство женщин и мужчин в сфере брака и семьи. Уравнивались дети в правах, независимо рожденные в браке или вне брака. Была введена свобода развода, который, становился преимущественно проблемой самих супругов. По новому семейному законодательству, взыскивание алиментов детям от зарегистрированного брака при не состоятельности родителей, производилось с ближнего круга родственников, а в отношении детей рожденных от случайных связей воспитание на родственников не возлагалось [15].

Установление отцовства было весьма проблематичным. Отцом ребенка записывали того, на кого указывала на основании простого заявления мать. Реальное отцовство установить было не просто. При случае, если женщина во время беременности имела связь и с другими мужчинами, то все эти мужчины должны были нести материальную ответственность. При этом признавался отцом первый, но материальная ответственность возлагалась на всех лиц, имевших половую связь с этой женщиной [14]. При таком признании ущемлялись права детей и мужчины-отца. На деле у ребенка оказывалось несколько отцов, которые не занимались воспитанием ребенка. Этот факт многие исследователи называли «коллективным отцовством» [5, С. 54] или «многоотцовством» [6, С. 4]. Исходя из морально-этических принципов, невольно хочется признать абсурдность данного закона, но видимо этим шагом государство пыталось защитить женщину-мать от материальных невзгод. Власть установила контроль за брачным поведением населения и стала диктовать свои порядки и правила регулирования личной жизни человека. О чем свидетельствуют архивные материалы и реалии жизни, семейная сфера из года в год все более политизировалась [11, с. 63].

Под руководством партийных органов в послереволюционный период была организована работа среди женщин. Были учреждены специальные органы - женотделы, силами которых велась работа по раскрепощению и вовлечению их в общественную работу. Работа среди женщин Башкирии тормозилась со стороны мужчин. Это было связано с их консервативными взглядами на женщину [10, С. 28]. Поэтому женотделы признавали, что необходимо вести работу и среди мужчин. Но систематической работы среди них так и не велось. Это было связано с тем, что государство не признавало важности и необходимости этой работы. Все силы были направлены именно на женщину, как на «жертву» рабской кабалы феодального-патриархального общества.

Целенаправленная массовая работа женотделов в области раскрепощения женщин из уз семьи давала постепенно свои результаты. Поэтому нередко семейные неурядицы возникали на почве ухода женщины в общественную жизнь. Их дети оставались без присмотра, бывало и беспризорничали, погибали. Мужья уходили от них к другим, менее занятым женщинам [4, С. 55]. Имели место случаи, когда член исполкома женщина - башкирка приехала на пленум, а через три дня за ней муж приехал и грозил ей разводом, если она не согласится поехать с ним домой, но она заявила, что «она всей душой за Советскую власть и остается работать на Пленуме» [12]. Таких случаев было немало по республике. Как видим, наблюдались явные перегибы советского раскрепощения женщины, которые привносили разлад в отношения супругов.

Вторым Семейным Кодексом 1926 г. фактические браки были приравнены к зарегистрированным. Было провозглашено семейное равенство женщин и их независимое положение. Кодекс 1926 г. исходил из тех же принципов, что и законодательство 1918 г., но еще больше облегчал условия развода. Вопрос о разводе стоял остро и был центральным вопросом в обсуждениях проекта о семейно-брачном праве. Особенно сложным был развод в деревне. Разбор алиментных дел и развода значительно были затруднены с экономической стороны. Как правило, в деревне у мужа ничего не было, а взыскивать со всего двора нельзя было. В городе с этим было полегче, так как мужчина имел определенный заработок. Поэтому разводимость в городе была распространена. Взыскание алиментов с мужа было серьезной проблемой для брошенной или разведенной женщины. Башглавсудом был издан циркуляр об алиментах, которым предусматривался порядок присуждения алиментов, очередность рассмотрения дел по ним, а равно и порядок взыскания таковых [16]. Декрет регулировал алиментные обязательства супругов по содержанию малолетних детей и мужа по содержанию жены [3]. Работники Башкирского женотдела указывали, что многие женщины ложно указывали на отцовство. Получали от врача фиктивные справки о состоянии здоровья на предмет взыскания с мужа содержания. Женщины шли на это ради материальной обеспеченности себя и своего ребенка [16]. Поэтому порой мужчины были беззащитны перед недобросовестными женщинами, которыми руководила корысть и расчет.

Вставал вопрос, с кем остается ребенок после развода. Статья 132 Кодекса предоставляла супругам самостоятельно решать, кто и в какой мере будет участвовать в содержании детей. В вопросах об усыновлении и опеки высказывались мысли о том, что ребенка после развода надо оставить с матерью. Доводом служил тот факт, что мужчина после развода женится на другой, и ребенку будет некомфортно с мачехой. Приводились случаи, правда редкие, когда мать после развода с мужем возмещала зло на детях. Но признавалось, что даже если мать плохо воспитывала детей, то ни один отец не заботился о детях едва ли лучше, чем мать. Решение было однозначным, что лучше ребенка отдать матери, чем отцу. Исходя из этого, проводилась линия, что лучше отдать ребенка на воспитание государству, чем отцу [17]. Активно пропагандировалось социальное казенное воспитание детей, нежели семейное.

В рассматриваемые годы главой семьи также оставался старший в семье мужчина, но он уже не имел прежней деспотической власти над остальными членами семьи. Провозглашение равенства женщины и мужчины по закону изменило коренным образом роль и положение женщины в семье. Равные права родителей в отношении детей ограничивали вековую патриархальную власть отца. Менялись и социальные роли, происходило постепенное принятие женщинами на себя функций главы и лидера в семье. Хотя имелось определенное противоречие между реальным положением мужчины и женщины в семье и формальным лидерством. В этом сказывалась сила инерции общественного мнения, традиции: общественность стоит на точке зрения, что семью должен возглавлять мужчина. И женщина часто сама выдвигала мужчину на первый план в качестве официального главы семьи.

Приравнение фактического брака к зарегистрированному браку на законодательном уровне и пропаганда свободных отношений привело к тому, что мужчины легко сходились с женщинами. Так возникала так называемая «серийная полигамия». В брачном поведении это снимало всякую ответственность с мужчины перед семьей. По Кодексу 1917 г. было отменено многоженство, признавался лишь моногамный брак. Разрешенное шариатом право, теперь стало уголовно наказуемым. Но на практике оно оставалось весьма распространенным явлением в эти годы в Башкирской республике. Нередко многоженец прибегал к уловкам, чтобы обмануть правосудие. Он разводился с двумя-тремя женами, бывшими у него официально в Загсе, но жен не выгонял, а оставлял в качестве домашней прислуги – батрачки и даже аккуратно вносил за них страховые платежи. Таким образом, оставался правозащитным мусульманином, которому по шариату разрешено было иметь 4 жены, и добросовестным гражданином советского государства, аккуратно выполнявшим все законы [13]. Мужчины выступали с прошениями предоставить им льготы по данному вопросу. Некоторые из них просили узаконить многоженство в советском праве, оставить его

на договорной основе, например, заключить «Договор о женитьбе на трех женщинах на год, на месяц...»[18, С. 1]. Но несмотря на запрет существовала скрытая полигамия среди мусульманского населения республики. Ввиду проводимой антирелигиозной борьбы, а также спорности к данному явлению в этом было явное ущемление прав мужчин - мусульман.

Активное вовлечение женщин во все отрасли общественной жизни в эти годы привело к тому, что уже тогда стала зарождаться мысль о правах мужчин. «Где и в каком кодексе нашей республики написано, что женщина обязана заниматься домашним хозяйством и готовить мужу обед и что это исключительное и монопольное право женщины?» – так восклицает анонимный автор статьи в газете «Красная Башкирия». Он поднимает непростой вопрос положения мужчины в обществе и семье, спрашивает: «Ежели женщины добились равноправия в области работы на производстве и управлении государством, то может, следует начать борьбу за равноправие мужчин... на кухне?»[8].

Постановление ЦИК и СНК СССР 1936 г. в целом было направлено на охрану материнства и младенчества. В целях повышения демографической ситуации страны, был наложен запрет на аборт[1, С. 171]. В связи с этим в передовице газета «Правда» указывалось: «... нам нужна здоровая неискалеченная мать, нам нужны здоровые дети, смена строителей социализма, нам нужна крепкая социалистическая семья!»[9, С. 34]. Проводя сравнительный анализ законодательной базы государственной семейной политики можно с уверенностью утверждать, что советское государство в эти годы стремилось больше поддерживать женщину-мать, чем мужчину-отца. Интересы последнего затрагивались лишь в вопросах о разводе и алиментной системы, которая эволюционировала в сторону ужесточения.

Тенденции первых послереволюционных лет отчуждения детей из семьи под предлогом социального воспитания в детских учреждениях, в какой-то степени сыграли свою роль. Исходя из традиционных семейных отношений, роль мужчины-отца менялась, порой утрачивала свои некоторые семейные функции. Постепенно снижалась ответственность у родителей за своих детей. Поэтому в это период характерным было то, что сами родители, в первую очередь, отец, поручали функции воспитания своих детей передавали государству, в лице школы, различных общественных структур. К примеру, кандидат в члены ВКП(б) Логинов устроив сына в школу, заявил директору: «пусть сама школа и отвечает за него, «хоть в подвал его садите»[7].

Таким образом, следствием проводимой советскими государственными органами семейной политики в 1929-1930-х гг. явилось исключение отца из процесса воспитания. Государство постепенно взяло на себя многие функции, которые были за мужчиной, оставив за ним роль кормильца и защитника Родины. Отсюда можно сделать вывод, что государственно-партийными органами вообще не велась работа среди мужчин, в том числе и по охране отцовства. Вся работа была нацелена исключительно на женщин и детей.

Источники и литература

1. Гниятуллина Г. Г. Реализация абортной политики в БАССР в 1920-1930 гг. // Вестник ВЭГУ. 2013. №1. С. 171.
2. Декреты Советской власти. Т. III. 11 июля-9 ноября 1918 г. М., 1964. С. 314.
3. Денисова Л. Н. Судьба русской крестьянки в XX в.: брак, семья, быт. М., 2007. С. 20-21.
4. Женщины в Башкирии. Уфа, 1968. С. 55.
5. Замаева З. П., Новоселов В. М. Особенности трансформации института отцовства в советский период. // Теория и практика общественного развития. 2012. № 6. С. 54.
6. Киселева Т. Г. Женщина и семья в послеоктябрьский период: опыт исторического анализа. М., 1995. С. 4.
7. Колхозник. 1941. 30 января.
8. Красная Башкирия. 1928. 23 февраля.
9. Путь Ленина. 1937. № 3. С. 34
10. Сулейманова Р. Н. Женщины в общественно-политической жизни Башкирии XX века.

Автореферат диссертации на соискание ученой степени д.и.н. Екатеринбург, 2011. С. 28.

11. Сулейманова Р. Н. Развитие брачно-семейных отношений и положение женщины в 20-30-х годах XX в. в Башкортостане//Вестник ВЭГУ. 2007. № 31/32. С.163

12. ЦАОО РБ .Ф. 122. Оп. 4. Д. 176. Л. 15 об.

13. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 3. Д. 151. Л. 11об.

14. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 5. Д. 209. Л. 60.

15. ЦАОО РБ. Ф. 122. Оп. 5. Л. 209. Л. 57.

16. ЦАОО РБ. Ф. 234. Оп. 1. Д. 152. Л. 72.

17. ЦАОО РБ. Ф. 234. Оп. 1. Д. 152. Л. 73.

18. ЯНЫЛЫК. 1928. № 3. С. 1.

T.B. Davletov

Hakas Cumhuriyeti, Rusya Federasyonu

TÜRK DÜNYASI KÜLTÜREL İŞBİRLİĞİ SÜRECİNDE YAPICI SÖZLERDEN SOMUT ADIMLARA GEÇİŞİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK TÜRKSOY

Bağımsızlığına kavuşan Türk devletleri kültür bakanları Sovyetler Birliği'nin 1991'de dağılmasından hemen bir yıl sonra Türkiye'nin öncülüğünde İstanbul'da ve Bakü'de bir araya gelmiş, Türk kültürü ve sanatları alanında ortak bir uluslararası platform kurma gereksinimi etrafında fikir birliğine varmıştır. Zaten herkesin bildiği üzere bu olaydan bir yıl sonra 1993 yılının Temmuz ayında Avrasya kıtasının kalbi olarak kabul edilen Kazakistan Cumhuriyeti'nin o dönemdeki başkenti Almatı'da eski adıyla Türk Kültür ve Sanatları Ortak Yönetimi'ni kuran toplam 9 maddelik uluslararası bir sözleşme imzalanmıştır. Bu Anlaşmaya Azerbaycan, Kazakistan, Kırgızistan, Özbekistan, Türkiye ve Türkmenistan olmuştur.

Üye ülkelerinin iç işlerine karışmayan, amaçları ve faaliyetleri bağlamında siyasete bulaşmayan TÜRKSOY kısa zamanda üye sayısını artırmayı başarmıştır. Bir yandan da beyansal olmaktan çok somut bir kurumsal kimliğiyle de bu uluslararası kuruluş 1993 yılından itibaren Türk kültürü ve sanatları alanında çalışmalarına başlamıştır. Böylece Türk dünyasında en önemli sahayı teşkil eden kültür ve sanat alanında daha öncesinden hep dile getirilen yapıcı sözlerden somut adımlara geçilmiş olduğuna da güzel bir örnek oluşturulmuş oldu. Hem de kurumsal anlamda.

Türk dünyasında ortaklığın kurulmasına yönelik çok sayıda başka girişimler de meydana gelmiştir. Özellikle büyük sayılarda katılımcıların yer aldığı ve önemli siyasilerin iştirak ettiği nice kurultaylar düzenlenmiş, ancak bunlar 20 yıl boyunca, açıkça söylemek gerekirse, genel hat itibarıyla esnasında çok sayıda yapıcı sözün dile getirildiği deklaratif bir görüş alış-verişi sahnesi olma vasfından daha ileri bir adım atabilmiş değildir.

Buna karşılık daha sonraki yıllarda Uluslararası Türk Kültürü Teşkilatı adını almış bulunan TÜRKSOY hem kalıcı kurumsal kimlik hem de sürdürülebilir gelişme bakımından ciddi bir gayret ortaya koymuştur.

Genel merkezi Türkiye Cumhuriyeti'nin başkenti Ankara'da bulunan TÜRKSOY daha ilk yıllarından üye sayısında artış sağlarken Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan (1992), arkasından Başkurdistan (1993) cumhuriyetleri gözlemci üye olarak katılmıştır.

Ardından 1990'lı yılların ikinci yarısında Rusya Federasyonu'na bağlı Sibirya Türk Cumhuriyetlerinden Hakas ve Tuva da etkin birer üye olarak bu kuruluşta yerlerini almışlardır. 2000'li yıllarında Sibirya'daki diğer Türk halklarını temsilen Altay ve Saha (Yakut) cumhuriyetleri de TÜRKSOY'un gözlemci üye statüsüne kavuşmuştur. Anılan bu Hakas ve Tuva kültür bakanları TÜRKSOY Daimi Konseyi çalışmalarına 1996'dan itibaren düzenli katılmaya başlamış, Saha (Yakut) Kültür Bakanı 1998'den başlayıp, Altay Kültür Bakanı da 2003'ten itibaren bu Kültür Bakanları Daimi Konseyi dönem toplantılarına iştirak etmeye başlamıştır. Zaten Altay ve Saha (Yakut) cumhuriyetleri 05-06 Şubat 2003 tarihlerinde Azerbaycan Cumhuriyeti başkenti Bakü'de düzenlenen TÜRKSOY Daimi Konseyi XIX. Dönem Toplantısı'nda Teşkilata birer gözlemci üye statüsüyle kabul edilmiştir.

Neticede günümüzde Türk kültürü ve sanatı alanında faaliyet gösteren bu kuruluş kurucu ve gözlemci olmak üzere toplam 14 Türk ülke ve bölgesinin ortak bir girişim ve etkileşim platformu

konumundadır.

Hatta denilebilir ki TÜRKSOY Türk dünyasında ilk ve üye açısından en kalabalık Türk devlet ve bölgeler arası kurumsal yapı olarak faaliyetlerini günümüzde de sürdürmektedir. Ünlü Türk düşünce ve eylem insanlarından İsmail Gaspıralı'nın meşhur şiarındaki İşte Birlik kısmında yapıcı söz ve fikir ortaklığından öte ortaklaşa somut ve sürdürülebilir çalışmalar zemininde çalışmalar sürdüren ve dünyaya karşı da saydam bir duruş sergileyen diplomatik bir kurumdur, TÜRKSOY.

Açıkçası Türk dünyası daha birbirini tanımazken, ülkelerinin konumlarını bilmezken, kültür ve tarihlerinin pek farkında olmazken, karşılaştıkları sorunlardan uzak ve bihaber kalırken yapıcı sözler aşamasından ileri somut adımlar aşamasına geçmek pek olanaklı görünmemektedir. İleriye adım atabilen şeyler ise yalnızca temenniler olarak kalmaktadır bu ortamda. İşte bu noktada TÜRKSOY Avrasya'nın çok geniş coğrafyasında yaşamını sürdüren Türk halklarının kültürlerini hem birbirine hem de dünyaya ortak bir zeminde tanıtmaktadır. Türk halklarının tanınmış şahsiyetlerinin yıldönümlerini kutlamaktadır, onlara ithaf edilen Yıllar ilan etmektedir. Şimdiye dek Başkurt Türklerinden ünlü siyaset, devlet, bilim ve toplum insanı Ahmet Zeki Velidi Togan Yılı, Tatar Türklerinden tanınmış şairi Abdullah Tukay Yılı gerçekleştirilmiştir. Bu sene de Hakas Türklerinden ilk bilimci ve Türk halkları içerisinde batı standartlarında Türkoloji eğitimini almış bulunan ilk Türklük bilimcisi Nikolay Katanov Yılı ve Azerbaycan Türklerinden ilk dramaturg, ünlü şair Mirza Fatali Ahundzade Yılı TÜRKSOY tarafından ilan edilip bu bağlamda çeşitli etkinliklerle kutlanmaktadır.

TÜRKSOY aynı zamanda üye ülkelerinin sözlü halk edebiyatına da büyük önem atfetmekte, bu mirasın içinde önemli bir yer işgal eden destanları yayınlamaya devam etmekte, böylece Türk dünyasını oluşturan halkları birbirleriyle daha yakından tanıştırma misyonunu sürdürmektedir.

Bunun dışında klasik sanat dallarında, resim, fotoğrafçılık, Türk dilleri arası aktarım çalışmaları, vs alanlarda projeler hayata geçirmek suretiyle TÜRKSOY yapıcı sözler devrini çok gerilerde bırakarak Türk dünyasının kültürel ve sanatsal ortaklığını hem içeriden hem de uluslararası boyutta pekiştirme yönünde artık geleneksel hale gelen somut adımlarla ilerlemektedir.

Аннотация

Деятельность Международной организации ТЮРКСОЙ в процессе культурного взаимодействия тюркских народов

В статье анализируется деятельность Международной организации тюркской культуры (ТЮРКСОЙ) в области культуры, искусства и литературы тюркских народов. В ней отмечается, что за 20 лет деятельности ТЮРКСОЙ организовала и провела многочисленные мероприятия, добившись реальных результатов в области культурного сотрудничества.

Кайнакча

1. Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları İstanbul Toplantısı Kararları, 20 Haziran 1992, İstanbul, Türkiye.
2. Türk Dili Konuşan Ülkeler Kültür Bakanları Bakü Toplantısı Kararları, 30 Kasım-02 Aralık 1992, Bakü, Azerbaycan.
3. Türksoy'un Kuruluşu ve Faaliyet İlkeleri Hakkında Anlaşma, 12 Temmuz 1993, Almatı, Kazakistan; Kılıç, Fatma (Yayına Hazırlayan) (2011) *Faaliyet Raporu 2008-2011/ Activity Report 2008-2011*, (Görsel Yönetmen: Okan Yurdakul, Çeviriler: Yasemin Vaudable, Oktay Aslan, Fotoğraflar: Güler Fedai) Ankara: Türksoy Yayınları.

А.Ф. Илимбетова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

К ПРОБЛЕМЕ ПРАЗДНИКА, ПОСВЯЩЕННОГО КУЛЬТУ ОРЛА У БАШКИР

Отголоски культа орла дают себе знать в песенном и танцевальном фольклоре башкир. В легенде народного наигрыша «*Ак яурын сал бөркөт*» («Седой беркут – белое плечо») (вариант К.М. Диярова) рассказывается о том, что некий молодой человек, охотник обнаруживает в горах Ирландыка на высокой скале орлиное гнездо с двумя птенцами. Когда орел с орлицей улетели на охоту в поисках пищи, он

поднимается на скалу, забирает из гнезда одного из двух птенцов. В это время орлы возвращаются в гнездо и, увидев, что пропал один из птенцов, взмывают в небо. Они замечают спускающегося с горы человека и бросаются на него. Юноше удается спастись бегством в лесной чащобе и благополучно принести орленка домой. Орлы долго искали своего птенца, с печальными криками кружа под облаками. Старики советуют охотнику отнести орленка обратно в орлиное гнездо, говоря, что в противном случае его настигнет проклятие орлов. Однако сделать этого не было возможности. Не в силах забыть скорбные крики орлов, молодой человек заиграл на курае зародившуюся в душе мелодию [5, с. 28–31].

В другом варианте легенды, записанной Ф.А. Надршиной, говорится, что батыр во время большого йыйына (праздника) подобрал птенца беркута, выпавшего из гнезда с вершины горы. Вернувшись с охоты орлица увидела своего птенца в руках молодого человека и ринулась на него сверху. Она схватила его когтями, подняла в воздух и бросила оттуда вниз. Юноша ударился о камень и потерял сознание. Орлица снова кинулась на него и стала раздирать его тело острым клювом. Джигит очнулся и, собрав все свои силы, в борьбе оторвал ей голову. Затем вынул из чехла курай и заиграл с каким-то странным воодушевлением. Доиграв мелодию до конца, батыр сказал: «Это песня Седого беркута – белое плечо», – и снова потерял сознание [2, с. 379–380].

В башкирской народной хореографии известны танцы «*Бөркөттәр бейеуе*» («Танец беркутов») и «*Сәмреғош*» («Самригуш») с подражанием движений орла, изображением телом и руками его парение в облаках и стремительный бросок сверху на жертву. Исследователи отмечают тотемический характер этих плясок [8, с. 54; 14, с. 82].

Весьма возможно, что в глубокой древности эти этнографические и фольклорные раритеты могли оказаться элементами какого-то единого тотемического обряда, в частности, тотемического праздника орла.

К такому размышлению наводят нас следующие соображения: во-первых, тотемические танцы орла были знакомы и другим народам. Монголы после отгона скота на летние кочевья устраивали праздник Надом – родовое жертвоприношение в честь духа-хозяина локуса и предков рода с организацией борьбы. Борцы выходили на поле с разных сторон. Их походки, приседания, взмахи рук, похлопывание себя по голым бедрам воспроизводили полет орла [6, с. 241]. В Каталонии (Испания) на торжественной процессии во время праздника тела господня (Corpus Christi) по дороге в церковь исполнялся торжественный танец с большой позолоченной фигурой орла, которую несли три человека [12, с. 43]. Имитация внешности и движений орла во время церемоний зафиксирована у австралийских племен арунта (аранда) и лоритя. Пляска орла выявлена у североамериканских индейцев квакиютль [9, с. 220–221; 11, с. 343–344]. Во-вторых, важной составной частью различных тотемических праздников аборигенов Сибири, Дальнего Востока, Северной Америки и Австралии было исполнение участниками ритуала песен и мифов о странствиях тотемных предков в эпоху первотворения и плясок с подражанием движениям почитаемого животного или птицы [1, с. 72–73; 4, с. 162; 7, с. 16; 10, с. 8, 43; 13, с. 72, 214; 15, с. 198 и т.д.]. Исполняя тотемические танцы, его участники преследовали цель уподобиться своему тотему, преобразиться в него, продемонстрировать свою принадлежность к той или иной тотемной группе [11, с. 343–344], а сами пляски имели значение обряда размножения тотема [3, с. 43].

Как нам представляется, вполне логично экстраполировать эти положения и на башкирский народный наигрыш танцевального характера «*Ак яурын сал бөркөт*» и на пляски «*Бөркөттәр бейеуе*» и «*Сәмреғош*».

Таким образом, в песенном фольклоре и в народной хореографии башкир сохранились до наших дней отдельные элементы тотемического праздника орла, это подтверждается вышеприведенным сравнительно-историческим анализом подобных праздников у других народов.

Литература и источники

1. Авдеев А.Д. Происхождение театра. М., Л.: Искусство, 1959. 266 с.
2. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды / Сост., автор вступ. статьи и коммент. Ф.А. Надршина. Уфа: Башкирское книжное изд-во, 1987. 573 с.
3. Белков П.Л. Миф и тотем в традиционном обществе аборигенов Австралии. СПб.: МАЭ РАН, 2004. 288 с.
4. Василевич Г.М. О культуре медведя у эвенков // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века: Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
5. Дияров К. Сал Уралдың мондары. Башкорт халык йырлары һәм йыр-риуәйәттәре. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1988.
6. Жуковская Н.Л. Монголы // Календарные обычаи и обряды народов Восточной Азии. Годовой цикл / отв. ред. Р.Ш. Джарылгасинова, М.В. Крюков. М.: Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1989. 360 с.
7. Золотарев А.М. Пережитки тотемизма у народов Сибири. Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР, 1934. 52 с.
8. Нагаева Л.И. Танцы восточных башкир. М.: Наука, 1981. 126 с.
9. Народы Австралии и Океании. Серия «Народы мира. Этнографические очерки» / под ред. С.А. Токарева, С.П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1956. 852 с.
10. Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.
11. Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. 576 с.
12. Серов С.Я., Токарев С.А. Народы Пиренейского полуострова // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Летне-осенние праздники / отв. ред. С.А. Токарев. М.: Наука, 1978. 296 с.
13. Соколова З.П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 211 с.
14. Сәғитов М. Боронғо башкорт кобайырлары. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1987. 224 б.
15. Цинциус В.И. Воззрения негидальцев, связанные с охотничьим промыслом // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века. Сборник Музея антропологии и этнографии. Т. XXVII. Л.: Наука, 1971. 301 с.

Д.М.Исхаков

Институт истории им Ш.Марджани АН РТ, Казань

«ЗОЛОТОЙ ТРОН» (АЛТЫН ТӘХЕТ) СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЮРКО-ТАТАРСКИХ ИСТОЧНИКОВ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ

«Золотой трон» (алтын/ал тәхет/сандал) фигурирует как в этнических произведениях тюркских народов Волго-Уральского региона – в дастанах «Идегей» [1, с.39, 170, 219, 220], «Туляк и Сусылу» [2, с. 257, 258, 260-262; 3, с. 123-124], так и в исторических сочинениях – «Джамиг ат-таварих» Кадыр-Али бека (1602) [4, с.124], а также в так называемых татарских хрониках, например в «Фи бейан-и тарих», являющейся как было установлено И.А.Мустакимовым [5], фрагментом персоязычного сочинения XVIII века «Джаза-и джанг» («Хикайат»). Во всех указанных случаях этот трон упоминается в связи с Чингисидами, иногда – косвенно (детальнее см.: [5;3]).

Несмотря на то, что вопрос о «золотом троне» был разработан в названном выше исследовании И.А.Мустакимова, он все еще остается до конца не проясненным в главном аспекте, а именно, откуда это понятие появилось в этнической и исторической традиции тюркского населения Волго-Уральского региона и каковы его исторические истоки.

При разборе этого вопроса следует обратить внимание на то, что в сочинении Кадыр-Али бека «золотой трон» (алтын/ал тәхет/сандал) упомянут при описании церемонии

интронизации султана Ураз-Мухаммеда на престол Касимовского ханства в 1600 г., когда он был “поднят” на трон четырьмя беками, как можно полагать “карача-беками” [6, с.209]. Аналогичная церемония интронизации хана в “Золотой Татарии” на рубеже XIV-XV в. приводятся И.Шильтбергом: «...Короля (т.е. хана – Д.И.)... сажают... на белый войлок и три раза приподнимают. Затем носят его вокруг палатки, *сажают на престол* (выделено нами - Д.И.) и вручают ему золотой меч, после чего он должен присягнуть по их правилам» [7, с.44]. Во всех тюрко-татарских источниках, где присутствует «золотой трон», так или иначе говорится о «поднятии» (*мендеру, кичеру, кутару*) Чингисида на трон, что позволяет высказать гипотезу о том, что согласно тюрко-татарской исторической традиции XVI-XVIII вв. «золотой трон» - это место, где восседает правитель (хан) и, что весьма важно, место его интронизации.

Поиск истоков названного трона привел нас к посланию Тюменского хана Саида-Ибрагима (Ивака) к московскому великому князю Ивану III от 1393 года, в котором хан сообщает: «...Тимер Кутлуева сына (речь идет о большеордынском хане Ахмаде – Д.И.) убивши, *Саинский стул* (выделено нами – Д.И.) взял... на отцов юрт к Волзе пришед стою» [8, с.199]. Детальное исследование местонахождения упомянутого тут «Саинского стула» привело нас к выводу, что он находился в г. Сарае, вопреки установившемуся мнению, существовавшему и в 1370-х годах. Заметим, что термин «Саинский стул» явно перекликается с понятием «юрт Батыев», использованном в «Казанской истории» [9, с.56], при описании сходных с сообщением тюменского хана событий, случившихся несколько раньше.

Эти данные, как нам представляется, позволяют протянуть ниточку к известному сообщению Ибн-Батуты о тронном месте хана Узбека. Арабский путешественник, указав на то, что «в пятницу, после молитвы» хан «садится в шатер, называемый золотым шатром, «состоявшем из деревянных прутьев, обтянутых золотыми листами» и бывшим «разукрашенным и диковинным», далее отмечает: «Посредине его (шатра – Д.И.) деревянный престол, обложенный серебряными позолоченными листками (не отсюда ли его название «*алтын тахет*»?-Д.И.); ножки его из серебра, а верх его усыпан драгоценными камнями» [10, с.132-133]. Тут обращают на себя внимание два момента: во-первых, то, что изображение этого трона удивительным образом в точности совпадает с описанием «золотого трона», присутствующем в татарско-башкирском дастане «Туляк и Сусылу», в котором сказано: «*Ул тахетнең айкалары көмешдин, башы гәүһәрдин*» (перевод: «Ножки у этого трона были серебряными, изголовье из жемчуга/драгоценностей»); во-вторых, из описания Ибн-Батуты отчетливо видно, что находившийся в «золотом шатре» трон, судя по рассказу тоже явно «золотой», в совокупности с названным шатром, составляли в Золотой Орде средоточие политической власти, так сказать, ханский двор, внутри которого каждый представитель золотоордынской знати имел четко фиксированное место. Показательно, что жены хана Узбека сидели на престоле вместе с ним (по двое с каждой стороны).

Эта информация позволяет обнаружить упомянутое «престольное место» и в XIII веке, при правлении в Золотой Орде ханов Бату и Берке. В частности, Плано Карпини при описании ставки Бату указывает на нахождение там «больших, очень красивых шатров из льняной ткани», в одном из которых «на более возвышенном месте, как на троне, с одною из жен своих» сидел хан Бату [11, с.73]. Вильгельм де Рубрук, видевший это же «тронное место», дает более точное представление о нем: «...[в середине палатки/шатра Бату] сидел на длинном троне, широком как ложе, и целиком позолоченном; на трон этот поднимались по трем ступеням; рядом с Бату сидела одна госпожа, мужчины же сидели там и сям, направо и налево от госпожи... [11, с.117]. Как видим, в XIII в. при Бату хане в Золотой Орде не только существовало особое «тронное место», но оно уже явно было «золотым». Мамлюкские (египетские) послы, видевшие позже этот центр власти, описывали его так: «[Хан Берке]... находился в большом шатре, в котором помещается 100 человек (в другой версии – 500 всадников – Д.И.), покрытом белым войлоком, внутри обитом шелковыми материями и китайками и украшенным жемчужинами и драгоценными камнями. Он (хан) сидел на престоле, свесив обе ноги на скамейку, на которой лежала подушка... Сбоку от него сидели старшие жены: Джиджек хатунь и Кехарь хатунь... При нем в шатре его сидело 50 (или 60)

эмиров на скамейках...» [10, с.70, 92-93].

Это «тронное место», зафиксированное в Улусе Джучи, скорее всего напоминало аналогичные центры власти, которые имелись у Хулагуидов и в Юаньской империи, от которых сохранились изображения [12, рис.29, 33, 49, 54, 55, 74]. Поэтому, у них можно поискать общий исток в виде особого «тронного места» в Монгольской империи.

Действительно, у Чингис-хана в 1220/21 году отмечается «золотой трон» [10, с.29]. Его, видимо, и упоминает в «Мен-да бей лу» («Записки о монголо-татарах») Чжао Хун: «...троном [Чингис-хану] служит монгольский диван (ху чуань) с драконовыми заголовками, обложенный золотом» [13, с.625]. Как видно по Рашид-ад-Дину, этот трон был связан с «Большой золотой ордой/Большой золотой ставкой (в оригинале - «Урду-и-заррин-и-бузург» [14, с.230], согласно некоторым китайским источникам, вмещавшей несколько сот человек [10, с.71, 443]. Плано Карпини, побывавший в центре Монгольской империи накануне восшествия на имперский трон Гуюка, достаточно полно описал эту «большую золотую орду/ставку», бывшую огромным шатром, а также указал на нахождение там «императорского престола», выглядевшего так: «Трон был из слоновой кости, изумительно вырезанный; было там также золото, дорогие камни... и перлы; и на трон, который сзади был круглым, взбирались по ступеням» [11, с.79]. Похожую картину рисует и Вильгельм де Рубрук, побывавший в ставке Менгу каана в г.Каракоруме [11, с. 155]. Аналоги этому «тронному месту» можно найти и у Марко Поло, описавшем Юаньский Китай периода правления там Хубилая [11, с.251, 256].

Можно высказать достаточно обоснованное предположение, что «Саинов стул», существовавший в Большой Орде, и «золотые троны» Улуса Джучи, а также возникших после его распада тюрко-татарских государств, генетически связаны, восходя к «золотому трону» Чингис-хана, стоявшему в «Золотой / Большой ставке», точное название которой было «Алтын Урда». В свете этих данных содержательными выглядят не только И.Шильтбергера «Золотая Татария», но и русское понятие «Золотая Орда». Под ними имелось в виду одна и та же историко-политическая реальность, а именно, объединенная в давние времена «Большой / Золотой ставкой» государственность Чингисидов, средоточием власти в которой и был «золотой трон», где восседал правитель.

Источники и литература

1. Идегэй. Татар халык дастаны. Казан: Татар. кит.нәшр., 1988. Ахмедов Б.А. Государство кочевых узбеков.М., 1965.
2. Госманов М.Г. Каурый каләм эзеннән: археограф язмалары. Казан: Татар. китап нәшр., 1994.
3. Исхаков Д.М. Об отражении некоторых золотоордынских реалий в татарско-башкирском дастане «Туляк и Сусылу» // Золотоордынская цивилизация. Вып.4. Казань: ООО «Фолиант», Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. С.119-127.
4. Кадыргали Жалайыр. Шежірелер жинагы. Алмааты: Казахстан, 1997.
5. Мустакимов И.А. Термин «Золотой престол» в Поволжье по данным арабографичных источников (к вопросу о статусе г.Булгара на Ордынском и постордынском пространстве) // Гасырлар авазы. Эхо веков. №1, 2008.С.142-157.
6. Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам Нового времени (этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV-XVII вв.). Научное издание. Казань: изд-во «Мастер-лайн», 1998.
7. Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по1427 год. Баку: Изд-во «Элм», 1984.
8. Сборник РИО. Т.41. Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымскою и Ногайскою Ордами и с Турциею. Т.1. С 1474 по 1505 г.г. Эпоха свержения монгольского ига. СПб., 1884
9. Казанская история. М-Л.: Изд-во АН СССР, 1954.
10. Золотая Орда в источниках. Т.1. Арабские и персидские сочинения. М., 2003.

11. Карпини Пано Джованни. История монгалов. Де Рубрук Гильом. Путешествие в восточные страны. Поло Марко. Книга Марко Поло. М.: Мысль, 1997.
12. Юрченко А.Г. Элита Монгольской империи: время праздников, время казней. Спб.: Евразия, 2013.
13. Чингисиана. Свод свидетельств современников. М.: ЭКСМО, 2009.
14. Рашид ад-Дин. Сборник летописей. В 3-х томах. Т.1. М.: НИЦ «Ладомир», 2002.

Ш.Н. Исянгулов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ МОТИВА «ИЗОЛЯЦИЯ ХАНСКИХ ДОЧЕРЕЙ»

В башкирской науке мотив изоляции (заточения) ханских дочерей рассматривался в рамках изучения мотивов чудесного зачатия и чудесного рождения [6, с. 52–57; 5, с. 119–122]. Однако, по нашему мнению, он требует специального изучения [11].

Мотив «изоляция ханских дочерей» встречается в башкирских сказках. Например, в сказке «Исмай» у одного царя дети рождались и вскоре умирали. Он обратился к гадалке, которая дала царю совет до 20 лет держать новорожденного под землей. Царь так и поступил, когда у него родилась дочь. В 17 лет ее вывели на землю. Однако внезапно поднялась буря, ветер подхватил и унес девушку [3, с. 56–57]. В сказке «Ган-батыр» царские дочери воспитываются в изоляции от людей во дворце. Когда им исполнилось 17 лет, отец разрешает вывести их на лодке в море. Однако поднялся шторм, после которого девушек на лодке не оказалось [3, с. 53]. Также царевны воспитываются под землей в сказках «Храбрый солдат», «Джигит-охотник», «Молниеносный меч» [9, с. 152–153]. Как показал Д.Д.Фрэзер, в древности многим народам и племенам был известен обычай заточения царских особ [18, с. 165], что, по В.Я.Проппу, касалось и семей правителей, царей и жрецов [16, с. 22–34]. Он на материале русских сказок показал, что исторической основой мотива «заточения царских дочерей», по утверждению английского этнографа Д.Фрэзера, является обычай, по которому царским особам нельзя было показываться простому народу, что отмеченные мотивы сказок восходят к переходному периоду от матриархата к патриархату.

Однако мотив заточения царских дочерей нами выявлен и в более позднее время у ряда тюркских народов, в том числе, у башкир.

Вначале следует отметить, что у предков уйгур, которых китайцы называли гаогюй или гаоцзюй, сохранилась легенда о первопредке: «Рассказывают, что у хуннуского Шаньюя родились две дочери чрезвычайной красоты. Вельможи считали их богинями. Шаньюй сказал: можно ли мне таких дочерей выдать за людей? Я предоставлю их Небу. И так на север от столицы в необитаемом месте построил высокий терем, и, поместив там обеих дочерей, сказал: молю Небо принять их. По прошествии трех лет мать пожелала взять их. Шаньюй сказал: невозможно, еще не пришло время. Через год после сего один старый волк стал денно и ночью стеречь терем, производя вой: почему вырыл себе нору под теремом, и не выходил из нее. Меньшая дочь сказала: наш родитель поместил нас здесь, желая предоставить Небу; а ныне пришел волк; может быть, его прибытие имеет счастливое предзнаменование. Она только что хотела сойти к нему, как старшая ее сестра в чрезвычайном испуге сказала: это животное: не посрамляй родителей. Меньшая сестра не послушала ее, сошла к волку, вышла замуж и родила сына. Потомство от них размножилось и составило государство: посему-то люди здесь любят продолжительное пение, или воют подобно волкам» [8, с. 214–215]. Как известно, в других тюркских вариантах волк является не отцом, а матерью предка, основоположника династии. Исследователи отмечают три линии в этой легенде: 1) прямая связь первопредка с хуннами; 2) шаньюй отдает своих дочерей Небу, верховному божеству, посадив их на высокой террасе, насыпанной, очевидно, из земли и камней (приносят их в жертву на сооруженном для этого алтаре); 3) волк и есть представитель Неба, что и понимает младшая дочь [14, с. 290]. Предположения Е.И. Кычанова подтверждаются сведениями другого китайского источника «Удай шицзи» об уйгурах X в., в котором сообщается, что «каганы их живут в башнях (теремах), жен называют «небесными принцессами» [15, с. 45].

Близкие к уйгурской легенде предания сохранились и у ряда других народов, в том числе у башкир. В одном из вариантов эпоса «Бабсак и Кусяк», наиболее архаичном из них, говорится следующее: однажды на государство Масим-хана напал какой-то дракон, после чего хан собрал своих богатырей и объявил им: кто победит дракона, тому отдам свою дочь и полцарства. Хан до этого свою дочь никому не показывал, она не видела ни солнца, ни луны, получала отдельное воспитание. После победы над драконом, хан выдал свою дочь за победителя [4, с. 73]. Таким образом, дочь Масим-хана до возникновения чрезвычайного обстоятельства также находилась в заточении, или, по крайней мере, вела затворнический образ жизни. Эти сюжеты в уйгурской легенде и варианте башкирского эпоса имеют удивительную параллель в анонимном сочинении XVII в. «Дафтар-и Чингиз-наме». В первом дастане этого произведения говорится следующее: «В то время на берегу Белого моря был город Малтаба, в нем был хан Алтынхан; жену его звали Курлуяш, от которой родилась дочь, прозванная Гулямалик-Курукти. Дочь эту воспитывали в совершенно темном 40-саженном дворце, куда не доходили ни лучи солнца, ни лучи месяца... Тогда Уртхан (воспитательница – И. Ш.) открыла окно. Лучи солнца проникли в комнату и Гулямалик лишилась чувств... Гулямалик ответила: «От виденного мною света солнечного образовалось у меня дитя. Что вы скажете теперь родителям моим!» [10, с. 119–121]. Чтобы избежать позора, родители снарядили корабль, посадили дочь с подругами и пустили в море. Корабль был обнаружен, а ханская дочь вышла замуж за Тумакул-мергена. Тумакул и Гулямалик – это родители Дуюн-Баяна, женившегося впоследствии на Алангу. Данное предание в казахском варианте приводится в вышеупомянутой книге Д.Д. Фрэзера «Золотая ветвь» [18, с. 563]. У башкир-тангаурцев также сохранилось предание о том, что у хана, жившего на берегу Белого (Аральского) моря была дочь Кулямялек-Курклык, которую отец держал в темнице. Однако она забеременела от солнечных лучей. Хан посадил ее в серебряную лодку и пустил в море. Бурзянцы и тангуаровцы поймали лодку и поделили между собой добычу. Ханская дочь досталась батыру тангауров, и от них пошло племя тангауров [2, с. 119; 7, с. 122; 13, с. 127]. В данном предании повторяется сюжет из «Дафтар-и Чингиз-наме».

Мотив изоляции ханских дочерей оказывается тесно связанным с мотивом чудесного зачатия. Как известно, мотив девственного зачатия имеется еще в древнеиндийском сочинении «Махабхарата», в котором в тело Кунти входит Солнце [17, с. 42].

Мотив чудесного зачатия в тюрко-монгольском фольклоре с венгерской версией сравнил Х. Короглы. В венгерском мифе византийский император прячет от света свою дочь Аллемали и еще 15 девушек на острове. Аллемали вырастает в одиночестве. Луч солнца проник к ней через окно, и она зачала. Отец посадил ее на корабль и пустил в море. Молодой вождь мадьяр был на охоте и, увидев судно, пустил стрелу. Освобожденная Аллемали рождает сына Солнца, выходит замуж за мадьярского принца и рождает еще одного сына. Х. Короглы делает вывод о том, что мадьяры, как и башкиры, киргизы (казахи), сохранили в памяти древнюю версию этого мифа, зафиксированную китайцами [12, с. 27–29].

Все эти сведения позволяют сделать вывод о том, что мотив изоляции (заточения) царских дочерей у тюркских народов появился еще в хуннскую (III в. до н. э. – II в. н. э.) или постхуннскую (III–VI вв. н. э.) эпохи. Венгерское предание также, несомненно, восходит к указанным периодам. В связи с этим, возникает вопрос: не относится ли башкиро-мадьярское этническое взаимодействие к этому времени?

Исторически мотив связан с идеей сакрализации ханов и их семей, возможно, с обычаем посвящать дочерей правителей Небу – верховному божеству.

Интересные сведения содержатся и в башкирском эпосе «Мактымсылу». В нем отмечается, что у хана Сарыбая была дочь по имени Мактымсылу. Ее лицо было озарено особым светом, которое было видно на три версты. Сама она не показывалась ни луне, ни солнцу. При этом такое положение сохранялось и после того, как ее выкрал Таймас хан, и ей пришлось выйти за него замуж [1, с. 277–280].

В предании «Акташ – гора Белая» дочь хана Алтынсэс – златовласая красавица, одна ее щека – как луна, другая – как солнце (Особый свет, скорее всего, является художественным

отображением нисхождения на ханских дочерей божественной благодати, кута). Она ответила отказом выйти замуж за правителя восточного государства. Город на горе Акташ был взят врагами, она же скрылась в пещере [7, с. 45–47]. Вполне возможно, что дочь хана Алтынсэс была посвященной богу и находилась в заточении, поэтому не захотела выйти замуж.

Таким образом, наличие в ряде фольклорных произведений и в вариантах литературного сочинения «Дафтар-и Чингиз-наме» мотива изоляции ханских дочерей свидетельствует о существовании в прошлом у башкир священных ханов и священных царских дочерей. Существовал, скорее всего, и обычай изоляции (заточения) царских дочерей до их замужества.

Литература и источники

1. Башкорт халык ижады. Дүртенсе том. Эпос. Өфө, 1999.
2. Башкорт халык ижады: Риүәйәттәр, легендалар. Икенсе том. Өфө, 1997.
3. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Өсөнсө китап. Өфө, 1978.
4. Дәүләтшин Ф. Мәсем-хан // Башкорт аймағы. 1929. № 7.
5. Сөләймәнов Ә.М. Эпик мирасыбыз. Өфө, 2010.
6. Хөббитдинова Н.Ә. Башкорт эзәбиәтендә фольклор (XIII–XIX бб.). Өфө, 2004.
7. Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания, легенды. Уфа, 1987.
8. Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л., 1950.
9. Зарипов Н.Т. Башкирские богатырские сказки: Эстетика жанра. Уфа, 2008.
10. История Чингисхана и Тамерлана // Труды Оренбургской ученой архивной комиссии. Вып. XIX. Оренбург, 1907.
11. Исянгулов Ш.Н. Сюжет заточения царских дочерей у древних башкир по фольклорным материалам // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность: материалы VI Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых. Уфа, 2012. С. 48–54.
12. Короглы Х. К тюркско-венгерским фольклорным связям // Советская тюркология. 1988. № 3.
13. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа. Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010.
14. Кычанов Е.И. История приграничных с Китаем древних и средневековых государств (от гуннов до маньчжуров). 2-е изд., испр. и доп. СПб., 2010.
15. Малавкин А.Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII вв. Новосибирск, 1974.
16. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1946.
17. Урманчеев Ф.И. Эпические сказания татарского народа. Сравнительно-исторические очерки. Казань, 1980.
18. Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983.

Yusuf Kılıç
Türkiye

TATAR YAZARI GABDRAHMAN EPSELEMOVUN ZEDGER KIYA HİKÂYESİNDE ÜSLUP

1.Giriş

Gabdrähman EpseleMOV (1911-1979) Tataristan'ın yetiştirdiği önemli yazarlardan biridir. Yaşadığı dönemde edebiyatla ilgilenen her Tatar tarafından tanınmayı başarmıştır. Bugün de halen kitapları okunmaya devam etmektedir. Doğumunun yüzüncü yılında hem Kazan'da hem Moskova'da çeşitli etkinliklerle anılmıştır.

Eserlerinde yaşadığı dönemin olaylarını ve insanlarını konu edinmiştir. Bu kişiler bazen askerler, bazen işçiler, bazen tıp çalışanları olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu çalışmamızda Gabdrähman EpseleMOV'un hayatı ve edebi kişiliği hakkında bilgi verip ardından söz varlığından hareketle *Zenđer Kıya* hikâyesinin üslup incelemesini yapacağız.

2. Gabdrahman Epselemov'un Hayatı

Meşhur yazar, gazeteci ve siyasetçi Gabdrahman Epselemov, 1911 yılında eski Penza ilinin Krasnodlobosk ilçesi Eski Allagöl köyünde doğmuş, köylü bir ailenin çocuğudur. (Türkoğlu, 2001: 466) Çocukluğunu burada geçiren Epselemov, 1923 yılında Moskova'ya babasının yanına gider. 1929 yılında liseyi bitirir ve ardından 1930 yılında fabrika okulunda okumaya ve çalışmaya başlar. Akşam okuluna devam eder ancak bitiremez. 1936 yılında akşam edebiyat enstitüsünde okumaya başlar ve ikinci yıldan itibaren normal eğitime geçer. Bu yüzden de işini bırakır. 1940 yılında Kazan'a çalışmaya gönderilir. Sovyet Edebiyatı Dergisinin genel yayın yönetmeni olarak bir yıl bile çalışmadan 1941 yılında Kızılordu'ya alınır. (Absalyamova, 2011: 9-10)

Epselemov'un özgeçmişine baktığımızda çocukluk ve gençlik yıllarının halkın içinde, köyde, fabrikalarda, fabrika okulunda, edebiyat enstitüsünde geçtiğini görüyoruz. Bu yaşantısı onun erken dönem eserlerine yansımıştır.

Cephede önce havan mangası komutanı, ardından istihbaratçı ve cephe gazetecisi olur. Savaş yıllarında Asker Sözü, Stalin Askeri ve Vatan İçin Savaşa gazetelerinde çalışır. 1946 yılının Nisan ayında terhis olur. (Absalyamova: 2011, 80)

Savaş bittikten sonra, daha önce, edebiyat enstitüsünün dördüncü sınıf öğrencisiyken Özbekistan'a teknik görev için gönderildiği zaman tanıştığı Magina İzmayilova- Çumarina Epselemova ile evlenir. Safa adında bir oğlu ve Lala adında bir kızı olur. Hayatı boyunca eşinden çok yardım görmüştür.

Savaşın ardından Sovyet Edebiyatı dergisinde genel sekreter olarak çalışmaya başlar ve yazarlık faaliyetlerini hızlandırır. Cumhuriyet Barış Komitesinde çalışır. 22 Mart 1962'de Kazan milletvekili olur.

Kırk yaşından itibaren iki kalp krizi ve üç kısmi felç geçiren Gabdrahman Epselemov 1979 yılında vefat etmiştir. (Absalyamova: 2006)

3. Edebi Kişiliği

Çocukluğundan itibaren kendisini edebiyat alanında en çok etkileyen yazarın Tukay olduğunu söyler. Tukay'ın "Ana Dil" adlı şiirini defalarca, heyecanla okuduğunu belirtir. Tukay sayesinde memleketinin pek çok masal, hikâye ve manilerini tanıyan Epselemov, hayat yolunu seçmesinde Tukay'ın rolünün çok büyük olduğunu söyler. Onun eserlerinde yarattığı tipler halk arasından kişilerdir. Bunda Tukay'ın etkisini görmek mümkündür.

Georgiy haçıyla ödüllendirilen, dayısı İbrahim'in 1. Dünya Savaşında gösterdiği kahramanlıkları anlatması da ilk edebi çalışmalarına ilham kaynağı olmuştur. (Absalyamova: 2006)

Edebiyat enstitüsünde okurken şiire merak sarmıştır. Kendisinin yayımlanan ilk şiiri, arkadaşı Musa Celil'in editörlüğündeki "Oktyabr (Ekim) Balası" olmuştur. 1937 yılında Sovyet Edebiyatı dergisinde "Mahinur" adlı hikâyesi yayımlanınca arkadaşı Musa Celil "İki Epselem" adlı bir eleştiri şiiri yazmış ve Epselemov'un tanınmasını sağlamıştır.

Edebiyat enstitüsünde öğrenci iken oldukça fazla eser vermiştir. Bu eserler:

Mahinur Hikâyesi, 1937; İlk Kadın Seçmen Hikâyesi, 1938; Geçmişte Hikâyesi, 1938; Saadet Güneşi Hikâyesi, 1939; Kahramanlık Hikâyesi, 1939; Geleceğimiz Piyesi, çeşitli makaleler, eleştiriler ve derlemeler.

Bu hikâyeleri "Saadet Güneşi" adlı hikâye kitabında toplanmıştır. (Absalyamova: 2011)

Savaş yıllarında cephede uzun zaman geçiren Epselemov, önceleri edebiyat için zaman olmadığını söylese de yine de daha sonraları edebiyattan uzak kalamamıştır. Karelya Ormanlarında edebiyat için kendisinde eksik olan şeyleri tamamladığını söyleyen Epselemov, savaş gazeteciliği sayesinde birçok insanla birlikte olduğunu ve onları tanıma imkânı bulduğunu ifade eder.

Epselemov'un gerçek edebi faaliyetleri "Kuzey Işıkları" ve "Savaş Hakkında Hikâyeler" kitaplarında başlar. Bu kitapları, savaş yıllarında yazmış olduğu "Kartal Nesli, Ölümünden Güçlü, Kahramanlık Taşı Deler, Dört Kahraman, Çavuş İlyasof, Kısa Dalgada" adlı hikâyeleri oluşturur. Ayrıca savaş yıllarında birçok makale de yazmıştır. Bu hikâyeler kendisinin ileride yazacak olduğu "Gazinur, Altın Yıldız (Kartal Yavruları), Ebedi İnsan" gibi büyük eserlere ilham kaynağı olmuştur.

Altın Yıldız 1948 yılında tamamlanmış, 1949 yılında Sovyet Edebiyatı dergisinde yayımlanmıştır. Tataristan Kitap Neşriyatı tarafından ilk etapta 5000 adet basılmıştır. Kitap,

okurların büyük bir ilgisini görmüş, 1952-1953 yılları arasında altı kez Tatarca ve Rusça olarak yayımlanmıştır. Bundan başka; Rumen, Uygur, Ukrayna, Polonya ve Özbek dillerine de çevrilmiştir. (Absalyamova: 2006)

Daha sonraları Epselemov, savaş konusundan uzaklaşarak işçiler hakkında roman yazmayı planlamıştır. Bunu yapmak yazar için pek de zor olmamıştır. Moskova fabrikalarında geçirdiği günlerde edindiği birikim kendisine yeterince yardımcı olmuştur. Bununla ilgili olarak da “Sönmeyen Ateş” romanını yazmıştır.

Eser, Tatar halkı tarafından büyük bir ilgiyle karşılanmış ve Kazan’daki Lenin Devlet Kütüphanesine her kitaptan on adet alınırken bu yoğun ilgi neticesinde “Sönmeyen Ateş” romanından yirmi altı tane daha alınmıştır. Buna rağmen yine de insanlar günlerce sıra beklemek zorunda kalmıştır. Bu roman Epselemov’a Tukay ödülünü kazandırmıştır. (Absalyamova: 2006)

Tatarlar tarafından bu kadar ilgi görmesini, halkın onun eserlerinde kendi hayatını bulmuş olması olabilir. Çünkü yazar eserlerinde daima halka yer vermiş, kahramanlarının kişiliklerini ve duygularını çok güzel bir biçimde işlemiştir.

Epselemov’un edebiyatına yön veren bir başka etkense hastane günleri olmuştur. Geçirdiği kalp krizleri ve ciddi rahatsızlıklarından dolayı hastanelerde uzunca bir zaman geçirmiştir. Hastanede yattığı günlerde de –yasak olmasına rağmen- edebiyatı hiç bırakmamıştır. Onun en ünlü romanı olan “Beyaz Çiçekler” üçüncü kez hastaneye yatmasının ardından tamamlanmıştır. Bu eserinde yazar tıp insanlarını bir aşk hikâyesi etrafında konu edinmiştir. (Absalyamova: 2006)

Bugün bir Tatar’a Epselemov’u sorduğunuzda ilk aklına gelen “Beyaz Çiçekler” romanı oluyor. Edebiyatla ilgisi olan her Tatar Gülşehide ve Mansur’un aşk hikâyesini bilmektedir. Belki edebiyatının ustalık eseri olduğundan, belki de aşk konusunu gerçek insanlar üzerinden anlatmasından böyle olsa gerek, bu roman, yazarın bugün de tanınmasını sağlamıştır.

Gabdrahman Epselemov, gerek kişiliğiyle gerekse kalemiyle Tatar Edebiyatının önemli isimlerinden biri olmayı başarmıştır. Köyde büyüüp ardından Moskova fabrikalarında çalışması onun kişiliğinin ve edebiyatının halkçı bir çerçeveye yerleşmesini sağlamış ve eserlerindeki karakterleri yaratmasında ona fazlaca yardımcı olmuştur. Ardından 2. Dünya Savaşında cephede geçirdiği günler ona kendi deyimiyle, edebiyatında eksik olan şeyi, vermiştir. (Absalyamova: 2006) Cephede ve savaştan dönünce yazmış olduğu eserler askerlik ve kahramanlık konularıyla ilişkilidir. Ancak askerler onun çevresindeki insanlardan doğmuş oldukları için hepsi çok iyi oturmuş karakterlerdir. Özellikle cephedeki gazeteciliği sırasında bir çok insanla haşır neşir olması bunda önemli bir etkidir.

Evlendikten sonra onun ciddi bir biçimde aşk konularını işlemeye başladığını ve bu konuda da oldukça başarılı olduğunu görmekteyiz. Bunda en önemli etkeninse, bir aşk evliliği yapmış olduğu, eşi Mahinur Hanım olduğunu söyleyebiliriz. Mahinur Hanım da eşinin ölümünden sonra hiç evlenmemiş ve kendisine talip olanlara “Altını bakıra değiştirmem!” (Absalyamova: 2006) cevabıyla eşine olan sevgisini ortaya koymuştur. Mahinur Hanım 2003 yılında Kazan’da vefat etmiştir.

Bugün, eşi Mahinur ve oğlu Bulat’la Kazan Mezarlığında yan yana yatmaktadır. Kendisi için mezarına bir de kitabe yazılmıştır.

Doğumunun yüzüncü yılında Kazan’da ve Moskova’da çeşitli etkinliklerle anılmıştır. Moskova’daki toplantıya yazarın ailesi, arkadaşı Musa Celil’in kızı Çulpan ve birçok önemli isim katılmıştır. Yazarın torunu Albina Absalyamova da dedesi hakkında yazdığı “*Asla Söndürmeyeceğiz*” adlı kitabı tanıtmıştır. (www.kazantime.com: 25.12.2011)

4.Zeşger Kıya Hikâyesinin Üslup İncelemesi

Zeşger Kıya hikâyesi, Gabdrahman Epselemov’un 1944 yılında, yani savaş yıllarında, yazdığı bir hikâyedir. Kendisinin savaş gazeteciliği yaptığı dönemlere denk gelen bu tarih, yer ve olaylar açısından bakıldığında yazarın etraftan öğrendiği haberlerden yola çıktığı sonucunu bize vermektedir. Kendi başından geçen bir olay olmadığı ise açıktır. Çünkü Epselemov, özgeçmişinde Barents Denizi’nde bulunduğu bahsetmemiştir.

Yazar, hikâyenin başında (*Çin ekiyetten tuganda*) ifadesiyle bu hikâyenin gerçek bir hikâyeden yola çıkarak oluşturulduğunu ifade etmiştir. Hikâye, bir grup Sovyet askerinin Barents Denizi’nde bulunan Zeşger Kıya adlı yeri Almanlardan geri almasını anlatmaktadır. Hikâyeyi ilginç bir hale

getirence Mostafa ve Tahir adlı iki askerin sevdikleri kızların adlarının Gölbeder oluşundan dolayı ortaya çıkan karışıklıktır. Sevdiği kız öldürülen Mostafa, Gölbeder’i hayalinde yaşatabilmek için sürekli onunla ilgili hikâyeler anlatmaktadır. Tahir de Mostafa’nın kendisine yönelik olarak sürekli Gölbeder ismini kullandığını zanneder. Zeñger Kıya düşmandan kahramanca geri alınınca Mostafa bu hikâyeleri neden anlattığını açıklar. Tahir de işin aslını o zaman anlar ve o da sevdiği kızın adının Gölbeder olduğunu açıklar. Hikâye böylece sona erer.

Yazarımız hikâyeyi, kahramanlıkları ve vatan sevgisini ön plana çıkararak anlatmıştır. Gölbeder karakterinden yola çıkarak da vatan toprağını namus kavramıyla özdeşleştirmiştir. “*Mostafa, begrém, yégét bul, biréşme! Sin bit miném öçén üç alıp bétérmedéñ elé. Zeñger Kıya doşman kulında...*” Gölbeder’in aracılığıyla bu mesajı vermiştir.

Hikâyede toplam 2435 sözcük vardır. Bunlar 931 ayrı sözcükten oluşmaktadır. Bu sözcüklerin türlerine göre sayıları şu şekildedir:

951 isim, 465 fiil, 406 zarf, 278 sıfat, 161 zamir, 80 bağlaç ve 74 edat.

Yazarın isim türünü büyük bir sıklıkla kullandığı görülmektedir. 341 ayrı sözcük isim kadrosunu oluşturmaktadır.

İsimlerin içerisinde Rusça ve diğer batı dillerinden alıntı sözcükler fazla olsa da bunlar askerlikle ilgili sözcüklerdir. Mina (mayın), yéfréytor (uzman çavuş), zémlyanka (zeminlik), армиye (ordu), avtomat (makineli tüfek), tranşiya (siper), sténa (ateş noktası), rakéta (roket)

Bunların yanı sıra sékund (saniye), minut (dakika) da kullanılan batı kaynaklı sözcüklerdir.

Metinde özel isimler oldukça tekrarlanmaktadır. Bunun en büyük sebebi hikâyenin üçüncü kişinin ağzından anlatılmasıdır. “*Mostafa Şahimoratorov Zeñger Kıya turındağı gaceyép ekiyetén söylep bétére almadı.*” “— *Kotoçkiç davıl,— didé Tahir.*” gibi ifadeler metnin geneline hâkimdir. Hikâyede şu özel isimler kullanılmıştır:

Mostafa 41, Gölbeder 24, Tahir 24, Zeñger Kıya 15, Vadim 10, Gaynullin 8, Şahimoratorov 6, İdél 5, Alékséyév 3, Barénts 2, Stalingrad 2, Rıbaçiy 2, Mostay 1, Orlov 1, Çérnomor 1

Hikâyede Mostafa ve Tahir’in sevdikleri kız olan Gölbeder’i sürekli olarak yinelemeleri ve metindeki asıl olay olan Zeñger Kıya’nın geri alınışının bu özel isimlerin sayılarının artmasına etkisi büyüktür.

Diğer isimleri incelediğimizde -kıya 54, yégét 18, diñgéz 17, néméts 17, küz 16, taş 15, öst 13, ara 12, sugış 11, éç 11, kul 10, kız 10, ekiyet 9, baş 9, ut 8, şel 8- isimlerini görmekteyiz. En fazla tekrar eden kıya (kaya) sözcüğünün hem hikâyedeki yer olan Zeñger Kıya’yı ifade ettiği gibi hem de çıkarma yapılan yerdeki kayalıklar için de sıkça kullanılmıştır. yégét (yiğit) sözcüğü de oradaki askerler için kullanılmıştır. Bu bakımdan da askerlerin ön plana çıkarılmaya çalışıldığı söylenebilir. diñgéz sözcüğü ise yine coğrafyayı ve çıkarmayı anlatırken kullanılmıştır. Almanlardan da çoğunlukla néméts ifadesiyle bahsedilmiştir. Almanlardan ayrıca fritz ve faşistler olarak da bahsedilmiş ancak bunların sayısı ikişer taneyle sınırlı kalmıştır.

İsimlerden sonra sıklığı en yüksek türün fiiller olduğunu görüyoruz. 175 ayrı sözcük fiil kadrosunu oluşturmaktadır. Yazar, bir savaşı anlattığı için fiillere önem vermiştir. Bu fiillerden en fazla kullanılanlar: (i- 43, di- 19, bul- 19, başla- 17, al- 16, kit- 15, kara- 12, bar- 11, kışkır- 11, çık- 11, kal- 10, kürén- 8, ürmele- 7) olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yardımcı fiil olan i-’nin karşımıza çokça çıkmasının sebebi, yazarın kahramanların durumunu bize sıkça verdiğini göstermektedir. “*Mostafa üzénéñ kaygısın bérevge de söylegené yuk idé elé.*” “*...köyme bér tüben töşe, bér yugarı küteréle idé.*” gibi örnekler metnin içinde sıkça yer almaktadır. Bunun yanı sıra di- ve bul- fiilleri de yine yazarın anlatımından ötürü karşımıza çıkıyor. Diğer fiiller ise sıklıkları yüksek olmamasına karşın çeşitlilikleriyle oradaki savaşı bize her yönüyle aksettirmektedir.

Yazar, hikâyesini anlatırken zarflara büyük bir önem vermiştir. Zarf sayısı neredeyse fiillere yakındır. 220 ayrı sözcük metindeki zarfları oluşturmaktadır. Bu çeşitlilik fiillerin çeşitliliğinden daha fazladır. Bu bakımdan da diyebiliriz ki yazar, fiilden çok fiili ya da fiil soylu sözcükleri betimlemeyi tercih etmiştir.

Zarfların içerisinde en sık karşımıza çıkanlar şunlardır: (dip 24, bulıp 13, yugarı 13, bik 12, kilép 7, indé 6, annarı 6)

Bu sayılarda da görüleceği üzere hikâyenin üçüncü kişi tarafından anlatılmasının sıklığa etkisi olmuştur. En fazla kullanılan “dip” yazarın kahramanların konuşmalarını aktarırken kullandığı bir

zarftır. ” — *Ni kariysıñ, bas miném cilkeme! — dip kıçkırdı Tahir.*” “— *Némétslar?! — dip kaytarıp soradı Tahir.*” gibi örneklerde bu görülmektedir.

Diğer zarflara baktığımızda ise savaşın anlatımında yer-yön, zaman, miktar ve durum bildirerek oradaki havanın bize hissettirilmek istendiği düşünülebilir.

Hikâyede kullanılan sıfatlara bakacak olursak 148 ayrı sözcük kullanıldığı görülmektedir. Sıfatların sıklık derecesi yüksek olanları ise şöyledir: (bér 24, bu 13, zeñger 10, şul 5, digen 4, iké 4, köçlé 4, matur 4, salkın 4) Bu sıfatlardan “zeñger” hem mavi kayayı hem de Gölbeder’in mavi şalını betimlerken çıkmaktadır. Diğer sıfatlarda ise sayı ve işaret sıfatlarının sıklığının fazlalığı görülmektedir.

Hikâyede 17 ayrı sözcük zamir olarak kullanılmıştır. zamirler içerisinde sıklığı en yüksek olanlar şöyledir: (ul 47, min 20, üz 13, béz 10) metinde 3. tekil ve 1.tekil olarak kullanılan zamirler anlatım gereği karşımıza çıkmaktadır.

Hikâyedeki edatlar 12 ayrı sözcükle oluşturulmuştur. Bunların sıklığı yüksek olanları şöyledir: (bélen 21, öçén 13, kébék 12, gına 7, géne 6) bu edatlar içerisindeki “bélen” birlikteliği ön plana çıkarmaktadır. “kébék” ise betimlemelerde karşımıza çıkmaktadır. Diğer edatlarsa genellikle fiillerin anlamını tamamlamıştır.

Metindeki bağlaçlar 7 ayrı sözcükle oluşturulmuştur. da, de, ta, te bağlacı 57 adetle bağlaçların çoğunu kapsamaktadır. lekin bağlacı 10 kez, e bağlacı ise 7 kez tekrarlanmıştır. Bu durum hikâyenin kısa cümlelerle anlatılmasından kaynaklanmaktadır.

5.Sonuç

Gabdrahman Epselemov, Tatar edebiyatının önemli kalemlerinden biri olmayı başarmış, Sovyet Edebiyatı Dergisinin genel yayın yönetmenliğini ve Kazan milletvekilliği yapmış, dönemin çok satanlar listesine adını yazdırmayı başarmış, bugün bile okunan eserler vermeyi başarmış bir yazardır.

Hareketli bir hayat geçiren Epselemov, döneminin olaylarını ve insanlarını eserlerine yansıtmıştır. Bu yüzden de okuma yazma bilen her Tatar, mutlaka, onun birkaç eserini okumuştur.

Sovyet dönemi Tataristan’ının yetiştirdiği önemli yazarlardan olan Gabdrahman Epselemov ülkemizde pek tanınmamaktadır. Doğumunun yüzüncü yılının ardından onu tanıtabilmek ve üslubu hakkında biraz bilgi verebilmek amacıyla bu çalışmayı yaptık.

Аннотация

«Стиль рассказа «Голубая скала» татарского писателя Габдрахмана Апсалямова»

Статья посвящена изучению стиля литературного произведения известного татарского писателя Габдрахмана Апсалямова «Голубая скала». Наряду с анализом литературного творчества и биографии писателя, в ней также исследован словарный состав, использование личных имен, терминов, частота употребления слов.

Впервые в турецком литературоведении анализируется творчество Г. Апсалямова.

Каянакça

1. İsmail Türkoğlu, Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatı Antolojisi, 18. Cilt, s. 466, Kültür Bakanlığı, Ankara, 2001
2. Albina Absalyamova, Asla Söndürmeyeceğiz, Kazan, 2011
3. Albina Absalyamova, *Uzun Beyaz Geceler*, Kazan Dergisi, 2006, No. 4, Kazan
4. www.kazantime.com: 25.12.2011

Л.И. Мамедханова, А.Т. Салимова
АН Республики Азербайджан, Баку

МИНАРЕТЫ АЗЕРБАЙДЖАНА И БАШКИРИИ

Рассматривая проблемы взаимовлияния тюркских культур нельзя не остановиться на архитектуре мечетей и минаретов. Своеобразие зодчества Азербайджана и Башкирии во многом определяется особенностями их географического положения на стыке Европы и Азии, где издавна происходило взаимодействие традиций язычества, тенгрианства, христианства и ислама. На этих землях столетиями сосуществовали кочевой и оседлый образ жизни.

По композиционному построению минареты можно подразделить на:

1. отдельно стоящие Шамкир, Азерб. XI в.; Хой, Южный Азербайджан, Малый минарет в Болгар, XIV в.; минареты, конструктивно не связанные с мечетью, но установленные недалеко (меч. Мухаммеда, 1078 г., Баку). Минареты Азербайджана имеют кубический или призматический цоколь, который переходит в восьмигранную призму при помощи внешних скосов. Далее следует цилиндрический, слегка сужающийся кверху ствол. Отдельно стоящий минарет мог включаться в тело здания, которое строили позже XVIII в., Джума, 1841 г. - комплекс Сеид Шеликер-бая в Хиве;
2. встроенные в культовое строение (мечеть из Дворца Ширваншахов, 1441г. Баку; на углу мечети Калян, Бухара, XII в.) или спереди по центру (мечети IX в. Самарры, ибн Тулуна в Каире, XII в. - Хасана в Рабате и др.). В основании встроенных минаретов Азербайджана лежит многогранник, цоколь минаретов сложен из камня или обожженного кирпича. Ствол обычно кирпичный, украшенный орнаментальными поясами;
3. фланкирующие портал культового строения;
4. с цоколем, встроенным в объем стены, замыкающие фасадную плоскость культового строения мечеть в Нушабаде; Hojateih, Khoу (Иран);
5. в виде небольшой ротонды «гюльдесте» на крыше (мечеть в Зейеме; шестигранная меч. Тасмаллы, меч. Лелепаша). Минарет в большинстве случаев над геометрическим центром здания. Деревянные минареты - восьмигранные, каменные восьмигранные, цилиндрические или комбинированные.

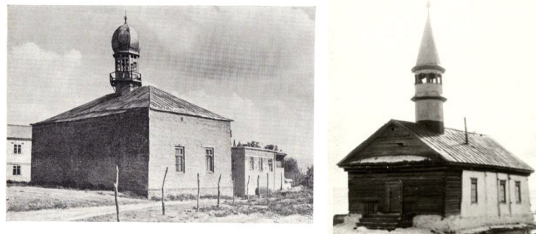
Анализ планировочных и композиционных особенностей мечетей Азербайджана выявил композиционные отличия памятников по регионам [5, с.282-283]. Минареты северных областей Азербайджана, в частности Апшерона, существенно отличаются от строившихся в южных районах страны. Распространенный в строительстве Ширвана в конце XIII в. тип минаретов представляет собой слегка сужающуюся кверху цилиндрическую башню из камня, в стволе которой вьется винтовая лестница, завершение минарета составляет значительно выступающий шерефэ – балкончик для муэдзина, поддерживаемый поясом сталактитов. Первый минарет этого типа меч. Биби –Эйбат, 1300 г., архитектор Махмуд сын Саада (1281-1282 гг.). Практически все исследователи отмечают сходство минаретов ширвано-апшеронской школы с минаретами Болгара [1, С.43]. Трехчастное членение зданий, несколько приземистые их пропорции, приемы каменной кладки – все это является общим для болгарских и азербайджанских минаретов.

Татаргупский минарет на Северном Кавказе имеет такое же строение, но несколько более стройные формы, сложен из комбинации камня и кирпича. Декоративное оформление минарета, использование в облицовке резных кирпичей и изразцов, создание орнаментальных и сталактитовых поясов стилистически связывает его с памятниками Нахичеванской школы Азербайджана. Сходное строение имеют и минареты Малой Азии сельджукского и ранне-османского периодов.

Купольные мечети Крыма представляют собой квадратное помещение молельного зала, перекрытое куполом, которое предваряется прямоугольным тамбуром со сводчатым перекрытием с минаретом в углу здания [2, С.10-11]. Такую же структуру имеют небольшие малоазийские мечети сельджукского и раннеосманского периодов мечеть Ала ал-Дина в Бурсе (1335 г.), Орхан Гази в Билесике, Зеленая мечеть в Изнике (1378 г.).

В Башкортостане мечети небольшие по размерам, большей частью деревянные с одним минаретом. Тип мечети с минаретом на крыше проник в пределы Российской империи в XVIII в. был распространен в башкирском и татарском зодчестве. Так на строительство мечетей в Поволжье в XIX в. был распространен указ от 13 декабря 1817 г. «Об устройстве деревень и церковных зданий», с вступлением в силу которого архитектура мечетей России, была введена в рамки «образцового» строительства. В 1831 г. был разработан образцовый проект и разослан на места. [4]

Мечети с минаретом на крыше с аналогичной планировкой, формами и пропорциями отдельных элементов строились в Оренбургской губернии, Сибири, Белоруссии.



Мечеть в ауле Ашага-Стал. Дагестан. Мечеть в д. Юлуково. Башкирия.

Первые мечети, построенные на территории Башкирии, не сохранились, в источниках упоминаются мечети XVI–XVII вв. [7, С.32-33] В 922 году в столицу Булгарского ханства прибыло посольство багдадского халифа во главе с Ибн Фадланом. Именно этот год считается годом принятия ислама булгарами - тогда Западная Башкирия входила в состав Булгарского ханства, что привело к его распространению и в Башкирии. В Башкирии сформировался тип деревянной мечети: сруб высотой от 2,7 до 4,6 м, с крыльцом с северной стороны и михрабом с южной, покрытый двускатной крышей; михраб с двускатным покрытием [7, С.32-33].

Мечеть в поселке Каргалы (Башкирия, 1790 г.) представляла собой одноэтажный объем с купольной главкой на цилиндрическом барабане над главным залом [3, С. 333] Вход в мечеть был фланкирован двумя минаретами, внешним видом напоминавшими средневековые булгарские. В то же время, в стилевом отношении есть влияние русского барокко середины XVIII в. [3, С.333]

Мечеть с минаретом на крыше являет собою вариант распространенного в Азербайджане и Средней Азии и ряде других регионов однокамерного типа квартальной мечети. Мечети этого типа, как каменные, так и деревянные, были совершенно однотипны и представляли собой прямоугольное в плане одно-, двухэтажное здание с двускатной крышей, ориентированное с севера на юг. С южного торца примыкал прямоугольный в плане объем михраба.



Мечети Азербайджана(ХІХв.).

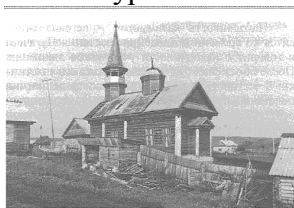
1. Бядоюн. Исмаил. р-н; 2. Аныг. Кусар. р-н. 3. Кедабек. р-н; 4. Ленкорань. ХІХ в. 5. Ашагы Арегит. 1843г. Исмаил. р-н; 6. Зеверо. Лагич, Исмаил. р-н, 7. Мечеть Ардебиль (Губа).

8. Мечеть в Гейчае (1902г.); 9. Джума мечеть. Хачмас; 10. "Джума" в Дашкесан. р-не

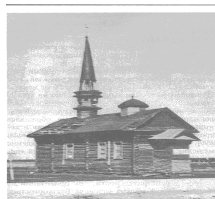
Мечеть Ардебиль (Губа, Азерб.) – построена в 1894 году в этот период в местность переехало около 40 семей из Ардебилля. Внутренняя площадь мечети 13x15м. Мечеть была полностью сожжена. Сохранились сведения, что во время похода Надир-шах посетил мечеть. Мечеть была восстановлена за счет местных верующих. Также вызывает интерес Мечеть в

Гейчае (1902 г.) по проекту Зивербека Ахмедбекова (1873-1925 гг.), выпускника Петербургского института гражданских инженеров 1902 года (с 1902 по 1917 гг. работал архитектором в Бакинской губернской администрации, затем и в Бакинской городской управе). Мечеть Зеверо (Лагич, Азерб.) с минаретом высотой 5м. была построена в 1805 году местным сообществом.

В ряде башкирских аулов Республики Башкортостан, Курганской и Свердловской областей выявлен тип деревянной мечети с минаретом и куполом. Как считает исследователь, отсутствие композиций подобного типа на территории Татарстана, позволяет считать их возникновение именно в среде башкирских зодчих [3, с.333]. Так, мечеть в Нижний Яикбай Баймакского района Башкирии восьмигранный минарет смещен к северному торцу основного объема и расположен над входом [3, С.333]. Мечеть была построена до 1890 г. в 1890 г. производился ремонт здания [6, С.19]. У таких мечетей со стороны входа в соответствии с требованиями сурового климата находятся сени, защищающие от непогоды.



1. Мечеть в ауле Нижний Яикбай Баймакского района. Конец XIX – начало XX в. Фото автора, 1990 г.



2. Мечеть в башкирском ауле Кулсары Альменевского района, Курганской области. Фото Н.Шульгарова, 1959 г.



Мечеть в селе мещинское в аэропорт Свердловской области. Фото В.Александрова, 1997 г.

Мечеть 1. в с. Нижний Яикбай Баймак. р-на Башкирии. 2. аул Кулсары Альменев. р-на Курганской обл. 3. Мечеть в ауле Латкай (Казаккул) Альменевского р-на Курганской обл.

В целом, для архитектуры мечетей и минаретов Азербайджана и Башкирии показательны приемы, широко распространенные для мусульманской архитектуры.

Литература и источники

1. Бретаницкий Л.С., Архитектурные школы и проблемы стиля в зодчестве средневекового Азербайджана (XII-XV вв.) // Исследования по истории культуры народов Востока. М. - Л. 1960.
2. Зиливинская Э.Д. Взаимодействие культурных традиций в зодчестве золотой орды по данным археологии. Автореферат на соиск. учен. степ. канд. архит. М., 2012.
3. История Башкирского народа: в 7-т. Спб., 2011. Т. IV.
4. Мечеть с минаретом на крыше. [Электронный ресурс]: URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki>
5. Фатуллаев Ш.С. Градостроительство и архитектура Азербайджана XIX- начала XX вв. Спб., 1986. С.282-283.
6. Ширгазин А.Р., Калимуллина Д.Б. Двухминаретная мечеть в деревне Тушкыр Балтачевского района – памятник исламского зодчества в Башкортостане // Архитектурное наследие. М., 2007.
7. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. М., 2007.

М.М. Маннапов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

САРАТОВСКИЕ БАШКИРЫ: ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ

Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ «Урал: история, экономика, культура» в рамках научно-исследовательского проекта «Формирование и традиционная культура юго-западной этнографической группы башкир», № 14-11-02019

По данным переписи 2010 г., на территории Саратовской области проживают около 3,5 млн. человек, представляющие 135 этносов, численность местного башкирского населения в регионе составляет 3489 человек. Башкиры Саратовской области относятся к юго-западной этнографической группе башкир.

С целью сохранения стабильности в межнациональном диалоге и сохранения устойчивости в этноконфессиональных отношениях в 1996 г. руководством области был

подписан «Договор об общественном согласии и социальном партнерстве», в котором представлен специальный раздел о национальных отношениях между народами Саратовской области. Он был дважды обновлен в виде документов под названиями «Договор об общественном согласии и социальном партнерстве» (1998 г.) и «Общественный договор-2000 о согласии и социальном партнерстве в Саратовской области» (2000 г.). В качестве приоритетных целей по развитию национальных отношений в представленных документах было зафиксировано «совершенствование региональной системы регулирования национальных и межконфессиональных отношений на основе принципов уважения национального достоинства представителей всех национальностей и терпимости к различным вероисповеданиям» [1].

Саратовская область и Республика Башкортостан имеют давние торгово-экономические и культурные связи. В 1994 г. впервые было подписано Соглашение о взаимовыгодном сотрудничестве между двумя регионами, действие которого ежегодно продлевалось. На его основе в г. Уфе стали проводиться «Дни экономики Саратовской области в Башкортостане» (в последующие годы стали именоваться как Дни курултая башкир Саратовской области в Республике Башкортостан, а в г. Саратове – «Дни Башкортостана» (впоследствии – Дни татарской и башкирской культур). 23-24 ноября 1995 г. в Перелюбском районе Саратовской области, в ходе визита правительственной делегации Республики Башкортостан во главе с министром культуры и национальной политики РБ Х.Х. Ишмуратовым, было подписано Соглашение о сотрудничестве между комитетом по физической культуре и спорту администрации Саратовской области и государственным комитетом Республики Башкортостан по физической культуре, спорту и туризму с целью осуществления практики регулярного участия ведущих спортсменов и сборных команд Республики Башкортостан и Саратовской области в соревнованиях по народным, национальным и другим видам спорта, а также обеспечения взаимного участия спортсменов на народных праздниках «Сабантуй». Тогда же было заключено «Соглашение о сотрудничестве в гуманитарной сфере между Республикой Башкортостан и Саратовской областью» для наиболее полного удовлетворения культурных запросов и развития национальных традиций башкир, проживающих на территории области [2].

В 2003-2006 гг. в Саратовской области была принята «Областная целевая программа национально-культурного развития народов в Саратовской области (2003-2006 годы)», которая стала механизмом реализации конституционных прав на сохранение и развитие родных языков, культур представителей народов и этнических групп, проживающих в области, и одновременно – гармонизации отношений между этими народами. В ходе реализации данной программы для укрепления диалога между различными национальностями и конфессиями в Саратовской области в 2003 г. был открыт этнографический комплекс «Национальная деревня народов Саратовской области» на территории Парка Победы на Соколовой горе. Там в числе 15 подворий была представлена и башкирская юрта, изготовленная по эскизам Национального музея Республики Башкортостан. В 2007 г. и 2011 г. башкирскую юрту посетили Президенты Республики Башкортостан М.Г. Рахимов и Р.З. Хамитов. В январе 2006 г. на базе этнографического комплекса «Национальная деревня народов Саратовской области» был создан «Центр поддержки развития национальных культур» с целью содействия национально-культурным объединениям области в сфере сохранения исторического наследия и развития национальной самобытности народов области. Ежегодно на территории этнографического комплекса проводились народные гулянья под общим названием «Встреча весны», в которых были представлены мероприятия по проведению праздников «Навруз», «Наурыз мейрамы», «Новруз байрам» [3].

Благодаря принятой областной программе начался новый импульс для активного сотрудничества между Саратовской областью и Республикой Башкортостан на основе Договора о дружбе и сотрудничестве между регионами, подписанного в январе 2003 г. В тот же год в г. Саратове было открыто торгово-экономическое представительство Министерства торговли и внешнеэкономических связей Республики Башкортостан, а в 2004 г. – республиканское представительство Представительства в Саратовской области, которое стало координировать

дальнейшие мероприятия по реализации Соглашения о сотрудничестве между двумя регионами. Позднее на базе Представительства РБ был открыт ЗАО Торговый Дом «Башкортостан», в стенах которого в первом полугодии 2006 г. были проведены три рабочие встречи и два визита руководителей республиканских министерств и ведомств. На данных мероприятиях были заключены ряд договоров о сотрудничестве между промышленными предприятиями городов Салавата, Стерлитамака, Мелеуза Республики Башкортостан и предприятиями Саратовской области, а также подписаны соглашения по созданию совместных производств и поставке оборудования и технологии. Например, был открыт филиал ЗАО ТД «Башкортостан» Саратовской области – ЗАО ТД «Кварц» в г. Уфе. Представительство Республики Башкортостан в Саратовской области возглавил президент крупной саратовской компании «Нарат», председатель Совета общественной региональной организации «Курултай (конгресс) башкир Саратовской области» К.А. Аблязов. В 2006 г. в г. Уфе впервые были проведены Дни курултая башкир Саратовской области в Республике Башкортостан [4].

В 2007 г. в рамках реализации Договора о дружбе и сотрудничестве между регионами губернатор Саратовской области П.Л. Ипатов и президент Республики Башкортостан М.Г. Рахимов подписали протокол к указанному Договору на 2007-2009 гг. В феврале 2011 г. при повторном посещении Республики Башкортостан, губернатором Саратовской области П.Л. Ипатовым, вновь был подписан Протокол на 2011-2012 гг. по реализации Договора о сотрудничестве между двумя регионами. В июне 2011 г. республику посетила делегация Саратовской области во главе с министром, председателем комитета охраны окружающей среды и природопользования области И.В. Шопеном, с целью обмена опыта в области охраны окружающей среды. В том же году было открыто Представительство Саратовской области в г. Уфе [5].

В последующем национально-культурные отношения в Саратовской области регулировались областным законом № 166-ЗСО «Об областной целевой программе «Национально-культурное развитие народов Саратовской области» на 2008-2010 гг. Основными целями данной программы было создание целостной системы государственной поддержки этносоциального развития народов; обеспечение условий для удовлетворения социальных потребностей этносов, населяющих область; распространение идей духовного единства, дружбы народов, межнационального согласия и российского патриотизма и др. Для профилактики межнациональной напряженности и оптимизации национально-культурной политики в Саратовской области на указанном этапе осуществлялись традиционные встречи губернатора Саратовской области П.Л. Ипатова с представителями национальных объединений, открытие Городского центра национальных культур, проведение заседаний Ассамблеи народов Саратовской области. В ходе реализации закона в числе прочих мероприятий состоялся I Конгресс Ассамблеи народов Саратовской области (март 2008 г.), на котором было подписано соглашение «О развитии взаимодействия с национальными объединениями в Саратовской области», стал проводиться (с 2009 г.) областной смотр центров национальных культур [6].

На рубеже 80-90-х гг. XX в. в Саратовской области большое внимание было сосредоточено на организации национально-культурных объединений. Так, 24 мая 1989 г. была создана Саратовская областная татарская общественная культурно-просветительская организация «Идель», а в январе 1992 г. она прошла вторичную перерегистрацию и стала именоваться Саратовской областной татарско-башкирской общественной культурно-просветительской организацией «Идель». В целях развития татарской и башкирской культуры и достижения межнационального гражданского согласия народов, проживающих на территории Саратовской области по инициативе СОТБОКПО «Идель» было подписано распоряжение правительства Саратовской области от 26 мая 1999 г. за № 112-ПР о проведении Дней татарской и башкирской культуры в Саратовской области, которые стали проводится ежегодно. С реализацией федерального закона «О национально-культурной автономии» деятельность указанного национально-культурного объединения стала постепенно убывать, а затем на основании п. 2. ст. 21.1. Федерального закона от 8 августа 2001 г. за № 129-ФЗ была исключена из единого реестра ЕГРЮЛ. На ее базе возникли новые

общественные организации – в апреле 1994 г. Региональная татарская национально-культурная автономия Саратовской области (председатель К.А. Аблязов) и в мае 1998 г. Региональная башкирская национально-культурная автономия Саратовской области (председатель З.Ш. Хакимов). Направление деятельности указанных национально-культурных объединений не изменилось, они по-прежнему занимались проблемами развития и сохранения самобытности, языка, образования, культуры, традиций и обычаев башкирского и татарского народов в Саратовской области. В октябре 2009 г. Региональная башкирская национально-культурная автономия Саратовской области была исключена из реестра ЕГРЮЛ на основании статьи 29 Федерального закона от 19 мая 1995 г. за № 82-ФЗ [7].

В 1995 г. в работе I Всемирного курултая башкир в г. Уфе приняли участие и делегаты от башкир Саратовской области. Курултай способствовал активизации общественно-культурной деятельности среди башкирского населения области. Представители интеллигенции саратовских башкир понимали, что духовное состояние молодого поколения любого народа формируется под влиянием культуры, которая окружает человека. По этой причине, в 1997 г. при поддержке администрации Перелюбского района Саратовской области создается районная комиссия по возрождению башкирской культуры, возглавляемая главным архитектором района Д.Д. Нигматулиным.

Самостоятельная общественная региональная организация «Курултай (конгресс) башкир Саратовской области» возникла только в январе 2002 г. (председатель З.Ш. Хакимов). 27 марта того же года в с. Перелюб Перелюбского района Саратовской области состоялся 2-й съезд башкирской организации, на котором был сформирован Совет ОРО «Курултай (конгресс) башкир Саратовской области», а его председателем был избран К.А. Аблязов. В том же году, по инициативе активистов-башкир из числа жителей Перелюбского района Саратовской области, был сформирован исполком Перелюбского отделения ОРО «Курултай (конгресс) башкир Саратовской области», в состав которого вошли Х.Я. Явкаев, Д.Д. Нигматуллин, Т.Д. Фаттахова, Ю.И. Бычков и др. В 2003 г. председателем отделения был избран руководитель СХПК «Красное знамя» Перелюбского района Х.Я. Явкаев. С указанного периода в Перелюбском районе Саратовской области началась целенаправленная и кропотливая работа по возрождению башкирской культуры среди населения. Представители общественной региональной организации «Курултай (конгресс) башкир Саратовской области» являлись активными участниками в работе Общественной палаты, Ассамблеи народов Саратовской области и др., ими были осуществлены инициативные мероприятия по возрождению и укреплению духовной культуры башкирского населения, проживающих в Саратовской области, были закреплены постоянные контакты с аппаратом губернатора Саратовской области, с администрацией г. Саратова, Балаковского, Озинского, Перелюбского и Пугачевского районов Саратовской области. По их инициативе с января 2005 г. началось издание региональной газеты «Саратовские башкиры» («Һарытау башкорттары») на башкирском языке, за четыре года существования было выпущено 33 номера. В марте 2010 г. в с. Перелюб Перелюбского района Саратовской области прошло очередное заседание исполкома общественной башкирской организации, на котором председатель Совета саратовского Курултая К.А. Аблязов и председатель исполкома Перелюбского отделения Х.Я. Явкаев были выдвинуты как делегаты на III Всемирный Курултай башкир [8]. Особенностью работы общественной региональной организации «Курултай (конгресс) башкир Саратовской области» являлось то, что она функционирует в активном взаимодействии с региональной татарской национально-культурной автономией. В частности, совместно с РТНКА ежегодно проводились Дни татарской и башкирской культуры, национальные праздники и др. Национальные объединения стали учредителями молодежных организаций «Салават» и «Сарытау» и являлись партнерами по организации мероприятий по проведению круглых столов и семинаров по вопросам национальной политики в Саратовской области.

По мнению одного из экспертов Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (EAWARN) О.А. Лиценбергер, в решении вопроса развития

башкирского этноса, проживающего за пределами Республики Башкортостан, доминируют две тенденции. Согласно первой, башкиры могут выжить лишь в союзе с татарами, а по другому мнению, деятельность татаро-башкирских обществ, выглядит анахронизмом в современной ситуации и является ярким примером непрофессионального подхода к пониманию нужд башкирского населения, проживающих в российских регионах, в т.ч. и в Саратовской области. По ее мнению, национальные общественные организации должны возникать и функционировать для выражения интересов конкретного народа или этнической группы, а деятельность татаро-башкирских культурных центров и национально-культурных автономий в основном направлена на татаризацию башкир [9]. Для примера приведем татаро-башкирский национально-культурный центр «Мирас» («Наследие») при отделе национальных культур Балаковского центра народного творчества в г. Балаково Саратовской области. Данная организация является Балаковским отделением Саратовской региональной татарской национально-культурной автономии, но, несмотря на это пропагандирует не только изучение обычаев, традиций и культуры как татарского народа, но и башкирского [10].

Таким образом, в Саратовской области в рамках исполнения региональных программ и договоров между двумя субъектами проводились мероприятия по созданию условий для этнокультурного развития башкирского населения области.

Литература и источники

1. Национальный состав населения по субъектам Российской Федерации. Режим доступа: http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/perepis_itogi1612.htm; Население Саратовской области. Режим доступа: http://ru.wikipedia.org/wiki/Население_Саратовской_области; доклад Общественной палаты Саратовской области «О состоянии гражданского общества в Саратовской области в 2011 году» «Направления деятельности Общественной палаты Саратовской области в сфере развития институтов гражданского общества в Саратовской области в 2011 году». Режим доступа: <http://www.vzsar.ru/blogs/530>; Договор об общественном согласии и социальном партнерстве в Саратовской области. Режим доступа: <http://www.wildfield.ru/dom/v002.htm>; Приоритеты и основные направления политики в отношении национальных меньшинств. Режим доступа: <http://www.indem.ru/ceprs/Minorities/Sarat/Sarat02.htm>.

2. Лиценбергер О.А. Саратовская область. В Саратове открылось представительство Республики Башкортостан // Этноконфессиональная ситуация в Приволжском федеральном округе. Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2004. № 70; Бычков Ю.И. Родина рассветная моя. Саратов, 2000. С. 376; Соглашение о сотрудничестве между комитетом по физической культуре и спорту администрации Саратовской области и государственным комитетом Республики Башкортостан по физической культуре, спорту и туризму. Режим доступа: http://bashkortostan.news-city.info/docs/sisteman/dok_keghmz.htm; Соглашение о сотрудничестве в гуманитарной сфере между Республикой Башкортостан и Саратовской областью Российской Федерации. Режим доступа: <http://ufa.regionz.ru/index.php?ds=30388>.

3. Областная целевая программа национально-культурного развития народов в Саратовской области (2003-2006 гг.) // Собрание законодательства Саратовской области. 2001. № 5. С. 75; Концепция национальной политики Саратовской области // Собрание законодательства Саратовской области. 1997. № 2. С. 25; Национальная деревня народов Саратовской области. Режим доступа: <http://turbina.ru/guide/Saratov-Rossiya-88628/Otzyvy/Tchto-delat-dostoprimechatelnosti/Arkhitektura-Pamyatniki/3/0/Pamyatnik-Feliks-Dzerzhinskomu-30403/Otzyv/Natsionalnaya-derevnya-narodov-Saratovskoy-oblasti-52787/>; Куреньков И. «Тирмэ» ждет гостей // Новые времена. 2006. 19-25 мая. № 19. С. 4. Режим доступа: <http://www.nvsaratov.ru/upload/iblock/854/854276db46431748456a9aa6f0d90169.pdf>; Президент Башкортостана посетил башкирское подворье в Саратове. Режим доступа: <http://www.bashinform.ru/news/369566/>; Межнациональное сотрудничество как основа. Режим доступа: <http://balnp.ru/index.php?name=News&file=article&sid=782>; В Национальной деревне

народов Саратовской области встретят весну. Режим доступа: http://www.teleobektiv.tv/index.php?option=com_content&view=article&id=4083:2011-03-21-11-09-13&catid=97:2011-01-07-00-00-47&Itemid=118.

4. Лиценбергер О.А. Указ. соч.; Проворнова Л. Башкортостан стал ближе // Аргументы и факты. Саратовское приложение. 2003. Февраль № 7. С. 4; Плоды взаимовыгодного сотрудничества // Деловой мир Башкортостана. 2006. Октябрь. № 78. Режим доступа: <http://www.delomir.ru/index.php?page=5&num=61&top=1363>; Аралбаева Л. Полюбили под Саратовом курай // Республика Башкортостан. 2006. 26 января. № 16. Режим доступа: <http://www.agidel.ru/?param1=4827&tab=21>; Аралбаева Л. Башкир так много удалых... в предместьях Саратова // Ватандаш. Режим доступа: <http://www.vatandash.ru/index.php?article=239>.

5. Бычков Ю.И. С курултая башкир Саратовской области. Мы все – одна семья // Целинник. 2010. 30 марта. № 25; В Саратовскую область прибывает делегация Республики Башкортостан. Режим доступа: <http://sarvesti.ru/2007/06/21/v-saratovskuyu-oblast-pribyvaet-delegaciya-respubliki-bashkortostan/>; Рустэм Хамитов посетил Саратовскую область. Режим доступа: <http://sterlegrad.ru/newsrb/9843-rustem-hamitov-posetil-saratovskuyu-oblast.html>; Делегация Саратовской области познакомилась с перспективными разработками Минэкологии Башкортостана. Режим доступа: <http://www.bashkortostan.ru/news/20082/>; Между Башкортостаном и Саратовской областью подписан Протокол о сотрудничестве на 2011-2012 годы. Режим доступа: <http://www.bashkortostan.ru/organizations/168/news/13041.html>.

6. Амелин В.В., Мокин К.С. Приволжский ФО // Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие. М., 2011. С. 282; Пивнева Е.А. О рейтинге этнокультурного потенциала регионов // Российская нация: Становление и этнокультурное многообразие. М., 2011. С. 76; Ахмедов Короглы Муса оглы. Национально-культурные объединения в политических процессах региона (На примере Саратовской области): Автореф. дис. ...к.полит.н. Саратов, 2007. С. 12; Режим доступа: <https://focus.kontur.ru/entity?query=1026402204828>.

7. История Саратовского края с древнейших времен до наших дней. Саратов, 2008. С. 286; Шрамкова О.В. Национальные меньшинства Саратова во второй половине XIX – начале XX вв.: социальная интеграция и повседневная жизнь: Автореф. дис. ...к.и.н. Саратов, 2009. С. 5; <http://xeff.ru/id/сотбокпо-идель-68510>; Распоряжение правительства Саратовской области от 26 мая 1999 г. за № 112-ПП о проведении Дней татарской и башкирской культуры в Саратовской области. Режим доступа: <http://www.law7.ru/base75/part8/d75ru8718.htm>; Открылись Дни татарско-башкирской культуры. 22 марта 2002 г. Режим доступа: <http://www.volgainform.ru/allnews/26614>; В области проходят Дни татарской и башкирской культур. 25 марта 2003 г. Режим доступа: <http://saratov.rfn.ru/rnews.html?id=7133>; Праздник татарской и башкирской культур продлится 5 дней. 25 марта 2005 г. Режим доступа: <http://news.sarbc.ru/main/2005/03/25/48877.html>; Распоряжение Правительства РБ «О направлении делегации Республики Башкортостан для участия в Днях башкирской культуры в Саратовской области». Режим доступа: http://www.pravoteka.ru/docs/respublika_bashkortostan/9148.html; Открытие Дней башкирской культуры в Саратовской области. 2 февраля 2007 г. Режим доступа: <http://mkrf.ru/press-tsentr/novosti/region/volga/detail.php?id=38936>; Плоды взаимовыгодного сотрудничества // Деловой мир Башкортостана. 2006. Октябрь. № 78. Режим доступа: <http://www.delomir.ru/index.php?page=5&num=61&top=1363>; Режим доступа: <https://focus.kontur.ru/entity?query=1026402204784>; <https://focus.kontur.ru/entity?query=1026402204784>; Кузнецов Р., Мензелинцев В., Каральский А. Национальная политика Саратовской области середины 80-х – конца 90-х годов XX в. Режим доступа: <http://nsportal.ru/ap/ap/drugoe/nacionalnaya-politika-saratovskoy-oblasti-serediny-80-h-konca-90-h-godov-xx-veka>; Режим доступа: <https://focus.kontur.ru/entity?query=1026402204828>.

8. Семёнов Н.В. Политикокультурные особенности мусульманских народов, религиозной

ситуации и межнациональных отношений в Саратовской области. Режим доступа: <http://fond-kultura.ru/20.html>; Бычков Ю.И., Рашитов Ф.А. Башкиры на Камелике: историко-этнографические очерки. Саратов, 2006. С. 232; Режим доступа: <https://focus.kontur.ru/entity?query=1026402204751>; Бычков Ю.И. Указ. соч.; Режим доступа: <https://focus.kontur.ru/entity?query=1026402204828>.

9. Фархутдинов М.Р. Татары в Саратовском Поволжье: исторический аспект и современные проблемы управления // Межнациональное взаимодействие и проблемы управления в Поволжье и на Северном Кавказе. Матер. науч.-практ. конф. 21-22 марта 2008 г. Ч. II. Саратов, 2008. С. 123-124; Семенов В. Татарские национальные объединения в России как элемент гражданского общества // Власть. 2011. № 9. С. 29; Лиценбергер О.А. Саратовская область. Татары – башкиры: опыт межэтнического партнерства// Этноконфессиональная ситуация в Приволжском федеральном округе. Бюллетень Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов. 2004. № 74. С. 24-26.

10. Межнациональное сотрудничество как основа. Режим доступа: <http://balnp.ru/index.php?name=News&file=article&sid=782>; Инсапова Г. Балаковские мусульмане занесены на городскую Доску почета. Режим доступа: <http://dumso.ru/news/balakovskie-musulmane-zaneseny-na-gorodskuyu-dosku-pocheta.html>; Состоялся юбилейный вечер татаро-башкирского национально-культурного центра «Мирас». Режим доступа: <http://www.admbal.ru/news/sostoyalsya-yubileinyi-vecher-tataro-bashkirskogo-natsionalno-kulturnogo-tsentra-miras>; Инсапова Г. Центр «Мирас». Праздник сердца и души. Режим доступа: <http://www.balakovo64.ru/news.php?full=2480>.

Р.Н. Мәсәлимов

БашДУ-ның Бирск филиалы, Бирск

БАШКОРТ ЙӘШТӘРЕ ХӘРӘКӘТЕ ТАРИХЫНЫҢ БАШЛАНҒЫС ОСОРО

1918 йылдың 29 октябрҙә Мәскәүҙә Коммунистар (большевиктар) партияһы етәкселегендә һәм күзәтәүе астында Беренсе бөтә Рәсәй эшсе һәм крәстиәндәр йәштәре ойошмалары съезында берҙәм Рәсәй коммунистик йәштәр союзы – РКСМ – төзөлә. Күп милләтле Рәсәйҙә берҙәм йәштәр союзына, әлбиттә, рус булмаған халыктарҙың да йәштәр ойошмалары инеүе күз алдында тотолған булған, ләкин беренсе съезда милли төбәктәрҙән делегаттар булмауы сәбәпле, милли йәштәр ойошмалары мәсьәләһе каралмаған [8, с. 43, 82]. Милли йәштәр ойошмалары яҙмышын беренсе тапкыр 1919 йылдың 26-28 апрелендә РКСМ Үзәк Комитетының киңәйтелгән пленумында ентекләп тикшерәләр һәм Рәсәй комсомолында милли секциялар төзөү хакында қарар қабул итәләр. 1919 йылдың йәйендә һәм көзөн, безҙең төбәктән Граждандар һуғышы фронттары көньякка һәм көнсығышка табан алыслашҡас та, большевиктар партияһы етәкселегендә РКСМ-дың башкорт-татар һәм татар-башкорт секциялары төзөлә башлай. Әммә милли йәштәр хәрәкәте ошо вақиғаларға тиклем булмағанмы ни?! Әлегә тиклем милли йәштәр хәрәкәте тарихы айырым яҡтыртылманы, безҙең төбәктә башкорт, татар, мари, сыуаш йәштәре хәрәкәте шул комсомол тарихынан ары китә алманы.

Тарихи ысынбарлыҡ, тарихи документаль сығанаҡтар безҙең милли йәштәрҙең ойошмалары комсомолдан да алда барлыҡка килеп, һөҙөмтәле хәрәкәт итеүен раҫлай. Мәсәлән, 1917 йылдың Февраль демократик революцияһы һөҙөмтәһендә батша автократияһы қолатылыуың икенсе көнө үк Казанда һәм Өфөлә татар һәм башкорт мосолман уҡыусылары һәм йәш уҡытыусылары Мосолман йәштәре иттифағы төзөү максаты менән йыйылыштар үткәрә. Ошо йылдың май айында Мәскәүҙә үткәрелгән I Бөтә Рәсәй мосолмандары съезында Мосолман йәштәре союзы хакында һүз күтәрелә, ләкин йәштәр вәкилдәре аз булыу сәбәпле аныҡ бер қарар за сығарылмай. 1917 йылдың июлендә һәм августында үткәрелгән Беренсе һәм Икенсе Бөтә Башкортостан королтайҙарында ла милли йәштәрҙе ойоштороу мәсьәләһе тикшерелә, сөнки урындарҙа йәш башкорт инсандары әүзем йәмғиәүи, хатта сәйәси, эшмәкәрлек башлаған булған. Быны без кире каккыһыз тарихи сығанаҡтарҙа таптыҡ [6, с. 181-164].

Миненсә, башкорт йәштәре тарихын шартлы рәүештә дүрт осорға бүлсә мөмкин. Беренсе – башланғыс осор (1901-1917 йылдар), икенсе – милли союздар осоро (1917-1920 йылдар), өсөнсә – комсомол осоро (1920-1991 йылдар), дүртенсә – милли яңырыу осоро (1990 йылдар башынан хәзергә көндәргә тиклем). Башкорт йәштәре, башка мосолман-төрки халыктары йәштәре кеүек, үзәренсә күренекле милли мәғрифәтселәре (М. Акмулла, М.-С. Өмөтбаев, С.Якшығолов, Р.Фәхретдинов һ.б.) идея-рухи йөғонтонда ойоша, тәрбиәләнә һәм үзаллы хәрәкәткә килә башлай. Бында бигерәк тә йәзитсә зыялылар (З.Рәсүлев, З.Камали, С.Мерәсов һ.б.) һәм башкорт мәғрифәтселегенсә иң йәш (ғәмәлдә иһә, һуңғы) быуыны вәкилдәренсә (Ғ.Рәсүлев, Ә.-З.Вәлидов, Х.Терәғолов, Н.-Ә.Таһиров) урыны зур. XX быуаттың башында «Хөсәйениә», «Рәсүлиә», «Мөхәммезиә», «Ғосманиә», һуңырақ «Ғәлиә» мәзрәселәре, йәзитселек һәм тәрәкки мәзәниәт усактары буларак, укыусы һәм укытыусы йәштәр хәрәкәтенсә үзәктәренсә әүереләләр. Башкорт милли хәрәкәтә лидерзарының һәм уның әүзем ағзаларының күпселегә, артабан Башкорт АССР-ы етәкселәренсә, башкорт милли зыялыларының күбәһә революцияға саклы ошо үзәктәрзә тәүге ижтимағи-сәйәси тәҗрибә алған.

Башкорт йәштәре хәрәкәтенсә иң тәү ойоштороусыларының берәһә, башкорт милли хәрәкәтенсә әүзем ағзаһы, һуңынан Башкорт АССР-ында күренекле филолог һәм йәмәғәт эшмәкәре Нурий-Әғзәм Таһиров (1888-1937), Троицкиза «Рәсүлиә» мәзрәсәһендә укыған вақытында ук (1906 йыл) башкорт, казак, татар, типтәр шәкерттәрен мәзәни-мәғрифәти түңәрәккә ойоштороп, әүзем эш алып барған. Бер йылдан һуң, ошонда ук, буласак шағир һәм фәйләсүф, башкорт милли хәрәкәтенсә күренекле йәш эшмәкәре Ғәбделхәй Иркәбаев (1893-1919) шәкерттәр ойошмаһының эшендә катнаша. 1917 йылдың декабрәндә ул күптән түгел генә дуслашып алған үзенсә буласак арказашы Шәйехзадә Бабичка, Троицкиза укып йөрөгән заманда Нурий-Әғзәм якташы менән түңәрәктәр ойоштороп йөрөүе, «ихтилал ене кағылып, хөрриәт талап итеп» йөрөүзәре хақында, мәзрәсенсә тәрәкки карашлы мөғәллимдәре – Ғ. Рәсүлев, Х. Терәғоловтарзың уларға булышлык иткәндәре тураһында искә алып һөйлөгән [4].

1908 йылда 17 йәшлек Әхмәт-Зәки Вәлидов та, Казанда укып йөрөгән осорза, мосолман йәштәр ойошмаһы эшен күзәтә. Ул үзенсә «Хәтирәләр»ендә был берләшмәнсә ойошканлығына һәм эшлеклегенә карамастан сәйәси сикләнгәнлеген, тар карашлығын, базнатһызылығын билдәләп үтә. Бөтә донъя «Ислам социализм»ына һәм Рәсәй «Мосолман коммунизм»ына нигез һалыусы, Башкортостанда тыуып үскән мәшһүр инсан, Мирсәйет Солтанғәлиев (1892-1940) үзенсә язмаларында 1912-1913 йылдарза Өфө губернаһында ауыл мәктәптәрендә укытыусы булып эшләгәндә йәш укытыусылар, талиптар һәм шәкерттәрзә берләштергән “Татар социалистары хәрби ойошмаһы”н тәзөүе хақында бәйән итә. Был ойошмала иң әүземдәре һәм кыйыузары – башкорт егеттәре булды, тип язып үтә мосолман коммунистарының даһи юлбашсыһы. Бигерәк тә үзенсә зирәклегә һәм ойоштороусы һәләтлегә менән бөтә губерна масштабында йәш укытыусы башкорт Гәрәй Кызрасов айырылып торзо, тип язған М.Х. Солтанғәлиев. Мөхтәри Башкортостан йәмһүриәтә милли хөкүмәтенсә беренсә башлығы (премьер-министры) Йонос Бикбов (1889-1943) Казан университеты юридик факультетында укыған вақытта (1911-1912 йылдар) күренекле татар йәмәғәт һәм сәйәсәт эшмәкәре, Өфө губернаһынан 4-нсә Дәүләт Думаһы депутаты Ибниәмин Әхтәмов етәклөгән мосолман йәштәр союзы эшендә катнашлык итә. Миҗалдарза күренсә, хатта Февраль революцияһына саклы ук башкорт йәштәре дөйөм мосолман-төрки хәрәкәтендә катнаша башлаған.

Әлбиттә, һан яғынан укыусы йәштәр һәм йәш зыялылар крәстиән һәм эшсә йәштәрзән күпкә калышқан, ләкин ижтимағи әүземлегә һәм сәйәси һәләтлегә менән ғәйәт өстөн торған. Кала-касабаларза һәм зур ауылдарза мәзрәселәр, башка укыу йорттары йәштәр хәрәкәтенсә усактарына әйләнә.

Февраль демократик революцияһынан һуң халыктарзың милли азатлык көрәшенә күтәрелсә йәштәр хәрәкәтә өсөн ифрат кулайлы шарттар тыузыра. 1917 йылдың май-июнь айзарында үзаллы башкорт милли хәрәкәтә (дөйөм мосолман хәрәкәтенән айырмалы, ерле милли мөхтәриәт – территориаль милли автономия өсөн көрәшсә) хасил булғас, йәштәр

ойошмалары ололарзың ышаныслы таянысына әуерелә. 1917 йылдың 16 (29) ноябрәндә Башкорт Үзәк Шураһының башкорттарзың ерле мөхтәриәтен иглан иткән фарманы (2-се һанлы) матбуғатта баһтырылғас, Башкорт дәүләтселеге сәйәси теориянан (тәғлимәттән) ысынбарлыкка (ғәмәлиәткә) әйләнә. Йәштәр хәрәкәтен ойоштороусылар һәм етәкләүсәселәр – Нурий-Әғзәм Таһиров, Шәйехзадә Баһич, Вәли-Раһман Ғәбитов, Ғәбделхәй Иркәбаев һ.б. бөтә Башкортостан берзәм милли йәштәр союзын төзөү планын алға сығаралар. Бәхеткә, бының өсөн озакламай уңайлы яйы ла килеп сыға.

1917 йылдың ахыры, 8-20 декабрәндә (яңыса, 21 декабрь – 1918 йылдың 2 ғинуары), Ырымбурза бөйөк тарихи вакиға - Өсөнсө Бөтә Башкортостан (Ойоштороусы) королтайы булып уза. Тулы вәкәләтле милли форум автономиялы (мөхтәри) Башкорт Республикаһын раһлай, ошо мәлдән башкорттарзың милли дәүләте рәсми һәм легитим (кануни) рәүештә йәшәй башлай. Ошо бөйөк йыйылыш, ғәмәлдә, бөтә Башкортостан йәштәре берлеген дә ойоштороусы була. Королтай әше барышында уның бер төркөм йәш вәкилдәре һәм йәштәрзән төбәк ойошмалары етәкселәре 18 (31) декабрзә башкорт йәштәренә ойоштороу йыйылышын үткәрәләр. Бына ошо йыйылышта (һуңынан, “ойоштороусы конференция” тип тә ағаясактар) тантаналы рәүештә Башкорт йәштәре берлеге (иттифағы) ойошторолоуы һақында иглан ителә. Кызыу бәхәстәрзән һуң беренсе бөтә Башкортостан йәштәр союзына «Тулкын» тигән исем бирелә [1, с. 358; 4].

Башкорт йәштәре хәрәкәте тарихының башланғыс осоро иң беренсе башкорт йәштәре милли союзы ойоштороу менән тамамлана. Шулай итеп, милли йәштәр союзы осоро башлана.

Тәүге башкорт йәштәре иттифағы - “Тулкын” ойошмаһы – тарихы хәзерге башкорт ғалимдары тарафынан бер сама өйрәнелгән [3; 4; 9; 10]. Башкортостан тарихы историографияһында был ойошманы ябай бер милли әзәби-ағартыусы түңәрәк тип кенә күрһәтергә тырыштылар [2, с. 57]. Әммә миңә һәм юғарыла әйтеп үтелгән йәш тикшеренәүсәләребез асыклауынса, “Тулкын” йәштәр ойошмаһы үзаллы төрлө яклы эшмәкәрлек алып барыусы ысын йәштәр союзы булған. Үтә катмарлы шарттарза, Граждандар һуғышы осоронда йәштәр иттифағы Башкортостандың кантондарында һәм олоһтарында, башлыса, әлбиттә, мәзәни-ағартыу эштәре алып бара, шулай ук мөхтәри Башкортостан ғәскәрзәренә ярзам итә, төрлө-төрлө саралар үткәрә. Был һақта кулында документтар менән бик талантлы йәш тарихсыбыз Азат Ярмуллин язып сықты [9; 10].

Канлы дәншәтле Граждандар алышы йылы, “Тулкын” йәштәр иттифағының данлы һәм фажиғәле язмышы хәл ителә. Шулай итеп, төзөлөп бөтөр-бөтмәс “Тулкын” союзы Бөтөн Башкортостан йәштәр королтайына әзерлек башлай. Ләкин 1918 йылдың февралендә Башкорт илендә сәйәси-хәрби хәл киҫкен рәүештә үзгәрә. Ырымбурзы кызылдар алғас, Башкортостан хөкүмәте тулыһынса тиерлек кулға алына һәм төрмәгә ябып куйыла. Февраль ахырында “Тулкын” ойошмаһының һул карашлы ағзалары (уларзың етәкселәре Ғ.Дәүләт, Ф.Әхмәзуллин, Б.Шәфиев һ.б.) Совет власы яғына сығалар, Башкортостандың вақытлы революцион Советын (ВРСБ) ойоштороуза катнашалар, большевистик берзәм “Татар-Башкорт Совет республикаһы”н төзөү проектын хуплайзар.

Ойошманың күпселеге әүәлге легитим милли хөкүмәткә һәм Башкортостан ерле милли мөхтәриәте идеяһына тоғролокто һақлай. Июль баштарында, Ырымбурза Совет власы колатылғас, иттифактың Башкарма комитеты Башкортостан хөкүмәте үзәк баһма органы булған “Башкорт” гәзите аша үзенең төбәк, кала-касаба шөғбәләренә, урындағы башкармаларға мөрәжәғәт менән сығыш яһай. Бына ошо ғәйәт катмарлы, кан койғос һуғыш барған шарттарза 1918 йылдың 1 сентябрәндә Ырымбурза “Тулкын”дың икенсе Башкортостан йәштәр йыйыны (конференцияһы) узғарыла. Бөтә Башкортостан йәштәр королтайын (сьезын) йыйырға, кызғаныска, мөмкинселек булмай. Иттифактың Башкарма комитеты яңы составы һайлана. Был юлы Башкарманың рәйесе вазифаһына Гәрәй Карамышев һәм сәркәтип сифатында Хәбибулла Ғәбитов тәғәйенләнә.

Артабан “Тулкын” йәштәр иттифағы тулыһынса башкорт ғәскәрәнә мобилизациялана. Башкорт йәш һалдаттары 2-се полк составында Романовтарзы коткарыуза катнашалар, Екатеринбургты кызылдарзан азат итеүзә һаһарманлык күрһәтәләр [5]. 1918 йылдың ноябре

Колчак түңкәрелешенән һуң Башкортостан хөкүмәте һәм уның менән йәштәр ойошмаһы ла ике ут араһында кала. 1919 йылдың февралендә Башкортостан хөкүмәте һәм башкорт ғәскәре Советтар яғына сыккас һәм эшсе-крәстиән Кызыл армияға кушылғас, “Тулкын” башкорт йәштәре иттифағы таркатыла. Осраклымы, осраклы түгелме, ләкин беренсе башкорт йәштәре иттифағы лидерзары һәм идеологтары язмышы иң баштан ахырына тиклем ифрат тәрән кайғылы. Мәсәлән, “Тулкын”дың етәкселәре һәм идеологтары йәш шағир Шәйехзада Бабич һәм йәш философ Ғәбделхәй Иркәбаев 1919 йылдың 28 мартында кызыл йырткыстар тарафынан яуыздарса язалап үлтерелә. Артабан, тере калғандар (хатта советтарға тоғро хезмәткә күскәндәре лә) 1937-1939 йылдарза большевистик НКВД зиндарзарында язаланып үлтерелә.

Минеңсә, был бик символик финал. Комсомол да артабан милли йәштәр хәрәкәттәрен шулай аяуһыз юк итә. Был тарихи факт, һәм быны кире кағыу фәнни тарихсылықты инкар итеүгә тиндер.

Сығанактар һәм эзбиәт

1. Башкирская энциклопедия. Том 6. Уфа, 2010.
2. Башкортостан: Краткая энциклопедия. Уфа, 1996.
3. Газизов Р.Р. К вопросу об образовании Временного революционного Совета Башкортостана // Вестник Самарского государственного университета. 2008. № 4.
4. Йәшлек. 1996. 20 август. № 95; 2012. 20 июль. № 56; 24 июль. № 57; һ.б.
5. Йәшлек. 2013. 1 ноябрь. № 18.
6. Масалимов Р.Н. Докомсомольская история молодёжного движения в Башкирии // Башкиры в составе Российской Федерации: история, современность, перспективы: Материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой Третьему Всемирному курултаю башкир. Ч. 2. Уфа, 2010.
7. Масалимов Р.Н. Национальные союзы молодёжи России (1917-1929 гг.). Бирск, 1996.
8. I съезд РКСМ, 29 октября – 4 ноября 1918 года: Протоколы. М., 1990.
9. Ярмуллин А.Ш. Автономиялы Башкортостан байрағы астында. Өфө, 2009.
10. Ярмуллин Азат. 1918 йылдағы “Кызыл террор”, йәки Блюхер отрядының “героик” походы тураһында кәлимә // Шонҗар. 2009. № 9.

Murat Aziz

Nanjing Normal University, Nanjing, China

EURASIAN PEOPLES CULTURE – PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL RECONCILIATION

The dimension of the philosophy of history The history of human civilization is the history of nature. Civilization is the nature of people to realize their own strength in practice. Its essence is in the historical development of multiple factors, especially the economic structure of civilization, political structure and basic cultural spirit of mutual penetration, interaction and the formation of organic synthesis. We can speak of a long period of deep historical structure, performance of the operation of society as a whole, progress and development of the state. Broad cultural links (including material culture, institutional culture and spiritual culture) is the specific meaning of civilization, spiritual culture, including narrow philosophy as a spiritual form of civilization, embodying the spirit of the times.

Eurasian peoples in the long historical process have created their own unique culture, traditions, beliefs and values. Diversity is a basic feature of Eurasian culture, diversity means differences which need contacts and contacts promote development. Throughout history, civilization itself can not be closed,

isolated. Different civilizations are always being mixed and people learn from each other in cross-cultural exchanges. Thus, different civilizations are continuously enriched and developed, which is the main motive in the history of human civilization.

Cultural exchanges are closely related in their historical, philosophical concepts. Cultural philosophy of the historical dimension is to explore the complex phenomenon of cross-cultural exchanges and theoretical issues in the long history. Through this, people summed up history experience and lessons that are beneficial to the world, forming historical concept of cross-culture that advocated peace, reason and tolerance.

Cultural exchange is an important driving force for the progress of human civilization. However, the spirit of philosophy embodied the spirit of the times, and it is the theoretical core of culture, the living soul of civilization. Therefore, the philosophical exchanges of culture, including religion and religious philosophy, play a particularly important role in promoting the development of different civilizations. A large number of facts in ancient and modern history shows that the continued progress of human civilization and Eurasian civilization is the result of reasonably diverse and heterogeneous cross-cultural exchanges between civilizations.

Long and splendid Eurasian culture in different historical stages attracts a variety of outstanding achievements of civilization externally, constantly enriching and developing itself through various forms of cross-cultural exchanges. The Eurasian continent has long been the land of the Silk Road. A variety of cross-cultural exchanges that were continuously opened up included economic and cultural exchanges, which effectively promoted the common progress of various Eurasian civilizations.

Through the history mirror of the study of philosophy of the Eurasian culture, we can draw a conclusion: conflict of civilizations in the world is always temporary, destructive, not being the motives of cultural development. The world peace of different civilizations and the harmony and mixture of cross-culture exchanges is the mainstream of progress of civilization and an important driving force of cultural development.

Development of human history is an innovative process of continuously exchange, learning from each other and mixing among civilizations. All civilizations make a contribution to the progress of human history in their own unique way.

2. The dimension of cross-cultural explanation. In today's world of globalization we should not oppose unitary civilization and cultural homogenization, but maintain diversity of civilization and culture; We should conduct dialogue among civilizations, enhance mutual understanding, eliminate barriers, defuse confrontation, seek for common progress, and oppose the "clash of civilizations" to achieve humane globalization based on diversity and identity of civilization. Reasonable cross-cultural exchanges are an important channel to achieve this noble purpose.

Thus, the Eurasian culture still maintained its own unique cultural identity and distinct regional traditional features. We can find unilateral character and

social interaction between Eurasian cultural stereotypes and traditions. We need to further explore different and deep-seated historical and civilization structure behind different cultural contexts and traditions of Eurasia's area through historical investigation.

3. The comparative philosophy Comparative Philosophy is a comprehensive understanding of the proper meaning of the historical and cultural philosophy. It is not philosophy of simple and mechanical analogy, seeking only similarity or oppositions among different kinds of philosophy. It is a cross-cultural exchange across time and space through comparative research. Historical and cultural practice of the Eurasian people reflects different philosophical "texts" of the cultural spirit of different civilizations .

At this point, we can find inherent identity differences among different philosophical and and cultural traditions. These differences in traditions show that different ethnic groups have their own characteristics. This embodies the diversity of world's civilization and culture.

Identity is not simple, pure and absolute common characteristics, but it resides in the diversity of dynamic identity. It has two meanings: one refers to the same or similar ideological elements behind the common human experience and reason in the traditions of different ethnic groups living in secular places. This is an "overlapping consensus". The second refers to the one that directs them to achieve a certain complementarity. This provides us with reliable methods to explore and discover the history and culture of the Eurasian culture through research methods in comparative philosophy. If we take advantage of this way of comparing historical and cultural studies of philosophy, we will learn more about there phenomena.

In the context of globalization, people around the world face challenges of multi-culture and diverse civilizations . We should hold reasonable cross-cultural results attitudes, uphold basic ethical principles of cross-cultural exchanges, promote mutual understanding and exchanges of diverse civilizations, make efforts to achieve positive cross-culture to resolve some local clashes of civilizations and promote common progress of the world's civilizations. Facing today's complex world, we should attach more importance to it harmony and promote. Building a harmonious society, a harmonious world of lasting peace and common prosperity is not only common aspiration of peoples around the world, but also the inevitable requirement of human development. We must commit ourselves to achieving harmony and progress among different civilizations through reasonable cross-cultural exchanges to build a harmonious world.

Аннотация

Евразийская народная культура

В статье автор затрагивает вопросы философии евразийства и выступает с призывом к примирению, которое включает в себя несколько аспектов. Один из них касается истории философии. Второй – затрагивает межкультурные научные связи в современном мире глобализации.

References

- 1 Tao Gelin. "Eurasia Antiquities (Eurasia Septentrionalis Antiqua)" Section 8, 1933, [175 . 210].
- 2 Cen Mian. "Turkic set history" (below), Beijing: Zhonghua Book Company, 1958, [825 . 827].

3 Jixieliefu book, Mo Yun first translated: "Ancient South Siberia", Urumqi: Xinjiang Academy of Social Sciences, Institute of Ethnology, 1981, pp. [98. 99].

4. "Eurasian Studies" "Eurasian Studies" copies of the relevant period. Editor (Publisher): Zhonghua.

5. Google Scholar Alerts(Eurasian Cultural Studies Information)

И.З. Самситдинов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

РАЗВИТИЕ БАШКИРСКОГО НАРОДА В УСЛОВИЯХ РОССИЙСКОГО ФЕДЕРАЛИЗМА

Трансформация государственного устройства России на основе «оптимизации территориальной структуры» напрямую затрагивает общественно-политические условия развития народов, этнических групп, в том числе коренных малочисленных народов, населяющих страну, их перспективы самосохранения в составе единого российского государства. Региональные процессы, связанные с укрупнением ряда регионов, отказ от «назначения» губернаторов, глав республик и переход на упрощенную «регистрацию» политических партий, это – базисные основы меняющейся региональной политики, общественно - политической модернизации в России.

Взаимовлияние этнического фактора и совершенствования федеративных отношений в многонациональном российском государстве рассматривается, как поиск баланса между принципом государственной целостности и принципом самоопределения народов.

Башкиры по данным Всероссийской переписи населения 2010 года составляют 1 584554 человек, проживающих преимущественно на территории Республики Башкортостан (1 172287). По паспорту Приволжского федерального округа башкиры составляют 4,29% всего населения округа, занимая третье место по численности после русских и татар.

Развитие башкирского народа в условиях российского федерализма сопряжено с несколькими составляющими:

Во-первых, башкиры в силу правовых, политических и исторических особенностей относятся к разделенной нации и вопрос сохранения целостности единого народа, проживающего компактно в основном на территории четырех современных субъектов Российской Федерации: Республики Башкортостан, Оренбургской, Свердловской и Челябинской области требует тщательного исследования.

Во-вторых, необходимо выяснить, насколько территориальное разделение актуализирует вопросы дальнейшего этносоциального развития башкирской нации, перспективы сохранения национальной идентичности башкир, развития башкирского языка, культурных, образовательных процессов. Башкиры вошли в число самых образованных народов России.

В-третьих, требуют внимания проблемы дальнейшего развития башкирской идентичности, тенденции сохранения этно-языковых особенностей с учетом качественно новой политико-правовой категории «территории с особым статусом» на примере Республики Башкортостан. Особого внимания требует процесс общегражданской, национальной и родоземляческой идентичности.

Определяющее значение, как показывает анализ, принадлежит комплексному взаимодействию системы «государство - регион - нация». Президент Российской Федерации В.В. Путин в ежегодном Послании к Федеральному Собранию Российской Федерации в декабре 2011 г. обозначил необходимость совершенствования федеративных основ государственности в сторону децентрализации, перераспределения властных полномочий и бюджетных ресурсов в пользу регионов и муниципалитетов.

В связи с вышесказанным, в субъектах должны усиливаться нормативно-правовая, политико-экономическая ответственность за обеспечение благоприятных условий жизни, социальной безопасности граждан и создание условий для их самореализации.

Одним из наглядных примеров применения конкретного механизма оптимизации сферы управления «центр - регион», явились объективные процессы укрупнения регионов. В соответствии с федеральными конституционными законами, некоторые субъекты Российской

Федерации объединились в крупные экономические и этносоциальные регионы, за которым последовало сокращение субъектов с 89 до 83.

Безусловно, объединительный процесс сложносоставных субъектов позволил сгладить острейшие задачи по управляемости регионов, сохранению государственной целостности. Но при этом укрупнение субъектов Федерации неизбежно способствовало плавному поглощению традиционных национально-территориальных образований административно-территориальными. Этот вопрос также заслуживает особого внимания.

Кроме того, в процессе модернизации меняются стереотипы относительно самой стратегии государственной национальной политики, создаются сложные противоречивые предпосылки относительно особенностей «национальных» округов. На Заседании Государственного совета в Москве 26 декабря 2011 г. в ежегодном Послании Президента Федеральному Собранию 22 декабря 2011 г. обозначены новые подходы в государственной национальной политике, где требуется четкое видение совершенствования политико-правовой базы, регулирующей межнациональные отношения на основе реализации прав народов на самобытное национальное развитие, прежде всего на возрождение их этнических особенностей - культур, языков, религий, традиций. В предвыборной статье В.В. Путина «Россия: национальный вопрос», опубликованной в «Независимой газете» от 23 января 2012 г., акцентировано внимание на модели «государства, цивилизационной общности с таким устройством, которая была бы абсолютно равно привлекательна и гармонична для всех, кто считает Россию своей Родиной» [1]. Но при этом исключена возможность создания региональных партий, в том числе в национальных регионах, чтобы не допустить «прямой путь к сепаратизму».

Все вышесказанное свидетельствует о том, что межнациональные отношения, стратегия развития регионов, вопросы федеративного устройства государства выходят на новый уровень разработки концептуальных подходов.

1 февраля 2012 г. на 310-м заседании Совета Федерации было принято постановление «О повышении роли субъектов Российской Федерации в решении задач социально-экономического развития страны и о реализации государственной национальной политики». Основными составляющими в развитии регионов названы экономическая стабильность и межнациональное согласие. Сфера межнациональных отношений требует дальнейшей координации усилий органов государственной власти и местного самоуправления, гражданского общества.

Указ Президента Российской Федерации В.В. Путина от 7 мая 2012 года N 602 «Об обеспечении межнационального согласия» свидетельствует о начале конкретных шагов в сфере межнациональных отношений, таких как образование при Президенте Российской Федерации совета по межнациональным отношениям и разработку, а также утверждение в ближайшем будущем Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации [2].

Стоит отметить, что на дальнейшее этносоциальное развитие башкирского народа влияют несколько взаимосвязанных факторов. В первую очередь, в период интенсификации практически всех мировых процессов, касаемые общемировой безопасности, выстраивания баланса экономических и политических интересов, проблемы этносоциального развития башкирского народа приобретают многофакторность и вариативность в поиске оптимальных путей развития. Нынешние ключевые проблемы башкирского народа основаны на проблемах планетарного масштаба, к числу которых относятся вопросы разделенности народов, сохранения единого родного языка, устойчивого развития самого этноса. Эти проблемы напрямую затрагивают процессы дальнейшего успешного выстраивания геополитического пространства вокруг Урала.

Особенность этничности башкир состоит в том, что для них идентификация является двухполюсной и при этом непротиворечивой. Общероссийская идентичность вполне соответствует с башкирской идентичностью. Логика развития самосознания личности башкир через контекст исторически складывающихся политических и, самое главное, этносоциальных условий остается открытой для дальнейших научных исследований.

Литература и источники

1. Путин В.В. Россия: национальный вопрос // Независимая газета. 2012. 23 января.
2. Российская газета. 2012. 9 мая.

Р.А. Султангареева
ИИЯЛ УНЦ РАН, г. Уфа

БАШКИРСКАЯ ЭТНОХОРЕОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ

Фольклорный танец – невербальный синтетический жанр на языке телесности отображающий окружающую действительность, чувственный мир и символично-пластическую форму контакта со средой. Генезис танца восходит к древнейшим ритуальным практикам и располагает системой категорий времени, способа, места, функций, а также спецификой сюжета. Невербальный язык танца являет собой самую древнюю форму передачи информации и символический способ коммуникации, а также универсальный принцип беспереводного понимания. На санскрите "тану" – означает "тело, лицо, дитя" [2, с. 81] +частица"-ец" обобщает понятия "владение, процесс". Башкирское название танца-бейеу созвучен с ойратским бий-биелге, означающим "танец тела" [10, с. 66-67), также древнеалтайским "би" в значении "танец- действие, звезда" [14, с. 96). Чувашское "паччи" как "ловкий, хороший плясун" [3, с. 145] читается в созвучии с башкирским "бейеуе" такого же смысла. Словом этим башкиры обозначали народных умельцев, известных в округе мастерским исполнением танца. Манеры и особенности башкирского танца конкретизировались специальными терминами – "тыпыр-тыпыр бейеу" или "ойотоп бейеу" [8, с. 22, с. 26)]. Общность терминов обнаруживают киргизское *бийче*, калмыцкое *биич*, *казахское биши*, татарское *бийюче* и т.д [7, с. 109)]. В целом этимологизируется самодостаточный, целостный жанр, предполагающий яркий, ослепительный в своей выразительности и грациозности язык телодвижений, объединенных в одной идее. Бейеу в рамках ритмической музыки – импровизированное символично-образное пластическое отображение действительности, модель мифологического освоения природы, окружающей среды, и имеющий сюжетно-функциональную основу, традиционные особенности исполнения и преемственность жанр народного творчества. Ярко выраженный мотивированный компонент игры, творческое решение задач и противоречий, имеющиеся в бейеу, обуславливают драматургичную природу жанра. Пластическая модель философии, мировоззрения и идеалов народа, переданная мастером в фольклорном танце, представляется как самая лаконичная невербальная форма пересказа о мире и способ самовыражения, возобновления психоэнергетического состояния человека, коллектива. По сравнению с заимствованными или стилизованными на основе народных именно образцы фольклорного танцевального творчества представляют знаковый репертуар хореографии национального и общечеловеческого значения.

Башкирский народный танец фрагментарно описан (первоначальные формы шаманских плясок, функциональные телодвижения целителей, камлания баксы, подражательные танцы) в исследованиях И.И.Лепехина [6, с. 73-74]. Фиксируя внимание на особенностях башкирских танцевальных импровизаций, П.С.Паллас коротко отмечал «переминания ног и различные коверкания стана и всех членов. Причем они (башкиры - Р.С.) свищут, щелкают и бьют в ладоши» [11, с. 529]. Особую эмоционально-экспрессивную силу, выразительность жестового языка и сюжетность башкирских танцев подчеркивал И.И.Лепехин, когда стал свидетелем эпического танца в исполнении 60-летнего сказителя: «В плясках башкирцы.... стараются телодвижениями выразить слова, в песне содержащиеся» [6, с. 114)]. Фрагментарные сведения о башкирских подражательных танцах, исполняемых во время праздника «Воронья каша» («Карға буткаһы»), а также о специфике мужских и женских танцев дает С.И.Руденко [12, с. 314-322]. Исследователем башкирского песенного фольклора И.В.Салтыковым зафиксирован танец как неотъемлемая часть синкретичного жанра харнау [13,

с. 260]. Древнейшие, шаманистского происхождения напевно-словесные заклинания, обращения к духам предков и силам Природы назывались «хар», а процесс скандирования их – харнау. Произнесение магических по замыслу слов сопровождалось функциональными танцами. Наличие в башкирском художественном быту “изобразительных танцев, в которых поющие или произносимые слова подкрепляются танцевальными движениями”, отметил Л.Н.Лебединский [5, с. 43-48]. Вышеуказанные труды в основном имели информативно-описательный характер. Сведения, имеющиеся в этих источниках, играют важную роль в изучении танцевального творчества башкир. Первые научно-теоретические обобщения о башкирском народном танце были сделаны в трудах выдающегося хореографа, лауреата государственной премии им С.Юлаева, народного артиста СССР Ф.А.Гаскарова. На основе собранных лично материалов, легенд, преданий он создал танцы, которые вошли в золотой фонд мировой культуры и по сей день не сходят со сцены. Это танцы «Семь девушек», «Три брата», «Гульназира», «Косари», «Северные амуры», «Загида», «Зарифа», «Кумысницы» и т.д. Великий хореограф предупреждал избегать слащавости и трюкачества в башкирском танце, назвав эти элементы чуждыми природе народной хореографии [1, с. 5].

Историко-этнографический метод изучения башкирского танца, который был предпринят известным ученым Л.И.Нагаевой, позволил объективно раскрыть мировоззренческие, функциональные, лексические и, в некоторой степени, поэтические особенности народного танца. Широкий сравнительно-типологический охват хореографических материалов, на основе которых Л.Нагаевой освещается башкирский народный танец [9, 11] предоставил возможность обнаружить высокую значимость и целостность жанра как достояния общечеловеческого плана. В 1970-80-ых гг. записаны и изучены такие танцы как: «Кара юрға» (Вороной иноходец), «Кэкук» (Кукушка), «Байык» (по имени выдающегося сэсэн-импровизатора, сочинителя танцев и мелодий XVIII-XIX вв. Баик-Айдара), «Сундук» (танец на сундуке невесты), «Киленсэк» (“Невестушка”), «Перовский» (воинственный танец по имени русского генерал-губернатора), «Кор уйыны» («Игра тетеревов»), свадебные танцы – «Йыуаса» (по названию свадебных гостинцев, мучных изделий), «Сыбырткы» («Танец с кнутом» или «Танец пастуха»), а также сольные женские, мужские импровизации на основе народных, жизненно-бытовых эпизодов, обрядов и т.д. Помимо таковых, особое место занимали магического направления шаманские, обрядовые, тотемистические танцы, элементы которых удалось зафиксировать исследователю. Еще в конце XIX в., по наблюдениям Л.И. Нагаевой, фиксировались фольклорные танцы с культово-магической символикой: «Кукушка», «Звенящий журавль», «Медвежий праздник», «Игра лебедей», а также целительского характера.

Как талантливый постановщик, Л. Нагаева соблюдала принципы народности, сохранения ментальности, региональных особенностей танцев. Большой популярностью пользуются танцы в её постановке: «Ракушки», «Танец с подносами», «Пятеро сыновей Тимербая», «Муглифа» и т.д.

Однако современная наука требует новых подходов в изучении фольклорного танца. Танец является самым эффективным акционально-семиотическим, энерго- информационным кодом, аккумулировавшим очень важный генотипический фонд духовных, физиологических и эмоциональных потенциалов народа, актуальных в воспроизводстве его жизненных сил на новом витке истории. Танцевальный фольклор – многомерная система знаний, в котором запечатлены архетипы мировоззренческого, художественного, эстетического и психоментального уровня достоверности. Потому синтетический, полимерный и полисемантический по своей природе жанр предполагает комплексное исследование. Изучение этого вида фольклора, как и обрядового, предполагает охват самых различных историко-этнографических свидетельств. При учете концепции о том, что «на заре человеческого общества обрядовый танец стал реальной основой народного танца» [17, с. 287], данный метод представляется объективным.

Современная этнохореология – наука комплексного изучения фольклорного танца выдвигает метод многостороннего антропологического подхода, когда предполагается учет

психофизических, языковых, диалектных, речевых, ментальных особенностей, также набор сведений, отображающих портрет, творческий репертуар, стиль исполнителя, специфику костюма, символику орнаментов, предметной атрибутики. Актуализируются фиксирования настроения исполнителя на момент танца, поведение, творческие дарования, наследственные, родовые особенности, знания фольклора и т.д.

В отличие от словесных жанров, в фольклорном танце индивид пластически, языком тела сиюминутно изображает свое чувственно-созерцательное отношение к внешним событиям. В процессе создания пластический (культурный) текст играет роль проводника идеи, задач по передаче информации. Краткий и лаконичный художественно-жестовый текст по созданию образа, сюжета, эмоций и творческого опыта – ядро фольклорного танца. В своих действиях танцор сам же автор, сам исполнитель и передатчик, зачинатель (заходила) в коллективных танцах. Танец такого рода как самостоятельный образец создается одним мастером и целым коллективом в процессе избирательного творческого развития. Обыгрывания ситуаций, экспрессивные отображения эмоционального мира и целей в фольклорном танце рождаются по вдохновению, исполняются в рамках индивидуального творчества и в русле национальных традиций. На основе доверительных повторов, совершенствований и преемственности танцы становятся народными.

Фольклористического плана целенаправленные исследования, собрания и на этом фоне научно-теоретические обобщения о башкирском танцевальном фольклоре до нынешнего времени по сути стояли на месте. С учетом этих обстоятельств нами выявляются новые задачи перед фольклористической наукой: актуализируются проблемы не только собрания, изучения, но и в возможной мере способы передачи поколениям народных достояний (танец, песня, игра, эпос) в их первоизданной самодостаточности.

Как исчезающий жанр, фольклорный танец нуждается в особых мерах по его сохранению: это составление описаний по рассказу и показу, видеофиксация, картографирование, лабораторные исследования, также проведение программных мастер-классов по реконструкции этнического облика и цельности танцев. Описывая танец, мы имеем в виду фольклорный импровизированный вид народного творчества на основе традиционного. В этой связи мы считаем актуальной и назревшей проблему возрождения народных молодежных игрищ-увеселений «под курай», «под гармонь», где устраивались бы хороводы, исполнялись народные танцы, состязания мастеров-солистов, естественные импровизации в веселой атмосфере игрищ, празднеств. Актуальны стали проведение народных плясок, флешмобов, “Түңэрэк уйын” (круговой танец).

Созданное народом, если изучается с учетом всех жизневедческих и культурологических показателей, может выдать практические и теоретические ценности, позволяющие их использование в воспроизводстве духовных, нравственных сил, ментальности самого народа-творца.

Танец, с древнейших времен представляющий символично-образный язык, модель энергетической связи и общения человека с Природой, ныне в фольклорном творчестве переживает этап сложной трансформации и видоизменений. Мы отмечаем, что за много веков развития народный танец утерял традиционно-национальные черты, сюжетность и семантичность телодвижений. Однако примечательно, что в культуре башкирского фольклорного танца ещё сохраняются мотивы, идеи, принадлежащие архаичным традициям, также стиль, манеры, целостность структуры. Так, тотемистического происхождения танцы «Кукушка» («Кәкүк») «Вход журавля» («Торна кереү»), также свадебные, охотничьи, целительские танцы, потеряв свои сакральные функции, в модернизированных формах до сих пор бытуют в художественной практике. У юго-восточных башкир сохраняются импровизации сказовых танцев.

Живая импровизация, содержательность, функциональность и изобразительное обыгрывание ситуаций с сохранением национальных особенностей как методы создания фольклорного танца становятся ныне редким явлением. В большинстве случаев процесс этот связан с исчезновением фольклорно-игровой среды как таковой.

По этой причине скудеют культура воспроизводства, яркая самобытность народного

танца. Всеобщие увеселения-игрища, произвольные игровые танцевальные площадки как питательная среда народного (фольклорного) танца, имеют ныне место только в глубинках РБ (Салаватский, Баймакский, Хайбуллинский, Зианчуринский районы РБ), а также Самарская, Саратовская, Пермская области, где компактно проживают башкиры).

Молодежь ныне увлечена дискотечной музыкой и всеобщим выбором эстрадного сопровождения, под которое танцует, самовыражается на шаблонном языке однотипных, не передающих информацию и не имеющих ни энергетической, ни содержательной ценности телодвижений. Второй причиной угасания национального облика танца является профанирование жанра из-за незнания его семантики, духовной значимости. Имеет место и игнорирование профессиональными хореографами народной танцевальной лексики и увлечение чрезмерной модернизацией, техничностью. Потеряв свои первородные, исконно национальные основы, танец как функциональный язык духа, действие символично-астрального уровня перестает давать необходимую пользу и знания.

Еще одной из причин угасания традиций фольклорного танца является то, что отсутствует основная животворная сила, обеспечивающая сохранение народного творчества — преемственность: молодежь редко участвует в этих танцевальных играх, увеселениях, перенимая движения, манеры, мелодии и напевы, а старшие уже не имеют возможности и желания выполнять обязанности перед памятью предков. Традиция преемственности, как необходимая и важная школа в поддержании духовности народного искусства, угасает. Разучивание манер, лексики исполнения и репертуара народного творчества в основном происходит только в сфере самодеятельных фольклорных коллективов, систематически выступающих на народных празднествах, фестивалях.

Поддержке преемственности в искусстве народного творчества отчасти способствует конкурсно-фестивальная практика, ныне интенсивно развивающаяся в РБ. Таковы конкурсы «Ашказар тандары» («Зори Ашкадара»), «Ирэндек мондары» («Мелодии Ирендыка»), а также телевизионный конкурс «Байык» («Баик»), которые играют важную подвижническую роль в актуализации сохранения духовности, этничности народного творчества в целом.

Исследования XXI в., посвященные проблемам танцевального фольклора, частично восполняют имеющиеся пробелы. Сбор и публикация (с нотациями мелодий музыковеда И.Ханнанова) некоторых народных игровых танцев осуществлены Ф.А. Надршиной [4, с. 72]. Значительным продвижением научно-теоретического осмысления и изучения башкирского народного танца с фольклористической точки зрения стали наши труды последних лет. Воссоздан танцевальный фольклор юго-восточных башкир с учетом региональных особенностей, лексики, правил, нормативов исполнения танца и портретной характеристикой мастеров [15, с. 99]. Жанровая, идейно-функциональная природа танцевального творчества неразделима с мировоззренческим, также смыслоносущими компонентами. В этой связи мы изучаем танец в единстве с верованиями, историей создания танцев. Таковы «Сынрау торна» (Звенящий журавль), «Кэжук» («Кукушка»), «Синий волк» (Кук буре), игровые, сказовые танцы «Веретено» (Орсок), «Липа» (Йукэ) и т.д. Комплексный метод описания и изучения фольклорного танца успешно апробирован в наших книгах «Башкорт халык бейеуе» (Уфа, 2009 й.) и в более полном комплексном виде продолжен в работе «Танцевальный фольклор башкир» (Уфа, 2013).

К настоящему моменту выявились актуальные проблемы по сохранению фольклорного танца как уникального невербального акта творчества, также описаний выступлений мастеров, танцоров как носителей культуры. В этой связи нами созданы соматические описания исполнителей, сделана характеристика творческих особенностей костюмов и импровизаторских навыков. Такой метод отвечает актуальному ныне и востребованному научному направлению визуальной антропологии. Антропологическое описание и воссоздание фольклорного танца делается нами впервые.

Архивизация, создание фото-видеотеки, описания фольклорных танцев с учетом исполнительских и других особенностей, научная систематизация материалов по локальным, родовым, гендерным, функциональным показателям также являются важнейшими задачами.

Следуя принципам этнохореологии, башкирский народный танец воссоздается по рассказу и показу носителей фольклорного танца в единстве различных региональных, лексических, мировоззренческих компонентов. Словарь терминов танцевального фольклора и развернутые научные комментарии дают полное представление о жанре. В целях достоверности материалов дается видеодиск [16, с. 130].

Башкирское народное танцевальное творчество, в отличие от песенного, эпического, ныне ещё обнаруживает яркие традиционно типологические черты воссоздания, потому представляет интереснейший объект исследований в целях не только наиболее полного раскрытия духовного, физиологического облика, но и обнаружения механизмов чувственного, эмоционального обновления народа.

Надо признать, что традиционный (фольклорный) танец в своей игровой, идейно-тематической выразительности и развлекательной сути все ещё сохраняется в памяти и творческой практике представителей старшего поколения, исполняющих "танцы молодости" ("Йэшлек бейеүзәре") для себя. Но при этом фольклорный танец как индивидуальное самовыражение остается в тени интересов масс и внимания профессионалов.

Интересен тот факт, что в памяти старшего поколения имеет место сохранение не только комплекса знаний (семантика жестов, духовная основа, манеры, верования, нормы и т.д.), но и осознание ценности танцевального творчества. «Если человек танцует сердцем, то это и есть танец. А если одни движения тела без души – то это обман»; «Умение и петь, и танцевать, и говорить – это работа корней, и не иначе», «Надо знать смысл движения и только тогда в танец включать. Сейчас без смысла танцуют» – признаются знатоки. Истинные мастера-танцоры, которых остаётся все реже, сохраняют моделирование жанра с учетом национальных особенностей и бережно относятся к правилам соблюдения стиля, норм и лексики традиционного исполнительского искусства. Таковы правила: «Нельзя мужчинам поднимать ноги выше пояса – это значит, пинать на Бога»; «нельзя смотреть на зрителя – дурной глаз войдет»; «танец – не физкультура, а пение тела».

Фольклорный танец как многовековое достояние народного творчества, ценностное явление, нераздельное от народной жизни, уже много лет не является предметом научных изысканий и обобщений. На фоне этих обстоятельств актуализируются задачи собирания, видеофиксаций и описаний танцев в аутентичности и самобытности исполнения.

Мы отмечаем, что это богатейшее достояние нации как фольклорный танец утрачивается, безвозвратно уходит в прошлое вместе с талантливыми исполнителями, их знаниями и творениями. Поставленные по мотивам и "под народный манер" эксперименты предвещают опасную тенденцию профанизации, упрощения сути жанра, значит, утери. Выражая свое негодование по поводу современных постановок, являющих собой по сути «псевдонародные», знатоки и носители народного творчества глубоко сетуют: «Сейчас это не народный танец, а физкультура!», имея в виду чрезмерное увлечение техничностью, бессмысленным набором движений.

Таким образом, на фоне утери фольклорной среды и игнорирования ценностями танцевального творчества, увлечения чуждой культурой происходит угасание традиций танцевального фольклора. Яркий образец символического мышления, мифологический и эстетический вид невербального творчества, танец являет собой исчезающий жанр, и сохранение его напрямую связано с включением в Список шедевров нематериальной культуры ЮНЕСКО. Фольклорный танец в его жанровой самодостаточности, идейно-функциональной, изобразительной выразительности, яркой модели национальной духовности, достоверной технике исполнения представляет феномен особой значимости, имеющий глубоко древние корни возникновения и присущие только ему художественно-эстетические каноны и пути развития. В целях системного исследования этого достояния и необходимы срочные меры по развитию научной дисциплины "Хореографическая фольклористика" и подготовка научных кадров. Башкирская этнохореология – важная часть отечественной науки и на новом этапе истории научной мысли имеет большие перспективы развития.

Литература

1. Гаскаров Ф.А. Башкирские народные танцы. Уфа, 1974. С. 5.
2. Ғиззәтуллина Р. Йәншишмә кайзан башлана? Өфө: Китап, 2013. 81-се б.
3. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары. Чуваш. кн.изд-во. 1964. С. 145.
4. Йырлы-бейеүле уйындар / Төз., баш һүз авт. Ф.А.Нәзершина. Өфө, 1999. 72-се б.
5. Лебединский Л.Н. Башкирские народные песни и наигрыши. М., 1962. С. 43-48.
6. Лепехин И.И. Дневные записки путешествия по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб, 1802.
7. Милютин В.А. Некоторые особенности традиционной лексики чувашского танца // Танцевальный фольклор народов России. 2010. С. 109.
8. Нагаева Л.И. Танцы юго-восточных башкир. М., Наука, 1981.
9. Нагаева Л.И. Башкирская народная хореография. Уфа, 1995.
10. Омакаева Э.У. Калмыцкий танец би как феномен духовной культуры монголоязычных народов в контексте ойратской танцевальной традиции бий-биелгэ // Танцевальный фольклор народов России.-Элиста: КИГИ РАН, 2010. С. 66-67.
11. Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. СПб, 1773. Ч.1, кн. 1. С. 529.
12. Руденко С.И. Историко-этнографические очерки. М., Л. 1955. С. 314-322.
13. Салтыков И.В. Башкирские народные песни // Материалы и исследования по фольклору Башкирии и Урала. Уфа, 1974. Вып. 1. С. 260.
14. Сулейманов М.Х. Майкы-бий, учение Жасау-isi и истоки чингизизма. Алматы, 2013. С. 96.
15. Солтангәрәева Р.Ә., Баймырзина Г.Б. Башкорт халык бейеүе. Өфө, 2009. 99 б.
16. Султангареева Р.А. Танцевальный фольклор башкир. Уфа: Гилем, 2013.
17. Фомин А.С. Полифункциональность фольклорного игрового танца в современной стратегии развития и воспитания подрастающего поколения // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. М., 2010. С. 287.

Р.Р. Султанов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

О ПОНЯТИИ «КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ»

Задача выявления особенностей элементов культуры, обеспечивающих жизнедеятельность людей путем адаптации к экологическим реалиям, одинаково актуально стоит как перед этнологами, так и перед археологами.

Выяснение характера взаимодействия человеческих сообществ с природной средой играет одну из ключевых ролей при изучении современных и древних социумов. В результате такого взаимодействия отдельными индивидами и включающими их сообществами вырабатываются соответствующие условиям окружающей среды способы поддержания своего существования.

В связи с этим, изучение взаимоотношений природной среды и общества имеют два основных аспекта – палеоэкологический и палеоэкономический, тесно связанные друг с другом. Оба этих аспекта интегрируются посредством понятия «жизнеобеспечение».

Как отмечает В.А. Тишков: «Человеческие общества занимают определённые территории и для своего существования они должны обладать опытом и производящей технологией, позволяющей взаимодействовать и использовать климатические и ресурсные характеристики окружающей среды. Специфические приёмы и технология, которые общество использует для извлечения ресурсов окружающей среды, чтобы удовлетворить свои базовые биологические и социальные нужды, составляют так называемые системы обитания (или жизнеобеспечения)». [5]

Нужно добавить, что термин “subsistence” (в русском переводе «жизнеобеспечение»), под которым стали понимать разные формы хозяйственной деятельности, направленные на получение пищи, первым предложил американский этнограф Р. Лои. В русскоязычной

научной литературе перевод этого термина впервые был использован С.А. Арутюновым в более широкой трактовке.

Под «системой жизнеобеспечения» И.И. Крупник понимает: «...взаимосвязанный комплекс особенностей производственной деятельности, демографической структуры и расселения, трудовой кооперации, традиций потребления и распределения, т.е. экологически обусловленных форм социального поведения, которые обеспечивают человеческому коллективу существование за счет ресурсов конкретной среды обитания». [1, с. 14]

Системы жизнеобеспечения складываются в процессе исторического развития социумов и являются неотъемлемой частью их культуры. Их характер определяется как социально-экономическими факторами – развитием производительных сил и производственных отношений, так и природной обстановкой – наличием и доступностью естественных ресурсов, благоприятностью природных условий для развития тех или иных форм хозяйства и является основным критерием отнесения сообщества к тому или иному хозяйственно-культурному типу. Последние, по определению М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова представляют собой исторически сложившиеся комплексы хозяйства и культуры, типичные для различных по происхождению народов, обитающих в сходных географических условиях и находящихся примерно на одинаковом уровне исторического развития. [3]

В соответствии с представлениями Э.С.Маркаряна «непосредственный процесс экологической адаптации общества к природной среде происходит путем социально-организованного территориального освоения, которое выражается в поселениях и образующих их жилищах, путем производства необходимых для поддержания жизни людей пищевых продуктов и одежды. Эти элементы культуры могут быть интегрированы благодаря общему понятию культуры жизнеобеспечения. ...Особая роль культуры жизнеобеспечения состоит именно в физическом обеспечении жизнедеятельности людей».[2, с.36] Сама культура выступает в качестве «способа универсального адаптивно-адаптирующего воздействия на среду» [2, с. 9]. В виде основных составляющих культуры жизнеобеспечения выступают жилищно-поселенческий комплекс, комплекс питания и комплекс одежды [2, с. 11]. Ю.И. Мкртумян разбивает все духовные и материальные явления культуры на 4 основные компонента культуры этноса: культуры первичного производства, культуры жизнеобеспечения, соционормативной культуры и гуманитарной культуры. [4] При этом, каждый компонент культуры может быть рассмотрен под углом зрения культуры его создания, распределения и потребления [2, с. 38].

Несмотря на то, казалось бы материальный контекст понятия «культура жизнеобеспечения» нужно отметить, что авторы, разрабатывавшие семантическое поле этого понятия, полностью не исключали из него и духовную составляющую. В частности Э.С. Маркарян указывает: «Важно иметь в виду, что элементы КЖ (*культуры жизнеобеспечения*), помимо удовлетворения потребностей людей в чисто физическом обеспечении жизни, призваны удовлетворять и иные, как бы надстраивающиеся над ними социогенные потребности. Очень важное место среди них занимают престижно-символические и эстетические потребности».[2, с. 37] К тому же «удовлетворение материальных и духовных потребностей представляет собой интегральный процесс, в ходе реализации которого элементы материальной культуры часто могут выполнять функции духовной культуры и наоборот» [2, с. 37].

Таким образом, под «культурой жизнеобеспечения» можно понимать совокупность особенностей всех элементов культуры, связанных с удовлетворением биологических, социальных и духовных потребностей конкретных человеческих объединений путем внебиологической адаптации к природной среде.

Здесь можно отметить, что, по мнению И.И.Крупника понятия культуры и системы жизнеобеспечения «...выглядят скорее аналитическими категориями, более удобными для целей обобщения и типологизации, чем для полевого исследования».[1, с. 14]

Несмотря на определенные различия во взглядах относительно содержания термина жизнеобеспечение (и его производных) у разных исследователей, его широкое использование

в этнической экологии и археологии является уже состоявшимся фактом. Однако в отношении археологических исследований, по нашему мнению, понятие жизнеобеспечение, безусловно, должно быть адаптировано к специфике собственно археологических объектов. При этом, в любом случае дальнейшее развитие понятия жизнеобеспечения в сторону универсализации усилит интеграцию этнической и археологической экологии, обогатив оба из этих направления.

Литература

1. Крупник И.И. Арктическая этноэкология. М.: Наука, 1989. 272 с.
2. Культура жизнеобеспечения и этнос. Опыт этнокультурного исследования (на материалах армянской сельской культуры) / Отв. ред. С.А. Арутюнов, Э.С. Маркарян. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1983. 319 с.
3. Левин М.Г., Чебоксаров Н.Н. Хозяйственно-культурные типы и историко-этнографические области: к постановке вопроса // Советская этнография. 1955. № 4. С. 3-17.
4. Мкртумян Ю.И. Основные компоненты культуры этноса // Методические проблемы исследования этнических культур. Материалы симпозиума. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1978.
5. Тишков В.А. Единство и многообразие культур. Режим доступа: www.cbook.ru/peoples/obzor/tishkov4.shtml.

А.С. Тимошук
ВЮИ, Владимир

ОСНОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Основаниями традиционной культуры (ТК) мы будем называть ее базисные элементы, вещественный фундамент, устойчивые структуры ее организации, т. е. константы, определяющие ее наличное бытие. Основания ТК есть ее материальная причина. Что же необходимо для ТК «по матери»? Какое особое лоно ей требуется?

Можно предположить, что для ТК необходима почва особого качества, преобразованная, освященная, однако, любые такого рода трансформации предполагают участие сознания, т. е. подключение формальной, действенной и целевой причин.

Поэтому мы утверждаем, что на уровне базиса «онтологический низ» ТК не отличается от культуры в целом. Субстрат любой культуры – это поле деятельности, совокупность средств обеспечения жизнедеятельности, необходимых для существования человека. Ими могут быть как высоко технологические средства производства, так и кремневые орудия. Традиционность культуре дает не вещественный субстрат, а сознание ее носителей, особый тип социальной памяти.

Данное утверждение можно проверить на примере динамики ТК. Если ранее материальным базисом таких культур было сельское хозяйство, бесписьменный язык, то сегодня ТК совмещают аграрный сектор и промышленность (Башкортостан, Татарстан, Иран, Индия). Следовательно, ТК не зависит от поля деятельности. Она может развернуться на любой почве, в любых условиях, хотя, безусловно, аграрный тип производственных отношений косвенно влияет на формирование зависимого менталитета (погодные условия), циклического восприятия времени (сезонные циклы), патриархальности семейно-бытовых отношений, персоналистического мироотношения.

Напротив, промышленность как основа производства означает быстрый темп развития техники и технологий, распад патриархального быта и родственных связей, стандартизацию и деперсонализацию человека, ничтоизацию смысловых горизонтов личности.

Материальный экономический базис и идеальная надстройка ТК находятся в диалектическом взаимодействии: базис нуждается в энергии действия, исходящей от идеальных детерминант, а последним необходимо поле деятельности для своего опредмечивания.

Детерминантами ТК мы будем называть ее идеальные истоки, архетипы, определяющие ее воплощение. Говоря о глубинных причинах различия между культурами, П. Б. Уваров

пишет: «Идеи Р. Генона во многом убеждают современных философов и историков в необходимости учета трансцендентного фактора при обращении к принципиальным основам типологии исторических обществ» [6, с. 15]. Здесь мы ограничимся лишь «видимой» частью этого айсберга, а именно спецификой мышления ТК, ее менталитета, который отвечает за трансляцию культурных образцов, «это комплекс духовно-психологических свойств народа, определяющих его самосознание, миропонимание, мировосприятие, мироощущение и мироосвоение. Он выражает структуры духовности жизни этноса, устойчивые структуры его сознания и социокультурные автоматизмы. Фундамент менталитета составляет сфера «коллективного бессознательного». Менталитет – это корневое свойство этноса, предопределяющее его культуру, жизнь и судьбу» [6, с. 145].

Менталитет есть модальность корпоративного мышления, система неосознанных координат, заданных человеческому поведению в культуре, сознательно-бессознательный национальный буфер. Он формируется за счет многократного повторения смысловой деятельности в одном времени и пространстве и упрощает коммуникацию между носителями одного менталитета. Менталитет как образ мыслей народа несет энергию действия.

Он не доступен для эмпирического исследования, его нельзя измерить в точных количественно-качественных параметрах. Мы не обладаем таким инструментом, как «менталоскоп», чтобы определить степень «традиционности» в культуре. Тем не менее реальность менталитета невозможно отрицать. Один и тот же биологический человек в разных хронотопах ведет себя совсем по-разному: один готов работать за идею (комсомольцы БАМа), другой – за достаток (католическая этика), третий – за преуспевание (протестантская этика), четвертый не будет работать даже под угрозой смерти («вор в законе»). Подобные различия можно увидеть во всех смысловых «узлах» культуры: отношениях к жизни, смерти, любви, труду, семье, природе, времени, пространству и т. п.

Серьезную подпитку проблематика менталитета ТК получила в школе Анналов, которая преодолела историцистский профетизм, с одной стороны, и пассивное воспроизведение фактов – с другой. Взамен были предприняты попытки по созданию многомерной и разносторонней истории, рассматривающей помимо экономической, социальной, политической, еще и культурно-психологическую сторону жизни.

Поскольку понятие «менталитет» не является объектом нашего исследования и до сих пор находится в центре научных контраверсий, мы считаем возможным использовать близкий термин – «мышление ТК». Речь идет об особенностях отражения мира в сознании носителя ТК.

Вертикальное мышление – это прежде всего пространственная характеристика мышления. Универсум предстает человеку ТК как лестница планов бытия. Так, например, выстраивалась архитектурника идеального бытия средневековой культуры: «Рождалось так называемое «вертикальное мышление», интересовавшееся не бытовым окружением и даже не причинно-следственными связями, а крайними пределами бытия, «координатами» абсолютного верха и низа. В целом в этой культуре, кажется, все выстраивалось архитектурно и иерархически, и, однако, эта культура умела совмещать символический формализм всего ею созданного с его же чувственно-визуальной, телесной представленностью» [5].

Духовно-символическое пространство не всегда может совпадать с пространством эмпирическим, но зато всегда представляет иерархическую соподчиненность: «Стройность и упорядоченность сакрального космоса наглядно демонстрируется в структуре собора, воспроизводящего иерархию творений..., сакральное пространство накладывается на пространство профанное, земное время под напором вечности меняет свой характер» [2, с. 155].

Социальная парадигма традиционного общества также имеет вертикальное строение. «Корни древа власти» такого общества «растут» из метафизического источника и «питаются» культово-религиозным церемониалом, а специальная прослойка жрецов обеспечивает коммуникацию с этим источником власти и поддерживает священный порядок в обществе.

Особенность иерархичности заключается в том, что таким порядком снимается различие между внутренним и внешним: «...системы являются не только простыми системами, но

также сложными системами систем: их элементы сами являются системами низшего порядка, и наоборот, низшие системы составляют элементы высших систем. Внешние силы меньших систем являются одновременно внутренними силами больших систем, по существу их строительным моментом. Системы, в которых внешние силы их элементов не были бы гармонично включены в целое, не были бы стабильными» [4, с. 39].

Созерцание в иерархии традиционного общества стоит на более высокой ступени по сравнению с деятельностью. Об этом пишет медиевист А. Я. Гуревич: «Созерцательную жизнь, приближающую человека к святости, теологи ставили выше деятельной, вследствие чего, монахи занимали на лестнице восхождения к божеству более высокую ступень, чем все остальные люди» [4, с. 39]. Р. Генон выдвигает оппозицию «созерцание – действие» как главное отличие между духовным авторитетом и светской властью [1, с. 195].

Социальная адекватность человека оценивалась по его четкому сословному позиционированию в одной из страт (жрецов, воинов, купцов, крестьян, рабов), а социальное действие детерминировалось значимостью мужественного исполнения долга. Ценностный сословный кодекс исключал понятие классовой борьбы. Каждое сословие отличалось от другого родством, видом деятельности, пищей, одеждой, местом проживания и т. п. Поэтому иерархический тип мышления – это одновременно и коллективистское мышление.

ТК отличает серьезное отношение к капитализации позитивного иррационального посредством церемоний, ритуалов, коллективных трансовых состояний. Совместный ритуал играет роль психотерапевтической компенсации, дает чувство принадлежности к группе – социальной, половозрастной, конфессиональной. Вклад в позитивное коллективное иррациональное обеспечивает коммуникацию, объединяет людей, снимет одиночество, тревожность, отчужденность. В дальнейшем иррациональные архетипы сами воспроизводят себя в культуре, и человек неосознанно делает добро.

Литература и источники

1. Генон Р. Кризис современного мира. М., 2004.
2. Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолствующего большинства. М., 1990. 396 с.
3. Кожевников В. П. Общеобразовательная революция в России и менталитет // Законы педагогической сферы общества: Материалы 31-го академического симпозиума. Н. Новгород, 2003.
4. Рачков В. П., Новичкова Г. А., Федина Е. Н. Человек в современном технизированном обществе: проблемы безопасности развития. М., 1998. 194 с.
5. Семенов Н. С. Средневековая философия // Новейший философский словарь. Минск, 1999.
6. Уваров П. Б. Дети хаоса: исторический феномен интеллигенции. М., 2005. 196 с.

И.Н. Трошкина

ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ», Абакан

СЕМЬЯ В ЮЖНО-СИБИРСКОМ РЕГИОНЕ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА

Переходный период представляет собой качественно новое состояние общества, с кардинальными структурными изменениями во всех сферах жизни общества, особенно социальных институтов, при одновременном рождении новых структурных элементов... [4]. Период данного перехода, по мнению некоторых специалистов, продлится в ряде стран, в том числе и в России, не ранее срока жизни двух-трех поколений, когда уйдут в прошлое носители сложившегося доминирующего мировоззрения (идеологического). Исследователи российской действительности (Т.В. Свадьбина, О.В. Рукавишников, М.О. Мнацаканян, А.М. Ковалев, Б.П. Шулыгин, А.Н. Курячева и др.) отмечают переход не только цивилизационный, затрагивающий сферу сознания (внутреннюю сущность), в результате которого меняется российский генотип, порода человека [7, с. 116-123], но и общественный – охватывающий все сферы жизнедеятельности общества, в том числе и института семьи. Изменение мирового сознания (в т.ч. российского этносоциального образования) – есть

длительный процесс трансформации восприятия ценностных оснований (проникнутого во все структурные элементы социальной системы) на уровне социума / семьи / индивида, который, в конечном счете, приведет к появлению нового мирового доминирующего мировоззрения – ценностного сознания [8, с. 36-38].

Движение мирового сообщества к новому сознанию ведет к трансформации наиболее важного элемента общества – семьи (являющейся действующим субъектом в этом процессе). Семья, в нашем понимании, феномен социальный, пронизанный различными основаниями (биологическим, культурным, психологическим, экономическим) на уровне общества, института, индивида, осуществляющий ряд функций по отношению к ним. Как феномен культурный она является основным носителем, транслятором культурных традиций, определенных установок в обществе, образцов поведения, картины мира, ценностей.

На сегодняшний день для Российского пространства характерно расширение социокультурной основы за счет представителей этносов ранее входивших в состав страны. Иноэтничный компонент, вливающийся в российское этносообщество, представляет в данный момент значительную часть населения в регионах. Учитывая снижение уровня воспроизводства населения страны и рост азиатской составляющей в стране, можно предположить, что в перспективе это может привести к изменению социокультурной ситуации, при условии роста однонациональных браков среди прибывающих и дальнейшем увеличении их доли среди иных этнических групп.

В данных условиях происходит развитие семьи в регионах. Какие изменения проходят в семье, и как это отражается на картине мира определенных этнических групп, рассмотрим на представителях тюркоязычного населения Южной Сибири – Хакасии, Алтая. Для этого обратимся к историческому прошлому, культурным основаниям каждого этноса, демографическим характеристикам.

Историческое прошлое некоторых тюркоязычных этносов многие исследователи склонны рассматривать с позиций единого социального организма [9]. «Власть в 1917-1930 гг. ... разделила единый этнос, вычленив из него несколько современных народов... тувинцев, алтайцев, современных хакасов, шорцев, кумандинских народов, чулымских тюрков, телеутов... » [9, с. 105]. Близость этносов в определенный промежуток времени вылилась в последующем в сходных чертах, присущих институту семьи. Для данных этнических групп характерен общий морфологический тип – строение тела, отличающее высокие демографические показатели (если рассматривать Сибирский Федеральный округ, наиболее высокие показатели характерны для тувинского этноса) по размеру семьи, уровню рождаемости.

Общее и индивидуальное семей вытекает из специфичности культурного базиса, который складывается под влиянием ряда факторов – географического положения, природно-климатических условий и проч. Природно-климатические условия проживания алтайцев и тувинцев – это в большей степени горная-таежная местность, хакасский же этнос располагается в горно-степной зоне. Ландшафтная среда формирует уровень заселенности и освоенности территории, или плотности населения. Наиболее плотнозаселенным районом является Хакасия в силу своего более благоприятного климата и рельефа. В Хакасии средняя плотность населения приравнивается к 8,6 чел. на 1 кв. км., в то время как на Алтае и Тыве показали гораздо ниже – 0,27 чел. и 1,81 чел. Ландшафт определил и тип хозяйственной деятельности на Алтае, он более скотоводческо-промыслового типа [2, с. 45-48], у хакасов – это скотоводческо-промыслово-земледельческий тип. Ландшафт территорий наложил отпечаток на определенный стереотип поведения. Переход тюркоязычного населения с полукочевого образа жизни на оседлый (с первой половины XIX в.), отразился на их хозяйственном и бытовом укладе. Произошли изменения в семейном укладе, появилось ощущение некоторой стабильности в домохозяйствах. Фактор стабильности позволил понизить уровень воспроизводства населения, укрепляя при этом определенные (узкие) территориальные ареалы семейно-брачных взаимодействий.

Общей культурной составляющей семей коренных этносов Южной Сибири является тенгрианство [1], которое было дополнено различным культурно-религиозным базисом. С

середины VIII в. н.э. часть знати населения Саяно-Алтая приняла манихейство [5]. К началу XI в. манихейство было вытеснено шаманизмом. В XIII-XV вв. после покорения Южной Сибири сюда начал проникать ламаизм тибетского толка. В Хакасии он не получил широкого распространения, на Алтае буддийское учение было отражением у части населения, в Туве заняло свою нишу в ранний период. В последующем с XVIII в. получает распространение христианская вера [6, с. 58-59].

На сегодняшний момент сложились религиозно-культурные очаги: хакасская семья базируется на основе шаманизма и христианства, тувинская семья проникнута стержнем буддизма, алтайская семья зиждется на буддийско-шаманско-христианской составляющей. Каждая по-своему выступает регулятором внутри семейной политики этносов.

Данные социологического исследования по титульным этносам, проводимого автором в Хакасии, Тыве, Алтае (2012 г.) [10] свидетельствуют о доминировании здесь полной нуклеарной семьи состоящей из родителей и детей, средним количественным составом в 3-4 человека и ориентацией на 2-3 детей, средней степенью возможности расширения семьи за счет социальных сирот (27,1 %), возможностью роста размера семьи при росте доходов населения, доходом семьи от 16 до 35 тыс., преобладающим общим семейным бюджетом (76,6 %). Положение супругов можно оценить по доли вложения в семейный бюджет, здесь приоритетные позиции у мужчины (41 %), в тоже время женщина по оценкам респондентов имеет достаточно весомое положение в семье и на работе. Уравновешивающие позиции супругов в семье сохраняются во многом за счет экономического состояния семей. Значительную часть семей (46,0 %) этносообществ Южной Сибири можно отнести к семьям с незначительным, но возможным для существования достатком; 13,8 % находятся за чертой бедности не имея возможности покупать себе даже элементарное – одежду и еду; 29,5 % заявляют о своем достойном финансовом существовании. Общее состояние семей и отношение супругов, исходя из ответов респондентов, положительное («довольны» и «скорее довольны») 80,6 %.

Семья титульных этносов Южной Сибири является включенной во все происходящие процессы, в том числе, активное взаимодействие этногрупп, которое зависит от взаимодействия этносов на уровне межнациональных браков-союзов. Состояние межнациональных союзов формирует представление о перспективах межэтнической интеграции. Ситуация складывается достаточно неоднозначная, отмечается бóльшая доля межнациональных союзов в регионе со средними показателями этнической структуры (Алтай), далее по нисходящей – расширенной этноструктурой (Хакасия), суженным национальным представительством (Тыва). Так, на долю семей, члены которой принадлежат к разным национальностям на Алтае приходится 17,5 %, в Хакасии – 16 %, в Тыве – 7,3 %. Незначительное снижение доли многонациональных семей за 10-летие, отмечаемое в двух регионах Южной Сибири – Тыве и Хакасии, что вероятно связано с проходящими процессами самоидентификации этносов, периодом адаптации к внедряющимся этносообществам, этнокультурным различием. На Алтае отмечается незначительный рост числа многонациональных семей, объясняющийся этнокультурной близостью наличествующих этносообществ, установками на межнациональное общение в регионе и проч.

Таким образом, семья титульных этносов Южной Сибири в условиях переходного периода представляет собой сложное динамичное образование, которое ощущает на себе интенсивное воздействие объективно-субъективных факторов приводящих к изменению семей этносообществ в сторону упрощения их структуры и функций, отмечается активное межнациональное брачное взаимодействие. Семья Южной Сибири находится в переходной стадии к иному состоянию. Коллективистский тип семьи присущ республике Тыве, индивидуалистский – республике Хакасии и республике Алтай.

Литература и источники

1. Абаев Н. В. Метафизические основы тенгрианской религии Чингис-Хана // Материалы 3-ей Международной конференции «Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность». Кызыл, 2011.
2. Екеев Н.В. Социально-экономическое развитие деревни Горного Алтая в 1920-годах.

Горно-Алтайск. 1998. С. 35-48.

3. Екеева Н.М. Государственная политика и традиционная культура алтайцев в XX веке // Алтай – Россия: через века в будущее: Материалы Всерос. науч. конф., посвященной 250-летию вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Т. I. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2006. 313 с.

4. Как продолжить реформы в России? Экономические, экономико-правовые и социальные аспекты / Под общ. Ред. В.О. Исправникова. М., 1996. 176 с.

5. Кызласов Л. Р. История Южной Сибири в средние века. М., 1984.

6. Котожеков, Г. Г. Культура народов Саяно-Алтайского нагорья. Абакан, 1992. С. 58-59.

7. Майминас Е.С. О социально-экономических особенностях развития России // Общественные науки и современность. 1998. № 3. С. 116-123.

8. Розов Н.С. Ценности в проблемном мире: философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998. 292 с.

9. Тотышев С.М. К проблеме образования тюркских народов Южной Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 3. С. 105.

10. Социологическое исследование проведено автором в 2012 г. в Республиках Хакасия, Алтай, Тыва общим охватом 650 чел. Метод опроса – интервью.

И.А. Фукалов

КГНУ им. Ж.Баласагуна, Кыргызстан

КУЛЬТУРА ВЛАСТИ У ТЮРКОВ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

В средние века представления о божественности правителя - носителя идеи порядка, участника космологического действия, - являлись всеобщими. Обожествление главы государства было важной коллективно-психологической предпосылкой интеграционных процессов в центральноазиатских номадических обществах. По нашему мнению, аналогичными сакральными позициями обладали тюркские и кыргызские правители. Однако источники не содержат прямого и концентрированного описания системы таких представлений. Вместе с тем, традиция осмысления власти в категориях «священного», как и любое другое явление культуры, не могло исчезнуть, не оставив никакой информации. В современных исследованиях расшифровке подобной информации должно быть уделено большое внимание. Данные, содержащиеся в памятниках енисейской и орхонской руники, в китайских и мусульманских источниках, синхронны реконструируемому мировоззренческому образу. Они могут стать основой для параллелей из фольклорных материалов, не имеющих прочной хронологии. Сакрализация происходит из нескольких источников, у тюрков ими явились религия, дорелигиозные верования, породившие термин «кут», а также титулы несущие сакральный смысл, непосредственно связанный с легендами о происхождении правящих династий. Термин «кут», как сквозной у тюркских народов, выполнял множество функций, связанных с обожествлений многих аспектов жизни тюрка кочевника.

Кут, как понятие, исходит из глубокой древности, упоминаясь в различных эпитафиях и сказаниях. Для древнейших тюрков обладание верховной властью определялось наличием у кагана дара Тенгри - кут: «По милости Неба и потому, что у меня самого был кут, я сел (на царство) каганом». В данном переводе С.Е. Малов сближает кут с понятием счастья, избранничества, благодати [Малов с.35]. А.Н. Кононов считал, что здесь кут обозначен, как указатель принадлежности к ханскому роду, к ханскому достоинству [6, с.209].

Существует огромная этнографическая литература о кут, как о душе - «двойнике» человека, при зачати которого божество или несколько божеств предоставляют некий жизненный эмбрион, сгусток энергии, некое семя жизни, счастье, благодать [8, с.18].

У среднеазиатских кыргызов сохранилось представление о кут, который приносит «счастье тому, кто сможет его взять». Сделать это удастся только хорошему и честному человеку. Такой кут мыслился как кусочек студенистого вещества темно-красного цвета.

Легендарный Манас (в записи варианта одноименного эпоса в исполнении С. Орозбакова) родился со сгустком крови в обеих руках. А в варианте С. Каралаева герой рождается «со сгустком черной крови в правой руке» [13,с.78]. В этой связи следует отметить, что у кыргызов тундук (верхний деревянный круг остова юрты), через который кут попадал в очаг, символизировал женские органы рождения. Здесь можно видеть отголосок древней идеи об избранничестве правителя, с рождения наделенного особыми качествами. Его кут обладает более высоким уровнем священных характеристик, чем кут простолюдина. У современных саяно-алтайских народов отмечены представления о «посреднической функции головного убора в передаче человеку «душ-зародышей»»; казахи называют головной убор «уйдін куты», т.е. «кут дома» [13,с.43]. По сообщениям китайских летописей, социальное ранжирование раннесредневековых кыргызов выражалось и в том, что они носили головные уборы различной формы и материалов в зависимости от богатства и знатности.

Широко распространенным в средние века было использование слова кут, как компонента имен собственных и титулов у центрально-азиатских народов. В кыргызской антропонимии мы тоже можем найти свидетельства существования схожих взглядов у населения государства на Енисее. Здесь встречаются: «Кутлуг чигши», «Кутлуг бага тархан огя» и др.

Очевидно, что титулы правителей несли в себе особую роль в отношении сакрализации, как наследуемой по принципу передачи или заимствования титула, становившегося сакральным. Это стоит отметить в отношении титулов «тегин», «тархан», «джабгу». Кроме функции обозначения занимаемого поста в каганате, эти титулы несли сакральную нагрузку, делая их обладателей более значимыми в среде тюркской элиты. Древнетюркская социальная терминология не раз была предметом научного анализа. Материалом при этом были как тексты древнетюркских рунических надписей, так и документы на других языках. Основной её круг, относящийся, главным образом, ко времени Великого Тюркского каганата, сейчас известен. Но значительная её часть, содержащаяся в ранних китайских материалах, несмотря на имеющиеся разработки, обследована недостаточно, а подчас и не выявлена. С первых шагов государственной истории тюркское общество было строго ранжировано. Место и политический вес члена общества во многом определялись его титулом, нередко наследственным, закреплявшим положение его носителя в системе социальных связей и соподчинений.

Очевидно, что древнетюркский и кыргызский корпусы титулатуры теснейшим образом связаны между собой. Получение титула было очень важным моментом в жизни представителя правящего слоя государства. Часто это событие и описание заслуг фиксировалось в эпитафии. Принятие кыргызским правителем титула каган означало не только политический акт, но и претензию на обладание сакральностью кагана во всей ее полноте. В этом смысле показательным выглядит надменное послание ажо, принявшего титул кагана, уйгурскому правителю: «Твоя судьба кончилась. Я скоро возьму твою орду, поставлю перед нею моего коня, водружу мое знамя. Если можешь состязаться со мною, то немедленно приходи; если не можешь, то скорее уходи» [2,с.353]. Интересно, что победитель констатирует исчерпанность некой «судьбы» уйгурского государя, который более не может на нее рассчитывать. Итак, заметно, что «кут» у тюрков несет те же свойства, что и «мана», рассматриваемая этнологами и антропологами Европы и США в начале – середине XX века. Но что именно несет этот термин в отношении власти, как он влияет на нее? Каков механизм «кута» во власти и борьбе за нее?

Две версии претендуют на объяснение эволюции сакральности власти у тюрков – китайская и индоевропейская. Множественные совпадения чемчурекской и тохарской культур, из которых вышли позже (в бронзовом веке) кельтская и усуньская культуры из которых вторая родственна хуннской, а та является материнской в отношении тюркской. С ариями восточно-европейских степей вопрос решается более четко. С катакомбными культурами III тыс. до н. э. по многим показателям идентифицируются предки индоариев до их вторжения в Индию [5,с.35-39], со срубными и андроновскими II тыс. – предки иранцев [11,с.43-48], а с ямной культурой конца IV–начала III тыс. – общеарийские предки тех и

других. Китайская версия проистекает из установления династии Чжоу и культа правителя «сына Неба». Китайский историк Чжан Гуан-чжи фиксирует, что шанская культура не эволюционировала автохтонно. В ней присутствовали элементы, привнесенные извне: развитый урбанизм, дворцовое строительство, человеческие жертвоприношения, заметная социальная дифференциация (классы), развитый комплекс аристократического потребления (роскошные гробницы, каменная скульптура, изделия из нефрита и т.п.), бронзовая металлургия, новые элементы военного дела (колесницы), развитая система письма, оружие из бронзы, «звериный стиль» как специфическая евразийская форма изображений, развитый евразийского типа календарь [1, p.177-182].

Особенно стоит отметить «звериный стиль». «Звериный стиль» — не просто изображения животных, хорошо известные еще в палеолите, но определенный и четко фиксированный стиль изображений (динамически напряженные тела мчащихся либо готовых к прыжку зверей с характерными для их изображений стилизованными особенностями — играющие мускулы и т.п.). Позже изделия в этом стиле распространились по всей евразийской степи, включая Ордос, откуда они, скорее всего, проникли и в северный Китай [3, с.120].

Массовые сопогребения в пышных гробницах, боевые колесницы с одомашненными лошадьми, втульчато-полостное оружие с хорошо известными в ближневосточном регионе мотивами «звериного стиля» — все это могло быть единым комплексом. К нему можно отнести также шанский календарь, который в принципе мало чем отличался от календаря кочевников. Археология отвечает на этот вопрос, тем что найдено звено цепочки связи между ранней бронзой андроновского периода и культурами бронзы Китая.

В результате раскопок последних десятилетий в районе Урало-Казахстанских степей (Синташта, бассейн р. Тобол) обнаружены следы, как считают археологи, развитой культуры бронзы (XVII—XVI вв. до н.э.) знакомой с колесницами [4, с.122-137]. Последние более примитивны, нежели аньяньские. Возможно, Синташта — звено той цепи, которая связывает аньяньские колесницы с индо-иранскими. В Китае культ Неба, а с ним и культ сакральности правителя, как «сына Неба», развивался по пути отличном от кочевников степи. Воцарение Чжоу сопровождалось важными переменами в общественном сознании и идеологической традиции древнего Китая. Чжоусцы принесли с собой новое представление о верховном божестве, которого они называли Тянь. В первоначальном начертании знак «тянь» являл изображение большого человека с особо выделенной головой и служил, вероятно, обозначением обожествленных предков вождя. Такие изображения характерны для наскальной галереи бронзового века Саймалуу-Таш в горах Тенир-Тоо.

Во II тысячелетии до нашей эры индоарии, хоть и разделились исторически и географически, но их терминология в отношении власти оставалась родственна, а значит, механизмы ее сакрализации оставались нетронуты. Механизм существования «кута» у тюрков совпадает с понятием «kydos» у древних греков. Это слово почти исключительно эпическое, которое традиционно с античных времен до наших дней считают синонимом kleos (kydos) 'слава', имеет собственное и очень специфическое значение: kydos обозначает неотразимую магическую власть, удел богов, которые иногда уступают ее какому-либо герою по своему выбору и тем делают бесспорным его триумф. Применительно к воину, по существу, означает 'взять (от) богов kydos', а затем с помощью этого талисмана покрыть себя славой. Исследователь Рене Жирар показал, что эпитет kydos означает некое торжествующее величие, постоянно свойственное богам; а люди этим свойством обладают лишь временно и всегда — одни за счет других. Быть богом — значит постоянно обладать kydosом, оставаться его непререкаемым господином, чего никогда не бывает с людьми. Наделяют kydosом то одного, то другого боги, вырывают его друг у друга противники [10, с.118-121]. И если Жирар описывал древнегреческие механизмы, то у тюрков «кут» также наделен переходящими свойствами, чтобы им обладать кагану или ажо требуется полное покровительство Тенгри и исполнение всех его требований. Это указывается в различных эпитафиях о победах и поражениях тюрков. В китайской и монгольской политических традициях Небо лишь умножает сакральную «силу» правителя, реагируя на присутствие в

нем особых качеств. Тенгри древних тюрков «передавал» их каганам такую «силу» непосредственным образом: «Так как Небо даровало (им) силу, то войско моего отца-кагана было подобно волку, а враги его были подобно овцам». Элемент куч («сила») часто встречаются в именах знатных людей раннесредневекового государства кыргызов. Им обозначали не только физическую мощь и политический вес, как часть имени предводителя он несет и сакральную нагрузку. В надписи Тоньюкуку, где говорится о самом злейшем враге древних тюрков - «кыргызском сильном кагане», конструируется бинарная оппозиция: тюркский каганат по воле Неба, находящийся в смятении, - пользующийся благоволением Неба, правитель кыргызов. Благодаря полученной сакральной «силе», правитель «гармонизирует мир людей» [7,с.33], как говорится в эпитафиях: «народ не находился в возбуждении (мятущимся не ходил)».

Во всех этих примерах кут всегда выступает, как основное условие успеха, каким бы он ни был, превосходства, проявляющегося в любой области. Мы обосновали возможность определить его, как дар превосходства, который проявляется, как победа магической сущности, как постоянное преимущество, если оно находится в руках Тенгри, или временное, когда боги его жалуют людям. Этот талисман, вручаемый вследствие божественного расположения кагану, вождю, мощному воину, во всех обстоятельствах обеспечивает первенство, а при случае приносит им победу.

Анализ слова кут открывает нам область, в которую тюркская лексика нередко нас приводит, — область магических сил, заключенных в каганской власти. Каган в древних тюркских представлениях совмещает политическую власть с религиозной. Он осуществляет всеобщее верховенство и над отношениями между людьми, и над отношениями людей с богами. Поэтому он обладает страшной властью, основанной на праве и на магии. Пока есть кут, то есть высшая и несуществующая ставка, которую люди непрерывно отнимают друг у друга, до тех пор нет эффективной трансцендентности, которая бы восстановила мир. Динамика кута позволяет нам наблюдать разложение божественного во взаимной борьбе между силами тюрков и их недругов. Тем же механизмом каган связывался с кутом.

Каган считался оплотом закона и справедливости. С каганом ассоциировалась *кут*, а кут олицетворялся в виде солнечного света. Каган, заподозренный в потере кута, мог быть убит. Из надписей-эпитафий следует, что кут в поверьях тюрков проистекал из культа Тенгри не всегда прямо, Тенгри дает его только избранным по их собственному пониманию. Тенгри переменчив в выборе наделения кута, что указывается еще в тюркской мифологии.

Действительно, ряд героев южносибирского фольклора ссылаются на свое происхождение от них, а то и способы осуществлять контакт с ними. Так, «сын Неба» великан Темир-меге перед поединком клянется не призывать на помощь «мать мою — черную землю, отца моего — синее небо», в противном случае «пусть поразит меня отец мой, синее небо» [12, С.51].

Итак, термин кут несет в себе энергию, сосредотачиваемую через Тенгри и распределяемую людям по двум признакам – отмеченность свыше и их собственные деяния, удобные как народу, так и богам. Потеря кута лишает кагана его верховного статуса, приводит к постоянным неудачам и окончательно лишает его права на занятие престола высших ханов, несмотря на право наследования.

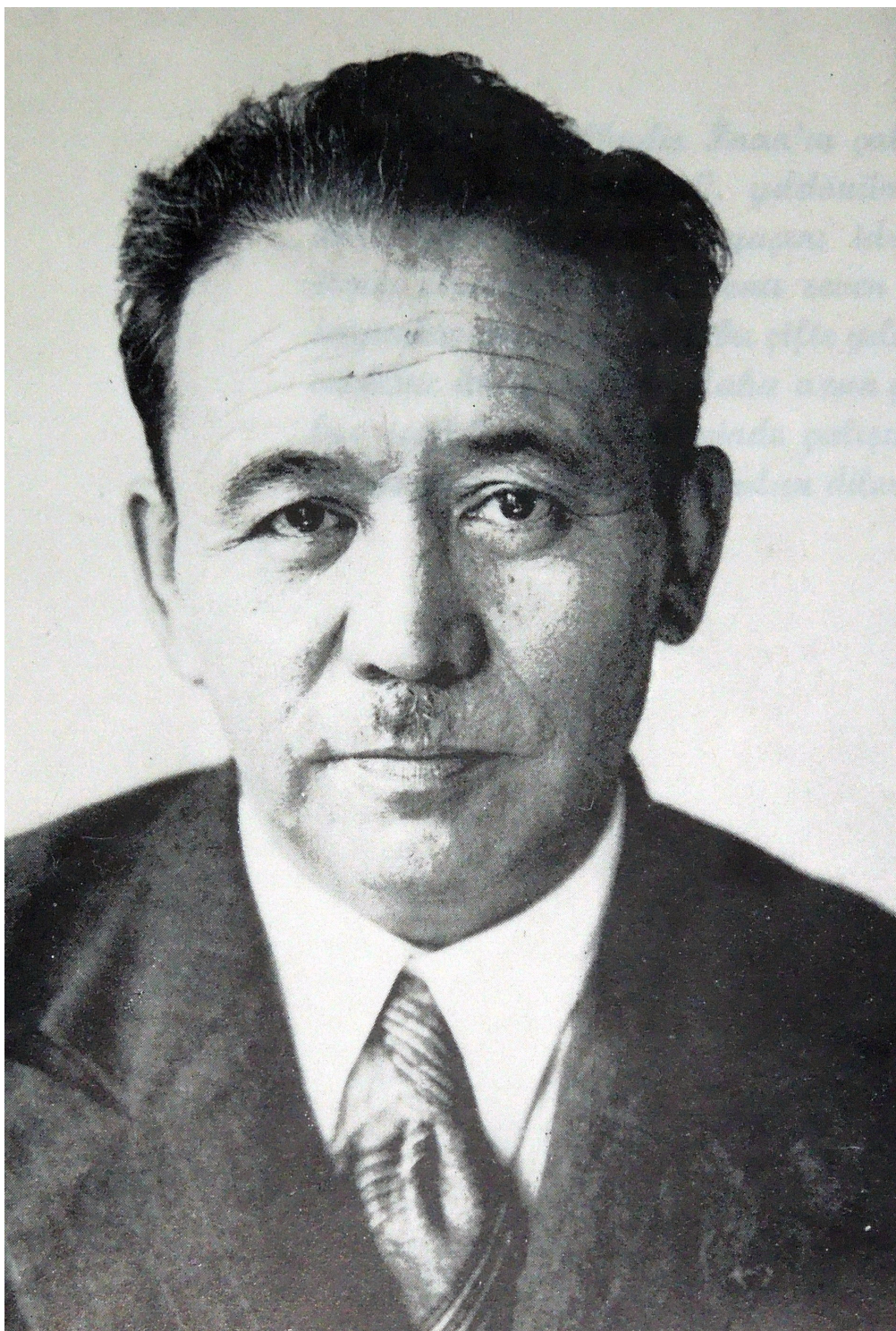
Библиографический список

1. Chang Kwang-chih. The Archaeology of Ancient China. New Haven, 1977.
2. Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.; Л., 1950.
3. Васильев Л.С. Проблемы генезиса китайской цивилизации. М., 1976.
4. Генинг В.Ф., Зданович Г.Б., Генинг В.В. Синташта. Археологические памятники арийских племен Урало-Казахстанских степей. Ч. 1. Челябинск, 1992.
5. Клейн Л. С. Откуда арии пришли в Индию? // Вестник Ленинградского университета. 1980. № 20
6. Кононов А.Н. Грамматика языка тюркских рунических памятников VII - IX вв. Л.,

1980.

7. Кравцов М.Е. От Магии - к Этике // Восток. 1991. N 3.
8. Майнагашев С.Д. Загробная жизнь по представлениям турецких племен Минусинского края // Живая старина. 1915. Т. XXIV. Вып. 3. Петроград, 1916
9. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959.
10. Рене Жирар. Насилие и священное. М., 2006
11. Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. Горький, 1989.
12. Сказания о богатырях. Тувинский героический эпос. Кызыл, 1960
13. Шаханова Н.Ж. К вопросу о понятии "кут" в традиционном мировоззрении казахов // Традиционное мировоззрение и культура народов Сибири и сопредельных территорий (Тезисы и материалы докладов и сообщений Всесоюзной научной конференции). Улан-Удэ. 1990.

**СИМПОЗИУМ, ПОСВЯЩЕННЫЙ
125-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ
ИЗВЕСТНОГО БАШКИРСКОГО УЧЕНОГО
АБДУЛКАДИРА ИНАНА
(ФАТХЕЛЬКАДИРА СУЛЕЙМАНОВА)
Уфа, 20 июнь, 2014 г.**



АБДУЛКАДИР ИНАН
(1889-1976)

АБДУЛКАДИР ИНАН О КАМНЕ «ЯДА» И ОБ ОБРЯДЕ ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ

Выдающийся турецкий историк Абдулкадир Инан, эмигрировавший после октябрьской революции в Турцию, оставил после себя огромное творческое наследие по этнографии тюркоязычных народов мира. Как собиратель духовной культуры тюрков, не прошел он и мимо такого явления - как обряд вызывания дождя. В его книге, переведенной с турецкого на башкирский и выпущенной в Уфе (Абдулкадир Инан. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө. «Китап». 1998), глава XIV посвящена данному обряду и называется «Яза ташы һәм ямғыр тылсымдары» [б. с.167-172]. В данной работе А.Инан среди народов, у которых известен данный обряд, отмечает так же и башкир, и дает краткое описание распространенного у них обряда вызывания дождя [б. с.171-172], который практически без изменений дошел до наших дней. Так, башкирским этнографам Ю.А.Абсалямовой и Л.Х.Алламуратовой местные башкиры показали находящийся между аулами Байназар и Мурадым сакральный камень (йәйташ), используемый в ходе исполнения названного обряда, и рассказали о порядке его проведения. Об этом факте вышеуказанные исследователи поделились автором этих строк, за что приношу им глубокую благодарность.

В 1975 году обряд вызывания дождя был записан и нами. Этот год в Башкортостане на Южном Урале был очень засушливым и старики аула Идельбай Баймакского района РБ организовали обряд вызова дождя, который ничем не отличался от описанного А.Инаном у башкир родов Оло Катай, Сальйот, Барын Табын. Единственное отличие состояло в том, что в воду бросили из-за отсутствия религиозного деятеля-имамы (ведь дело происходило в советское время) простого жителя данного аула.

По рассказам Ахмара Гумаровича Утябаева (башкир, уроженец аула Буранбай), такой же обряд, при возникновении необходимости, совершали на вершине горы Хярешкужа башкиры-бурзянцы аулов Буранбай, Сынгиз, 1-е Иткулово. При этом читали молитвы из Корана, просили у Худая ниспослать им дождь, резали в качестве жертвы барана, варили мясо и угощали друг друга, обливались водой, одного из жителей бросали в воду протекающей недалеко реки Сакмар. Здесь же при совершении обряда переворачивали большой казан, на котором готовили еду, и разбивали его.

Краеведом из Зианчуринского района РБ Маратом Тулебаевым опубликована интересная книга про топонимы района, включающая многочисленные легенды и предания. Например, местность, именуемая «Телякташ», свое название получила тем, что здесь на вершине горы местные башкиры племени усерган совершали обряд вызывания дождя [10. С.161]

Среди пожилых башкир до настоящего времени продолжает бытовать не только обряд вызывания дождя (Теләк теләү), но также и вера в силу дождевого камня (по-башкирски - «йәйташ»), связанную с этим обрядом. В газете «Атайсал» [8] житель г. Сибая А. Муталов опубликовал заметку с фотографией одиночного менгира (по башкирски «Сәнскән таш», что в переводе на русский язык означает «воткнутый камень»), находящегося недалеко от башкирского аула Старый Сибай. А Муталов сообщает, что раньше, в 50-е годы XX века, таких «воткнутых камней» на местах, где ныне находится город Сибай, было много, даже целые аллеи. К сожалению, все они с помощью мощной техники были варварски уничтожены при строительстве города башкирских горняков Сибая. Одна из аллей находилась на холме, где ныне расположен магазин по ул.Горной. По следам этой заметки нами были опрошены старики аула Старый Сибай и при этом было установлено, что раньше башкиры у этого одиночного менгира проводили ритуалы вызова дождя (по башкирски - «Теләк теләү») традиционным образом.

Писательница Л.Якшыбаева в газете «Башкортостан» опубликовала серию статей про известного башкирского религиозного деятеля Мужавира хазрата, жившего в башкирском Зауралье. В одной из них она приводит эпизод, имеющий отношение к «дождевому камню». В г.Сибаяе и округе, не переставая, целый месяц лил дождь, который, по мнению населения, был вызван тем, что во время строительства одного из объектов города, сдвинули с места

один из «дождевых камней». По совету Мужавир-хазрата и старожиллов города, этот камень довольно больших размеров был возвращен на свое место, после чего дождь сразу же перестал лить [11. С.3].

В башкирской газете «Йәшлек» доктор философских наук С.А. Мухамедьянов опубликовал воспоминания своей бабушки Бакмал о найденном ею в 1919 году дождевом камне, который она выловила в речке Сакмагош, когда ходила за водой. Камень этот плыл по речке, переливаясь то зеленым, то белым цветом. Когда она выловила этот камень, поднялся ураганный ветер и начался сильный проливной дождь, который лил не переставая больше месяца. По требованию односельчан дождевой камень был возвращен на свое место в речку Сакмагош и, после этого, дождь остановился как утверждала бабушки Бакмал, народ верил, что когда не переставая, долго льет дождь, значит кто-то потревожил дождевой камень и он будет лить до тех пор, пока камень не будет возвращен на свое место [9].

Воспоминания Ф.Ф.Ильбулдина, уроженца башкирского аула Бакаатар*, о поверьях башкир, связанных с дождевым камнем, опубликованы в газете «Башкортостан» с фотографиями дождевого камня, найденного им на вершине горы, расположенного недалеко от аула Бакаатар. По рассказам Ф.Ф. Ильбулдина, с помощью этого камня башкиры рода усерган раньше могли вызвать дождь или, наоборот - остановить сильный, проливной дождь. Для этого, в большой каменный казан, наполненный водой, опускали дождевой камень и рядом с казаном разжигали большой костер. Все собравшиеся жители аула просили у Худая дать дождь или, наоборот, – просили остановить долго, беспрестанно ливший с небес поток воды [1].

В статье про М.Алимгулова есть фотография с изображением интересной формы камня, который ему, якобы, достался при не совсем обычной, даже, можно сказать, при чрезвычайной ситуации, когда вдруг ни с того, ни с сего, поднялся ураганный ветер, пошел сильный ливень и в этот момент М.Алимгулов (в то время еще молодого парня) что-то сзади слегка ударило, оглянувшись, он увидел за спиной небольшой странной формы камень. Бывший вместе с М.Алимгуловым известный на всю округу святой Шамигул хальфа по поводу этого камня пояснил, что камень не простой, а волшебный, посланный ему Аллахом, и, чтобы он М.Алимгулов, данный камень берег, т.к. он принесет ему удачу во всех делах. [4. С.2.]. То есть, и в данном случае камень связан с дождем, с водой.

Нами выявлены и сфотографированы два дождевых камня среди башкир-табынцев в Гафурийском районе недалеко от аула Ерек в местности именуемой Арка. По рассказам местных жителей, в засушливое лето пожилые люди идут к этому камню, чистят его от грязи, моют, обливают водой, жертвуют ему топленое масло и просят у Худая дождь. По их мнению, эти камни нельзя попусту трогать с места, надо всемерно оберегать и ухаживать за ними.

Башкирские поверья о дождевом камне практически ничем не отличаются от таких же поверий, зафиксированных среди других тюркоязычных народов. О вере в силу такого камня вызвать дождь оставил свои записи аль-Бируни: «Один тюрк как-то принес мне ... камень, который вызывает дождь, полагая, что я обрадуюсь этому или приму его ...» [2. С.139].

Сведения о дождевом камне имеются также в работе восточного автора средневековья Ибн Ал-Факиха-аль-Хамадани, который писал: «Одним из чудес страны тюрков являются камни, с помощью которых они вызывают дождь, снег, град и другое, что они хотят. У них эти камни приобрели большое значение и широко распространены» [3. С.183].

Дождевой камень среди тюркских народов имеет одинаковое название, но с некоторыми фонетическими отличиями в звучании «дъада – яда – сага – джайташ - йэй таш». Малов С.Е. считал, что различные варианты термина «дъада – яда - сага» есть заимствование из авестийского дъата (волшебство), новоперсидского «дъата» (ворожей) [7. С.154]. С этим мнением согласился известный исследователь религиозных верований тюркоязычных народов В.Н.Басилов [5. С.18]. Если считать, что обряд вызывания дождя сам по себе, действительно, есть ворожба, то, можно согласиться с мнениями вышеупомянутых ученых. Однако,

*Раньше находящегося в подчинении Зианчуринского района Республики Башкортостан (в 60-е годы XX века переданного в Кувандыкский район Оренбургской области)

распространенное среди тюркоязычных башкир обозначение этого камня «йэй таш» и башкирский языковой материал, нам кажется, открывает возможности и иной этимологизации. Возможно, «дъада», «яда», «сата» связан с понятием «развернуть, разворачивать». В башкирском языке слово «язылыу» означает «открыться, развернуться, раскрыться». Например, башкиры, отмечая прояснение погоды, говорят – «көн язылып китте». С «язылыу» можно связать и понятие «йэйелеу» - «расширяться, раскрыться». Если наше предположение верно, то распространенный среди тюркоязычных народов термин «дъата – яда – сата» связан с понятиями - «раскрыться, развернуться, расширяться, проясняться» при объяснении погодных явлений. В тюркских языках взаимопереход звуков «дъ > д > дж > ч > j» явление распространенное. Если принять данную этимологизацию, то не только обряд, но и сам термин по происхождению является тюркским, а не заимствованным.

Завершая данную небольшую статью о дождевом камне и обряде вызывания дождя, можно делать вывод об их общетюркских корнях и устойчивом сохранении его среди тюркоязычных народов до наших дней.

Список литературы

1. Абызгилдина Х. Хәтер һандығы // Башкортостан. №176 13.09.1997.
2. Абу Рейхан аль Бируни. Избранные произведения. Ташкент. 1974. Т.4. Кн.1.
3. Агаджанов С.Г. Огузские племена Средней Азии IX-XIII вв. // Страны и народы Востока. М., 1971. вып.10.
4. Акъюлов Ильдар. Серле таш // Башкортостан. №1 от 05.01.2012г.
5. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М., Наука. 1992.
6. Инан Абдулкадир. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Өфө. «Китап». 1998.
7. Малов С.Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // Советская этнография. №1/1947. С.151-160.
8. Муталов А. Сәнскән таш // Атайсал» (№24 от 11.06.1992г.
9. Мухамедьянов С.А. Йэй таш // Йэшлек. №100. 09.09.1993 йыл.
10. Тулебаев М. Йәнтөйәктең хәтер хазинаһы. Өфө. 2005.
11. Якшыбаева Л. Мөжәүир хәзрәт хикмәттәре // Башкортостан. №205 от 22.10.2008.

Ф.Х. Фарипова
БР ГТИ, Өфө

А. ИНАНДЫҢ ФИЛМИ ЭШМӘКӘРЛЕГЕ ҺӘМ ХЕЗМӘТТӘРЕ*

Билдәле ғалим-тюрколог Абдулкадир Инандың тәүге мәкәләләре 1908 йылда Ырымбурза нәшер ителгән “Вақыт” гәзитендә баһыла. Ул Рәсүлиә мөзрәсәһенәң мөдире Ғабдрахман Рәсүли һәм билдәле тюрколог, Ырымбурза сыққан “Мөгәллим” журналының мөхәррире Хасан Али Әфәнденәң булышылығы менән 1910 йылдан башлап фольклор буйынса тикшеренәүзәр алып бара. Тикшеренәүсә тарафынан йыйылған боронғо башкорттар тормошона һәм азатлык хәрәкәтенә бәйлә материалдар мәкәләләр рәүешендә шулай ук “Шура” журналында 1913-1916 йылдарҙа баһыла.

Тәүзә тик башкорт фольклорын тикшергән А. Инан 1914 йылдан башлап, профессор Зәки Вәлиди Туғандың кәңәше буйынса, алтайҙарҙың, казак-кыргыздарҙың, үзбәктәрҙең һәм башка төрки халықтарының фольклорын, этнографияһын, бигерәк тө эпостарын, милли йолаларын һәм динен өйрәнә башлай, һөҙөмтәлә А.Инан шаманизмды һәм “Манас” эпосын ныклап тикшерә.

1918 йылдың июнь һәм июль айҙарында нәшер ителгән башкорт гәзитендә А.Инан мөхәррир вазифаһын башкара. 1919 йылда Башкорт халық мәғариф комитетының

* Мәғлүмәттәр алынды: İnan A. Makaleler ve incelemeler. Ankara: TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ, 1987. 712 s.

филми советына ағза итеп һайлана. 1919-1920 йылдарҙа Петроград китапханаларында эшлэй һәм төрлө филми хезмәт тә, тюркологтарҙы кызыкһындырған китаптарҙы Башкортостанға алып кайта.

Азак А.Инан Ташкентка китә һәм, Абдулкадир Йылкыбай исемен алып казак-кыргыз мәктәбендә мөдир, укытыусы булып эшлэй, шул вақытта Ташкентта сыккан “Ак юл” гәзитендә Қазағстан һәм Башкортостанға арналған тарих, фольклор, этнография буйынса мөкәлөләр баһтыра.

Милли азатлыҡ көрәше йылдарынан һуң ул З. Вәлиди Туған менән төрлө илдәрҙе гизгән: Парижда, Берлинда (1925) филми эш менән шөгөлләнә, шул ук йылдың июлендә Стамбулға килә.

А.Инандың филми эшмәкәрлеген күзәтеп барған һәм хуплаған профессор Фуат Көпрөлө уны Төркиәт институтына тюркология ассистенты итеп эшкә алдырта. Уның Германияла йәшәгән сақта әзерләгән “Деде Коркут китабы хақында” исемле хезмәте, Фуат Көпрөлө тарафынан хупланып, Төркиәт йыйынтығының беренсе томына индерелә. Төркиәгә килгәндән һуң “Яңы Кавказ” журналында Төркөстандағы хәлдәр тураһындағы мөкәлөләре Төркөстанлы, Төркмән, кайһы вақыт Абдулкадир, кайһы вақыт Изел улы исеждәре менән даими баһыла. Төркиәлә 1927 йылда сыккан “Яңы Төркөстан” журналын Зәки Вәлиди менән Абдулкадир Инан ойоштора. Бында ла ғалим төрлө псевдонимдар менән мөкәлөләр баһтыра. 1928 йылда бер нисә иптәше менән “Фольклор хәбәрҙәре” (Halk Bilgisi Haberleri) исемле журнал сығара.

А.Инан 1928 йылдан 1932 йылдың аҙағына тиклем Төркиә фольклор берләшмәһендә филми комиссия ағзаһы булып тора. 1929 йылда Эрзурум, Эрзинжан, Хасанкале тарафтарына барып фольклор материалдары йыйя. Был сәфәр һөҙөмтәләре китап хәлендә берләшмә тарафынан “Беренсе филми сәйәхәт буйынса отчет” исеме менән баһтырыла. 1930 йылда ул йәнә, берләшмә кушыуы буйынса, Газиантеп виләйәте һәм уның тирә-яғына фольклор экспедицияһына бара. Бында йыйылған киммәтле һәм игтибарға лайык материалдар “Фольклор хәбәрҙәре” журналында баһыла. Шулай ук “Төрөк хоқуғы һәм иктисады тарихы” һәм “Azerbaican Yurt Bilgisi” кеүек журналдарҙа уның мөкәлөләре, этюдтары сыға.

1933 йылдың башында, А.Инан Төрөк телен филми тикшереү йәмғиәтенә баш сәркәтибе Рушен Әшрәф (Үнайдын) һәм Мәғариф вәкиле Рәшит Галиптың рәсми сақырыуы буйынса, Анкараға килә. 1933 йылдың 6 февраленән ғалим Төрөк телен филми тикшереү йәмғиәтендә квалификациялы сәркәтип булып эшлэй башлай, 1933 йылдың көзөндә Долмабаксала республика президенты Мустафа Кемаль (Ататөрөк) тарафынан кабул ителә, ә 1934 йылда яңы ойошторолған филми совет һәм белешмә секторы ағзаһы итеп тәғәйенләнә. Ататөрөктөң илтифатына лайык була. Был комиссия эшләгән вақытта Ататөрөк Тел йәмғиәте ағзаларын һарайға сақырғанда мотлак Абдулкадир Инандың килеүен теләгән була.

1935 йылда Анкарала тел һәм тарих-география факультеты ойошторолғанда Ататөрөк А.Инанды сақырып: “һин был факультетта кенсығыш төрки телдәрен тикшерәсәкһең һәм дәрестәр алып барасакһың. һине профессор итәсәкбәҙ”, ти. 1936 йылдың 18 ғинуарынан алып 9 йыл дауамында А.Инан ошо факультетта профессор дәрәжәһендә эшлэй, ә 1944 йылдан 1955 йылға тиклем төрлө дәрестәр уқыта. Был факультетта эшләгән осорҙа Төрөк теле йәмғиәтендә баш белгес булып та эшлэй. Унан киткәндән һуң, 1961 йылда, уға Дин эштәре идаралығында филми әсәрҙәр өйрөнөү эше йөкмәтелә. 1964 йылдың апреленән ғалим Төрөк мәҙәниәтен тикшереү институтына сақырыла. Ошо институттың баһмаһы булған “Төрөк мәҙәниәте” журналында, йыллыҡ баһмаларҙа, филми журналдарҙа мөкәлөләре баһылып тора.

Абдулкадир Инан “Кутатғу билиг” һәм “Диуани лөгәт-әт төрк” әсәрҙәрен өйрөнөүгә зур өлөш индерә. Ғәрәпсә, фарсыса, русса, алманса һәм бөтә төрки телдәрен белгән ғалимдың этнография, фольклор, төркизәр тарихы, төркизәрҙең диндәре,

ышаныулары, төрки телдәре, төркиәт буйынса 300 якин мәкәләһе донъя күрә.

А. Инан төрки кәбиләләренә исемдәренә, якуттарзың, туваларзың, Алтай-Енисей төркизәренә, кыргызарзың, казактарзың, каракалпактарзың, сағайзарзың һ.б. тарихына, теленә арналған мәкәләләр яза; кыргызарзың “Манас” эпосын төрлө яклап (тел, сюжет, геройзар, идеология, йолалар һ.б.) өйрәнә; төрлө һүззәрзең (мәсәлән, урын һәм өләш, тепси “поднос”, кағны “арба”, азаш, сағдыч “кейөүзең дустары”, бүре-корт, юк-хайыр, уба, обо, улус һ.б.) мәгәнә үзенсәлектәрен, килеп сығышын, кулланылыу даирәһен һәм үзенсәлектәрен тикшерә.

Ғалимдың фольклор буйынса “Ал рухы хақында”, “Төркизәрзең мифологияһында һәм халык ижадында қатын”, “Күсмә төрки халыктарында уллыкка алыу институтына бәйлә гөрөф-ғәзәттәр”, “Боронғо төркизәрзә һәм фольклорға “ант”, “Кейәү”, “Төрки халыктарының туйзарында эзгогамия эззәрә”, “Төркизәрзә һәм монғолдарға ерләү йолаһы”, “Төрлө йолаларға кейемдең тишкәре яғын кейеү ғәзәте” һ.б. мәкәләләре бағылып сыға.

Абдулкадир Инандың беззең тарафтан башкортсаға тәржемә ителгән “Бүре = корт, юк = хайыр (хәйер) һүззәре тураһында” һәм “Уба, обо һүззәре хақында” исемле мәкәләләре 1987 йылда бағылып сыккан “Мәкәләләр һәм тикшеренеүзәр” исемле һайланма әсәрзәр йыйынтығына индерелгән.

М.Х. Надергулов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО ФАТХЕЛЬКАДИРА СУЛЕЙМАНОВА

В советской период истории имя Фатхелькадира Сулейманова (Абдулкадира Инана) упоминалось лишь в отрицательном контексте, а его произведения подвергались отрицательной оценке. Главной причиной такого положения было участие писателя в башкирском национально-освободительном движении в годы революций и гражданской войны и его эмиграция за рубеж. Объективный анализ и оценка его творчества стали возможными лишь в послесоветское время.

Литературное творчество Ф. Сулейманова приходится на 1913–1916 годы. Его первое опубликованное произведение – «Грустная башкирская мелодия» («Башкорт моңо») (1914). В этом небольшом стихотворении описаны думы и переживания лирического героя, наблюдающего восход луны. Он с гордостью вспоминает вольную и славную жизнь своих предков и критикует своих современников за забвение прежних традиций, за их слабость, беспечность и лень. Стихотворение написано как подражание традиционным башкирским народным песням. Оно напоминает знаменитую песню «Урал» и даже содержит некоторые цитаты из нее.

Жизнь своих современников Ф. Сулейманов противопоставляет прошлой жизни башкир и в стихотворении «Тоскуя по кочевью» («Йәйләүзе һағынғанда») (1914). Первую поэт безо всякого оптимизма рисует лишь черными красками, но зато всячески восхваляет былую кочевую жизнь родного народа. В нынешних бедах он винит самих башкир, которые утратили все лучшие качества своих предков:

Словно рай, ты, красивое кочевье,
Больше никогда не вернешься к нам!
О чем плачешь, башкир, не плачь,
Ты во всем виновен сам!

Идеализация прошлого, тоска по былым кочевьям еще сильнее ощущается в нэсере (стихотворение в прозе) «На башкирском кочевье» («Башкорт йәйләүендә»). Строки, воспевающие великолепие природы, сменяются словами восхищения мелодиями курая и древних башкирских героических песен. Но в заключение воодушевление и высокая патетика уступают место унынию и пессимизму автора: «Современное кочевье – гнездо негодя. Оно потеряло свое великолепие, а народ стал бездарным, остались лишь старые задушевные песни».

Народные песни в рассказе «Мор» («Үлэт») были фоном общего йыйына (схода) двенадцати башкирских родов на лоне прекрасной летней природы. Но рассказ не об этом йыйыне, а том, что пастухи из озорства съедали все угощения, которыми табынские башкиры пытались ублажить «духов повальной болезни» во время повального падежа их коров. Рассказывая об этом случае, автор намекал на то, что, несмотря на подобные глупости, прошлая жизнь башкир была несравненно интересней и счастливей нынешней.

Намек как художественный прием использован писателем и в рассказе «Тимербай-кураист». Когда башкиры стали утрачивать свои земли, искусный кураист вынужден был наняться пастухом к ставшему хозяином их кочевья Гришке, и всю оставшуюся жизнь провел в чужом для него мире. После его смерти хозяин бросил его мелодичный курай под ноги своих свиней и собак, а спустя пять лет распахал и могилу Тимербая... Читатель понимал намек автора: если колонизация края будут продолжаться и дальше, то всех башкир ждет такая же судьба.

Ф. Сулейманов пишет о прошлой кочевой жизни с глубокой любовью и резко критикует современную ему жизнь. В советское время именно эта его позиция стала объектом беспощадной критики, а самого его называли «певцом буржуазно-феодальной жизни». Однако посвященные прошлому строки произведений Ф. Сулейманова вернее было бы рассматривать не как недостатки, а как своеобразные и характерные элементы главной темы башкирской национальной литературы того времени – протеста против расхищения земель.

В 1914 году был опубликован необычного сюжета и содержания рассказ Ф. Сулейманова «За родину» («Ил өсән») о том, что пугачевцы казнили аксакала башкир-катайцев за то, что он выдал им своих джигитов, не желавших участвовать в восстании. В рассказе нет ни малейшего сочувствия к восставшим, нет и духовной поддержки карателей. Главный герой-аксакал показан гордым и смелым защитником своих сородичей, ярим противником кровопролития.

В 1919 году своей драмой «Салават-батыр» Ф. Сулейманов вновь обращается к теме народного восстания 1773–1775 годов. Здесь он подходит к этой теме совершенно с других позиций: он с восторгом и похвалой описывает участников восстания, воспекает легендарного Салавата, поднявшего весь народ на борьбу с угнетателями и колонизаторами. Произведение было весьма актуальным для своего времени, и самодеятельные драматические коллективы несколько раз ставили его в городах и деревнях Башкирии. К сожалению, оригинал этой драмы не сохранился, и в первой половине 1920-х годов она вернулась в театральный репертуар уже в редакции С. Мрясова, а в 1924 году была издана им в Москве.

«Салават-батыр» Ф. Сулейманова был первым драматическим произведением о национальном герое башкирского народа. Эта драма положила начало героико-романтической теме и серии пьес о Салавате Юлаеве в башкирской драматургии.

В годы Первой мировой войны Ф. Сулейманов опубликовал стихотворение «Батыр» (1915) с призывом подняться и разбить врага, напавшего на родину. На фоне множества произведений башкирских писателей, осуждавших эту войну, это ура-патриотическое стихотворение звучало явным диссонансом.

Рассказ Ф. Сулейманова «Беглец» («Каскын») (1915) – его лучший критический рассказ о разбойной жизни и бесславном конце башкирского джигита. Джигит Курмаш со своей шайкой занимался конокрадством и разбоем в Зауралье, а наживался на этом юртовой старшина. Разбогатевший старшина начинает избавляться от своих добытчиков. Он заставил Курмаша бежать в лес и прятаться там на старом кладбище, где джигит и был убит людьми старшины: «Таким образом, на старом заброшенном кладбище появился новый покойник. Однако у него не было ни могилы, ни савана, не отпевавших...»

По художественно-эстетическим качествам данный рассказ является одним из

лучших произведений Ф. Сулейманова. Сюжет его динамичен и увлекателен, композиция стройна. Рассказ написан сочным, образным языком, насыщенным народными поговорками, пословицами и крылатыми выражениями.

Особое место в творчестве писателя занимает трагикомический рассказ «Вот тебе и последние дни Помпеи!». Его герой влюбляется в красавицу Ямилю и, чтобы завоевать сердце девушки, он, как героиня «Последних дней Помпеи», называет себя волшебником и предсказывает ей счастливое будущее. Однако девушка внезапно умирает от тифа, а ее брат обвиняет в ее смерти влюбленного молодого человека, которого арестовывают и сажают в тюрьму... Произведение построено на увлекательном сюжете, но незавершенность эпизодов и рассеянность композиции не позволяют поставить этот рассказ ряд лучших произведений Ф. Сулейманова.

Таким образом, Ф. Сулейманов оставил довольно богатое и интересное литературное наследие. Освещение жизни народа в большинстве произведений, присутствие в них глубоких размышлений о прошлом и будущем Башкирии и башкир свидетельствуют о его безусловном таланте и своеобразии его творческого пути.

З.Р.Сабирова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

ОБ А. ИНАНЕ

Имя ученого Абдулкадира Инана широко известно среди этнографов, историков, лингвистов и религиоведов, занимающихся проблемами тюркологии и исламоведения. Однако, к сожалению, на данном этапе пока еще ни в философии, ни в истории нет ни одной обобщающей работы о его научном наследии. Крупный ученый, политический деятель, поэт оставил нам огромное наследие, к которому мы обязаны обращаться, учитывая масштаб, энциклопедизм и не утерянную актуальность проблем, которые он изучал. Объявление в России 2014 года Годом культуры подталкивает нас еще раз вернуться к работам тех, кто дал новое дыхание башкирской политической, научной и культурной мысли. Теперь очень многое делается для увековечивания памяти знаменитых и глубоко уважаемых деятелей башкирского народа (А.-З. Валиди, М. Карим и др.). И это дело необходимо продолжать ради будущих поколений. В этом отношении, надеемся, А. Инан не явится исключением. Чаяния таких ученых за свой народ не ограничивались территориально, а уходили глубже — в исторический Башкортостан, а также к родственным тюркским народам. Этим они снискали уважение этих народов и заняли достойное место в тюркологии.

Многие ученые посвящали Абдулкадиру Инану свои работы. Одними из них являются труды Д.Ж.Валеева - «Судьба аргаяшских башкир» [1, с. 64-67], «Судьба и наследие башкирских ученых-эмигрантов» [2], журнале «Ватандаш» [3, 4]. Они внесли весомый вклад в изучение трудов А.Инана.

Из публикаций Д.Ж.Валеева [3, с. 168] мы узнаем, что Фатхелкадир Сулейманов (турецкий псевдоним — Абдулкадир Инан) родился 29 октября 1889 года в башкирском селе Шигай (официально Сары Кульмак) Кунашакского района Челябинской области (по тем временам аул Шигай Екатеринбургского уезда Пермской губернии). Мать ученого – Закия, родившаяся в селе Булатово Аргаяшского района Челябинской области, имеет в своем родословном древе в качестве одного из предков Биккула Галикеева – соратника Салавата Юлаева, который, бежав после подавления пугачевщины из родных мест (аул Билян Белокатайского района Башкортостана), основал на территории современного Аргаяшского района село Итбаево. Могила ишана Биккула Аликеева (Галикеева) сохранилась на кладбище деревни и до сих пор является местом поклонения мусульман. На родине в Челябинской области его имя всегда в памяти народа. С сайта района, подготовленного по работам Д.Ж.Валеева, Г.К.Валеева и других исследователей, читаем: «Получил образование в медресе городов Челябинска и Троицка, окончил медресе «Расулия» в Троицке (1914), знал языки арабский и фарси, а также хорошо владел тюркскими языками - башкирским, турецким, азербайджанским, казахским, узбекским, татарским, туркменским, языками сибирских

тюрков и крымских татар. В журнале «Шура» Инан пробует писать стихи и рассказы, которые отмечались образностью и лиризмом, обращенностью к нуждам башкирского народа. Это первый пласт его творчества.

В отличие от многих литераторов, видевших причины бедствий народа непосредственно в полукOLONиальном положении башкир в России, вследствие национального гнета, А.Инан, пытаясь быть максимально справедливым, видит определенную вину нищенского положения башкир в них самих, в их социальной апатии и неорганизованности. В стихотворениях «Башкирская мелодия», «Тоска по кочевью», в рассказах и публицистических статьях, издававшихся в журналах «Шура», «Мугаллим» на татарском языке в г. Оренбурге, А.Инан с горечью говорит о пассивности народа, его излишней покорности, нежелании радикально изменить свою жизни [5, С.65].

В богатом образностью стихотворении «Башкирская мелодия» («Башкорт моңо») социальные мотивы непосредственно связаны с ностальгией о прошлой привольной жизни башкир в бескрайних степях Южного Урала. Однако тоска по прошлому не доминирует, а служит фоном критики социальной реальности...Тоска о прошлом тесно переплелась с печальной драмой жизни. Хотя земля башкир была расхищена самым бессовестным образом, обездоленный народ продолжал безмолвствовать. Разочаровавшись в российских порядках и потеряв веру в себя, он стал ленивым и дряблым. Россия того времени не смогла дать свободу колонизованным ею народам.

Аналогичные мотивы встречаются и в других стихах поэта, написанных в эти же годы. В стихотворении «Вспоминая кочевья» Ф. Сулейманов описывает башкирскую степь, передает ее неповторимый колорит. Степь для степняка - это нечто большее, чем привычное жизненное пространство. В степи сложилось его мирозерцание, сформировались представления о пространстве и времени, идеалы красоты. Вспоминая с тоской времена привольных кочевий и сравнивая их с земным раем, Фатхелкадир Сулейманов проклинает тех, кто лишил народ привычного образа жизни, сделав его нищим на своей родине. Не называя непосредственного виновника этой трагедии - царскую Россию, но подразумевая это, поэт немалую долю вины видит в самом башкирском народе. В упомянутом выше стихотворении «Вспоминая кочевья» Сулейманов писал: «Велика мысль поэта: даже перед лицом смерти нельзя продать землю, где покоится прах предков. Такой поступок сродни предательству, здесь, говоря словами В.Шекспира, «обрывается связь времен». Пришедший к таким выводам поэт, разумеется, не мог быть оптимистом.

Рагуя за свой народ, А. Инан активно включается в башкирское национальное движение. Политические работы — второй крупный пласт его творчества. В весьма раннем возрасте, уже в 19 лет, Инан, начав интересоваться жизнью родного народа, пишет статьи на актуальные темы, особенно его волнует земельный вопрос. В 1908-1909 гг. он публикует в газете «Вақыт» статьи по земельному вопросу и о проблемах интеллигенции. В 1914–1917 гг. служил в армии. После Февральской революции был избран солдатами Екатеринбургского гарнизона делегатом 2-го съезда рабочих, крестьянских и солдатских депутатов Урала. Весной 1918 г. в качестве делегата от Метелевской волости (ныне с. Метелево (Мэтэл) Аргаяшского района Челябинской области) участвовал в работе съезда мусульман Урала, проходившего в Челябинске. После переезда правительства Автономной Башкирской республики из Оренбурга в Челябинск был назначен 18 июня 1918 г. главным редактором газеты Центрального башкирского шура (совета) «Башкорт иттифагы бюросынын мөхбире». В 1919–1920 гг. в качестве члена Башкирского правительства принимал активное участие в государственном устройстве республики, работал в Стерлитамаке, Уфе, Москве. Он - один из организаторов системы народного образования в автономной республике. Не согласившись с ограничением ее прав, в 1920 г. вместе с А. Валидовым и другими покинул Башкирию. С 1923 г. - в эмиграции в Афганистане, Иране, Индии, Европе, с

1925 г. - в Турции. С 1925 г. работал ассистентом в Институте тюркологии в Стамбуле, затем в 1936–1944 гг. в Турецком языковедческом обществе (Turk dil kurumu). В 1955–1961 гг. преподавал алтайский, тувинский, хакасский, якутский языки в Анкарском университете. Хорошо зная тюркский, арабский, персидский, русский, немецкий языки, широко пользовался архивными первоисточниками. В 1944 г. по политическим мотивам был лишен профессорского звания и должности, восстановлен был лишь в 1955 г. Работал в Департаменте по делам религии (1961), а с 1964 по 1971 гг. - в Институте турецкой культуры. Подробные и интереснейшие биографические данные мы можем найти в публикациях М.Н. Сулеймановой [6].

За рубежом открывается дорога третьему, самому насыщенному пласту творчества А. Инана — науке. Он стал известен в Европе трудами в области этнологии, фольклора, домусульманских верований, традиций тюркских народов. Исследовал древнетюркские письменные памятники «Кутадгу билик» («Благодатное знание») Ю.Баласа-гуни, «Дивану лугат ат-тюрк» («Словарь тюркского языка») М.Кашгари, «Китабе деде-и Коркут» («Книга моего деда Коркута»), «Кодекс куманикус», киргизский народный эпос «Манас», средневековое сочинение «Чингизнаме», изучал явление шаманизма тюркских народов.

Одной из интереснейших проблем, поднятых А.Инаном, являются его исследования в области доисламских верований тюркских народов, связанных с тенгризмом, а также его труды, посвященные изучению древнетюркского эпоса. Впоследствии это положило начало целому ряду крупнейших исследований, посвященных немусульманским верованиям тюрков, эпосу «Урал-батыр» и эпическим сказаниям многих народов СССР.

В 1996 г. в издательстве «Китап» вышел сборник его художественных произведений «На кочевье башкир» (стихи, рассказы и первую драму на башкирском языке «Салават-батыр») с предисловием и пояснениями М.Х. Надергулова [7]. Несомненным вкладом явился также выход в свет в 1996 г. библиографического указателя, подготовленного А.Г. Салиховым «Абулкадир Инан» [8]. В нем указаны работы А.Инана на турецком, башкирском и других языках за более, чем 80 летний период.

А. Инаном изданы научные монографии: «Шаманизм в истории и сегодня», «Дастан Манас», перевод книги Б. И. Владимирцева «Общественный строй монголов», двухтомный сборник научных статей «Статьи и публикации», а также многочисленные рецензии в различных журналах по вопросам истории, культуры, языкознания и религиоведения. А. Инан впервые описал отдельные обычаи и обряды башкир, хакасов, алтайцев, казахов, тувинцев и якутов. Обосновавшись в Турции, он привлек к себе многочисленных учеников, снискал уважение широкой научной общественности. Однако большинство его работ все еще не переведены с турецкого языка, а потому недоступны широкой российской, и особенно башкирской, общественности.

Литература

1. Валеев Д.Ж. Судьба аргаяшских башкир. Уфа, 2000.
2. Судьба и наследие башкирских ученых-эмигрантов / Валеев Д.Ж., Мадяри А., Ураксин З.Г., Юлдашбаев А.М. Уфа, 1995.
3. Валеев Д.Ж. Значение научных идей А. Инана в развитии этнологических, религиоведческих и правоведческих знаний // Ватандаш. Уфа, 2002. №1.
4. Инан А. Тарихта ва бугун шаманизм. / Пер. с тур. яз. на баш. Д.Ж. Валеева и Р.А. Гилязетдинова. Уфа, 1998.
5. Рахматуллина З.Р. Культура и духовная жизнь башкирского народа в начале XX века // Башкиры в Башкортостане в XX столетии: Исторические очерки / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2010.
6. Сулейманова М.Н. «Инанам». Жизнь во имя веры, вера во имя жизни» // Башкортостан в XX столетии. Исторические портреты. Уфа, 2007
7. А.Инан. На кочевье башкир. Уфа, 1996.
8. Абулкадир Инан. Библиографический указатель трудов / Сост. А.Г. Салихов. Уфа, 1996

ЛИТЕРАТУРНАЯ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АБДУЛКАДИРА ИНАНА

Известный тюрколог и писатель Абдулкадир Инан (Фатхелькадир Сулейманов) родился 29 ноября 1889 года в деревне Шигаево Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии (ныне Кунашакского района Челябинской области)¹. Он получил начальное образование в родной деревне, затем учился в старометодном медресе в Челябинске, позже в знаменитом медресе «Расулия».

Начиная с 1908 года А. Инан начал публиковаться в национальной печати. В различных газетах стали печататься его стихи, рассказы и другие литературные сочинения, в которых отражалась история, жизнь и быт башкир. В них сильно ощущается идеализация прошлого. Автор в своих творениях обращался к фольклорным и этнографическим материалам. Позднее Абдулкадир Инан отмечал, что на идеализацию кочевой жизни оказала влияние его мать, хорошо знавшая устное народное творчество. Писатель вспоминал: «Идеализация матерью кочевой жизни оставило в моей душе глубокий след. Я был под её влиянием, когда писал рассказы о прошлом башкир. Все мои короткие рассказы «На башкирском кочевье», «За Родину», «Кураист Тимербай», «Мор» были написаны на основе ее рассказов» [5, с. 85].

Современник Абдулкадира Инан, начинающий исследователь Ахметзаки Валиди, ставший впоследствии всемирно известным историком, уже в то время заметил его интерес к этнографии и фольклору. В 1914 году после появления на свет его рассказа «На башкирском кочевье» он написал ему письмо, в котором положительно оценил его произведение и посоветовал прочитать ряд книг по истории башкир [4, с. 35].

Литературной деятельностью Абдулкадир Инан продолжил заниматься и в годы гражданской войны. В этот период им были написаны драмы «Акшан-батыр» и «Салават-батыр». Его драма «Салават-батыр» стала первым драматическим произведением о национальном герое башкирского народа.

В дореволюционный период А. Инан внес большой вклад в развитие башкирской литературы начала XX века. Будучи великолепным мастером описания пейзажей, он, используя образность, красочно описывал природу родного края. Как справедливо отмечает исследователь его литературного наследия М. Надергулов, творчество Абдулкадира Инана имеет собственное лицо, в литературе писатель имел собственный путь, его стихи и рассказы усилили национальную тематику башкирской литературы, добавили в нее яркость и новые художественные приемы [9, с. 185].

Абдулкадир Инан был одним из представителей башкирской интеллигенции, которые стояли у истоков башкирской национальной печати, участвовали в издании газеты «Башкорт» и других изданий, публиковали в них свои материалы.

В 1923 году Абдулкадир Инан вместе с Ахметзаки Валиди навсегда покидает Россию. Через три года после долгих скитаний они прибыли в Турцию. Здесь его принимают на работу в качестве исследователя в тюркологический институт в Стамбуле.

В 1933 году Абдулкадир Инан начал работать в Турецком лингвистическом обществе в Анкаре. Он был близок к окружению первого президента Турецкой Республики Мустафы Кемаля Ататюрка, многократно участвовал в коллективных беседах по различным вопросам. Под его покровительством он начал преподавать тюркские языки на факультете языка, истории и географии Анкарского университета. Однако позднее, уже после смерти Ататюрка, он был отстранен от преподавательской деятельности. После длительного перерыва он вновь вернулся к научно-исследовательской деятельности, стал снова работать в Турецком

¹ В автобиографии ученого, записанной Саидой Арсланбек и опубликованной после смерти ученого в журнале «Türk Kültürü» («Тюркская культура») Института изучения тюркской культуры в Турции, ученый указал, что родился в деревне Шигаево Екатеринбургского уезда Пермской губернии. Здесь также хочется отметить, что во время личной беседы 26 апреля 2013 года Саида Арсланбек сообщила мне о том, что её отец также является башкиром.

лингвистическом обществе, консультативном комитете Фонда по делам религии, в Институте тюркской культуры.

В Турции, вплоть до самой смерти 1 ноября 1976 года, Абдулкадир Инан занимался научной деятельностью. Область его научных интересов широка. Он занимался переводами научных трудов по истории, этнографии, языку, фольклору тюркских народов, писал рецензии, совершил ряд этнографических и фольклорных экспедиций с целью сбора полевых материалов. За рубежом он издал более 300 работ, в том числе крупное исследование по шаманизму тюркских народов «Шаманизм в истории и сегодня» (Анкара, 1954). Эта монография до сегодняшнего дня является одной из самых серьезных работ в этой области. Его прозаическое переложение эпоса «Манас» (Стамбул, 1972) неоднократно переиздавалось Министерством образования Турции. Турецкое историческое общество издало двухтомник его сочинений по различным отраслям тюркологии «Статьи и исследования» (Анкара, Т. 1. 1968; Т.2. 1987), содержащие также сведения и о башкирах. Большинство крупных работ ученого были несколько раз переизданы.

Инан в своих статьях использовал источники на различных европейских и тюркских языках. Он работал в составе комиссии по переводу Корана на турецкий язык. Благодаря его переводам и рецензиям турецкие ученые смогли ознакомиться с достижениями своих российских коллег. Неутомимым трудом ученый создал оригинальные статьи по различным отраслям тюркологии и сегодня не утратившие своей актуальности.

О литературной, научной и общественно-политической деятельности Абдулкадира Инана содержатся сведения в «Воспоминаниях» Ахметзаки Валиди Тогана. В Турции, а позже и в Башкортостане, были изданы его «Некоторые воспоминания из жизни до прибытия в Турцию», записанные сотрудницей Института исследований тюркской культуры Саидой Асланбек. Изучением творчества ученого, составлением библиографии его работ занимались также Саадет Исхаки Чагатай, Хикмет Танью, Сулейман Тулугу, Хади Шенол, Иса Озкан, Тунджер Байкара, Исенбика Тоган и другие турецкие учёные [5, с. 84; 1, с. 13-14].

В Башкортостане творчество Абдулкадира Инана, в силу сложившихся политических обстоятельств, до начала девяностых годов прошлого столетия не изучалось. Первую достаточно широкую оценку его научной и литературной деятельности дал выдающийся башкирский литературовед Ахнаф Харисов. Если не считать ученых, живших и творивших в Башкортостане в первые годы Советской власти, то можно сказать, что только ему из числа башкирских ученых выпала возможность встретиться с Абдулкадиром Инаном. Результаты научной командировки А. Харисова в Турцию описаны в большой статье «Босфор имеет два течения», опубликованной в 1972 году в журнале «Агидель». Позднее она была включена в сборник статей, путевых заметок и литературных произведений «Корни наши» [12, с. 79-113]. В главе статьи, которая озаглавлена «Автор рассказа «Кураист Тимербай»», подробно описана встреча и беседа ученых, прошедшая в городе Анкара в доме Яшара Инана, сына А. Инана. Как отмечает составитель сборника работ А. Харисова Минлегали Надергулов: «Нельзя не заметить, что статья написана в соответствии с требованиями идеологии того времени. Возможно, что в условиях свободы слова и демократии автор смог бы по-другому осветить некоторые проблемы и явления, полнее и объективнее описать творчество людей, таких как Абдулкадир Инан» [12, с. 79]. Ахнаф Харисов очень подробно и полно описал социально-экономическую и культурную жизнь Турции, деятельность российских эмигрантов. По приезду в Анкару ученый узнал, что в Турции издан сборник научных статей А. Инана «Статьи и исследования», а саму книгу ему подарил во время официальной встречи в Турецком историческом обществе один из руководителей высшего научного учреждения Турции со словами: «А вот эта книга написана Абдулкадиром Инаном, являющимся по происхождению башкиром. Примите, пожалуйста, хочу подарить башкиру книгу башкира» [12, с. 83]. Поэтому уже до встречи А. Харисов подробно ознакомился с упомянутой работой исследователя. Как видно из материалов беседы, он был достаточно хорошо осведомлен о дореволюционном литературном творчестве А. Инана, в котором башкирская тематика занимала центральное место. Однако к удивлению А.Харисова, во время беседы Инан не

захотел вести разговор о своем творчестве раннего периода, не стал настойчиво спрашивать о Башкортостане. Из статьи не трудно заметить, что собеседники были скованы идеологическими рамками. Несмотря на это, статья А. Харисова дала возможность башкирской интеллигенции того времени ознакомиться с зарубежными научными работами Абдулкадира Инана. За исключением идеологического подхода и оценок, фактические данные, приведенные Ахнафом Харисовым о Турции, жизни и деятельности А. Инана и других эмигрантов не утрачивают своей актуальности и сегодня¹.

После социально-экономических и политических преобразований девяностых годов прошлого столетия ученые Башкортостана получили возможность объективно изучать научное наследие Абдулкадира Инана. Появились статьи о его творчестве, переводы его научных трудов. В изучение работ ученого внесли вклад Гайса Хусаинов, Амир Юлдашбаев, Дамир Валеев, Минлегали Надергулов, Зиннур Ураксин, Раян Гилязетдинов, Рустем Резяпов, Салават Хусаинов, Ахат Салихов и другие. Самым первым объективным анализом творчества в Башкортостане является статья академика АН РБ, доктора филологических наук Гайсы Хусаинова, опубликованная в первом номере журнала «Агидель» в 1990 году. [13, с. 100-108].

Дореволюционное литературное творчество А.Инана было исследовано Минлегали Надергуловым, опубликовавшим ряд статей и сборник литературных произведений ученого «На башкирском кочевье» [10]. В предисловии сборника дана биография ученого, оценка его научной деятельности за рубежом, подробно проанализирована раннее литературное творчество А. Инана. Исследователь пишет, что на дореволюционные литературные сочинения А.Инана повлияла социально-экономическая ситуация в Башкортостане конца XIX – начала XX веков. Подобное явление было присуще творчеству многих башкирских поэтов и писателей. Как пишет М. Надергулов: «Это наблюдается не только в произведениях Ф. Сулейманова (А. Инан), но и многих других писателей живших и творивших в начале XX века. Например, таковыми можно назвать «Древняя башкирская степь», «Курай» и «У Демы» С. Якшыгулова, «Кочевье» и «У войлочной юрты» Г. Исанбердина, «Прекрасное лето», «Агидель» и «Уральские горы» Ф. Туйкина, «История предков башкир» и «Урал» Ш. Аминова и «Положение башкир» Д. Юлтыя. Как известно, в двадцатых годах (XX века), произведения, прославляющие древнюю свободную, вольную жизнь, стали называть «реакционными»» [10, с. 12]. Позднее исследования М. Надергулова легли в основу раздела «Фатхелькадир Сулейманов (1889-1976)» в «Истории башкирской литературы», изданной на русском языке [8, с. 456-459].

В последние годы в Турции появились новые работы об Абдулкадире Инане. Так, например, турецкий исследователь Хади Шенол написал о нем обширную статью, опубликованную в сборнике, посвященном тюркологическим исследованиям на факультете языка, истории и географии Анкарского университета [19, с. 219-282]. Также указанный автор в своей книге о жизни и деятельности профессора Саадет Исхаки Чагатай, на становление которой оказал влияние и А.Инан, привел новые документы времен прибытия ученого в Турцию [20, с. 100-102]. Саадет Чагатай в свою очередь писала рецензии на его работы, собирала материалы для книги об Абдулкадире Инане [20, с. 100].

В 2012 году в сборнике, посвященном 50-летию со дня основания Института

¹В поисках дополнительных материалов о пребывании А. Харисова в Турции мы обратились в Научный архив Уфимского научного центра Российской академии наук. В личном фонде ученого указанного архива (Ф. 40. Оп. 1. Ед.хр. 75) были обнаружены копии его писем консулу СССР в Турции С. А. Курмангужину и дочери Ахметзаки Валиди Тогана Исенбике Тоган, написанные через три года после возвращения. В письме к консулу А. Харисов просит передать письмо Исенбике Тоган, шесть номеров журналы «Агидель» руководителю татарского общества Ахмету Вели Менгеру, и оказать содействие последнему оформить подписку на этот журнал. А в письме, адресованном И. Тоган, он интересуется состоянием архива Ахметзаки Валиди и возможностью приобретения материалов, касающихся башкирской истории и филологии. В архиве Валиди в г. Стамбуле хранится монография Ахнафа Харисова с автографом автора на башкирском языке: «Проф. Заки Валиди с уважением. 29.II.1969».

исследований тюркской культуры, в котором долгие годы работал А. Инан, была опубликована статья Исы Озкана «От политической борьбы к научной деятельности: О жизненном пути одного ученого (Абдулкадир Инан» [17, с. 51-99]. Вышеуказанные ученые на основе обширных опубликованных работ смогли подробно изучить творчество ученого. В этих работах содержатся и новые сведения о жизни Абдулкадира Инана. Также новые материалы имеются в статье Ахата Салихова «О деятельности башкирских эмигрантов в Турции и других странах», вышедшей в сборнике статей XXXVIII Международного конгресса по изучению Азии и Северной Африки [18, с. 2593-2606]. Как уже отмечалось ранее, в трудах А. Инана об этнографии, фольклоре и языке тюркских народов, опубликованных в Турции, содержатся сведения о башкирах. Есть и работы по этнографии, фольклору, литературе и истории башкир. Например, ученый является автором таких статей как «Башкирская свадьба» (журнал «Gök Bögü» 1943, № 8, 13), «Пережитки шаманизма у башкир» (журнал «Türk Folklor Araştırmaları», 1965, IX, № 191), «Как я познакомился с Заки Валиди Тоганом» (журнал «Ötüken», 1971, № 7), «Каким народом являются «хэштеки» Эвлии Челеби?» (журнал «Türk Kültürü», 1963, т.3, № 1) и другие. Однако еще не все моменты его научной деятельности известны широкому кругу ученых. Например, исследователям башкирского языка будет интересно узнать о том, что в Башкортостане Абдулкадир Инан собирал диалектологические материалы. Одним из первых словарей, опубликованных в годы Советской власти, является «Словарь башкирского языка», изданный Нуриагзамом Тагировым в 1924 году. На обложке данного словаря рукой А.Инана сделана такая надпись: «В данном словаре нет слов из усерганского, гайнинского и салжигутовского говоров. Мое досье по данным говорам находилось в руках моего друга Абдулхая Иркабаева. Он был убит в феврале 1918 года» [18, с. 2597]. Здесь же имеются пометки о диалектах, на котором говорили некоторые его друзья. А Инан также пишет, что словарь Н.Тагилова содержит слова из восточного диалекта башкирского языка, что в нем отсутствуют слова из гайнинского, усерганского, горно-кипчакских и китайских говоров. Тут же он дал пояснения значений некоторых слов. Самым интересным примечанием является следующее: «Нури (то есть Нуриагзам Тагиров) ничего не добавил к моим материалам... возможно, часть досье не попала ему в руки» [18, с. 2597].

В России Абдулкадир Инан активно занимался литературным творчеством. К сожалению, после эмиграции он не стал продолжать литературную деятельность. В Турции он занимался только научной деятельностью. Лишь в некоторых турецких изданиях появились несколько переизданий стихов, написанных еще в России, и лишь одного стихотворения, сочиненного за рубежом.

В 1954 году в журнале «Бююк Тюркили» увидело свет его стихотворение на казахском языке «Милости просим», написанное по случаю приезда в Турецкую Республику группы казахских эмигрантов [11, с. 65-66]. В 1970 году во втором номере журнала «Казань», издаваемый Обществом Урало-поволжских тюрков, было переиздано стихотворение А.Инана «Батыр», опубликованное впервые в 1915 году в журнале «Шура» [10, с. 19]. В журнале «Казань» его автором ошибочно указан Рахмети Арат, являющийся лишь издателем данного стихотворения [11, с. 94]. Примечательно, также и то, что стихотворение Абдулкадира Инана «Батыр» вместе с другим произведением «Урал» вошло в книгу «Песни башкирских военнопленных», изданную австрийским ученым Робертом Лахом и башкирским ученым-эмигрантом Галимджаном Таганом в 1939 году в Вене и Лейпциге. Последний указанный сборник содержал исследование и расшифровки башкирских песен с переводами на немецкий язык, записанных от военнопленных Первой мировой войны. В сборнике стихотворение «Батыр» озаглавлено «Песня Заки Валиди» [7, с. 119; 16, с. 111-113].

Есть еще одно стихотворение А. Инана, изданное в Турции. Оно увидело свет в приложении к статье Исы Озкана об А.Инана, которая опубликована в 2012 году в сборнике, посвященном 50-летию со дня основания Института исследований тюркской культуры. Там была опубликована копия рукописного перевода на турецкий язык стихотворения «Когда умру», сделанная самим автором в 1956 года [17, с. 97]. Как известно, это его стихотворение

впервые увидело свет в 1916 году.

Стихотворение Абдулкадира Инана «Урал», сочинённое им в 1910 году и увидевшее свет на родине в 1912 году, было записано автором 25 февраля 1966 года на смешанном турецко-башкирском языке с добрыми пожеланиями на память в дневник Саиды Арсланбек. После смерти его С.Арсланбек опубликовала это стихотворение на языке оригинала, с переводом на турецкий язык и приложением копии автографа в статье «Несколько воспоминаний о Абдулкадире Инане», вышедшей в журнале «Казань» (Стамбул, 1977. № 19. С. 38-40). [15, с. 38-39].

Абдулкадир Инан является одним из всемирно известных башкирских ученых, оставивших большое и еще не полностью изученное научное и литературное наследие. Современным исследователям еще предстоит сделать многое для изучения его творчества, перевода сочинений на башкирский и русский языки, введения в оборот новых материалов и документов. Творческое наследие ученого должно занять достойное место в науке.

Литература

1. Абдулкадир Инан: Библиографический указатель./ Сост. Салихов. А.Г. Уфа, 1996. 60 с.
2. Валеев Д.Ж., Мадьяри А., З.Г. Ураксин, Юлдашбаев А.М. Судьба и наследие башкирских ученых-эмигрантов. Уфа, 1995. 143 с.
3. Валиди Тоған А.-З., Инан А., Таған Г. Служение. Сборник трудов башкирских ученых-эмигрантов – лидеров национально-освободительного движения 1917-1920 годов./Сост. и пер. А.М.Юлдашбаев. Уфа: Китап, 2007. 208 с.
4. Инан Әбделкадир. Мәрхүм Зәки Вәлиди Туған менән тәүге танышыуым. Төрөксәнән Әмир Юлдашбаев һәм Әхәт Сәлихов тәржемәһе // Ағизел. 2000. № 8. 34-35 биттәр.
5. Инан Әбделкадир. Тәркиәгә килгәндән алдағы тормошомдан бәғзе хәтирәләр. Язып алыусы Сәғизә Арсланбәк. Төрөксәнән Әмир Юлдашбаев тәржемәһе // Ағизел. 1994. № 1. 84-106 биттәр; № 2. 142-149 биттәр.
6. Инан Ә. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Төрөксәнән Д. Валеев һәм Р. Гилязетдинов тәржемәһе. Уфа: Китап, 1998. 240 бит.
7. Лах Роберт, Янски Герберт, Таған Галимджан. Башкорт әсирзәренен йырзари. Немесанан Әхәт Сәлихов һәм Зилиә Рәйемғужина тәржемәһе// Ватандаш. 1998. № 4. 106-119 биттәр.
8. Надергулов М.Х. Фатхелькадир Сулейманов // История башкирской литературы. Т. 1. С древнейших времен до начала XX века. Уфа: Китап, 2012. С. 456-459.
9. Нәзәрғолов Минләғәли. Баһалар ғәзел булғанмы?// Ағизел. 1994. № 4. 180-185 биттәр.
10. Сөләймәнов Ф. Башкорт йәйләүендә. Текстологик эштәрзе башкарыусы, төзөүсе һәм баш һүз авторы М.Х. Нәзәрғолов. Өфө: Башкортостан «Китап» нәшриәте, 1996. 192 бит.
11. Сәлихов Әхәт. Оңотолған тарих биттәре. Өфө: 2003. 140 бит.
12. Харисов Әхнәф. Үткән ғүмер – калған хәтер. Мәкәләләр, публицистик язмалар, нәфис әсәрзәр. Баш һүз авторы һәм ғилми мөхәррире Миңләғәли Нәзәрғолов. Өфө: Башкортостан «Китап» нәшриәте, 1997. 192 бит.
13. Хөсәйенов Ғайса. Фәтхелкадир Сөләймәнов–Абдулкадир Инан: (Эмиграция әзәби-фәнни мирасынан) // Ағизел. 1990. № 1. 100-108 биттәр.
14. Хөсәйенов С.М. Фәтхелкадир Сөләймәнов ижадында фольклор әсәрзәренен кулланылышына карата // Духовная культура народов России: Материалы заочной Всероссийской научной конференции, приуроченной 75-летию доктора филологических наук Ф. А. Надршиной/ Отв. ред. Ф. А. Надршина. Уфа: АН РБ, Гилем, 2011. С. 222-225.
15. Arslanbek Saide. Prof. Dr. Abdülkadir İnan'dan Birkaç Hatıra // Kazan. 1977. № 19. S. 38-40.
16. Gesänge russischer Kriegsgefangener aufgenommen von Robert Lach korrespondent Mitglied der Akademie der Wissenschaften in Wien. II. Band: Turktatarische Völker. 2. Abteilung: Baschkirische Gesänge. Transkription und Übersetzung der baschkirischen Originalliedertexte von privatdozenten Dr.Herbert Jansky in Wien in Verbindung mit Dr. Galimdschan Tagan. Wien und

Leipzig, 1939.

17. Özkan İsa. Siyasi Mücadeleden İlmi Çalışmalara, bir Bilginin Hayat Öyküsü: Abdülkadir İnan// Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü'nün 50. Yılına Armağan. Hazırlayan Bülent Gül. Ankara, 2012. S. 51-99.

18. Salihov Ahat. Muhacir Başkurtların Türkiye'deki ve Diğer Ülkelerdeki Faaliyetleri// 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 10-15 Eylül 2007 Ankara/Türkiye. Bildiriler. V. Cilt. Tarih ve Medeniyetler Tarihi. Ankara, 2012. S. 2593-2606.

19. Şenol Hadi. Abdülkadir İnan // DTCF'de Türkoloji Öyküsü. Hazırlayan Hasan Özdemir, Hadi Şenol. Ankara, 2006. S. 219-282.

20. Şenol Hadi. Abdülkadir İnan // Prof. Dr. Saadet İshaki Çağatay'ın Yaşam Öyküsü. İstanbul, 2007. S. 100-102.

21. Togan Zeki Velidi. Hatıralar: Türkistan ve Diğer Müslüman Türklerinin Milli Varlık ve Kültür Mücadeleleri. Yayına Hazırlayan İsenbike Togan. Ankara, 1999. XXVI+630 s.

Ә.М. Сөләймәнов

М. Ажмулла ис. БашДПУ, Өфө

АБДУЛКАДИР ИНАН-СӨЛӘЙМӘНОВ КАЛДЫРҒАН ЭТНОГРАФИК ХЕЗМӘТТӨРЗЕҢ МИЛЛИ ФОЛЬКЛОРЫБЫЗ СЕРЗӘРЕН АСЫУҒА БУЛЫШКАНЫ

Абулкадир Инан-Сөләймәновтың төрки халыктары этнографияһына бағышланған хезмәттәре байтак. Уларзың барыһы ла фольклорға мөнәсәбәтле. Был йәһәттән йолаларға кағылышы күзәтеүзәре нык айырылып тора. Улар безҙең өсөн милли фольклорыбыздың бығаса биш кат йозак менән бикле серзәрен асыуға яраклы алтын аскыс хезмәтен үтәй. Ошо йәһәттән түл алыу һәм уллыҡка алыу йолаһының таралышы, нигеҙҙәре хаҡындағы этнографик күзәтеүзәре бик тә әһмиәтле. Был йолалар күп яктан никах тураһындағы хәҙерге закондар тарафынан кабатланғандай булды. Мәсәлән, илебезҙә әле ғәмәлдә булған рәсми закон буйынса, уллыҡка алынған йәки үгәй ул, туранан-тура кан туғаны (имсәктәше, аталашы) булмаһа ла, уллыҡка алыусының йәки үгәй ата-әсәһенең кызы менән никахлаша алмай. Йола хокуғы буйынса ла шулай. Шуның менән бергә йола был мәсәләгә киңерәк карай. Уллыҡка алыныусы үз ырыуынан ғына түгел, үзен ул иткән кешенең ырыуынан да кәләш ала алмаған.

Инан теркәгән был саф этнографик мәғлүмәттең саф фольклорға мөнәсәбәте низә һуң? Ғалимдың күзәтеүзәренән күренеүенсә, уллыҡка алынған баланы ғаиләләге башка ағай-энеләре яңғызлай торған булған. Бындай конфликттың социаль нигеҙе бар. Ул шунан ғибәрәт. Икенсе кәндән булған баланы атай мираһынан өлөш алыуға дөгүәсе буларак күрә алмағандар. Бындай мөнәсәбәт Учалылағы Рәсүл ауылы, Йылайырзағы һабыр ауылы тарихына бәйлә риүәйәттәрҙә анык сағылыш алған.

Мин һезҙең иғтибарығыҙы Инан-Сөләймәновтың уллыҡка алыу йолаһы хаҡындағы мәкәләһендә килтерелгән бер йолаға йүнәлтмәксемен. Бында мин этнографтар за, генетиктар за кағылмаған бер йоланы, түл алыу йәки түл яңыртыу йолаһын күз уңында тотам. А. Инан әйтеүенсә, бындай йола борон төркиҙәрҙә, шул иҫәптән кыргыз, казак халыктарында кәзимге хәл кеүек аткарылған. Ул якуттарға ла хас булған. Һәр хәлдә, Инан әйтеүенсә, «якуттарҙың үз катындарының башка берәүһе менән мөнәсәбәткә инеп тапқан йәки ситтән алып кайтқан балаларын үз балаһы кеүек кабул итеүе лә «түл алыу» хәләл һаналған осорҙан тороп калған күренеш булырға тейеш» (6, 122).

Элена (якуттар Ленаны шулай атай) йылғаһы ярында якуттарҙың «Дуслыҡ» тигән тарихи-архитектура музей-курсаулығы бар. Ундағы картиналар галереяһында бер әсәр айырыуса иғтибарҙы тарта. Өйкөм генә булып үскән ағастар төбөндөгә эскәмйәлә кәзимге рустың милли кейемендәгә зәңгәр күзлә ир менән зәңгәр күлдәкле кара күзлә якут катыны ултыра. Уларзың икәһенең дә караштары сизәмдә ултырған кызыл күлдәкле сабийға төбөлгән. И.И.Попов язған был әсәр «Семен Дежнев перед отплытием в Студеное море» тип атала. Анлатыуҙарынса, XVII быуатта йәшәгән рус диңгезсеһе С.И. Дежнев заманында якуттан кәләш алған булған икән. Ошо никах һәм рус кешәһен иш иткән якут кызы Абакайда хаҡында хәҙер риүәйәттәр һөйләйҙәр. Имеш, балаһы тыуғас, Семен Иванович сәйәхәтен

дауам итэ. Абакаяда уны көтэ лэ көтэ. Ун туғыз йылдан Дежнев кире урап килэ. Эммэ Абакаяданы оsrата алмай: ул үлгэн була.

Хэзер Дежнев менэн Абакаяданың үз-ара мөнэсэбэттеренэ толе-рантлык күзлегенэн сэйэси төс бирелэ: уны, рус-якут дуслыгы символы кимэленэ күтэреп, поэтиклаштыралар: шағирзар йыр, поэма яза, рэссамдар картиналар тыузыра. Эммэ XVII быуаттарза якуттарза түл алыу йолаһы тоторокло күзэтелеуен исэпкэ алғанда, Абакаяданың бер үткенсе менэн түшэк бүлешеуенэ тап шул йола сэбэпсе булыуы ихтимал. Был фаразды шул да кеүэтлэй, саха-якут илендэ ул йола хакында эле лэ хэтирэлэр ишетергэ була. 2000 йылдың 6-9 сентябрэндэ Якутск калаһында «Донъя халыктарының эпик комарткылары контексында олонхо» тигэн халык-ара ғилми конференция булғайны. Шунда насип булғайны ул хэтирэлэрзе ишетергэ. Дөрөс, минең өсөн информатор ролен аткарған ғалимэ, Саса-Якут фэндэр академияһы Гуманитар тикшеренеүзэр институтының Олонхо бүлөгө хезмэткэре Н.А. Дьяконова әйтеуенсэ, ситтэн килгэн йә үткенсе ир-ат менэн саха катын-кызын махсус рәүештэ түшэк бүлештереузең боронго этнографик нигезе хэзер онотолған. Шуға күрә лэ заманында генетика күзлегенэн кан яңыртыу, нәсел яңыртыу тип акланған был йола хакындағы хэтирәгэ лэ мөнэсэбэт бөгөн икенсе: уны хэзерге әхлаки канундар кимэленэн азғынлык тип баһалайзар.

Миңэ билдәле мәғлүмәттәр буйынса, түл алыу йолаһы япондарға ла ят булмаған. Һәр хәлдә, XX быуаттың 50-се йылдарында ла Сахалин япондарында ул ғәмәлдә булған. Ғәскәри хезмәткә килеүсә ир-атты, кыззарына ылыктырып, уларзың затын алып калырга тырышыр булғандар (Бөрийән районы Яңы Монасип ауылында 1938 йылғы Баймырзин Рәйес Рәхмәтулла улынан ишеткәнем буйынса). Рәйес, 1957 йылда армияға алынып, өс йыл Сахалинда хезмәт иткән).

2001 йылда Екатеринбург — Өфө маршруты буйынса автобуста килгәндә, үзбәкләшкән тажик: «Был йола тажикстандың Таулы Бадахшан автономиялы республикаһында эле лэ күзәтелә. Командировкаға барған күркәм, күрмәлекле һәм затлы ир-егетте яңғыз йоклатмайзар. Уны мотлак вақытлыса кейәү итәләр. Кан (нәсел) яңыртыу максатында түлен алып калалар», — тигәйне.

Сала-сарпырак булһа ла, башкорт фольклорында ла был йола сағылыш тапқан. Саф тылсымлы — героик һәм батырзар тураһында әкиәттәрзә, шулай ук новеллистик әкиәттәрзә герой сит батшалыкка юлығыуы була — уны батша кейәү итә һала. Түл алыу йолаһы, эстетик яктан карағанда, айырым художестволы мотив, йәғни минисюжет сифатында эпостарға ла килеп ингеләй. Миҫалға «Заятүләк менән Һыуһылыу» иртәген килтерергә була. Дөрөс, иң популяр версияларының варианттары буйынса, Заятүләк Һыуһылыуға бер күреүзә ғашик була. Кыз нисек кенә ялынмаһын, хәйләләшеп, нисек кенә унан касып китергә укталмаһын, толмон кулынан ыскындырмай егет.

Һыуһылыузы «сәсенән эләктерәү» мотивының әрәсәһенә инеп тормастан, заманында Кирәй Мәргән уны былай тип кенә аңлаткайны: «Әгәр зә сәс образының халык ижадында төп атрибуттарзың береһе сифатында кәүзәләндерелеуен хәтергә алһак, тимәк, был деталь эпик геройзың көрәште иң ышаныслы азым менән башлап ебәрәуен, кыз тормошондағы иң мөһим тотканы үз кулына эләктерәуен сағылдыра» (8, 111). Донъя халыктары инанысы һәм мифы буйынса, «сәс йән йәки магик көс тупланған урын иҫәпләнгән: сәсһез калыу — көстән языу, тип белгәндәр» (10, 41). XX быуаттың күренекле фольклорсыһы В.Я. Пропп әйткән был фекерзе бик күп этнографик һәм фольклор материалдары кеүәтлэй. Уға қағылышлы мәғлүмәттәрзе С.П. Крашенинников, А.Ф. Анисимов (1, 366), Е.Д. Торсонов (11, 175), М.Х. Минһажетдинов (9, 117) һ.б. күптәрзең хезмәттәрәндә оsrатырға була.

Борон алтай, кытай, монголда ир кешенең озон толон йөрөтөүе — уның көслә булыуының билдәһе иҫәпләнгән. Әгәр фольклорға мөрәжәғәт итһәк, озон сәстен, толмондоң көс билдәһе икәнә башкаларға ла мәғлүм булыуына миҫалдар табырға була. Тәрки донъяһында киң билдәле «Йософ менән Зөләйха» киссаһының геройы ла шундай билдә менән нарыкланған. Башкорттоң «Алсузар менән Кирсузар» тигән батырзар тураһындағы әкиәттән геройы толон-толон сәс йөрөтә (2, 238), тываларзың да шундай типтағы бер

әкиәтендәге Ерсары-мөгө толум эйәһе, тимәк, кеүәтле батыр итеп һүрәтләһә. Толумон киҫеүзәре була — Ерсары-мөгө көс-ғәйрәтен юғалта ла куя (11, 175-176). Әйткәндәй, катын-кыз за толумһоз калһа, шулай була, тип инанған боронғолар. Тәркиәттең XIX быуаттағы күренекле ғалимы Н.Ф. Катанов теркәп калдырған бер мифологик легенда буйынса, бер ханбикәнең сәсе аршын ярым булған. Үтә асыллыһың, тип, бер сак ире шуны киҫә. «Шунан алып катын-кыздың асылы кыска булып калған, ти» (7, 6 (524)). Һуңғы легендала сәстәң озонлоғо асылдың көсөн (асыл күпләген) белдергән. Тимәк, башкорт менән татарға мәғлүм «Сәсе озон — асылы кыска» тигән мәкәлдә без, замана кешеләре, «сәсе озон булғанға, асылы кыска» тип, туранан-тура аңлап, асылда, хилафлык кылабыз икән. Ул мәкәл «сәсе озон булһа ла, асылы кыска» тигән мәғәнә бирерлек дәрәҫ интонация менән әйтелергә тейеш. Тимәк, мәкәлгә лә сәс озонлоғо асылдың күпләген аңлата тигән фекер һалынған. Шулай булғас, эпос геройы Заятүләктең һыуһылыузы алтмыш колас толумонан эләктерәүе — һыу кызының көсөн алыузы, уның менән кауышыуға инициативаны үзе күрһәтеүен аңлата. Ә инде егеттең көсөн тойғас, уның кулындағы камсыны кыздың үбәүе — ир көсөн таныуын төшөндөрә (8, 112).

Әммә эпостың шундай бер версияһы бар, ул бөтөнләй икенсе төрлө, дәрәҫәрәге, әле әйтелгәндең киреһен раҫларлык һығымтаға килергә мәжбүр итә. Бында Йылайыр районы Мәксүт ауылында Сәлиха Бикбулатованан (1904) Ниғмәт Шоңкаров тарафынан 1967 йылда язып алынған версия күз уңында тотола. Дәрәҫ, бында ла Зыятүләк тәүзә һыуһылыузың сәсенән эләктерә. Бында ла тарткылаш китә: кыз егеттең ебәрәүен үтенә, егет ебәрмәй кырталаша. Кыз ахырза: «Улайһа, тирәк башынан төшәйм», — ти. Ул ана шунда сәс тарап ултырған була. Кыз, ергә төшөп, «сәстәрән матур ғына итеп тарап алғас:

- Һин, Заятүләк, миңә иптәш булырһың, мин һине илемә алып кайтам, — тигән.
- Куй, тегендә тирәк төбөндә миңең атым, әтем, кошом калды.
- Уларға бер нәҫтә лә булмаҫ, әйзә, мин деү батша кызымын.
- Калай итеп алып кайтаһың?
- Елкәмә йәбеш, күзеңдә йом, тик сәсемә теймә.

Сәсен айырып алып, Заятүләкте елкәһенә йәбештереп, быны күлгә алып сығып китте, ти» (3,217).

Башта тәүге ремаркаға һәм кыздың һуңғы һүзенә иғтибар итәйек. Кыздың матур итеп сәсен тарай алыуынан егеттең уны кулдан ыскындырыуын аңлау кыйын түгел. Тимәк, кыз үз көсөн һаклап кала. Күлгә сумғанда сәсенә теймәскә кушыуы — бүтәнсә үзенә көс-кеүәтен алмауын һорауы. Тимәк, һыу кызы ер егетенең һәләтен таныуға таний (Заятүләк уның көсөн алыу серен белә), әммә, эпостың тәүге версияһынан айырмалы рәүештә, ишләнешергә уға үзе тәкдим яһай. Тәкдим яһау менән генә сикләһмәй, елкәһенә йәбештереп, иленә алып китә. Ә унда атаһы кызының был эшен хуплап кына тора. Уның табышына һокланып: «Калай һәйбәт кеше был! Кайзан таптың?» — тип, уларзы кауыштыра. Шулар барыһы ла — Заятүләктең түлен алыу теләгенә ишара. Эпостың был версияһының тап шул йоланы күз уңында тотуы шуның менән дә йөпләнә: Заятүләк үз иленә яңғызы кайта, һыуһылыу уны ер өстөнәсә озатырға ғына килә, дәрәҫәрәге, күл төбөнә алып төшкәнәндәге кеүек, елкәһенә йәбештереп, аты, әте, кошо янына илтеп куя ла, үзе кире борола.

Сәлиха Бикбулатова башкарған версия эпосты түл алыу йолаһы күзлегенән һөйләү һөзөптәһе икәнәнә төшөнөүе кыйын түгел. Икенсе төрлө әйткәндә, был версия түл алыу йолаһы һакында төшөнсә һалык тигән оло кәүемдең бер өлөшөнөң, һәр хәлдә, “Заятүләк менән һыһылыу” иртәгенәң тыуған иле Асылыкүл тирәһенән ер аяғы ер башында яткан төбәктәгеһенәң, хәтерендә архетип буларак һакланыуына, шул күзлектән интерпретацияланыуына миҫал була алыр ине. Әгәр зә мәгәр, кәм тигәндә, уның тағы ике-өс варианты табылған сүрәттә, әлбиттә. Шулай за әле әйтелгән фаразға сәбәпсе булыуы ла һүз барған версияның иғтибарға лайык булыуы һакында һөйләй.

«Акһак кола» эпосында йылкыларын эзләргә сыккан егеткә юлда осраған кыздың кунып китергә тәкдим яһауынан уның да был затлы егеттең (кобайырза ул юкка ғына бай улы тип исемләнмәгән, күрәһең) түлен алып калырға ниәтләһеүе анык уҡ аңлашыла. Ни өсөн

тигәндә, “Заятүлөк менән Ыуһылыу” иртәгенә Сәлиха Бикбулатова версияһы менән сағыштырғанда, уның мәғлүм варианттарының барыһында ла тиерлек “кыз егеткә кунып китергә, ак сымалдык эсендә ак түшәктең өстөндә ак сабактай уйнарға тәкдим итә” мотивы төрлөсә, әммә тоторокло кабаталана. 1960 йылда Ырымбур өлкәһе Люксембург районы Колман ауылы Ғибазулла сәсэн Агишевтан (1876) Кирәй Мәргән язып алған версияла, мәсәлән, кыз бай улына шулай ти:

Көңнәр (хезмәтселәр. — Ә.С.)кымыз бешерзәр,
Эсеп киткел, бай улы!
Төшөп киткел, бай улы!
Көңнәр тирмә корорзәр,
Көңнәр урын йәйерзәр,
Көңнәр түшәк түшәрзәр,
Кунып киткел, бай улы!
Ак тирмәнең эсендә
Ак сымалдык корорзәр,
Ак сымалдык корорзәр,
Ак сымалдык эсендә,
Ак сабактай, уйнарбыз (3, 223).

Был юлдар менән танышкан кешенең үткенсә егеткә кызың эротик уйын тәкдим итеүенә төшөнмәүе мөмкин түгел. Кабатлайым: ошондайырак үтенеслә тәкдим эпостың безгә мәғлүм вариант, версияларының байтағында кабатлана.

Ошо урында «Алпамыша менән Барсынһылыу» эпосы хәтергә килә. Алпамышаны әсир иткән хандың ике кызы ла уға, тәкәт итә алмайынса, үлеп ғашик була. “Үлеп ғашик булыу” төшөнсәһе эпоста бик шәп бер художестволы деталь аша төшөндөрөлә. Хәсэн сәсэн Буранғолов версияһы буйынса, шул кыздар булат кылыс ярзамында үзәрәнен һарайынан Алпамыша яткан зинданға тиклем ер астынан юл һала. Ә зиндан, боронғо йола буйынса, кыздарзы бикләп тоткан һарайзан алыстағы тау башында була. Шул кылыс менән Алпамышаның бығаузарын өзә сабалар. Егет доға язған кағыз менән уның күптән үлгән атының һөлдәһен һыйпап, уны терелтәләр (4, 63 - 64). Был деталдәр барыһы ла кыздарзың Алпамыша менән кауышырға инициатива күрһәтеүенә бәрәбәр. Өмөһаят Колдәүләтова версияһы буйынса, хандың кинйә кызы, үз-үзен хәүефлә азымға барырға мәжбүр итеп, йәшерен рәүештә ер асты юлынан килеп, Алпамышаға ризык ташый, алтын һаплы алтын кылыс ярзамында бығаузарын өзә, таш һарайзан атын сығарып бирә(4, 43 - 44). Был миһсалдар за хан кызының әсир баһадир менән кауышыу теләген иллюстрациялай. Әммә ике оһракта ла егет уларзың тәкдимен кабул итмәй. Итер ине, әсәрзәң тел төбөнән аңлашылыуынса, Барһынһылыуына хыянат итеү тип белә. Шуны белә тора, кыздарзың уны үлемдән коткарыуы аркаһында, эпоста “Алпамышаның Барһынһылыуға мөһәббәтә һақына уларзың үз мөһәббәттәрән корбан итеүзәрә” тип аталмалы өһтәлмә мотив һасил булған. Һин яраткандың һине түгел башканы яратыуын хөрмәт итә белеү – ысын мөһәббәт тигән тойғоһо сикһез булғандар өләшә генә, әлбиттә. Түл алыу йолаһын еренә еткереп аткарыу идеяһы һалынған мотив аһырза килеп бына шулай “саф мөһәббәт ни ул?” тигән һорауға яуап яғына ауышқан. Абдулкадир Инан һүз алып барған шул йоланың был эпоста беренсел булыуына шул да дәһлил: әсәрзәң бер версияһы буйынса, Алпамышаны зинданға япқан хан уның күңелен арбап, үз итеү бурысын кыздарына үзә йөкмәтә.

Эпоста сағылыш тапқан түл алыу мотивы үз сиратында А. Инан-Сөләймәнов телгә алған бер риүәйәттә хәтерләтә. «Был риүәйәткә карағанда, — тип яза Инан, — Аблай хандың ейәне Кенансарыны әсирлеккә алған кара кырғыздар, принц янына гүзәл кыздарын ебәрәп, уның түлен алып калырға теләнеләр. Тик Кенансары түлен биреүзән баш тартты һәм үлтерелде» 5, 122). Алпамышаны ла үлем көтә. Әммә, без быға тиклем уйлағанса, хан өсөн ят бауыр булғанға ғына түгел икән. Кенансары кеүек ғорур булғанға, дошманға түл биреү — дошманды үрсетеү, уға көс биреү — хыянат, хәләлбикәһе алдында ғына түгел, ил-йорто алдында ла хыянат икәнән якшы аңлағанға. Бәхетенә күрә, Кенансарынан айырмалы

рәүештә, Алпамыша үлемдән котолоу сараһын таба.

Түл алыу йолаһы «Урал батыр» эпосында ла базык күзәтелә. Катил батша илендә лә, башка урында ла Урал батыр кәләш ала ла кәләш ала. Ала ла ары китә, ала ла ары китә. Бер кем уға: «Ниңә кәләшең менән тормайһың?» — тип дөгүә белдермәй. Тәүләп кәләш алыуында ла, артабан кәләш яңыртыуында ла инициатива уның үзенән түгел, йә кыз яғынан, йә ил карттарынан, йә шул ике яктан бер юлы сыға, шуларға башкаларзың тырышлығы ла өстәлә. Катил батша кызы, күмәк егеттәрзе тезеп куйып, араларынан Уралды ғына һайлай, уны ғына үзенә һарайына алып килергә куша. Яуыз батша кызының был кылығы уның тик Уралдың ғына түленә кызығыуына ишара. Кызының һүзенә колак һалмағаны өсөн, батшаның был башбирмәс егеткә каршы тәүзә таузай үгез, азақ дейеүзәй батырзар сығарыуы ла сит батырзың түлен алырға тырышыуы һәм уның был ныкышлығы ни тиклем әһәмиәтле икәнән күрһәтә. Ил карттары ла — кемелер Катил батша кызын кәләш итеп алырға тәкдим итә, кемелер димләшә. Социаль йәһәттән бик үк һәм бөтөнләй килешә алмас көстәрзәң максат берлегенә ирешеүе үзенең итә. Ахырза:

Урал алмак булған, ти.

Кыззы алып, туй яһап,

Бер аз калмак булған, ти (3, 53).

Был юлдарзан Уралдың юлайкан ғына кейәү булып китеүе, тегеләренәң иһә шуға ла кәнәғәтлек тойғоһо кисереүе якшы аңлашыла. Шулай булған өсөн дә, бында ла һүз түл алыу йолаһы һақында бара, тимәй, ни тиһәң инде. Әлбиттә, был мотив хәзер тоноклана төшкән. Әммә Уралдың Кәһкәһә батша илендә Алғыр тигән ирзәң иптәшенәң Гөлөстан тигән кызын кәләш итеүе менән танышыуыбыз була, әле әйткәнәбез анык үк тоқмаллана ла куя. Урал Әзрәкәнә еңгәс кенә, донъяла күптә күргән өлкән кеше шулай ти:

Ил батыры — батырзан,

Батыр ирзән тыуыр ул;

Атанан күреп, үк юнып,

Атанан күреп, яу асып,

Ил әсендә үсәр у.

Батырзан батыр тыуғанда,

Атаһындай булғанда,

Бер быуын тип һаналған

Илдә ғәмөр итәр у (3, 63-65).

Халык исеменән ил карттары бына шулай үззәренәң нәселенәң канын яңыртыуы — түл алыу йолаһын көсәй.

Юғарыла телгә алынған риүәйәттәрзә (12) кабатланған «яуза табылған баланы уллыҡка алыу» мотивының да төбөндә, асылда, А. Инан-Сөләймәнов күз уңында тоткан түл алыу йолаһы анык сағылған.

Беззә бығаса ғаилә-көнкүреш йолаларын тикшереүсә этнографтар за, фольклор әсәрзәрен тикшереңсәләр зә түл алыу йолаһы, түл алыу мотивы һақында өндәшкәнә булманы. Әле әйтелгәндәрзән аңлашылыуыңса, Инан-Сөләймәновтың һүз барған мәкәләһә этнография һәм фольклор ғилеһебеззәге кайһы бер күзәтеү һығымталарыбызға тос кына төзәтмәләр индереүзә талап итә.

Әзәбиәт

1. Анисимов А.Ф. Об истинном и иллюзорном в первичных воззрениях на природу: Этнографический очерк // Вопросы религии и атеизма. М., 1958. С. 363-378.

2. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. Өсөнсә китап. Төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов; Яуаплы мөхәррир Ғ.Б. Хөсәйенов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1978.

3. Башкорт халык ижады. Эпос. Өсөнсә китап / Төз. Ә.М. Сөләймәнов; инеш мәк. авт. М.М. Сәғитов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов менән Р.Ф. Рәжәповтыкы; Аңлатмалар М.М. Сәғитов менән Ә.М. Сөләймәновтыкы; Яуаплы мөхәррир Н.Т. Зарипов. Өфө: Китап, 1998.

4. Башкорт халык ижады. Эпос. 4 том / Төз., аңлатмалар биреүселәре М.М.Сәғитов, Б.С. Байымов; инеш мәк. авт. М.М.Сәғитов, Б.С. Байымов, С.Ә. Галин; яуаплы мөхәңрр. Ә.И. Харисов, С.Ә. Галин. Өфө: Китап, 1999.
5. Инан А. Кейәү // Ватандаш. 2000. № 4. 155-157-се б.
6. Инан А. Күсмә төрки кәбиләләрендә уллыкка алыу йолаһы менән бәйле традициялар // Ватандаш. 1998. № 6. 116-123-сө б.
7. Катанов Н.Ф. Среди тюркских народов // ИРГӨ. Б.М., Б.Г. Т. XXIX. 23 с. (Отд. отт.).
8. Кирәй Мәргән. Башкорт халкының эпик комарткылары. Өфө: Башкортостан кит. нәшр., 1961.
9. Минһажетдинов М.Х. Кәләмендә көзрәт бар. Өфө: Китап, 1995. 211- 9.212- се б.
10. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Изд-во ЛГУ, 1986.
11. Турсунов ЕД. Генезис казахской бытовой сказки. Алма-Ата: Наука, 1973.

Ә.М. Сөләймәнов

М. Акмулла ис. БашДПУ, Өфө

АБДУЛКАДИР ИНАНДЫҢ “КЕЙӘҮ” ТИГӘН МӘКӘЛӘҢЕ ҺӘМ ЕЙӘНБИРЗЕ МЕНӘН ЕЙӘНБАЙ БАБАЙЗАРЗЫҢ ӘЙТКӘНӘ

Күп кенә башка хезмәттәре һымак ук, Абдулкадир Инандың (Фәтхелкадир Сөләймәновтың) «Кейәү» [2] тигән мәкәләһе лә этнография күзлегенән язылған, әммә ул, этнография өсөн генә түгел, фольклористика өсөн дә берзәй үк әһмиәткә әйә. Эш шунда, ул ХХ быуаттың тәүге яртыһында ук донъя күрһә лә, безгә шул йөз йыллыктың ахырында ғына мәғлүм булғансы, төркизәргә хас никах, ғаилә йолалаларының сер булып кала килгән мөһим бер үзенсәлеген асырға форсат бирә. Анығын әйткәндә, был мәкәлә беззә күптән аксиома булырға дәгүә итеүгә хақы бар тип исәпләгән бер карашка яңынан әйләнәп кайтырға булыша.

Төрки кәүемдәренәң байтактарында кәләш алыусы егеттең билдәле бер вакытка тиклем кайныһына хезмәт итеүе фарыз исәпләнгән. Хатта хан тиклем хан да был йоланы боза алмаған. А. Инан үзенең мәкәләһендә шундай бер фәһемле миһал килтерә: «Сәмәркәнд ханы Осман Карахан Үргәнчтә харәзмшаһ Мөхәммәдтең кызына әйләнә. Туй бик озак дауам итә. Ниһайәт, Осман үз мәмләкәтенә кайтып китергә уйлай, фәкәт Тәркән Хатун: «Төрки тәртибенә ярашлы, кейәүзең һый-хөрмәт күреү өсөн («күрһәтеү өсөн»дөр, моғайын да.— Ә.С.), кайны өйөндә бер йыл калыуы шарттыр», — тип, китергә рөхсәт итмәй.

Тәркән Хатун телгә алған «төрки тәртибе» булһынмы, Дай-сәчәндең кейәү итеп Темучинды «өйөнә алыуы» булһынмы, бында кейәүзе кайны өйөндә эшләтеү кеүек боронғо замандарза бик киң таралған ғәзәттең азы-күпме алға киткән йәмғиәттәргә осраған калдыктары хақында һүз бара». [2, 157].

А. Инан-Сөләймәнов әйтеүенсә, был йола Алтайзағы телеут, теленгит, шор халыктарында беззең көндәргәсә һакланған. Кейәү кешенең билдәле вакыт үткәнсе кайны йортонда хезмәтсе булырға тейешлеге шор халкының фольклорында бик үзенсәлекле сағылған. Кыззы һоратқанда ук, унда кейәү исеменән шулай тип һамаклайзар икән:

Тилим куда ползын,
тизем күзә ползын;
тағы шыксан,
таяғың полай;
суға керсән,
чөләгиң полай;
идибиссән,
эжиктәге эдиң полай;
чыскырбыссаң,
кәзәң полай...

Телем коза булһын,

тезем кейәү булһын;
тауға сыкһаң,
таяғың булайым;
һыуға керһәң,
сүлмәгең булайым;
кыуһаң,
ишектәге этең булайым;
сығарһаң,
йомошсоң булайым» [2,157].

Кейәү кеше борон казак менән башкортта ла кәм кеше иҫәпләнгән. А. Инан быны, йолаларға таянып, иҫбатлаған. «Казактарза, айырыуса һары Аркалағы найман, арғын, кыпсак һәм алчын ырыулары, Уралдан көнсығыштарак йәшәгән башкорттарза (салжиут, катай, барын, табын һәм бәкәтин ырыуларында) кейәү кеше, катын ырыуынан берәүһенә кунак булып төшһә, тирмә йәки өйзәң ишеге янында ғына ултыра ала, тигән ғәзәт (йола. — Ә.С.) бар. Башкорттар: «Кейәү өрлөктән үтмәс» (йәғни түбәләге өрлөк тапкырынан ары эскә кермәс), тизәр. Был талапты казактар теүәл үтәп килһә лә, бөгөнгө башкорттар уны мәрәкә өсөн генә искә алалыр. Әйткәндәй, башкорттарза «кейәүгә көл ташыт, атына — утын» тигән ата һүзә лә (мәкәл дә. — Ә.С.) һақланған» [2, 157].

Кейәүзе кәм күреү йолаһы этнографик яктан нигезле. Мәғлүм булыуынса, матриархат дәүерендә катын-кыз үзенә иште үзе тапқан. Тапқан да кейәүзе үз ырыуына «озатып» алған. Ә унда иһә ят ырыу вәкилен, ят бауыр, тип, ек күргәндәр (экзогам ғайлә ырыу менән ырыузың ғына козалашыуын талап иткән).

Кәләшенең ырыуында кейәү кешене, ек күреү менән генә сикләнемәй, төрлөсә этләгәндәр. Хәзерге көндә лә башкортта кәләшенең кесе туғандары, йәғни езнәй кешенең кәйнеш һәм балдызлары, уны төрлөсә ызалата: итеге йә ботинкаһы эсенә һыу койоп куя, йоклағанында битенә кором һөртә, юрғанын түшәгенә куша тегә, өстөнә һыу һибә... Хәзер мәрәкә сараһы ғына иҫәпләнә бындай кыланыштар. Асылда иһә, ул — боронғо йоланың, сит ырыу вәкиле булған кейәү (езнәй) кешене ызалатыу, эзәрләү ғәзәтенең рудименты.

Кейәү кешенең кайныға хезмәт итергә тейеш булыуы ла ана шул матриархат законына буйһонған никаһка бәйле. Шул дәүерзә үк кәмһетелгән кейәү кайны-кәйнә йортонда хезмәтсе вазифаһына ғына дәғүә итә алған. Бөгөн булһын башкортта «йорт кейәүе» тигән төшөнсә бар. Хәзер уны кәләше өйөнә инеүсә кейәүзәргә карата ирония менән әйтәләр. Бынан күп дәүерзәр элек, был һүз «кайны йортона хезмәт итеүсә кейәү» тигән төшөнсәнә биргән заманда, уның кейәүзе кәмһетеү мәғәнәһенә эйә булыуына төшөнөү ауыр түгел.

Заманалар үзгәргәс, атай хокуғы өскә сығып, патриархатка нигезләнгән ғайлә барлыкка килгәс, кәләш ир йортона күсерелә. Һәм ир — ир булып калған сүрәттә лә, йортка күсеүгә бәйле үзенең комик баһаланышын бисәһенә биргәндәй була. Кайһы бер ырыуларза, мәсәлән, үсәргән, түңгәүер ырыуларында, катын кешене «өйгеше» («өйкеше», «өйкешене») термины менән атап йөрөтөү ғәзәте ана шунан килә.

Әле әйтелгәндәр А. Инан-Сөләймәнов тәкдим иткән бер фаразда, кейәү һүзенең этимологияһын аңлатқан фаразда, хәкикәт булыуын раһлай. Ә ул фараздың асылы шунан ғибәрәт. Инан әйтеүенсә, төркизәрзәге:

Күзә (шор, сағай, кыйбал, кач), күйә (күйәрик, тобол, тара), күйө (кыргыз), күйөн (казак), кейәү (башкорт), кияү (татар, төмән), күйәү (караим), Гүйү (кырым), Гүвә (ғағауыз), Күйә, күйү (алтай), Күтүө (якут), Күрә (сыуаш), гөвәй, гөвәи (төрөк) һәм монголдағы күргән (күрегән), тунгус телендәге күргән һүззәрә — барыһы ла кейәү төшөнсәһен бирә һәм «боронғо төрки (күк төрөк) һәм уйғыр текстарындағы «күдәгү» һүзәнән килеп сыкқан булырға тейеш» (2, 155). Ә ул үз нәүбәтендә *йор* -, *бур* -, *күр* -, *каз* - һүз тамырлары киңәйеү һөзөмтәһендә, «*йоры*», «*буру*», «*кура*», «*казы*» һүззәрә һасил булған һымак, *күз*- йәки *күдәзү*- тамырына -*ә*, -*гү* ялғауы кушылыуан барлыкка килгән, тәүге осракта «көтөү», «курғыу», «чабан булыу» тигәнде, һуңғыһы — «көтөүсә чабан» тигәнде аңлата. Кейәү йылдар буйына кайны йортонда хезмәтсе вазифаһын аткарыр булғас, А. Инан был һакта өндәшмәһә лә,

аңлашыла торғандыр, кәләш кеше ата йортонда ук бала-сағалы була башлаган. Һөзөмтәлә, фольклор ғилеме, этнография, социология күзлегенән, бик кызык күренеш хасил булған. Был хакта миңә 1966 йылда Хәйбулла районы Акъяул ауылы аҡһакалы Ейәнбирзе мулла Ишемғоловтан иштергә насип булғайны. Ауылдаштары, күрше-күлән уны Йәнбирзе тип кенә йөрөтә ине. Карт шуға мөнәсәбәтен былай тип аңлаткайны:

— Йәнбирзе түгел минең исемем, ә Е-йән-бир-зе!

Минең:

— Нишләп? — тип һорауыма, ул былай тип яуап бирзе:

— Борон башкортта шундай йола булған. Кайны һораған калымды түләп бөтмәй тороп, кейәү кеше кәләшен озатып ала алмаған. Түләргә хәленән килмәстәй булһа, калым хакын кайны йортона хезмәт итеү менән кайтарған. Шулар арала кәләше бала-сағалы булып китә бит инде. Икешәр-өсәр балалы булғансы, кәләшен алып кайта алмаған кейәүзәр зә була торғайны. Ана шулайтып, әсәһе яғынан картатай булғанының йортонда тыуған баланың исеме алдынан «*Ейән-*» һүзен өстәр булғандар: Йәнбирзе түгел, Ейәнбирзе; Йәнсура, Йәнтурә, Йәнғәле, Йәнбикә түгел, Ейәнсура, Ейәнтурә, Ейәнғәле, Ейәнбикә булырға тейеш...

Ейәнбирзе мулланың һүзәрән мәғлүм телсе, фольклорсы һәм әзәбиәтсе шағир Рәшит Шәкүр матбуғатка сығарған бер язма ла кәүәтләй. Шулар язмаға сәбәпсе булған кеше: «Ейәнбай Тимербай улы Усманов була. Ил башы Әлшәй батырзың балаһының балаһының балаһы, — тип таныштыра үзен һәм артабан бына ни ти: — Элекке Әлшәй ауылын беләһең бит. Шулар ауылдыкымын. 1908 йылдың 2 мартында Сурайға (әсәйзе атаһына. — Ә.С.) кунакка барған вақытта тыуғанмын. Шуның өсөн Ейәнбай тип кушкандар исемде. Ананың тыуған йортонда мин — ейән» [4, 143].

Абдулкадир Инан хезмәтсе кейәү хакында һүз алып барғанда, калым мәсьәләһен телгә алмаған. Ихтимал, кейәүзәр кайны йортонда билдәлә вақыткаса хезмәтсе бурысын үтәргә тейеш булыуы, Ейәнбирзе бабай әйткәнсә, йәғни башкорттағыса, калымды мәлендә түләй алыу йә түләй алмау мәсьәләһе менән дә бәйлә булғандыр.

Быныһы — бер булһа, икенсенән, Ейәнбирзе бабайҙан язып алынған мәғлүмәт шуныһы менән дә әһәмиәтле. Улар, бер яктан, исемдәр тарихы менән шөғөлләнәүселәргә лә, фольклорсыларға ла, этнографтарға ла уйланырға сәбәп булмаксы. Фольклорсы өсөн уның әһәмиәте низә? Мәғлүм булыуынса, «Урал батыр» эпосы Йәнбирзе менән Йәнбикәнән тормош хәлен бәйән итеүзән башлана:

Борон-борон борондан
Кеше-мазар булмаған,
Килеп аяк басмаған,
Улар тирәлә коро ер
Барлығын һис кем белмәгән,
Дүрт яғын диңгез уратқан
Буған, ти, бер урын.
Анда буған, ти, борон
Йәнбирзе тигән карт мән
Йәнбикә тигән карсыҡ,
Кайза барһа, аларға
У урында, юл асыҡ (1, 27).

Әгәр зә мәгәр Ейәнбирзе Ишемғолов менән Ейәнбай Усмановтарзың аңлатмаһында хаклык булһа, без «Урал батыр» эпосындағы Йәнбирзе менән Йәнбикә урынына «Ейәнбирзе», «Ейәнбикә» тигән исемдәрзе кулланырға тейеш булабыз (Был раслауға каршы кайһы берәүзәр: “Был мифологик эпос. Дүрт яғын диңгез уратқан заманда һинең “ейәнә”нде кем белһен?!” — реплика ырғытыуы ихтимал. Был ихтимал — улар ихтыярында. Быға каршы, эпос, ысынлап та, шулар дәүерзә үк ижад ителһә, ошо һорау менән яуап биреү менән генә сикләнергә тура килә: “Кем, улар сактағы бабаларыбыз за бөгөнгө телебеззә һөйләшкән, тип әйтә алыр?”). Һөзөмтәлә нимә килеп сыға һуң? Быға тиклем кайһы бер хезмәттәрзә Урал батыр менән Шүлгәнгә атай менән әсәй булған ике кешенең исемдәренең этимологияһын

еңел генә «йән биреүсе», тип туранан-тура аңлатыузар, русса “дающий жизнь” тип (элбиттә, Йәнбикәне руссаға тәржемә итһән, уны йә “душа” йә “жизнь” + “госпожа” йә “барыня” тип аңлатырға тура килеүе мәсьәләһен ситтән генә уратып) төшөндөрөргә тырышыузар за, йә булмаһа уларҙы кешелеккә йән биреүсе (протоатай, протоәсәй) тип атаузар за урынһыз һәм этнографик яктан нигеҙһез булып сыға. Етмәһә, улар был донъя икәүһе генә йәшәмәгән. Юкһа, Шүлгән — йәннәттең прообразы булған илгә, Урал батыр Катил иленә юлығыр инеме лә дүрт ил барын белер инеме?

Быныһы — бер булһа, икенсенән, Урал батырҙың ата-әсәһен Ейәнбирҙе менән Ейәнбикә тинекме, шул исемдәр үзҙәре үк касандыр уларҙың эйәләренәң тыумышына, сабий сағына бәйлә (йәғни, ниндәйҙер сәбәп аркаһында, икеһенәң дә йә аталарының үз кайны-кәйнәләренә бурыслы калыуы, йә матрилокаль никах йолаһы күзәтелеүе һөҙөмтәһендә, йә әсәләре тыуған йортона кайтқан арала тыуыуы хақында) йәнә берәй сюжет булып та, дәүерҙәр һынауына түзмәй, онотолоуы ихтимал, тип фараз итергә ерлек тыуа.

Сителтелеп сит ерҙәрҙә йөрөү сәбәпле, Абдулкадир Инанда башкорт фольклоры материалдарына һылтанулар һирәгерәк осрай. Шулай за уның дөйөм төрки фольклорына қағылышлы күзәтеүҙәре лә башкорт фольклоры ғилеме өсөн баһалап бөткөһөз әһәмиәткә эйә. Иң мөһиме, әллә қасан язылыуына қарамастан, улар безгә әлегә сиселмәгән төйөндәрҙә сисергә, сиселгәндәрәненәң дә төрлө аспекттарын асықларға ярзам итә. Ө инде ижтимағи анда, эстетик танып белеүҙә, фольклорҙың урыны, әһәмиәте хақында әйткәндәрә дөйөм фольклор ғилемәнә қағыла һәм әле лә бик мөһим, әйтергә мөмкин, методологик әһәмиәтлә концептуаль фекер булып қала. Мәсәләһән, 1938 йылда «Сығыр» тигән баһаманың 71 — 72-се һандарында донъя күргән «Эпос һәм хөрәфәт мотивтарының тарихи әһәмиәте» тигән мәкәләһендә фольклорҙың әһәмиәтен бына нисек баһалаған ул: «Теләгән бер милләт тарихының милли дастан һәм риүәйәттәр менән башлануы барыбызға ла мәғлүм. Бөйөк дәүләттәр қорған хақандар һәм уларға ярзам иткән милли тәңреләрҙең қилеп сығышы хақында һөйләгән риүәйәттәр, дини мәрә- симдарҙа укылған доға һәм илаһизар, қаһармандарҙың шанлы юлдарын данлаған эпостар, әкиәттәр, халық фәләсәфәһенән ғибәрәт булған ата һүзҙәре (төрөктәр мәкәлдә шулай ти. — Ә.С.) йәки мәкәлдәр, бөгөн қилеп, бер аз мәғәнәһез күрәнгән хөрәфәттәр ошо милләттең генә түгел, ә бөтә кешелектең тәфәккүр (фекерләү эшмәкәрлеге) тарихын һәм уның қамиллашыу баһқыстарын өйрәнәү өсөн, үтә қиммәтлә материал тәшқил итә. Қазыу эштәрә вақытында табылған сынаяк, сүлмәк, қорал һәм башқа әйбер ватықтары, төрлө дәүерҙәге матди культураларҙы өйрәнәү өсөн, берҙән-бер сығанак иһәпләнһә, эпос, хикәйәт, әкиәт һәм башқа мәғәнәүи культура әсәрҙәре безгә үткән дәүерҙәрҙең қараңғы нөктәләрен яқтыртыуы шәм кеүектәр. Тураһын әйткәндә, улар, қазыу эштәрә вақытында табылған сынаяк һәм сүлмәк ватықтарына қарағанда, күпкә мөһимәрәктәр. Сөнқи мәғәнәүи қомартқылар — тупрақ астында үлә хәлдә ятқан ярықтар түгел, ә йәмғиәттең рухында йәшәгән документ» [3, 153]. Әммә Инан фольклор менән археологияны бер-берәһенә қаршы қуймаған, ә, халық тарихын өйрәнгәндә, икеһенәненәң дә иһәпкә алынырға тейешлегәнә баһым яһаған.

«Археологик қазыныуар вақытында табылған қомартқыларҙың хикмәтен аңлатыу өсөн, төркиҙәрҙең фольклор һәм этнография материалдарына мәрәжәғәт итеү зарур» (3, 154), тип белгән Инан. Ошо фекерҙә қайта-қайта қабатлауы иһә уның этнография менән бер қатарҙан фольклорҙың да тикшеренәүселәр өсөн, шул иһәптән археология өсөн дә, мөһим сығанак була алыуына Инандың нық инаныуын аңлата булып.

Абдулкадир Инандың хезмәттәрә күп яқлылығы менән айырылып тора. Әйтелгәндәр барыһы ла этнограф һәм телсә Инандың — фольклорсы, фольклорсы Инандың — этнограф һәм телсә булыуы хақында һөйләй.

Әзәбиәт

1. Башкорт халық ижады. Эпос. 3-сө том / Төз. Ә.М. Сөләймәнов; инеш мәк. авт. М.М. Сәғитов; һүз ахыры Ә.М. Сөләймәнов менән Р.Ф. Рәжәпов; Аңлатмалар М.М. Сәғитов менән Ә.М. Сөләймәнов; Яуаплы мөхәррир Н.Т.Зарипов. Өфө: Китап, 1998.

2. Инан А. Кейәү // Ватандаш. 2000. № 4. 155-157-се б.

3.Инан А. Эпос һәм хөрәфәт мотивтарының тарихи әһәмиәте // Ватандаш. 2000. № 4. 153-155-се б.

4.Рәшит Шәкүр. Заманалар киссаһы: Ейәнбай олатайдың аманаты // Ағизел. 2000. № 12. 143-157-се б.).

М.Н. Фархшатов
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

К ВОПРОСУ ОБ ИДЕОЛОГИИ БАШКИРСКОЙ ЭМИГРАЦИИ В 1920-1930-Е ГОДЫ

С началом революционных перемен в России в 1917 г. многие представители башкирской элиты активно включились в политическую деятельность и стали руководителями башкирского национального движения и основателями Башкирской автономии, признанной в 1919 г. центральными властями. Однако, когда Советы укрепились, начались острые трения между башкирскими лидерами и руководителями большевистской партии о сущности и пределах компетенции Башкирской республики в составе Российской Федерации. Конфликт закончился тем, что в июне 1920 г. Башревком (=Башкирское правительство) самораспустился, а большинство его членов, в том числе Заки Валиди и Фатхулькадир Сулейманов (Абдулкадир Инан), в 1923 г. ушли через Туркестан в эмиграцию. Еще раньше оказались за границей лидеры башкирского Белого движения во главе с известным религиозным деятелем Мухаммад-Габдулхаем Курбангалевым.

Таким образом к началу 1920-х годов на Дальнем Востоке (Япония, Китай) и Восточной Европе (Турция, Венгрия) образовалась небольшая по численности, но достаточно активная в политическом и культурном отношении башкирская диаспора, ряд представителей которой начали или продолжили свои научные изыскания в области истории и других гуманитарных наук. Некоторые из них достигли больших научных высот и получили международное признание. Это в первую очередь Ахмед Заки Валиди Тоган (1890–1970), Абдулкадир Инан (1889–1976), Галимджан Таган (1891–1948) и Мухаммад-Габдулхай Курбангалиев (1889–1972) [См., например: 2; 3; 4; 5; 7; 8, 9; 10; и др.].

Краеугольным камнем мировоззрения известных башкирских ученых-эмигрантов являлась мысль о «единстве Туркестана» во всех отношениях: географическом, этнокультурном, историческом, экономическом и т. д. И вся их научная продукция имела целью доказать именно эту общность на территории от Волги и Урала до Алтая и Памира.

Вдохновленные фактами из истории тюрков прежде всего в средневековье и новое время лидеры башкирской эмиграции верили в будущее Туркестана и в качестве единого государственного организма в виде конфедерации тюркских народов. Только такая политическая форма, по их мнению, могла способствовать сохранению и развитию в качестве самостоятельных «племен» башкир, казахов, киргиз, узбеков, туркмен и т. д., теснимых со всех сторон «инородными» массами: с севера русскими, с юго-востока китайцами, а с юга-запада персами и арабами.

Одним из главных гарантов политического существования Туркестана представлялись сохранение его этнической «чистоты» и укрепление солидарности между тюркскими «племенами», составляющими «туркестанскую нацию». Пути их достижения башкирскими эмигрантами также прорабатывались, прежде всего, теоретически. Одним из действенных мер они, например, считали переселение башкир, которые на их исторической родине уже в XIX столетии стали национальным меньшинством, в Среднюю Азию, где в скором будущем преобладанию тюрко-мусульманского населения также грозила опасность.

Многочисленные примеры, известные из давнего и недавнего прошлого тюркских кочевых племен, в том числе башкир, добровольно или принудительно многократно передвигавшихся за короткий срок организованно на расстояния в тысячи верст, служили источником как для выработки самой переселенческой идеи, так и для веры в успешность ее реализации на практике.

Такое мнение со всей определенностью прозвучало впервые в письме-воззвании,

написанном от имени зарубежного «Башкирского национального совета» летом 1936 г. и обращенном ко всем «туркестанцам» [1].

Данный документ интересен и в другом отношении. Он проливает дополнительный свет на зарубежный период деятельности военно-политической организации «Туркестанское национальное объединение» (Туркестан милли бирлиги), о чем в отечественной литературе имеются лишь приблизительные понятия [см., например: 6, с. 156], а также его башкирского, казахского и узбекского составляющих и его взаимоотношениях с эмигрантскими организациями татар и иностранными учреждениями – «спонсорами».

Из него мы узнаем, например, что в 1929 г. представители башкир, несогласные действиями лидера зарубежных казахов Мустафы Чокая (1890–1941) и некоторых узбекских лидеров, вышли из состава Центрального комитета «Туркестанского национального объединения», но тем не менее продолжили действовать от имени и в интересах этого объединения. Они были готовы даже снова стать членами его ЦК, но, видя, что разногласия между ними и другими туркестанскими эмигрантами зашли слишком далеко, приняли решение действовать впредь совершенно автономно.

«Вместо пережитой нами совместно в Туркестане военно-национальной «жизни-борьбы», которая временами довольно тесно связывала нас, нами овладел «эмигрантский быт», способный разрезать нити наших взаимосвязей и сделать наше сосуществование невыносимым», с горечью констатировали лидеры башкир [1]. Они указывали на гибельность для всех тюркских народов разногласий на этнической почве и призывали тюркскую национальную интеллигенцию к сплочению вокруг единого «очага».

Заслуживают внимания и размышления А.-З. Валиди и его единомышленников о необходимости развития военного и спортивного воспитания среди эмигрантов башкир. По их мнению, делать это особенно нужно потому, что «башкиры, как это уже было в истории, будут играть важную роль в будущей национальной борьбе средних тюрков».

Письмо-воззвание «Башкирского национального совета» сохранился в Архиве Венгерского этнографического музея и является еще одним ярким доказательством тому, что лидеры башкирской эмиграции были, несомненно, масштабными и незаурядными мыслителями прошлого столетия, оперировавшие масштабными категориями и способными генерировать идеи, которые могли зажечь массы. А на вопрос, были ли они политиками-реалистами, красноречивый ответ дает современная политико-экономическая и этнодемографическая ситуация в мире в целом, Средней Азии, Сибири и, наконец, на их родине Республике Башкортостан в частности.

Ниже приводится полный текст письма-воззвания А.-З. Валиди и Г. Тагана, написанного рукой последнего арабскими буквами на смешанном языке со старотюркскими, турецкими, башкирскими, татарскими, арабскими филологическими элементами, в переводе на русский язык.

* * *

ПИСЬМО-ВОЗЗВАНИЕ

членов «Башкирского национального совета»

о необходимости более тесного сплочения

эмигрантской тюркской интеллигенции вокруг единого «очага»

Будапешт (?), 7 августа 1936 г.

[Л. 1]

«Башкирский центральный совет» («Башкорт меркез шурасы») ¹ после обмена мнениями по общим нашим [тюркским] национальным проблемам считает нужным заявить следующее:

1. В 1929 г. члены «Башкирского центрального совета» прекратили свою деятельность в

¹О деятельности «Башкирского национального совета» сведений в литературе почти нет. В личном архиве А.-З. Валиди Тогана, который хранится у его детей в Стамбуле, хранится большая папка документов этой организации (См.: Togan N.: Arıcanlı İ., Baykara T. A. Zeki Togan'ın Kendi Tasnifine Göre Mesai Evrakı // Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi. 1985. Fasikül 1. Sayı 13. S. 37.

объединении «Национального единства Туркестана» («Туркистан милли бирлиги»), организованного в 1921 г. совместно узбеками, башкирами, казахами, туркменами, бухарцами и хивинцами, и вышли из состава его Центрального комитета, так как в начале того года Мустафе Чокаю¹ удалось, проклиная, убедить как учреждения, помогавшим материально издаваемому нами до того времени журналу «Новый Туркестан» («Йени Туркестан»), так и тех узбеков, с которыми мы до того дня сотрудничали, что в упомянутой организации «верх взяли башкиры». Другой причиной нашего ухода явилось начавшаяся в то же время деятельность Чокая среди наших братьев-татар совместно с [враждебной нам башкирам] группой Гаяза Исхаки².

С целью возрождения объединения «Национальное единство Туркестана» в ее первоначальном виде мы хотели продолжить издание журнала «Новый Туркестан» в прежней его форме, но за пределами Турции и под другим названием. Поэтому от имени Башкирского центрального совета мы обратились в Центр чехословацких легионеров, наших старых друзей³, за помощью, однако из-за непредвиденного случая эти наши усилия остались без результата.

Хотя позднее и появилась возможность представлять Башкортостан [за рубежом] самостоятельно, вне общества «Прометей»⁴, а также издавать журнал только от имени башкир, мы воздержались от создания параллельной «Национальному единству Туркестана» организации⁵. Потому что мы верили в возрождение нашего первоначального объединения и всегда торопили это дело.

Зимой этого года по требованию наших дальневосточных товарищей, а также на основе полученных из родины косвенным путем данных и сделанных нам за это ответственное время настоятельных рекомендаций некоторых наших зарубежных друзей мы лично предприняли усилия

¹ Мустафа Чокаев (Чокай, 1890–1941) – казахский общественный деятель, журналист, эмигрант. В 1917 г. окончил юридический факультет Петербургского университета. Член партии эсеров, депутат Учредительного собрания. В 1925 г. возглавлял «Туркистан милли бирлиги» (ТМБ) в Стамбуле. Но через год был обвинен в шпионаже в пользу Англии, поэтому не смог более руководить этой организацией и въехать в Турцию. В 1927 г. вышел из ЦК ТМБ. Его место занял А.-З. Валиди со своим помощником А. Инаном. В 1929 г. после проверки польских, французских и немецких органов было доказано непричастность М. Чокая к спецслужбам Англии, и он был восстановлен в ЦК ТМБ.

² Гаях Исхаки (1878–1954) – татарский писатель и общественный деятель, в эмиграции – один из политических оппонентов А.-З. Валиди.

³ Чехословацкие легионеры – бывшие солдаты Австро-Венгерской армии, попавшие или добровольно сдавшиеся в плен российской армии. В 1915–1917 гг. из них был создан Чехословацкий корпус численностью до 100 тыс. человек. После заключения Брестского мира корпус должен был возвращен на родину. Поскольку западный путь отхода был закрыт, чехи и словаки двинулись по Сибирской железной дороге на Владивосток, откуда должны были быть морем переброшены во Францию. Но в конце мая 1918 г. они оказались втянуты вдоль огромной железнодорожной линии от Пензы до Дальнего Востока в Гражданскую войну на стороне белых. В занятый восставшими легионерами город Челябинск устремились также члены Башкирского правительства, в том числе А.-З. Валиди, бежавший 3 апреля 1918 г. из рук красных из Оренбурга, которые немедленно вступили с мятежниками в контакт и попросили помощь оружием и боеприпасами (Подробнее см.: Серапионова Е. П. Российские эмигранты в Чехословакии в межвоенные годы // Вопросы истории. 1997. № 5).

⁴ «Прометей» – политическое объединение кавказских, украинских, а затем и туркестанских эмигрантов, действовавшее в 1926–1938 гг. в Париже. Его организаторами выступили поляки. Названо в честь героя одноименной трагедии Эсхила. Цель – достижение политической самостоятельности нерусских народов Советского Союза. Деятельностью общества негласно руководил польский Генеральный штаб. Несмотря на пестрый этнический состав участников «Прометей» стал заметной организацией с опытом политической, пропагандистской и организационной работы (Подробнее см.: Сосков Л. Неизвестный сепаратизм: На службе СД и и Абвера: Из секретных досье разведки. М., 2003. С. 90–91, 298–316).

⁵ С.М. Исхаков утверждает, что в 1929 г. за рубежом А.-З. Валиди создал «особую башкирскую организацию» (Исхаков С. М. Ахмед-Заки Валидов: Новейшая литература и факты его политической биографии // Вопросы истории. 2003. № 10. С. 150).

по возрождению Туркестанского национального фронта в его прежней форме, то есть прежде всего как военной организации. По этому вопросу вошли в контакт с некоторыми узбеками, хорошо знакомых нам. Но и эти попытки не достигли успеха.

В результате мы поняли, что с течением времени наши отношения приняли форму не родственной тоски друг о друге, а [наоборот] «отдаления» друг от друга и ругательств в адрес друг друга. Вместо пережитой нами совместно в Туркестане военно-национальной «жизни-борьбы»¹, которая временами довольно тесно связывала нас, нами овладел «эмигрантский быт», способный разрезать нити наших взаимосвязей и сделать наше сосуществование невыносимым.

Мы вышли в отставку лишь из состава Центрального комитета «Национального единства Туркестана», в то время как идея выходить из самой этой организации, созданной нами туркестанцами вместе, нам не приходила даже в голову. Теперь мы готовы отозвать обратно наши прошения об отставке и, если оставшиеся члены нас попросят, снова стать членами Центрального комитета, подчиняющимися всем его решениям.

Однако, как мы поняли, дело приняло уже другой оборот. Видимо наши узбекские друзья, с которыми мы прежде в Стамбуле работали совместно, считают, что башкирские представители не только покинули Центральный комитет, но и вышли или их вывели из всего «Национального единства Туркестана»². // [Л. 2]

В последнее время состоялся конгресс или даже конгрессы [«Национального единства Туркестана»]. Нас туда не пригласили и становится ясно, что ведение с нами каких-либо дискуссий о наших [общих] национальных проблемах и нуждах демонстративно избегается. Хотя мы в течение семи лет от имени «Национального единства Туркестана» вели всяческую деятельность, нам не было сообщено со всей определенностью о разделении [указанной организации по национальному признаку]. Между тем как группа Гаяза Исхаки, чуждая этой туркестанской организации, ее идеалам и борьбе, а также некоторые зарубежные круги³ тщательно информируются о каждом факте и событии.

Причиной всему этому является то, что теперь та малая или большая зарубежная помощь, которая оказывается целенаправленно [нашей] эмигрантской печати, а через нее политической деятельности [всей тюркской] эмиграции, постепенно становится средством для маклерства, что прежде каждый интеллигент, имеющий разум, отвергал с презрением и при нашем посредничестве между источниками такой помощи и эмигрантской [тюркской] интеллигенцией никогда не могло принять такую форму с монопольным оттенком.

Но в сущности не произошло ничего такого горького, что могло бы послужить причиной охлаждения между упомянутыми узбекскими интеллигентами и нами, башкирами. В связи с этим заслуживают внимания следующие впечатления одного живущего в Турции нашего друга⁴, вынесенные им из разговоров с некоторыми узбеками-эмигрантами, имеющими отношение к политике:

«Как мы башкиры понимаем, в организации, созданной от имени Туркестана, следует объединить все тюркские племена от Урала и Волги до Алтая с Памиром на основе взаимного признания и уважения их чувств собственного достоинства и священных культурных и этнических особенностей.

Но мысль о том, что конфедерация является единственной формой [политической]

¹ Имеется в виду национально-освободительная борьба в Туркестане в 1919–1923 гг., известная как «басмачество».

² С. М. Исхаков утверждает, что в 1929 г. Валиди «был исключен не только из ЦК, но вовсе из рядов Т[уркестанского] Н[ационального] О[бъединения]» (Исхаков С. М. Ахмед-Заки Валидов: Новейшая литература и факты его политической биографии. С. 150).

³ Под некоторыми зарубежными кругами имею в виду прежде всего спецслужбы Польши.

⁴ Скорее всего, имеется в виду Абдулкадир Инан (Фатхелькадыр Сулейманов, 1889–1976) – один из активных участников национально-освободительной борьбы башкир и народов Туркестана в 1917–1923 гг., соратник и друг А.-З. Валиди и Г. Тагана. С 1923 г. А. Инан находился в эмиграции, став в Турции профессором Анкарского университета, специалистом по этнографии и филологии тюркских народов.

организации, способной привлечь все тюркские народы, что только таким совместным усилием можно обеспечить наше существование, является совершенно чуждой здешней [узбекской] молодежи. Видно – на ее место приходит убеждение, что “настоящими туркестанцами” являются узбеки, которым только и предстоит решить проблему Туркестана путем возможного привлечения некоторых полезных личностей из соседних народов.

Хотя и очевидно, что от этого ничего не получится, на данное обстоятельство не обращается внимание».

Как видно, эти подмеченные тенденции полностью идут в разрез с решениями, принятыми прежде всего по настоянию казахской и киргизской интеллигенции на конференциях в 1921 г. в Бухаре и в июле 1922 г. в Ташкенте, а также с упомянутой идеей [Туркестанской политической] конфедерации.

Перед лицом такой ситуации впредь выбор линии наших действий переходит к нам самим башкирам.

2. Начиная с 1917 г. мы башкиры в своем политическом движении исходили с точки зрения о неразрывном единстве прежде всего экономических и земельных интересов тюркского населения Малой Башкирии и Казахстана, не упуская и общие черты в культуре башкир и казахов. В то же время мы постоянно имели в виду возможность переселения башкир в Центральную Азию в случае невозможности сохранения на родине за ними экономического господства в смысле действительной принадлежности им земельных богатств. Особенно в голодном [Л. 3] 1921 г. мы выдвигали это положение // на первый план. Но его осуществлению помешали русские.

Тем не менее мы продолжали верить, что при необходимости наш сплоченный и благородный народ в любое время под тем же руководством и управлением организованно переселится, ничуть не уклоняясь, в такие подходящие нам по климату местности как пастбища и горы Центральной Азии и Семиречья. Если уж какой-нибудь народ воспримет такое переселенческое движение как свою будущую программу, то тогда эта программа сможет перейти из разговоров в стадию практического осуществления путем непрерывных массовых или частичных переселений.

Однако внутри [Советского Союза] русские придают еще большее значение разжиганию национального эгоизма, чем мы это наблюдаем за рубежом среди эмигрантских групп. Говорят, что сейчас большинство башкир и татар, переселившихся после 1921 г. в Центральную Азию, вернулось обратно. Причиной тому стало, как нам сообщают, ожесточенное противодействие этому, якобы пантюркистскому, движению со стороны предателей из рядов самого тюркского народа в Казахстане и Узбекистане. Мы должны иметь в виду, что если сейчас будем продолжать следовать подобной переселенческой программе, то столкнемся с большими трудностями благодаря прежде всего такого рода провокациям этих местных тюркских элементов нежели проискам русских.

Лозунг средних тюрков «Пусть русские берут нашу землю, но отдавать ее другим [тюркам] мы не можем», проводимый ими среди других составляющих туркестанскую нацию племен является характерной особенностью, рисующей наше будущее в самых мрачных тонах. Поэтому споры о том, кто является [коренным] населением Туркестана, означают не что иное, как мы вот-вот собственными руками сгубим себя. То есть каждое тюркское племя по отдельности на свой страх и риск встанет перед опасностью гибели.

Сегодня Башкортостан и Южный Урал превращают в промышленный центр России. До настоящего времени наш край вследствие полукочевого образа жизни нашего народа был слабо заселен. Нынче национальные планы русских состоят в освоении вокруг Магнитогорска, Челябинска, Баймака и Уфы нефтяных запасов бассейна Каспийского моря и реки Эмба с целью не только удовлетворения потребностей самой России, но и для экономического проникновения в Азию и огромном строительстве промышленных предприятий в Сибири, которых имеют в виду снабжать Кузнецким углем, а также соответствующем заселении указанных областей миллионами русских рабочих.

Этот план не изменится даже если большевиков сменит другая русская власть. В случае его осуществления доля тюрков в составе всего населения Малой Башкирии и западного и северо-западного Казахстана снизится за короткий срок до 10–15 %, а в Фергане и Зарафшанском

регионе удельный вес тюрков-мусульман после 50 лет вероятно не превысит и 50 %. Но и там местное население представит собой оазисы, окруженных со всех сторон огромным полем русского населения. В Поволжье у казанских тюрков также есть разделенные друг от друга маленькие оазисы. Но как и там [в скором будущем] тюркское население [Ферганы и Зарафшана], проживающее в этих оазисах и ведущие особенно в горах и степях полукочевой образ жизни, исчезнет, обрусится.

Естественно, что даже если наша борьба за политическую независимость останется безуспешной, мы не сможем смотреть равнодушно на такую перспективу. Особенно мы башкиры ни при каких обстоятельствах не откажемся от упомянутой идеи переселения [в Среднюю Азию]. // [Л. 4]

Если теперь в Туркестане мысль о взаимной поддержке [тюркских] племен встречает противодействие и не осуществима, а также нет возможности превратить ее в форму гарантирующей нам национальное будущее программы и возродить нашу солидарность в вопросах заселения края тюрками, то мы должны искать в соседних исламских государствах возможность для массовых или частичных переселений.

Национальная интеллигенция, оставшаяся на родине, будет действовать так, как им виднее. Но мы обязаны прилагать усилия, чтобы и за рубежом был один [туркестанский] очаг. Мы надеемся организовать такой очаг в одной из соседних Туркестану странах и приложим все силы для этого.

3. Мы башкиры с давних пор известны среди средних тюрков и вошли в историю как народ, имеющий особую привязанность к военной службе. Мы показали себя такими и в период, а также после революционных событий 1917 г. Нам присуще также особое благородство не смешивать наши общие [тюркские] проблемы с маленькими разногласиями, имеющимися между нами [тюрками], и личностными отношениями.

В период 13–14-летней эмигрантской жизни в наших рядах нигде не наблюдалось каких-либо схваток, хотя за рубежом нас башкир было довольно много. [Так как] мы придавали значение сохранению верности военному духу и дисциплине. И во время заметного участия в вооруженной борьбе в Восточном Туркестане башкир, бежавших туда из России, было видно, что они сохранили внутреннюю солидарность.

Это мы с удовлетворением узнали как через одного нашего сородича, приехавшего оттуда, так и из [соответствующих] писем. С радостью мы видим также, что и среди башкир, живущих разбросанно в Маньчжурии, Японии, Иране и Турции, наблюдаются попытки поступления в военные и летные училища. Необходимо обратить серьезное внимание на эту военную черту нашего народа, потому что башкиры, как это уже было в истории, будут играть важную роль в будущей национальной борьбе средних тюрков.

Необходимо нашим детям, родившимся в эмиграции, давать военное воспитание, приучать их к спорту и путем занятий горным, [Л. 5] морским и водным спортом физически // закалять их. Рекомендуется, чтобы наши бывшие офицеры ни в коем случае не забывали военную жизнь. Их дети как и они сами должны стать солдатами и офицерами. Поэтому они вправе приспособляться условиям тех государств, где проживают. По аналогичным вопросам, особенно по обучению детей и молодежи военному делу и спорту мы пришлем отдельные наставления, в которых будет настоятельно обращено на эти моменты самое серьезное внимание.

В этих своих соображениях вкратце предлагаем наши мысли в связи с событиями, происшедшими в мире в течение последнего года.

С искренними дружественными и родственными приветствиями

Подписи: (Ахмед-Заки Валиди
Галимджан Таган)

*Архив Венгерского этнографического музея. АЕА. 24/2004. № 20. Б. п. Из коллекции профессора Ласло Ковача. Копия рукописи Г. Тагана арабскими буквами. Подписи собственноручные.

Источники и литература

1. Письмо-воззвание членов «Башкирского национального совета» о необходимости более тесного сплочения эмигрантской тюркской интеллигенции вокруг единого «очага» [Будапешт (?), 7 августа 1936 г. // Архив Венгерского этнографического музея. АЕА. 24/2004. № 20. Б. п. Из коллекции профессора Ласло Ковача. Рукопись на языке тюрки, арабский алфавит.
2. Абдулкадир Инан. Библиографический указатель / Сост. А. Г. Салихов. Уфа: Гилем, 1996. 60 с.
3. Валеев Д. Ж. и др. Судьба и наследие башкирских ученых-эмигрантов. Уфа: изд-во ВЭГУ, 1995. 143 с.
4. Валиди Тоган А.-З., Инан А., Таган Г. Служение: Сборник трудов башкирских ученых-эмигрантов – лидеров национально-освободительного движения 1917–1920 годов / Сост. и пер. А. М. Юлдашбаев. Уфа: Китап, 2007. 208 с.
5. Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн / Пер. с турецк. на башк. яз. Д. Ж. Валиева и Р. А. Гилязетдинова. Өфө: Китап, 1998. 224 с.
6. Исхаков С. М. Ахмед-Закки Валидов: Новейшая литература и факты его политической биографии // Вопросы истории. 2003. № 10. С. 147–159.
7. Кульшарипов М. М., Юлдашбаев А. М. Заки Валиди как политик и ученый-востоковед. Уфа: Изд-во БашГУ, 2010. 120 с.
8. Материалы к библиографии Ахмет-Заки Валиди Тогана / Сост. Р. М. Булгаков. Уфа: Гилем, 1996. 160 с.
9. Фархшатов М. Н. Галимджан Таган: «Башкир, ставший венгром» // История башкирского народа: В 7 т. Уфа: Гилем, 2010. Т. 5. С. 415–421.
10. Фархшатов М. Н. Галимджан Таган в эмиграции: Биографический очерк. Уфа: Гилем, 2003. 170 с.
11. Фархшатов М. Н. Заки Валиди в Германии // Экономика и управление. Уфа, 1998. № 1. С. 112–120.
12. Фархшатов М. Н. «Работать на чужбине, творя на иностранных языках, дается мне с большим трудом...»: А.-З. Валидов во время «второй эмиграции» (По новым архивным документам) // Река времени: Сборник работ Отдела истории и истории культуры Башкортостана ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа, 2011. С. 83–102.
13. Фархшатов М. Н., Киреев И. С. Абдулкадир Инан: Тоскуя по Уральским горам...» // История башкирского народа: В 7 т. Т. 5. С. 421–423.
14. Юлдашбаев А. М. Известный и неизвестный Валиди (В памяти современников). Уфа: Китап, 2000. 320 с.
15. Юлдашбаев А. М. Историк, вошедший в историю (Политическая и научная деятельность профессора Стамбульского университета Ахметзаки Валиди Туган), Уфа: Изд. Общества «Знание» РБ, 1992. 36 с.
16. Baykara T. Zeki Velidi Togan. Ankara, 1989. 229 s. (Пер. на рус. яз.: Байкара Т. Заки Валиди Тоган / Пер. Р. М. Булгакова и А. М. Юлдашбаева. Уфа: Китап, 1998. 328 с.)
17. Farkhshatov M. N. Ahmet-Zeki Validi Togan and the Travel Accounts of Ahmad Ibn Fadlan // St. Petersburg Annual of Asian and African Studies. Würzburg, 2012. Vol. 1. P. 15–37.

Ф.Г. Хисамитдинова
ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа

АБДУЛКАДИР ИНАН И МИФОЛОГИЯ ДОЖДЕВОГО КАМНЯ У БАШКИР

Известный турецкий фольклорист из башкир Абдулкадир Инан в своей работе «Шаманизм в истории и сегодня» особое внимание уделил описанию дождевого камня тюрков – *яда-таш*, который под различными названиями зафиксирован в народной культуре почти всех тюркоязычных народов [1]. В частности, в работе А. Инана нашли отражение фольклорные и этнографические материалы алтайцев, якутов, хакасов, турков, отдельных групп башкир, связанные с мифологией дождевого камня. Особо ценным в монографии А. Инана «Шаманизм в истории и сегодня» при описании дождевого камня – *яда-таш* является

его обращение к письменным памятникам. При этом важно отметить то, что им используются как китайские, так и арабо-персидские и собственно тюркские письменные источники, которые не всегда доступны российским исследователям. В частности, А. Инан, опираясь на записки И. Бичурина, описывает вождя тюрков племени Со Ишжини-Нишибу который умел управлять погодой. Он мог по желанию вызывать дождь, буран и бури с помощью магического камня [2].

В монографии А. Инана в разделе, посвященном дождевому камню и дождевой магии, нашли отражение сведения, как уже говорилось выше, не только из ранних китайских, но и более поздних арабских, персидских и тюркских письменных источников. В частности, в работе особое внимание уделяется материалам словаря М. Кашгари, в котором говорится о том, что *yam/yada* представляет собой, во-первых, обряд, направленный на вызывание дождя и ветра. Во-вторых, *yam/yada* является названием особых камней, с помощью которых вызываются дождь, ветер, снег и другие подобные им природные явления. М. Кашгари говорит о том, что он сам был свидетелем того, как с помощью ята/яда был вызван в середине лета снег и потушен сильный пожар [3].

Кроме письменных источников, А. Инан в своей монографии по шаманизму указывает на фольклорные, лингвистические и этнографические материалы тюркских народов, в основном сибирских, содержащие сведения о дождевом камне. Особенно ценным является описание А. Инаном шаманских камланий с помощью дождевого камня. Кроме дождевого камня, в монографии А. Инана уделено внимание и другим средствам, связанным с вызыванием дождя у различных тюркоязычных народов [4].

Безусловно являясь представителем зауральских башкир, А. Инан не мог не вспомнить отдельные обряды, связанные с вызыванием дождя и у улу-катайских, табынских и сальютских башкир. Так, в работе нашли отражение такие магические способы вызывания дождя, как обливание водой, бросание друг друга в воду и др. [5] К сожалению, на этом башкирский материал, связанный с вызыванием дождя, у А. Инана исчерпывается. Безусловно, это было связано с тем, что А. Инан, как эмигрант, жил в Турции и поэтому не имел доступа к башкирским материалам. К тому же и в опубликованных материалах, которыми пользовался А. Инан, это работы В.В. Радлова, В.Л. Серошевского, В. Вербицкого, башкирской этнографии, фольклора не было. Все это явилось причиной того, что А. Инан, при исследовании мифологии дождевого камня тюрков практически не использовал в своей работе башкирские материалы. Учитывая изложенные факты, в данной статье мы хотели бы специально остановиться на описании дождевого камня *Йэшташ* и связанной с ним мифологии башкир.

В башкирской мифологии дождевой камень *Йэшташ* представляет собой магический камень, с помощью которого 'знающие люди' (мулла, белемсе, баксы) способны вызывать или останавливать дождь. Судя по рассказам информаторов из Белорецкого района, *Йэшташ* является центром мира, связывающим землю с небом. Он не просто камень, это – пуп земли. Ср: *Беззең Колонташ ерзең кендеге ул. Элек төрлө яктарзан муллалар килеп, аят укып киталар ине. Йэшташты ерзең кендеге, тизәр ине.* – 'Наш Кулунташ – пуп земли он. Раньше из разных мест приезжали мุลлы и читали аят, говоря, что Йэшташ это пуп земли' [6].

В диалектах башкирского языка, кроме формы *Йэшташ*, встречаются следующие названия, дождевого камня: *Йэй ташы* досл. 'летний камень', *Ямгырташ* 'дождевой камень', *Ямгыр ташы* 'камень дождя', *Йэйгорон ташы* 'камень радуги', *Йэйгур ташы* 'радужный камень', *Колонташ* 'жеребенок – камень' [7].

Судя по полевым материалам, в башкирской мифологии встречается три вида дождевого камня.

Первую группу составляют камни-валуны, камни-глыбы, камни-тораташ, т. е. стоячие камни, обычно расположенные на опушке леса и других открытых местах в горно-лесных районах Башкортостана и называемые местным населением *Йэшташ*, *Колонташ*. Такие камни в большинстве своем зафиксированы в Белорецком, Архангельском, Гафурийском районах Республики Башкортостан [8]. По-видимому, аналогичные камни были и в других

районах горно-лесной зоны, однако в силу более активной их промышленной освоенности дождевые камни-валуны, одиноко стоячие камни-тораташ не сохранились. В связи с этим из народной памяти ушли и верования, связанные с дождевым камнем Йэйташ.

По представлениям башкир, дождевые камни являются живыми. Поэтому ударив их или постучав по ним, можно вызвать дождь. В этом обряде также было важно опускание в воду скола, полученного в результате удара по камню. При затяжных дождях, по представлениям башкир, надо было осколок камня поставить на место, прочитать аят и обмазать весь камень маслом, собранным муллой или, «знающим человеком» – белемсе со всех деревень Инзера. После этого только должна была установиться ясная погода [9].

Интересно отметить, что поверья, связанные с дождевым камнем Йэйташ у башкир, живущих по реке Инзер, сохранились до сегодняшнего дня. Об этом свидетельствуют рассказы местных жителей региона, записанные автором в начале 90-х годов прошлого столетия, а также полевые материалы фольклористов ИИЯЛ УНЦ РАН, собранные во время экспедиции в Белорецкий район в 2011 г. [10].

Следует также отметить, что башкиры-катайцы Белорецкого региона до сих пор относятся к дождевому камню – Йэйташ или Колонташ со страхом и почтительностью. Большинство их, отказывается сопровождать и показывать местонахождение камня. Во-вторых, под любым предлогом местные башкиры отказываются трогать, тем более ударять дождевой камень. Существуют рассказы о том, что в засушливые годы некоторые смельчаки били по камню или приводили чужаков для выполнения обряда, за что они были жестоко наказаны тяжелой болезнью или трагической смертью. Именно поэтому, по представлениям местных башкир, вызыванием и остановкой дождя с помощью дождевого камня Йэйташ /Колонташ должен был заниматься только сильный мулла или белемсе 'знающий человек'. В башкирских деревнях по Инзеру до сих пор рассказывают о знаменитом мулле Сайфетдине из деревни Бришево, который долгое время занимался вызыванием или остановкой дождя. По рассказам местных башкир, Сайфетдин-мулла не был простым муллой. Он выполнял в деревнях по Инзеру функции не только религиозного деятеля, но и знахаря и предсказателя. Поэтому логично, что именно такой мулла мог вызывать и останавливать затяжной дождь с помощью камня Йэйташ. Сохранились в деревнях рассказы о сборе сливочного или топленого масла Сайфетдин-муллой, который ходил из дома в дом и собирал маленькие куски масла (11). Все это свидетельствует о том, что в умилостивлении дождевого камня должны были участвовать все представители рода. Сохранились в деревнях Бришево и Бриштамаково рассказы о том, что к дождевому камню Сайфетдин-мулла обычно ездил один, не брал даже любимого внука. Перед поездкой, по воспоминаниям односельчан, он принимал ритуальное омовение в бане или дома, одевался во все белое и чистое, читал какие-то суры из Корана. Затем молча ехал к камню Колонташ и долго там оставался. Некоторые мальчишки, тайно увязавшиеся за ним, потом говорили о том, что Сайфетдин-мулла с кем-то разговаривал, долго молился, приложив ухо к камню что-то слушал, только затем уходил домой. По рассказам местных жителей, после его возвращения в засуху начинался дождь, а при затяжных дождях появлялось солнце и устанавливалась хорошая погода (12).

Другую группу дождевых камней составляют мелкие речные камни-галыки, называемые Йэйташы, Йэйфорон ташы, Йэйгур ташы. Материал о таких камнях в основном зафиксирован в Хайбуллинском, Зилаирском и Баймакском, т. е. южных районах Башкортостана. По рассказам местных жителей, речные камни, являющиеся дождевыми, имеют особую окраску, имеющую радужные оттенки. Эти камни, по представлениям башкир, живые. Ср.: «Был хэл 1919 йылдын майында булды. Бер көн көйәнтәләп һыуға киттем. Ул сакта Сакмағош йылғаһы тулы ине. Ике күнәгемде лә тултырып, һыуға караһам, бер нәмә йөзөп килә. Бер әйләнһә-йәшел, бер әйләнһә — ак булып китә. Тоттом да каршыһына сүмесемде куйзым. Теге нәмә уйнаклап, сүмес эсенә инеп китте...» (13) 'Это случилось в мае 1919 г. Как-то пошла на речку по воду. Тогда речка Сакмагуш была полноводной. Наполнив ведра, посмотрела и увидела, что в речке что-то плывет. Оно то белым, то зеленым появлялось в воде. Поставила я ему навстречу свой ковш. Смотрю та вещь выпрыгнула в мой ковш...'

Дождевые камни-гальки обычно держат завернутыми в белый платок в темном месте, на дне сундука. При засухе баксы или мулла их опускал в воду в определенное место, чтобы вынуть при необходимости. В случае исчезновения камня, связанного с уплотнением или выниманием его из речки непосвященным человеком, начинались затяжные дожди, которые шли месяцами. Поэтому местные башкиры следили за тем, чтобы опущенный в речку дождевой камень не исчезал.

Для остановки дождя баксы или мулла вынимал дождевой камень из речки, сушил, обмазывал маслом и, завернув в белый платок, убирал в темное место или сундук. Интересно отметить, что верования, связанные с дождевым камнем у южных башкир были зафиксированы даже в начале 90-х годов прошлого столетия. Об этом свидетельствуют материалы, записанные нами в Хайбуллинском районе у информаторов З.И. Акбалиной, Н.Н. Байгужиной и С.Ф. Худайбердиной, одна из которых, вытащив из сундука сверток с дождевыми камнями, даже показала их автору этих строк. По рассказам информаторов, эти дождевые камни были найдены на Сакмаре. Были они белые, но с радужными оттенками и назывались информаторами Йэйгур ташы, 'радужный камень' (14).

Довольно интересный материал о дождевом камне Йэй ташы содержится в публикации С.Мухамедьянова в газете «Йэшлек». Судя по газетному материалу, бабушка С.Мухамедьянова Б.М. Сиргалина 1898 г.р. на речке Сакмагуш случайно поймала плывший разноцветный камень, который оказался дождевым. К этому камню каждый житель деревни пытался прикоснуться, в надежде получить какие-то блага, здоровье. Ср.: ... Шунан ике вэләсәй менән ташты барып алдык. Алып барғанда ауыл кешеләренә һәр береһе ташты кулына тотоп қарарға тырыша. Ул күзәрән һөртәләр, устарын ыуалар, кайһыһы балаһының аузына тыға... Бактиһәң, ул таш Йэй ташы булған икән. Ямғырзың қотороп яуыуы шуның хикмәте булған. Кире урынына алып барып һалмаһаң, ямғыр туктамай икән. Миңә вэләсәй ташты урынына ташларға кушты. Әбейзәр: «Балам, яуырының аша ташла, - тине. - Мин ташты қызғанып тәрәнерәк урынға төшөрзәм дә куйзым. Төшөрөүем дә булған, мин күккә осканым да киткәнмен... Артабан ни булғанын исләмәйем. Йэй ташын элек йыш таба торғайнылар. Минән башка тағы ике-өс кеше тапты уны. Айзар буйы туктауһыз ямғыр қойоп яуһа, белеп тор: кемдер шул ташты тапқан тигән һүз...»(15). Потом с двумя волостными мы пошли и забрали камень. Когда несли камень каждый из нашей деревни пытался прикоснуться к нему. Некоторые его прикладывали к глазам, некоторые к ладони, некоторые засовывали камень в рот своих детей... Оказывается, это был дождевой камень Йэй ташы. Затяжной дождь, оказывается, был связан с ним. Если не положить камень на место, оказывается, дождь не останавливается. Мне волостной велел бросить камень на место. Старушки говорили: «Дитя мое, бросай камень через плечо». Я же, пожалев камень, просто опустила его в глубокое место. Как только опустила дождевой камень, так сразу, как говорят все, я улетела... Дальше не помню, что было. Дождевой камень раньше находили часто. Кроме меня, еще 2-3 человека находили его. Знай, если месяцами идут дожди, значит кто-то опять нашел дождевой камень Йэй ташы'.

Судя по тексту, дождевой камень Йэй ташы южных башкир, кроме вызывания и остановки дождя, выполняет и другие функции. На наш взгляд, судя по тексту, дождевой камень, во-первых, способен наделить человека жизненной силой — кот. Именно поэтому каждый пытается прикоснуться к нему. Во-вторых, дождевой камень Йэй ташы, по представлениям башкир, имеет обережную силу. Не случайно люди пытаются камень приложить к глазам, голове... Таким образом, кроме основной функции, связанной с вызыванием и остановкой дождя, дождевой камень Йэй ташы выполняет и ряд других функций.

Третью группу дождевых камней башкир составляют мелкие семицветные камушки, перетертые в зобу птицы. Их башкиры Абзелиловского и Учалинского районов РБ называют Йэйташ. По рассказам местных жителей, для вызывания дождя зобные камни также опускают в воду, а для остановки дождя его вынимают из воды. Ср.: Беззә Ямғыр ташы тип кош-қортқон бүркәтәүенән һуйғас алынған ыуак қына йәмде генә ташты әйтәләр. Ул таштар бүркәтәүзә озак йөрөп шымарып бөтә, төрзә сүрәткә лә инә. Бер заман без кеше башына, кеше битенә окшаған таштар таптык. Икенсе тауықтан үгез башы һымағырак, тағы әллә нимәгә окшаған таштар

тапкайнык. Өләсәйең аларзы беззән тартып алып белемсе эбейгә апарып биргәйне [16]. - 'У нас дождевым камнем называли красивые мелкие камушки, вышедшие из зоба зарезанных домашних птиц. Эти камни находясь в зобу птицы, становятся гладкими, принимают разные формы. Однажды мы нашли камушки, похожие на человеческую голову, лицо человека. От другой курицы мы нашли камушки, напоминающие голову быка и еще что-то. Твоя бабушка отобрала их у нас и отнесла белемсе-эбей 'знающей бабке'.

Интересно отметить, что камушки из зоба птицы для остановки дождя в Зианчуринском районе Башкортостана не просто вынимают из воды, а несут на вершину горы и используют в обряде *Аяз теләу* 'Вызывание Солнца'. Следует отметить, что аналогичный обряд описан В.В. Радловым у алтайцев [17].

Подводя итоги, можно сказать, что дождевой камень занимает большое место в мифологии башкир.

Дождевой камень яда-таш встречается в мифологии большинства тюркских, монгольских, тунгусо-манчжурских народов. Не случайно название дождевого камня яда-таш в различных фонетических вариантах зафиксирован в языках вышеперечисленных народов. Ср. в тюркских языках: каз. *жайтас*, уйг. *яда*, алт. *дьяда*, *яда*, *джада*, хак. *чада*, кирг. *жай*, якут. *сата*, *хата*, тув. *чат/чатташ*. Как уже говорилось выше, дождевые камни в форме *зад/зада/задай* зафиксированы у монголов, бурят и калмыков. Сюда же следует добавить факт присутствия дождевого камня *яда-таш* в мифологии североамериканских индейцев. Изложенные факты свидетельствуют о том, что мифология дождевого камня у башкир имеет глубокие корни.

Литература

1. Инан А. Шаманизм тарихта һәм бөгөн. Төрөк теленән Д.Ж. Вәлиев, Р.Ә. Филәжетдинов тәржемәһендә. Өфө, 1998. 223 б.
2. Там же. С. 167.
3. Kaşgarlı Mahmud. Divanu Lugati't – Türk//Seçkin Erdi, Serap Tugba Yurteser. J. 2005. s. 673.
4. Инан А. Указ. Раб. С. 170-172.
5. Там же. С. 171.
6. Полевые материалы автора 1989 г. из д. Бриштамаково Белорецкого р-на РБ.
7. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Вып. 2. Уфа, 2012. С. 63.
8. Там же. С. 62.
9. Полевые материалы автора 1989 г. из д. Бриштамаково Белорецкого р-на РБ.
10. Указанные полевые материалы автора за 1989 г. и устное сообщение д.ф.н. Р.А.Султангареевой, члена фольклорной экспедиции ИИЯЛ УНЦ РАН 2011 г.
11. Ильгамов С.М., информатор из поселка Инзер Белорецкого р-на.
12. Полевые материалы автора 1989 г. из д.д. Бриштамаково и Бришево Белорецкого р-на РБ.
13. Мөхәмәтйәнов С. Йәй ташы // Йәшлек, 1993 й. 9 сентябрь.
14. Полевые материалы автора 1990 г. из Хайбуллинского р-на РБ.
15. Мөхәмәтйәнов С. Указ.статья из г. «Йәшлек» за 1993 г.
16. Полевые материалы автора 1987 г. из Белорецкого р-на РБ.
17. Радлов В.В. Из Сибири : Страницы дневника. М., 1989.

З.Г. Ураксин

АБДУЛКАДЫР ИНАН (ФАТХЕЛКАДИР СУЛЕЙМАН)

Традиции и научные идеи ученых из башкир Мухаметсалима Уметбаева, Мирсалиха Бикчурина и других, живших и творивших во второй половине XIX в., продолжили ставшие известными впоследствии яркие представители башкирского народа Ахметзаки Валиди Тоған, Абдулкадир Инан, Мухаметхан Кулаев, Галимзян Таған, Ризаэтдин Фахретдин и др. По разным причинам многие из них вынуждены были жить в разных странах, писали и публиковались на разных языках. Жил и писал свои труды в Венгрии Галимзян Таған. В Турции обосновались два лидера башкирского национального движения 20-х годов нашего столетия, два близких друга – профессора истории и филологии Ахметзаки Валиди Тоған и Фатхелкадир Сулейман (Абдулкадир Инан – имя, принятое им в Турции). До последнего

времени эти имена были запретными на их родине – в Башкортостане: на их работы нельзя было ссылаться в научных публикациях, изучать и печатать их произведения было невозможно и опасно. Кто отваживался на это, получал ярлык националиста. Их имена на долгие времена были заклеены страшным для того времени политическим обвинением – «буржуазные националисты». Между тем их труды печатались и перепечатывались не только в Турции, но и в Германии, Франции, США и других странах.

Легализация историка Ахметзаки Валиди Тогана впервые произошла в Башкортостане в 1990 году, когда его столетие было широко отмечено проведением в Уфе международной научной конференции.[1]

На этой конференции присутствовали его дочь и сын, профессора Исенбике ханым и Субидей бей. Имя же этнографа, языковеда и фольклориста Абдулкадира Инана и его труды до сих пор остаются малоизвестными в России и в Башкортостане, они почти не печатались на башкирском и русском языках.

Жизнь и научную деятельность Абдулкадира Инана в Турецкой Республике знают хорошо: широко было отмечено 100-летие со дня его рождения, дважды, в 1968 и 1987 гг., издавалось собрание его сочинений в двух томах [2].

Абдулкадир Инан (имя в детстве Фатхелкадыр) родился 29 ноября 1889 г. в д. Шигаево (ныне Кунашакский район Челябинской области) в семье служителя мусульманской религии имама Мустафы. Начальное образование получил в русско-башкирской школе в своей родной деревне, затем учился в но-вометодных медресе г. Челябинска, завершил свое образование в известном медресе «Расулия» (г. Троицк Челябинской области); наряду с общими предметами изучал и русский язык, овладел рядом восточных языков – арабским, персидским, турецким.

Его первая научно-публицистическая статья появилась в издаваемой в Оренбурге газете «Вақыт» в 1908 году. В ней ставилась одна из самых актуальных для башкир того времени проблем – проблема земли. Башкиры уже почти потеряли свои вотчинные права на землю, и это было лишь поветрием революционных событий 1905-1907 гг., попыткой предотвратить дальнейшую продажу земли. Позднее Абдулкадир Инан стал писать этнографические статьи о башкирах, казахах и других тюркских народах и публиковал их в популярных в те времена журналах и газетах. Он пробовал свое перо и в художественном творчестве, оставил интересное и своеобразное наследие [3]. Активно сотрудничал с газетой «Вақыт» («Время»), журналами «Шура» («Совет») и «Мугаллим» («Учитель»), позднее – с газетами «Салават» и «Башкорт». Его первое опубликованное произведение называлось «Тоска башкира». Оно пронизано мотивами тоски по славному прошлому родного народа, его вольной кочевой жизни и резкой критикой своих современников, утративших многие доблестные качества предков. Эти мотивы занимают центральное место и в стихотворении «Тоскуя по кочевью», миниатюрном рассказе «На башкирском кочевье», рассказах «Мор», «Тимербай-кураист» и «Беглец». При изображении кочевого быта башкир писатель широко пользуется фольклорными и этнографическими источниками, приводит много пословиц, поговорок и отрывков из старинных народных песен. Рассказ Ф. Сулейманова «За родину» изображает события башкирского народного восстания 1773-1775 годов. Примечательно то, что основным героем в рассказе изображен аксакал из катаяского племени, отказавшийся от сотрудничества с восставшими.

Произведение «Вот тебе последние дни Помпеи!» построено на поучительных ситуациях и остром сарказме, его можно назвать одним из лучших юмористических рассказов начала XX века. В годы революции и гражданской войны он написал исторические драмы «Салават батыр» и «Акшан батыр», которые в течение ряда лет не сходили со сцен театров и завоевали большую популярность у зрителей. К сожалению, их оригинальные тексты не сохранились до наших дней. Рукопись драмы «Акшан батыр» до сих пор не найдена, а «Салават батыр» – первая драма, посвященная Салавату Юлаеву, написана в соавторстве с Сагитом Мирасовым и издана отдельной книгой в 1924 г. В 1918 г. отдельной книгой был издан и его рассказ «Мор».

Как заявили его коллеги и наследники, после эмиграции в Турцию он, к сожалению, не

продолжил свое литературное творчество.

Наукой А. Инан начал заниматься еще будучи студентом медресе «Расулия». В этом деле на него большое влияние оказал известный башкирский просветитель Абдрахман Расули, который сумел направить его интересы на устное народное творчество. Об этом вспоминал позже и сам Абдулкадыр Инан.

Во время летних каникул он выезжал в аулы и собрал значительное количество дастанов, героических сказаний (кубаиров), легенд и песен. Часть из них успел опубликовать в журнале «Шура».

В 1914 году Абдулкадыр знакомится со своим будущим другом и единомышленником, известным уже к тому времени историком Ахметзаки Валиди [4]. По его совету в том же году он выезжает на Алтай, а также в казахские степи и узбекские кишлаки для сбора этнографических, фольклорных материалов. В эту поездку записывает один из вариантов знаменитого киргизского эпоса «Манас», собирает интересные сведения о шаманизме у алтайцев, о древних обычаях тюрков и начинает свои первые научные исследования. В будущем именно это направление стало его основным научным занятием.

Очевидно, не без влияния А.З. Валиди Инан втягивается в башкирское национальное движение, становится одним из его лидеров, о чём он подробно рассказывает в своих воспоминаниях, вышедших в свет в Турции после его кончины. В переводе А.М.Юлдашбаева на башкирский язык они опубликованы в журнале «Агидель» [5]. В 1918 году он выпускает несколько номеров газеты «Башкорт» («Башкир»), назначается ее редактором, в 1919 году работает в качестве члена министерства образования правительства Башкирской Республики. В этот самый сложный период по поручению З.Валиди посещает библиотеки Петрограда и привозит большой комплект научной литературы по тюркологии. По всей вероятности, лидеры башкирского движения не оставляли мечты серьезно заниматься научными изысканиями.

Башкирское национальное движение не было поддержано ни белыми, ни красными, которым одинаково чужды были интересы и права малочисленных народов. А. Валиди, А.Инан и многие другие лидеры не поверили в обещанную большевиками автономию башкир, покинули родину и еще 3 года продолжали свою деятельность в Средней Азии и Казахстане.

В 1920 году А. Инан прибывает в Ташкент и начинает учительствовать в казахских и киргизских школах, одновременно под псевдонимом Абдулкадыр Йылкыбай стал публиковать в газете «Акьюл» («Светлый путь») статьи по этнографии, истории и фольклору тюркских народов.

Однако басмаческое движение, к которому примкнули соратники А.Валиди, тоже было обречено на поражение, и в 1923 году два друга, два будущих ученых с мировым именем – башкиры Ахметзаки Валиди и Абдулкадыр Инан навсегда покинули родину. Почти три года они скитались по Афганистану, Ирану, Индии, объехали многие страны и города Европы, испытав без права гражданства муки и страдания беженцев, и только в июле 1925 года оказались в Стамбуле, где нашли пристанище многие офицеры и солдаты белой армии.

В том же году А. Инана принимает на работу ассистентом директор института тюркологии Фуад Кеprüлю [6]. Он начинает активно собирать фольклорные материалы, месяцами проживая в турецких селениях в горах Анатолии, посещает такие провинции, как Ерзинжан, Хасанкала, Газиан, Эрзерум и др.

А. Инан начинает публиковать свои научные статьи под псевдонимами Туркистанлы, Туркмен, Идель углы в журналах «Туркиат», «Новый Туркестан», «Новая Кавказия» и в других изданиях. Собранные им в Анатолии образцы турецкого фольклора в 1930 г. выходят отдельной книгой под названием «Доклад из первой научной поездки».

В 1933 г. его приглашают на работу в Общество по изучению турецкого языка («Турк дил курумы») в Анкару. Здесь он попадает в круги, близкие к президенту Турецкой Республики Кемалю Ататюрку [7], под покровительством которого принимается на работу на факультет языка, географии и истории Анкарского университета и в последующем получает звание профессора. Здесь же начинает давать уроки алтайского, тувинского, хакасского, якутского и других языков, которыми он хорошо владел, и продолжает научные исследования.

Улучшение служебного, материального положения и признание научной общественностью его трудов позволили ученому еще больше активизировать научную деятельность. За последующие 10 лет ему удалось написать и опубликовать более 100 научных трудов, охватывающих различные стороны фольклора, древних верований, художественных произведений, музыки, языка многих тюркских народов. Он писал обзоры и рецензии на труды русских, турецких ученых, давал описание письменных памятников. Наиболее крупными были его публикации по эпосам тюркских народов «Манас», «Деде Коркут» и др. Им написаны также для разных изданий энциклопедические статьи о тюркских племенах.

Именно в этот период определился интерес А. Инана к доисламским верованиям тюркских и монгольских народов, в частности к пережиткам шаманизма. Он остался верным и башкирской тематике: опубликовал статьи «История борьбы башкир против России» (1933), «Башкирская свадьба» (1943), «Башкирско-русская война» (1943).

Однако столь успешно проводимые исследования и преподавательская деятельность внезапно были прерваны в конце 1944 года. Когда стало очевидным поражение, фашистской Германии, правящие круги Турции начали менять свои политические позиции и преследовать участников национальных движений, националистов, идеологов общетюркского единства (туранистов). Ахметзаки Валиди был арестован и посажен в тюрьму на 10 лет, его сторонники тоже получили разные сроки тюремного заключения. Абдулкадыр Инан был лишен права преподавать в университете, звания профессора, возможностей заниматься наукой. Исследователь его научного наследия профессор Хикмет Танйу с большим сожалением и горечью пишет об этих действиях тогдашних турецких властей и коллег-ученых, которые способствовали и потворствовали таким акциям [8].

Разбирательство по политическому обвинению сторонников З. Валиди продолжалось около года, в конце концов они были освобождены из-под стражи, но полной реабилитации не получили. Известный ученый А. Инан, лишенный званий и должности, был вынужден преподавать в обыкновенной школе вплоть до 1955 г., когда ему уже было 65 лет. Несмотря на трудное материальное положение и моральное состояние, А. Инан продолжал свои научные изыскания и публикации в журналах и сборниках.

Но судьба вновь улыбнулась Абдулкадыру Инану: его приглашают на научно-исследовательскую работу сначала в Турецкое языковедческое общество (Турк дил курумы), затем, в 1961 г. – в консультативный комитет министерства по делам религии, а в 1964 году – в Институт турецкой культуры. Ученому вновь открылась возможность заниматься любимым делом и печататься в центральных изданиях. Здесь он проработал до 1971 г., когда окончательно ушел на пенсию.

В общей сложности научной деятельностью он занимался около 60 лет, одновременно будучи преподавателем школ, журналистом и профессором университета. За это время опубликовал 350 научных трудов по этнографии, фольклору, литературе и языку тюркских народов. Его монография о шаманизме у древних и современных тюрков издавалась в Турции дважды (в 1954 и 1972 гг.). Эта работа и многие другие публикации показывают, что А. Инану были доступны источники на западноевропейских и восточных языках, он владел в совершенстве различными тюркскими языками – алтайским, хакасским, башкирским, татарским, киргизским, турецким и др. Среди его публикаций имеются оригинальные записи киргизского эпоса «Манас», турецкого варианта дастана о Деде-Коркуте, образцы фольклора сибирских тюрков, история чагатайской литературы и многое другое.

Очень широк был диапазон его научных интересов, который характеризуется не только собственными исследованиями, но и многочисленными рецензиями на научные публикации по истории, этнографии, языку, литературе ученых Турции, Азербайджана, России и других стран.

В своих трудах ученый широко использовал материалы родного для него башкирского языка и фольклора, написал специальные исследования по этнографии и истории башкир, в частности «Остатки шаманизма у башкир», «Из истории борьбы башкир с Россией», «О названии горы Балкан» и др.

Соотечественники, безусловно, были обделены тем, что в свое время не имели доступа к

научным исследованиям своего земляка, ученого с мировым именем Абдулкадыра Инана: они не издавались ни на русском, ни на башкирском языке, и, как уже было сказано, их нельзя было использовать даже в научных публикациях. Предстоит большая работа по переводу с турецкого на родной язык его многочисленных статей, монографий, воспоминаний. Часть из них, представляющая научный интерес для отечественной тюркологии, целесообразно издать и на русском языке.

Научный архив А. Инана в настоящее время находится у ученика Ахметзаки Валиди, профессора Эгейского университета, ученого-историка Тунжера Байкары (г. Измир), написавшего о нем великолепную книгу.[9]

Примечания

1. Материалы конференции опубликованы в сб.: Востоковедение в Башкортостане: история, культура, ч. I-IV. Уфа, 1992.

2. Abdulkadir Inan. Makaleler ve İncelemeler. 2. Baskı. 1 cilt. Ankara, 1987; II cilt. Ankara, 1991.

3. Сборник его литературных произведений впервые подготовлен литературоведом Института истории, языка и литературы УНЦ РАН М.Х. Надергуловым в объеме 3 а.л. и представлен в республиканское издательство «Китап» (Уфа). Приносим нашу благодарность составителю сборника за предоставленную мне записку с обзором литературного творчества А. Инана. (Автор).

4. Первый серьезный научный труд З. Валиди «История тюрков и казанских татар» вышел в свет еще в 1912 г. в Казани.

5. Ағизел. 1994. № 1. С 84-106; № 2. С. 142-149.

6. Фуад Кепрюлю (1890-1966)-крупный турецкий ученый, литературовед, историк и политический деятель, профессор. В 1925 г. он был избран почетным членом АН СССР.

7. Мустафа Кемаль Ататюрк (1881-1938) - первый президент Турецкой Республики, много сделавший для создания и укрепления Турецкой Республики, проводивший в Турции демократические реформы.

8. Х.Танйу. Профессор Абдулкадыр Инан // Ағизел, 1994. № 1. С.156-157. Перевод с турецкого А. М. Юлдашбаева.

9. Tuncer Baykara. Zeki VelidiTogan. Turk büyükleri dezisi: 110. Ankara, 1989.

(Судьба и наследие башкирских ученых-эмигрантов / Д.Ж.Валеев, А.Мадьяри, З.Г.Ураксин, А.М.Юлдашбаев. Уфа, 1995. С.109-118)

Проф. Хикмэт ТАНИУ

ПРОФЕССОР ӘБДЕЛКАДИР ИНАН¹

Этнография, төрөк фольклоры, төрөк тарихы һәм төрөктәрзең дине һәм инаныстары, төрөк телдәре һәм филологияһы, этимологияһы һәм әзәбиәте хакында 350-гә якын ғилми мәкәләһе һәм китабы булған Әбделкадыр Инан 1888 йылдың 29 ноябрәндә Башкортостандың Шығай ауылында тыуған. Әбделкадырзың атаһы имам Мостафа, уның атаһы Сөләймән, уның атаһы Ғәбделйәлил, уның атаһы Ғазибүре, уның атаһы Биккол булған. Бөтә башкорттар кеүек үк, ул үзе шәжәрәһен якшы белә ине. Әсәһе — Зәкиә ханым. Тыуғанда бирелгән исеме Фәтхелкадыр булғанлыктан, ғалим бер ни тиклем мәкәләләрен ошо исем менән язған. Оло Катай йәйләүзәрәндә һуңғы тирмә йорт тормошон ете-һигез йәштәрәндә күргән Әбделкадыр (Инан), боронғо күсмә тормош тураһында әсәһе хәтирәләренән ишеткән. Иске йәйләү тормошон һағынып, боронғо башкорт әкиәттәрән һөйләгән әсәһе тәһсирәндә үскән Әбделкадыр боронғо башкорттарзың тормошонан хикәйәләр

¹ Был мәкәлә проф. др. Хикмэт Танйу тарафынан язылған. Вақыттар мәжмүгәһе, һаны XI, 348—362-се биттәр, Анкара, 1976.

язған сакта гел әсәһе һөйләгәндәрзән илһамланыр булған. «Башкорт йәйләүендә», «Ил өсөн», «Курайсы Тимербай», «Үләт» исемле кескәй хикәйәләре ошо илһам емеше.

Атаһы иһә күберәк бөгөнгөнә кайғырткан һәм боронго Дәүер хақында һөйләп бармаған. Әбделкадир Инанды ул дин белемен, хисапты үзләштерергә, урысса язып һөйләшергә өйрәнергә өндәгән. Олатаһы Мөхибулла хәзрәттең кызына өйләнгән Ғалим әфәнде Шынай ауылында имам булған һәм йәдит ысуллы мәктәп асып, мөғаллимлек иткән. Ғилемле Ғалим әфәнде мәктәбенә Әбделкадирзы атаһы теләп тапшыра. Әбделкадир Инан бай китапханаһы булған мөғаллименең 300 тирәһе география, яңы хикәйәләр, пьесалар, романдар һәм дини китаптарын зур кызыкһыныу менән укырға тотона. Башланғыс мәктәпте тамамлағандан һуң, Ғалим әфәнденең дә тәқдиме буйынса Силәбеләге Ахун Хикмәт хәзрәт мәзрәсәһендә укыуын дауам итә. Фәкәт мәзрәсәнең каршыһындағы йәдит ысуллы менән укыткан һәм тәрбиәләгән мәзрәсә менән бәйләнеш урынлаштырып, унан да китаптар алып укыған һәм ундағы белем алыу тәртибенә лә эйәргән. Йәдит ысуллы мәзрәсәлә шиғри әсәрзәр зә укытылған. Батша Рәсәйендә йылда Оло Катайзарзың ерзәре тартып алынып, казна милке ителә. Был хөкүмәткә каршы халыктың нәфрәтен арттыра. 1904 йылдарзағы Рәсәй — Япон һуғышында Рәсәйзең еңелеуенә халык доға кыла Еңелгән урыс ғәскәре әскелектән уңа ла, һулға ла һуғылып, тегегә лә, быға ла бәйләнәп, ғауға күтәрә. Силәбе аша үткән сакта Әбделкадирзы ла урамда күреп: «Япон көсөгә, бында кайзан килдең?» — тип, тотоп тукмай за башлайзар.

Япон һуғышында еңелеу урыстар араһында сыуалыш барлыкка килтерзе, урыны-урыны менән зур үзәк калаларза әшселәр әш ташлай, митингыларға йыйыла. Ошо заманда укыуын дауам иткән Әбделкадир урыс телен өйрәнеуен дә көсәйтә, төрки телдәге гәзиттәрзе даими укып бара. Ниһәйәт, Троицк калаһындағы Рәсүлиә мәзрәсәһендә укый башлай. 8 йылыҡ Рәсүлиә мәктәбенең юғары бүлегендә ике йыл укып, уны тамамлай. Шул арала бер ни тиклем төрки илдәрзе гизә, халык тормошо хақында мәғлүмәтен арттыра.

Әбделкадир Инандың тәүге мәкәләләре 1908 йылда Ырымбурза сыккан «Вақыт» гәзитендә басыла.

1905 йылда батша Рәсәйенән хөрриәт һәм инсан хокуктарының бер өлөшөн генә булһа ла талап иткән башкорттар ярым йәшерен, ярым асык көрәш хәлендә була. 1905 йылда был хөрриәт бер ни тиклем кимәлдә тормошқа аша. Ләкин Столыпин диктаторлығы быларзы юк итеүгә тотона, әммә ул үлтерелгәндән һуң хөрриәт хәрәкәте яңынан йәнләнә. Төрөксә гәзиттәр, мәжмүғәләр күбәйә. 1912 йылда Төркиәнең Балкан дәүләттәре менән һуғышы барышында бөтә төрки телдәге гәзиттәр Төркиә тарафын тоткан мәкәләләр басып, Төркиәне якларға тырышты, егеттәрзе үз иректәре менән Төркиә ғәскәренә хезмәткә китергә сакырзы. Әдирнәнең Болгариянан кире алыныуы мөнәсәбәте менән бөтә Рәсәй төрөктәре һөйөнөс менән ялкынлы манифестациялар ойошторзо. Әбделкадир (Инан) за улар араһында була. Әбделкадир Инан урыс теле менән бергә гәрәп һәм фарсы телдәрен өйрәнеүзе дауам итә. Ырымбурза сыккан «Вақыт» гәзитендәге мәкәләһендә ул урыстарға ер һатызың төрөктәр өсөн зур һәләкәт булыуын һүрәтләй. Шул ук вақыттарза «Шура» мәжмүғәһендә уның өс-дүрт шиғыры ла басылып сыға, башкорт тормошо тураһында хикәйәләр яза. Башкорттарзың һәм уларға якын йәшәгән башка төрки

халыктарзың фольклоры, этнографияһына караған материалдарзы туплауға ла зур көс һала. «Вақыт» гәзитендә «Кыргыз сәхрәләренән» тигән озон мәкәләһен баһтыра. Был мәкәлә Истанбулда сыккан «Таариф-и Мөслимин» мәжмүғәһенәң 1910 йылдағы 12 һанында бар аз кысқартылып һәшер ителде. 1914 йылда Әбделкадир Юғары мөғәллимдәр мәктәбен тамамай. Бер һи тиклем вақыт имам була, мөғәллим булып эшләй. 1915 йылда «Бөтә Рәсәй мосолмандарының Дини идараһы каршыһында дин ғилемдәренән имтихан тотоп, мөзәррис дәрәжәһе қазанып, танытма ала, 1917 йылдың сентябрәндә Итишбай кәрийәһенә мөғәллим итеп һайлана. Ошо заман укыған гәзит һәм китаптары өсөн полиция тарафынан ара-тирә күзәтеу астына ла алынып, һорауға тарттырыла.

1914 йылда проф. Зәки Вәлиди (Туған) тәқдиме буйынса алтай, казак, кыргыз, үзбәк һәм бөтә төрки кәүемдәрзәң фольклорын, этнографияһын һәм бигерәк тә дастандарын, милли ғөрөф-ғәзәттәрен һәм динен бик ентекле өйрәнәүен дауам итә. Бер яктан, фәнни эште, икенсе тарафтан, милли көрәште бөтә көсөн һалып дауам итергә һиәтләнә ул 1917 йылдың 17 ноябрәндә башкорт хөкүмәте королю менән үз вилайәтендә (Ырымбур һәм Пермь) башкорттар йәшәгән ерзәрзә был хөкүмәттең эшмәкәрлегендә ысын мәғәнәһендә катнашлык итә. Ырымбурзағы башкорт хөкүмәтенә каршы большевиктарзың һаиндарса дошманлык күрһәтеп юк итергә тырышыулары һөзөмтәһендә бөтә башкорт хөкүмәте ағзалары төрмәгә ябылды. Вилайәттәрзә лә каты эзәрләү һәм кулға алыу киң йәйелде. Әбделкадир Инан был вақиғалар барышында эзен юғалтып, йәшерен йәшәү мәжбүриәтендә қалды. Большевиктарзың эзәрләүзәренән курқмай башкорттарзың көрәшендә катнашты. Большевиктар тарафынан төрмәгә ябылған етәкселәрен, хөкүмәт ағзаларын мал түтеп, қорбан биреп, азат итергә қарар иткән мөджәхиттәр төрмәне баһып алыуға эзәрләнә һәм большевиктар қулындағы Ырымбур төрмәһе башкорт мөджәхиттәре тарафынан баһып алына. Вилайәт комиссары (йәһүд) Цвиллинг үлтерелеп, төрмәгә ябылған төрөктәр таузарға қаса. Ошонан һуң Башкортостандағы менәүүәр даирә эзен юғалтып, йәшерен йәшәргә мәжбүр була. Был вақытта Зәки Вәлиди Урал таузарында ғәскәр туплау менән шөғәлләнә, большевиктарға каршы көрәш өсөн полктар ойоштора. Әбделкадир Инан Силәбеләге татар коммунистары сақырыуы буйынса, Ырымбур һәм Тубыл вилайәттәрендәге мосолмандар съезында (Ғәлимйән Таған менән бергә) катнаша. Съезда татар коммунистары «Беззәң өсөн мәғариф мәсьәләһе мөһим», — тигән фекерзә тора. Ике вилайәт мосолмандары идараһында башкорттар исеменән Ғәлимйән Таған менән Әбделкадир Инанға катнашырға тәқдим ителә. Съезд вақытында әсир чехословактар баш күтәреп, Силәбе қалаһы һәм станцияһы баһып алына. Ул көн татар коммунистары ла шундук төрмәгә ябыла. Әбделкадир менән Ғәлимйән қулға алынмай, ауылдарына қайта. Бер һисә көндән Зәки Вәлиди зә үз һалдаттары менән Силәбегә қилә. Шулай итеп, уңышлы бер эшмәкәрлек һөзөмтәһендә Силәбегә қилгән Зәки Вәлиди Башкортостан хөкүмәтенәң яңынан ойошторолоуы һақында рәсми рәүештә иглан итә. Чех етәкселәре, ақ урыстарзың ризаһызлығына қарамаһтан, был хөкүмәтте таный. Татар большевиктарының татарса сығарған «Урал» гәзите лә, типографияһы ла башкорт хөкүмәте қарамағына күсә һәм 1918 йылдың июнь, июль айзарында «Башкорт» исеMLE гәзит сыға баһлай. Әбделкадир Инан баш мөхәррир вазифаһын башқара. Силәбелә большевиктарға каршы һуғышқан

урыштар һәм чехтар был әлкәлә вакытлы «Халык хакимиәте комитеты» кора. Комитетка Силәбеләге башкорт хөкүмәте вәкиле итеп Әбделкадир Инан тәғәйенләнә. Гәзит өс айзан һуң Себерзә ойошторолған Колчак хөкүмәте тарафынан ябылып, мөхәррир эзәрлекләүгә дусар ителә. Әбделкадир Инан яңынан үз мәмләкәтендә йәшерен йәшәргә мәжбүр. Урыш батшаһы тарафдары Колчактың хөкүмәте бөтә милли азатлык хәрәкәтәрәнә дошман була. Башкорт хөкүмәте һәм «Тупраклы милли мөхтәриәт» хәрәкәте закондан тыш тип иғлан ителә. Төрөктәр, бер яктан, коммунистар, икенсе яктан, батша тарафдарзаны булған урыш хөкүмәттәре араһында ике ут уртаһында кала. Рәсәйзә бер йәһәннәм уты кеүек таралған ялкын төрөк илдәрәнә азатлык хәрәкәтен юк итергә тырыша. Бик катмарлы, бик бәхетһез көндәр быллар. Колчак Башкортостан хөкүмәте ағзаларын һәм ғәскәр етәкселәрән хәрби ялан хөкөмөнә тапшырыу хақында әмер сығара. Бының менән дә кәнәғәтләnmәйенсә Колчак хөкүмәте бөтә башкорт төрөктәрәнә каршы куркытыу хәрәкәтен тамам бер золоток һәм вәхшилек менән киң йәйелдерә. 1918 йылдың азағы, 1919 йылдың беренсе айзаны башкорттар өсөн иң куркыныс бер дәүер. Бер тарафтан большевиктарға икенсе тарафтан Колчак ғәскәрәнә каршы ике фронтта кан койғос һуғыштар бара. Ошо аркала Башкортостан хөкүмәте, Мәскәү менән солох төзөргә мәжбүр. Большевиктар менән өлгәшелгән килешешүзә Башкортостанға үз аллылык, әске эштәргә кысылмау вәғәзә ителә. Был килешешү «Известия» һәм «Правда» гәзеталарында басылып сыға (1919 йылдың 19 февралә). Шулай итеп, башкорт ғәскәре кызылдар менән солох кора. Әбделкадирзың хәлә бүтәнсәрәк. Ул Колчак басып алған Себер тарафында кала, мөхтәриәт қазанылған якка күсә алмай. Кулға алыныузан һакланырға мәжбүр. 1919 йылдың сентябрь айзанында большевиктар башкорттарзың да ярзамы менән батша яклы Колчак ғәскәрән бөтә Башкортостандан кыуып сығара. Ике йөзлә, азатлык һәм хәрриәт яклаусылар булып күренергә тырышқан кызылдар, төрөктәрзәң ышанысын қазанырға теләй. Кызылдарзың тактикаһы буйынса башта башкорт гарнизондары үз аллы қалдырыла һәм етәксе вазифаларға Башкортостан хөкүмәте кешеләре қуйыла. Башкорт хөкүмәте тарафынан Әбделкадир Инан Стәрлетамакка сакырыла, Башкортостан мәғариф комиссариатының ғилми комитетына (уқытыу һәм тәрбиә) ағза итеп тәғәйенләнә. Бөтә илдәге хәлдә өйрәнәү максатында Зәки Вәлиди менән улар 1919— 1920 йылдарза Мәскәүзәге VII-се Советтар съезында қатнаштылар. Әбделкадир Инан, форсаттан файзаланып, Петроград (Ленинград) китапханаларында фән менән шөғөлләнәү мөмкинлеген дә юғалтмай. Төрлө фәнни киммәтлә әсәрзәрзә, төрөклөккә қағылышлы китаптарзы Башкортостанға алып қайта.

Көс туплап өлгөргән кызыл урыштар ысын йөззәрән асырға вакыт килеп етте тигән фекергә килә. 1920 йылда большевиктарзың башкорттарға қарата басымы көсәйә. Үзәк һәм башкорт хөкүмәте араһында төзөлгән һәм иғлан ителгән Килешешүгә тап килмәгән саралар қабул ителәүе хақында Зәки Вәлиди Лениндың үзенә хәбәр итә. Лениндың яуабы коммунистарзың асылын күрһәтә:

— Һез ниндәй инқилапсы, ниндәй сәйәсмәнһетез? Был Килешешүзәр бер қағыз қисәгенән ғибәрәт. Кем көслә — хәкикәт шуның қулында

Золот һәм вәхшилеккә таянып эш иткән кызыл режим, Башкортостанда әзерлеген тамамап, хәрәкәткә күсәсәген бер ни тиклем алдан һизгән башкорт етәкселәре, протест белдергәндән һуң, кызылдар уларзы қапыл кулға алып үлтерәүзәрән көтөп

тормай, артабан көрәш өсөн әле лә яраклы майзан булған, корал һәм төп халык иҫәбе буйынса кызылдарға каршы көрәш шарттары ла күпкә ыңғай, географик урыны ла уңай күренгән, өстәүенә, бығаса даими хәбәрләшеп, кәңәшләшеп торған Қазақстан һәм Төркөстанға ойошқан рәуештә сигенә. Әбделкадир за улар араһында. Қазақ гөрөф-ғәзәттәрен бик якшы белгәнлектән, урыстарға каршы баш күтәргән хөрриәтсе кыпсак Ғәбделғәфәр Хан һәм найман-бағаналы Хәсән бейзәр булған ергә ебәрелә. Унда большевиктарға каршы партизан һуғышы алып барған Кийки батыр менән мөнәсәбәт урынлаштырыуға өлгәшә. Кийки батыр кызылдарға каршы һуғыш хәлендә булған Төркөстан бақмасыларына кушылырға тәқдим яһаһа ла, уларзан хәбәр ала алмай, һуңынан Кийки батыр урыстар тарафынан үлтерелә. Әбделкадир унан Ташкентка килә һәм казак-кырғыз урта мәктәбендә Әбделкадир Йылкыбай исеме астында мөғәллим һәм мөдир була. Йылкыбай исемен кырғыз булып күренеү өсөн ала. һуңырак Ташкентта сығарылған, тыштан кызыл күренгән, ләкин асылда милләтсе булған, исеменән дә был асылы күренеп торған «Акьюл» гәзитендә Қазақстан һәм Башкортостан хәлдәре тураһында, тарихка, этнографияға, фольклорға караған мәкәләләр бақтыра.

Бәтә Төркөстан мосолмандарының «Төркөстан йәшерен Милли Берлеге Комитеты» әмере буйынса, Ташкенттан Сәмәркәндкә килеп, был тирәлә большевиктарға каршы һуғышқан партизан төркөмөндә, башлыса, сардар Ачыл бей яһында була. Бер вакыт бәғзе мөһим әмерзәрзе еткерәү өсөн Төркөстандың Яса калаһынан һыбай за, йәйәү зә Қазақстан далаларын аша сығып комитеттарға үзәктең әмерзәрен уңышлы еткерә. Үзәк әмере буйынса тағы бер ни тиклем вакыт Яса калаһында кала. Бында казак мөғәллиме сифатында ете синыфлы башланғыс мәктәптә башка бер исем астында тарих укытырға тәғәйенләнә. 3—4 айзан яңынан Сәмәркәнд калаһына сақырыла һәм комитеттан Әнүәр Пашаның шаһит булығы хақында Черкес Сами тарафынан язылған хатты алып, Төркөстанға үзәк идара йәшеренгән калаға килә. Бында йыйылыусыларзың кәйефе насар. Ошо араларза Мәскәүгә киткән бай бер зат Фәйзулла Хужаевтың «Төркөстан Милли Комитеты» серзәрен Мәскәүгә еткерәүе асыкланған.¹ Был хыянат, Әнүәр Пашаның шаһит булығы һәм күп һанлы кызыл ғәскәрзең ябырылып һөжүм итеүе корал һәм башка һуғыш кәрәк-ярактары менән бик насар тәмин ителгән бақмасыларзың бында озак каршы тора алмаясактарын күрһәтә. Азат донья милләттәре был енәйәттәр, яфалаузар, үлтерәүзәр, төрлө көсләүзәр юлы менән халыкты изеү хәрәкәте тураһында хәбәрһез калды, миллиондарса инсандың, төрөктәрзең ғазабы, һәләкәте башкалар өсөн билдәһез, тарих өсөн әзһез юғала торған бер киң күренеш хәлен алды. Донья йәмәғәтселегенәң был эштәр тураһында мәғлүмәте булманы. Бер төркөм мөджәхит коралһыз, патронһыз, таякка, күсәккә таянған килеш партизан һуғышы алып барзы, канын йылға кеүек ағыззы. Бәтә был физәкәрлек һәм каһарманлык үз аллылык, төрөктәрзең азатлыкка сығыу өмөттәренә бәйле ине. Мәзәниәтле бер милләттең балалары тарихтың иң вәһши кызыл йырткыстары тарафынан кот оскос һөжүмгә, талауға дусар ителде. Шул ук һәләкәт иртәме-һуңмы бәтә азат милләттәрзең башына ла киләсәк ине. Быны унда йәшәгәндәр аңланы һәм хөр мәмләкәттәрзә, Европала һәм Азияла инсандың хөрриәтен һәм хокуктарын

¹ Йылдар үткәндән һуң бәғзе коммунист етәкселәр үлем язаһына тарттырылған бер дәүәрзә ул да Сталин тарафынан үлтерелде.

вәхшизәрсә юк итеүсе ниндәй яңы кызыл кеүәт килеүе, қазанылған солох килешеүзәренә карамастан, илдәренең ни рәүешле тапалыуы, ғәйепһез кешеләрзең үлтерелеүе тураһында донъя йәмәғәтселегенә белдереү, уларзы кызыл куркыныска қаршы уятыу буйынса қарзрзар қабул ителде. Зәки Вәлиди менән Әбделқадир Инандың да тиз вақытта ошо вазифа менән сит илгә сығыулары қарарлаштырылды. Быға тиклем Бохара Йәмһүриәтенең Шәрки Бохара вәкилдәре Хужаулы Усман, Хажид Хисаметдин, Хәшим Шаик һәм Фирғәнә бәсмәсыларының сардары Ширмөхәммәт бей (Көр Ширмәт) күптән Афғанстанға киткәйне.

Һуғыш барышында Әбделқадир Инандың башынан үткән бер вақиғаны ла қысқаса һөйләп үтәйем:

Сәмәркәнд тирәһендә Ачыл бей янында булған сакта, бер көң, большевиктар қамауында аяуһыз атыш башлана. Әбделқадир Инан сит бер вилайәткә илсе сифатында ебәрелергә тейеш булғанлыктан, қоралһыз була. Ә Зәки Вәлиди бейзең қоралы бар. Башына сәллә кейгән, һақал үстәргән, қораллы мөджәхид киәфәтендә Әбделқадир Инан атыш ямғыры астында Зәки Вәлидигә:

– Мин яраландым шикелле... — тип қысқыра икән. Пулемет тауышы аша, ниһәйәт, уның тауышын ишеткән Зәки Вәлиди уға йөзән яқынайтып:

– Курқма! Бер ни зә булма! Сағыл шырауы, дегәнәк яраһы ғына! — тип йыуата, шуған ошоләй тип өстәй:

– Һинең қоралың юк. Ошо арықтан сык. Алда бер кәбер ташы бар. Һижрә буйынса дүртенсе быуатқа қарай булһа кәрәк, бик тә киммәтле, хәзер үк шуны күсереп ал!

Әбделқадир Инан атыш бик қызыу булыу сәбәпле бер нисек тә башын қалқыта алмай. Зәки Вәлиди яңынан әмер бирә:

– Шыуышып бар, курқма! — Әммә уңдан да, һулдан да пуля һызғырғанлыктан Әбделқадир Инан һис хәрәкәт итә алмай. Сабырлығы бөткән Зәки Вәлиди қалқына биреп қулындағы мылтықтан яқындағы кызыл һаддаттарға табан ут аса:

– Әйзә, алға, — тип дәрәтләндәрә дусын, — мин һине ут менән һақлармын! — Үкенескә қаршы, Әбделқадир барыбер кәбер ташын күсереп ала алмай. Қисен Сәмәркәндкә кире қайтқан сакта ла Зәки Вәлидизең Әбделқадир Инанға асыуы бәсылмай:

– Бик киммәтле язуу ине. Нишләп күсереп алмаһың? Ислам тарихындағы бик күренекле Дәбүсиә қалаһының зыяраты ине. Иң боронғо язуузар тупланған, — тип һөйләнеүзән туктай алмай килә. (Һуңынан белештем: был зыяраттың кәбер таштары большевиктар тарафынан яңы төзәлгән биһаларға нигез ташы итеп файзаланылған).

Зәки Вәлиди Туған, форсаты булған миқдарза, һуғыш барышында ла фән әшенә иғтибар биргән. Был көрәш барышында Әбделқадир Инан Зәки Вәлидизең янында адьютант вазифаһын башқара.

Рәсәй хөкөмөндәге төрөктәрзең үз аллылык өсөн көрәше, большевиктарзың қанлы һөжүме һөзөмтәһендә уңышһызлыққа осрағандан һуң, донъя йәмәғәтселеген һәм бөйөк дәүләттәрзе большевик империализмына қаршы уятыу, изәлгән халықтарзың милли һоқуқтарын мәзәни милләттәргә белдереү өсөн Төркөстандағы комитет ярзамында Зәки Вәлиди Туған һәм Әбделқадир Инан Азиялағы төрөктәр йәшәгән төрлө әлкәләрзә әшмәкәрлек иткәндән һуң, Иран (1923), Афғанстан (1923), Һиндостан (1924) аша Европаға, Марселгә (1924) киләләр. Парижда, Берлинда (1925) фәнни әштәр менән дә

шөгөлләнэләр, 1925 йылдың июлендә Истанбулга киләләр.

Әбделкадир Инандың ғилми эштәрен белгән һәм баһалаған проф. Фуат Көпрүлү уны Төркиәт институтына тюркология ассистенты итеп тәғәйенләтте. Германияла сакта әзерләнгән «Деде Коркут китабы хақында» исемле мәкәләһе Фуат Көпрүлү тарафынан ыңғай баһаланып, Төркиәт мәжмүғәһенең беренсе һанына алынды.

Төркиәгә килгәндән һуң, коммунизм курқынысына каршы сығарылған «Яңы Кавказия» мәжмүғәһендә Төркөстан хәлдәре тураһында «Төркөстанлы», «Төркмән», бәғзе вақыт «Әбделкадир», йәһә «Изел улы» псевдонимдары астында мәкәләләр нәшер итте. Төркиәлә 1927 йылда сығарылған «Яңы Төркөстан» мәжмүғәһен, ғәмәлдә, Зәки Вәлиди менән Әбделкадир Инан ойоштороп сығарҙы. Был мәжмүғәлә иң күп мәкәләләр яҙған да Әбделкадир Инан булды. Бында ла мәкәләләрән төрлө псевдоним астында баһтырып сығарҙы. 1928 йылда бер нисә аркадашы менән бергә «Халык белгеһе (йәғни фольклоры) хәбәрҙәре» мәжмүғәһен сығарҙылар. 1928 йылдан 1932 йылдың аҙағына тиклем «Төркиә халык белгеһе (фольклоры) берекмәһе»нең ғилми комиссияһында ағза булды. 1929 йылда был берекмә исеменән вазифаландырып Хәсәнкала, Эрзерум, Эрзинжан калаларында һәм яқын тирәһендә фольклор материалдары тупланы. Был тикшеренеүҙәрҙең һөҙөмтәһе бер китап хәлендә берекмә тарафынан «Беренсе ғилми сәйәхәт хақындағы отчет» исеме астында донъя күрҙе. 1930 йылда Ғәзиантеп виләйәтендә һәм уға яқын урындарҙа шул ук йәмғиәт иҫәбенә фольклор материалдары йыйыу менән мәшғүл булды. Бында тупланған киммәтле, иғтибарға лайыҡлы материалдар «Халык белгеһе (фольклоры) хәбәрҙәре» мәжмүғәһендә баһылып сықты. Шул ук вақытта төрлө ғилми мәжмүғәләрҙә «Төрөк хокук һәм иқтисад тарихы», «Азербайжан йорт белгеһе (краеведение)» кеүек мәжмүғәләрҙә мәкәләләр баһылып сыға торҙо.

1933 йыл башында ғалим «Төрөк телен өйрәнәү йәмғиәте»нең баш кәтибе Рушен Әшрәф менән мәғәриф Вәкиле Рәшит Галибтың әмере буйынса, Анкараға сақырылды. Истанбул университетының әзәбиәт факультетында тюркология ассистенты булған вақытта тарих бүлегенә укырға ла яҙылғайны, бер йылдан һуң уны тамамлау имтихандарын тапшырырға тейеш булғанлыктан. Анкараға китергә бик теләмәнә. Ләкин был сақырыуға илтифат итмәүҙең хуш күрелмәйсәген аңлатқандан һуң, Анкараға китте. 1933 йылдың 6 февралендә Төркиә тел өйрәнәү йәмғиәтенә махсус (квалификациялы) кәтибе сифатында эшмәкәрлеген башланы. 1933 йылдың көзөндә Долмабаксала Ататөрөк тарафынан кабул ителде. 1934 йылда ойошторолған «Кылавуз Колу эшмәкәрлегенә ағза итеп вазифаландырылғанда Ататөрөктөң илтифатына лайык булды. Был комиссия эшләгән сакта Ататөрөк Тел коромо ағзаларын Көшккә сақырғанда, Әбделкадир Инандың да бергә килеүен теләй торғайны. Ататөрөк Әбделкадир Инандың ғилми әзерлекле, киң мәғлүмәтле, егәрле булығын, өлгө алырҙай ғалим икәнлеген бик тиз аңланы.

1935 йылда Ататөрөк, Төрөк милли мәзәниәтен уртаға куйып өйрәнәүҙе ойоштороу өсөн Анкарада тел, әзәбиәт һәм география факультеты булдырырға карар иткәс, унда эшләйсәк ғалимдарҙан хәтеренә иң башта Әбделкадир Инан килә. Уны яһына сақыра, яқын күреп, зур кызыкһыныу менән:

– Һин был факультетта көнсығыш төрөк телдәрен тикшерәү менән шөгөлләнәһең һәм дәрес бирәһең, һине профессор итербәз! — тигән.

Әбделкадир Инан рәхмәт белдерә.

– Дипломымды һуғыш барышында юғалттым. Хәзер кулымда дипломым юк, — мәғәнәһендә яуап бирә.

— Мин һинән диплом һорамайым. Дәүләт рәйесе сифатында был хокукты һинә мин бирәсәкмен. Мәзәниәт министры Сафһет Арыкан да риза булыр. Ғилми әсәрзәрә булмаған бер нисә профессорзың дипломдары бар. Мин диплом түгел, ғилми әсәр һәм фәнни ысулға таянған тикшеренеүзәр күрергә теләйем, — ти Аатәрөк һәм шуһан мәғариф вәкиленә (министрына) Әбделкадир Иһанды профессор итеп тәғәйенләргә телдән әмер биреп, тәқдимдәр яһай. Шулай итеп, Әбделкадир Иһан 1936 йылдың 18 һинуарында 5320-се һанлы танытма алып, мәғариф вәкиле Арыкан имзаһы һигезендә профессор вазифаһын башкара башланы.

Әбделкадир Иһан 9 йыл буйына тел, тарих һәм география факультетында рәсми рәүештә һәм бер һиндәй каршылыкһыз профессор булып эшләне, әсәрзәр яззы. Хезмәттәрәнең библиографияһы өйрәнелһә, уның кеүек катмарлы мәсьәләләр өстөндә уңышлы эшләп, етди ғилми әсәрзәр биргән бик аз белгес булығы бик якшы асыкланыр. һәм дә Аатәрөктөң уны был дәрәжәгә лайык булығын аңлап, был вазифаға тәғәйенләп, һи тиклем дәрәс карар сығарыуын да аңларға мөмкин. Әбделкадир Иһан был вазифаһын башкарган сакта хәзәрә көндә лә профессор булып эшләгән бер нисә шәхестәң докторлык һәм доцентлык хезмәттәрәнә баһа бирзе, ғилми жюри ағзаһы сифатында имтихандар алығы катнашты. Туғыз йыл дауам иткән профессорлығы заманында йөзәрләгән студенттарзы укытты. Төркиәлә бәғзе коммунистарзың, айырыуса, милли мәғариф министрствоһында Хәсән Али һәм яқындары тарафынан яклау табып, теләктәшлек казаныузары һәм шул ук вакытта Сабахитдин Али менән миллиәтсе Ниһал Атсыздың хөкөмгә тарттырылығы айканлы 1944 йылдың 3 май көнөндә төрөк миллиәтселеген яклау максатында яһалған манифестация хәрәкәте каты рәүештә бастырылды. «Ырксылык-турансылык» исеме тағылып, асылда, милли, руһи, әхләки байлыктарзы, милли мәзәниәтте һақларға тырышқан бер нисә йәш һәм өлкән инсан кулға алынды*. һуңынан улар, берәһенәң дә бер һиндәй зә ғәйебе булмағанлыктан, хәрби хөкөм тарафынан ақланды һәм был ақлау юғары хәрби хөкөм тарафынан да рақланды.

Әбделкадир Иһан башта кулға алыһып, һуңынан азат ителтән проф. доктор Зәки Вәлиди Туғанға яқын аркадаш һәм якташ булғанлыктан, бигерәк тә миллиәтсе, идеалист, коммунизмға каршы мәкәләләр язғаны өсөн, ул замандың милли мәғариф министры Хәсән Али Йүжелдең катнашлығы һәм басымы, Юғары Укыу йорттарының баш мөдире булған һәм Хәсән Али ярзамында академик дәрәжәһенә дәғүә итеп, профессорлыкка тәғәйенләнгән Нәжметдин Хәлил Оһандың катнашлығында профессорлык дәрәжәһенән һәм вазифаһынан мәхрүм ителеп, урыны буш тороп калды. Аатәрөккә тоғролок тураһында хәбәр һөйләүзән ары китмәгәндәр Аатәрөктөң теләге һәм бойороғо буйынса эшләнгән был тәғәйенләүгә ошо рәүешле каршы сығырға булдылар. Әбделкадир Иһандың дәрестәрә буш тороп калды. Ул дәрестәр башка берәү тарафынан да үткәрелмәгәнлектән, Әбделкадир Иһанға бер һи тиклем вакыттан һуң тәржемәсе, өйрәтеүсе кеүек вазифа бирелеп, әлекке дәрестәрән дауам итергә форсат булдырылды.

1947 йылдағы (Кенан Оһәр, Хәсән Али Йүжел) эш буйынса, мин шаһит

* Был кулға алыһыусылар араһында Вәлиди Туған да булды (Ә. Ю.)

сифатында аныклык индергәндә, коммунистар һаман да яклау астында булып, милләтселәр эзәрлекләнгән ине. Ул сакта хөкөмдән ситтә калган шәхестәргә лә ауыр басым яһалыуын түбәндәгесә аңлаткайным: «Милләтселәр теләһә кайһы эштәрендә ауыр ғәйепләүгә дусар ителде. Мәсәлән, хөрмәтле Ататөрөк әмере буйынса профессорлык дәрәжәһенә үрләтелгән Әбделкадир Инан милләтсе бер мәжмүгәлә мөкәлә язып сығарғаны өсөн Хәсән Ализың асыуын кабартып, профессорлык дәрәжәһенән мәхрүм ителеп, һуңынан өйрәтеүсә дәрәжәһендә калдырылды». Хәсән Али Йүжел хәлдә үзенсә аңлатырға тырышты: «Әбделкадир Инан һақындағы мөғәмәләгә килгәндә, укыуы һақында Рәсәйзә калған документтарын күрһәтә алмағаны өсөн өйрәтеүсә кеүек бер эш һақы түләнгән башка вазифаға тәғәйен итеү зарураты тыузы».¹ Дипломы Рәсәйзә калған килеш 9 йыл буйы профессорлыкка һисек тәғәйенләһеп килгән һуң ул? Яуап юк! Өстәүенә, факультетка өйрәтеүсә итеп тәғәйенләгән хәлдә юғары укыу йорто йә иһә университет дипломы кәрәкмәйме һи? Быға ла яуап юк. Һәр йүндән ялған, хәкикәттән тыш аңлатмалар менән тулы булған китабында Хәсән Али Йүжел үзен ақларға тырышып, ирекһеззән, эштең асылын асып һала. Шула ук заманда, был юлы диплом һылтауын алға һөрмәйенсә, киммәтле бер белгес булған доктор Усман Туранды Министерство карамағына һисек алыуын, һиндәй сәбәптән быны кәрәкле табыуын түбәндәгесә аңлата: «Усман Туран киммәтле бер йәш белгес ине. Уһы Министерство карамағына алырға сәбәп булған вакиға шула булды: 3 май демонстрацияһы (коммунистарға каршы йүнәлтелгән демонстрация), вақытында юғары укыу йорттары йәштәре араһында бер туктауһыз күбып торған хәрәкәттәрзең иң кызыу бер дәүерендә Атсызды факультетка кабула итеү тантанаһы ойоштороузы башлап йөрөүсә ассистент Туран булды».²

Киммәтле йәш белгес, яһына милләтсе тарихсы, әзәбиәтсе бер хезмәттәше килгәндә иң ябай бер кунаксыллык бурысын үтәп, бүлмәһендә сәй тәқдим итеп, уһың менән кыска вақыт мосафир рәүешендә мөғәмәлә иткән икән, быны «зур ғәйеп» күрәү һиндәй режимға һас һәм кемдең ақылына» килер? Өстәүенә, мосафир кабула итеүзә ғәйеп күрәп, кешене Министерство әмере менән эшенән алыслаштырыузы һисек тәбиғи тип аңларға мөмкин? Төрөк мәзәһиәте, төрөк университеты тарихы һәм университеттың үсеше тураһында китап әзерләүселәрзең быһың ише вакиғаларға һәм фекер айырмалыктарына күз йомоузары ғилми хәкикәтте йәшереүгә килтергәнлектән, быны асыклаузың зарурлығы бар.³ Етмәһә, Әбделкадир Инан кеүек белгес эштән сығарылыу сәбәпле пенсия алыу хокуғынан да мәхрүм булды. Байтак һуңырак кына Дин эштәре рәйеслегенә урынлашып, 1975 йылда айына һи бары 600 лира пенсия алып йәшәп, фәкирлектә, юксылыкта йәшәүгә дусар ителде.

Әбделкадир Инандың бәхетһезлеге артабан да дауам итте. 1948 йылда тел, тарих һәм география факультетындағы дәрестәре тағы ла туктатылды. Бөтә был эштәр һақында Төркиәнең Бөйөк Милләт Мәжлесендә лә һүз булып, 1955 йылда ул

¹ Проф. Адвокат Кенан Әнәр һәм Йүжел әше. Икенсе китап, Истанбула, 1947, 51-се бит. Хәсән Али йүжел. Дауам, Анкара. 1947. 94-се бит.

² У.К. 93-сө бит.

³ Была һақта тағы ла тулырак белеү өсөн карағыз: Неждет Санчар. Хәсән Али менән һисаплашыу. Айлы Курт нәшриәте, Истанбула, 1947.

факультетка йәнә өйрәтеүсә сифатында эшкә алынды, һуңынан, 65 йәше тулғас, 14 йыллыҡ стаж менән пенсия алыу хоқуғынан мәхрүм ителеп, был эшенән дә айырылды.

Факультетта эшләгән сакта ул Төрөк тел Коромонда баш белгес булып хезмәттәшлек итте. Үзенең ғилми караштарына тоғро калып, тамыры, әйтелешә төрөксәгә ят бәғзе яңы һүзәрзә фәнгә таянмай уйлап сығарыуға каршы булғанлыктан, йәғни фәнни төшөнсәләре башкаларзыкынан айырмалы булыу аркаһында, был Коромдан да эштән бушатылды. Бик баһалкы, тауышһыз һәм тыныс холокло булыу менән бергә ул үзә ғилми хәкикәт тип таныған һигеззәрзән ситкә китмәс ине. Әбделкадир Инанды 1961 йылда Дин эштәре Башканлығының Кәңәшсәләр комитетында ғилми әсәрзәр тикшереү эшендә күрәбәз. 1964 йылдың апрель айында Төрөк Мәзәниәтен өйрәнәү институтына Саффет Умай ярҙамында сакырылып, вазифа алды. Институттың баһма органы булған «Төрөк мәзәниәте» мәжмүғәһендә, йыллыҡ йыйынтыктарза ғилми мәкәләләре баһылып сыға баһланы. Ғәмәлдә, Әбделкадир Инандың бәтә фольклор мәжмүғәләрендә мәкәләләре донья күрә торзо. 1974 йылда Төрөк Мәзәниәтен өйрәнәү институтын ассигнациялау туктатылды. Йылдар буйы милли мәзәниәткә бәтә көсөн һәм тырышлығын һалып хезмәт иткән был институт ябылыу куркынысы аһтында калыу менән, унан иң тәүзә эштән сығарылғандар рәтендә Әбделкадир Инан беренсә булды. Был институтта эшләгән сағында айына һи бары 500 лира эш һакы ала торғайһы. Әс тапкыр автомобиль каһаһына осрап, төрлө операциялар кисереүенә, бер күзенә ак һалыуға һәм колактарының ишетмәй баһлауына, төрлө ауырыузар менән интегеүенә карамаһтан, Ата төрөк менән осрашыузары һакындағы хәтирәләрен тамамланы. Ата төрөк кәзәр- хөрмәт күрһәткән Әбделкадир Инан яһын тарихыбыз, бигерәк тә телдә ябайлаштырыу һакында бик күп мөһим мәғлүмәткә әйә ине. Был мәсәләләргә уның «Хәтирәләре» байтак аһыклығы индерәсәк тип өмөт итәбәз.

Яһын арала һин инеш һүз язып, ассиһентым доктор Ғөһай Түмер тарафынан корректуралары укылып, «Боронғо төрөк дине тарихы — шаһанлығы» китаһын Мәзәнәт Баһанлығы (1976) баһып сығарзы. Шулай ук «Милли аһдың көзрәте» исемлә бер китаһын да һәшер итергә әзерләйбәз. «Мәкәләләр һәм тикшереһенүзәр» китаһының II томы ла әзерләһеп бәтә. Улығын, килененә һәм баһка яһындарының кешелеклә ярҙамында тормош көрәһен ғауғаһыз, саһыр дауам иткән проф. Әбделкадир Инанға Неһдет Санһар (мәрхүм), Зәки Софоглу менән бергә хәлен белергә барғанда, бәзгә шаяртып ошалай тигәһне:

– Һирәк күрешәбәз. Һин әлә булла үлмәһем, юкһа аркадаһтар һине үлгән тип уйлайҙармы?

Проф. Әбделкадир Инанға 87 йәш тулған 1974 йылдың 29 ноябрь көһнәдә «Төрә»¹ идараһанаһында 80-гә яһын куһак сакырылып, Әһинә Ышыһсу Әксүз һанымдың тырышлығы һөзөмтәһендә котлау байрамы булды һәм унда бер һисә сығыштарза ғалимдың хезмәттәре һәм әсәрзәре аһлатылды. Күрәһеклә ғилем эшмәкәрзәре, языуһылар, укытыуһылар, миллиәт вәкилдәре катнаһқан был тантана проф. Әбделкадир Инанды бик тулкыһландырғайһы. Улы Йәшәр Инан да:

– Атайымды был тикләм яратыузарын белмәй иһем. Уның онотолмауын күрәп, бик шатмын, — тип тойғоларын белдерзә. Был тыуған көһөн билдәләү мөнәсәбәте менән

¹ Төрөк халкы этнографияһын ғөрөф-ғәзәтен, фольклорын өйрәнәү ғилми учреждениеһы (Ә. Ю.)

«Төрә» дәүләт мәжмүгәләрендә һәм «Урта Көнсығыш» гәзитендә ғалим тураһында уның хезмәтен юғары баһалап, мәкәләләр баһылып сығкты (1974).

Тормошо хакындағы был хикәйәнән һуң тәқдим ителгән бөтә әсәрзәрен күрһәткән киң библиография ғалимдың дәрәжәһен һәм фәндәге урынын асык һәм тулы рәүештә тағы бер тапкыр күз алдына килтерергә мөмкинлек бирәсәк.¹ Әбделкадир Инанға карата эшләнгән хакһызылыҡ өсөн яуаплы кешеләр тарих һәм илаһи хөкөм каршыһында касан да булһа яуапка тарттырыласағына һис шикләнмәйбөз. Ул язған һәм нәшер иткән мәкәләләр араһында «Кутатғу Билиғ» һәм «Диван-у-Лөгәт-ит Төрк» исемле әсәрзәрзе бөгөнгө төрөксәгә тәржемә итеү йүнәләшендәге тикшеренеүзәре, был тәңгәлдә мөһим казаныштары булыуын да ошо мөмкинлектән файзаланып, белгертергә теләйбөз.

Ғәрәп, фарсы, урыс һәм бөтә төрөк телдәрен белгән Әбделкадир Инандың ни тиклем бай бер библиография әйәһе булыуы асык күренә. Бик күп һандағы мәжмүгә, гәзит һәм йылылык йыйынтыктарза төрлө исемдәр астында мәкәләләр нәшер иткән профессор Әбделкадир Инандың тулы бер библиографияһын төзөү бик еңел эш булманы. Катыны укытыусы Мөшфикә (Ризаитдиноғуларды), Мостафа Йәшәр (1937) исемле урман инженеры булып эшләгән өйләнгән (катыны Мәләк) бер улы һәм укытыусы бер кызы бар уның.

Әсәрзәре фәнгә һәм милләткә хезмәт итә. Улар озон ғүмерле һәм файзалы буласақ.

Ағизел(журнал). 1994. № 2. 149-158-се б.

Сәғизә АРСЛАНБӘК

ПРОФ. ӘБДЕЛКАДИР ИНАН*

Тюркологияның хөрмәтле ғалимдарының береһе, мәрхүм Исмағил Ғаспырали бейзәң «Тел, фекер, эш берлеге» идеалын тулы мәғәнәһендә дауам иткән бөйөк инсан Әбделкадир Инан бей 1976 йылдың 1 ноябрәндә арабыззан китте.

Әбделкадир бей әзәби эшмәкәрлеген 1908 йылда Ырымбурза сығккан «Вақыт» гәзитендә башлай, «Шура» мәжмүгәһендә лә шиғыр һәм башкорт тормошонан хикәйәләр баһтырып сығара.

1914 йылда «Юғары мөғәллим мәктәбе» тамамлай. 1915 йылда «Бөтә Рәсәй мосолмандарының дини идараһы» каршыһында дин ғилемдәренән имтихан тапшырып, мөзәррис дәрәжәһен казана һәм танытма ала.

Кәзәрле аркадашы Зәки Вәлиди Туғандың кәңәше буйынса, төрөк кәүемдәре фольклоры, этнографияһы, дастандары, ғөрөф-ғәзәттәре һәм диндәр хакында ғилми тикшеренеү эштәре башлай.

Рәсәйзәге сәйәси көрәшенән һуң, Әбделкадир бей Зәки Вәлиди Туған менән бергә киәфәтен һәм исемен үзгәртеп, Азияның төрлө өлкәләрендә йөрөгәндән һуң (1923), Иранға, Афғанстанға, 1924 йылда Һиндостандан Марселгә килеп, унан Парижға һәм Берлинға (1925), 1925 йылдың июнь айында Истанбулға килә.

Төркиәлә ғилми тикшеренеү эшен вафатына тиклем дауам итеп, китапханаларыбызза исәпһез әсәрзәр һәм сығанактар калдырзы. Кыргыззарзың илебөззә бик аз билдәле булған «Манас» дастанын да был бөйөк инсан аркаһында

¹ «Ағизел» биттәрәндә был ысылап та киң (китап бите менән 26 бит, 319 әсәр исеми) библиографияны бирә алмауыбызға ғәфү үтенәбөз (Ә. Ю.)

* Бер аз кысқартып алынды.

беләбез.

Әбделкадир Инан, бөгә төрөк һөйләштәрен беләүзән тыш, урысца, немецца, ғәрәпсә һәм фарсыса ла белә ине. Библиографик мәғлүмәте шул тиклем киң булды, уның янында белешмә китабы асып тороуың кәрәге булмай торғайны.

Ватанын һағыныуы һис бер вақыт һүрелмәне, ундағы тормошон кабат-кабат иҫенә төшөрөр ине. 1912 йылда баһылған шиғыры быһа иң гүзәл бер үрнәк:

Күгәрәпкәй яткан Урал тауы
Безҙең атабыздың төйәге.
Иле өсөн ғәзиз йәнен биргән
Шунда ята уның һөйәге.
Йөрәккәйем яна, йәнем һыҙлай,
Урал, һиндә дошман күргәндә.
Зекерем һин, Урал, тәсбихем һин
«Урал» тирем гүргә кергәндә...

Милли аштар һәм кымыз яратыр, һисек бешереләүен, әҙерләнеүен һескәлектәренә тиклем белер ине.

Бер туктауһың эшләп, йөрәге төрөк мәҙәниәтенә хезмәт итеү теләге менән типте. Ғүмере буйына йәштәргә беләм яктыһы таратырға ынтылды. Ләкин ни тиклем үкенесле: бөйөк инсандың баһаһын беләп етмәһеләр, матди һәм руһи ауырлыҡтарға дусар ителде, ләкин был һакта үзе һис бер вақыт һукранмай торғайны.

Әбделкадир бей мәкәләләренә А. Башҡорт, Ф. Сөләймән, Әбделкадир, Йылкыбай, Изелоглу, Төркөстанлы, Төркмән һәм Олокатайоглу псевдонимдары менән кул куйҙы.

Тоткан урыны һис бер кем менән алыштырғыһың был бөйөк инсандың хәтирәһе каршыһында хөрмәт менән баш әйеп, руһының шат булуын теләйем.

Төп әһәрҙәре:

Әбделкадир Инан: Тарихта һәм бөгөн шаманизм. Материалдар һәм тикшеренеүҙәр. Анкара, 1954, Төркиә тарих Коромо типографияһы, 299 бит.

Әбделкадир Инан: Көрһән Кәримдең төрөксәгә тәржемәләре тураһында бер тикшеренеү. Анкара, 1961, Төркиә тарих Коромо типографияһы, 55 бит.

Әбделкадир Инан: Мифтар һәм улардың килеп сығыуы. Анкара, 1962, Нур матбуғаты, 68 бит.

Әбделкадир Инан: Мәкәләләр һәм тикшеренеүҙәр. Анкара, 1968. Төркиә тарих Коромо типографияһы. XXXII+712 + II бит.

Әбделкадир Инан: Тарихта һәм бөгөн шаманизм. Материалдар һәм тикшеренеүҙәр. 2-се баһма. Анкара, 1972, Төркиә тарих Коромо типографияһы, 229 бит.

Манас дастаны. Кысқартып Төркиә төрөксәһенә тәржемә иткән: Әбделкадир Инан. Истанбул, 1972, Милли мәғариф типографияһы. VI-I- 267 бит.

Нәшер ителәсәк әһәрҙәре:

Төрөкмән тарихы. Бартольдтан тәржемә.

Сығатай әзәбиәте.

Мәкәләләр һәм тикшеренеүҙәр. II том.

Ататөрөк менән бәйлә хәтирәләр.

Милли руһтың көзрәте.

Ағизел (журнал). 1994. №2. 159-160-сы б.

УБА, ОБО ҺҮЗҶӘРЕ ХАҚЫНДА*

Боронго грек телендә “бомос” (bomos) һүзе бар. Был һүз илаһтарға корбан килтереү өсөн махсус эшләнған бейек урын (латинса “алтарь”) тигәнде аңлата. Был боронго грек һүзе менән төркисәләге уба (oba), обо (obo) һүззәре араһында мәғәнә йәһәтенән дә, әйтеlesh йәһәтенән дә якынса окшашлык барлығы күзгә салына. Без, был уба (oba), обо (obo) һүззәренә кағылышлы тикшеренеүзәр барышында йыйған мәғлүмәттәрзе бастырып, тейешле кешеләрзең фекерзәрен ишетергә теләйбез.

I – Уба һүзе иске төркисә язылған әсәрзәрзән “Диуани ләғәт-әт төрк”тә бар. Унда “уғыз телендә кәбилә тигән һүз” тип язылған (1,81). Хәзер Анадолуза был һүз күскенселәрзең ғайләләре, күскенселәр тирмәһе (Ш. Сами, 184-се б.), тирмәләр торған мәхәллә (А.Рифат – Х.Зөбәйер “Ana Dilden Derlemeler”, 209-сы б.) мәғәнәләрендә кулланыла. Дөйөм алғанда хәзерге Анадолу төрөксәһендә “уба” һүзе биш-алты тирмәнән торған күскенселәр ғайләһен берләштереүсе исем булыуы күренә. “Уба”, ышаныузар буйынса, иң боронго дәүерзәрзә кәбилә йәки аймактың һаклаусыһы булған рух-илаһтың йәшәгән урыны тип исәпләнған. һәр кәбилә йәки аймактың берәр корбан килтереү урыны – “уба”һы (oba) йәки “обо”һы (obo) булған. Исламды кабул иткәндән һуң уғыззар был һүз менән аймактың йәки кәбиләһен үзен атағандар. һәр хәлдә уғыззарза “уба” һүзе “ырыу” мәғәнәһендә түгел, унан бәләкәйерәк бүленеш мәғәнәһендә кулланылған булырға тейеш. “Уба” һүзе Кыргыз, Анадолу төрөксәһендә һәм уйғырсала күскенселәр тирмәһе, тирмәлә йәшәгән ғайлә, әзербайжан телендә таштан эшләнған көтөүсе кыуышы, кыргыз телендә тупрак өйөмө, сағайсала “нәзер калдырыу өсөн юл ситенә эшләнған таш өйөмөнән ғибәрәт булған калкыулык, отряд, һаксылар урыны” тигән һүз (Р. I 1159).

II – Этнографик тикшеренеүзәрзән күренеүенсә, әле лә иске төрки диненә күп төрзәрән һаклап калған алтайзарза, Енисей төркизәрәндә һәм туваларза “уба” йәки “обо”лар изге һанала. Уларзың ышаныузары буйынса, был “обо”ларза кәбиләһе һаклаған рухтар йәки “ер-һыу” тәңреләре йәшәй¹.

Ф. Кон килтергән мәғлүмәттәр буйынса, “обо”ларзы тау баштарында, йылға буйзарында һәм юл өстөндә осратырға була. Боронго замандарза улар шаман йолалары башкарылған урындарза эшләнған. Кайһы вақыт был “обо”лар дымлы урын йәки аласук (alaçuk) рәүешендә булырға мөмкин². Юлсылар илаһтар торған оболарза нәзерзәрән калдырып китә³. Тувалылар бөгөн, ламанизм динен тотабыз, тиеүзәрәнә карамастан, “обо йолаһы”н (obo tagir) башкара. Был йола башкарылған урын яһалма калкыулыктан ғибәрәт булып “обо” тип атала⁴.

III – Боронго замандарзан алып төркизәр мәзәниәте тәьсирендә булған манжур халкында “обо” һүзе калкыулык, түбә мәғәнәһендә кулланыла⁵. Монголдарза иске төркизәр диненән калған “обо” культы, ламаларзың уға каршы сығыуына карамастан, йәшәүен дауам итә.

* İnan A. ‘Oba’, ‘obo’ sözleri hakkında // A. İnan. Makaleler ve incelemeler. Ankara: TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ, 1987. S. 614-616.

¹ Улуғ Хем (Енисей) йылғаһы буйында йәшәгән тувалар кайһы вақыт туранан-тура “обо”ға мөрәжәғәт итеп доға кыла һәм унан ярзам һорай (Radloff-Katanof. Proben der Volkslitteratur d. Türk Staemme IX text 51.)

² Кон Ф. Предварительный отчет по экспедиции в Урянхайскую землю // Известия Восточно-Сибирского отдела ИРГО. 1903. Т. XXXIV. № 1. С. 4.

³ Radloff: Aus Sibirien. Leipzig, 1893. S. 15.

⁴ Grumm-Grijmailo. Western Mongolia and Uriankhain Country (русса). Leningrad, 1926. Vol. III, 1 P. 137.

⁵ Захаров И., Маньчжурско-русский словарь, СПб., С. 129.

Монгол ғалимдарынан Доржи Банзаровтың “обо” культы хақындағы мәғлүмәттәре иғтибарға лайық. Ул шулай тип яза: “хосуси йолаларзың береһе – “обо” йолаһы. Был йоланы һәр аймак үзенең махсус урынында башкара. Борон “обо”ға корбан килтереү йолаһы бик ябай башкарыла. Шаман ғаиләнең һаклаусыһы булған тәңренең кайза торғанын әйтә, аймак шул урынға тупрак өйөп калкыулық эшләй һәм йоланы башкара.

“Обо” – табыныу урыны. Һәр аймак шунда барып һаклаусы тәңреһенә корбан килтерер булған. Юлсы “обо”ға нәзер итеп ат кылы, сепрәк киҫәге ырғытыр булған. Билдәле вақыттарза “обо” эргәһендә йыйылып зурзан йола башкарылып һәм корбан салыныр булған. Будда динен кабул иткәндән һуң да был йола һакланып кала. Лама “Вадажарадар Дийанжи” (‘Vadacaradar Diyanci’) был иҫке йоланы буддизмға яратыу максатында “обо төзөү” исеMLE әсәр яза. Диндар Лама бындай әсәр язырға мәжбүр булғаны өсөн бик ояла...”¹

“Обо” йолаһы исламды кабул иткән төркизәрзә лә булған. Кырғыз һәм нуғай күскенселәре “уба” тигән кургандарзы изгеләштергән. XIX быуат баштарында Кырым төркизәре хақында бер рухани тарафынан язылған хәтирәләрзә нуғайзарзың Узухри далаларында тирә-яғына тупаҫ һәйкәлдәр куйылған бер уба янына йыйылып әңгәмә короузары, ололарзың әхлак тураһындағы нәсихәттәрен тыңлаузары хақында язылған².

Күренеүенсә, “обо” һүзе боронғо дәүерзәрзә Урта Азияла “кәбилә тәңреһе торған, корбан һәм нәзерзәр кабул иткән урынға эшләнгән калкыулық” мәғәнәһендә кулланылған. Һуңынан был һүз уғыззарза билдәле бер “обо” тирәһендә йыйылған һәм һаклаусы руһка табынған ғаилә мәғәнәһендә кулланыла башлаған. Был һүззең иң иҫке төрки һүзе булыуына шик юк. Шул ук вақытта инглиз авторы Рокхилл “обо” һүзенең Монголияға буддизм менән бергә Тибеттан килеүе һәм һүззең нигезендә тибетса до-бон (do-bon) “таш өйөмө” йәки до-бун (do-bun) “мең таш” һүзе ятыуы тураһында яза. Тик был фараз төплә һәм нигезле түгел, сөнки “обо” культының ламаизм һәм буддизмға һис тә қағылышы булмауы билдәле. Алдарак Д.Банзаровтың “обо” йолаһына қағылышы язмаларын биргәйнек. Был ғалимдан һуң монголдар араһында тикшеренеүзәр үткәргән профессор А.М. Позднеев бер боронғо монгол телендәге әсәрзән түбәндәге юлдарзы килтерә: “Хәзерге вақытта “обо” йолаһы бик таралған. Был йола бик боронғо. Тибет һәм монгол Будда әсәрзәрендә был йолаға бәйле мәғлүмәттәргә осраманым. Боронғо Будда ғалимдары был йолаға иғтибар итмәһәләр зә, уны юкка сығарыу мөмкин булмаған”³.

Профессор А.М. Позднеев фекеренсә, был “обо” культы – боронғо Урта Азия диненән калған, буддизмға қағылышы булмаған бер йола. Күренеүенсә, Рокхиллдың “обо” һүзене бәйле аңлатмалары нигезһез.

Беззең фекеребез буйынса, “обо” һүзе һәм уға бәйле йолалар боронғо төрки мәзәниәтен өйрәнгәндә иғтибар үзәгәндә булырға хақы бар.

Төрөксәнән Фәйрүзә Ғарипова тәржемә итте

Әбделкадир Инан

БҮРЕ = КОРТ, ЮК = ХАЙЫР (ХӘЙЕР) ҺҮЗЗӘРЕ ТУРАҒЫНДА*

1. Бүре = корт. Уғыззарзан башка иҫке һәм яңы бөтә төрки телдәрзә һәр кеше белгән был йырткыс хайуандың исеME *бүре* (*börü~böri*) булған хәлдә, уғыззар уны ниңә *корт* тип атай икән? Шул ук вақытта уғыззарзың кеше исеMDәренән күренеүенсә, мәсәлән, Алп Арсландың улы Бүребарс (*Bögübars*), улар за был хайуанды *бүре* тип атап йөрөткән. Күк төрөк язма комарткыларында һәм уйғыр текстарында был хайуан бары тик *бүре* тип исеMLәнгән. Уғыззарзың *бүрене* корт тип атаузары XI быуатта Мәхмүт Кашғари тарафынан теркәлгән.

Беззең тикшеренеүзәр буйынса, уғыззарзың *бүре* урынына *корт* тип әйтеүе *бүре* һүзенең табу булып һаналыуына бәйле.

¹ Базаров Д. Черная вера. Петербург, 1894. С. 18-20.

² Колли Л. П. Из «Путешествия по Южной России» о. Минаса Медицы // ИТУАК. 1910. № 44. С. 32.

³ Рокхиллдың “Ламалар илендә” исеMLE әсәренән русса тәржемәһе (Петербург, 1901. 87-се б.)

* İnan A. Böri = kurt ve yok = hayır kelimeleri üzerine // A. İnan. Makaleler ve incelemeler. Ankara: TÜRK TARİH KURUMU BASIMEVİ, 1987. S. 625-627.

Сағыштырма фольклор һәм этнография тикшеренеүзәренең һөзөмтәләренән күренеүенсә, был хайуандың исеме төрлө халыктарза һәр вакыт йәки билдәле бер вакытта табу һаналған. Бындай ышаныуларзың бары тик боронго һәм малсылык менән көн итеүсә халыктарза ғына түгел, мәзәни йәһәттән үсешкән Көнсығыш һәм Урта Европа халыктарында ла булыуы асыкланған. Был йоланы тоткан халыктар хайуандың ысын исеме урынына яһалма исем йәки күрше халыктарзағы ысын исемән әйтә. Мәсәлән, төньякта йәшәгән рус крәстиәндәре русса *волк* һүзе урынына күршеләре булған төркизәрзең *бүре* һүзенең бозок варианты булған *бирүкте* (*birük*) куллана. Боронго кешеләр куркыныс нәмәләрзең һәм ауырыуларзың исемдәрен әйтеү менән килеп сығыуына, барлыкка килеүенә ышанған. Исем – ул сақырыу һүзе генә, тигән караш йәшәгән, йәғни берәйһенең исемән әйтеү – уны сақырыу тигән һүз. Алмандарза (немец) шундай мәкәл бар: “Бүренең исеме әйтелһә, ул йүгереп килә” (*wenn man den Wolf nennt, so kommt er gerannt*). Был мәкәл дә алмандарза *Wolf* (бүре) исеменең табу икәнлегенә ишара булып тора*. Алман крәстиәндәре яңы йыл байрамынан һуң килгән азна эсендә бүренең исемән (*Wolf*) телгә алмай, уның урынына *das Gewürm* (корт, бөжәк), йәки *Ungeziefer* (ерзә шыуышып йөрөүсә йән әйәһе) һүззәрен куллана. Хатта бер алман ауылында фамилияһы *Wolf* (бүре) булған руханиға был исемде әйтеү тыйылған көндәрзә Herr Ungeziefer, тип өндәшәләр икән...

Поляктар бүренең поляк телендәге исемән әйтеүзән тыйыла. Уның урынына *robak* йәғни корт, бөжәк тизәр. Литва халкы ла бүрене үз исеме менән атамай: әйтергә кәрәк булһа, *miškinis šuo* йәғни урман эте, ти. Эстон әзәби телендә бүре һүзе алмансала эт мәғәнәһендә кулланылған *Hund* һүзе менән алмаштырыла. Эстонсала иһә бүренең ысын исеме *susi* булыуы асыкланған. һакланыу өсөн кулланылған *Hund* яһалма исеме ысын *susi* исеменең онотолоуына сәбәп булған.

Рустар һәм украиндар, бүренең исеме булған *волк* һүзен әйтеүзән тыйылып, уны төрлө төрлө яһалма исемдәр менән атап йөрөтә: *серый, сериш, сероват...* йәғни *һоро, һорокай...* Эстондар за “урман һороһо” мәғәнәле һүз куллана.

Төрки халыктарға килгәндә инде, тувалар (сойоттар) бүре урынына “озон койрокло” йәки “күк күзле”, ти. Якуттар *кутуруктаһ* (*kuturuktaĥ*) (йәғни “койрокло”), ти. Малсылык менән шөгөлләнгән башкорттар төндәрен бүре һүзен телгә алыузан нык тыйыла, уның урынына “кош-корт” һүзен куллана**. Кыргыз-казактар “бүре” исемән белһә лә, *касқыр* (*kaskır*), сыуаштар *качкыр* (*kaçkır*) тизәр, был исемдәр тыйыу аркаһында нығынып калған. Уғызларзың корто ла шулай. Сыуаштар азақ, *качкырзы* ла (*kaçkır*) “бүре”нең ысын исеме тип уйлап, уны ла табу иткән һәм *качкыр* (*kaçkır*) урынына “пәйғәмбәр эте” тип әйтә башлаған, “озон койрок” та (*vurun hüre*) тизәр.

Бүре = корт һүззәрен фольклор һәм этнография материалдарын кулланып сағыштырма тикшерәү был йырткыс йән әйәһенең төркисә ысын исеме *бүре* булыуын, уғызсалағы *корт*тоң тыйыу аркаһында барлыкка килгән “һакланыу” исеме булыуын күрһәтә. Кыргыз-казак һәм сыуаш телдәрендәге *касқыр* һәм *качкыр* исемдәре лә – шундай ук исемдәр.

2. Юк = хайыр (хәйер). Ш.Сами хайыр һүзен асыклаганда, “якшылыкка юрау өсөн юк мәғәнәһендә кулланыла“, тип яза (КТ, 594). Бер һүзлек өсөн был аңлатма етһә лә, һүззең барлыкка килеүе һәм сығанағы йәһәтенән теманы тағы ла нығырак асырға кәрәк. *Юк* һүзе урынына кулланылған *хайыр* һүзе лә – *бүре* урынына кулланылған *корт* һүзе кеүек *юк* һүзенең дә боронго ышаныуларға таянып кайһы вакыт табу булып һаналыуынан барлыкка килгән “һакланыу” һүзе ул. *Юк* урынына башка якшы һүз кулланыузың бик күп халыктарза ғәзәткә әйләнеүе фольклорсылар тарафынан асыкланған. Мәсәлән, грузиндар *юк* тиеүзән бик нык тыйыла, һауыттарза шарап йәки башка нәмә калмаған вакытта ла *юк* тип әйтмәй, *етер* кеүек һүз куллана (Д.К.Зеленин, Табу слов, 8). Кайһы бер халыктар “юк –

* Зеленин Д.К. Табу слов // Сб. МАЭ. IX, 35 (Сығанак итеп Руд. Мерингерзың Indo-germ. Forschung. XXI. S. 313 күрһәткән).

** Башкорт һүзенең этимологияһы һақында карағыз: Abdülkadir İnan. Türk rivayetlerinde bozkurt // Türkiyat Mec. II, S. 131-137.

шайтандың исеме” тип ханай һәм был да, юк, тип әйтеүзән тыйылырға кәрәк икәнде белдерә. Тап ошондай ышаныузар аркаһында төрөксәлә юк һүзе урынына хайыр (хәйер) һүзе нығынып калған.

Төрөксәнән Фәйрүзә Ғарипова тәржемә итте

Әбделкадир Инан

НҪЫЙЫР АЯК, ӘТ БАШ¹

Төньяк һәм көнсығыш төрки халыктарының фольклорында «әт башлы, һыйыр аяклы» халык булыуы хақында бик таралған риүәйәт бар. Башкорттарза, Себер төркизәрәндә уны белмәгән кеше юк. XIII быуатта әлегә әсәрзең киң таралған булыуы билдәле. 1245 йылда папа Иннокентий VI тарафынан Монголияға ебәрелгән Пано Карпини, һуғыш сәйәхәттәре хақында һөйләгәндә, монгол ғәскәрәнен төньякта самогит һәм «әт башлы, һыйыр аяклы» халыкка тап булыуын язып калдырған. (А.И. Малейн тәржемәһе, Петербург, 1911, 25-се бит). Пано Карпини был риүәйәттә кыпсак далаларында йәки баскатири (башкорт) илендә ишеткән булһа кәрәк. Әбүлғәзи хан һуғыш өсөн тупланған үзбәктәрзе тасуирлағанда: «әт башлы, һыйыр аяклынан башка ни булһа, бөтәһе лә унда...», — ти. (Демезон басмаһы, 279-сы бит. Риза Нур тәржемәһе; 294-се бит). Уғыз дастанында бәйән ителгән Әт Бәрәк хан риүәйәте лә ошо «әт башлы халык» хақындағы легенданың шаңдауы булһа кәрәк.

Был легенда, эпос йәки мифология мотивы буларак, иске грек әзәбиәтендә лә күренә. Беззең эраға тиклем IV быуат азағында йәшәгән грамматика белгесе һәм шағир Родослы Симмий үзенә бер әсәрәндә («Аполлон») шулай ти: «Кешеләрзең тәненәң яртыһы әт булған ғәжәп бер халык күрзең. Улар матур индәрәндә көслә әйәклә әт баштары йөрәтә. Әт кеүек өрәләр, донъяла йәшәгән халыктарзың телен аңламайзар».

Был «әт башлы халык» тураһындағы риүәйәттә Кытай сығанактарында ла осратырға була. «Хань династияһы хөкөмдарзанынан Тан-ген падишаһлык иткән бишенсе йылда, йәғни миладия 506 йылда, Фу-ань өлкәһенән бер кеше дингеззә сәфәр иткән вақытта, көслә ел башланғас, бер утрауға барып әлөгә. Ярға сыккас, урта Кытай халқына окшаған кешеләрзе күрә, телдәрән аңламай. Ирзәрәнен тәне кешенеке кеүек, ә баштары әттеке кеүек була. Тауыштары әт өрөүенә окшаған була. (Иакинф, II, 53-сә бит).

«Әт башлы халык» хақындағы был риүәйәттең тамырзаны бик боронғо замандарға барып тоташа. Беззең эраға тиклем, IV быуатта Родослы Симмий тарафынан һәм беззең эраның VI быуатында Кытай йылғызмасыһы тарафынан язып алынған риүәйәт араһында окшашлык булыуы иғтибарзы йәлеп итә. Был риүәйәттә XIII быуатта кыпсак далаларында Пано Карпини ишетә һәм уға ышанып язып ала. Ул скиф риүәйәте булыуы мөмкин.

Төрөксәнән Әхәт Сәлихов тәржемәһе

Әбделкадир Инан

ӘҮЛИӘ ЧӘЛӘБИЗЕҢ ҺӘШТӘКТӘРЕ КЕМДӘР?²

Әүлиә Чәләби «Сәйәхәт-намә»һенәң бер нисә ерендә «Һәштәк» тигән бер мосолман халык тураһында һөйләй; бәғзе ерзә уларзы «Һәштәк татарзаны», бәғзе ерзә лә «Мәскәүзең һәштәк мосолмандары» ти. Терек калаһында алып барылған һуғышта төрөктәрзең ролен аңлаганда ошо

¹ Мәкәлә 1948 йылда «Belleten» журналында (XIII том, 49-сы б.) басылла, һуңынан авторзың «Makaleler ve İncilemeler» исемлә хезмәттәре йыйынтығының икенсе томына (Анкара, 1987, I том, 217-218-се биттәр) индерелә. Быға бәйлә өстәмә материалдар өсөн карығыз: Сәлихов Әхәт. Әт башлы халык хақында легенда // Онотолған тарих биттәре. Өфө, 2003. 40-41 б.

² Мәкәлә 1963 йылда «Türk Kültürü» (1963, № 1, 33-35-се б.) журналының өсөнсә һанында донъя күрә, һуңынан авторзың «Makaleler ve İncilemeler» исемлә хезмәттәре йыйынтығының икенсе томына (Анкара, 1991, II том, 379-381-се б.) индерелә. Быға бәйлә өстәмә мәғлүмәт өсөн карығыз: Сәлихов Әхәт. Әүлиә Силәбе күргән башкорттар // Онотолған тарих биттәре. Өфө, 2003. 41-44-се б.

мәғлүмәтте килтерә: «Дуҫтар дастанының инеше. Мугик һәм Мәскәү кафырзанына каршы һәштәк халкының бөйөк һуғышы... Әммә был Мугик калаһында биш мәртәбә йөз мең бер аллаға инанған пак мосолман, кораллы һәштәк халкы бар. Икенсе көн сәхәр ваҡытында ике мәртәбә йөз мең һәштәк халкы менән бер нисә йөз мең Мәскәү кафыры һуғыша-һуғыша без урынлашқан Мугик калаһы алдына» килеүен, йәнә каты һуғышыуын күрзек. Сәхәр ваҡытына тиклем кафырзарҙан бер кеше лә котола алманы. Бөтә һәштәк халкы кәмәләргә ултырып... виләйәтенә күсеп, бер көн, бер төн эсендә бөтә кешеләре менән һейһат далаһында урынлаштылар. (VII том, 535-се бит).

Әүлиә Чәләби «Сәйәхәтнамә»һенең төрлө ерҙәрендә был халықты ошолар итеп һүрәтләй: «Был һәштәктәрҙең ғәжәйеп аттары, яҡшы тимер кейемдәре, осо осло Махан виләйәте кылыстары, яҡшы Мазанденан мылтыктары, Шираз һәм Гилан виләйәте уктары һәм скрипкалары, яҡшы калқан һәм һөңгөләре бар. Күсмә халыктарҙың береһе... Араларында ике шаһзадалары, ғалимдары бар. Көн-төн калмыктар менән һуғышалар. «Сөнки ғәйәт батыр һәм эре кәүзәле егеттәре бар. Был шаһзадалары Мугик калаһына килеп үтенеп әйттеләр: Ярҙам итеүегеҙҙе үтенәбез. Безгә ғәли Ғосмандың йәшел байраҡлы бер нисә мең ғәскәре килһен. Ошо Мәскәү виләйәтенә йәйелеп, Мөхәммәт пәйғәмбәр дәүерен кайтарып, ошо һейһат далаһына күсереп, һезгә Мәскәү виләйәтен енеп, һейһат далаһына ун ике калмык падишаһын сығарып, Азакты (Азовты) һәм Ҡырымды казак һәм калмык хәуефенән азат итер өсөн, көс түгәйек». (VII том, 835-836-сы биттәр).

Әүлиә Чәләбийең V һәм VI томдарындағы Украина һәм Молдавия хаҡында биргән мәғлүмәтте руссаға тәржемә иткән А.Д. Желят (Көнсығыш халыктарҙың әҙәби мирастары, VI том, Мәскәү, 1961): «Был һәштәк һүзе аңлашылманы», - ти. Ысынлап та, башка сығанактар булмаһа, был этник терминды аңлау мөмкин түгел. Был халықтың теле хаҡында Әүлиә Чәләби биргән мәғлүмәт тә бик буталсыҡ. Бер урында (VII том, 825-се бит) «... Бөтәһе лә Мәскәү теле менән һөйләшһә лә бер төрлө махсус тел, терминдары бар», – ти. Башка бер урында, поляктар хаҡында һөйләгәндә һәштәк телен славян телдәренең береһе тип һанаған. (V том, 146-сы бит). Был халыҡ «Мәскәү кафыры» менән һуғыша һәм «Мәскәү хезмәтендә һәштәк мосолмандары» бар. Икенсе бер ерҙә: «Изел йылғаһы буйындағы далаларҙа йәшәйҙәр, уларҙың асылы шулай ук татарҙыр, нуғайҙар кеүек күсмә тормош кетәләр», — ти. (VII том, 811-се бит). Һарай калаһы тураһында һөйләгәндә, бик күп виләйәттәр араһында «Виләйәте һәштәкистан» телгә алына. (VII том, 871-се бит). Әүлиә Чәләби Һарай, Казан һәм Яйыҡ (Урал) бассейнына сәйәхәте хаҡында һөйләүе — бер уйҙырма хикәйә. Озон-озак һөйләнелгән Һарай калаһы ул ваҡытта юҡ ине. Бының менән бергә Һарай хаҡында биргән мәғлүмәт ул дәүерҙәгә Әстрхандың хәленә тура килә. Һәр хәлдә Әстрхандағы рус ғәскәрендә аксаға ялланған «һәштәк» һәм нуғайҙар бар ине. Бына шул «һәштәктәр» рустарҙың Ҡырымға һөжүме һәм баҫҡын хәрәкәттәр тураһында йәшерен хәбәр иткән. Был ваҡиғаны Әүлиә Чәләби ошолар аңлата: «Мөхәммәт Гәрәй хан, бер сәфәрҙә дүрт мәртәбә һуғышып, мал һәм хәрби коралдар менән Ҡырым виләйәтенә китергә уйлап, казак виләйәтендәгә Пиристар-атик эргәһенә килгәс, Мәскәү виләйәтендә яһак һәм ғәскәри хезмәт йөкләтелгән ун мәртәбә йөз мең Алланың берлегенә инанған мосолман һәштәк татары миңә йәшерен хәбәр итте: «Падишаһым, Шеремет хан етәкселегендә өс мәртәбә йөз мең, Мәскәү кафыры сәфәрҙә. Ҡырым виләйәте буш» тип бөтә кафырҙар Ҡырымға табан китте, ике төрлө туптары бар». (VII том, 531-532-се биттәр). Әүлиә Чәләби рус хаҡимлығы астында булған мосолман төрки казактарҙы, төрлө нуғай кәбиләләрен таный. Ҡырым ханлығындағы нуғайҙарҙың иң бәләкәй ырыуҙарына тиклем белә (Оло нуғай, Кесе нуғай, Әзел нуғай, Наурыз иле нуғай, Чабан иле нуғай, Үрмәмәтле нуғай һ. б.). Кавказлыларҙы ла бик яҡшы белә.

Бөтә был халыктар һәм кәбиләлар араһында телгә алынған «һәштәктәр» кемдәр? Улар менән бергә булған шаһзадалар кемдәр?

Ошо һорауҙарға яуап биреү өсөн Казан һәм Себер ханлыктарының Рәсәй тарафынан баҫып алынғандан һуң Әүлиә Чәләби заманына тиклем йөз йыл буйы барған Рус-төрөк һуғышы тарихын һәм был һуғышта катнашқан халыҡ һәм кәбиләләргә күз алдына килтерәйек. Был каты һуғыш яланы Көнбайыш Себерҙән Ҡырымға тиклем һузыла. XVI быуатта емерелгән был ике ханлықтың һуңғы көндәренә тиклем һуғышырға карар иткән каһарман көрәшселәре һәм дин әһелдәре Башҡорт иленә, Урал тауҙарына һыйынды. Башҡорт өлкәһе йөз йыллыҡ азатлыҡ көрәше үзгә вазифаһын үтәне, Әүлиә Чәләбизең Әстрхан сәйәхәте ваҡытында Сәйет исемле бер кеше

етәкселегендә Сәйет ихтилалы тип исемләнгән башкорт восстаниеһы дауам итә ине. Көрәш етәкселе Сәйеттең максаты Казан һәм Себер ханлыктарын берләштереп, бер мосолман дәүләтен короу ине. Был баш күтәреүзәрзә Себерзең һуңғы үзаллы ханы булған Күсем хандың ейәндәре катнашкан. 1660-1663 йылғы ихтилалдар бастырылғас, башкорттарзың зур бер өләшө Ғосманлы дәүләтенә һыйыныу өсөн Кобан һәм Терек буйзарына килде. Улар араһында Себер шаһзадаларының береһе булған. Был шаһзада Күсем хандың ейәне Дәүләт Гәрәй булһа кәрәк. Әүлиә Чәләби телгә алған икенсе шаһзаданың кем булыуын фараз итеүе ауыр. Ханына каршы баш күтәргән һәм мосолман булған калмык шаһзадаларының береһе булыуы ихтимал. Ул дәүерзә калмык династияһының эсендә зур ғауғалар аркаһында башкорттарға һыйынған бер мосолман шаһзадаһы бар ине. Тарихсылар 1735-1740 йылдарзағы башкорт ихтилалы етәкселәренең береһе булған Караһакал Солтан Гәрәйзең калмык шаһзадаларынан булыуын риүәйәт итә. Был баш күтәреү етәкселәренең кем булыуы рус хөкүмәтен бик кызыкһындырған. Хатта XIX быуатта рус тарихсылары Караһакал хақында тикшеренеүзәр үткәргән. Әүлиә Чәләби күргән ике шаһзаданың береһе шундай бер калмык принцы булыуы ихтимал.

Ни өсөн Әүлиә Чәләби башкорттарға «һәштәк» тигән? Башкорттарзың зур бер өләшө, көньяктағы ерзәренән килеп, төньяктағы истәктәрзе тағы ла төньякка һөрөп, ерзәрен басып алғандан һун, күрше төрки кәбиләләр тарафынан истәк-иштәк исеме менән телгә алына башлаған. Казак-кыргыз һәм нуғай кәбиләләре был исемде бөтә башкорттар өсөн кулланған. Казактар башкорттарға бөгөн дә истәк ти. Бөйөк ихтилалдар заманында башкорт кәбиләләренең бер өләшө Урта Азияға, Хиуа ханлығына һыйынған. Уларзың бер кәбиләһе хәзәргә тиклем истәк исемән йөрөтә.

Һәштәк шаһзадаларының Ғосманлы дәүләтенә, йәшел байрак астына инергә теләп ялбарыулары Әүлиә Чәләбизең фантазияһы түгел. Был вакиғаларзан кырк йыл үткәс (1705 йылда), рустарға каршы баш күтәргән Әүлиә Солтан исемле бер етәксенең дә Истанбулға килеүе, Кырымда бер аз вакыт булғандан һун, Кобанға килеүе, дағстанлылар менән бәйләнеш короуы рус архивтарындағы документтарзан билдәле. Был Әүлиә Солтан да, Әүлиә Чәләби һөйләгән һәштәктәр кеүек, Терек калаһына һөжүм итеп торған. Рус документтарынан күренеүенсә, был етәксә лә Ғосманлы дәүләте кулы астына инеп, мосолман дәүләте корорға теләгән.

Әүлиә Чәләбизең һәштәктәрзең ашамлыктары тураһында биргән мәғлүмәттәре лә иғтибарға лайык. Уның һөйләүенсә, «һәштәктәр» ат ите, талқан һәм ярма ашай,буза менән кымыз эсә (VII том, 825-се бит). Былар — башкорт аштары. Был аш-һыузарзы осяктар һәм Себер төркизәре белмәй. Шулай итеп, Әүлиә Чәләби «һәштәк»тәренең башкорт булыуына шөбһә калмай. Һәштәк-истәк, иштәк = башкорт. Әүлиә Чәләбизең үлеменән (1682 йыл) бер нисә йыл үткәс, Калмык ханы Аюка (1672-1732) Төркиәгә Пәһләүәнколой исемле бер илсе ебәргән. Унан алдарак та Мәхмәт Сәлих исемле бер илсеһе килгән, Ғосманлы падишаһы тарафынан иғтибар һәм хөрмәт менән каршы алынған. Был илселәр Мәскәүзең кәһәре һәм золомо астында булған иштәк халкының бер шаһзадаларының үлтерелеүе һәм уның үсен алыу өсөн кырк меңлек рус армияһы менән һуғышыулары һәм уны кырыулары хақында һөйләй. Мәхмәт Сәлихтең ошондай үтенесе бар ине: «Бынан һуң телгә алынған иштәк халкы каракалпак һәм кыргызар менән бергә Мәскәү кәһәренән мосолмандарзы коткарырға карар кылды. Шуның өсөн дәүләт сәхибе (хөкөмдары) хәзрәттәренән рөхсәт алыу өсөн мине илсе итеп ебәрзеләр».

Был үтенестән һуң, «ошо айзың егерме дүртенсе көнө Диван-у-Һамаюнда (батша мәжлесендә) баш эйеп, бүләктәрен тапшырзы». (Рәшит тарихы. 1710 йылдағы вакиғалар. III том, 325-327-се бит).

1730-1736 йылдарзағы башкорт ихтилалы калмык шаһзадаһы буларак танылған Караһакал хандары заманында була һәм бик аяуһыз бастырыла. Был 1733-1735 йылғы һуғыш башкорттарзың азатлык өсөн көрәш тарихының иң канлы биттәрен тәшкил итә.

Төрөксәнән Әхәт Сәлихов тәржемәһе

СОДЕРЖАНИЕ

ТВОРЧЕСКАЯ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ А.И. ХАРИСОВА

Предисловие.....	7
Абдрафикова Г.Х. Ә.И. ХАРИСОВ ӘСӘРЗӘРЕНДӘ ТОРМОШ ЫСЫНБАРЛЫҒЫ.....	8
Абуталипова Р.А. О МОНОГРАФИИ «КАТЕГОРИЯ ГЛАГОЛЬНЫХ ВИДОВ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ» А.И. ХАРИСОВА.....	9
Нәзерғолов М.Х. ИЗГЕ ЭШТӘР БАШЛАНЫ УЛ.....	13
Расулова Р.Ш. А.И. ХАРИСОВ О СРЕДСТВАХ ВЫРАЖЕНИЯ ТАКСИСНЫХ ЗНАЧЕНИЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	17
Сулейманов А.М. ВЗГЛЯД А.И. ХАРИСОВА НА СКАЗКУ И ЭПОС.....	18
Сулейманова Р.Н. «НОВЫЙ РУКОВОДИТЕЛЬ – НОВЫЕ НАДЕЖДЫ»: О НАУЧНО- ОРГАНИЗАТОРСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ А.И. ХАРИСОВА В ИИЯЛ БФ АН СССР (1954-1963 гг.)	23
Сулейманова Т.А. А.И. ХАРИСОВ ОБ ОДНОКРАТНОСТИ И МНОГОКРАТНОСТИ ГЛАГОЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	26
Фазылова Ф.С. ӘХНӘФ ХАРИСОВ ХИКӘЙӘЛӘРЕНДӘ ЯУГИР ОБРАЗЫ.....	29
Хусаинова Г.Р. А.И. ХАРИСОВ И БАШКИРСКАЯ ФОЛЬКЛОРИСТИКА.....	30
Әлибаев З.А. ФӘН КАПКАЛАРЫН АСЫП.....	32
Мамаева (Харисова) З.А. ОТЕЦ ПОСВЯТИЛ СЕБЯ НАУКЕ.....	34
Юнысова Ф.Б. Ә.ХАРИСОВ ОЧЕРКЫНДА САЛАУАТТЫҢ ПОЭТИК МИРАСЫ.....	36

БАШКИРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЛИТЕРАТУРОВЕДЕНИЕ

Булгаков Р. М. О СОСТАВНЫХ ЧАСТЯХ СЮЖЕТА «КЫССА-И ЙУСУФ» КУЛ ГАЛИ.	39
Бүләкова Ф.М. ТӘСКИРӘ ДАЯНОВАНЫҢ “ЫШАН, УРМАН!” ПОВЕСЫНДА ҮСМЕРЗӘР НАРКОМАНИЯҢЫ ПРОБЛЕМАҢЫ.....	56
Гәрәева Г.Н. БАШКОРТ РОМАНДАРЫНДА СОЦИАЛЬ-АНАЛИТИК ХИКӘЙӘЛӘУ ҮЗЕНСӘЛЕКТӘРЕ.....	59
Изелбаев М.Х. ӘЗӘБИ КОМАРТКЫ БУЛАРАК ЙӘНӘСӘЙ-ОРХОН ТӨРКИ РУНИК ЯЗМАЛАРЫ.....	62
Искандарова С.А. РАЗМЕРЫ АРУЗА В БАШКИРСКОЙ ПОЭЗИИ НАЧАЛА XX ВЕКА.....	64
Кирәева Л.Р. ХӘЗЕРГЕ БАШКОРТ ШИҒРИӘТЕНДӘ ВИЗУАЛЬ ГРАФИКА	

МӘСЬӘЛӘЛӘРЕ.....	67
Кунафин Ғ.С.	
XX БЫУАТ БАШЫ БАШКОРТ ӘЗӘБИӘТЕНДӘ ЭКСПРЕССИОНИЗМ КҮРЕНЕШТӘРЕ.....	69
Муллагулова А.М.	
ПРОБЛЕМА ХУДОЖЕСТВЕННОГО КОНФЛИКТА В СОВРЕМЕННОМ БАШКИРСКОМ РАССКАЗЕ.....	73
Сәмерханова Г.Х.	
МӘСЭЛ ЖАНРЫНЫҢ ПЕРСОНАЖДАР СОСТАВЫНА КАРАТА.....	75
Хуббитдинова Н.А.	
ТВОРЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ В ПОВЕСТЯХ Р. ФАХРЕТДИНОВА.....	76
Хәсәйенов С.М.	
ДӘШӘТЛЕ ЙЫЛДАРЗА КҮҢЕЛДӘРЗЕ ЯРЫП СЫККАН ЮЛДАР, ЙӘКИ КАЛА КИЛГӘН «АК ТАПТАР».....	78
Хәснүллина Р.Д.	
Т. ҒАРИПОВАНЫҢ “БӨЙРӘКӘЙ” РОМАН-ЭПОПЕЯҒЫНДА БҮРЕ АРХЕТИПИК ОБРАЗЫ.....	80
Челтыгмашева Л.В.	
ЭТНОПОЭТИЧЕСКАЯ СОДЕРЖАТЕЛЬНОСТЬ ОБРАЗОВ ПТИЦ В ХАКАССКОЙ ПРОЗЕ	82
Чочиева А.С.	
КОНЦЕПТ <i>ВОДА</i> В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ М. БАИНОВА.....	84
Шәрипова З.Я.	
БАШКОРТ СУФЫЙ ШАҒИРЗАР ИЖАДЫНДА ҒИЛЕМ МӘСЬӘЛӘҒЕ.....	87

ПРОБЛЕМЫ БАШКИРСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Аmineва З.Р.	
ХАБРАУ ЙЫРАУ И ЭПОС «ИДУКАЙ И МУРАДЫМ».....	90
Гайсина Ф.Ф.	
ЗАПРЕТЫ БАШКИР, СВЯЗАННЫЕ С КУЛЬТОМ ЗМЕИ	92
Галимжанова Э.М.	
ФОЛЬКЛОРИСТИКА ФӘНЕ ҺӘМ ФАЗЫЛ ТУЙКИН.....	94
Давлетшин Г.М.	
БАШКИРСКИЙ ЭПОС «ЗУХРА И АЛДАР» О ГОРОДЕ БОЛГАРЕ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ.....	96
Жураев М., Худайкулова Л.	
ОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ, СВЯЗАННЫЕ С РИТУАЛОМ “СУННАТ ТУЙ”, У УЗБЕКОВ СУРХАНДАРЬИНСКОГО ОАЗИСА.....	98
Имомназарова Ш.	
УЗБЕКСКО-КАЗАХСКИЕ ФОЛЬКЛОРНЫЕ СВЯЗИ	101
Мардоса Й.	
ФОЛЬКЛОРИЗАЦИЯ КОЛХОЗНОЙ ЖИЗНИ В ЛИТВЕ В СЕРЕДИНЕ XX ВЕКА.....	104
Сәйфетдинова Р.Н., Миңнүллина Р.Ф.	
МӘМӘШИР АВЫЛЫ ХАЛЫК АВЫЗ ИЖАТЫ ӘСӘРЛӘРЕНДӘ ПЕДАГОГИК ФИКЕРЛӘР.....	107
Мухаметзянова Л.Х.	
КНИЖНЫЙ ДАСТАН “КУР УГЛЫ” В ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЕ ТАТАРСКОГО НАРОДА.....	109
Надршина Ф.А.	

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУХАМЕТШИ БУРАНГУЛОВА ПО СБОРУ И ПУБЛИКАЦИИ ПЕСЕН-ПРЕДАНИЙ.....	112
Рахматуллина З.Я.	
КУЛЬТУРНЫЕ СМЫСЛЫ И ФИЛОСОФСКИЕ ИДЕИ БАШКИРСКОЙ НАРОДНОЙ ПЕСНИ.....	114
Сиражитдинова Н.М.	
КУЛЬТУРА ЦЕННОСТНЫХ ОТНОШЕНИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ МУСТАЯ КАРИМА (на примере легенды «Золотая тень» («Алтын шәүлә»)).....	117
Сулейманов Р.С.	
ПРОБЛЕМЫ ЖАНРОВОЙ КЛАССИФИКАЦИИ БАШКИРСКОЙ НАРОДНОЙ МУЗЫКИ.....	118
Уразова Н.М.	
ХАМИД ЯРМИ: К 110-ЛЕТИЮ УЧЁНОГО-ФОЛЬКЛОРИСТА.....	120
Хакимьянова А.М.	
ЗАСТОЛЬНЫЕ ПЕСНИ БАШКИР.....	123
Ханнанова Г.М.	
МУСА БИГИЕВНЕЦ “ДИВАНЫ ХАФИЗ ТӘРЖЕМӘСЕ”НДӘ КАЙБЕР МИФОЛОГИК ОБРАЗЛАРГА ШӘРӨХЛӘР.....	126
Хусаинова Г.Р.	
МОТИВ ВЫБОРА В БАШКИРСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ.....	128
Чаптыкова Ю.И.	
СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННОЕ СТРОЕНИЕ ЭПОСА «ТРИЖДЫ ЖЕНИВШИЙСЯ ХАН-МИРГЕН».....	131
Юлдыбаева Г.В.	
БАШКИРСКИЙ МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ЭПОС «АКБУЗАТ» КАК ЧАСТЬ ДУХОВНОГО НАСЛЕДИЯ БАШКИР	134

**БАШКИРСКОЕ ЯЗЫКОЗНАНИЕ:
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ**

Алсынбаева Р.Г.	
ҺҮЗҮЕ ТӘРЖЕМӘ ИТЕҮ МӨМКИНЛЕКТӘРЕ.....	141
Бахтигареев Д.Т.	
ПЕРЕНОС ЗНАЧЕНИЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ. МЕТАФОРЫ.....	143
Билалова И.Р.	
ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА «ЖЕНЩИНА» В БАШКИРСКИХ ПОСЛОВИЦАХ.....	145
Вәлиева Г.Д.	
ТАСУИРЛАУСЫ КАТМАРЛЫ СИНТАКСИК БӨТӨНЛӨКТӘРЗЕЦ ТӨЗӨЛӨШӨ.....	147
Валиева М.Р.	
ЛЕКСИКА ПЛОТНИЧЬЕГО ремесла у башкир.....	149
(в сравнении с болгаризмами мадьярского языка)	
Зианбердин И.Б.	
ПРОБЛЕМЫ ЖАНРОВОГО МНОГООБРАЗИЯ ИЕРОГЛИФИЧЕСКИХ И ГЕТЕРОГРАФИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ БАШКОРТОСТАНА.....	151
Ишкильдина Л.К.	
ФОНЕМА [С] В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ: АРТИКУЛЯЦИОННО-АКУСТИЧЕСКАЯ И ПОЗИЦИОННАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА.....	158
Каксин А.Д.	
КУЛЬТУРА И ЯЗЫК ЭТНОСА: К ВОПРОСУ О РАЗНЫХ ТИПАХ ЭТНОНИМОВ.....	161

Сиразитдинов З.А., Каримова Р.Н. ПРАКТИЧЕСКОЕ ПРИМЕНЕНИЕ МАТЕРИАЛОВ КОРПУСА ПРОЗАИЧЕСКИХ ТЕКСТОВ ПРИ СОСТАВЛЕНИИ МНОГОТОМНОГО АКАДЕМИЧЕСКОГО СЛОВАРЯ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА.....	163
Каримова Г.А. ИМЯ ЧИСЛИТЕЛЬНОЕ В ПОСЛОВИЦАХ	166
Каримова Г.Р. ЛЕКСИКА ОБРЯДА <i>СӨННӘТЛӘУ</i> 'ОБРЕЗАНИЯ' У БАШКИР.....	168
Мурагова Р.Т. СЕМАНТИКА ЧИСЛА <i>ЧЕТЫРЕ</i> В ТЮРКСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЗМАХ.....	171
Нафиков Ш.В. 'ЧЕРВЬ СОМНЕНИЯ' ИЛИ ЕСТЬ ЛИ СХОЖДЕНИЯ С ТЮРК. * <i>KŪRT</i> ПО ЯЗЫКОВЫМ НАДСЕМЬЯМ?.....	173
Сулейманова Д.Д. РАЗВИТИЕ БАШКИРСКОЙ И ТАТАРСКОЙ ФОНЕМЫ <i>l</i> (В СРАВНЕНИИ С БАСКСКОЙ ФОНЕМОЙ <i>l</i>).....	175
Сулейманова Р.А. БАШКИРСКИЙ ЖЕНСКИЙ ИМЕННИК В XIX ВЕКЕ (на основе сборника документов «Формулярные списки о службе чиновников Башкирско- мещерякского войска за 1836 – 1842 годы»).....	177
Усманова М.Ф., Төлкөбаева М.Ф. ӘБЙӘЛИЛ РАЙОНЫ ХАЛҚЫ ТЕЛЕНЕҢ МОРФОЛОГИК ҮЗЕНСӘЛЕКТӨРЕ.....	179
Яданова К.В. СЕМАНТИКА ЛЕКСЕМЫ <i>АЛЧА</i> (<i>АЛЧА-</i>) В ОБРЯДОВЫХ ТЕКСТАХ В ЗАПИСИ А.В.АНОХИНА	181

ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА НАРОДОВ ЕВРАЗИИ

Abdulselam Arvas NAKAS ŞAMANİZMİ ÜZERİNE YAPILAN BAZI ÇALIŞMALAR: KAYNAKLAR TARİHİ-I.....	185
Алекперов А.Ф. KUT-KURT-BARS-İLAN.....	187
Ахмадиева Н.В. СЕРЬЕЗНЫЙ ВКЛАД В БАШКИРОВЕДЕНИЕ (К ИЗДАНИЮ VI ТОМА «ИСТОРИИ БАШКИРСКОГО НАРОДА»	191
Байбулдин А.Г. ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ МУСУЛЬМАНСКИХ БЛАГОТВОРИТЕЛЬНЫХ ОБЩЕСТВ В ГОРОДЕ УФЕ В КОНЦЕ XIX - НАЧАЛЕ XX В.	193
Гарустович Г.Н. ИСТОРИЧЕСКИЕ НЮАНСЫ В ИЗУЧЕНИИ БАШКИРСКИХ ШЕЖЕРЕ.....	195
Гниятуллина Г.Г. ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ОТНОШЕНИИ ОТЦОВСТВА В 1920-1930-х гг. (НА ПРИМЕРЕ БАШКИРСКОЙ АССР).....	197
Davletov T.B. TÜRK DÜNYASI KÜLTÜREL İŞBİRLİĞİ SÜRECİNDE YAPICI SÖZLERDEN SOMUT ADIMLARA GEÇİŞİN BİR ÖRNEĞİ OLARAK TÜRKSOY/.....	201
Илимбетова А.Ф. К ПРОБЛЕМЕ ПРАЗДНИКА, ПОСВЯЩЕННОГО КУЛЬТУ ОРЛА У БАШКИР..	202
Исхаков Д.М.	

«ЗОЛОТОЙ ТРОН» (АЛТЫН ТӘХЕТ) СРЕДНЕВЕКОВЫХ ТЮРКО-ТАТАРСКИХ ИСТОЧНИКОВ И ЕГО ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ.....	204
Исянгулов Ш.Н.	
ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ МОТИВА «ИЗОЛЯЦИЯ ХАНСКИХ ДОЧЕРЕЙ» ...	207
Yusuf Kılıç	
TATAR YAZARI GABDRAHMAN EPSELEMOVUN ZENGER KİYA NİKÂYESİNDE ÜSLUP.....	209
Мамедханова Л.И., Салимова А.Т.	
МИНАРЕТЫ АЗЕРБАЙДЖАНА И БАШКИРИИ	213
Маннапов М.М.	
САРАТОВСКИЕ БАШКИРЫ: ПРОБЛЕМЫ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ	216
Мәсәлимов Р.Н.	
БАШКОРТ ЙӘШТӘРЕ ХӘРӘКӘТЕ ТАРИХЫНЫҢ БАШЛАНҒЫС ОСОРО....	222
Murat Aziz	
EURASIAN PEOPLES CULTURE – PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL RECONCILIATION.....	225
Самситдинов И.З.	
РАЗВИТИЕ БАШКИРСКОГО НАРОДА В УСЛОВИЯХ.....	228
Султангареева Р.А.	
БАШКИРСКАЯ ЭТНОХОРЕОЛОГИЯ: .ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ.....	230
Султанов Р.Р.	
О ПОНЯТИИ «КУЛЬТУРА ЖИЗНЕОБЕСПЕЧЕНИЯ».....	235
Тимощук А.С.	
ОСНОВАНИЯ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДОВ ЕВРАЗИИ.....	237
Трошкина И.Н.	
СЕМЬЯ В ЮЖНО-СИБИРСКОМ РЕГИОНЕ В УСЛОВИЯХ ПЕРЕХОДНОГО ПЕРИОДА.....	239
Фукалов И.А.	
КУЛЬТУРА ВЛАСТИ У ТЮРКОВ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ.....	242

**СИМПОЗИУМ, ПОСВЯЩЕННЫЙ 125-ЛЕТИЮ ИЗВЕСТНОГО
ОБЩЕСТВЕННОГО ДЕЯТЕЛЯ, БАШКИРСКОГО
УЧЕНОГО- ФОЛЬКЛОРИСТА И ЛИТЕРАТОРА
АБДУЛКАДИРА ИНАНА(ФАТХЕЛЬКАДИРА СУЛЕЙМАНОВА)**

Аминев З.Г.	
АБДУЛКАДИР ИНАН О КАМНЕ «ЯДА» И ОБ ОБРЯД ВЫЗЫВАНИЯ ДОЖДЯ.....	249
Ғарипова Ф.Х.	
А. ИНАНДЫҢ ФИЛМИ ЭШМӘКӘРЛЕГЕ ҺӘМ ХЕЗМӘТТӘРЕ.....	251
Надергулов М.Х.	
ЛИТЕРАТУРНОЕ ТВОРЧЕСТВО ФАТХЕЛЬКАДИРА СУЛЕЙМАНОВА.....	253
Сабирова З.Р.	
ОБ А. ИНАНЕ.....	255
Салихов А.Г.	
ЛИТЕРАТУРНАЯ И НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АБДУЛКАДИРА ИНАНА...	258
Сөләймәнов Ә.М.	
АБДУЛКАДИР ИНАН-СӨЛӘЙМӘНОВ КАЛДЫРҒАН ЭТНОГРАФИК ХЕЗМӘТТӘРЗЕҢ МИЛЛИ ФОЛЬКЛОРЫБЫЗ СЕРЗӘРЕН АСЫУҒА БУЛЫШКАНЫ.....	263

Сөләймәнов Ә.М. АБДУЛКАДИР ИНАНДЫҢ “КЕЙӘҮ” ТИГӘН МӘКӘЛӘҢЕ ҺӘМ ЕЙӘНБИРЗЕ МЕНӘН ЕЙӘНБАЙ БАБАЙЗАРЗЫҢ ӘЙТКӘНЕ.....	268
Фархшатов М.Н. К ВОПРОСУ ОБ ИДЕОЛОГИИ БАШКИРСКОЙ ЭМИГРАЦИИ В 1920-1930-Е ГОДЫ.....	272
Хисамитдинова Ф.Г. АБДУЛКАДИР ИНАН И МИФОЛОГИЯ ДОЖДЕВОГО КАМНЯ У БАШКИР..	278
УРАКСИН З.Г. АБДУЛКАДИР ИНАН (ФАТХЕЛКАДИР СУЛЕЙМАН).....	282
ХИКМӘТ ТАНИҮ ПРОФЕССОР ӘБДЕЛКАДИР ИНАН.....	286
Сәғизә АРСЛАНБӘК ПРОФ. ӘБДЕЛКАДИР ИНАН.....	296

ӘБДЕЛКАДИР ИНАНДЫҢ ХЕЗМӘТТӘРЕ

Әбделкадир Инан УБА, ОБО ҺҮЗЗӘРЕ ХАКЫНДА.....	298
Әбделкадир Инан БҮРЕ = КОРТ, ЮК = ХАЙЫР (ХӘЙЕР) ҺҮЗЗӘРЕ ТУРАҢЫНДА.....	299
Әбделкадир Инан ҢЫЙЫР АЯК, ЭТ БАШ.....	301
Әбделкадир Инан ӘҮЛИӘ ЧӘЛӘБИЗЕҢ ҺӘШТӘКТӘРЕ КЕМДӘР?.....	301

Научное издание

**Ахнаф Харисов и актуальные проблемы
башкирской филологии
(к 100-летию со дня рождения)**

Материалы Всероссийской научно-практической конференции
(с международным участием)

Публикуется в авторской редакции

Компьютерная верстка:

Г.В. Юлдыбаева

Разработка и дизайн обложки:

Т.К.Сурина

ISBN 978-5-91608-116-9



9 785916 081169

Подписано в печать 10.06.2014

Формат 6084 ¹/₈. Бумага офсетная

Гарнитура “Таймс”. Печать на ризографе

Усл.-печ.л. 36,04

Тираж 300 экз.

Отпечатано на ризографе с готового оригинал-макета

ИП Поляковский Ю.И.

450058, Республика Башкортостан, г.Уфа, проспект Октября, 45-19

Тел.: (347) 223-29-07

E-mail: maxles@yandex.ru