
Министерство культуры Республики Татарстан
Республиканский центр развития традиционной культуры
Казанская государственная консерватория имени Н. Г. Жиганова

Ministry of Culture of the Republic of Tatarstan
Republican Center for Development of Traditional Culture
Kazan State Conservatoire named after N. Zhiganov

Татарстан Республикасы Мәдәният министрлыгы
Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге
Н. Г. Жиганов исемендәге Казан дәүләт консерваториясе

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

Материалы I Международной научной конференции
12-15 апреля 2017

TRADITIONAL CULTURE OF THE TURKIC PEOPLES IN THE CHANGING WORLD

Materials of the I International scientific conference
12-15 April 2017

ҮЗГӘРЕП ТОРУЧЫ ДӨНЬЯДА ТӨРКИ ХАЛЫКЛАРНЫҢ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТЕ

I Халыкара фәнни конференциясе материаллары
12-15 апрель 2017

УДК 39(063)
ББК 71тюрк.
Т65

Издание подготовлено и осуществлено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
и Правительства Республики Татарстан
проект № 17-14-16503

Печатается по решению Ученого совета
Республиканского центра развития традиционной культуры

Составитель
Г. К. Мансурова

Т65 **Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире:** материалы I Международной научной конференции (12-15 апреля 2017 г.). – Казань: Изд-во «Ак Буре», 2017. – 554 с.
ISBN 978-5-9909191-7-4

В сборнике представлены материалы I Международной научной конференции «Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире», проходившей в Казани 12-15 апреля 2017 года. Книга будет интересна для культурологов, фольклористов, языковедов, этнографов, историков и всех тех, кто интересуется традиционной культурой тюркских народов.

Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законов об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов. Материалы представлены в авторской редакции.

Мнение авторов может не совпадать с позицией редколлегии.

УДК 39(063)
ББК 71тюрк.

ISBN 978-5-9909191-7-4

© Республиканский центр развития традиционной культуры, 2017
© Изд-во «Ак Буре», 2017

ПРЕДИСЛОВИЕ

Идея проведения I Международной научной конференции «Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире» возникла ввиду понимания острой необходимости объединения усилий исследователей всего мира по изучению культурного наследия тюркских народов, решению проблем в сфере нематериального культурного наследия, выработке новых подходов в современной гуманитарной науке, обсуждению теоретических и методологических проблем современной фольклористики в контексте комплексного подхода. Комплексность подразумевает понимание содержательного единства всей традиционной духовной культуры и исследование категорий народной культуры в рамках специальных дисциплин (филологическая фольклористика, музыкальная фольклористика, культурология, этнография, этнохореология и др.).

На конференции были представлены результаты исследований историков, этнографов, филологов, фольклористов, этномузыкологов, этнохореологов, социологов и многих других специалистов в области культуры. Ученые из разных регионов России и стран зарубежья обсудили вопросы по процессам взаимодействия и взаимовлияния разных культур, выявлению традиционных и инновационных элементов в этнической культуре, проблемы исследования музыкального и хореографического фольклора, междисциплинарные аспекты изучения фольклора, а также вопросы по приоритетным направлениям и мерам государственной поддержки и сохранения нематериального культурного наследия тюркских народов.

I Международная научная конференция «Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире» позволила обозначить перспективные направления в области гуманитарных дисциплин, предметом изучения которых является духовная культура народа, установить контакты между научными школами России, ближнего и дальнего зарубежья для дальнейшего сотрудничества в данной области, выявить и привлечь теоретиков и практиков, занимающихся исследованиями в области культуры тюркских народов. В предложенном сборнике собраны материалы международной конференции по актуальным вопросам культурного наследия тюркских народов.

ОРГАНИЗАЦИЯ ОБЪЕДИНЯЮЩАЯ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Намиг Аббасов¹

Аннотация. В статье говорится о создании престижной международной организации ТЮРКСОЙ, о культурной интеграции тюркских народов организации, исследовании, этого древнего и богатого наследия, широкой пропаганде в мире и деятельности в направлении осуществления различных культурных проектов. В статье освещены связи сотрудничества ТЮРКСОЙ с иными международными организациями, в особенности с ЮНЕСКО. Также в статье говорится о сущности работ, выполняемых в будущем, этой организацией с позиции разработки и осуществления в рамках организации ТЮРКСОЙ совместных проектов, мер, конкретных работ, связанных с богатыми культурными ценностями тюркоязычных народов, и расширения культурных связей между народами.

Ключевые слова: организация тюркских народов, культурных связей, искусства, культурное наследие.

THE ORGANIZATION BRINGS TOGETHER THE CULTURE OF THE TURKIC PEOPLES

Summary. The establishment of authoritative TURKSOY organization and this organization cultural integration to Turkish nations, reveal of researching this old and rich heritage, to propagate widely in the world and that of becoming true the different cultural project activities are discussed in the article. TURKSOY relations with other international organizations, particular with UNESCO are lightened in the article. The joint projects, measures, to embody the preparation of concrete works within the frame of TURKSOY organization related with reach cultural values of Turkish speaking nations, and about the importance of the works to be done of this organization in future upon enlarging the cultural values between our nations are also discussed.

Keywords: The Organization of Turkic peoples, cultural contact, art, cultural heritage.

В результате глобальных политических событий, происходящих в мире в последнем десятилетии XX века, распалась Советская империя, народы, вынужденные долгое время жить в ее составе, обретая политическую независимость, создали свои суверенные государства. Перед этими народами открылись широкие горизонты на пути национально-морального возрождения, нахождение среди народов мира своего достойного места. Тюркские народы, имеющие богатое и древнее наследие, также пользуясь этим подходящим случаем стали делать серьезные шаги на пути национально-культурного самоутверждения. С целью увязания и правильного направления процессов, происходящих в духовной жизни наших народов, имеющие одинаковые корни, язык, историю и культуру, создание в тот период организации ТЮРКСОЙ стало своевременно предпринятым самым важным шагом. По поводу этого исторического события первым долгом нужно отметить, что обретение нашей страной независимости открыло широкие возможности для расширения и укрепления в новых условиях связей между нашими народами, имеющие одинаковые корни, историю, язык, религию и культуру.

Международная Организация по Совместному Развитию Тюркской Культуры и Искусства (ТЮРКСОЙ) создано в 1992-м году на основе соглашения Министров Культуры Азербайджанского, Казахстанского, Турецкого, Узбекского и Туркменского Республик во время встречи в городах Стамбул и Баку. Организация ТЮРКСОЙ независимо от внутреннего и внешнего политического курса, политической ориентации государственного строения, осуществляет региональное сотрудничество в сфере культуры тюркоязычных стран. Центром деятельности ТЮРКСОЙ был выбран столица Турции – Анкара. Спустя время Министерства Культуры Башкортостанской и Татарстанской Республик также присоединились к культурному процессу данной организации. «Договор о создании ТЮРКСОЙ и принципах ее деятельности» был подписан названными странами 12 июля 1993-го года в столице Казахстанской Республики Алматы. Официальным языком организации назначен тюркский язык, а центром Анкара. На съезде в Алматы, также присоединились министры Северной Кипро-Турецкой Республики, Башкортостанской и Татарской Республик. ТЮРКСОЙ: также осуществляет деятельность с целью ознакомления общих ценностей, простых людей, литературных и умственных произведений. Ввиду того, что создание организации совпало с первыми годами независимости, она начала свою деятельность с очень маленьким бюджетом. Однако были достигнуты определенные успехи. В этом успехе огромную роль сыграли главы государств Сулейман Демирель, Гейдар Алиев, Нурсултан Назарбаев, Ислам Керимов, Аскер Акаев, Сапармурад Туркменбаши и глава Тюрксоя со дня его создания по сей день Полад Бюльбюлюгли, а также работники Тюрксоя [3, с. 52].

Международная организация ТЮРКСОЙ, сотрудничает с такими официальными структурами, благотворительными фондами, кружками, созданными с целью деятельности в области культуры и искусства, и направленные на государства тюркских стран и общин. Министры культуры стран участников ТЮРКСОЙ,

¹ Доктор философии по культурологии, Институт архитектуры и культуры Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: namiq_abbasov_70@mail.ru.

проводят встречи на тему истории, культуры и искусства Тюркского Мира и принимают важные решения. В рамках этих решений были организованы такие мероприятия как Съезд Объединений писателей Тюркского Мира в Анкаре в 1993-м году, юбилейные мероприятия в Анкаре в 1994-м году, посвященные 500-летию рождения великого поэта Физули, где также принял участие Гейдар Алиев, Выставка Ручного Искусства Тюркского Мира в Казахстане в 1994-м году, Дни Оперы ТЮРКСОЙ в Республики Северного Кипра в 1994, 1995 и 1996-х годах, Пир Фестиваль Ашуг Айдына в Туркменистане в 1993-м и 1994-м годах и Праздник Новруз ТЮРКСОЙ в 1995-м и 1996-м годах.

Таким образом, основная линия ТЮРКСОЙ, основа которого поставлена в 1993-м году, это ознакомление тюркских народов, проживающих в различных странах со своими культурами. А точнее изучение, сохранение и распространение культурного наследия тюркских народов [1, с. 8-10]. С тех пор ТЮРКСОЙ подарил человеческой цивилизации такие редкие жемчужины как наследие Деде Коркут, Манас, Низами, Фитзули, Ясеви, Махмуд Гашгари, Юсиф Баласагунлу, Улугбек, Юнис Инра, Наваи, Махтумгулу, Абай. Культурная интеграция тюркских народов осуществила огромную работу в исследовании такого древнего и богатого наследия, его распространение в мире, в осуществлении различных культурных проектов.

Отмечание годовщин наших великих личностей, корифеев национальной культуры, национальных эпосов, считающихся жемчужинами человеческой культуры, совместное празднование важных и исторических событий в жизни наших народов, стало традицией. С этой точки зрения, осуществление и впредь в рамках этой организации совместных проектов, мероприятий, конкретных работ связанных с нашими богатствами духовными ценностями, имеет огромное значение для наших народов с позиции всестороннего расширения наших связей. Итоги проведенных по сегодняшний день съездов организации еще раз доказывают, что его деятельность усиливает стремления тюркоязычных народов в интеграции в мировую культуру, помогает им поближе познакомиться со своими духовными ценностями. Проводимые в различных странах дни культур, фестивали, международные соревнования, юбилейные и памятные вечера, являются результатом деятельности в этом направлении. Периодически проводимая история мероприятий ТЮРКСОЙ верховных съездов еще раз доказывает, что проведение таких значимых встреч очень важно в политической, общественной и культурной жизни наших народов. Самым огромным успехом же в установлении культурных связей, является установление традиционных отношений между тюркскими народами. И этому есть своя причина. Как и будущее, счастье любой семьи связано с искренностью и любовью, так и будущее мира связано с взаимоотношениями и взаимным сотрудничеством народов и наций. В то время когда нации возвращаются к своему истоку – языку, религии, к традициям предков, все больше чувствуется необходимость в этом дружелюбие и единстве. Со дня создания ТЮРКСОЙ – *Türk Kültür və Sənətləri Ortaq Yönətimi* осуществляет огромную работу в направлении развития единства и сотрудничества тюркских народов [2, с. 301].

Организация ТЮРКСОЙ один из основных стержней Объединения Тюркоязычных Стран. Посредством линии ТЮРКСОЙ с целью демонстрации богатой азербайджанской культуры в тюркоязычных странах проводятся Дни Культуры Азербайджана. Также отметим, что организацию ТЮРКСОЙ называют ЮНЕСКО-й тюркоязычных стран. ТЮРКСОЙ уникальная организация. Организация ТЮРКСОЙ независимо от внутреннего и внешнего политического курса, политической ориентации государственного строения, осуществляет региональное сотрудничество в сфере культуры тюркоязычных стран на основе принципа объединения стран и народов, имеющих тюркскую культуру. Одним из показателей признания международным сообществом данной организации является заключение договора о взаимном сотрудничестве между ТЮРКСОЙ и ЮНЕСКО, заключенный 8 июня 1996-го года в городе Стамбул. В данном документе подразумевается взаимное сотрудничество в сфере культуры и искусства, образования и науки. Это в свою очередь служит сохранению и обогащению исторического и культурного наследия тюркоязычных стран и народов, увеличению их интеллектуальных и духовных богатств, защите человеческих прав и свобод. Цели названия ТЮРКСОЙ, ЮНЕСКО-й тюрков, можно систематизировать нижеследующим образом:

- развитие культурных связей между странами и общинами говорящих на тюркском языке;
- исследование, анализ, развитие, сохранение и популяризация тюркской культуры;
- устранение культурного различия вследствие исторических, политических и географических условий и внешних факторов;
- избавление тюркской культуры от влияния других культур, опираясь на свои источники, развитие своей культуры и приведение его в состоянии конкурентоспособности с другими культурами;
- создание кружков азбуки и языка между тюркскими странами и общинами, проживающими на широкой географической территории;
- передача будущему поколению тюркской культуры, занимающей важное место в формировании мировой цивилизации;
- создание архива и центра документации тюркской культуры, ремесленничества и т.д. [2, с. 310].

Целью создания ТЮРКСОЙ является: укреплять культурные связи между тюркоязычными странами и общинами, исследование, развитие, защита тюркской культуры, его распространение во всем мире и интеграция в мировую культуру. Кроме того, обеспечение кружков языка и азбуки для тюркоязычных стран и общин, проживающих на широкой географической территории, создание архива и передача его будущему поколению.

Во главе организации ТЮРКСОЙ стоит один «Постоянный Совет», созданный Министрами Культуры стран членов, один «Периодический Координатор» и один Общий Директор, назначенный «Общим Советом» для управления всей деятельностью организации. Начиная с 1994-го года связи между тюркскими республи-

ками и общинами стремительно развиваются. Самые значимые произведения литературы тюркской культуры занимают особое место в программе ТЮРКСОЙ. Материалы журнала культуры под названием «Atayurddan Anayurda Türk Dünyası» раздаются бесплатно.

В 1996-м году министры культуры всех тюркоязычных стран в Анкаре заявили о желаниях воссоединения тюркской культуры с мировыми культурами. С целью укрепления международного сотрудничества, защиты мира и спокойствия путем образования, науки и культуры, был приглашен Генеральный Директор ЮНЕСКО, Федерико Майор и было достигнуто соглашение о культурном сотрудничестве между ЮНЕСКО и ТЮРКСОЙ. Результаты этих соглашений вызвали бурную реакцию в тюркской и мировой прессе. Для тюркских стран и тюркских общин это сотрудничество огромным успехом.

Тюркские республики, имеющие общую сильную историю, языковую культуру и одинаковую религию, поставили перед собой основную цель построения атмосферы сотрудничества и переноса прошлого в будущее. Было отмечено, что такая устойчивость среди Тюркских республик укрепить дружбу, братство между нашими странами и будет развивать наши культуры. ТЮРКСОЙ заявил, что обладать, защищать и развивать туркам свою общую историю, искусство, культуру и язык это их естественное право и никто не должен трактовать это в ином смысле. В особой резолюции VIII верховного съезда говорится: «Главы государств выразили желание в укрепление и усиление исторических, языковых и культурных связей, о значимости деятельности ТЮРКСОЙ в сфере образования и культуры, и заявили впредь поощрять деятельность данной организации [4, стр. 102].

Наряду с этими нашими работами, посредством kültürel anlamda vә türk İřbirliyi vә Kalkınma Ayansı (TİKA) Турецкой Республики, сторонником которого является ТЮРКСОЙ, оказывает помощь Евразии и странам, членам ТЮРКСОЙ. Организаторы на весь мир заявляют, что целью создания ТЮРКСОЙ является сохранение сущность тюркской культуры, интеграция его в мировую культуру и посредством оружия культуры стать оплотом мира вол всем мире.

В целом ТЮРКСОЙ играет особую роль и в установлении Азербайджано-Турецкого научно-культурных связей, и в направлении культурной интеграции тюркского мира. Организация, действующая с 1993-го года, в своих рядах объединяет не только независимые страны, но и одновременно тюркские автономные структуры, тюркские республики, находящиеся в составе Российской Федерации. За короткий промежуток времени организация обеспечила составление достаточно богатый календарь, отражающий в себе самые значительные исторические события, за счет интенсивной деятельности достигла огромных успехов в сфере культуры и искусства. Сохранение общетюркских ценностей, проведение юбилеев исторических личности, организация совместных конкурсов в различных сферах культуры, доводит до мировой общественности идеи единого Тюркского Мира. Заключение договора о совместном сотрудничестве между ТЮРКСОЙ и ЮНЕСКО, еще больше поднял престиж организации в международном обществе. Согласно договору о создании и принципов деятельности организации, ТЮРКСОЙ и сегодня успешно осуществляет нижеследующие важные функции:

- осуществление различных программ и проектов для укрепления и развития связей в сфере культуры и искусства между тюркскими странами;
- агитация общих духовных ценностей, исторического наследия, произведений культуры и искусства, традиционных видов спорта и народных игр;
- снятие телевизионных и радио программ, документальных, видео, кинофильмов, популяризировать самые высокие достижения в области культуры и искусства тюркского мира;
- проведение совместных фестивалей, конкурсов в таких видах искусства как театр, опера и балет, а также проведение других мероприятий;
- периодическое издание типографических материалов;
- проведение массовых мероприятий, юбилеев, посвященной памяти великих личностей, организация вечеров памяти в сфере культуры, искусства, литературы;
- в рамках целей и задач ТЮРКСОЙ организация международных научных конференций, симпозиумов, конкурсов;
- установление связи с другими национальными, международными организациями, общественными структурами и движениями в сфере культуры и искусства.

ТЮРКСОЙ принял «Обращение в XXI век», отражающее в себе итоги выполненных работ, предстоящие цели и задачи организации. Обращение, принятое на XIII съезде Совета Министров в Анкаре, было адресовано главам тюркских государств, их народам и правительству. В обращении было сказано.

1. Мы осознаем важность создания атмосферы усиления способствующей интенсивности наших взаимовыгодных связей, сотрудничества между народами, усиление обмена культуры. Все это происходит в процессе глобализации, начатое в конце XX века, во время военных конфликтов, терроризма, экономического кризиса и стихийных бедствий, происходящих в мировом масштабе.

2. Совместное изучение культуру, историю тюркоязычных стран, одного из больших этносов Евразии. Мы уверены, что начатое дело мы успешно продолжим в XXI веке;

3. Культура тюркоязычных стран, внесшая в мировую цивилизацию свою лепту, превратиться в XXI веке один из важных компонентов мирового культурного наследия;

4. Согласно договору (подразумевается договор о создании и принципах ТЮРКСОЙ) с огромным уважением относясь к суверенитету субъектов и тюркоязычных стран, не вмешиваясь в политическую ориен-

тацию ни одной страны, ускоряя свою культурную интеграцию в мировую культуру, мы должны достичь в XXI веке широкой агитации общекультурных ценностей Тюркского Мира;

5. В рамках целей и идей, с региональными и национальными организациями и правительствами, с неправительственными организациями в сфере искусства, будем предпринимать меры для более тесного развития отношений;

6. Мы уверены, что вместо тенденции нетерпимости, царящей между странами и народами в XXI веке, наступит толерантность и взаимоуважение;

7. Для осуществления этих ценностей мы – министры культуры тюркоязычных стран будем прилагать все свои усилия;

8. Мы верим, что в XXI веке главы государств ТЮРКСОЙ будут оказывать свою помощь на высоком уровне для реализаций своих идей.

Таким образом, основной линией ТЮРКСОЙ является, предоставление возможности народам тюркоязычных стран, проживающим во всем мире, ознакомиться с культурами друг друга. А точнее совместное изучение, сохранение и агитация культурного наследия тюркоязычных стран.

Литература

1. Выступление Министра Культуры Азербайджанской Республики Полада Бюльбюлюоглы на XV съезде Международной организации ТЮРКСОЙ. 2001, № 1-2.
2. Политика культуры мира. Учебник для ВУЗ, Марс-принт, Баку, 2012.
3. Гусейнова Ф. «Роль ТЮРКСОЙ в развитии Азербайджанской культуры». Статья, Конференция посвященная 90-летию АГИАИ, Баку, 2014.
4. Гейдар Алиев и Восток, в 6 томах, I книга (авторы разработчики: Галей Аллахвердиев, Вахдат Султанзаде). Баку, Турал-А НППМ, 2002.
5. Аббасон Н. Политика культуры и духовные ценности. Монография, Такнур, Баку 2009.
6. <http://www.mct.gov.az>. Министерство Культуры и Туризма www.mfa.gov.tr. (Министерство Иностранных Дел РТ.)

ИСТОРИЯ ИСЛАМА В СИБИРИ В РАБОТАХ СОВРЕМЕННЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ АВТОРОВ

Яна Абдуллина¹

Аннотация. В имеющихся исследованиях российских ученых, дореволюционного, советского периода, а также современных авторов недостаточно использовались труды зарубежных, в том числе и западноевропейских исследователей об истории ислама в Сибири. Более широкое вовлечение трудов зарубежных авторов в научный оборот при изучении истории ислама в Сибири в современных условиях представляет несомненную актуальность, так как позволяет раскрыть различные стороны этой проблемы. Основной целью исследования является изучение истории ислама в Сибири с широким использованием трудов современных зарубежных авторов.

Ключевые слова: ислам в Сибири, сибирские татары, исламизация, тюркские народы Сибири.

THE HISTORY OF ISLAM IN SIBERIA IN WORKS OF MODERN FOREIGN AUTHORS

Summary. The available studies of Russian scientists, before the revolution, the Soviet period, as well as contemporary authors underutilized works of foreign, including Western scholars about the history of Islam in Siberia. Greater involvement of the works of foreign authors in the scientific revolution in the study of the history of Islam in Siberia, in modern terms is undeniable urgency, as it allows to reveal the various aspects of this problem. The main objective of the research is to study the history of Islam in Siberia, with extensive use of the works of contemporary foreign authors.

Keywords: Islam in Siberia, Siberian Tatars, Islamization, Turkic peoples of Siberia.

О мусульманах Сибири в 1920-1980-е гг. говорили лишь в рамках советологических штудий. За рубежом из эмигрантов складывалась школа изучения ислама в СССР (иногда касавшаяся и проблем ислама в Сибири), которую представляли А. Инан, А.-З. Валиди Тоган, Б. Таймас и др., участвовавшие в деятельности созданного Валиди в 1935 г. в Стамбуле Института исламских исследований. В их трудах отчетливо просматривалась определенная идеологическая заданность в оценке происходивших процессов, особенно в советский период.

Одно из первых зарубежных исследований, касающееся политики советского государств по отношению ислама в Центральной Азии и Сибири были изучены профессором Оксфордского университета В. Конноли. В работе «Ислам в Советской Азии Сегодня» Виолет Конноли отмечает, что во многих отношениях, в советских республиках Средней Азии по отношению государства к исламу прослеживался резкий контраст и

¹ Аспирант, Тюменский государственный университет; экскурсовод, Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник, г. Тобольск, Россия, e-mail: yanabdullina@gmail.com.

различия с сибирскими и дальневосточными регионами СССР, это во многом было связано с социальной и экономической жизнью людей [2, с. 62].

В 2000-е годы появляется вновь интерес зарубежных исследователей к изучению истории ислама в Сибири. В процессе исследования была рассмотрена работа одного из крупнейших западных специалистов по исламу в Центральной Азии, профессора Девина ДеВиза. Девин ДеВизе в своей работе исследует письменный памятник XVI века «Тарих-и дуст Султан» Утемиша Хаджи, повествующий об обращении в ислам известного монгольского правителя Золотой Орды – Узбек-хана и немаловажную роль отводит личности Бабы Тюкlesa, который сыграл важную роль в исламизации народов Золотой Орды. Географически ДеВизе в своей работе охватывает территорию Внутренней Азии (Центральная Азия, Волго-Уральский регион и Восточный Туркестан). Как считает автор влияние этого сочинения было еще более широким через подражания ему в народных сказаниях среди разных народов, в том числе и сибирских татар [3, с. 15].

Ряд работ, посвященных проблеме распространения ислама в Сибири, принадлежит перу А. Франка. Аллен Франк рассматривает феномен исламизации Сибири и Волго-Уральского региона, а также исламизацию среди барабинских татар. Обращение в ислам осуществлялось в течение XVIII, XIX, XX вв. в разных условиях. Говоря о государственной роли, автор отмечает, что с начала XVIII века, со времени правления Петра I вплоть до начала I мировой войны, некоторые народы правительством идентифицировались как язычники. Люди, жившие в непосредственной близости от мусульманских районов России, время от времени просили властей признавать их общины, как мусульманские. По большей части территорий, такие прошения имели место быть в Сибири и Волго-уральском регионе. Но на деле оказывалось, что власти отказывались признавать общины людей мусульманскими. Процесс исламизации начался уже в I половине XV века, если не раньше и продолжался после завоевания и колонизации Сибири русскими. В Сибири, как и в Волго-Уральском регионе, в исламизацию были вовлечены разные народы, это были не только тюрки, а также и финно-угорские народы. Автор опирается на многочисленные нарративные источники в печатном и рукописном виде, и также на сибирско-татарские легенды, которые представляют собой уникальную повествовательную традицию [5, с. 4].

Джеймс Форсит рассматривает некоторые аспекты сибирского ислама в работе «История народов Сибири: Российская северо-азиатская колония 1581-1990». Распространение ислама в Сибири во многом было связано с началом правления хана Кучума, который получил поддержку у бухарского хана Абдуллаха II. Для борьбы с неверными хан Кучум также надеялся получить военную помощь со стороны крымских татар и султана Турции. Кучум хан хотел сплотить верующих мусульман против русского государства, но ислам очень слабо утверждался за Уралом, не говоря уже о постоянных межплеменных столкновениях, которые делили различные тюркские общины изнутри. Автор рассматривает географию расселения мусульман, крупнейшими центрами проживания являлись такие города как Тюмень, Тобольск, Тара и Ялуторовск в XVIII веке.

Как отмечает Д. Форсит, уже после башкирского восстания 1755 г., русское правительство запрещало строить новые мечети в деревнях, где преобладающим населением являлись мусульмане. В 1851 насчитывалось 188 мечетей в Западной Сибири, с 237 муллами. Одним из центров форпоста ислама в Тобольской губернии, оставался Томский регион и к началу XX века, томские татары сохранили свою религию и национальную культуру. Некоторые татары, к примеру, чулымцы были уже к этому времени почти полностью русифицированы, что потеряли свой родной язык и приняли православие. В XIX веке произошли серьезные изменения в жизни сибирских татар, как пишет автор, все больше лесов вырубали, чтобы обеспечить землю для сельского хозяйства, вследствие чего сибирские татары начинали терять свои охотничьи угодья. Некогда бывшие относительно благополучным населением, к 19 веку сибирские татары начинают переживать бедность, и очень часто они вынуждены были становиться наемными рабочими, например на рубке деревьев, обеспечивая топливо для речных пароходов или работать на золотых россыпях. Д. Форсит отмечает, что к этому времени татары Западной Сибири мало чем отличались от русских крестьян, за исключением их одежды, а также их исламские верования стали эродированными, вошли в практику смешанные браки с христианами [4, с. 27].

В своей работе Равиль Бухараев «Ислам в России: Четыре сезона» рассматривает территорию Сибирского ханства, говорит о том, что накануне упадка, ханство можно было характеризовать его государственное устройство как исламское. Процесс принятия ислама был беспорядочным и был продиктован многими политическими обстоятельствами. Ислам прочно утверждается в Сибири во времена правления Шейбанидов, в частности во время правления хана Кучума, который был, свергнут русскими войсками в конце 16 века [1, с. 87].

Эрика Монахам в своей работе рассмотрела положение торговых людей в Сибири, контакты с другими государствами, также говоря о людях торговых, автор упоминает сибирских мусульман (в основном сибирские бухарцы). Анализируя роль ислама в жизни сибирских торговцев Э. Монахам, отмечает, что сибирские мусульмане сопротивлялись указам Канторов новокрещенских дел, созданной специально для обращения из другой религии в православную. Несмотря на все попытки государства обращения в православную веру, сибирские мусульмане были нужны, прежде всего, как люди торговые. Сибирские бухарцы были очень широко связаны с миром ислама, они были носителями ислама в Сибири, прослеживалась связь с историей ислама, они сохраняли историю своих семейных родословных [7, с. 311].

Долгое время у зарубежных исследователей существовало представление, что здесь нет местных особенностей исповедания. Переносились сюда «схемы» из знакомого исследователям, но иного региона мира. Так и появилось разграничение ислама на: «официальный»; «народный»; «традиционный»; «фундаменталистский» и т.п. При этом необходимо исходить из того, во-первых, что их взгляды, точки зрения, содержат немало ма-

териалов, способствующих всестороннему изучению, оценке рассматриваемых вопросов. Многие свои работы современные авторы подтверждают объективными документальными архивными, статистическими и другими источниками. Благодаря исследованиям зарубежных авторов, эта проблема вызывает интерес научный не только в России, а также и за рубежом.

Литература

1. Ravil Bukharaev . Islam in Russia: The Four Seasons. New York. Routledge, 2014.
2. Violet Connolly. Islam in Soviet Asia. London: Oxford University Press, 1967.
3. Devin DeWeese. Islam in Central Asia: Oxford Bibliographies Online Research Guide. Oxford University Press, 2010.
4. James Forsyth. A History of the Peoples of Siberia: Russia's North Asian Colony 1581-1990. Cambridge University Press, 1992.
5. Allen J. Frank. Varieties of Islamization in Inner Asia. The case of the Baraba Tatars. // Cahiers du Monde Russe 41:2-3, 2000.
6. Allen J. Frank. Bukhara and the Muslims of Russia: Sufism, Education, and the Paradox of Islamic Prestige. 2012.
7. Erika Monahan. The Merchants of Siberia: Trade in Early Modern Eurasia. Cornell University Press, 2016.

РОЛЬ ДЕКОРАТИВНОГО МАТЕРИАЛА И ПРЕДМЕТОВ ИНТЕРЬЕРА В СИСТЕМЕ УБРАНСТВА КРЫМСКОТАТАРСКОГО ЖИЛОГО ДОМА XIX ВЕКА

Сафие Абдураманова¹

Аннотация. В статье рассматриваются особенности архитектурных конструкций и интерьеров крымскотатарского жилого дома на примере степной, предгорной и горной полосы, южного берега Крыма. Цель работы – обобщение выявленной информации, в результате – моделирование целостного образа национального дома. Накопленный материал даст возможность специалистам реконструировать интерьер крымскотатарского жилого дома, с учетом всех архитектурных и конструктивных особенностей. Результаты исследования могут стать основой в создании этнографического музея под открытым небом.

Ключевые слова: Крымские татары, интерьер, жилище.

ROLE OF DECORATIVE MATERIAL AND INTERIOR ITEMS IN DECORATION OF THE CRIMEAN TATARS RESIDENTIAL BUILDING IN THE XIX C.

Summary. The article discusses the features of architectural designs and interiors of the Crimean tatars apartment building on the example of the steppe, foothill and mountain strip of the southern coast of Crimea.

The article discusses the features of the Crimean Tatars construction residential building on the example of the architecture of the steppe, foothill and mountain strip of the southern coast of Crimea. The purpose of work – synthesis of the new information; as a result of – modeling a holistic way of a national home. The accumulated material will allow experts to reconstruct the interior of the Crimean Tatar's apartment house, with all the architectural and design features. Results of the study can serve as a basis in the creation of the ethnographic open-air museum.

Keywords: Crimean Tatars, interior, housing.

Еще первые путешественники, посетившие Крымский Улус Золотой Орды, отмечали в своих заметках особенности конструкции и убранства шатровых жилищ крымцев (Г. Рубрук в 1253 г., Ибн Батутта в 1332 г.). Ценными источниками для исследования являются многочисленные записки путешественников, посетивших Крым в период Крымского ханства и после 1783 года (Э. Челеби в 1665 г., Н. Э. Клеман в 1768–70 гг., М. Холдернесс в 1816–20 гг., П. С. Паллас в 1793–94 гг. и мн. др.), а также изобразительные материалы (О. Раффе в 1837 г., К. Боссоли в 1840–42 гг., Н. Жаба в 1906–24 гг. и др). Целенаправленное научное изучение этнографии крымских татар началось лишь с конца 19 века (Б. А. Куфтин, Дубровский, Н. Бернштам, Г. А. Бонч-Осмоловский, Е. Марков, Г. Радде, С. И. Васюков, В. Х. Кондараки и др). В связи с событиями 1944 года и вплоть до 90-х гг. XX в. исследования истории и этнографии крымских татар не проводились.

Традиционный жилой дом крымских татар – понятие весьма неоднозначное. В результате сложных процессов этногенеза выделились три субэтнические группы. Степные районы Крыма заселили *ногаи*, *таты* – обширные предгорные территории, богатые лесами и водными источниками, *ялыбойлю* – узкую прибрежную полосу от Балаклавы до Феодосии. Несомненно, ислам объединял и влиял на все стороны жизни крымских татар. Однако большую роль играли древние традиции, проявившиеся в строительстве, декоративной отделке, убранстве жилища и т.п. Ландшафт диктовал применение тех или иных строительных приемов и материалов.

¹ Аспирант, Крымский инженерно-педагогический университет; научный сотрудник, Бахчисарайский историко-культурный и архитектурный музей-заповедник, г. Бахчисарай, Россия, e-mail: sofiaplus@mail.ru.

П. В. Никольский отмечал: «В то время, как горные татары, смешавшиеся в процессе долгой совместной жизни с более древним населением Крыма – греками, готами, генуэзцами, по своему физическому облику сильно приближаются к южно-европейскому типу, степняки сохранили в более чистом виде свой основной тюркско-монгольский тип. Это основное отличие татар-степняков распространяется частично и на язык и на связанные с природными условиями хозяйственно-бытовые навыки» [6, с. 235].

Дом степняка представлял собой прямоугольное вытянутое сооружение, состоял из одной-двух комнат с парой окон и двускатной крышей (Илл. 1). В зависимости от достатка, небольшие окна закрывали стеклом, промасленной бумагой или кожей. Приземистые стены выкладывали из камня насухо, а после обмазывали смесью глины и навоза. За неимением камня, из смеси глины и соломы резали блоки, которые потом также скрепляли глиной. Стропила крыши покрывали хворостом, соломой, а затем глиной. Зажиточные хозяева использовали тѣс либо drankу. Внутри стены тщательно штукатурили смесью глины и соломы, белили известью. К одной из стен пристраивали хлев для животных, т.к. главным занятием татар-степняков было животноводство.

Интерьер дома степняка был простым: внутри жилой комнаты обязательно находился купол-дымоход, под ним на глиняном полу разводили огонь и готовили пищу. Несколько шерстяных тюфяков и подушек, деревянный сундук *сандык*, у зажиточных хозяев в главной гостевой комнате *конак* – лучшие одежды, коврики, вышитые и тканые полотенца, медная и глиняная посуда, столик *курсю*, на который в обеденное время устанавливали большой круглый медный поднос *сини* с едой [4, с. 398]. Все имущество татар-степняков, в основном, состояло из медной посуды и тканей, которые складывали стопкой у противоположной ко входу стены, накрывали цветными покрывалами. Полы застилали циновками, войлоками, килимами и тонкими шерстяными матрасами *миндер*, на которых сидели, облокотившись о подушки вдоль стен. Интерьер дополняла изящная медная посуда – крошечные кофейные чашечки с подставками *зарф*, кувшины *гурум*, подносы *табакъ*, кофейники, глиняные подсвечники и деревянные подставки для трубок. Исследователи отмечали, что, в отличие от горных крымцев, в домах степняков есть печь для согревания жилища в зимний период, которая топится с сеной и обогревает внутренние комнаты [4, с. 403]. Освещали помещения с помощью самодельных светильников *чирах* – скрученных из бумаги фитилей с толстым слоем бараньего жира.

Городские дома крымских татар конца XIX в. строили из крупного и мелкого грубо отесанного камня, с низкими окнами и открытыми галереями; дворы окружали высокими каменными заборами, скрывавшими за собой обитателей: «На юг от Базарной площади тянется старая, татарская часть Симферополя, называвшегося прежде Ак-мечеть. От татарского города донныне остался лабиринт узких кривых улиц, вдоль которых тянутся каменные стены с калитками [2, с. 134–135]. Второй этаж дома, «нависающий» над каменным цоколем, строили из легкого материала (традиционный «фахверк»). Широкий свес черепичной кровли украшали цветным наборным узором. Если в доме проживал торговец либо ремесленник, тогда в цоколе располагалась лавка, кофейня. В этом случае фасад выходил на улицу, а забор был продолжением стены дома.

В начале XX в. в горной части полуострова селения располагались по склону гор, к которому пристраивали три стены дома (Илл. 2). Плоская глиняная кровля не пропускала дождевую воду, всегда содержалась в чистоте и порядке, поскольку «являлась существенной частью дома: на ней сушились обыкновенно плоды, зерновой хлеб и прочее» [5, с. 207].

Как правило, плетневые жилища были сосредоточены в лесной части предгорья, где произрастал молодой лес. Из плетня строили загоны для домашних животных или формировали фасад жилого дома, тщательно штукатурили глиной и покрывали известью [1, с. 291–292].

В долинах рек Бельбек и Кача практиковали два типа домов: саманные и деревянные. Для изготовления самана требовалось достаточное количество глины, песка и воды. Саманными блоками заполняли деревянный каркас, имевший для усиления конструкции диагональные балки. Стены толщиной до 100 см. покрывались жидкой глиной и известью. Такие дома были теплые, имели один этаж. Двухэтажные саманные дома имели каменный цоколь.

Деревянные дома *чатма эв* в долинах Качи и Бельбека также имели каменный фундамент, который зимой служил подвалом или летней кухней. Это помещение называлось *магъаз*. Каркасные стены второго этажа обивали широкими и толстыми досками. Края черепичной крыши защищали узорной ветровой доской. Окна верхнего этажа разделяли тонкими прутьями на маленькие узорные окошки, которые имитировали витражи. Дома представляли собой в планировке вытянутый прямоугольник, фасадом ориентированный на юг. Второй этаж имел большое количество окон либо был полностью застеклен. Такая терраса была очень светлой и теплой даже в холодное время года.

Для приготовления пищи в доме на глиняной площадке в центре комнаты устраивался очаг, на треноге крепился котел. Конусообразная труба из плетня и глины, которая выводилась на крышу, вытягивала дым и была совершенно прямой, без каких-либо колен. Очаг с котлом – характерная черта тюркского жилища. Совершенно иной была печь для хлеба – *фурун*, распространенная в лесной части Крыма (деревни Биюк Озенбаш, Озенбаш, Стиля), находилась в сенях и пристраивалась к стене с входной дверью. Эту конусообразную печь с фундаментом 2х2 м. складывали из глины, под ней обычно устраивали курятник. Как отмечал исследователь, в домах Бахчисарая печи для хлеба не были популярны, жители города покупали хлеб в пекарнях [1, с. 296].

Бахчисарай особенно выделялся: здесь формировалась культура, подражавшая Османской Турции. Примером были ханский дворец и дворец калги (наследника), являвшиеся средоточием роскоши и богатства, отвечавшие веяниям османской моды, однако сочетавшие все неперемненные атрибуты традиционного убранства,

о чем свидетельствуют посольские отчеты [4, с. 49–59]. Деревянные наборные потолки – отличительная черта богатых городских домов. Горожане стремились хотя бы одну комнату в доме украсить узорным потолком. Из тонких реек составляли геометрический узор, покрывающий весь потолок [1, с. 291–292], или составляли резной узорный плафон в центре. Карнизы расписывали растительным орнаментом.

Интересная черта крымскотатарского дома – мобильность и универсальность интерьера. В первую очередь это проявлялось в минимальном количестве мебели. По обе стороны от очага устраивались встроенные в стенные ниши шкафы *долаф* и *судолаф* (для хранения посуды и омовения), которые под потолком смыкались и образовывали полки *мусандра*, где хранили фрукты и овощи. Дверцы украшали резьбой, росписью, инкрустацией перламутром, интарсией, вырезали арочные оконца, за которыми на полочки ставили масляные лампы и миниатюрные курительницы.

Особенность городского дома – платяной шкаф *камере*, представлял собой нишу, в которую были встроены деревянные полки. Тут складывали не только одежду, но и постельные принадлежности. Закрывали такой шкаф тщательно украшенной занавеской (Илл.3).

Вдоль стен устраивали низкие и широкие (до 90 см) диваны *сет* с тонкими матрасами *миндер* и стенными подушками, покрытыми узкой длинной накидкой с вышивкой или кружевом. Вокруг обеденного круглого низкого стола *софра* раскладывали подушки и усаживались всей семьей. Кофе подавали на большом медном подносе *сини*, который ставили на *кюрсю* – низкий многогранный столик. Такие столики имели резные ножки-грани, как и столешница, искусно украшенные мозаикой из перламутра, кости, рога, цветных пород дерева.

По периметру стен над окнами располагали длинные узкие деревянные полочки *раф*, на которых выставляли гостевую посуду, служившую украшением и гордостью хозяйки. Такую же функцию выполняли и потолочные балки, на которые развешивали вышивки, изготовленные хозяйкой дома. В зоне приготовления пищи вдоль стены, для хранения кухонной утвари, устраивали низкий деревянный парапет *бардах-тахта*, который покрывали длинным тканым полотенцем.

Украшением дома и оберегом были *Мюгюри-Шериф* или *левха* – таблички с изречениями из Корана, именами Аллаха и т.п., которые изготавливали ремесленники-хаджи, знающие текст Корана, хадисы о жизни Пророка [3, с. 418].

Ткани, богато украшенные вышивкой, в крымскотатарском доме являлись весьма ценной частью имущества и играли немаловажную роль в интерьере. Для окрашивания применяли натуральные красители, которые давали мягкие оттенки в сочетании с матовым блеском золотой и серебряной нитей. Одежду хранили в деревянных сундуках из орехового дерева, украшенных узорными чеканными накладками, инкрустацией перламутром, деревом, костью, расписанных сухими минеральными красками. В свадебный период всю одежду и различные вышивки, изготовленные невестой, вывешивали напоказ под потолком, на радиально натянутых шнурах (Илл.4).

Подводя итоги, отметим, что ислам объединял и оказывал большое влияние на все аспекты жизни, определял характерные черты народных традиций и культуры. В формировании строительных технологий важную роль играла местная древняя культура: в горном Крыму – готская, в степном – кочевническая скифская и сарматская, на южном берегу – греческая. Это проявилось в использовании строительных материалов и конструктивных решениях построек. Акцент в декоративном оформлении дома делали на дереве: применяли различные породы древесины, которую украшали росписью (полихромные наборные потолки), резьбой (дверцы встроенных шкафов, столики, сундуки и пр.), инкрустацией перламутром, интарсией. В интерьере ведущую роль играли ткани домашнего производства (узорно вытканые полотенца, покрывала, безворсовые ковры, вышивка и золотное шитье, цветные войлоки), ремесленные изделия из меди и медных сплавов, керамика. Природные материалы, принявшие определенные формы в умелых руках мастеров, сформировали неповторимый национальный колорит крымскотатарского дома, весьма актуальный сегодня.

Литература

1. Бернштам А. Н. Жилище крымского предгорья // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: Доля, 2005. – 283–298 с.
2. Головкинский Н. Путеводитель по Крыму. – Симферополь, 1894. – 551 с.
3. Домбровский Ф. Мюгюри-Шериф и правила Али Хезрети-Умера // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: Доля, 2005. – 414–419 с.
4. Домбровский Ф. Очерк хозяйственного быта татар степной полосы Крыма // Крымские татары: Хрестоматия по этнической истории и традиционной культуре. / Авт.-сост. М. А. Араджиони, А. Г. Герцен. – Симферополь: Доля, 2005. – 394–404 с.
5. Зотов Н.М. Статейный список стольника Василия Тяпкина и дьяка Никиты Зотова, посольства в Крым в 1860 году, для заключения Бакчисарайского договора. – Одесса: Городская типография, 1850. – 302 с.
6. Крым: Путеводитель / под ред. И. М. Волошинова, В. В. Лункевича, И. И. Пузанова, А. О. Штекера; Крымское общество естествоиспытателей и любителей природы. – 3-е, полное изд. – Ч. I: Очерки Крыма / А. С. Башкиров, Г. А. Бонч-Осмоловский, А. В. Вознесенский, Е. В. Вульф, Н. Н. Клепинин, А. М. Лункевич, П. В. Никольский, А. Д. Петровский-Ильенко, С. П. Попов, И. И. Пузанов; Ч. II: Справочник. – Симферополь: Крымгиз, 1929. – 614 с., 8 карт, 8 планов, панорама Южного берега, 165 ил.

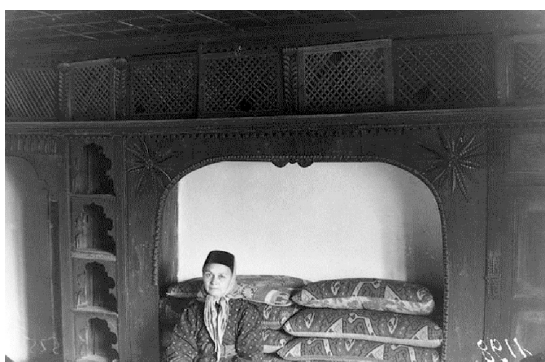
Иллюстрации



Илл. 1. Дом степных татар. Крым. 1920-30-е гг. XX в. Фото из фондов Бахчисарайского историко-культурного и архитектурного музея-заповедника.



Илл. 2. Дом горных татар. Крым. 1920-30-е гг. XX в. Фото из фондов Бахчисарайского историко-культурного и архитектурного музея-заповедника.



Илл. 3. Деревянная ниша-шкаф «камере». Крым. 1920-30-е гг. XX в. Фото из фондов Бахчисарайского историко-культурного и архитектурного музея-заповедника.



Илл. 4. Экспозиция «Комната невесты», традиционное убранство крымскотатарского дома XIX в. Бахчисарайский историко-культурный и архитектурный музей-заповедник.

ЭТИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБАЯ

Фируза Агаева¹

Аннотация. В статье рассматриваются этико-педагогические воззрения выдающегося казахского просветителя Абая Кунанбаева. Эти философские воззрения объясняются параллельно с образцами из сборника художественных этюдов Абая «Слова назидания».

Ключевые слова: Абай, педагогическое мировоззрение, назидание, просвещение, нравственность.

ABAY'S ETHICAL AND PHILOSOPHICAL OUTLOOKS

Summary. This article are informed about ethical and pedagogical worldview coverage of great kazakh thinker Abay Kunanbayev. These philosophical views are explained in parallel form with examples from Abay's collection of artistic study «Black Words».

Keywords: Abaya, creativity, ethical issues, youth education, pedagogical views, people, man.

Невозможно рассматривать художественное творчество Абая в отрыве от педагогических мировоззрений. В действительности казахское просветительство напрямую связана с понятиями школа и учение. Этот вопрос поставлен как теоретическая проблема казахского литературоведения, впервые о котором высказался Мухтар Ауэзов. Говоря о роли Абая в нравственном и эстетическом воспитании молодежи, М.Ауэзов выдвигает на передний план мотивы патриотизма и интернационализма, что составляет составную часть понятия, названного нами национальной философией.

¹ Доктор филологических наук, профессор, Бакинский государственный университет, г. Баку, Азербайджан, e-mail: firuza.agayeva@mail.ru.

Абай выступал против общественной отсталости, критиковал застой и безразличие общества, пытался поэтически донести до общественности процессы, которые ему казались новыми. Он призывал молодежь учиться, не отставать от общества, изучать современные науки, знакомиться с мировой литературой. В педагогических взглядах Абая выше всего стоит рациональный труд, приносящий пользу обществу. Над этой идеей поэт философствует, возвышает достойный труд в ряд вечных ценностей.

Абай особое место уделяет семейному воспитанию. Основное направление философии Абая состоит в том, что невежество и тьма не вечны, рано или поздно их заменит свет, которую принесет именно молодежь. Согласно мыслям поэта, родители наши первые учителя.

В этико-педагогических и философских воззрениях Абая выявляются нравственные принципы сегодняшнего дня. Абай видел органическую связь в труде, нравственности, умственном и эстетическом воспитании человека; он верил, что основная роль в воспитании человека принадлежит труду. Он считал, что основу педагогического мастерства воспитателя составляют целенаправленность, высокий уровень педагогической культуры, ум, искреннее сердце, педагогический талант, готовность к постоянным исканиям, доброжелательность. По мнению Абая, в своей деятельности воспитатель должен учесть такие факторы как семья, среда, круг общения и т.д. В творчестве Абая особое место принадлежит «Словам Назидания». Под названием «Слова Назидания» объединяются 45 слов – небольших художественных этюдов. Прозаические этюды являются полноценными произведениями, аккуратно разработанными с точки зрения стиля и композиции.

«Слова Назидания» больше всего напоминают внутренний монолог автора, построенный на противоречиях жизни. Поэт как будто говорит сам с собой. Каждый из 45 слов «Слова Назидания» посвящены отдельным темам.

В «Словах Назидания» есть характерная для мирового просветительского движения сторона – преимущество отдается этическим сторонам общественной жизни. В творчестве представителей просветительского движения нравственность и этические вопросы стоят выше. «Этика наука наук» – считали английские просветители и теоретически обосновывали нравственность и этику, связывали отношения общества с этическими ценностями и фактором воспитания.

«Слова Назидания» появились в 1890-1898 гг. В этом произведении поэт пытался передать наиболее важные, на его взгляд, проблемы в жизни и истории народа. Произведение по теме и целям можно сравнить с создателем идеологического процесса в истории азербайджанской литературы и общественной мысли, называемого нами «Начальный период просветительства» Аббаскулу ага Бакихановым и его «Китаби – насийех» (Книга наставлений) и «Тахзиби ахлаг» («Исправление нравов»). «Слова Назидания» – это наставления своим соотечественникам и современникам. Темы этих назиданий взяты не только из передовых идей, продиктованных временем, но и от исламских ценностей. С этой точки зрения, просветительство Абая вобрало в себе европейскую практику М.Ф.Ахунзаде.

Произведение Абая является непосредственным обращением к читателю, является беседой с читателем без посредника, это произведение отражает жизненную философию на фоне судьбы одного лица. На казахском языке «Слова Назидания» можно изложить по-разному. Это, в отличие от рифмованной прозы, так широко распространенной в Восточной литературе, обозначает простую прозу. «Гара», как и в азербайджанском языке, означает горе. Это слово по традициям древних тюрков обозначает «великое», «великолепное», «важное всего». «Слова Назидания», написанные Абаем, соответствует так же таким европейским опытам как «максим», «афоризм», «разговор».

«Слова Назидания», по сути, есть признание, раскаяние, исповедь. И поэтому, название «Книга Назидания», «Слова Назидания», или же «Наставление» просто не отражают его содержание.

Исповедь – ответственный подход, который требует от писателя быть честным и справедливым до конца. Даже самый мелкий фальшь и кривляние душой сводит все на нет. Абай не хотел, чтобы его голос смешался с тьмой, затерялся во времени, наоборот, он пытался создать непосредственный диалог с современниками. Но трагизм состоит в том, что мыслитель, поставивший перед собой цель изменить нравы общества, считает себя перед ними бессильным:

«Я хоть и живу, живым себя не считаю. Не знаю, от досады ли на людей, от недовольства ли собой, а может, и по какой иной причине. Внешне жив, внутри все мертво. Сержусь, но не испытываю гнева. Смеюсь, но не могу радоваться. Слова, произносимые мной, и смех кажутся мне не моими. Все чужое».

Такая опустошенность обозначает, что человек не получает извне духовных откликов, что не обнаруживает никаких проблесков, никаких опор для уверенности в возможностях окружения.

Суровый счет, предьявленный поэтом своим братьям-казахам, мало что оставляет для утешения. Абай откидывает в сторону всякие внешние обстоятельства и заводит разговор по существу тех ценностей и ориентиров, которые ставят казахов в тупик: ложное самомнение в превосходстве над другими, праздность, леность, индивидуализм и групповщина, мелкое тщеславие, зубоскальство и глупый смех, потеря совести и высоких стремлений, отсутствие согласия и единения, почтение к ворам, злодеями и мошенникам... Как вошло в кровь «гордого степняка» целый сонм этих дурных качеств? И это ли есть «мой народ, который я люблю и к сердцу которого я ищу тропу?». По этой причине произведение Абая выступает не как выражение духовного потрясения индивида, а как драма судьбы народа.

«Люблю я казахов или не люблю? Когда б любил, одобрил бы их нравы, нашел бы в их поведении какую-нибудь малость, что принесла бы мне радость или утешение, позволила бы довольствоваться не теми, так иными их качествами, и не померкла бы надежда моя. Но нет этого». [1]

Основное чувство, пронизывающее «Слова Назидания», – это боль по поводу отсталости основной части народа и надежда, вера в могущество разума и внутренних потенций, накопленных историей. «Кто отравил Сократа, сжег Жанну д'Арк, распял Христа? – спрашивает поэт. – Толпа. Значит, у толпы нет ума. Сумей направить ее на путь истинный».

Чтобы народ перестал быть толпой, нужны образованные люди, пекущиеся о народе, необходимо появление у него возникновения потребности в культуре и самообразовании. Все эти процессы потребуют целеустремленности, махом не перескочишь к высотам культуры. Человек должен как минимум освободиться от нужды в хлебе насущном, ибо только в виде исключения, редчайшего случая кто-то способен преодолеть все препятствия, замыкающие человека в рамки борьбы за существование. Главное в процессе обучения состоит в том, что оно должно принести ученику радость познания. Поэт протестует против «насилия со стороны родителей и мулл, которые убивают в детях искренность».

Как уже выше было сказано, в первую очередь «Слова Назидания» было заказом времени: в конце XIX века оно выдвигало требование изменения общественно-политического, а так же нравственного положения казахского народа. Поэт с болью в сердце понимает, что народ, к которому он принадлежит, отстает от требований века. Время течет, а расстояние между веком и его народом возрастает, углубляется отсталость. Он чувствовал, что надо что-то сделать для народа.

Как отмечал Л.Н.Гумилев, пассионарные взрывы, происходящие в истории отдельных масс или государственных строев отдельных этносов, сопровождаются появлением великих личностей в области нравственной культуры.

Эта роль в казахском духовном наследии выпала на долю Абая и его творчеству. Как русские отзывались о Пушкине как «всем» для русского образа мышления и русского народа, так же Абая можно назвать «всем» для казахского народа.

Абай – достойный сын казахских степей – сегодня известен во всем мире как поэт, мыслитель, ученый и композитор. Но, анализируя его жизненный путь и творчество можно увидеть, что он был одинок и трагичен при жизни.

Не зная двух условий нельзя понять суть одиночества Абая и оценить его. Одним и главным из этих условий является связь с жизнью народа, его бытом и образом мышления. При формировании казахского народа как нации Абай видел и понимал, что его обязанностью является быть толчком в развитии своего народа. Но в среде невежества и неучей деятельность в пользу народа иногда обращалась против самой личности, который предпринял на то попытку. Возникал конфликт между разумной личностью, умеющей думать, и индивидом. «Горе от ума» превратилось в трагедию жизни Абая:

*Горе от ума видел я,
Стоны вздохи видел я.
От горестных слов и стонов
Увидел стойкий город я. [2,122]*

Когда речь идет о просветительстве Абая, как правило, на передний план выносятся его связь с русской литературой. Здесь мы не должны забывать об одном. Русское просветительство было историческим фактом XVII века и сравнение русского и казахского просветительства, конечно же, требует специального подхода. И поэтому, простые утверждения о «повторении» казахским просветительства русского просветительством, без сомнения, лишены оснований. В то же время, поиск всех элементов русского просветительства в казахском просветительстве также не является рациональным и плодотворным подходом. Здесь речь идет о типологическом подходе или сравнительном анализе, который до сих пор исследуется в казахской литературе. Без сомнения, во времена Абая – в конце XIX века – и в Казахстане, и в других мусульманских странах окно в мир открывалось именно через русскую культуру. Трудно отрицать влияние русского просветительства на просветительские идеи, возникшие в Средней Азии (с указанием подчинения закономерностей конкретных исторических требований к данным идеям). Основными отличительными чертами русского просветительства являются острая постановка крестьянского вопроса; участие выходцев аристократии в просветительстве молодежи; развитие буржуазии после революции в западных странах, с другой стороны противоречие мер царской реформы; критика нормативной поэтики классического течения литературы; сатирическое изображение патриархально-феодалного быта; углубление психологического начала; включение автобиографических элементов.

Абай, живший и действовавший в среде, который отличался от европейского и русского просветительства, должен был выбрать иной путь. Для более ясного изложения собственных мыслей он должен был объединить некоторые движущие начала. Одним из них, конечно же, мог стать фольклор. Как правило, фольклор считается плодом «коллективного» творчества: создателем фольклорных произведений считается народ. Но, своеобразие фольклора казахского народа состоит в том, что он может быть и плодом творчества индивида (также как для азербайджанского и других тюркских народов). Живые имена акынов, певцов, сказочников и союзыателей художественного слова (айтысы и ашуги) могут быть явным тому примером. А Абай привнес этому явлению новое качество. Он обогатил казахское искусство художественного слова новым образом и системой форм. Такие понятия как сатира, лирика, пейзаж, приобрели в казахской литературе новую сущность. В казахскую литературу начали внедряться опыты работы со словом, сюжеты и образы, принадлежащие другим культурам. Величество Абая было в том, что представил все эти новшества как явление, истекающее

от внутреннего требования казахской литературы. Таким образом, в лице Абая грани казахской литературы были соединены с большими историческими переменами и историческими условиями. Казахский фольклор, созданный на турецком, арабском и персидском языках, опыты классических исламских культурных памятников, состоящих из полной системы ценностей, античной философии и русской литературы, так широко распространенной в тот период, объединились в лице Абая и сыграли роль фундамента в создании казахской литературы нового типа. Абай, получивший образование в медресе, хорошо знал Фирдоуси, Саади, Низами Гянджеви, Навои, Физули и др. классиков. Здесь следует отметить, что упоминание Абая с уважением в своих произведениях имен Низами Гянджеви, Алишира Навои, Мухаммеда Физули вовсе не означает, что его творчества рассмотрено в контексте «Абай и азербайджанская литература», «Абай и узбекская литература». Проведение исследований в этом направлении с литературной точки зрения будут оценены по-разному.

Абай был близко знаком с прекрасными образцами русской литературы. Его отношение с русской литературой не ограничивались с чтением образцов русской литературы или же знакомством с русскими писателями. Абай, переводя примеры из Крылова, Лермонтова, Пушкина, дал новую жизнь системе образов русского литературного языка. В то же время в казахской литературе было создано соответствие системы образов русского литературного языка. Например, перевод отрывка поэмы Пушкина «Евгений Онегин», в особенности представление образа Татьяны, привнесло в казахский литературный язык новый уровень, новое художественное содержание. Роль Абая не ограничивалась прокладкой моста от русской литературы казахской. Великий литератор сумел создать гармонию между христианской и исламской культурой.

Эти культуры, сильно отличающиеся друг от друга, органически синтезированы и тем самым создана новая почва для формирования культуры с новым качеством. Абая удалось найти точки соприкосновения разных культур. Этим он добился открытия направления в культуре, к которому принадлежат казахские национальные ценности и литература.

Понятие национального самопознания в просветительстве Абая органически связано с его деятельностью в области музыки. Как утверждают теоретики музыки, между казахской музыкой – песней и искусством оперы есть сильная связь. Данная связь более ярко выражается в разработках Абая: Абай смог поднять тонкую вуаль различий. Творчество Абая не замкнулось в рамках существующих текстов и мелодий, оно стало огромной духовной энергией для тех, кто при жизни были с ним, и для преемников. Если не учесть этого, то дар, преподанный Абаям в казахской литературе, мог бы остаться без логического обоснования. Абай является и творческой личностью, и общественным деятелем. Он всегда находился среди народа: был консультантом в государственных учреждениях, создал вокруг себя литературные собрания, участвовал в деятельности научных обществ, как просветитель ознакомлял людей передовыми идеями. При всей этой деятельности он, разделял свое мнения с окружающими о прочитанном и усвоенном. Таким образом, основной движущей силой его творчества является жизнь. Наряду с другими средствами влияния, Абай как просветитель пытался влиять на общество своим творчеством. Абай Кунанбаев поднял казахскую литературу на новый уровень с точки зрения эволюции художественной литературы во второй половине XIX века. Его лирико-, сатирико- и философско-публицистическое произведение «Слова Назидания» составил новую вершину художественного и общественного сознания. Как просветитель Абай особое значение придавал ознакомлению своего народа с творчеством иностранных мыслителей. Он с огромным талантом переводил произведения А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, И. А. Крылова, И. А. Бунина, а также таких мировых классиков как И. В. Гете, Г. Гейне.

Формы проявления просветительства в казахской литературе, показывают его односторонность, единую направленность. В этом смысле «универсальный» характер творчества Абая Кунанбаева связан с историческими явлениями. Здесь совместно с традициями русской классики, выявляется согласованность с тюркским просветительским движением джадидизм, что можно оценить как явление, более истекающее из общественной и исторической необходимости, чем этнической близостью с тюрками. Начиная с Абая, просветительство принято понимать как самая высшая миссия человека, ведущая его к Истине. В творчестве Абая предпочтение отдается приобретению действительности и отыскание дороги к нему. Как уже выше было сказано, для Абая невежество, неученость и высокомерие являются силами зла и социального насилия. А в истоке социального зла находится мракобесие. Основные идеи, характеризующие философию Абая, заключается в том, что усовершенствование нравственной природы человека способно устранить общественные противоречия...

В конце XIX века – начале XX века усиление религиозных мотивов в казахской литературе напрямую было связано с влиянием Восточной идеологии, которая формировалась веками. Начали усиливаться софийские идеи и подход, широко распространившиеся одно время в Средней Азии.

Абай как просветитель стоял лицом к лицу с велением времени. Он, как мы уже указали, верил, что можно изменить ход времени и человека с помощью силы художественного слова и всеми силами старался бороться в этом фронте. А это, прежде всего, могло обернуться против него самого. Это было естественным: жизнь построена на борьбе добра и зла, света и тьмы, белого и черного. Но в водовороте событий Абай впал в трагедию одиночества, он остался один на своей арене. Раньше в литературоведении пытались объяснить одиночество Абая с простых логических объяснений. Считали, что царские чиновники не одобряли сатиру. Или же местные богачи и состоятельные люди возненавидели Абая за его взгляды на народные массы. Конечно же, эти объяснения не имеют логической почвы, упрощают суть вопроса. Это объяснение не может выразить судьбу поэта. В судьбе поэта было много сложностей, а иногда и даже страшно представить, от чего судьба Абая не была застрахована.

Есть такое мудрое высказывание «нельзя быть пророком в своем отечестве». Для верного определения масштаба творчества и личности Абая нужно представить его время целиком. Это, прежде всего колониальная среда, здесь органически соединяются колониальные и имперские психологии: внутреннее неверие, неискренность, страх и т.д. В то же время каждое общество имеет традиционные черты: среди людей распространены претензии на высокомерия и зависть, сомнения и неверия, недоброжелательность и тщеславие...

В этой борьбе Абай, как бы, должен был стать предметом полицейского преследования, притеснения, обыска, враждебным отношениям, клевете и даже покушения. Но, несмотря на трагическое прошлое, творчество Абая развивается наперекор судьбе, в противоположность его ненавистникам, в его произведениях находят отражения сознание масс, сознание масс обогащается положительными импульсами. Явление, которого так ожидали его враги, так и не происходит: они хотели до того сузить окружение поэта, что никто не должен был откликнуться на его зов. Они ошиблись в главном. Они не знали, что голос Абая невозможно не услышать и этот голос сегодня звучит более гордо.

Литература

1. Абай. «Қара Сөз» – «Слова Назидания» (тяръцма едян К.Серикбайева), Алматы, 2006.
2. Abay. Şeirlər və rəemalar, Bakı, 1970.
3. Ауэзов М.О. Абай Кунанбаев. Статьи и исследования, Алма-Ата: Гылым, 1967.
4. Мухтар Ауэзов. Абай Кунанбаев. – Предисловие книге А.Кунанбаева «Избранное стихотворения, поэмы, Слова-назидания», Москва, 1981.
5. Тажибаев Т.Т. Философские, психологические, педагогические взгляды Абая Куиапбаева. – Алма-Ата: Казгосиздат, 1957.
6. Жарикбаев К.Б. Казахские просветители о воспитании молодежи. Алма-Ата: Знание, 1985.

СТЕПНАЯ ДЕМОКРАТИЯ В КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ

Айгуль Агелеуова¹, Галим Агелеуов²

Аннотация. Данная статья посвящена выявлению культурных артефактов традиционной казахской кочевой культуры, связанных с принципами степной демократии. Авторы выделяют такие институты, как откочевка, право голоса на народном собрании, институт разделения властей, принципы равноправия, характерные для кочевой среды казахов. Обращается внимание на такие пласты духовной тюркской культуры, являющиеся источниками и символами современной социокультурной идентичности, как тенгрианство, культ предков, образ Родины-матери.

Ключевые слова: кочевая культура, степная демократия, тенгрианство, древнетюркская мифология, культ предков.

STEPPE DEMOCRACY IN KAZAKH NOMAD CULTURE

Summary. This article is devoted to identification of the cultural artifacts of traditional Kazakh nomad culture connected with the principles of steppe democracy. Authors allocate such institutes as decampment, the right to vote on public gathering, the partition of power institutes, typical for equal rights, characteristic of Kazakh nomad sphere. The attention directed to such layers of spiritual Turkic culture, which are sources and symbols of modern sociocultural identity as Tenriism, a cult of ancestors, an image of the Motherland.

Keywords: nomad culture, steppe democracy, Tengriism, Old Turkic mythology, cult of ancestors.

В процессе построения независимых государств особую актуализацию получают различные социокультурные проекты, обращенные в историческое прошлое, к традиционной культуре. Традиция, как известно, выполняет функцию социальной памяти и является способом передачи информации от поколения к поколению, а коллективная социокультурная память, хранящая духовные традиции и ценности этносов, выступает важнейшим условием формирования идентичности.

Кочевой способ производства наложил отпечаток на все сферы традиционной культуры казахов, в том числе и на политическую культуру. Интерес представляет, в частности, такой феномен, являющийся своеобразным институтом демократии в степи, как откочевка. К примеру, образование Казахского ханства напрямую связано с откочевкой от хана Абулхаирава 1460-х гг. сторонников султанов Джаныбека и Керая, которые, заняв Моголистан (Семиречье), основали Казахское ханство. Противостояние несправедливого хана и народных батыров, выходцев из разных родов, было одной из основных тем героического эпоса казахов.

Важным моментом, свидетельствующим об отсутствии традиционного авторитаризма в культуре кочевых казахов, является то, что сам хан не имел большой силы среди кочевых родов. Его усиление происходило

¹ Кандидат философских наук, Казахская академия спорта и туризма, г. Алматы, Казахстан, e-mail: aigulinskaya@mail.ru.

² Председатель, Общественный фонд «Либерти», г. Алматы, Казахстан.

в период либо грамотного управления родоплеменными союзами, когда реализовывались объединительные тенденции, либо в военный период, перед лицом внешней угрозы, но даже в эти моменты героический эпос воспевают народных батыров – выходцев из различных родов (*кара суйек – черная кость*).

Внутри родовых групп практиковалась откочёвка больших семей, которые могли откочевать от несправедливого бия и уйти либо к друзьям – родственникам в другой род, либо, откочевав, занять внутри родовой территории пастбища по праву первозахвата, разработав свой новый маршрут кочевания.

Таким образом, следствием справедливого правления хана или управления бием являлось увеличение рода, а это было ведущей ценностью кочевого общества. Установление брачно-родственных связей преследовало ту же цель – усиление могущества и силы рода.

Идея откочёвки напрямую связана с мифологическим образом Алаш-хана – объединителя разных по происхождению народов и племён в единое Казахское государство [1, с. 152-162]. Право на откочёвку и казаконию можно рассматривать с точки зрения реализации свободы и политической воли, что в глазах казахов периода Алаш-Орды явилось символом преемственности государственного строительства независимой нации. Миф о Алаш-хане имеет параллель с мифом о месяце-страннике, трансформировавшемся в солнце, царящее в голубом небе (Кок-Тенгри) – обладателя *жүт* (счастья и процветания). Алаш-хан называется «избранником народа и Тенгри». В современной демократической традиции приход к власти уже оформляется как реализация права граждан на честные и конкурентные выборы. Если хана – *торе* (чингизида) – «поднимали на белой кошме», то Алаш-хана, связанного с идеей откочёвки и казачьей вольницы, где создается новое Казахское государство, поднимают на алаша – «пёстром» ковре, символизирующем простонародное состояние, т.е. выходцев из разных родов. Не случайно лидеры партии Алаш начала XX века явились преемниками Алаш-хана, мифического создателя Казахского ханства, создав автономную гражданскую республику Алаш-Орда на принципах равноправия.

Важным феноменом в кочевой культуре выделяется право голоса на народном собрании. Основным признаком этого права было ношение оружия, прежде всего, кинжала. Истинно демократическим явлением является *дат* – право каждого высказаться с резкой критикой в адрес правителя-хана, если в этом есть необходимость. Высказавшийся с обвинением в адрес правителя имеет иммунитет от преследования и наказания. Это было хорошей прививкой против роста авторитаризма правителя, если он стремился окружить себя льстивыми приближенными. В степной вольнице ценились качества свободы, независимости, прямоты Пути, а не умение угождать правителю. Осуждалось в степной традиции стремление правителя хана осуществлять захват собственности и концентрация её в одних руках. Вся земля была в управлении родов и представлявших их интересы биев-родоправителей, избираемых народными родовыми собраниями. Все попытки рейдерских захватов со стороны хана или бия воспринимались как высшая несправедливость. После родовой земли важной собственностью являлся скот, порядок владения которым чётко регламентировался обычным правом казахов [3, с. 318]. Захват скота правителем-ханом также воспринималось крайне негативно. Поэтому в мирное время, когда реальная власть концентрировалась в руках родовых элит, главной функцией хана было поддержание порядка, мира и справедливости в степи.

Можно констатировать наличие демократических элементов в степной традиции: института разделения властей между ханом и родовыми элитами, а внутри родов между *бием* – главой рода и главами больших семей, из среды которых и выходили народные батыры. Именно батыры и явились собирательным образом воинов – защитников страны, земли-родины. В период присоединения Казахстана к России царская администрация, активно проникая вглубь степи, применяла политику «разделяй и властвуй», играя на противоречиях между степными ветвями власти, добиваясь деградации этих институтов.

Справедливость и нравственная чистота служила культурно-мировоззренческим началом, на которое опирались родовые символы: флаг, уран, тамга. Единство всех тюркских родов реализовалось в имперско-идеологической доктрине солнечно-небесного знамени кок-тюрков, едином общенациональном уране казахов – Алаш и построении космоса-государства. Эти же принципы были использованы в начале XX века лидерами партии Алаш, которая состояла из собственно казахской нарождающейся интеллигенции, интеллектуалов начала XX века, граждан-демократов, отстаивающих равные гражданские права и свободы. Поэтому современное, демократически ориентированное казахстанское общество может и должно ориентироваться на собственную культурно-политическую традицию. Ценность казахской партии «Алаш» начала XX века в том, что она выросла и стала реальностью в политической системе казахской части имперской России, сформулировав актуальные задачи политического развития Казахстана, пусть и в рамках автономии.

Примечателен тот факт, что принципы равноправия также имеют достаточно глубокие корни. Несомненно, в Казахстане, стремящемся построить демократическое общество, естественна и традиционна реализация идеи равенства прав мужчин и женщин. Уже в программе партии Алаш 1917 года провозглашалось равенство мужчин и женщин. Закреплялось, что мужчины и женщины реализуют право на высокий образовательный статус и максимальное продвижение в любой нише, включая политической. Традиционно женщина в Казахстане не носила паранджи, а власть и влияние женщины на управление в семье ничуть не ниже влияния мужчины. Именно дуальное единство мужского и женского начал в создании семьи, государства, вселенной отражается в общетюркских этногенеалогических преданиях, где участвуют верховные боги древнетюркского пантеона: мужских небесных начал – Бод-Тенгри (фалл) и Кок-Тенгри (голубое небо), с женскими – Умай (лоно) и выдык-Жер-Су (Земля-Вода) [2, с. 109].

Программа партии Алаш 1917 года вводила единое понятие гражданина Республики Алаш с равными

для всех гражданскими правами и свободами, отменяя статусно-правовое неравенство казахов, делившихся на «аксуйек» – белую кость (чингизидов) и «кара суйек» – чёрную кость (весь остальной народ).

Древняя культурная традиция тюркских народов, с одной стороны, – комплементарность и с другой стороны, – чёткая иерархия всех народов, живущих в Древнетюркском Эле, сменяется равноправием и единым гражданским статусом. Если в древнетюркский период кочевые племена и оседлые народы были объединены правящим дуальным кланом, где материнская, земная реализация ыдык Жер-Су – богиня Земли-Воды (Мать-Родина) покровительствует напрямую катунскому роду, то появление программы партии Алаш (1917г.) свидетельствует об утверждении гражданских ценностей, например, образ казахской *Отан-Ана* и др., уже носит общеказахский характер.

Современное комплементарное и толерантное отношение казахов и тюрков в целом к любому незнакомцу, гостю, старшему проявляется в законах гостеприимства, а также в наличии института аксакалов с его уважением к старшим и стремлением к мудрости.

В этом же комплементарном ряду и культ почитания предков – *аруахов*. Общетюркский обряд подвязывания ленточек в священных местах, на деревьях, где цвет ленты означает то или иное благопожелание, есть постоянное поддержание духовной близости и связи со своими предками, которые обитают в небесном своде – «кара шаньраке» казахской юрты. Интересен с точки зрения механизма трансляции культурных ценностей образ бессмертного *Коркыт-ата* – общетюркского героя, посвятившего жизнь творчеству. Итоги жизненного цикла человека определяются делами на благо страны, передачей накопленных знаний будущим поколениям, которые и реализуют идею «*алтын гасыр*» – «золотого века» для своего народа, когда нация реализует лучшие культурные и политические традиции народа.

Богатейшим пластом духовной культуры тюркоязычных кочевников является тенгрианство, наряду с которым в Казахстане используется термин «Степное знание». Покровителем тюрко-монгольских кочевников был бог Пути – Йол-Тенгри/Торлук «обладающий, знающий Истинный путь».

Торлук – тюркское, а затем и монгольское божество Пути, отсюда и тюрко-славянское «торный путь» связан с прохождением жизненного цикла – рождением, детством, отрочеством, юностью, созданием семьи, обретением счастья и процветания в ходе взросления и затем мудрости и уважения в обществе (от подростка – *огланов/огулов* до *жигиттер* (*ерлер*), затем *батырлар*, а следом – *аксакалдар*).

С именем этого божества связано казахское/тюркское слово «*торе*» и «*тор*» – «почётное место», где начинается Небесный Путь избранника. В современной традиции вместо права чингизидов по рождению занимать это почётное место, термин становится социально-нравственной категорией – как признание заслуг человека в глазах общества и его права в конкурентной избирательной борьбе стать народным избранником на благо общества и государства. Сакрально-нравственные функции несут и девизы правящих казахских ханов, которые оформлялись как своды законов обычного права, подчёркивающие право на власть «обладание Истинного Пути» для своего народа: «Есимханнын ески жолы», «Касымханнын каска жолы» и т.д.

Таким образом, поиски демократических институтов, традиций и ценностей в казахской и тюркской культурной традиции могут быть весьма плодотворными и позволяют при построении демократического общества, а также в поисках социокультурной идентичности опираться на собственные историко-культурные и мировоззренческие традиции.

Литература

1. Валиханов Ч. Ч. Киргизское родословие. // Собр. Соч. в пяти томах. – Т. 2. А-А.: Главная редакция советской энциклопедии, 1985. – С. 148-166.
2. Зуев Ю. А., Агелеуов Г. Е. Божество Буд-тенгри – прародитель древних тюрков. // Культурные контексты Казахстана: история и современность. Алматы: Ниса, 1998. – С. 101-112.
3. Материалы по казахскому обычному праву: Сб. Алматы: Жалын, 1998. – 464 с.

НАРОДНЫЕ ПРОМЫСЛЫ КРЫМСКИХ ТАТАР. ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Нурия Акчурина-Муфтиева¹

Аннотация. В статье раскрываются история развития, угасания и проблемы современного состояния народных промыслов крымских татар. Показаны первоначальные попытки в деле возрождения народных промыслов на современном уровне силами мастеров-одиночек и энтузиастов. В связи с увеличением интереса к традициям и национальным истокам со стороны общественности и возросшего туристического потока, ставится задача развития и создания мастерских по изготовлению изделий народного искусства в туристско-рекреационных кластерах Крыма.

Ключевые слова: народные промыслы, кустарное производство, Крым, крымские татары, традиции и современность.

¹ Доктор искусствоведения, профессор, Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь, Россия, e-mail: Akchurina_05@mail.ru.

HANDICRAFTS OF THE CRIMEAN TATARS, TRADITIONS AND MODERNITY

Summary. The article reveals the history of development, declining and present problems in the area of Crimean Tatars traditional crafts and fine arts. It underlines initial attempts in the revival of traditional handicrafts at the present level by lone masters and enthusiasts. Due to the increased interest in traditions and national origins from the public and increased tourist flow, the goal is development and the creation of workshops for the manufacture of products of folk art in the tourist-and-recreational clusters of Crimea.

Keywords: handicrafts, decorative and applied arts, Crimea, Crimean Tatars, traditions and modernity.

Народные промыслы относятся к особой части общенародного достояния, в котором прослеживаются традиции, зародившиеся множество столетий назад. Основные элементы и мотивы, выработанные при этом, со временем, становятся основой традиционного искусства и визитной карточкой народа. На сегодняшний день активное развитие и популяризация предметов промыслового дела связана с целью проявления интереса со стороны общественности к традициям и национальным истокам коренного населения Крыма. Многие молодые художники-мастера стремятся возродить и поднять на достойный уровень, популяризировать посредством сувенирной продукции, утраченные народные промыслы крымских татар. В связи с этим, в силу сложившихся исторических событий, не продолжение развития, а возрождение на новом современном уровне традиционных промыслов крымских татар является одним из актуальных вопросов современности.

Со времен Крымского ханства крымские татары валяли войлок, плели торбы, ковали разнообразную медную посуду, изготавливали изящные филигранные украшения, инкрустированные ножи и оружие, ткали и вышивали предметы быта и одежды. Было распространено токарное производство колыбелей и подставок для подносов *сини*, служивших обеденными столиками, резьба и инкрустация деревянных сундуков и низких столиков *курсю*. Престижным являлась обработка кожи, считавшаяся основой всех промыслов. Кожевники производили седла и сбрую, ценившиеся во многих странах, одежду, кошельки, обувь и сумки [1, с. 2]. Наиболее распространенным являлся ткацкий промысел узорных тканей, одежды, ковров, полотенец, предметов для свадебных обрядов. Многие тканые изделия обогащались вышивкой и служили украшением интерьера.

Формирование крупных городов (Бахчисарая, Карасубазара, Гёзлева) в XVII в. привело к развитию городского ремесла. Главным очагом распространения народного промыслового дела стал Бахчисарай. Академик П. С. Паллас, на момент его пребывания на полуострове, насчитал по городу 517 торговых точек [2, с. 135]. В районах Бахчисарая появились заводы по обработке кожи, каждый со своей технологией окрашивания. В цехах по производству изделий из дерева производили и декорировали домашнюю утварь, а также различные элементы отделки интерьеров жилых помещений. В Бахчисарае, Белогорске и Евпатории сохранились дома татарской и караимской знати XVII – XVIII вв. с художественной отделкой (резьба, позолота, роспись). Кроме того, мастера изготавливали также бытовые предметы, часто инкрустированные костью, перламутром и светлого тона деревом. Занятие овцеводством послужило основой для производства безворсовых ковров (килимов), выполнявшихся на ткацких станках. Бахчисарай являлся не только крупным ремесленным, но также и просветительским центром. Здесь в промысловых школах и учебных мастерских обучали токарному, вышивальному, коврово-ткацкому, шорному и кузнечному делу.

Другим центром промыслового искусства стал Карасубазар (Белогорск), прославившийся ткачеством. О качестве производившихся здесь тканей известный путешественник Эвлия Челеби писал: «ни в одной стране не может быть таких тканей с белой кромкой и разноцветных рубашек» [3, с. 65]. Изначально, Карасубазар прославился поставкой качественного сафьяна красного и желтого цветов. В этой местности обжигалась и расписывалась большая часть глиняных сосудов, изготавливались филигранные ювелирные изделия. Кафа (Феодосия) являлась крупным центром по изготовлению безворсовых молитвенных ковриков. Гончарные центры существовали в Солхате (Старый Крым), Акмечети (окрестности Симферополя), Чобан-Куле (окрестности Ялты).

В конце XVIII – начале XIX вв. в Крыму насчитывалось до 50 цехов, в которых объединялись кожевники, ткачи, каменотесы, филигранщики и золотых дел мастера, токари и сундучники, торбочники, литейщики-чеканщики, горшечники и др. Цеха представляли собой особую организацию, с собственным выборным органом и уставом. Все цеха объединял общий союз, с выборным главой и религиозным протектором [4, с. 22]. Развитие товарного ремесла, особенно конца XVIII в., приводит с одной стороны к распространению художественных промыслов, а с другой – угасанию некоторых из них: уменьшается, а затем и вовсе исчезает резьба по камню и дереву, производство художественно оформленного оружия. Производство вышитых изделий, дольше других сохранялось в деревнях и особенно в Бахчисарае. После Октябрьской революции свадебно-обрядовые и бытовые вышитые вещи потеряли актуальность, поэтому мастерицы стали вышивать традиционные орнаментальные мотивы на небольших и недорогих, доступных массам изделиях: фесках, лентах, эмблемах и т.п. Также стало угасать и ювелирное дело. С середины XIX в. искусство кустарей начинает отрываться от традиционного народного творчества, подвергаясь разрушающему влиянию городской мещанско-буржуазной среды. Широкое распространение фабрично-заводской продукции способствует тому, что большинство видов декоративного искусства крымских татар исчезает. Сокращается чеканка по металлу, сохраняясь лишь в ювелирных изделиях. Вырождается керамика. Остается лишь орнаментальные тканье и шитье.

С завоеванием Крыма Россией национальные кустарные промыслы выпали из поля зрения и государства и местных земств, отсутствовали организация сырьевого обеспечения, кооперация, сбыт продукции. Вслед-

ствии этого, на протяжении XIX – начала XX вв., кустарные промыслы в Крыму замкнулись в тесных рамках национальных традиций и потеряли связь с внешним миром. Весь этот период кустари работали на станках, существовавших со времен Крымского ханства. Ручной способ изготовления с низкой производительностью труда ограничивал рынок сбыта территорией Крыма и южной частью Украины. В таком виде народное искусство и промыслы дожили до Октябрьской революции, пережив тяжелый кризис в период политических и социально-экономических потрясений. После Октябрьской революции сокращение внутреннего потребления создало кризис кустарной промышленности, а вместе с тем и художественного народного творчества. Кустари стали приспосабливаться к требованиям современности: в изделия активно внедряется советская эмблематика. В то же время, наблюдается сильный упадок, как памятников, так и изделий национального искусства, одной из причин которых являлся, вероятно, экономический кризис, порожденный продолжительным голодом 1920–21 г.

В 1920-х гг. в Крыму началась просветительная работа среди кустарей, организация различных кустарных союзов. Создавались производственные коллективы, возникла инициатива по механизации производства для улучшения и удешевления кустарной продукции. В последующее десятилетие предпринимаются меры по собиранию и сохранению исчезающих ценностей декоративного искусства, поддержке мастеров, организации артелей народного творчества для обучения молодежи и продолжения вековых традиций. Ценная инициатива в этом направлении принадлежала таким ученым, как У. Боданинский, Г. А. Бонч-Осмоловский, Б. Ф. Добрынин, Б. А. Куфтин. Сбору материалов народного искусства, их классификации, изучению орнаментов, а также личному созданию профессиональных образцов крымскотатарского орнамента посвящает свою жизнь художник-исследователь П. Я. Чепурина.

С целью подготовки «квалифицированных работников по кустарной и художественной промышленности Востока на смену старым кустарям» [5, с. 92], рационализации и механизации кустарного производства в 1920-м году в Бахчисарае был создан Кустарно-промышленный техникум народов Востока, где обучались около 140 учеников разных национальностей в четырех мастерских: ткацкой, вышивальной, химико-красильной и столярной. В начале 1929-1930 уч. года техникум был переведен в г. Феодосию, а впоследствии и вовсе закрыт. В 30-е годы в Крыму организуются художественно-кустарные артели, работавшие на экспорт и выпускавшие в основном вышивку и шитье. В Ялте открывается ткацко-вышивальная артель им. Кирова, а в Бахчисарае – первая кооперативная артель *«Ильк Адым»* ('Первый шаг') с ткацкими и вышивальными мастерскими. Однако уже в 1932 г., в связи с отсутствием обучающего персонала, сохраняются только вышивальные мастерские.

Необходимость организации, развития и поддержки со стороны государства кустарных производств в Крыму отмечала П. Я. Чепурина: «Орнаментальное богатство рисунка, высокая техника шитья и ткань крымских татар и караимов требует всестороннего внимания. Нельзя ограничиваться только научно-исследовательской работой. Необходимо этот орнаментальный материал ввести в производство. Он внесет свежую струю подлинного искусства в фарфоро-майоликовое производство и наш текстиль, весьма бедный рисунками Востока» [6, с. 108]. В 1930 г. она организовала в Евпатории знаменитую художественно-кустарную артель *«Ески Орнек»* ('Старинный узор'), в которой был налажен выпуск вытканых вручную изделий, с использованием композиций рисунков ведущей художницы К. Рыбальской, а также известных ныне татарских мастериц А. Эфендиевой, А. Мамбетовой, Э. Асановой. В мае 1935 г. в Москве, в Государственном музее восточных культур, состоялась выставка собранных П. Я. Чепуриной материалов и изделий, изготовленных в артели.

Также в 1930 г. в Бахчисарае была создана художественная артель *«Иллерли»* ('Вперед'), по выпуску гончарных изделий. Здесь создавались разнообразные поливные сосуды с растительным орнаментом, заимствованным с крымскотатарской вышивки. Изделия крымских артелей в настоящее время хранятся в коллекциях музеев Санкт-Петербурга, Москвы, Симферополя, Ялты [7].

Народные промыслы относятся к особой части общенародного достояния, в котором, как следствие, можно проследить традиции и устои, зародившиеся множество столетий назад. В настоящее время активное развитие и популяризация предметов промыслового дела крымских татар связана с целью проявления интереса к ним в основном со стороны отдельных мастеров. Тенденции современных художественных промыслов сводятся к использованию этнических мотивов и их интерпретации на предметах, выполненных из натуральных материалов. Имея большие возможности доступа к современным технологиям и различным материалам, независимо от местных ресурсов, современные крымские художники-мастера все же отдают предпочтение ручному труду. Сегодня в Бахчисарае, используя старинные технологии, производят керамическую посуду, тканые коврики, вышитые предметы быта и одежды. Здесь же функционируют мастерские, где мастера-энтузиасты обучают ювелирному искусству крымскотатарской скани и керамики, а в объединении *«Эвджияр»* – вышивке. В Белогорске создана женская артель крымскотатарской вышивки. Изделия современных мастеров еще не стали частью истории, но в качестве сувенирной продукции активно участвуют в возрождении и популяризации крымскотатарского декоративного искусства. В этом им активно помогает, созданный в г. Симферополе, культурно-просветительский Арт-центр «Фес», основная деятельность которого посвящена раскрытию туристам, ценителям народного искусства и простым обывателям многогранного мира крымскотатарского искусства и народных художественных промыслов. Кроме того, Арт-центр активно популяризирует народные традиции: знакомит с обрядами, организует мастер-классы и обучает желающих навыкам народного промыслового дела.

Таким образом, традиционные промыслы крымских татар прошли нелегкий путь, чтобы сложиться в некую обособленную систему. Производство народных промыслов во многом зависело от местности и при-

родного сырья. Несмотря на довольно короткий период существования, артели Крыма показали высшую художественно-техническую квалификацию своей продукции. Попытка сохранить традиционную вышивку крымских татар через создание промышленных артелей привела к переходу искусства из области домашнего ремесла в область промышленной кооперации. К сожалению, созданные в начале XX в., артели просуществовали недолго и в скором времени были расформированы. После долгих лет депортации художественные традиции и ремесло крымских татар вновь начинает возрождаться усилиями художников-мастеров, имеющих высшее художественное образование. Современные народные промыслы, не имея ограничений в сырье и художественных материалах, тем не менее, получают развитие в местностях с традиционным промысловым прошлым. Сегодня, с увеличением туристического бизнеса в Крыму, крымскотатарское народное искусство может стать одной из наиболее привлекательных его сторон, при условии развития и создания мастерских по изготовлению изделий народного искусства в туристско-рекреационных кластерах Крыма.

Литература

1. Бонч-Осмоловский Г. А. Занятия и промыслы крымских татар. Крымское ханство. URL: http://wiki.ru/sites/krymskoe_khanstvo/id-news-17537.html (дата обращения 10.10.2016).
2. Возгрин В. Е. Исторические судьбы крымских татар. М.: Мысль, 1992. 246 с.
3. Челеби Э. Книга путешествия (Извлечения из сочинения турецкого путешественника XVII века). Вып. 3. Земли Закавказья и сопредельных областей Малой Азии и Ирана. М.: Наука. 1983. 249 с.
4. Боданинский У. Археологическое и этнографическое изучение татар в Крыму. Оттиск из сборника Крымплана «Реконструкция народного хозяйства в Крыму». Вып. 2. Симферополь, 1930. 31 с.
5. Путеводитель. Симферополь: Крымское государственное издательство, 1929. 48с.
6. Чепурина П. Я. Татарская вышивка // Искусство. 1935. №2. С. 103–108. Оттиск.
7. Акчуріна-Муфтїєва Н. М. Народне мистецтво кримських татар у музеях світу // Роль музеїв і колекцій народного та декоративного мистецтва у збереженні й розвитку національної культури. Київ, 2006. С. 182–187.

ПРИЗЫВЫ – КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР В КАРАКАЛПАКСКИХ НАРОДНЫХ ДЕТСКИХ ИГРАХ

Сейдин Амирлан¹

Аннотация. В статье исследуются призывы в каракалпакских детских играх как фольклорный жанр. Особое внимание уделяется роли глашатая как зачинателя игры, находчивости и знаниям правил игры детьми. Указывается и роль ведущего как организатора игрового действия. Вместе с тем отмечено, что слова призыва должны иметь соответствующий ритм, проникновенность, эстетическую целостность.

Ключевые слова: каракалпак, детский фольклор, детские игры, глашатай, призывы.

APPEAL – AS FOLKLORE GENRE IN KARAKALPAK FOLK KID’S GAMES

Summary. This article deals with the appeal in karakalpak children’s games as folklore genre. The special attention is paid to the role of herald as game initiator, resourcefulness and knowledge of game rule by children. It also points to the role of presenter as the organizer of game action. It is also noticed that the word of appeal must have appropriate rhythm, emotion and esthetic value.

Keywords: karakalpak, children’s folklore, kid’s games, herald, appeal.

Основную часть образцов каракалпакского детского фольклора составляет игры [1, с. 88]. Детские игры, как нам известно, своими специфическими особенностями делятся в основном на два вида, как принято в детском фольклоре почти всех народов мира. Это особенность не исключение и для каракалпакского детского фольклора. Один из них – словесные игры, второе – подвижные игры.

В работах посвященных каракалпакскому детскому фольклору мало внимание, уделено детскому фольклору за исключением несколько работ о народных играх [3, с. 3-32; 9, с. 94-99; 15, с. 3-36]. В данных работах, в основном тронуты вопросы о специфических особенностях национальных игр. Настоящей работе мы поставили цель анализировать жанр «**призыв**», который является неотъемлемой частью организации почти всех каракалпакских детских игр, к тому же почти не изученной в национальной фольклористике.

Обычно, детские игры состоят из взаимосвязанных составов, как «начало» и «конец». Процессы игр во многих случаях оформляются с помощью поэтических строк. Например, **призывы** во время игр у каракалпакцев называется «**шақырма**» [13, с. 45], у узбеков «**чорлама**» [12, с. 22], у казахов «**шақыру**» [8, с. 95], у азербайджанцев «**чагырыш**» [5, с. 15], у татар «**чакыру**» [17, с. 125]. Подобная фольклорная форма «призыва к игре» обозначает начало игры и на этой основе обеспечивается оформление поэтических строк слов.

¹ Старший научный сотрудник, Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Узбекистан, e-mail: s_amirlan@mail.ru.

Всем известно что, всякая игра начинается с собрания участников игры в определенное место и их совета по поводу организации игры. В каракалпакских детских национальных играх старшие по возрасту и способные по организационным вопросам участники игры берут ответственность за проведение игры. Этот процесс именуется как «*созыв совета*», на каракалпакском языке процесс называется «*мәсләхәтли мәселе*». Основной ведущий игры именуется «*агабий*» [4, с. 4]. Это название присуще почти всем каракалпакским детским играм со времен их оформления и до современности. Как народ повиновался своей главе, детские участники игры подобным образом подчинялись, и подчиняется указанием главаря игры.

В социальной среде каракалпаков «агабий» является названием высшего бия, который управляет всех народа [4, с. 4]. Также как народ повинует своей главе, дети тоже во время всей игры были в воле ведущих игр. В начале процесса игры «агабий» выбирает из среды участников игры своих помощников, выполняющих функцию «глашатаев», «гонцов-вестников». Они громким голосом объявляли о предстоящей игре, и призывал своих сверстников присоединиться к ней. В некоторых случаях участники предстоящей игры, собравшись, в определенное место криком призывают остальных к игре. О подобном хоровом призыве к игре отмечается в работе видного узбекского фольклориста О.Сафарова, известного знатока детского фольклора. По мнению ученого: «**В детской игре имеется множество вариантов призывов вызывающих участников к игре. Их исполняют собравшиеся участники хором. Эти призывы обращены на всех, а не конкретного мальчика. Подобным образом они призывают, всех остальных, присоединится к игре**» [12, с. 137].

Сформирование и развитие призывов в каракалпакском детском фольклоре тесно взаимосвязаны с разными слоями социально-исторического развития каракалпакского народа. Исходя, из этих факторов они сохранили в себе его заметные следы. Об это свидетельствует и сохраненные в текстах призывов архаизмы, которые свойственно разговорной речи древних исторических времен.

В зарегистрированные ныне призывы имеют в основном два, три, четыре реже и пяти строчные формы и каждая из них имеют свои специфические поэтические особенности в зависимости от восприятия детьми окружающего им мира. Но всем формам характерна краткость и игривость звуков составленных в тексте слов.

Обычно почти большинство призывы начинается с традиционного зачина как, «*Келиң, келиң – келиң хо!*» («*Идем, идем, идемте!*»). Ему рифмуется разно вариантная строфа типа «*Желаяқтай желиң-хо!*» («*Скороходом мчитесь*») [2, с. 508; 14, с. 2].

Участники призывают к игре стоя близко к игровой площадке. Самым распространенным текстом традиционного хорового призыва выглядит следующим образом:

*Шора, шора, шоралар,
Ойынга шығың жоралар!*

*Шора, шора, шоры,
Выходите друзья к игре!* [7, с. 3].

В случае отказа или не присутствия призываемых детей к игре, остальные участники хором исполняют соответствующий к обстоятельству вариант призыва. Нижеследующий вариант является наиболее традиционным для игр большинство игр:

*Ала танам жортақ,
Ал бола гой ортақ,
Кирисейик ойынга,
Ким келмесе, қорқақ!*

*Пестрый бык иноходец,
А ну ка давай, дружочек,
Давай приступим к игре,
Кто не играет тот трус!* [10, с. 59].

Как видно, присутствующие участники будущей игры, подобным образом «наказывает» не желавших принимать участие в игре. Использование в тексте призыва слова «ала тана» является не случайным. Оно взаимосвязаны с образом жизни народа в прошлом. Несомненно, детский фольклор заимствовал его из социальной среды, которая их окружал.

Имеется и другие варианты подобных высмеиваний участниками не отозвавших к всеобщей игре. В них обычно, высмеиваются физические недостатки или другие изъяны, отличавшие его от других сверстников. Например:

*Бақа, Бақа – бақалақ,
Бол, шыға гой шақалақ!*

*Бақа, Бақа – толстячо,
Да выходи же ребеночек!* [7, с. 8].

Часто, как видно из текста объектом высмеивания главным образом служат кличка «виновника». Далее внешняя форма: рост, полнота или худоба, цвет кожи или волоса.

Наиболее находчивые организаторы детской игры придумывают и другие наиболее эффективные формы призывов. Они, узнав о том что, причиной их отсутствия являются родители. Сочиняют или используют традиционные готовые формы для этого случая.

*Аспанда ушқан алты газ,
Атайын десем оғым аз,
Ким ойынга шықпаса,
Атасының басы таз!*

*На небе летают шесть гусей,
Стрелять бы их, но мало пули,
Кто не выходит на игры,
У того дед плешиный!* [10, с. 12].

Часто исполнение подобных призывов дают свои положительные результаты, так как многие родители не хотят быть объектом подобного высмеивания со стороны младших и будут вынуждены дать разрешения своим детям.

У каракалпаков дети свои игры в основном затевают к вечеру, когда они освобождаются от дневных забот. Те времена, когда народные детские игры были особенно популярным времяпровождением каракалпакских детей, у них почти не было возможности организовать их на дневные часы. Поскольку они с малолетства брали определенную ответственность в хозяйстве семьи. В их долю было вложено работы в огороде или в пастбищах. Даже после непосильных для их возраста работ, они находили время для игр.

Организаторы, знакомые физическим состоянием своих сверстников, толпой идут по улице и останавливаясь возле каждого дома громким голосом призывают остальных к игре.

***Кәтекте тауық жатады,
Аяқ-бауырын тартады,
Ойын жақпас зарғарлар,
Күн батпастан қатады.***

*Лежит курица в гнезде,
Прижав ножки к груди,
Ленивые не хотят выйти,
Спят, уже до сумерки... [13, с. 45].*

При этом собравшиеся ребята, подражая к петуху, громко кричат и все один за другим свистят, поддерживая друг-друга. Если участники игры по мере обстоятельства, организует игру на ночь, то соответственно исполняют следующую версию призыва:

***Күн батты-я, шын батты,
Куптан болмай құл жатты,
Жатты да силеси қатты.***

*Солнце, солнышко зашло,
Еще не поздно, но спит раб,
Спит да, крепко спит... [2, с. 508].*

Подобная версия призыва призывает уставших от работ детей и бодрит к предстоящей игре.

Почти во всех случаях проведения игры, организаторы игр не забывают и о гостях. Если среди гостей имеется гость или гостя младшего возраста, то они стараются, не упускать шанс поиграть с ними. Для этого особого случая у них имеется особый «призыв»:

***Отта турган аптаба,
Қайнамады жар-жар,
Жеңгемиздің сиңлиси,
Ойнамады жар-жар...***

*Стоящий на печке кумган,
Не вскипятит жар-жар,
Сестришка нашей снахи,
Не играли жар-жар... [10, с. 59].*

Сначала этот призыв поет один мальчик. Если гостя (*қудаша* – *сестришка снахи*) не выйдет, тогда её зовут хором. В таких призывах обычно выражаются желания предложения:

***Отта турган аптаба,
Қайнасын да жар-жар,
Жеңгемиздің сиңлиси,
Ойнасын да жар-жар...***

*Стоящий на печке кумган,
Да вскипит жар-жар,
Сестришка нашей снахи,
Пусть играет жар-жар [10, с. 59].*

Тексты подобных «призывов» лишены всяких высмеиваний, если даже гость или гостя отказывается от игры. Эти черты объясняется главным образом гостеприимством народа и их особым уважением к гостям, который в свою очередь передался младшему поколению. Соответственно эти черты отражались и в их детских играх.

Собравшиеся будет, продолжат «призыва» пока не собирается нужное количество участников необходимое для игры. После сбора нужного количества они начинают игру со следующего призыва:

***Бозы, бозы, бозылар,
Ойынға шық қозылар,
Бизден болсаң өте бер,
Ойнап-жырған кете бер!***

*Дети, дети, детишки,
Выходите играть, ягнёнки!
Если ты тоже из нас,
То играй и веселись! [2, с. 508].*

После этого участники по велению главаря игры разделяются на противоположные группы, тянут жеребьевку и начинается игра.

Из исследований стало ясно, что детские тоже имеют свою сложную структуру и закономерности. Поэтические тексты в виде «призывов» в них выполняет определенную функцию. Как видно из исследований собранных материалов, они гармонично сочетаются с ритмом игры, придавая им особую красочность. Если движение игры учат детей ловкости и точности физических движений, то духовные ценности, отраженные в тексте призывов развивает их эстетическое познание окружающего их мира.

Литература

1. Aimbetov Q. Qaraqalpaq folklorь // Qaraqalpaqstan әдебият һәм искуствось. – Төрткүл, 1939. – №3. – 96 б.

2. Балалар сөз өнери хэм ойындары / Қарақалпақ фольклоры. 100-том. – Нөкіс: Илим, 2015. – 544 б.
3. Каган Г. Каракалпакские детские игры. – Ташкент: Ўқитувчи, 1969. – С. 32.
4. Камалов С. Қарақалпақлардың халық болып қәлиплесіуі хэм оның мәмлкетлигиниң тарийхынан. – Нөкіс, 2001. – 76 б.
6. Кафаров Р. Азербайджанский детский фольклор. Автореф. дис....канд. филол. наук. – Баку, 1988. – С. 22.
7. Қолжазба (2001) // «Amir Edige sarayı» этнокәрханасы архиви. Д. 5. -12 б.
8. Матыжанов К. Қазақтың фольклорлық балалар поэзиясы. Филол. ғыл. канд. дисс. – Алматы, 1990. – 185 б.
9. Мылтықбаев С. Қарақалпақ халқының миллий ойындары хаққында // ӨзССР ИА Хабаршысы. – Нөкіс, 1972. – №1. – 100 б.
10. Полевая запись автора (1990) // Рукописный фонд Фундаментального библиотека ККО АН РУз. Р-586, Инв.-№180080. – С. 80.
11. Полевая запись автора (1993) // // Рукописный фонд Фундаментального библиотека ККО АН РУз. Р-587/1, Инв.-№180253. – С. 53.
12. Сафаров О. Ўзбек балалар поэтик фольклори. – Тошкент: Ўқитувчи, 1985. – 250 б.
13. Топлама // ӨзРИА ҚБ Фундаменталь китапханасының қолжазбалар қоры. Р-590, Инв. – №181281. – 48 б.
14. Shaqi'rmalar // Qarli'g'ash. – No'kis, 2016. – №2. – 16 б.
15. Шылманов П. Миллий балалар ойындары. – Нөкіс: Билим, 1996. – 36 б.
17. Ягафаров Р. Татарский детский фольклор. – Казань: ИЯЛИ АН РТ, 2007. – С. 172.

ПРИМЕТЫ И ПОВЕРЬЯ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА, СВЯЗАННЫЕ С ХЛЕБОМ, МУКОЙ, ЗЕРНОМ

Аида Амирханова¹

Аннотация. В статье рассматриваются материалы, освещающие место хлеба и мучных изделий в духовной жизни тюркоязычных народов Дагестана. Как можно убедиться из статьи, хлеб был и остается сегодня не только важнейшим средством удовлетворения физиологических потребностей тюркоязычных народов Дагестана в пище, но и несет немаловажную духовную нагрузку. В зависимости от ситуации хлеб мог играть роль: 1) оберега, охраняющего людей от действия «нечистых сил», сглаза и т.д.; 2) роль жертвоприношения призванного умиловить те или иные сверхъестественные силы; 3) был символом достатка.

Ключевые слова: тюркоязычные народы Дагестана, приметы, поверья, хлебные изделия.

SUPERSTITIOUS BELIEFS AND ATTITUDES OF DAGESTAN TURKIC-SPEAKING NATIONS, RELATED TO BREAD, FLOUR, CORN

Summary. In the article the materials dedicated to bread and flour products position in the spiritual life of the Turkic – speaking nations of Dagestan are considered. As we can see in the article, today Bread was and is not only the important mean of physiological needs satisfaction of Turkic-speaking nations of Dagestan and of their nutrition, but also carries an important spiritual message. Depending on various situations Bread could play roles of: 1) a talisman, protecting people from «demon spirits» and from a whammy; 2) a role of sacrifice called to propitiate different supernatural powers; 3) as a symbol of wealth.

Keywords: Turkic-speaking nations of Dagestan, superstitious beliefs, attitudes, flour products.

Территория расселения тюркоязычных народов Дагестана (кумыки, ногайцы, азербайджанцы, терекменцы) простиралась от южных границ Приморской низменности до Ногайской степи на севере, где они соседствовали с лезгинами, табасаранцами, кайтагами, даргинцами, аварцами, чеченцами, русскими и другими народами. Районы, где проживали тюркоязычные народы Дагестана (за исключением ногайцев) – регион с древнейшими традициями земледелия. Говорят они на языках, относящихся к кыпчакской (кумыкский, ногайский) и огузской (азербайджанский и терекеманский) подгруппам тюркской группы алтайской семьи языков.

Хлеб составлял не только основу питания большинства тюркоязычных народов Дагестана. Известно, что в народном представлении именно хлеб (особенно специальный, ритуальный) считался своеобразным охраняющим средством при встрече с объектами потустороннего мира, духами и всякими «злыми силами», он же в составе еды, на различных мероприятиях был своеобразным проводником в общении человека с высшими силами.

В верованиях и мифологических рассказах хлеб священен и наделен магической силой, он имеет способность защищать людей от действия злых духов. У тюркоязычных народов Дагестана существовало множество

¹Младший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН, г. Махачкала, Россия, e-mail: aida-amirkhanova@mail.ru.

народных поверий и примет, связанных с хлебом, мукой, зерном. В зависимости от ситуации хлеб, хлебные изделия, мука, зерно могли играть роль оберега. Кроме того, существовали нормы и правила обращения с хлебом и хлебными изделиями, которые передавались из поколения в поколение. До наших дней сохранился обычай, свойственный и другим земледельческим народам: кусок хлеба, оброненный на землю, поднимали и клали куда-нибудь повыше, куда не может наступить человек или скотина. Крошки хлеба за обеденным столом также собирали и ели, или отдавали курам. Это делалось для того, чтобы достаток оставался в семье. Если в доме оставался черствый хлеб, его не выбрасывали, ели покрошив в жидкую пищу.

У северных кумыков существовал обычай, согласно которому первый хлеб из муки нового урожая должны были испробовать члены семьи и раньше всех – самый младший. Считалось, что в этом случае ребенок будет расти здоровым, и будет жить беззаботно и спокойно. Такой же обычай существовал и у дагестанских азербайджанцев, терекменцев. [3, с. 93; 4, с. 205]. Что касается южных кумыков, первый хлеб из муки нового урожая должен был испробовать глава семьи со своим близким другом.

У всех исследуемых народов не одобрялось, чтобы дети выходили гулять с чуреком в руках. Терекменцы говорили: «*Рисхини эле алып чыхан эвде берекет олмас*» 'Не будет достатка там, где хлеб выносят из дома и едят на улице, на ходу' [4, с. 162]. То же самое говорили и кумыки. Кроме того, они внушали детям, что еда, съеденная на ходу, уходит к ногам, а не в желудок.

Чтобы приучить детей к аккуратности и бережливому отношению к хлебу, родители постоянно внушали им, что «взятый кусок надо съесть полностью, что в недоеденной крошке хлеба остается его ум, и этот ум вместе с крошкой хлеба может достаться другому». [1, с. 168]. Объясняли, что нельзя есть горячий хлеб потому, что от него могут разболеться животы, что хлеб должен некоторое время подышать. [1, с. 168]. Предгорные азербайджанки в этом случае говорили своим детям: «*пусть хлеб немного помолится*». Говорили также, что недоеденный хлеб укорачивает жизнь, останется много незавершенных дел и т.д.

У ногайцев (как и у многих среднеазиатских народов) до сих пор сохранился древний обычай, выполнявшийся перед выходом в дорогу, если человек собирался в дальний путь, на долгое время. Собиравшийся в путь откусывал от целого домашнего хлеба небольшой кусок, а оставшуюся часть родственники хранили дома, пока уехавший человек не вернется. Считалось, что оставшаяся часть притягивает человека назад домой.

В обращении с хлебом и другими хлебными изделиями, мукой, зерном имелось много запретов и предписаний. Например, к хлебу прикасались только после сакральных фраз связывавших якобы шайтана, а затем следовало произнести басмалу.¹ Нельзя было хлеб класть перевернутым («умрет глава семьи» – говорили кумыки; «жди неприятностей» – терекменцы; «достаток уйдет из дома» – считали азербайджанцы, ногайцы). Подобное встречается у многих народов. Так, например, у народов Передней Азии «перевернутая на тыльную сторону лепешка считается символом несчастья, на которой «черт ездит», а значит, следует ожидать беды (ссоры, болезни, смерти), так как правильный порядок превращен в свою противоположность». [2, с. 375].

У кумыков считалось нежелательным в пятницу открывать новый мешок муки, у терекменцев не давали займы зерно или муку из непочатой емкости, или мешка. Первый хлеб и муку из первого урожая также никогда не давали займы. У терекменцев, если зашла гостья во время выпечки хлеба в дом, она не должна была уйти из дома, не отщипнув кусочек правой рукой и не положив его в рот. У ногайцев, хлеб запрещалось резать ножом, его надо было разламывать только руками.

У всех тюркоязычных народов Дагестана падение хлеба на пол вообще и обратной стороной в особенности считалось предвестником неприятностей. В таких случаях, хлеб немедленно поднимали, произносили молитву и съедали. У всех исследуемых народов огромным грехом считалось наступать на хлеб, даже случайно, хлеб тут же следовало поднять, отряхнуть и положить на возвышенность с просьбой у Всевышнего о прощении, или накрошить и дать птицам. Терекменцы считали, что нога, наступившая на хлеб, может впоследствии перестать двигаться, якобы ногу ударяет своей ступней, или держит за ногу джин или шайтан. Детей постоянно учили, что нельзя хлебом вытирать ложку, вилку, пальцы, губы.

Некоторые виды хлеба использовали в лечебных целях. Так, например, хлеб, отвалившийся со стенок тандыра, азербайджанки давали больному.

Если у терекменки пропадало молоко, она должна была трижды обойти вокруг дымохода, расположенного на крыше семейной комнаты, с куском хлеба под мышкой. При посещении соседей, родственников, чтобы у молодой матери не пропало молоко, ей положено было в этом доме съесть кусочек хлеба.

Существует и множество других поверий и наставлений, связанных с отношением к хлебу. Так, например, если во время выпечки хлеба огонь в печи гудит необычно, это не к добру. В таких случаях читали молитву и быстро ворошили огонь в печи.

Если хлеб в печи во время переворачивания развалится, это также было не к добру. Кумыки и терекменцы считали, что в данном случае эту семью ждут неприятности – смерть близкого человека, разлад в семье и т.д.

Азербайджанцы считали, что нежелательно вечером (с наступлением сумерек) отдавать соседям целый чурек. В противном случае уйдет достаток. С этого чурека обязательно отламывали маленький кусочек и оставляли рядом с дрожжами.

Предвестием неприятностей считалось у кумыков падение сосуда с дрожжами на пол. В таких случаях, подняв сосуд с закваской, читали молитву прощения и обновляли закваску, при этом надо особо обратить внимание на то, что сосуд не мыли, а лишь аккуратно выскребывали.

¹ Исламский термин для обозначения фразы «С Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного».

Еще о закваске. Считалось, что закваску для хлеба (дрожжи) нельзя давать соседям вечером, так как может уйти достаток. Исключение делалось только женатому (отделившемуся в отдельное хозяйство) сыну. Если же ее все-таки приходилось отдавать соседям, то нужно было положить на нее кусочек угля из очага.

В сельской местности хлеб не продавали. Его давали любому, кто попросит: безвозмездно тем, кто нуждается, займы – состоятельным.

Если хлеб пекли в четверг во второй половине дня или в пятницу (в любое время дня), та женщина, чья очередь в этот день начинать выпечку, должна была угостить первым свежеспеченным хлебом всех присутствующих у печи женщин, а хозяйка дома, где пекли хлеб, приносила сыр и чай (кумыки, ногайцы).

Таким образом, как мы могли убедиться, хлеб в зависимости от ситуации мог играть роль: 1) оберега, охраняющего людей от действия «нечистых сил», сглаза и т.д.; 2) роль жертвоприношения призванного умиротворить те или иные сверхъестественные силы; 3) был символом достатка.

Все сказанное позволяет утверждать, что хлеб был и остается сегодня не только важнейшим средством удовлетворения физиологических потребностей тюркоязычных народов Дагестана в пище, но и несет немаловажную духовную нагрузку. С хлебом все эти народы и сегодня связывают здоровый образ жизни, достаток и благополучие в семье и обществе.

Литература

1. Алимова Б. М. Этнокультурные взаимодействия в материальной культуре южных кумыков и дагестанских азербайджанцев. (XIX-XX вв.). Махачкала. Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, 2007. 223 с.

2. Амирьянц И. А. Хлеб у народов Передней Азии // Хлеб в народной культуре: Этнографические очерки. М.: Наука, 2004.

3. Гаджиева С. Ш. Дагестанские азербайджанцы. XIX – начало XX в. Историко-этнографическое исследование. М.: Восточная литература, 1999. 360 с.

4. Гаджиева С. Ш. Дагестанские терекемцы XIX – начало XX в.: Историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 1990. 216 с.

ВЫБОР МЕСТА ПОД СТРОИТЕЛЬСТВО ЖИЛИЩА У ТУРКМЕН

Сердар Атдаев¹

Аннотация. Строительные традиции занимают особое место в культуре и искусстве туркменского народа. Истоки этого мастерства уходят корнями в глубокое прошлое. Местные мастера при возведении зданий и жилых объектов очень щепетильно относились к самому месту будущей постройки. Это место должно было быть чистым, удобным и подходящим.

Процедура выбора пространства включает в себя выявление ландшафтных особенностей местности и выбор конкретного места под строительство жилища. В основе подобных представлений лежат хозяйственно-экономические соображения. Самыми удобными для проживания считались богатые земли вдоль крупных рек. Плодородные долины предгорных районов служили щедрыми пастбищами для скота. Зимние поселения старались располагать в небольших долинах, хорошо защищенных от ветров горами. Растущий в горах лес, мог служить материалом для строительства жилищ и хозяйственных построек. Летние поселения, наоборот, размещались на более открытых пространствах, где ветер был необходимым условием для успешного содержания скота.

Необходимо было наличие плодородной почвы для ее обработки, обширных пастбищ для выпаса скотины и водных источников. После того как определяли конкретный участок, начиналось строительство дома или установка юрты.

Выбор места под строительство жилища, включал в себя определенный набор требований. Эти положения были направлены на обеспечение нормальных условий проживания и отвечали повседневному бытовому запросу общества. Подобные наставления-инструкции прочно осели в сознании народа, приняли черты культурно-прикладного наследия и, впоследствии, обросли элементами поучительных поверий и примет.

Ключевые слова: выбор местности, пространство, жилье, приметы, традиции.

SITE SELECTION FOR CONSTRUCTION OF DWELLING AT THE TURKMEN

Summary. Building traditions have a special place in the culture and art of the Turkmen people. The origins of this skill are rooted in the deep past. Local masters in the construction of buildings and residential properties are very sensitive to the very place of the future construction. This place was supposed to be clean, comfortable and suitable.

The procedure for selecting space includes identifying landscape features of the area and the choice of locations for the construction of dwellings. The basis of such representations are economic-economic considerations. The most

¹ Кандидат исторических наук, Институт археологии и этнографии Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад, Туркменистан, e-mail: serdar63atdayev@gmail.com, serdar-atdayev@rambler.ru.

convenient for accommodation is in the rich land along the major rivers. Fertile valley foothill areas served by generous pastures for cattle. Winter settlements have tried in a small valley, well protected from the winds by the mountains. Growing in the mountains of the forest, could serve as material for the construction of dwellings and outbuildings. Summer settlements, on the contrary, placed in the more open areas where the wind was a prerequisite for a successful livestock.

It was necessary to the existence of fertile soil for its processing, extensive pastures for grazing cattle and water sources. Once determined the specific area, began construction of a house or the installation of the yurt.

The choice of location for the construction of dwellings included a specific set of requirements. These provisions were directed at ensuring normal living conditions and meet the everyday household demands of society. Similar instructions, instructions firmly settled in the minds of the people, took the features of the cultural and crafts heritage and, subsequently overgrown elements instructive beliefs and adopt.

Keywords: choice of location, space, housing, signs and traditions.

Выбор местности, годной для проживания, всегда являлся важным и первостепенным моментом для длительного оседания здесь племени или группы племен. Более тщательно стоял вопрос с определением конкретного места для возведения жилища. Подобная традиция, состоящая с конкретным набором требований и пожеланий, имеет у туркмен давние истоки и уходит своими корнями в глубокую древность. При возведении различных зданий бытового назначения и жилых объектов предки туркмен очень щепетильно относились к расположению будущей постройки. Место это непременно должно было быть чистым, удобным и подходящим к требованиям социального проживания [3, с. 144].

Сама процедура выбора пространства включает в себя такие требования как: выявление ландшафтных особенностей местности и выбор конкретного места под строительство жилья. В основе подобных представлений лежат всегда хозяйственно-бытовые и социально-экономические соображения. Самыми удобными для проживания считались богатые земли вдоль крупных рек. Жители пустынных районов старались, по возможности, не удаляться от водных источников и быть поближе к ним. Плодородные долины предгорных районов служили щедрыми пастбищами для скота. Зимние поселения старались располагать в небольших долинах, хорошо защищенных от ветров горами. Растущий в горах лес, мог служить материалом для строительства жилищ, хозяйственных построек, а также использоваться в качестве топлива. Летние поселения, наоборот, размещались на более открытых пространствах, где ветер был необходимым условием для успешного содержания скота.

Важным условием было, конечно же, наличие плодородной почвы для обработки, водных источников и пастбищ для выпаса скотины. В качестве примера удобно будет вспомнить исторический труд «История переселения салыров», повествующая о перекочевке части туркмен в Китай в конце XIV в. Покинув пределы Самарканда, они забрали с собой определенную меру священной земли и воды. Прибыв на новые земли, туркмены-салыры повсюду сравнивали взятые с собою образцы с весом местной земли и воды. Делали это они при помощи малых и больших весов. Когда же они достигли местности Отузтаг, вес священной земли и воды сравнялся с весом местной земли и воды. Это был добрый знак, и туркмены решили здесь осесть [10, с. 122].

У многих тюркоязычных народов выбор местности часто сопровождался соответствующими ритуалами и гаданиями. Ориентиром могло служить положение предмета, например топора, который следует бросить на облюбованное место, и если он вонзится острием в землю, то это – хорошее предзнаменование [9, с. 148]. Самым распространенным способом гадания является подбрасывание чаши: если чаша падала отверстием вверх, результат гадания рассматривался как положительный.

Эти гадания имели практическое назначение, например, для определения сухости или повышенной влажность почвы. На новолуние ставили чашки с водой. Через месяц приходили и смотрели: если вода оставалась, место считалось хорошим, и можно было строить дом [5, с. 57]. Пригодности места для строительства жилища определяли и другим способом, при котором палкой в земле делали отверстие и наливали ведро воды. Через некоторое время проверяли наличие либо отсутствие воды в лунке, что свидетельствовало о сухости места или, наоборот, о заболоченности участка [9, с. 148].

Для определения конкретного участка для постройки жилища нередко использовали поведение животных и насекомых. К, примеру, считалось, что собака имеет особое чутье и безошибочно определяет хорошее качество данного участка. Если же конь начинал разгребать землю копытами, это считалось хорошим знаком, для строительства здесь дома. Лошади приписывали сакральную магическую силу. Верили, что дом, у порога или над дверью которого прибита подковка, недоступен для злых духов. Чтобы обезопасить себя от змей, место стоянки окружали веревкой, сплетенной из конских волос. По преданиям бурят, змея боится лошади, потому что у нее из ноздрей пышет пламя, из-под копыт вылетает огонь [6, с. 40]. Аналогичные представления связываются и с культом быка [9, с. 148].

В редких случаях амулетами являлись клыки кабанов. Обычно они встречались в домах охотников. В представлении восточных народов кабан всегда имел двойное понимание. С одной стороны это животное считалось запретным. Посетивший в XIX веке земли туркмен венгерский исследователь Арминий Вамбери писал: «даже если самый благочестивый мусульманин умирает от ран, нанесенных кабаном, он попадает на тот свет *неджис* 'нечистым', и его не может очистить пятисотлетнее пребывание в чистилище» [2, с. 39]. С другой стороны, *гапан дши* 'клык кабана' являлся символом оборонительной силы, и употреблялся в качестве амулета от злых сил и дурного глаза [7, с.22].

Образ кабана, как охранителя дома, встречается и у других народов. У бурят строительство жилища предвлялось обрядами выкупа земли. В этом ритуале место под жилище очерчивалось клыком кабана. Клык кабана использовался как нечто священно-магическое, способствующее очищению земли [6, с. 37].

Согласно древнему гаданию, на облюбованное место кладется камень и если через некоторое время под ним появятся черви, то это место считалось несчастливым, а если под камнем заведутся муравьи, то семья и скот будут размножаться, подобно этим насекомым. Народная примета гласит, что если человек, построивший юрту в местности с муравейником, то непременно будет жить в благоденствии [1, с. 40]. По другому обычаю, в землю закапывали сосуд с драгоценностями, что обеспечивало в дальнейшем процветание для проживающих на этом участке земли людей [9, с. 148].

Возведение жилища у туркмен начиналось только в так называемые *сяхетли гюн* 'счастливые дни'. Прежде чем начать строительство домов, жители аула приглашали старожилы, которые давали им авторитетные советы, обсуждали вопросы, связанные с организацией *ёвар* 'коллективной помощи' [8, с. 116]. Выбирая место для установки новой юрты, на землю сыпали соль, которая должна была защитить хозяина от неудач, бед и сглаза.

В этот день, хозяин устраивал *той* 'угощение', сопровождавшееся различными национальными соревнованиями и играми. Непосредственно в кибитке организовывали соревнование, когда к *туйнук* 'остову юрты' подвешивали платки. Парни по очереди подпрыгивали, чтобы достать платок и получить его в подарок. Участники желали хозяину счастливой жизни в новом доме. Молодые женщины и девушки качались на веревке, привязанной обоими концам к верхней части юрты. В некоторых районах при установке новой юрты, снаружи к туйнюку привязывали шелковое или ковровое изображение петуха, а иногда павлина, так как, по поверью, эта птица охраняла *бехишт* 'рай'. Двери кибитки обычно были обращены к югу или на юго-запад, реже на юго-восток.

Выбор места под строительство жилища, включал в себя определенный набор требований. Эти положения были направлены на обеспечение нормальных условий проживания и отвечали повседневным бытовым запросам общества. Подобные наставления-инструкции прочно осели в сознании народа, приняли черты культурно-прикладного наследия и, впоследствии, обросли элементами поучительных поверий и примет.

Литература

1. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюрко-язычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 193 с.
2. Арминий Вамбери. Путешествие по Средней Азии. М.: Восточная литература. 2003.
3. Атдаев С. Д., Бурханов А. А. Земля в традиционной культуре туркмен (к проблеме изучения природоохраненных традиций тюркских народов Средней Азии и Евразии) // Природа и общество. Динамика кризиса. Серия «Социоестественная история». Выпуск XXXIX. М.: МБА, 2015. с. 124-145.
4. Атдаев С. Д., Бурханов А. А. Образ животных в традиционной культуре туркмен // Проблемы истории и культуры Волго-Уральского региона и Евразии. – Выпуск 5. Проблемы региональной истории и музейно-краеведческая работа в Татарстане. Казань. 2016. с. 7-16.
5. Бурнаков В. А. Женское начало духа воды в традиционных представлениях хакасов // Материалы XXXX Международной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс: Археология и Этнография. Новосибирск, 2002. с. 56-58.
6. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987. 116 с.
7. Демидов С. М. История религиозных верований народов Туркменистана. Ашхабад: Ылым, 1990. 144 с.
8. Овезбердыев К. Материалы по этнографии туркмен-сарыков // Тр. Института истории, археологии и этнографии АН ТССР. Ашхабад, 1962. Т.6. с. 111-182.
9. Содномпилова М. М. Выбор места под строительство жилища у бурят // Сборник: Культурология традиционных сообществ: Конкурсные работы молодых ученых. – Омск: Изд-во Омск. педагогическ. ун-та, 2002. с. 145-153.
10. Тенищев Э. Р. Саларские тексты. 1964. с. 122-123.

DEYİMLER ÜZERİNDEN KÜLTÜR AKTARIMI VE KİMLİK İNŞASI: CAHİT ZARİFOĞLU'NUN ÇOCUK KİTAPLARI

Fatma Açıк¹, Tuğba Barutçu²

Özet. Toplumun sosyo-ekonomik dinamiklerini ortaya çıkarmak, kültür birliğini sağlamak, milli kültürden hareketle evrensel kültüre katkıda bulunmak gibi fonksiyonlar üstlenmiş olan folklor ürünlerinden biri de deyimlerdir. Deyimlerin öğretimi okuma, konuşma, yazma gibi anlama-anlatım faaliyetinin yanında, bireyin dil kullanımına ve yatınlığına katkı sunması ve dil bilgisi öğretimindeki yeri bakımından da son derece önemli bir konudur. Toplumun edebi eserlerinde o toplumu meydana getiren halk kültürünü aktaran öğelerin bulunması son derece doğaldır. Çocuklarda

¹ Öğretim Elemanı, Doktora, Profesör Doktor, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-mail: fatmaacik1@yahoo.com.

² Öğretim Elemanı, Araştırma Görevlisi, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-mail: tugbabarutcu3@gmail.com.

dil bilinci ve ulus bilincini güçlendirmek için ana dili eğitiminde çocuk edebiyatı ürünlerinden faydalanılması gerekmektedir. Bu çalışmada Cahit Zarifoğlu'nun çocuklar için yazdığı 6 hikâye ve 2 şiir kitabı incelenmiş ve deyimler tespit edilmiştir. Söz konusu deyimlerin çocuklara adil olma, dürüstlük, hoşgörü gibi evrensel değerleri kazandırmanın yanında; Türk ve Müslüman kimliğini işaret ettiği görülmüştür.

Anahtar kelimeler: deyim, kültür aktarımı, edebiyat, Cahit Zarifoğlu.

CULTURAL TRANSMISSION AND IDENTITY CONSTRUCTION THROUGH IDIOMS: CHILD BOOKS OF CAHİT ZARİFOĞLU

Summary. Idioms are folkloric products that produced by functions like to find out social-economical dynamics of society, provide cultural unity, contribute to universal culture with reference to national culture. Teaching idioms are important. Because idioms contribute to language use and competence of person besides functions like reading, speaking, writing. It is natural that found subjects to transfer society culture in society's literature. It is necessary to make use of child literature for mother thought teaching, language and nation awareness. In this work six story and two poems which written by Cahit Zarifoğlu were studied. Idioms found in these books help to children to learn to be honest, fair and tolerant. Also it is seen that these idioms indicates to Turkish and Muslim identity.

Keywords: idiom, cultural transmission, literature, Cahit Zarifoğlu.

GİRİŞ

Millî kültür denilen pek çok unsurdan oluşan birikimin tarihî gelişim içinde bir milletin çeşitli grupları tarafından farklı ölçülerde yaşanan verilerin varyantları ve verileri inceleyen ilim [¹, s. 23 – 30] dalına folklor denir. Bir halk kültürü ürününün folklor malzemesi olarak sayılabilmesi için; sözlü geleneğe ait olması ve anonim olması, nesilden nesile aktarılacak yaşaması gerekir. Folklorun amacı, toplumun sosyo-ekonomik dinamiklerini ortaya çıkarmak, kültür birliğini sağlamak, milli kültürden hareketle evrensel kültüre katkıda bulunmaktır. Tamamen söze dayanan atasözleri, bilmece, hikâyeler, destanlar, türküler vb. folklorik eserler olarak değerlendirilir. Deyimler de folklor kapsamı içerisinde değerlendirilen söz öbekleridir.

Gündüzalp [², s. 9] *deyimlerin, bir toplumun diline yansıyan kültürünün izlerini, ipuçlarını ortaya koyarak anlatım gücünü artırıcı, kimi zaman hoş gidecek, söylenene zevk veren ve hatırdan kalmayı sağlayan öğeler* içermesine vurgu yapmaktadır. Türk Dil Kurumunun Büyük Türkçe Sözlük'te deyim; »genellikle gerçek anlamından az çok ayrı, ilgi çekici bir anlam taşıyan kalıplaşmış söz öbeği, tabir« şeklinde tanımlanmıştır. Bir milletin geçmişini, yaşam biçimini, geleneklerini, hayata bakışını, olaylar karşısında takındıkları tutumları ve davranış biçimlerini, alışkanlıklarını ve çeşitli özellikleri hakkında önemli ipuçları içermesi yönüyle oldukça önemli söz kalıplarıdır.

Folklorik ürünler bir yandan yaygın eğitimde öte yandan örgün eğitimde önemli bir işleve sahiptir. William R. Bascom'a göre, folklorun dört işlevinden üçüncüsü «özellikle, okuma yazması olmayan kültürlerdeki eğitim» işlevidir. Örgün eğitimde ise özellikle deyim ve atasözlerinin öğretimi okuma, konuşma, yazma gibi anlama-anlatım faaliyetinin yanında, bireyin dil kullanımına ve yatkınlığına katkı sunması ve dil bilgisi öğretimindeki işlevi nedeniyle Türkçe Eğitim Programı ve ders kitaplarında önemli bir yere sahiptir. Programın «Genel Amaçlar» bölümünde yer alan; «Öğrencilere Türk dilini sevdirmek, kurallarını sezdirmek; onları Türkçeyi gelişim süreci içinde bilinçle, zengin ve güvenle kullanmaya yöneltmek, Sözlü ve yazılı Türk ve dünya kültür ürünleri yoluyla, Türk kültürünü tanıma ve kazanmalarında Türk yurdunu ve ulusunu, doğayı, hayatı, insanlığı sevmelerinde yardımcı olmak» maddesi Türkçe öğretiminde bir yandan kimlik kazandırmaya atıfta bulunurken diğer yandan atasözleri ve deyimlerin öğretimine de yer verilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

«Bir milletin kendine özgü düşüncesi ve yaşayış biçimi, dil, töre ve gelenekleri, toplumsal değer yargıları ve kuralları ile oluşan özellikler bütünü, millî hüviyettir» [³, s. 1397]. Bu hüviyetin genç nesillere kazandırılmasında, millî ve tarihî kimliklerinin farkına varmalarının sağlanmasında atasözleri ve deyimler önemli rol oynamaktadır.

Kimlik ve kültür kazanmada önemli bir role sahip deyimlere hem konuşma dilinde hem de yazı dilinde sıkça rastlanmaktadır. Yazı dilindeki sıklığın nedeni folklorun edebî metinler üzerindeki etkisinden kaynaklanmaktadır. Toplumun edebî eserlerinde o toplumu meydana getiren halk kültürünü aktaran öğelerin bulunması son derece doğaldır. Kaplan [⁴, s. 11], edebiyatı kültürün aynadaki yansımasına benzeterek kültür sahasında ne varsa onların hepsinin akislerini edebiyatta bulmanın mümkün olduğunu ifade eder. Günay [⁵, s. 24]; halk kültürünün, toplumsal yaşamda uyum sağlayıcı birlikteliği, pekiştirici, dayanışmayı artırıcı özelliklerini sürdürerek bir işlev üstlendiğini ve halk kültürü ürünlerinin halkın ortak duygu ve düşüncelerini dile getirmeleri bakımından Türk kültürünün korunmasında, yaşatılmasında önemli işlevleri bulunduğuna işaret eder. Ona göre kültür insanların kimlik ve kişiliğinin temel belirleyicisidir.

Çocuk edebiyatı edebiyatımızın özel bir kolu olarak kültürel mirasın kuşaktan kuşağa aktarılmasında, toplumsal aşamaların gerçekleştirilmesinde, sanat ve kültür yönünden çağdaş, bedensel ve ruhsal açıdan sağlıklı yaratıcı

¹ Günay, U. Folklor Nedir// Türk Folkloru Araştırmaları, Ankara, 1987.

² Gündüzalp, S. Deyimler ve Öyküleri// Zafer Yayınları, İstanbul, 2007.

³ Türk Dil Kurumu. Türkçe Sözlük// Türk Dil Kurumu Yayınları: 549, Ankara, 2005.

⁴ Kaplan, M. Kültür ve Dil// Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988.

⁵ Günay, U. «Osmanlı İmparatorluğu ve Türk Halk Kültürü» Osmanlı Kültür ve Sanat C. // Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.

kuşakların yetiştirilmesine hizmet eder. Birey doğduğu andan itibaren ninni ile başlayan masallarla, tekerlemelerle, bilmecelerle, sıkça duyduğu atasözleri, deyimlerle ve fıkralarla devam eden halk edebiyatının türleri içinde yoğrulur. Ortak Türk kültürüne ait değerlerinin çocuklara aktarılması sayesinde, çocukta Türklük bilinci ve ulusal kimlik bilinci oluşur. Demiray [¹, s. 19], düşünceleri çok özlü bir yolla ve çok kez mecazlarla anlattıkları için çocuklar tarafından kavranmaları, açıklanmaları kolay dolmasa da on yaşından sonraki çocukların bu sözlerin anlamlarını yavaş yavaş kavramaya başladıklarını ifade eder. On iki yaşından sonraki çocukların da düşüncelerini anlatırken basit atasözlerinden yararlanabileceğini belirtir. Aynı durum deyimler içinde geçerlidir.

Çocuk edebiyatı kapsamında oluşturulacak eserlerde akışa uygun olarak atasözleri ve deyimlerimizin kullanılması metne hem bir anlatım zenginliği ve estetiği katacak hem de çocuklara anlama ve ifade etme zenginliği kazandıracaktır. Çocuklarda dil bilinci ve ulus bilincini güçlendirmek, düşünme ve eleştirme yeteneğini kazandırmak için ana dili eğitiminde çocuk edebiyatı ürünlerinden faydalanılması gerekmektedir. Bu bağlamda Cahit Zarifoğlu'nun çocuklar için yazdığı 6 hikâye ve 2 şiir kitabı incelenmiştir. İncelememiz son dönem Türk edebiyatının önde gelen ediplerinden Zarifoğlu'nun eserlerinde yer alan deyimlerin betimlenmesinden ibarettir. Eserlerde yer alan deyimlerden örnekler aşağıdaki tabloda listelenmiştir.

Tablo-1: Cahit Zarifoğlu'na ait çocuk kitaplarında bulunan deyimlerden örnekler

ağızdaki baklayı çıkarmak	can atmak	gözü takılmak	postu kaptırmak
donup kalmak	durumu açık olmak	eteğinin altına saklanmak	pot kırmak
ağızını hayra açmak	can feda	gözünü uyku tutmak	püfür püfür esmek
akıllara durgunluk vermek	cin gibi	har vurup harman savurmak	telaşa kapılmak
aklı karışmak	çark etmek	hayra yormak	tepe taklak olmak
aklına takılmak	darda kalmak	hizaya sokmak	üstüne basa basa söylemek
aklına takmak	devlet kuşu	hop oturup hop kalkmak	yaprak gibi titremek
aklından çıkıp gitmek	deli gibi	içi ezilmek	yük olmak
aklını oynatmak	dik dik bakmak	içi kararmak	yüreği ağzına gelmek
Allaha şükretmek	dil dökmek	içi yanmak	yüreği cız etmek
aman dilemek	diş bilemek	istifini bozmak	ipe yollamak
anasının ipliğini pazarda satmak	ecel terleri dökmek	iş tutmak	tur atmak
apışıp kalmak	ekmeğini çıkarmak	kafa patlatmak	yalpalamak
araya girmek	el bağlamak	kan ter içinde kalmak	ipil ipil yanmak
ayağının tozuyla	eline su dökmek	kendine yedirememek	yan gözle bakmak
ayağının türabı olmak	etek öpmek	keyfi kaçmak	kafasına takmak
ayaklarına kara su inmek	gönlü razı olmak	kırk katır mı kırk satır mı	kanaat getirmek
bağrına basmak	gönlünü çelmek	kötü yola düşmek	kanlı gözyaşı dökmek
baş belası	gönül vermek	kulak vermek	kemal bulmak
baş etmek	gönülleri hoş tutmak	kuş uçmaz kervan geçmez	kemale ermek
baş kaldırmak	göz dikmek	kuyruklu yalan	kendini küçük görmek
bıyık altından gülmek	göze almak	ödü kopmak	kemal bulmak
boy atmak	gözleri fal taşı gibi açılmak	ödü patlamak	kemale ermek
boynunu bükmek	gözü dönmek	öpüp başına koymak	kendini küçük görmek
burnu büyüme	gözühiçbir şeyi görmemek	pabuç bırakmamak	yataklara düşmek
sıkıntı çekmek	gözü kararmak	paparayı yemek	yok devenin pabucu
aklı körelmek	huzura varmak	pervane olmak	yüreği sızlamak
aleme ders olsun	beyni uyuşmak		pir bellemek
sırtı yere gelmek	bön bön bakmak	Allah'ın ipine sarılmak	ar etmek
şifa bulmak	burnunun ucunda	tebelleş olmak	ayak sürçmek
yüreğinin yağı erimek	ter basmak	ayakları üzerinde durmak	toz olmak

¹ Demiray, K. Açıklamalı Çocuk Edebiyatı Antolojisi// İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.

Cahit Zarifoğlu'nun dokuz eserinde toplam iki yüz kırk beş deyim yer almaktadır. Bu deyimlerden çoğu Aksoy'un^[1] deyimler sözlüğünde bulunmaktadır. Zarifoğlu'nun kullandığı deyimler arasında *kafa patlatmak*, *yüzünün akıyla çıkmak*, *akıl etmek*, *akıl küpü olmak*, *ekmeğini çıkarmak* gibi çalışkan ve dürüst olmayı öven deyimler dikkat çeker. Bununla birlikte Türk kimliği içinde yeri olan bazı deyimler de vardır. Bunlar *ağzındaki baklayı çıkarmak*, *başına devlet kuşu konmak*, *etek öpmek*, *mürekkep yalamak*, *kırk katır mı kırk satır mı*, *har vurup harman savurmak*, *şifa bulmak*, *postu kaptırmak*, *kuş uçmaz kervan geçmez* gibi deyimlerdir. Geçmişten beri Türk kimliğinin bir parçası olan İslam kimliği de şu deyimlerle çocuklara aktarılmaya çalışılır: *ağzını hayra açmak*, *Allah'a şükretmek*, *aman dilemek*, *hayra yormak*, *göz nuru*, *pir bellemek*, *Allah'ın ipine sarılmak*, *kemal bulmak*. Bunlara ek olarak incelenen eserlerde yer alan deyimler tasvir özellikleri ağır basan bir yapı sergilemektedir.

SONUÇ

Toplum tarafından üretilen soyut ya da somut tüm bileşenler kültür kavramı içerisinde ele alınır. Kültür maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayırır. Üretildiği kültürün taşıyıcısı olması, alan yazın kapsamında ifade edilen dile ait önemli özelliklerindedir [², s. 73]. Masal, hikâye, destan, bilmece, fıkra, atasözü ve deyim gibi kuşakları birbirine bağlayan ürünler dil üzerinden toplumu yapılandırır. Kültür ve dil arasındaki uzantılar döngüsel bir ilişki arz eder. Dil, bir yönüyle kültürün taşıyıcılığını yaparken bir yönüyle de kültür tarafından geliştirilir. Kuşaklar arasında dil aracı üzerinden yapılan aktarım toplumun özünü oluşturan bireyin kimliğini de şekillendirir. Kültür ve dil kavramları bütünsel bir yapıyla toplumun değerli ya da değersiz gördüğü durumları, onayladığı davranış kalıplarını, geleceğe dönük bakış açısını bireyin zihnine yerleştirir. Bu süreç gizil bir öğrenmeyle düzenlenir. Bireyin planlı ya da plansız olarak toplumdan edindiği her bilgi, kimlik oluşumu üzerinde etkilidir. Ercilasun, [³, s. 24] kimliği bireysel ve milli olmak üzere iki boyutta inceler. Milli kimlik tamamen kültürel öğelerle biçimlendirilir ve bireyin içine doğduğu toplumla olan aidiyeti üzerinden ifade edilir. Kültürle bezenmiş dil, kimliğin en önemli unsurudur. Kimlik öncelikli olarak dil ile ifade edilir. Bunlara ek olarak bireyin dil ile kurduğu bağ, kültürel değerlere ve millete ait olma duygusunu da kuvvetlendirmektedir. Bu aidiyetin kazanılması noktasında milli ve kültürel değerleri yansıtmaya kaygısıyla meydana getirilen edebi ürünler ve bu ürünlerin içerdiği söz varlığı önem arz eder.

Deyimler, atasözleri, terimler ve çeşitli anlatım kalıplarından oluşan aynı zamanda dilin zenginliğini ve inceliğini ortaya koyan bütünsel yapı söz varlığı olarak adlandırılır [⁴, s. 7]. Deyimler söz varlığı içinde üretildiği toplumun zekâsını, algı dünyasını, incelikli anlatıma dair kabiliyetini ifade eden yapılarıdır. Ait oldukları topluma özgü ve bu sebeple o dile, kültüre ait milli unsurlardır. Deyimler milli bir kimlikle yetiştirmek istediğimiz çocuklarımızın kültürle olan bağının kökleşmesine ve gelişmesine katkı sağlarlar. Çalışmamız kapsamında incelenen 9 eser, bulunan deyimler açısından oldukça zengin bir içeriğe sahiptir. Bu deyimler arasında çocuğun milli kimlik gelişimine katkı sağlayacak unsurlar da yer almaktadır. Bir çocuk edebiyatı ürünü olarak 245 deyim barındıran bu eserlerin çocuğun deyim edinimine katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

Kaynakça

1. Aksan, D. Türkçenin Sözvarlığı// Engin Yayınları, Ankara, 2006.
2. Aksoy, Ö. A. Atasözü ve Deyimler Sözlüğü// İnkılap Yayınları, Ankara, 2016.
3. Demiray, K. Açıklamalı Çocuk Edebiyatı Antolojisi// İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1977.
4. Ercilasun, A. B. Türk Kimliği (Edit. Özdemir M.Ç.)// Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009.
5. Günay, U. «Osmanlı İmparatorluğu ve Türk Halk Kültürü» Osmanlı Kültür ve Sanat C.// Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 1999.
6. Günay, U. Folklor Nedir// Türk Folkloru Araştırmaları, Ankara, 1987.
7. Gündüzalp, S. Deyimler ve Öyküleri// Zafer Yayınları, İstanbul, 2007.
8. Kaplan, M. Kültür ve Dil// Dergâh Yayınları, İstanbul, 1988.
9. Onan, B. Dil Eğitiminin Temel Kavramları// Nobel Yayınları, Ankara, 2012.
10. Türk Dil Kurumu. Türkçe Sözlük// Türk Dil Kurumu Yayınları: 549, Ankara, 2005.

«ЕР ТӨСТІК» ЭПОСЫНДАҒЫ МИФОЛОГИЯЛЫҚ МЕКЕНШАҚ

Жанат Аймұхамбет⁵

Аннотация. В данной статье рассматривается эпос «Ер Төстік» в сравнительно-сопоставительном аспекте с татарскими и киргизскими версиями. В контексте древнетюркской ментальности выявляются типологические факторы в казахском фольклоре на материале богатырской сказки «Ер Төстик» (архаический эпос),

¹ Aksoy, Ö. A. Atasözü ve Deyimler Sözlüğü// İnkılap Yayınları, Ankara, 2016.

² Onan, B. Dil Eğitiminin Temel Kavramları// Nobel Yayınları, Ankara, 2012.

³ Ercilasun, A. B. Türk Kimliği (Edit. Özdemir M.Ç.)// Ötüken Yayınları, İstanbul, 2009.

⁴ Aksan, D. Türkçenin Sözvarlığı// Engin Yayınları, Ankara, 2006.

⁵ Доктор филологических наук, профессор, Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева, г. Астана, Казахстан, e-mail: a_zhanat@mail.ru.

татарского эпоса «Йиртошлек» и киргизский эпос «Эр Тоштук». Если в названном фольклорном наследии приоритетной целью является интерпритация свойств мифологического хронотопа, то в данной статье для достижения поставленной задачи автор анализирует мотивы, сюжеты, действия персонажей и приходит к конкретным результатам.

Ключевые слова: фольклор, миф, древний эпос, хроника, змея, фея.

MYTHOLOGICAL CHRONOTOPE IN «YER TOSTYK» EPOS

Summary. This article discusses the epic «Yer Tostik» in the comparative and contrastive aspect with the Tatar and Kyrgyz versions. In the context of the ancient Turkic mentality the author reveals typological factors in the Kazakh folklore based on the epos of the hero «Yer Tostik» (archaic epic), a Tatar epos «Yirtoshlek» and a Kyrgyz epos «Yer Toshduk». While in the named folk heritage of a high priority is to interpret properties of the mythological chronotope, in this article in order to achieve the assigned objective the author analyzes the motives, plots, characters and their actions and thus comes to certain results.

Keywords: folklore, myth, ancient epics, chronicles, snake, fairy.

Қазақ нұсқасындағы «Ер Төстікті» Ә. Марғұлан «батырлық өлең» [1, б. 80], Р. Бердібай «көне эпос» [2, б. 80], С. Қасқабасов «батырлық ертегі» [3, б. 80] қатарына жатқызады. Татар, қырғыз нұсқаларында архаикалық, яки мифологиялық эпос санатындағы «Ер Төстік» өзінің барынша көнелік сипатымен ерекшеленеді. Сондықтан да бұл фольклорлық мұрадан бағзы дәуірлердегі түркілерге ортақ мифтік дүниетанымды айқын көруге болады.

XIX ғасырдың 60-жылдарында В. Радлов өзінің «Образцы народной литературы тюркских племен» атты атақты еңбегіне «Ер Төстіктің» түмен татарларының (III том) және қырғыздардың (V том) арасында таралған нұсқаларын кіргізген, екі нұсқаның ұқсастық-айырмашылықтарын салыстыра қарап, тұжырымдар жасаған. В. В. Радлов еңбегіне сүйене отырып, Г. Н. Потанин «Ер Төстік» эпосны өзге халықтардың фольклорлық мұраларымен салыстыра отырып, мұндағы мотивтердің кең таралғанын анықтайды.

«Ер Төстік» XX ғасырда бірсыпыра салыстырмалы зерттеулерге арқау болды. Бұл эпосқа қазақ, қырғыз, татар ғалымдарымен қатар еуропа ғалымдары да назар аударды.

Қазақ нұсқасы ҚР Ұлттық ғылым академиясы ОҒК 75-бумасында, латын жазуында сақталған. Жинаушы – И.Ахметов [4, б. 367]

«Ер Төстікті» «ертегілік-мифологиялық дастан» деп атаған татар ғалымдарының пікіріне сүйенсек, батырдың аты Йиртөшлек – жер атауымен байланысты, «жер астына түсуші» деген мағына береді. Оның себебі қаһарман басынан кешкен оқиғалардың біразы жер астында, хтоникалық ортада өтеді [5, б. 178].

Қырғыз нұсқасында (С. Қаралаев жырлаған) Ер Төстік Манасқа қатысты, соның айналасында жүрген қаһармандардың бірі. «Көкөтайдың асы» бөлімінде Төстіктің жер астына түскен оқиғасы сөз болады [6].

Қазақ нұсқасында бас қаһарман Ер Төстік кер биенің төстігін жеген соң анасының бойына бітіп, дүниеге келеді. Сондықтан кәрі ата-анасы оған «Төстік» атын береді [7, б. 11]. Ол жай бала емес, ерекше туған ер болады. «Ер Төстік» атануы сол себепті.

Қазақтардағы сияқты қара сөзбен айтылатын нұсқалар қырғыздарда да бар. Бұлардың қатарында Қырғыз Республикасының Ұлттық ғылым академиясындағы Ж. Жамғырчы уулу, Ы. Шамен уулу, Ж. Казакбай уулу тапсырған нұсқаларды айтуға болады [8].

Көне дүниетанымда әлем вертикалды үш әлемнен, горизонталды төрт тараптан тұрады. Жоғарғы әлем – болашақтың, ортаңғы әлем – осы шақтың, төменгі әлем – өткен шақтың мекені. Жоғарғы әлем мен төменгі әлем мистикалық, сакральды сипатымен көрінеді. Ер Төстіктің тағдырына төменгі әлемге – жер астына түсу жазылған. Түспеуге де болатын еді, алайда, перінің қызы Бекторы батыр өміріне араласады. Кенжекейдің тыйым туралы ескерткенін тыңдамастан, Ернарз Сорқұдықтың басына көшін аялдатады. Сорқұдық – мифологиялық мекен. Ежелгі адамдар танымында қоныстың өзі жайлы, жайсыз сипаттарымен көрінеді. Адамзат баласына қатер төндіретін, жамандық әкелетін қоныстан аулақ жүрген абзал. Басқа қатер төндіретін, Сорқұдық сияқты мекен Ернарздың кенжесіне залалын тигізеді. Бұл жайтты ақылымен болжап білген Кенжекейдің ерін қатерден құтқарар амалы жоқ. Бар көмегі – төркінінен Төстік үшін қалап алған Ақсырмал сауытты (қырғыз нұсқасында Чайыңки) кигізіп, Шалқұйрықты мінгізеді және мифтік сенімге сәйкес уақытты тоқтата тұруға мүмкіндік алады. Яғни «ер қосын артсын» деп, төркініне қалап алған Құба інгенді бураға шөгереді де «Төстік не келген күні, не өлген күні ботала» деп серттеседі. Сосын белін он екі құлаш торғын орамалмен орап, «Төстік не келген күні, не өлген күні шешіл» деп серттеседі. Сөз бен серттің қасиетті күшіне сену – магиялық фольклорда көп ұшырасады. Күллі құбылысқа сөз арқылы әсер ету, серт ұстау – мифтік таным тұрғысынан алғанда шындық. Төстіктің перілер әлемімен байланысы, Жалмауыз кемпірден қашуы, жер асты патшалығына барып, рух-иелер көмегін алуы, алып бәйтеректің басындағы Самұрықтың балапандарын айдаһардан құтқаруы, жаны өзінен бөлек сақталған Шойынқұлақты өлтіруі – эпостың мифологиялық-архаикалық сипатын айқындай түсетін мотивтер.

Сорқұдықтың басына қонғанда қалың тұманның түсуі, Құба інгеннің жоғалуы – Ер Төстікті жолынан бұрып, басқа әлемге сапарға бастаудағы басты детальдар. Ернарз жаны үшін Жалмауыз кемпірге Төстіктің садағының ұшын шығаратын егеуін береді. Қырғыз эпосында болат егеу Кенжекейдің сандығының түбінде жатады және осы егеумен Төстіктің жаны байланысты.

Қазақ нұсқасында егеу туралы Төстіктің әкесі Ерناзар айтады. «Менің қалтамда Төстіктің садағының ұшын шығаратын егеуі бар. Төстік онсыз жүре алмайды. Мен соны осы араға тастап кетейін. Төстік іздеп келеді, сонда өзін ұстап ал!» [7, б. 19], – дейді ол Жалмауыз кемпірге.

Түркілердің көшпенді тіршілігі қонысқа ерекше мән беруімен ерекшеленеді. Ғұрыпта кездесетін тыйымды, табуды бұзуға болмайды, ол бұзылғанда бір қатерге тап болады деген сенім Ерназардың қонуға болмайтын мекен – Сорқұдыққа қонып, Төстікті жалмауыз кемпірге беруге мәжбүр болуынан көрінеді. Кенжекейдің ескертуіне қарамай, басы пәлеге тап болған Ерназар жалмауыз кемпірге Төстіктің егеуін қалдырады. Егеуді алуға келген Төстікті жалмауыз кемпір ұстап алмақ. Өзін әкесінің жалмауыз кемпірге беріп кеткенін Төстікке Кенжекей жеткізеді.

Кенжекей төркінінен арнайы алған Төстікке Шалқұйрықты мінгізіп, Ақсырмал сауытты кигізіп аттандырады [7, б. 20]. Ер Төстік өтетін бұл жолдар («құлан өтпес шөл», «қыран өтпес қия») – мифтік кеңістікке тән. «Ер Төстіктің» қырғыз нұсқасында Төстіктің жер астында жеті жыл болғаны айтылады.

Кенжеке «аң жүгіріп, құс ұшпайтын жерге», «адам көрмес елге», «түссе шықпайтын орға, «ширмалса құтылмас торға» кетіп бара жатқанын айтып, Шалқұйрықты мінуің, Чайынги тонды киюің, өз әкесі Сарыбайдан қалап алған, «сан қара малдың құны бар» алтын сақаны алуың өтінеді. Сақаны жоғалтпай, өзіне қайта ікелуді ескертеді. Сонымен бірге әке үйінен қамдап алып шыққан күлазықты береді [6, б. 125-126].

Ер Төстіктің қилы тағдыры перінің қызы Айсалқынның Кенжеке сөзіне кектенуімен байланысты болады.

Татар нұсқасында да құдасының айтқан ескертуің естен шығарған Төстіктің әкесі «қонбайтын жерге» қонады. Кіші келіннің ескертуің де құлаққа ілмейді. Осы жерде аждаһа-жылан тап болып, егер Ер Төстікті бермесе, бәрін жұтатынын айтып, қауіп төндіреді. Әкесі Төстікті беруге келіседі. Бұл туралы үйде қалған Төстік қалыңдығынан біледі. Кенже қыз Төстікке атастырылады, бірақ, күйеуінің қалыңдықты ұзатып алу сапарына келмей қалғанына ренжиді. Төстіктің келмеу себебі – әкесі келіндерін алуға ұлдарымен бірге сапарға шыққанда, үйде ешкім қалғысы келмей, ақыры кенже ұл Төстік қалады. Өкпелі кенже қалыңдық сәуегей кемпірге барады. Сәуегей кемпір «мына алты әпекеңнің күйеуі жылып сенің бір күйеуіңе татымайды» деп, оның ерекше батыр екенін айтады. «Әкеңнен жасау алғанда сол күйеуің үшін жеті қат жер астында, жеті қабат темір сарай ішінде он екі жанды Шалқұйрық аты бар, соны сұра, оның бауырының астында астында алмас қылыш бар, соны да бірге сұра» дейді [9, б. 64].

Төстіктің жер астына түскенде алғаш ұшырасатыны – Жылан Бапы хан елі. Бұл тіршілік иелерімен кездесетінін Шалқұйрыққа тіл бітіп, алдын ала ескерткен. Жер асты әлеміне сапар – Төстіктің ерлігінің сынға түсер жері. Жалпы, әлем халықтарының мифологиясында жыландар мекені осы жер асты болып саналады. Сондай-ақ жылан, айдаһар – тотемдік хайуан. Жыландар кейде адамдармен достық, кейде жаулық сипатта болады. Мифологиялық кеңістікте киелі, тылсым болмысты тіршілік иесі болып саналатын жылан.

Үнділердің ведалық мифологиясында былай баяндалады: «Жердің тереңінде жеті жер асты әлемі бар. Олардың біреуінде нагилар тұрақтаған. Дәл осы мекен күллі жартылыстағы ең ғажайып әлем. Ол өзінің әдемілігі және салтанаты жағынан Индра қаласынан да асып кетеді. Наги – жартылай адам, жартылай жылан – жер асты әлемінің тұрғыны, қымбат қазынаның қорғаушысы. Бұл қазынадан адамдарға кейде сыйлық жасайды. Бір заманда бұлардың тұрағына Индраның қызметшілері делінетін гандхарсылар шабуылдайды. Гандхарсылар – аспан әлемінің тұрғындары. Музыканттар, жауынгерлерден тұратын бұлар кейде аспан әлемін тастап жерге және жер астына түседі. Нагилардың қалаларын жаулап, қазыналарын тартып алған гандхарсыларды Вишну тәртіпке шақырып, жер астынан қуып шығады. Нагилардың әйгілі патшасы – мың басты Шешу. Нагилар – данышпандар, магтар, өз кейіптерін өзгерте алады және өлгендерді тірілту қабілетіне ие...» [9, б. 71]. Буддалық мифологияда наги – жыланға ұқсас жартылай құдай тектес жаратылыс.

Ежелгі дүние адамдары жыланға қатысты қатаң қағидаларды сақтаған. тіпті адам мен жылан арасында жүретін шайқас, бәсеке де болған. Ол дарымшы (жыланмен арбасу қасиетіне ие адам) мен жылан арасындағы арбасу түрінде жүзеге асады.

Эпос желісіндегі мифтік мотив бас қаһарманның перінің қызы Бекторымен кездесуінен басталады. Төстіктің ерекше жаратылысы әу баста ерекше болып өсуімен, қайраттылығымен, ерлігімен көрінсе, оқиғаның даму барысында осы ерекшелігі тылсым әлеммен байланыста танылады. Қазақ нұсқасында Төстікке ғашық болған әрі Кежекейге кектенген Бекторы батырды ұстау үшін жалмауызды жұмсайды. Сорқұдыққа қонған Ерназар әрекеті ұлын жалмауызға беруге мәжбүр етсе, енді Ер Төстік жер астындағы жылан Бапы ханның тапсырмасын орындауға мәжбүр болады. Бұл оқиғаның бәрі мифологиялық мекеншақ (хронотоп) аясында өрбиді.

Татар нұсқасында аждаһа-жылан өз патшасының бұйрығымен ханның кенже ұлы Йиртөшлекті соған апаруы керек. Жыландар патшасы батырды адам кейпінде қарсы алады да, өзінің қызына – ақ жыланға үйлендіреді. Неке түнінде жылан сұлу қызға айналады. Батыр болса жылан атасының бірнеше қиын тапсырмаларын орындайды [5, б. 180-181]. Бұл тапсырмалар грек мифтеріндегі Гераклдің әйгілі ерліктерін еске түсіреді. Йиртөшлек жылан патшасының тапсырмаларымен бірге Барса-келмес патшаның да ауыр сынақтарынан өтеді. Бұл арғы дүние әлемінің патшасына жұмсаған да Жылан-патша. Барса-келмес патшаны және ондағы зұлым жанды өлтіріп, патша қызы Күнөрсұлуды әйелдікке алады. Осы оқиғадан кейін барып жылан-патша құпияны ашады. Барса-келмес ханы, жабайы құс, қара құс сияқты зұлым күштер өздерінің тынымсыз шапқыншылығымен бұл елді жиі тонап, тұрғындарын жойып отырған. Жаратушы ие ақырында бұл елді жер астына жасырып, қажет болғанда жылан кейпіне айналуға мүмкіндік береді. Жылан-патшаның Йиртөшлекті өзіне шақыру себебі – елін зұлым күштердің тырнағынан құтқару. Қызына үйлендіруінің өзі батырдың некелік сынақтан өтуі үшін қажет. Сонда ғана батыр өз миссиясын орындамақ [10, б. 78].

Қазақ нұсқасында Ер Төстіктің жұт жылы кетіп, жоғалған сегіз ағасын «темір таяқтан тебендей, темір етіктен теңгедей» қалғанша іздеуі, Төстікке перінің қызы Бекторының ғашық болуы, Жылан Бапы ханның елінде болып, Таусоғар, Сакқұлақ, Қырағы, Желаяқ сияқты рух-иелермен достасуы, Алып Бәйтеректің басындағы Самұрықтың балапандарын Аждаһадан құтқаруы, Шойынқұлақпен айкасуы – барлығы да мифологиялық кеңістікке тән оқиғалар. Мифологиялық кеңістіктегі уақыт та миф «заңдылығына да» бағынады. Сондықтан да Кенжекей уақытты серттесу арқылы «тоқтата алады».

«Ер Төстік» эпосындағы бас қаһарманның жер асты әлеміне сапар шегуі, сол әлемнің иесімен және рух-иелермен, сондай-ақ перілермен байланыста болу мотиві оның архаикалық-мифологиялық сипатын айқындай түседі.

Пайдаланған әдебиеттер

1. Маргулан А.Х. О характере исторической обусловленности казахского эпоса // Известия Каз ФАН СССР, Сер.историч. – Алматы, 1946 – № 2 – С. 75–81.
2. Бердібаев Р. Қазақ эпосы. Алматы: «Ғылым», 1982. – 232 б.
3. Қасқабасов С. Қазақтың халық прозасы. Алматы: «Ғылым», 1984.– 324 б.
4. Бабалар сөзі: жүз томдық. – Астана: Фолиант, 2011. – 424 б.
5. Бакиров М. Татарский фольклор. Казань: «Ихлас», 2012. – 400 с.
6. Эр Төштүк: Эпос //Эл адабияты сериясының 2-тому. Акматалиевдин жалпы редакциясы менен. С. Каралаевдин варианты. Бішкек: Шам, 1996. – 448 б.
7. Ер Төстік // Бабалар сөзі: жүз томдық. – Астана: Фолиант: 2011. – 424 бет: 11-39 бб.
8. Эр Төштүк. КРУИА Кф инв. №14(207), 1-20 б.; Көчпөс бай (Эр Төштүк). КРУИА Кф инв. №8 (201), 87-108-б.; Элеман байдың Төштүгү (жомок). КРУИА Кф инв. №629(207), 52-67-б.
9. Садовская И.Г. Мифология.М.: ИКЦ «МарТ»; Ростов н/Д: Издательский центр «МарТ», 2006. – 352 с.
10. Татар халық ижаты. Дастаннар. Казан: Татарстан китап нашрияты, 1984. – 384 б.

ОЦИФРОВКА ФОНОДОКУМЕНТОВ, ОТРАЖАЮЩИХ ФОЛЬКЛОР ТЮРКСКИХ НАРОДОВ, В ЦЕНТРАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ АРХИВЕ КИНОФОТОФОНОДОКУМЕНТОВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН

Умида Акрамова¹

Аннотация. Статья рассказывает о звукозаписях Центрального государственного архива кинофотофонодокументов Республики Узбекистан, отражающих музыкальное творчество тюркских народов. Особое внимание уделяется фольклору этих народов. В статье рассматриваются вопросы оцифровки архивных кинофотофонодокументов: этапы проведения данной работы, необходимость и эффективность перевода на электронные носители, проблемы и предложения по их устранению.

В статье впервые освещаются вопросы оцифровки звукозаписей фольклора тюркских народов в архивах Узбекистана.

Ключевые слова: фольклор, тюркские народы, оцифровка, архивные документы, фонодокументы.

DIGITIZATION OF SOUND RECORDS REFLECTING THE FOLKLORE OF THE TURKIC PEOPLES IN THE CENTRAL STATE ARCHIVES OF CINEMATOGRAPHIC, PHOTOGRAPHIC AND SOUND DOCUMENTS OF THE REPUBLIC OF UZBEKISTAN

Summary. The article talks about the sound documents of the Central state archives of cinematographic, photographic and sound documents of the Republic of Uzbekistan, reflecting the musical creativity of Turkic peoples. Special attention is paid to the folklore of these peoples. The article discusses the digitization of archival documents: stages of this work, the necessity and effectiveness of the transfer to electronic media, problems and proposals for their elimination.

The paper first highlights the issues of digitizing sound records of the folklore of the Turkic peoples in the archives of Uzbekistan.

Keywords: folklore, Turkic peoples, digitization, archival documents, sound records.

Ўзбекистон халқининг бой мероси такрорланмас, ноёб бўлганлиги учун катта эътибор талаб этади. Бу бебаҳо маданий ва тарихий манбалар, кўлёмалар, хужжатлар, меъморчилик обидалари, кинофильмлар, фотосуратлар ва овозли ёзувлар, бадиий асарлар архивлар, музейлар ва кутубхоналарда сақланиб келинмоқда. Бугунги кундаги маданий меросни сақлаш каби долзарб вазифани Ўзбекистонда ягона саналган ихтисослаш-

¹ Главный хранитель фондов, Центральный государственный архив кинофотофонодокументов Республики Узбекистан, г. Ташкент, Узбекистан, e-mail: mirpulat@list.ru.

тирилган махсус архив, яъни Ўзбекистон Республикаси кинофотофоно ҳужжатлар Марказий давлат архиви бажариб келмоқда.

Мазкур архив 1943 йилда ташкил топган. Архивда Ўзбекистон ва Туркистон ўлкасининг XIX асрнинг 60-йилларидан то ҳозирги даврга оид тарихни ўзида ақс эттирган ноёб ҳужжатлар, яъни ҳужжатли кинофильмлар, фотосуратлар, фоно ҳужжатлар йиғилган. Ҳужжатларда Ўзбекистоннинг ижтимоий-сиёсий, маданий ривожланиши ақс этган. Архивнинг эътиборли ва қизиқарли томони шундаки, у тарихий воқеаларни фильмлар ва суратларда кўриш, овозли ёзувларни эшитиш имкониятини беради. Кўриш ва эшитиш орқали қабул қилинган информация нисбатан кучли таъсир кўрсатиб, осон эслаб қолинади ва хотирада узоқ сақланади.

Ўзбекистон Республикаси кинофотофоно ҳужжатлар Марказий давлат архивида сақланаётган фоноҳужжатларига тўхталсак, магнит тасмаларга ва грампластинкаларга муҳрланган Ўзбекистонда яшаб ижод этган кўпгина хонандалар, композиторларнинг ўзбек миллий мусиқасининг дурдона асарлари архив рақамлари остида ўрнатилган тартибда махсус овозли ҳужжатлар сақловхонасида сақланиб келинмоқда. Улар орасида ўзбек санъаткорлари ижросидаги жаҳон мусиқа санъати, жумладан турк халқларининг ўлмас намуналари ҳам бор. Бунга мисол тариқасида Мулла Тўйчи Тошмухамедов, Юнус Ражабий, Комуна Исмоилова, Берта Давидова, Исахон Каттаев, Тельман Хасанов, Комилжон Отаниёзов, Қувондиқ Искандаров, Ўлмас Саиджонов, Габриэль Муллақандов, Ильёс Маллаев, Алижон Хасанов, Хайри Изамов, Муҳаббат Шамаева, Муҳаммадjon Каримов ижро этган олтин меросни келтиришимиз мумкин. Бундан ташқари, ўзбек мақомлари билан бир қаторда тожик ва уйғур мақомлари, фольклор санъати намуналари бўлган достонлар, аскиялар, термалар, аллалар, лапарлар, ўланлар, ёр-ёрлар, халқ кўшиқлари, латифалар, мақоллар, маталлар, эртақлар архив фондининг фахрли ўринларидан жой олган.

Архивдаги «Тожиқ мақомлари саҳифаларидан» туркумидаги Исахон Каттаев ижросидаги «Савти калон» (ар.№7074), Ўзбекистон телерадиоси уйғур мақомчилар ансамбли жўрлигида Х.Қодирова ижросидаги «Ирок» (ар. №861), Э.Топчи ижросидаги «Самсур мадо» (ар.№11912) крим татар кўшиғи шулар жумласидандир.

Ўзбек миллий мусиқа санъати жумладан, фольклор йўналишига кўра бир қанча турларга бўлинади. Ўзбекистон вилоятларининг ҳар бирида ашула, ракс ва айтишувларнинг ўзига хос шевалари ва жанрлари мавжуд. Масалан, водийда, яъни Фарғона, Наманган вилоятларида мусиқа ва ракс сокинрок, босикрок оҳангда ижро этилса, Хоразм, Бухоро ва Самарқанд вилоятларида аксинча шўх ва жозибадор ижро этилади.

Фольклор санъати яна бир эътиборли жиҳати, уларнинг оғиздан-оғизга ўтиб, ривожланиб, сайқал топиб, мазмунан бойитилиб, давр руҳига мослаштирилиб, янада бадийлик, таъсирчанликка эга бўлиб замонавий тусга кириб боради.

Бугунги кунда фольклор санъати намуналари турмушимиздан муносиб ўрин эгаллаган. Аждодларимизнинг нодир, бебаҳо тафаккури маҳсули сифатида бу бебаҳо ва нодир маънавий меросни кенгрок ўрганиш, ёшларнинг бу соҳага қизиқиш ва интилишларини ошириш зарур.

Ўзбекистон Республикаси кинофотофоно ҳужжатлари Марказий давлат архиви ўз фаолияти давомида аудиовизуал ҳужжатларни йиғиш, давлат сақловига қабул қилиш, ҳисобини олиб бориш, илмий-техник ишлов бериш, сақловини таъминлаш ва фойдаланишга тақдим этиш каби вазифаларни бажаради. Бугунги ривожланиш даврида мазкур ишларни бажаришни ахборот коммуникацион технологияларисиз тасаввур этиб бўлмайди. Шунини эътиборга олган ҳолда, архивнинг моддий техник базаси замонавий ускуналар билан бойитиб келинмоқда.

Ҳозирги кунда ҳужжатлар сақловини таъминлаш бўйича архивнинг замонавий иш турларидан бири рақамлаштиришдир. Рақамлаштириш, яъни ҳужжатларни электрон кўринишга ўтказиш – ҳужжатларнинг умрини узайтириш, келажак авлодга бус-бутунлигича етказиш, фойдаланувчилар учун тезкор излаш ва уларга қулай кўринишда тақдим этишда катта самара беради.

Табиийки, аудиовизуал ҳужжатларни электрон кўринишга ўтказиш ишларини амалга ошириш учун махсус техника, шу йўналиш бўйича тайёрланган мутахассислар, махсус дастурий таъминот зарур. Ҳозирги кунда ЎзР КФФХ МДАда архив кинофотофоно ҳужжатларини рақамлаштириш учун алоҳида сектор ташкил этилган.

Овозли ҳужжатларни рақамлаштириш учун махсус SONY мосламаси ўрнатилган бўлиб, ҳужжатлар WAV форматга ўгирилади. Фойдаланувчилар учун MP3 форматда берилади. Рақамлаштириш жараёнида овозлардаги шовқинларни тозалаш, частоталарни меъёрлаштириш ишлари олиб борилади.

«Ўзбекистон Республикаси Марказий давлат архивларини ахборотлаштириш» номли КОИСА лойиҳаси ишлаб чиқилгандан сўнг, Ўзбекистон Республикаси билан Корея Республикаси ўртасида ахборот технологиялари соҳасидаги ҳамкорликни кенгайтириш, Республика Марказий давлат архивларининг моддий техника базасини мустаҳкамлаш ва электрон архив фондларини ташкил этиш, уларни архив материалларини рақамлаштириш ҳамда тиклаш ва замонавий ускуналар билан жиҳозлаш масалалари асос қилиб олинди. Ҳозирги кунда архивда фойдаланилаётган рақамлаштириш мосламалари мазкур грант асосида 2009 йилда келтирилган.

Рақамлаштиришнинг афзаллик томонлари тўғрисида сўз борар экан, унинг архивдаги ўрнини алоҳида таъкидлаш жоиз. Рақамлаштириш бошланиши билан асл нусхаларни қайта-қайта қўлга олишга эҳтиёж қолмади. Бу орқали ҳужжатларнинг сифатли сақланишига эришилади. Ҳужжатларни тезкор қидирув тизими йўлга қўйилди. Монтаж орқали фойдаланувчиларга кино ҳужжатларни сўралган зарур қисмини тайёрлаб бериш имконияти яратилди. Чунки, авваллари, кино ҳужжатлар электрон кўринишга ўтказилмаганда, архив фойдаланувчиларга биргина кадр керак бўлган ҳолатда ҳам, фильмлар нусхалари тўлиқлигича тақдим этишга мажбур эди.

Архивда кинофотофоно ҳужжатларнинг электрон кўринишга ўтказиш ишлари жадал суратларда олиб

борилишига қарамай, рақамлаштириш билан боғлиқ бир қанча муаммолар юзага келмоқда. Масалан, архив аудовизуал ҳужжатлари ташувчилари учун махсус ихтисослашган техника талаб қилинмоқда. Асл нусхаларни ўрнатилган тартибда сақлаш билан бирга келажақда уларни янада сифатли сақлаш йўллари излаб топиш зарурдир.

Маданий ва маънавий меросимизни сақлаш ва келажақ авлодга етказиш асосий вазифамиз экан, ҳамкорлик лойиҳаларини янада кўпайтириш, соҳага замонавий техник воситаларни жалб этиш, мутахассисларни йўналиш бўйича малака ошириш курсларида ўқитишга эътибор қаратишимиз зарур.

Миллий маданий меросимизни, хусусан архив ҳужжатларини сақлаш, асраш ва унумли фойдаланишда рақамлаштиришнинг ўрни бекиёсдир. Шу нуқтаи назардан, рақамлаштириш ишларини такомиллаштириш зарур. Рақамлаштиришнинг янги усуллари ўйлаб топиш, жаҳон тажрибаларини ўрганиш, айниқса кинофотофоно ҳужжатларни сақлайдиган ихтисослаштирилган архивларнинг тажрибаларини, мутахассисларни фикрларини жамлаш ва амалга татбиқ этиш лозим.

Бу каби анжуманлар дунёнинг турли мамлакатларидан келган мутахассисларни бирлаштиради, олимлар ва тадқиқотчилар томонидан кўтарилган муаммолар, тақлифларни атрофлича ўрганиш ва тажриба алмашиш имкониятини беради.

YUSUF BALASAGUNLU'NUN *KUTADGU BILIG* ADLI ESERINDE TASAVVUF MOTIFLERI

Gülise Aksoy¹

Özet. Bu makalede, Tanrı yolunda hakikati tanımaya götüren yöntem üzerine XI. yüzyılın düşünürü Balasagunlu Yusuf Has Hacib'in *Kutadgu Bilig* adlı şaheserinin kahramanlarından Kuntoğdı ile Aytoldı arasında geçen bazı konuşmaların özellikleri ele alınıp mesnevîde üstünlüğü sürekli vurgulanan *Akılın* o idrak edilemez ve görünmez *Kusursuzu* gölgeleme olasılığından devamlı duyulan kuşku üzerine fikirlerin aktarımına değinilmektedir.

Anahtar kelimeler: akıl, us, mutluluk, zahit, adillik.

MOTIVES OF TASAWWUF IN THE POEM «KUTADGU BILIK» BY YUSUF BALASAGUNI

Summary. The paper examines the work of a thinker of the XI century Yusuf Balasaguni «Kutadgu Bilik» in the context of the argument between its heroes Kyuntogdy and Aytoldy concerning the way which would best fit the essence of man: «reasonable» (suppoeters are Kyuntogdy and Aitoldy) or «love» (supporters are Ogdylmish and Ogdurmysh).

Keywords: reason, bliss fullness, ascetic, justness.

Ortaçağ İslam felsefesinin bir istikameti olan tasavvuf, başlangıcındaki züht-çilecilik devrinden, X. yüzyılda memleket memleket gezen dervişlerin toplanma yerleri olan heneke, ribat, zeviye, tekke vs. adı altında kurulan birlikler döneminden [4, s. 225-226; 5, s. 22; 6, s. 8], XI-XII yüzyıllarda avamın kavrama alanını aşan bätünü spekülâtif görüş öğretileriyle düşünce tarihi alanında kendini gösterir. Her birisi ayrı yetenekler geliştirme merkezi olan şeriat-marifet-tarikat-hakikat makamlarında kendini geliştiren gizemli-aklı bilgiye dayanan bu akım, tarihi süreç içerisinde varlık felsefesi, bilgi felsefesi, insan felsefesi, ahlak felsefesi alanları başta olmak üzere kendini ortaya koymaktadır.

Tasavvufun, hakikatin bir parçası olan insanın, kendinde evrenin tekil varlıklarını tek bir birliğin içinde eritmekle beraberinde her şeyin Tanrı'nın görünüşünü kavradığını ve hakikatin bütünlüğünü tanıyabileceğini ileri süren Ortaçağ düşünürlerinden olan *Cüneyd Bağdadi* (822-911), *Mansur Hallac* (858-922), *İbn Arabi* (1165-1240), *Mevlana* (1207-1273), *Yunus Emre* (1238-1321) isimleri tasavvuf feylesoflarından bazılarıdır. Bu listeye «Türk [7] tefekkür tarihi açısından büyük bir değer taşıyan ve 6645 beyitten mürekkep olan» [1, s. 52] eserin yazarı olan Balasagunlu Yusuf Has Hacib'i de dâhil etmek yanlış olmayacaktır. 1069 – 1070 yıllarında «Doğu hükümdarı Tabgaç Buğra Hakan'a ithafla Kaşgar'da yazılmış olan» [1, s. 53] *Kutadgu Bilig* adlı eserinde yazar kendi adını yalnız bir defa zikretmektedir:

Ay Yusuf kerek sözni sözle köni
Kereksiz sözüğ kizle kılga kora (6627) [2, s. 652].

Bu yazarın söz konusu olan eserinin «mevzuu bakımından, İranlıların *Siyaset-Name*'leri tarzında» olduğunu bildiren Fuad Köprülü, onun «bütün Müslüman eserleri gibi 'tahmid' [8] ve 'tasliye'yi [9] içine alan mensur bir önsözle» başladığını, «muharriri olan Yusuf-Has Hacib'in «mukaddimede insan melekelerini 'Adalet, İktidar, İdrak ve Kanaat'tan ibaret» [1, s. 52-53] olarak belirlendiğini yazar. Bu melekelerin arasında kendisini belli eden 'güçler çatışması' dört esas fiili zat arasında sürüp gitmektedir. Bunlar sırasıyla, ilk önce «köni törü» ve «doğru kanun» olarak dile alınan hükümdar Küntoğdı [2, s. XXVIII] (adalet), hükümdardan sonra gelen en yetkili yönetici olan vezir Aytoldı (mutluluk), Aytoldı'nın oğlu Ögdülmiş (us) ve vezirin kardeşi zahir Ogdurmuş'tır [3]. Aytoldı, adillikten dolayı şanı uzaklara ulaşan Küntoğdı'nın memleketine gelir ve onun hizmetine geçerek en güvenilir danışmanı olur. Aytoldı'nın

¹ Yrd. Doç. Dr., Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye, e-mail: gaks0y@bartin.edu.tr.

ölümünden sonra bu göreve, oğlu Ögdülmiş devam eder. Ögdülmiş, devletin refahına hizmetinin yeteneklerinin faydası dokunacağını sandığı, kardeşi olan zeki ve zahit Ögdülmiş'i çekmek arzusuyla tutuşsa da, sonuncusu bu görevi üstlenmek istemez.

Kâinat ile beşeri hayat ikilisi arasındaki izafi ilişki ışığında farklı konuların eserde doğal olarak sürüp gitmesi dünya hayatının ve toplumun gelişmesi açısından esas olan Aklın ve Bilginin önemine vurgu yapılarak ilerlemektedir. Yazarın, beşeri haysiyet ve değerler ile sıkı bağıntı içerisinde ele aldığı bilgiyi en üst düzey muamelede göstermesine rağmen, eserde dünya görüşü üzerine cereyan eden iç mücadeleyi görmezlikten gelmek imkânsızdır. Bu müdahalenin kendisi de us ve bilgiden sudur etmektedir, çünkü münzevi Ogdurmuş'ın Künogdı'nın sarayına davet edilmesi onun geniş çapta bilgi sahibi olmasından kaynaklanmaktadır.

Mesnevinin muhtevasında «fikirler çatışması» sürecinin çıkış noktasının, Balasagunlu'nun eserini ->iki dünyayı kut ile tutma» [2, s. XXVIII] – şekliyle takdim etmesinden başladığımızı söyleyebiliriz:

Kitab adı urdum kutadgu bilig,
Kutadsu okıgıka tutsu elig
Kişi iki ajunnu tutsa kutun
Kutadmuş bolur bu sözüm çın bütün (350-352) [2, s. 49].

Burada «herhangi bir» mutluluğun belirtileri değil de daha çok Küntogdı ile Aytoldı'nın temsil edeceği *us* yolu ile Ögdülmiş ile Ogdurmuş'ın temsil edeceği *aşk* yolu arasında insan yaratılışına uygunluk açısından seçim yapma temelleriyle ilgili mutluluğun ileride gerçekleşecek müzakere örgüsünün belirtileri söz konusudur.

«Us» ile «aşk» ikilisinin aralarında gerçekleşen müzakere akışında her tarafın diğerinin görüşünü anlamaya çalışması, hatta anlamaya başlaması fakat yine de kendi hayat çizgisine sadık kalması özellikle dikkat çekicidir. Yazarın insan faziletleriyle bağdaştırdığı bilgiyi her şeyden üstün görmesine rağmen eserin odağında, dünyayı algılamada tasavvuf prensiplerinin üstünlüğünün imtiyazı olan dâhili mücadele yatmaktadır. Bu prensipler sanki Us'un devamı niteliğindedir, çünkü münzevi ve zahit Ogdurmuş'ın, Küntogdı'nın sarayına davet edilmesi onun engin bilgi sahibi olmasından kaynaklanmaktadır. Buna rağmen başlangıçta usun karşısında zahit zatına olan münasebetin temkinli olduğu belirgindir. Hükümdarın Ogdurmuş'a savurduğu nasihatlerden, Küntogdı'nın bu zatın kendisinden değil de, onun uğraş odağı olarak seçtiği değerlerden duyduğu memnuniyetsizliği algılamak mümkün:

Bilig birle yakgıl bayat tapginga
Bilig tamga bolur tamu kapginga
Bilig birle ta'at muyanı tümen
Biligsiz tapug kılsa bulmaz muyan, bilgisiz tağug kılmişında körü
Biliglig udımışmuyanı örü
Uluş kend içinde tapug bar telim
Uş ol yirde kılsa bulamaz yarım
Sening anda tapgung namaz ol biri
Takı biri ruza tutar sen urı (3223-3227) [2, s. 328].

Ogdurmuş'un seçtiği değerlere karşı hükümdar, kendisinin inanç iddiasında bulunduğu bu dünyanın esas değeri olan Bilgi yolunu savunmaktadır:

Mungar mengzetür söz sınımış kişi
Sınımış kişi bildi il kün işi (245) [2, s. 40].
Tirig yalnguk oğlu tusulgan kerek
Tusulmaz kişi toğsa ölgen kerek
Kışike tusulur kişi edgüsi
Bu edgü kişi ol budun todğusı
Tapugka inanıp kayu erse kul
Bulumadı tengri sevinçinge yol (3247-3249) [2, s.329-330].

Ogdurmuş'ın da kendi doğrusu doğrudur. O her zaman zahit değildi. Hayat tercihlerini bilinçli şekilde yapmış ve kendisinin seçtiği yolda, maddi dünya güzelliklerini geliştirme yolunu ileri süren hükümdar gibi iddialıdır.

Özüm dünyadan kaçtı keldi berü
Yana men negü teg barayın naru
Bayat tapginga bu ulanmış özüm
Kişi tapgı kılmak yararmu tüzüm (3695-3696) [2, s. 371].

Ogdurmuş'ın düşüncesini dayandırdığı nokta, kalbinin sesidir:

Kamuğa bağırsak özüngke özüng
Köngül taplamaz işni kod kes sözüng (3690) [2, s. 371].

Eserde ayrıca dikkati çeken hususlardan, dünyevi yolun iddiası olduğu kadar zahidi yolun iddiasının tanınmasının da eşdeğer olduğunu söylemek gerekir:

İkigü bayat kullarımız biz ök
Bu kulluk içinde kurumız tüz ök (3749) [2, s. 377].

Küntogdı ile Aytoldı arasında saygıdeğer çerçevede gerçekleşen yol belirleme üzerine fikir tartışmasının şekli farklı felsefi nitelikteki meseleleri de ortaya çıkartıyor. Bunlar, kâinat ile beşeri hayat arasındaki izafi ilişkiler ışığında, ölümün kaçınılmaz olması gibi kaçınılmaz gelecek olan ebedi hayat natıkasının zaruriliği, maddi dünyanın çekiciliklerinin geçici olduğu, maddi yararlarla hizmet etmenin sadakatsizliği, ebedi değerlerin savunulması ve Tanrı'ya hizmet etmenin zaruriliği olarak tanımlanabilir. Sağduyu hissine dayanan algıyla bu meseleler, toplumun yaşam tarzını yansıtan şeriat çerçevesinde ele alınabilir olmasıyla beraberinde, nazari yaklaşımda ileri sürülen ve savunulan Bilgi ve Us ile belirlendiği meselelerin tekillerle sınırlı olması, bu aletlerin güvenilirliği konusunda şüphencilğe açık kapı bırakmakta ve dünyevi mirasa saygıyla davranılması gerektiği meseleleri ortaya koymaktadır. Dahası bu dünya ölçütlerinin sonsuz olmamakta belirli olması, insanın kendisini 'bütün dünyevi zevklerin kaynağı' olan Us ve Mutluluğu seçme taraftarı yapmalıdır ki bu melekeler sayesinde ancak hayatın akışından haberdar olma imkânı sağlanabilir.

Balasağunlu «akıl» ile «aşk» yolları arasında kesin bir tercihte bulunmuyor. O, sadece dünyevi gayeler de dâhil yüksek değerler mertebesi için dünya kibrinden uzaklaşma düşüncesini öne çıkarır ve bu sıfatların sahibi saydığı Oğurmuş'ı yanına hizmete davet eder. Fakat eserde Aytoldı ile Oğurmuş'un ölmesini, Balasağunlu'nun toplumsal değerler listesinde Mutluluk ile Zahidi sembollerin Adalet ile Us gibi akılsal sembollerin altında yer almasının işareti olarak da yorumlayabiliriz. Son ikisine dair yazarın güveninin daha ağır bastığından dolayı bu değerleri temsil eden Küntogdı ve Ögdülmiş devletin milli-kültürel unsurları olarak varlıklarını devam ettirmektedirler. Mutluluk ile Zahit'in müstakil değerlerini yazar, Adalet ile Us'tan edilgenlik haline geçirerek aktarmaktadır:

İki türlü ol kör bu aşlı kişi
Biri beg biri bilge yalnguk başı
Aningda naru barça yılkı sanı
Tilese munı tut tilese anı
Sen emdi kayu senmanga ay aç
İkide biri bol üçünçte kaça (265-267) [2, s.42].

Eserde Ögdülmiş'in önce hükümdara sadık hizmet göstermesini:

Tatdı tiriglik il aşğı bile
Erejin avındı sevinçin küle
İlig me ağırladı ögdülmişig
Mandı anga birdi barça işig (5627-5628) [2, s. 558],

sonra da hayatın faydasız geçmesinden şikâyetlerde bulunmasını:

Ayur men yorıdım usalın küle
Tiriglik yava boldı ğaffet bile
Tiriglik küçi bardı mindin kitip
Tayak tutu elgim bu tirgin atıp
Ökündi ayur bardı isiz künüm
Tiriglik tükedi kararur tünüm
Yidi arzu ni'met özüm udlayu
Tirildim hem ud teg bilü bilmeyü
Ayur men yorıdım usalın küle künümni keçürdüm yavalık bile (5632-5636) [2, s. 559].

Dünyeviliğin sınırlı ve görelî olduğu ve zamana kayıtsız ebedi değerlerin aranmasının mesajı olarak değerlendirilmekteyiz.

Kaynakça

1. Köprülü, Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, 11.Baskı, İlk Baskı 1918, Yayına Hazırlayan O.F.Köprülü, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009. – 383 s.
2. Kutadgu Bilig. Girişi ve Yayını Hazırlayan Reşid Rahmeti Arat, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947. – 656 s.
3. Баласағуни Ю.Х. Благодатное знание. Изд. Подготовил С. Н. Иванов. Отв. ред. А. Н. Кононов. М.: Наука, 1983. – 539 с.
4. Кыш А. Ат-Тасаввуф // Ислам: Энциклопедический словарь/ отв. ред. С. М. Прозоров. – М.: Наука, 1991. – 311 с.
5. Тримингэм Дж. С. Суфийские ордены в исламе. М.: Наука, 1989. – 329 с.

6. Степанянц М. Т. Философские аспекты суфизма. М.: Наука, 1987. – 192 с.
7. Belli olduğu gibi Türkiye tarih yazımı geleneğine göre Türki halkların çoğunluğunu «Türk» kavramı altında tanımlandırma eğilimi göstermektedir.
8. Tahmid; Farz namazdan sonra Allah'ın büyüklüğünü dile getirerek söylenen tekrarlamalar.
9. Tasliye; Hz. Peygamber üzerine salavat getirmek (dualar okumak)

EVLIYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNAMESİ VE SEYAHİMİZİN GÖZÜYLE 17. YÜZYILDA KAZAN ŞEHİRİ

Belgin Aksu¹

Özet. UNESCO'nun «Dünya Belleği Programı» içerisinde insanlığın tarihî, kültürel ve sosyal belleğini oluşturan ve savaşlar başta olmak üzere çeşitli doğal felaketler veya sosyal nedenlerle ortadan kaybolma tehlikesi olan belge ve bilgilerin insanlığın ortak değerleri olarak korunması ve bu korumanın önlemlerinden biri olarak dijital ortamda paylaşılması amacıyla oluşturulan **Dünya Belleği Kütüğü**'ne ilk kayıt 1997 yılında yapılmıştır.

Bildiri konumuz, 25 Mart 1611 tarihinde İstanbul'da doğan Evliya Çelebi'nin kaleme aldığı ve Haziran 2013 tarihinde UNESCO'nun Dünya Belleği Kütüğü'ne kaydedilen *Seyahatname* adlı eseri ve 17. yüzyılda Kazan şehrinin eserdeki anlatımıdır.

Önce Evliya Çelebi'nin yapmış olduğu seyahatler kısaca anlatılacak, sonra «Seyahatname»nin nasıl yazıldığı, ona zaman içerisinde hangi isimler verildiği, içeriği ve el yazması nüshaları hakkında bilgi verilecektir. Son bölümde ise Evliya Çelebi'nin Tataristan'daki Kazan şehrinde kaç tane ev, kilise ve cami bulunduğu, bağ ve bahçeleri, insanların özellikleri hakkında verdiği bilgiler aktarıldıktan sonra ziyaret yerlerinin anlatımıyla bildiri sona erecektir.

Anahtar kelimeler: Evliya Çelebi, Seyahatname, 17. yüzyıl, Tataristan, Kazan.

EVLIYA ÇELEBİ'S SEYAHATNAME AND WITH EYE OF THE TRAVELER THE CITY OF KAZAN IN THE 17TH CENTURY

Summary. In order to protect the documents and information about various natural catastrophes, including war, and the historical, cultural and social memory of humanity, which have the danger of disappearing for social reasons and also to share them in the digital environment, the first recording of the World Record Archive was made in 1997 within UNESCO's World Memory Program.

My declaration is about «Seyahatname» written by Evliya Çelebi and was recorded in UNESCO's World Record Archive in June 2013, and the city of Kazan in «Seyahatname» in the 17th century.

Information about Evliya Çelebi's travels, how «Seyahatname» was written, which names are given to «Seyahatname», its contents and handwritten manuscripts will be given. In the last section, information about the city of Kazan in Tataristan, such as the numbers of houses, churches, mosques, the features of gardens and the characteristics of its people will be explained. Finally, the tombs to visit, which Evliya Çelebi explained will be mentioned.

Keywords: Evliya Çelebi, Seyahatname, 17th century, Tataristan, Kazan.

Birleşmiş Milletler Eğitim Bilim ve Kültür Kurumu olan UNESCO'nun Dünya Belleği Programı içerisinde insanlığın tarihî, kültürel ve sosyal belleğini oluşturan ve savaşlar başta olmak üzere çeşitli doğal felaketler veya sosyal nedenlerle ortadan kaybolma tehlikesi olan belge ve bilgilerin insanlığın ortak değerleri olarak korunması ve bu korumanın önlemlerinden biri olarak dijital ortamda paylaşılması amacıyla oluşturulan **Dünya Belleği Kütüğü**'ne ilk kayıt 1997 yılında yapılmıştır.

Bugüne kadar Türkiye'den UNESCO Türkiye Millî Komisyonu'nun önerisiyle Dünya Belleği Kütüğü'ne: 1) Boğaziçi Üniversitesi Gözlem ve Deprem Araştırma Enstitüsü Kandilli Rasathanesi El Yazmaları (2001), 2) Boğazköy Hitit Tabletleri (2001) ve 3) İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi İbn-i Sina Yazmaları Koleksiyonu (2003), 4) Evliya Çelebi Seyahatnamesi (2013), son olarak da Kayseri'deki Kültepe Tabletleri (2015) kaydedilmiştir.

Bildiri konumuz, 25 Mart 1611 tarihinde İstanbul'da doğan Evliya Çelebi'nin kaleme aldığı ve Haziran 2013 tarihinde UNESCO'nun Dünya Belleği Kütüğü'ne kaydedilen *Seyahatname* adlı eseri ve 17. yüzyılda Kazan şehrinin eserdeki anlatımıdır.

Son nefesini verinceye kadar gezme, görme, öğrenme ve hayatı boyunca biriktirdiklerini etrafına ve kendinden sonrakilere aktarma hevesini hiç kaybetmemiş bir Osmanlı seyyahıdır Evliya Çelebi. Avrupa, Asya ve Afrika'yı dolaşmış seyahatlerini ve gördüklerini tüm ayrıntılarıyla kaydettiği, imparatorluğun ve toplumun mükemmel bir tablosunu aktardığı ayrıca kendi yaşam öyküsünü de anlattığı her biri ikişer kitaptan oluşan beş ciltlik çok değerli bir sanat eseri ortaya koymuştur. Bu eserin adı *Seyahatname*'dir.

Evliya Çelebi 1630 yılında İstanbul'u gezmeye, hakkında kitaplar okumaya ve yazmaya başlar (2, s. 8a). İstanbul'u tamamen gezip gördükten sonra ilk seyahatini 1640 yılında Bursa'ya yapar (2, s. 221a) ve böylece yıllar boyu sürecek seyahat hayatı başlamış olur. Evliya Çelebi 1672 sonrasında seyahatlerini bitirip Kahire'ye yerleştiğini ve burada müsveddelerini bir araya getirerek *Seyahatname*'yi yazma işine giriştiğini belirtir (2, s. Y450b).

¹ Türk dili uzmanı, Türk Dil Kurumu, Ankara, Türkiye, e-mail: belginaksu@hotmail.com.

Seyahatname

Osmanlı devlet arşivi ve vekâynameler tarihçiyeye imparatorluğun devlet tarihini verir. Sosyal yaşamı yansıtan kaynaklar yetersizdir. Bu boşluğu dolduran başyapıt Evliya Çelebi'nin *Seyahatnamesi*'dir (6, s. 60). Eser sadece seyahat serüveninin anlatıldığı bir kitap değil, coğrafyaya, mimariye, biyografiye, dile, folklor, sanata ve ekonomiye ilişkin bilgileri de içeren bir anıt eserdir.

Türk kültür tarihinde çok değerli yeri olan; gezip gördüğü yerleri, şahit olduğu olayları, okuduklarını aktardığı yaklaşık dört bin sayfadan oluşan beş ciltlik bu eserini yazması için Evliya Çelebi'ye babası tavsiyede bulunur. Hatta eserinin adını da babası koyar (2, s. 241b).

Necdet Sakaoğlu (8, s. 53), Ayvansarayi'nin *Hadikatü'l-Cevâmi*'de Evliya Çelebi için «tarih sahibi» dediğini belirterek *Seyahatname*'nin 18. yüzyıl İstanbul kültür dünyasında «Târih-i Evliyâ» olarak bilindiğini söyler. *Seyahatnâme-i Evliyâ Çelebi, Evliya Çelebi Seyahatnâmesi* adlarıyla da bilinen bu eserin bazı nüshaları *Târih-i Seyyâh* ismini taşır (5, s. 532). *Seyahatname*'yi dönemin bire bir aktarılması olarak gören Dankoff (1, s. 12) «*Eser genel olarak her edebî eser gibi bir bütündür ve sergilediği görüntüler, Osmanlı zihninin içeriden mümkün olan en iyi fotoğrafını sağlar.*» der. Eserde bir kale resmi bile vardır (2, s. 338b).

Evliya Çelebi, gezip dolaştığı yerlerde not tutup bunları Kahire'de bir araya getirmiş ve tamamlamıştır. Not tuttuğu defterini kendi el yazısıyla yazdığını belirtir (2, s. 51b). Yazdığı bazı notları sonradan bulamamış ve eserine ekleyememiştir (2, s. Y343a). Bundan dolayı eserde bazı satırlar boş bırakılmıştır.

Evliya Çelebi, eserini okuyanlara «*müsveddemizi tenezzül edip okuyan saygıdeğer dostlar*» diye seslenir (2, s. Y443a).

Bir nedim olarak Evliya Çelebi, yanında hizmet ettiği paşaya gittiği yer ve halkı hakkında bilgi vermelidir. Bundan dolayı gidilen şehir hakkında önce tarihî bir giriş yapılır, şehrin vali, kadı, yeniçeri serdari gibi idarecileri anlatılır. Paşanın merakını çekebilecek olağanüstü olaylar hikâye edilir. Bölgenin iklimi, halkın sağlık durumu, kıyafetleri, güzel genç kız ve erkeklerinin tasvirleri yapılır. Halk; din adamları, ulema ve şeyhler biçiminde sıralanarak anlatılır. Şeyhlerin ziyaretgâhları hemen arkadan gelir. Halkın yaşam tarzı, akarsular, yetişen ürünler, sanatlar ve üretilen eşya ve bunların fiyatları kaydedilir. Bölgeye has yiyecek ve içecekler özellikle yazılır. Bölgenin dili ve lehçesi üzerine örnekler verilir. Varsa kalesi anlatılır. Sonrasında dinî binaların tasviri gelir. Ardından çarşılar hakkında bilgi verilir (6, s. 61-63). Bölge halkının nüfusu, etnik yapısı, dini, mezhebi, eğitim durumu, refah düzeyi, bölgede yetişmiş devlet adamları, meslek erbapları, sanatçı ve şairler o yöreyle ilgili anlatılan diğer konulardır. *Seyahatname* ayrıca yabancı halkların 17. yüzyıldaki yaşam biçimlerine, nüfuslarına, kadın ve erkeklerinin belirgin özelliklerine, dil ve lehçe bilgilerine, gelenek ve göreneklerine, yeme ve giyinme alışkanlıklarına, bilgi birikimlerine, efsanevi olaylarına, kıssalarına, inançlarına ve ilgili törenlerine, toplumsal davranışlarına, sanat ve zanaatlarına ışık tutan ve bu özelliğiyle zengin kültür birikiminin bizlere aktarıldığı bir eserdir. *Seyahatname* gezdiği coğrafyadaki sanat ve mimari yapılarının 17. yüzyıldaki bir envanteri hâlini almıştır.

Döneminin diğer eserlerine bakıldığında *Seyahatname*'nin kolay anlaşılır, sade bir dille yazıldığı görülür. Eserde, halk arasında konuşulan günlük dil, dönemin Türkçesi hâkimdir. Anlatımı sıkıcı olmaktan kurtarmak için gezdiği yerlerde yöresel olarak kullanılan kelime, deyim ve atasözlerini mümkün olduğunca vermeye çalışır. Türkçe dışındaki dillere ait kelime ve deyimleri de yararlı olması amacıyla anlamlarıyla beraber ardı ardına sıralar (2, s. 9a). Bu listeleri vermedeki amacını; yararlı olmanın yanı sıra bunları öğrenerek ve öğretmekle kendini ve oralara gelecek diğer kişileri tehlikelerden korumak olarak da belirtir (2, s. 147a). Hatta Rus diline ait sözleri verdikten sonra sövgü sözlerini de sıralar ve seyyahların bu küfürleri de bilmeleri ve ona göre davranmaları gerektiğini söyler (2, s. 49b).

Gözlemlerini ve duygularını mahallî söyleyişler, konuşma diline ait deyişler gibi folklorik öğelerin yanında manzum alıntılar, şiir formuna ait tekniklerle süslemiştir (4, s. 279-280). Kendisine ait özellikle tarih beyitleri eserinde çokça yer alır (2, s. 143b).

Seyahatname'de giriş, düğüm, sonuç kurgulaması içinde kendi dönemine veya geçmiş dönemlere ait toplumsal sorunların, ahlaki değer yargılarının, kişilere ait hayat kesitlerinin anlatımında zaman zaman kullanılan kurmaca tekniği başarılı bir biçimde uygulanmıştır. Bazen bu bilgileri aktarırken mübalağa ettiği düşünülebilirse de aslında bu mübalağalar saf ve samimi oluşunun sonucu olarak rivayetleri olduğu gibi aktarmasındandır.

Seyahatname'nin Nüshaları

Evliya Çelebi eserini 1672 yılından ölümüne kadar kaldığı Kahire'de temize çekmiştir. Burada iken Emir Özbek Bey ile dostluk kurmuş ve yazdığı son cilt onun koleksiyonuna intikal etmiştir. Eser, 1742 yılına kadar Kahire'de bir konağın kütüphanesinde muhafaza edilmiştir. Daha sonra eserin el yazmaları, I. Mahmud devrinin meşhur kızlar ağası Hacı Beşir Ağa'ya hediye edilmek üzere Mısır'dan İstanbul'a getirilmiştir. Gelen bu nüshadan çok az sayıda kopya yapılarak Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesine konulmuştur.

Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Bağdat Köşkü 304 numarada 1 ve 2. ciltler, 305 numarada 3 ve 4. ciltler, 307 numarada 5. cilt, 308 numarada 7 ve 8. ciltler, Revan Köşkü 1457 numarada ise 6. cilt kayıtlı olarak bulunmaktadır. Bu ilk sekiz cildin yazarın el yazısıyla yazıldığı kabul edilmektedir (7, s. 74). Bağdat Köşkü 303 numarada kayıtlı olan 9 ve 10. ciltler oldukça yıpranmıştır. Eser daha sonra zamanın hattatları tarafından çoğaltılmıştır. Bunlar Süleymaniye Kütüphanesinin Pertev Paşa ve Hacı Beşir Ağa bölümlerinde bulunmaktadır. İstanbul Üniversitesi Türkçe Yazmalar Bölümünde ise eserin onuncu cildine ait bir nüsha kayıtlıdır.

Seyahatname'yi ilk olarak bilim dünyasına tanıtan Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall olur. Hammer 1804 yılında *Târih-i Seyyâh Evliyâ Efendi* adını taşıyan *Seyahatname*'nin 4. cildini İstanbul'da 100 kuruş ödeyerek satın alır

ve Viyana'ya götürür. 10 yıl içinde ilk üç cilt de Johann Aegyropulo tarafından bulunur ve Kont von Rzewusky'nin kütüphanesi için satın alınır. 1814 yılında Hammer, «Merkwürdiger Fund einer türkischen Reisebeschreibung» başlıklı tanıtım yazısıyla *Seyahatname*'yi gün ışığına çıkarır.

Eser, Türkiye'de ilk olarak seçmeler biçiminde 1843 yılında *Müntehabat-ı Evliya Çelebi* adıyla yayımlanmıştır. Tam metin olarak ilk 6 cilt 1896-1900 yılları arasında Ahmed Cevdet tarafından yayımlanmaya başlanmıştır. 7 ve 8. ciltler Kılıslı Rifat tarafından hazırlanmış, 1928 yılında Türk Tarih Encümeni tarafından basılmıştır. 9 ve 10. ciltler 1935 ile 1938 yıllarında Maarif Vekâleti tarafından yayımlanmıştır. Bu matbu seri için Pertev Paşa Bölümündeki nüsha esas alınmış ancak yayımlanırken ana metinden bazı bölümler çıkarılmış, bazı kelimeler değiştirilmiştir.

Daha sonra eser, Zuhuri Danişman tarafından 1969-1971 yılları arasında 15 cilt olarak günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Ancak bu çalışma, içinden bölümler çıkarılıp hazırlanan matbu nüsha esas alınarak hazırlanmıştır.

1996 yılında Orhan Şaik Gökyay, Evliya Çelebi'nin kendi el yazısı olan yazmayı esas alıp yeni alfabeyle çevirerek 1. cildini yayımlamıştır. Daha sonra Seyit Ali Kahraman, Yücel Dağlı, Zekeriya Kurşun, Robert Dankoff diğer ciltlerin çeviri yazı hâlini 1999-2007 yılları arasında tamamlamışlardır.

Son olarak Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi* adıyla ilk 4 cildi 2003-2010 yılları arasında Türkçeye aktarmış, Yücel Dağlı'nın vefatı üzerine Seyit Ali Kahraman geri kalan ciltleri 2010-2011 yıllarında tamamlamıştır.

Seyahatname Almanca, Arapça, Arnavutça, Bulgarca, Ermenice, Fransızca, Gürcüce, İngilizce, İtalyanca, Lehçe, Macarca, Rumence, Rusça, Sırpça, Slovakça ve Yunanca olmak üzere 16 farklı dile çevrilmiştir.

***Seyahatname*'ye göre 17. yüzyılda Kazan Şehri**

Evliya Çelebi, 1666 yılında ziyaret ettiği ve yedinci iklimde bulunduğunu söylediği Kazan'ın daha önceleri Cengiz Han tarafından tahtgâh olarak kullanıldığını, şimdi ise Moskov'un elinde olduğunu belirtir. Şehir hakkında anlattıklarıyla Kazan'ın 17. yüzyıldaki görüntüsünü çizer bize.

Kazan'da o dönem çatıları saz ve kamıştan yapılmış 3 bin kadar ev olduğunu ayrıca 20 adet kilise, Nogay ve Heşdek Müslümanlarının kullandığı 7 adet mescit bulunduğunu, 600 kadar dükkânın da satış yapmak üzere açık olduğunu söyler (2, s. 171a) ve şöyle devam eder:

«Bunda dahi bâğ u bâğçe yokdur. Lâkin müşebbek bostân ları çokdur. Bu diyârlarda şarâb olmaz. Cümle kefereleri rakı ve horilka ve pivo [ve] med nâm müskirât meşrûbâtlar içepler, ammâ kavm-i Heşdek yine at etleri yeyüp boza ve kıymız ve talkan ve yazma içepler.

Âb [u] hevâsının letâfetinden mahbûb u mahbûbesi gâyet çokdur. Ve cümle âşık perestlerdir. Eğer merd ü zenlerinin esbâb ları çuka dır. Başlarında cümle kalpak lardır, ammâ Tatar borkleri gibi değildir, bir gayri tarz-ı surâhî kalpak geyerler. Eğer kavm-i Heşdek 'in ve millet-i nasârâ-yı Moskov 'un avrelerinin yüzleri açık gezerler.

Ziyâretgâh-ı Şehinşâh Menûcehr {ibn Huşeng ibn Eyreç ibn Ferîdûn}: İrân u Tûrân ve Semengân ve Laristân ve Moltân pâdişâhları ndan bir ulu pâdişâh -ı kişver-keş ve adû-küş idi. Bu Menûcehr Hazret-i Nûh 'a îmân getirüp gemi ye girenlerdendir. Hazret-i Mûsâ 'ya dek mu'ammer olup ana dahi îmân getirmiş ulu pâdişâh dır kim yüz yigirmi yıl pâdişâh lık edüp yedi yüz sene mu'ammer olmuşdur. Şehr-i Kazan 'ın hâricinde bir künbet-i ahzar içinde medfûndur. Seng-i mezar ında müddet-i ömrü ve müddet-i saltanatı cümle tahrîr olup hakîr andan ahz edüp tahrîr etdim. Ve bu Menûcehr ile Sâm u Nerîmân ve Zâl u Köstehem hem-asr oldukları ecilden evlâdları Menûcehr yanında yatup kendüleri Heyhât sahrâsı nın kiblesi cânibinde Irâk-ı Dâdyân şehri hâricinde medfûnlardır. Ve cemî'i âlât-ı silâh ları ser-i pâları uçlarında kâ'im olan amûd-ı müntehâ lar üzre amûd-misâl deste-çûb kübları ve salık ları ve gürzeri cümle maslûb durduđu bâlâda mastûrdur.

Ziyâretgâh -ı sâhib-kıran-ı İrân Tûr ibn Ferîdûn Şâh : Bu Tûr dahi babası Ferîdûn ile Hazret-i Nûh 'a îmân getirüp keşt-i Nûh 'a sîvâr olup Tûfân-ı Nûh 'dan halâs olanlardır. Andan sonra bu Heyhât sahrâsı nda Tûr tenâsül bulup niçe yüz yıl mu'ammer olup pâdişâh-ı İrân [u] Tûrân olup bu şehr-i Kazan 'da Menûcehr kurbunda medfûndur. Ve bu Tûr Şâh 'ın oğlu Zâdîm 'dir, anın oğlu Peşeng dir, anın oğlu Efrâsiyâb 'dır, ammâ Zâdîm ibn Tûr babası cenbinde medfûndur.

Ziyâretgâh -ı Peşeng ibn Tûr: Bu dahi Kazan şehr[i] j hâricinde âsûdedir. Andan niçe ziyâretler ve niçe bin âsâr-ı acîbe ve garîbeleri seyr [ü] temâşâ edüp» (2, s. 171b.)

Evliya Çelebi, Kazan şehrini anlattığı gibi gezip gördüğü şehirleri en ince ayrıntısına kadar yazarak Osmanlı İmparatorluğunun kendi yaşadığı dönemdeki sınırlarını ve çağının Osmanlı zihniyetini, dünya görüşünü ve özellikle yabancı ülkelerin tasvirinde dünyaya bakışını mükemmel bir biçimde yansıtır.

Dostlar için yazılan bu eser daha sonraları yol gösterici, ufuk açıcı bir kılavuz olur. Tam da bu özelliği eserin UNESCO'nun Dünya Belleği Kütüğü'ne girmesini haklı göstermektedir.

Kaynakça

1. Dankoff, Robert (2010), *Seyyâh-ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
2. Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Bağdat Köşkü No.:303, 304, 305, 307, 308; Revan Köşkü No.: 1457.
3. Hammer-Purgstall, Joseph Freiherr von, «Merkwürdiger Fund einer Türkischen Reisebeschreibung» (çev. N. Tezcan), *Intelligenzblatt zur Wiener Allgemeinen Literaturzeitung* 2, 2.1, 1814, s. 9-15.

4. Horata, Osman (2002), «Evliya Çelebi Seyhatnâmesi'ndeki Manzum Kısımlar», *Türkbilig Dergisi*, 2002/3, s. 33-44.
5. İlgürel, Mücteba (1995), «Evliya Çelebi», *İslâm Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. XI, s. 529-533.
6. İnalçık, Halil (2011), «Hikâyeden Tarihe Evliyâ Çelebi-İmparatorluğun Rehberi», *İmparatorluk Coğrafyasının Barışçı Fatih Özel Dosyası*, NTV Tarih, Mart 2011 s. 60-63.
7. Kahraman, Seyit Ali (2013), *Evliya Çelebi ile Devr-i Âlem*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
8. Sakaoğlu, Necdet (1993a), «Enderûn», *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, Kültür Bakanlığı ve Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Ortak Yayını, C. 3, s. 172-174.

ТАТАР ХАЛКЫНДА ИСЕМ КУШУ ЙОЛАСЫ ҺӘМ КЕШЕ ИСЕМНӘРӘ

Иржан Алкая¹

Аннотация. Милләтнең яшәеше, ышанулары, мәдәни үзенчәлекләре кеше исемнәрендә дә чагылыш таба. Төрки дөньяда исем кушу йоласы нигездә уртак билгеләргә ия. Бу мәкаләдә татарлардагы кеше исемнәренә һәм исем кушу традициясенә игътибар юнәлтеләр.

Төп төшенчәләр: исем, төрки, татар, кеше, йола, хатын-кыз, ир-ат.

THE TRADITION OF NAMING IN TATAR TURKISH AND PERSON NAMES

Summary. Life style, believes and cultural values of a nation reflect on their names. The tradition of giving name in Turkish world shows a variety of qualifications. In this article the tradition of giving name and person names in Tatar Turks has been studied.

Keywords: Name, Turk, Tatar, person, tradition, women, man.

Беренче язма чыганакаларыбыздан, дастаннарыбыздан ук төркиләрдә исем кушу яки исем алуга бәйле кайбер гадәтләренә күрә алабыз. Барлык төркиләрдә дә исем бирү буенча уртак булган яки күбесендә күзгә берелеп торган өч өлеш аерыла: баланың эһәмиятле бер эш башкарганнан соң исем алуы, яисә балага исем бирелү, исем кушкандагы йола тәртибе һәм гадәттә өлкән яшьтәге, хөрмәт ителә торган кешенең балаларга исем бирүе. Баланың исем алырлык халәткә житүе, батырлык эшләве – үзен жәмгыятьнеке дип исбат итүедер. Бала, исем алып, жәмгыятьтә инде урын казана һәм үзен башкалардан кабул иттерә. Бала – ата-ананың дәвамы, ата-анага хас сыйфатларның гәүдәләнешә. Бу сәбәплә бала, мөһим бер эш башкарып, исем алуны казанганда, әтисә дә нәсел турында хыяллана һәм жан тынычлыгы ала. Балага исем бирелгәндә, билгеле бер йола үткәрелә. Йолада мәжлес оештырыла, килгән кунаклар ашатыла, эчертелә һәм күңелләре күрелә. Балага йола белән исем кушу – баланың жәмгыятькә кабул ителүе, шәхескә әйләнүе дигән сүз. Бала йолада үзенә бирелгән исем белән бергә яңа бер дөньяга керә, жәмгыятьтә яңа статус казана [1, б. 12].

Һәр дастанда диярлек исемне олы яшьтәге кеше бирә. Дәдә Коркут хикәяләрендә – Дәдә Коркут, башка дастаннарда хөрмәткә ия олы яшьтәге кеше балага исем куша. Бала – жәмгыятьнең киләчәге, нәселнең дәвамы, шәжәрәсен һәм ватанын тәүчедер. Бу сәбәплә кыйммәте гаять югары булган балага исемне дә жәмгыятьтә бик зур эһәмият бирелгән, хөрмәт ителгән кеше генә куша. Монькә өчен, Манас дастаныннан да күрәнгәнчә, дастанның Манас, Сәмәтәк һәм Сәйтәк кебек төп геройларына исем бирүне жәмгыять үз өстенә алырга кыенсына, һәм бу исем кушу вазифасы я пәйгамбәр кебек затка, я Ай Кожа (Ау Коса) яисә Хозыр кебек легендар шәхесләргә бирелә. Мондый кешеләр тарафыннан исем кушылу баланың жәмгыятьтәге кыйммәте һәм статусының эһәмиятен күрсәтә [8, б. 307].

«Татар исемнәре сүзлегендә» [6] урын алган төрки исемнәренң кайберләре төркиләрдә исем бирү белән бәйле кайсыбер уртак якларны чагылдыра. Исемнәрдән дә, авторның кайбер исемнәр хакында биргән аңлатмаларыннан да бөтен төрки халыклардагы исем бирү белән бәйле уртак мотивлар күзгә ташлана.

Гаиләнең ин зур теләге – яңа туган баласының исән-сау, сәламәт һәм озын гомерле булуы. Озак вакыт дәвамында балалары кыска гомерле булган гаиләләр, тагын бала тугач, аны балалары үлмәгән гаиләгә акча белән сатып, безаз вакыттан кире алалар. Бу балаларга Саты, Сатылмыш кебек исемнәр бирелә [2, б. 120]. Кыргыз, казак, башкорт, чуваш, комык һәм башка төрки халыкларда күзәтелгән [7, б. 9] бу ышану татарларда да күренә. Татар исемнәреннән Сатлык, Сатыбал, Сатыш кебекләр – шундый ышану күрсәткечләредер. Бөтен төрки дөньяда, бала озын гомерле булсын өчен, шулай ук Токта, Токтамыш, Яшар, Дурмуш, Дурсун, Тәмәл, Баки, Дурду, Турсун кебек исемнәр бирелә. Татарларда да бу исемнәр белән бер үк сыйфатларга ия булган Калды, Калдыбай, Калмыш, Терөбай, Терөгол, Торбай, Тордың, Торсын, Торсынбай, Торсынбикә, Туктамыш, Туктарбай кебек шактый күп исем очрый.

Ямьсез исемнәр биреп, баланы начар рухлардан яклау һәм гомерен саклап калу да – яшәтүче көч белән бәйле ышану. Бу максат белән алтай, казак һәм кыргызларда балага Эт, Этбаба, Этбарак, Этбай, Эткулу, Эталмас, Елан, Шәйтән, Шәйтәнкул, Сарыкинә [7, б. 9], Чочкабай, Бокмурун [3, б. 241], Жәти-Көт, Үс-Кәмпир,

¹ Доктор филологических наук, профессор, Фиратский университет, Элязыг, Турция, e-mail: ealkaya16@gmail.com.

Төрт-Аба [5, б. 71] кебек исемнәр бирелә. Татарлар арасында да, балалары яшәсен дигән максат белән, түбән күрелә торган хайван атамалары һәм төрле ямьсез исемнәр кушыла: Акбай, Аккөчек, Аюби, Күбек, Барак, Кабан, Каракөчек, Турай, Баймак, Сатлык, Яман, Японча.

Бөтен төрки киңлекләрдә ир баланың тууы кыз балага караганда күбрәк теләнә. Ир баланы теләү кыз балаларга бирелгән кайбер исемнәрдән нык аерылып тора. Анадолуда – Ятәр Дөндү, Дөнә Гызятәр; төрекмәннәрдә – Огулгәрәк, Гүлдурсун; казак, каракалпак һәм сартларда Турсунгүл, Турсунбиби [5, б. 71] кебек исемнәр – ир бала теләүләренә ачык дәлилләр. Татарларда да Борылча, Бирсенбай, Бәкбулсын, Ирбулсын, Ишкара, Килсенбай, Телимбаи, Ултабыл кебек исемнәр – ир бала теләүне күрсәткән исемнәр.

Төрле сәбәпләр белән бәйле рәвештә, бала исеменә соңрак алыштырылуы да – уртак сыйфатларның берсе. Элек-электән төркиләрдә, милләт өчен бөек эшләр башкарган кешеләренә исемнәре үзгәртелә, яна исем бирелгән. Монгол императоры Тимучинның исеме – Чыңгызга, Күктөрк ханнарыннан Идат Шатның исеме дә Кутлукка соңрак үзгәртелгән [7, б. 7]. Анадолуда авыру, хольксыз, тиз кызып китүчән балаларның исемнәре турында «исемнә калдыра алмады» яки «исеме авыр булды» диелә, исемнәре алыштырыла. Кайвакыт баланың исеме ана ярамаганлыгы төштә күрелә һәм йола белән алыштырыла. Татарларда да әлеге хәлне чагылдырган исемнәр күзәтелә. Озак вакыт дәвамында теше чыкмаган балага, теше чыксын өчен, Бүре, Байбүре, Бүребай, Бүрекәй, Бүриш исемнәре; авырган бала үсеп буйга житсен өчен, Бүзәргән; соңрак сизелгән / искәртелгән бер тән үзенчәлеге белән бәйле Миңлебәк, Миңлебикә, Миңлеиш кебек исемнәр дә – соңрак бирелгән исемнәр.

Дәдә Коркут хикәяләрендә бер баланың, каһарманлык эшләмичә, «баш кисеп кан түкмәгән килеш» исем ала алмавы булган кебек, якутларда да балага элек, чын исемен кушмыйча, вакытлы бер исем бирелә. «Татар исемнәре сүзлегендә дә бу хәлгә охшаган «Атсыз» исеме бар. Сүзлектә баланы начар рухлардан саклап калу максаты белән бирелгән дип аңлатылган бу исем – бәлки, баланың чын исемен алганчыга кадәр йөрткән исемдер.

Төркиләрдә исем кушу белән бәйле башка бер уртак мотив – билгеле бер көннәрдә туган балаларга туган фасылын, көнен һәм төнен чагылдырган исемнәр бирү. Кадер кичәсендә туган балага – Кадир, Рамазанда туганына – Рамазан, бәйрәмдә туганга – Бәйрәм, Рәжәп, Шабан айларында туганнарга – Рәжәп, Шабан, гарәфә көнне туган балаларга Ариф, Арифә, Мәүлет бәйрәмендә туган балага – Мәүлет, иртән туган балага – Сәһәр, яна бәйрәмдә туган кыз балага – Идия, Рәжәп аеның беренче жомга кичендә туган ир балага – Рәгаиб, кыз балага – Рагибә, Корбан бәйрәме алдыннан туган кыз балага һажәр исеме бирелә [5, б. 73]. Татарларда да билгеле бер көннәрдә туган балаларга Бәйрәм, Бәйрәмбай, Бәйрәмбикә, Бәйрәмгол, Канкай, Чук, Чукхан, Килеш, Баганай, Буран, Буранбай, Сабан, Уракбикә, Урманбай кебек исемнәр бирелүе күзәтелә.

Бөтен төркиләрдә өчен уртак булган исем бирү мотивларын татарларда да очратырга мөмкин. Бу уртак мотивлардан башка «Татар исемнәре сүзлегендә күзәтелгән ике исемнәң бирелү йоласы шактый кызыклы. Аларның берсе – Чакмак исеме. Сүзлектә бирелгән аңлатма буенча, элекке вакытта төркиләрдә, балага исем кушканда, чакма чагу гадәте булган. Бер кеше чакма чакканда, башкасы исемнәр әйтеп торган. Чакма янганда кайсы исем әйтелсә, ул исем балага бирелгән. Бу традиция, бәлки, баланың исеме буенча төрле фикер булу сәбәпле барлыкка килгәннәр. Хәзерге вакытта Анадолуда да кайбер гаиләләренә, ошаган берничә исем буенча бер карарга килә алмаганда, исемнәренә берәр кәгазьгә язып, исем сайлап алу юлы белән балага исем кушуы [4, б. 643] бу йоланың дәвамы кебек күренә. Сүзлектә аерылып торган исем бирү йоласы Борнак исемнәдә дә чагылыш таба. Олы яшьтәге бер кешенәң бары тик кызы (яки кызлары) гына булып, улы булмаган очракта, бу кешенәң кызыннан туган беренче ир оныгын, ак борынлы бер атның янына китереп, балага Борнак (борыны ак) исемнә биргәннәр. Бу кызыклы исемнә бирү гадәте башкортларның Юрматы буенда озак вакыт дәвам иткән.

Бөтен төркиләрдәге исемнәр, билгеле бер йолага, ышануга нигезләнә, төркиләрдә яшәгән һәр жирдә һәм чорда охшашлыклар күрсәтә. Бу сәбәпле төрки кеше исемнәре мәгънәле һәм гүзәл. Һәр жир өчен диярлек уртак булган һәм билгеле бер ышанулары, гадәтләре чагылган төрки исемнәр төркиләрдәге исем кушу психологиясен һәм исем бирүдә тәэсирле булган өлешләренә күрсәтүе ягыннан зур әһәмияткә ия.

Әдәбият

1. Acıpayamlı, Orhan, Türk Kültüründe Ad Koyma Folklorunun Morfolojik ve Fonksiyonel Yönlerden İncelenmesi // IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri, IV. C., Gelenek, Görenek ve İnançlar, Ankara 1992, s. 1-15.
2. Aksan, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, 3. Cilt, TDK Yay., Ankara 1998.
3. İnan, Abdülkadir, Dede Korkut Kitabında Eski İnançlar ve Gelenekler // Makaleler ve İncelemeler, C. II, Ankara 1987, s. 239-252.
4. Noyan, Bedri, Ad Vermede Gelenekler: Türkçe İnsan ve Aile Adları Hakkında // Türk Kültürü, S. 246, Ekim 1983, s. 638-652.
5. Rasonyi, Lazslo, Türklükte Kadın Adları // TDAY-B., 1963, s. 63-87
6. Саггаров Г.Ф. Татар исемнәре сүзлегенә. Казан: Татар. китап нәшр., 1981. 256 б.
7. Ülkütaşır, M. Şakir, Türklerde Adverme İle İlgili Adet ve İnanmalar // Türk Kültürü, S. 10, Ağustos 1963, s. 7-12.
8. Yıldız, Naciye, Manas Destanı'nda Yer Alan Erkek İsimleri Üzerine Bir Değerlendirme // Prof. Dr. Dursun Yıldırım Armağanı, Ankara 1998, s. 307.

EDİGEY DESTANINDA SİLAHLAR

Gülhan Atnur¹

Özet. 14-15. yy.'daki Altın Orda Devletinde cereyan eden tarihi olaylar sebebiyle teşekkül eden Edigey Destanı, sözlü kültür ortamı aracılığıyla birçok Türk boyunda yayılmıştır. Destanda hem iç hem de dışta verilen bir mücadele vardır. Zaman zaman devletlerin savaşına dönen bu mücadelede kahramanların fiziki, ruhi ve akli kapasitesinin ve hünerlerinin sergilendiğini görürüz. Bunlara eşlik eden en önemli vasıta, atlar ile silahlardır. Bu bildiride Edigey Destanında taarruz ve savunma silahları olarak nelerin kullanıldığı ve nasıl tasvir edildikleri ele alınacaktır.

Anahtar kelimeler: Edigey Destanı, savaş, silah, kılıç, ok.

WEAPONS IN THE EPIC OF EDIGEY

Summary. The Epic of Edigey, which took shape as a result of the historical incidents occurred in the State of Altınordu in 14th and 15th centuries, spread among many Turkish tribes through the environment of oral culture. There is both an internal and external struggle in the epic. In this struggle which sometimes becomes a war of the states, we see the portrayal of heroes' physical, spiritual and mental capacities and talents. The most important concomitant means is the horses and the weapons. In this study, it is going to be discussed what kind of weapons are used for attack and defense in the Epic of Edigey and how they are described.

Keywords: The epic of Edigey, war, weapon, sword, arrow.

Giriş

Ortak kader, sevinç, ülkü, tasa ve töre etrafından birleşen milletlerin sözlü kültür ortamında teşekkül eden; konularını mit, tarih, dinden alan ve kendine özgü icra biçimleri olan destanlar, kahramanların yukarıdaki gayelerle toplum ve vatan için mücadelesini anlatır. Bu türün ortaya çıkmasında önemli yere sahip olan tarihi olayları her zaman tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Fakat Edigey Destanı tarihi bir olaydan etkilenecek şekilde ortaya çıkmış olması bakımından farklıdır. Destan, 14. yy. sonu ve 15. yy. başlarında yaşamış olan Timur, Toktamış Han ve Edigey arasında cereyan eden savaşları ve Altın Orda Devletinin yıkılmasını konu alır.² Adı geçen kahramanlar sözlü kültür ortamının tesiriyle tarihi özelliklerini yitirerek destani ve efsanevi tipler haline gelmişlerdir.

Bir destandaki asıl olay, olağanüstü şartlarda doğan, büyüyen ve akli, fiziki, ruhi kuvvet kazanan alp veya alperen tipinin iç ve/veya dıştaki düşmanlara karşı verdiği mücadeledir. Bu mücadelede en önemli faktör savaştır. Kahraman, savaşta, Türkçe Sözlük'te «Savunmak veya saldırmak amacıyla kullanılan araç; *mec.* Savunmak veya saldırmak için kullanılan nesne, etken araç» [4, s. 1766] şeklinde tarif edilen silahlarla hayatı ölüme tercih ediyormuş gibi görünse de aslında ölüme daha yakındır. Onun mücadelesinde düşmanı yok ederken ölmek de vardır ve bu açıdan oldukça idealleştirilmiş bir örnek haline gelir. Edigey de bunlardan biridir. Tüm destanlarda olduğu gibi Edigey'de de savaşın kuralı bellidir. Noradın destanda bu kuralı şöyle dile getirir:»Silahsız dövmek,

Uyuyanı öldürmek
Güçsüz kişi işidir,
Alçak kişi işidir!» [3, s. 173]

Destanda savaş sahneleri bir filmi aratmayacak kadar canlıdır. Tuğlar dikilir, atlı veya yaya askerler hazırlanır, toplar atılır, Timur'un filleri dizilir, davul sesleri askerlerin seslerine karışır. Karşı karşıya gelen ordularda önce teke tek mücadeleler olur. Uran salan yiğitler, onbaşı, yüzbaşı, binbaşı, iravıl, soravıl, yasavıl... , kılıç, mızrak vb. silahlarıyla meydana çıkar [3, s. 118]. Silahlar çeşitli özelliklere sahiptir. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

Ateşsiz silahlar:³

T. Nejat Eralp, *gürzün* Farsça, *topuzun* ise Türkçede benzer savaş aletinin isimi olduğunu, saplarının uzunluğunun aralarında fark oluşturduğunu, zamanla gücünü artırmak için başlarına çivilerin de konulduğunu belirtir [1, s. 46].

Edigey Destanında her iki kelime de kullanılır. «Gürzü beş batman» olan Tavbatır'ın dağları kıracak güçte olduğu; Toktamış Hanın ise Noradın'ı ülkeden kovarken kını yok bir kılıç ile sapı olmayan bir topuz verdiği; Edigey'in altı batmanlık topuzla sahip olduğu anlatılır [3, s. 70, 105]. Savaş sırasında kullanılan topuzla ilgili tek ayrıntı Timur'un bahadırlarından Er Kaplan'ın tasvirinde verilir: «aydın gün gibi parlayan ak gümüş zırh giymiş, eline de dokuz batmanlık dokuz dişli katı topuzu» [3, s. 120]. Edigey'in on bin alay bozduğu *tokmağın* [3, s. 137] da bir çeşit topuz olduğunu kabul etmek gerekir.

Bu gruptaki silahlardan *kamçı*, Edigey dokuz bahadıra yanına yaklaşmalarını «boyunlarına kamçı degeceğini» belirtirken; *kement* ise Kadirbirdi Noradın ve Kin Canbay'ı yakalarken yer alır [3, s. 81, 167].

Delici silahlar:

Mızrak[*kargı*] uzun sapı ve buna takılan demirden yapılmış temreniyle hedefe fırlatmak veya hedefi delmek için kullanılan bir savaş aletidir [1, s. 50-51]. Destanda mızrağı ilk olarak Toktamış Han iki bahadırını överken kullanmıştır.

¹ Öğretim Üyesi, Doç. Dr., Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, e-mail: gatnur@atauni.edu.tr.

² Destanın tarihi kökeni için bk. A. Yu. Yakubovskiy, Altın Ordu ve Çöküşü, çev. Hasan Eren, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1976; L. N. Gumilev, Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları, II. Cilt, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2003; İbni Arabşah, Acâibu'lMakdûr (Bozkırdan Gelen Bela), çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2012.

³ Tasnif 1 numaralı kaynaktan alınmıştır.

Kobogıl'ın kendisine düşman olduğunu anlayan Toktamış Han dokuz bahadırını çağırır ve o bahadırlardan Uvak ve Çuvak'ı «Her gün bir mızrak kıran, mızrağına adam takıp kaldıran» şeklinde tasvir eder [3, s. 58]. Kıpçak Beyin mızrağı seksen karıştır ve onu sallamadan eline alır; Toktamış Hanı öldüren Noradın ise onun başını ak mızrağa saplayarak yukarı kaldırır [3, s. 59, 145].

Toktamış Han, Kuğu Gölünde saklanırken Edigey ve adamlarından korkmaktadır. Bu sırada titrek kavağın altındadır. Onun titrek kavağa, mızrağa ve tabiatın diğer nesnelere [yel, yağmur, kuş...] hitabı, Dede Korkut Kitabında Salur Kazan'ın tabiata, oğlu Uruz'un ise ağaca hitabına benzer [3, s. 140].

Kesici silahlar:

Balta veya teber geçmiş dönemde savaşlarda çok sık kullanılmışsa da seri kullanımının zorluğu ve ağırlığı sebebiyle zamanla üstlendiği görevi kaybetmiştir. Teberlerin içerisinde hilal şeklinde kesici kısımları olan da vardır [1, s. 73-76]. Destanda geçen ilk silah balta ya da diğer adıyla *ay baltadır*. Toktamış Han kendisine ihanet eden Kutlukaya'nın ve henüz bebek olan oğlunun öldürülmesini Dörmen Beye emrettiğinde kullanılan alet bu silahtır. Dörmen Bey metinde sürekli «Aybaltal» sıfatıyla anılmaktadır [3, s. 41]. Destanda dönebilen ay baltadan da bahsedilmektedir ve Noradın onu bileyerek savaş meydanında kullanmıştır [3, s. 170-171].

Eralp, kama ve hançer türünden kesici silahların *bıçak* adı altında toplandığını, bunların savaş ve barışta kişiyi tehlikelere karşı koruyucu rol oynadıklarını ifade eder [1, s. 72-73]. Edigey Destanında bıçağın ilk kullanıldığı yer Kobogıl adıyla bilinen Edigey'in kimliğini ortaya çıkarmak için hazırlanan oyundur. Yenike Hatun, Toktamış'a Kobogıl'ı balının içine zehir koyarak sınamasını söyler. Sınama yapılır. Edigey balın zehirli olduğunu anlayınca bıçağı çıkarır, onun koruyucu rolünden yararlanarak bıçağın hem keskinliğini ve diğer özelliklerini hem de sihir barındıran şu mısraları söyler:

«Elmas bıçak sapı altın,
Koparılsın, burulsun,
Ağısı olsa bu balın,
Ağısını çekip alsın». [3, s. 55, 56]

Toktamış Hanın beylerinden Kıpçak Bey ise destanda «Çift çift bıçak taşıyan» şeklinde tarif edilir [3, s. 59]. Noradın'ın bıçağı ise yıldırım taşıdır ve kara taşı ikiye böler [3, s. 154]. Bıçak, kimi zaman işkence aletidir: Kadirbirdi, Noradın'ı bıçaklı sandalyeye oturarak işkence eder [3, s. 173].

Eralp, *kılıcı* kesici silahların «ağababası» olarak nitelendirir, eski Türklerden Osmanlı Devletine kılıcın kullanımın ve kabza, balçak, namlu ve kın adlı bölümleri hakkında ayrıntılı bilgi verir [1, s. 58-68]. Kılıç namluları arasında en çok şöhret sahip olanlar Şam [Dımişk] kılıçlarıdır [1, s. 60-61]. Edigey Destanında da kılıç en çok tercih edilendir ve Edigey'in kılıcı «Şam kılıcı»dır [3, s. 84; 95]. Edigey, İskender ve Rüstem'den daha kuvvetli sallar kılıcını. Kılıç, taştan ateş, yerden su, erden kan ile çın çın ses çıkarır; geceye ateş, gündüz su gibi parlar; ejder gibi solur, yılan gibi oynar; bir yerine on, on yerine yüz kişi devirir. Edigey'in kılıcının rengi soğuktur ve gerçek çelikten yapılmıştır [3, s. 125-127; 132].

Destanda Kara Kuca bahadırın kılıcı da İsfahan yapımıdır [3, s. 5]. Subra Yıray yalnız yıraylığıyla değil bahadırılığıyla da meşhurdur. Zira 195 yaşındaki yıray gençliğinde «Gerçek çelik kılıç kuşanan»dır [3, s. 60].

Edigey'in kimliği ortaya çıkınca Toktamış Hanla araları bozulur. Toktamış Han onu zehirleyerek öldürmek ister. Fakat Edigey durumu anlar ve oradan kaçır. Kin Canbay Edigey'le karşılaştığında onun dönmesi için Toktamış Hanın vereceği hediyeleri sıralar. Hediyelerden biri kuşanması için teklif edilen «kabzası altın ay çelik kılıç»tır [3, s. 79].

Kılıç, savaş meydanında olan erde değerlidir. Tatar ve Nogaylar Toktamış Hanın yerine Edigey'in kendilerine baş olmasını isterler. Bunu da «sütle yıkanan kılıcını kan ile yine yıkasın» şeklinde dile getirirler [3, s. 109]. Edigey ise araları bozulduğu için ülkeyi terk eden Noradın'dan gelmesini istediğinde ise «Kızıl kanlı kılıcını ak süt ile yusun» diyerek barışma önerir [3, s. 159].

Destandan kılıca ad verildiği anlaşılmaktadır. Kadirbirdi'nin kılıcı «Alcasman» kından çıktığında titrer, hedefe çalınca baş keser. Noradın onu ele geçirdikten sonra Toktamış Han'ın boynunu kesmiştir. Ayrıca Noradında kılıç sallamakta babası kadar hünerlidir, zira o bir kere vurunca celi gelen elli kişiyi öldürür [3, s. 170-171; 127].

Kılıcın kınısız olması destanda hakaret anlamı taşır. Toktamış Han'ın Noradın'ı ülkeden kovarken kını yok bir kılıç ile sapı olmayan bir topuz vermesi de bu sebepledir [3, s. 105]. Kılıca ant içilir. Noradın da:

«Ant kılıca varırken
Söyleyeceğin olsa, söyleyip kal,
Kılacağı olsa, kılıp kal!» şeklinde söyler. Toktamış ise ona kargışta bulunur [3, s. 144].

Atıcı silahlar:

Ok, tasvirler ve destanlarda en çok rastlanan eski Türk silahlarından biridir. Destanda çoğunlukla ok ile yay birlikte kullanılmıştır. Zaman zaman sadağa da yer verilerek aralarındaki ilişki bütünleştirilmiştir. Subra Yıray gördüğü hanları sıralarken Cengiz Hanı «On iki tutam ok çeken» ifadeleriyle tanımlar ki [3, s. 69] bu ifade destanda oldukça yaygındır.

Okların yalpalamadan hedefe hızla varmaları için diğer ucuna «ok yelesi» veya «yelek» denilen, kuğu, kartal gibi hayvanların tüyü geçirilmiştir [1, s. 80]. Destanda «karga tüylü ok kuyruğu» ifadesi bu yüzden kullanılmış olsa gerektir. «Geniş başlı ok, kurşun ok» şeklinde betimlemeler de destanda yer alır. Ayrıca «ok bora gibi yağdırılmak» deyimiyile kullanılır [3, s. 91, 158].

Ok ile *sadak* çoğunlukla destanda birlikte kullanılır: «Ok, sadak belde olunca, okumuzu orada atalım...» [3, s. 109]. Kin Canbay'ın sadağı öyle ağırdır ki onu kırk deveye çektirir [3, s. 60]. Edigey, Noradın'ı överken onu Hz.

Ali'ye, akağaca, boz ata... benzetir. Oğlunun sadağı da oku da altındır [3, s. 160]. Destanda beddualar bile silahlar üzerinedir: Toktamış Han'ın Noradin'a beddua ettiğini görürüz:

«Kaçak çıksın ilinden!
Sadakları sarksın da,
Hiç düşmesin belinden!» der [3, s. 141].

Noradin, «Uzun ok, geniş yay eline geçerse» kendisini tuzağa düşürerek yakalayan Kadirbirdi'yi öldüreceğini söyler. Zira kendisi sadağı ve zırhı bıraktırlarak yakalanmıştır [3, s. 172].

Kara TiyinYosıncı'nın yayı ve oku icat eden olduğu belirtilir [3, s. 93].

Destanda bir yerde *tüfek*, bir başka yerde ise *top* ifadesinin dışında ateşli silahlardan bahsedilmemiştir. İlk tüfeğin 1425 yılında kullanılmış olduğu [1, s. 105] dikkate alınınca destana bu silahın sonradan ilave edildiği söylenebilir. Ateşli silahlar muhtemelen 14. yy. başından itibaren kullanılmıştır [1, s. 102-103]. Toktamış Han da Edigey ve Temir-Kutlug tarafından tahttan uzaklaştırılınca KnazVitovt'tanarquebus ve top alarak onlara karşı savaşmıştır [2, s. 341-342]. Destanda «Kara top çekip patlatıp» ifadesi de bu sebeple tercih edilmiş olmalıdır [3, s. 119].

Savunma silahları:

Savaş sırasında tehlikelere karşı vücudun ve başın korunması amaçlandığından eski dönemlerden beri Türkler *zırh* kullanmışlardır [1, s. 157]. Edigey'e dönmesi karşılığında Toktamış Han tarafından teklif edilen «Her bir yanı bin altınla bitmemiş» zırhı başka bir yerde «Doksan bağlı ak zırh gömleği» tarif edilirken görürüz [3, s. 79-80, 83]. Timur tarafından Altın Orda hanı yapılan Kıyırçık demirden dokunmuş zırh giyer [3, s. 136]. Toktamış Han ise ok atınca geçmeyen mızrak işlemeyen dokuz parçalı zırh gömleğini ağır gelince çıkarıp atar, zırha Noradinsahip olur [3, s. 128, 139-140].

Kadirbirdi, «Dokuz kızlık, bin koyunluk, Nurgıba adlı zırh»a sahiptir [3, s. 170]. Destanda koruma silahı olarak kullanılan *kalkan* ise UtçağırAlmas Bahadır'a aittir ve dört batmandır [3, s. 70].

Sonuç

Destanlar kültürü taşıyan önemli metinlerdir. Edigey Destanında da bozkır Türklerinin geleneksel yaşamındaki silahların tercih ve tasvir edilmesi bu sebeptir. Destanda geçen silahlardan, savaşın göğüs göğüse yapıldığı, yalnız gücün değil, aklın ve becerinin de ön planda olduğu anlaşılmaktadır. Destanda kahramanların genellikle taarruzda ateşsiz silahlarından faydalandıkları söylenebilir. Ateşli silahlardan tüfek ve top birer kere geçmektedir. Bu da destan teşekkül ettiği dönemlerde bunların yaygın kullanılmamasından veya henüz icat edilmemiş olmalarından kaynaklanmaktadır.

Edigey Destanında her savaşçının taarruz ve savunma silahlarına sahip olduğu görülmektedir. Fakat metinde silahlarla ilgili teferruat yok denecek kadar azdır.

Edebiyat

1. Eralp, T. Nejat, Tarih Boyunca Türk Toplumunda Silâh Kavramı ve Osmanlı İmparatorluğunda Kullanılan Silâhlar, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1993.

2. Gumilev, L. N., Eski Ruslar ve Büyük Bozkır Halkları, II. Cilt, çev. Ahsen Batur, Selenge Yayınları, İstanbul, 2003.

3. Sulti, Rüstem, Edigey, Türksoy Yayınları, Ankara, 1998.

4. Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 2005.

ŞƏRQ TƏFƏKKÜRÜNÜN SINERGETİK ASPEKTLƏRİ

Pikə Axundova-Tahibli¹

Аннотация. Изучение нелинейных принципов в восточном стиле мышления, и в то же время, применение всех этих сегментов в дастгях мугама составляет основу статьи. Кроме этого, широко распространенная в восточной философии философия единства, общие черты этого понятия с фрактальностью, которая является основной частью синергетики, и их применение в дастгях мугама тоже составляет одну из ветвей статьи. Все эти и другие особенности нашли свое отражение в статье как основной объект исследования.

Ключевые слова: мугам, восток, бифуркация, фрактальность, синергетика.

SYNERGETIC ASPECTS OF THE EASTERN WAY OF THINKING

Summary. The study of the non-linear principles in the eastern way of thinking and the application of all these segments in mugham-destgah is the basis of the article. In addition, widespread in Eastern philosophy philosophy of unity, general features of this concept with fractalization, which is the main part of the synergy, and their application in mugham-destgah is also one the branches of the article. All these and other features are reflected in the article as the main object of the research.

Keywords: mugham, eastern, bifurcation, fractalization, synergetics.

¹ Докторант Азербайджанского государственного университета культуры и искусств, г. Баку, Азербайджан, e-mail: pikeaxundova@gmail.com.

Muğam kompozisiyasının Sinergetik prizmadan təhlili onun tədqiqi sahəsində yeni cığırılar açır. Sinergetika-yeni elmi paradigma olaraq özündə qeyri-xətti təfəkkürü ehtiva edir və dəyişilməz olan bir varlığa onun yaranış və inkişafının müəyyən təkamül prosesi kimi baxmağa imkan yaradır.

Sinergetika fəlsəfə elminin yeni qollarından olsa da onun yaratıcılarından olan G. Xaken, S.Kurdyumov öz yazılarında qeyri-xətti təfəkkürün məhz Şərqdən qaynaqlandığını söyləmişlər. Əsrlər öncə yaşamış Şərq filosoflarının traktatlarına nəzər saldıqda da qeyri-xəttiliyin bir çox müddəalarını sezmiş oluruq.

Muğam sənəti də Şərq təfəkkürünün bariz nümunələrindən olduğu üçün onun inkişaf qatlarında qeyri-xəttiliyi müşahidə etmək mümkündür. Belə ki, muğam-dəstgahlar olduqca mürəkkəb quruluşa, dramaturji inkişaf xəttinə malik olan bir kompozisiya olaraq özünün daxilindəki improvizə imkanları və variativ prinsipləri nəticəsində inkişaf prosesində yeni qatların yaranması potensialını daşıyır.

XII əsr Azərbaycan fəlsəfəsinin görkəmli nümayəndələrindən olan Şihabəddin Yəhya Sührəvərdinin «İşraqilik» fəlsəfəsində bəzi qeyri-xətti məqamları var ki, onlarla muğam dəstgahlar arasındakı bəzi paralellər aparmaq mümkündür: «İşraqilik fəlsəfəsinin» «Mövcudatın mərtəbələri» adlanan qolu vardır ki, burada Sührəvərdiyə görə bütün mövcudatın başlanğıcı vacib varlıq olan işıqlar işığıdır. O vahiddir. Bu varlıqdan çıxan bütün nisbətələr mövcud substansiyanın Birinciliyə olan nisbətidir. O bütün nisbətlərin Anası və ən şərəflisidir. Vahid substansiya öz əbədi işığı ilə ondan yaranan bütün işıqlar üzərində itaətdirici funksiyaya malikdir.

Müəyyən dərəcədə İşraqilik fəlsəfəsindəki İşıqlar işığı anlamını muğam-dəstgahlarda Mayə anlamı ilə müqayisə etmək olar. Belə ki, Mayə ondan təkan və başlanğıc götürən bütün şöbə və guşələrin sonda yenə mayəyə qayıdaraq öz inkişafını tamamlaması ilə İşıqlar işığının itaətdirici funksiyası fikrini bir daha təsdiq edir.

Mövcudatın növbəti mərtəbəsi substansiya və aksidensiyadır. Substansiya özü-özlüyündə 2 yerə bölünür: maddi və qeyri maddi substansiya. Burada biz yeni bir qatın yaranmasını müşahidə edirik ki, bu da qeyri-xəttilik paradigmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edən bifurkasiya anlamı ilə izah olunur. Maddi substansiya İşıqlar işığından yaranan kölgələrdir ki, bunu muğam-dəstgahlarda Mayə və onun şöbələri ilə müqayisə etmək olar. Qeyri-maddi substansiya isə mücərrəd anlam daşıyır. O mücərrəd işıqdır. Bu anlamı hər bir muğam-dəstgahın daxilində «gizlənən» improvizə potensialı ilə müqayisə etmək olar ki, bu da hər bir ifaçı üçün mücərrəd anlam daşıyaraq, onun yaratıcı təxəyyülünə əsaslanır.

Növbəti mərtəbə aksidensiyadır. Aksideniya sözü öz etimoloji mənasına görə «təsədüfən yaranan» deməkdir. Belə ki, onun varlığı başqasına məxsusdur. O mücərrəd içiqdan yaranan varlıqdır. Əgər mücərrəd işığı şöbədəxili improvizə potensialı ilə müqayisə edirdiksə artıq aksidensiyada qeyri-xəttiliyi daha qabarıq sezməmiş oluruq. Belə ki, hər hansı bir muğamı ifa edən ifaçının bədii təxəyyülü onun daxilində gizlənən müəyyən istinad pillələrinin təkanı sayəsində yeni bir muğama keçə bilər. Sinergetik paradigmada bifurkasiya kimi qavranılan bu məqam məhz aksidensiyanın yeni qatlar yaratmasını labüdləşdirir. Aksideniya-hissi işarədir. O başqasından asılı olduğu üçün mümkün varlıqdır. Və onun mümkünlüyü mücərrəd işığa bağlıdır. Yəni ifaçı təxəyyülünün genişliyindən çıxış edərək aksideniya olub-olmaya bilər. Sührəvərdi: Əgər aksidensiyanın varlığı vacib olsaydı o başqasından asılı olmazdı.

Şərq təfəkkürü üçün səciyyəvi xüsusiyyət daşıyan anlamlardan biri də «Dixatomiya»dır. Şərq düşüncə tərzinin ən incə məqamlarından olan Dixatomiya İslam dininin səmavi kitabı olan «Qurani Kərim»də də öz təəcəssümünü tapmışdır. Belə ki burada tez-tez rast gəlinən günah-savab, nur-zülmət, elm-cəhəlat kimi anlamlar ikili qütblər arasındakı vəhdəti hər zaman vurğulayır. Bu ikili düzənin əsasını kəsrət (составляющие) və vəhdət (целое) təşkil edir. Hər hansı bütöv quruluşa malik olan materiya onu təşkil edən kəsrətlərin sayəsində mövcuddur. Hətta kainat özü yer və göy aləminin vəhdətindən yaranmışdır ki, onun kəsrətləri olan ay, günəş, ulduzlar, dənizlər, göllər və s. bu vəhdətin var olmasına xidmət edir.

Muğam dəstgahlar da bütöv bir dramaturgiyaya xidmət edən söbə, güşə, rəng və təsniflərə bölünür ki, onlardan hansısa olmasa dəstgah bitkin şəkildə ola bilməz. Belə ki, muğamın dramaturji inkişafında, eyni zamanda ifaçılıq prinsipləri baxımından mühüm əhəmiyyət kəsb edən bu epizodların növbələşməsi onun bütöv bir kompozisiya halında mövcud olmasına xidmət edir.

Buna uyğun olaraq sinergetik yanaşma tərzinin «Bütöv və məqsəd» prinsipini misal gətirmək olar.

Sinergetikaya görə hər hansı bir mürəkkəb strukturun yaranması üçün bu strukturun daxilində müxtəlif templərdə hərəkət edən «müxtəlif biçimli» strukturları birləşdirmək zəruridir. Belə ki, qeyri-xətti aləmin təkamül strukturunun inkişaf mərhələlərini xarakterizə edən struktur-attraktorlar bir-birinə bağlı olan proseslərin qrup halında həlli ilə izah olunur.

Burada mürəkkəb strukturların birləşdirmə faktoru yenə də «xaos»dur. Belə ki, xaos nəinki təkamül prosesinin seçiminə, həm də onun bütövlüyünə xidmət edən quruluş prosesində müstəsna funksiyaya malikdir.

Göründüyü kimi Sinergetik metodoloji yanaşma, Şərq təfəkkürü və muğam sənətinin ayrılmaz hissəsi olan vəhdət fəlsəfəsi, sinergetiklərin təbircə desək dağıdıcı və konstruktiv xüsusiyyətlərin bir-birindən ayrı mövcudluğunun qeyri-mümkünlüyünü bir daha vurğulayır.

Muğamın vəhdət fəlsəfəsini onun nəinki daxili konsepsiyasında, dramaturji quruluşunda, eləcə də ifaçı heyətlərində sezmək mümkündür. Belə ki, ayrı-ayrılıqda instrumental, vokal ifadə təqdim olunan muğam-dəstgahlar eyni zamanda bu heyətlərin vəhdətindən yaranan vokal-instrumental ifadə da təqdim olunur. Heyətlərin fərqi özündə müəyyən dəyişiklikləri ehtiva etsə də ümumilikdə dəstgahın quruluşu, söbə və güşələrin ardıcılığı dəyişmir. Lakin bu çərçivələr daxilində hər bir ifaçıya geniş improvizə imkanları yaradan muğam sənəti məhz özünün bu xüsusiyyətləri nəticəsində eyni vəhdətin müxtəlif kəsrətlər vasitəsilə əldə olunma imkanlarını üzə çıxarır.

Vəhdət fəlsəfəsinə Təsəvvüfdə də rast gəlmək mümkündür. Təsəvvüf fəlsəfəsində böyük anlam kəsb edən nöqtə-vəhdət və ondan yaranan çoxsaylı kəsrət xətləri qeyri-xətti təfəkkür tərzinin tərkib hissəsi olan «Bifurkasiya məqamı»

(Точка Бифуркации) anlamını yada salır ki, burada mərkəz bu nöqtədir ki, o özündən yaranan yolayrıclarının vəhdəti sayəsində mövcuddur.

Hətta Məscidlərin arxitekturasının əsas ideyasına görə də aşağı hissə yer aləmini, yuxarı hissə-günbəz isə göy aləmini ifadə edir ki, bu da bir daha vəhdət fəlsəfəsinin Şərq təfəkkür tərzində necə geniş yayılmasını sübuta yetirir.

Vəhdət anlamını sinergetik yanaşma tərzində fraktallıq kimi izah etmək olar. Ümumiyyətlə fraktallıq Şərq təfəkkür tərzində özünü qabarıq şəkildə biruzə verən bir anlaydır.

Orta əsrlər İslam aləmində geniş yayılmış dini-fəlsəfi cərəyan olmuş «Sufizm» də fraktallığın bir sıra cəhətlərini sezmək olar. Belə ki, Sufi fəlsəfəsinin əsas mahiyyətinə görə insan öz «mən»indən imtina edərək kamilləşmə yolu ilə Allaha qovuşur. Onun öz «mən»ini Allahın «mən»ində tapmaq ümidi Yaradan və yaradılmışların vəhdəti kimi dərk olunur ki, bunu fraktallığın bir təcəssümü kimi xarakterizə etmək olar.

Bir çox sufi mütəfəkkirlərinin «Məni görən haqqı görmüşdür» (Eynəlqüzzat Minayəçi), «Mən özüm yoxam, məndə olan haqqdır» (Mənsur Həllac), kimi fikirləri sinergetik yanaşma tərzinin əsas tərkib hissələrindən olan və özündə məşab invariantlıq xüsusiyyətlərini ehtiva edən fraktallığın bir növ təzahürü kimi qəbul oluna bilər.

Görkəmli Azərbaycan mütəfəkkiri-şairi, öz yaradıcılığında sufi fəlsəfi mövqeyinə meyilli olmuş İmadəddin Nəsiminin məşhur

«Məndə sığar iki cahan

Mən bu cahana sığmazam»

misralarında da insan özündə hər iki dünyanın-cismani və axirət dünyasının ümumiləşdirilmiş bir obrazı kimi çıxış edir. Başqa sözlə desək ümumiləşdirilmiş bir «mən»in özündə hər iki dünyanı ehtiva etməsi və bunun Şərq düşüncə tərzinin əsas subyektivi olan insan vasitəsilə ifadə olunması ümumilikdə sufi fəlsəfi görüşü üçün səciyyəvi bir xüsusiyyətdir ki, sinergetik yanaşma tərzində isə bu özündə bütöv bir quruluşun hissələrini ifadə edən fraktallıq anlayışı ilə izah oluna bilər.

Muğam-dəstgahlarda fraktallıq daha çox dəstgahın Bərdəşt bölümündə rast gəlinir. Belə ki, bu bölümə özündə gələcək inkişafın seqmentlərini daşıyan istinad pillələrini duymaq olur. Bu pillələr bir növ dəstgahın gələcək inkişafından xəbər verərək artıq ilkin bölümün melodik əsasının qurulmasında funksional əhəmiyyət daşıyır. Bununla da Bərdəşt bölümündə müəyyən qədər dəstgahın ümumi inkişafının bəzi məqamlarını görmək olur.

Göründüyü kimi Şərq təfəkküründə hələ əsrlər öncə kök salmış qeyri-xətti düşüncə tərzini fəlsəfə, arxitektura, musiqi və digər sahələrdə öz təcəssümünü tapmışdır. Bu mürəkkəb mövzunun bəzi aspektlərinə məqalədə toxunulsa da gələcək tədqiqatlarda bu məqamlar daha geniş və ətraflı araşdırılacaqdır.

Литература

1. Князева Е., Курдюмов С. Основание синергетики. М., 2005.
2. Смирнов А. Ишракизм// Новая философская энциклопедия, М, 2000.
3. Энциклопедия азербайджанского мугама. Баку, 2012.
4. Евин И.А. Искусство и синергетика. Москва, Ком, 2009.

БАЛКАРСКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ИСКУССТВО И СОВРЕМЕННОСТЬ¹

Гульфия Базиева²

Аннотация. В статье рассматриваются основные виды традиционного искусства одного из тюркских народов Северного Кавказа. Целью статьи является исследование проблем преемственности в культуре, изучение роли традиций в современном художественном процессе. Научная новизна основана на анализе традиционного искусства как важной части современной национальной культуры, влияющей на развитие как самодельного, так и профессионального творчества.

Ключевые слова: войлочное производство, резьба по камню, обработка металла, национальная одежда, балкарская культура, Северный Кавказ.

BALKARIAN TRADITIONAL ART AND PRESENT

Summary. In article main types of traditional art of one of the Turkic people of the North Caucasus are considered. The purpose of article is the research of problems of succession in culture, studying of a role of traditions in modern art process. Scientific novelty is based on the analysis of traditional art as important part of the modern national culture influencing development of both amateur and professional creativity.

Keywords: felt production, a carving on a stone, metal working, national clothes, the balkarian culture, the North Caucasus.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект «Этнокультурные и этнополитические процессы на Северном Кавказе в период системной трансформации российского общества: особенности и основные тенденции» №16-01-00126.

² Кандидат философских наук, Кабардино-Балкарский Институт гуманитарных исследований, г. Нальчик, Россия, e-mail:gbaz@mail.ru.

В современный период предметы традиционного искусства выступают важнейшим элементом национально-культурной самоидентификации, выполняя функции сохранения, воспроизводства и трансляции этнической культуры. Важность сохранения и развития традиций является одной из многократно культивируемых целей и задач современной художественной теории и практики. Как справедливо отмечает Л. Нехвядович, «... этническая традиция в искусстве отражает ментальные основания этнической культуры, и ее художественный потенциал является источником формообразования в искусстве и определяет своеобразие творческого метода и стиля» [1].

Балкарское традиционное искусство является отражением менталитета древнего народа, издавна проживающего в высокогорных районах Северного Кавказа. Важными промыслами балкарцев были войлочное производство, резьба по камню и дереву, обработка металла. Войлочное производство – древнейший вид прикладного искусства балкарцев. Войлочные ковры (*кийизы*) являлись важным компонентом социально-бытовой и художественной культуры этноса. Выделяют три основных вида балкарских войлочных ковров – ала-кийиз (от *балк.*- пестрый, разноцветный), жыйгыч кийиз (от *балк.* широкая полка для складывания постели), бичген кийиз (от *балк.* кроить, в данном значении аппликация). Каждый из видов выполнял особые функции – ала-кийизы, благодаря несложной технике, имели широкое применение в домашнем быту (свадебные и похоронные обряды, коврики для молитв – намазлыки и др.), жыйгыч кийизы – войлоки с аппликацией использовались для занавешивания полок и представляли собой ковры-занавеси вытянутой формы, а бичген кийизы отличались более совершенной («врезанной») техникой аппликации, ими украшались стены жилища.

Подробно описывая технологию создания балкарских кийизов, известный исследователь искусства карачаевцев и балкарцев, А. Я. Кузнецова отмечала «благородную гамму шерсти естественного цвета с его мягкими тональными переходами от белого до черного и тот особый сизоватый налет, который бывает у новой, только что свалянной шерсти» [2, с. 65]. В создании уникальной цветовой гаммы народ использовал естественные красители: корни барбариса, марены, алычи, яблони. Крашение являлось одним из трудоемких процессов. Каждый народ вырабатывал особые технологические приемы, усовершенствующие процесс и способствующие обогащению цветовой символики произведений, которая проявлялась не только в изобразительном, но и в устном поэтическом творчестве.

В современный период в Эльбрусском районе в селении Верхний Баксан функционирует лаборатория по производству балкарских кийизов (Ф.Башиева, Х.Теммоева, Ж.Узденова, С.Будаева, Ф.Жаппуева), которая производит все типы войлочных ковров. Лучшие образцы лаборатории находятся в музее: этнографический музей в Санкт-Петербурге, краеведческий музей Эльбрусского района, республиканский краеведческий музей. По мнению мастериц лаборатории, восстановление и развитие народного искусства, а, в частности, войлочного производства, невозможно без поиска образной стилистики, без изучения как прошлой, так и современной художественной практики народа.

Профессионального мастера-прикладника Л.Булатову привлекают не только традиционные орнаментальные мотивы, но и разработка новых, усложненных композиций, поэтому ее работы отличаются особенным колоритом и своеобразным расположением цветowych пятен (кийизы «Осенью», «Красная птица», «Эльбрус осенью»). Несмотря на то, что войлочные ковры перестали выполнять многообразные бытовые функции, в настоящий период они служат украшением, подчеркивающим национальный колорит жилища. Орнаментальная и колористическая архитектура традиционных войлочных ковров активно используется в профессиональном изобразительном искусстве.

В январе-феврале 2010 г. в республиканском музее изобразительных искусств Кабардино-Балкарии экспонировалась выставка «Войлочный путь». На выставке были представлены работы выпускниц Нальчикского колледжа дизайна (Д. Мокаева – Текуева, Д. Шокарова, Л. Бекулова, М. Елеева, Л. Тхакумачева). Если «Бичген-кийиз» Д. Мокаевой-Текуевой был выполнен в традиционной манере, но с добавлением белой тесьмы по краю аппликативного бордового рисунка на насыщенно сером фоне, что придает работе особую изысканность, то «Ручей» напоминает пейзаж, (струящиеся белые нити шерсти, выведенные из общей композиции рисунка олицетворяют живое движение материи). В марте 2010 г. выставка «Войлочный путь» с успехом экспонировалась в Северо-Кавказском филиале Музея искусств народов Востока (г. Майкоп).

Кроме войлочного производства, широкое распространение в Балкарии получили резьба по камню и дереву, обработка металла. Большой популярностью пользовались деревянные чаши с одной или двумя ручками, которые украшались геометрическим орнаментом. Для торжественных случаев балкарцы использовали чаши сложной работы, ручки которых были сделаны в виде голов баранов или козлов (*аякъ*). Иногда мастера удлиняли ручку чаши или черпака, завершая ее реалистическим изображением головы козла. Один из таких сосудов конца XIX в. хранится в Государственном музее этнографии в Санкт-Петербурге.

Резьба по камню особенно ярко проявилась в надгробных памятниках, различных форм (плиты прямоугольной формы, антропоморфные, стелы с закругленным тимпаном и др.), которые украшались орнаментальным рисунком, надписями на арабском языке, изображением мусульманской символики (в отдельных случаях, христианской). Так, например, на стеле в с. Булунгу Чегемского района КБР множество орнаментальных мотивов: розетки, звезды с особой четкостью и симметричностью заполняют свободные промежутки. Почти кружевная поверхность камня была окрашена в черный, желтый и зеленый цвет (остатки которых сохранились частично).

Обработка металла в карачаево-балкарском традиционном искусстве использовалась при изготовлении топоров, кинжалов, ножей, щипцов различных видов. Достаточный интерес представляют светцы для лучины,

украшенные различными коваными головками животных, которые ценились очень дорого. В современный период балкарские мастера активно используют в своем творчестве народные традиции медночеканного искусства, обогащая их новыми средствами выразительности (Х.Бачиев, И.Жангуланов и др.). Хамзат Бачиев куёт дамасские клинки, производя полную отделку изделия. Первые уроки по изготовлению дамаска он получил у известного мастера-исследователя, талантливого суздальского мастера В. И. Басова. Работы Х. Бачиева – ножи, топоры, кинжалы, алебарды и др. – находятся во многих музейных и частных коллекциях авторского оружия в России и за рубежом.

Эстетика предмета играла важное значение во всех видах прикладного искусства, но наиболее велика была его роль в национальном, особенно, женском праздничном костюме. Женское платье у народов Северного Кавказа претерпевает существенные изменения в XIX в. (расширяются полы платья книзу, появляются плотно облегающие руку длинные рукава с проймами и др.). Полы такого платья-кафтана («каптала») и все его края обшивались тесьмой, из которой делались и пуговицы с петельками). В нарядных богатых платьях использовались металлические, часто серебряные и даже золоченые застёжки.

Многим дизайнерам современности, разрабатывающим новые тенденции в области высокой моды, удается удачно интерпретировать характерные элементы традиционной одежды и аксессуаров разных народностей. Коллекция «BALKARIA» молодого дизайнера одежды Вероники Башаратьян (посвященная балкарскому поэту Кериму Отарову, 100-летие со дня рождения которого широко отмечалось в республике) была представлена в день закрытия главной Недели моды страны «Осень-Зима 2012-2013», а затем на показах моды в Милане, Лондоне и Париже. В коллекции тонко расставлены этнические акценты, она лишена экстравагантности и крикливой эффектности, отличается строгой рациональностью и сдержанностью цветовой гаммы. Дизайнер стремилась передать национальный колорит балкарского женского костюма, показ был озвучен национальной музыкой в оригинальной стилизованной обработке, выход моделей открывался исполнением парного балкарского танца. В предметах коллекции широко использовались металлические изделия: нагрудники, пояса и застёжки в виде пуговиц, а также традиционный балкарский орнамент. Ранее в моде господствовало направление функциональности и безорнаментальности, «общемировой» стандарт вещей под знаком красоты утилитарных форм утверждался в противовес не только национальной самобытности, но и оригинальности локальных особенностей.

Таким образом, можно сделать вывод, что современная художественная культура функционирует в тесном взаимодействии с народным искусством, которое развивается по своим собственным законам не только во внутреннем, но и внешнем пространстве, оказывая влияние на различные виды художественной деятельности. Разработка важнейших теоретических вопросов развития традиционного искусства в современных условиях предполагает всестороннее исследование проблем в данной сфере, что вызывает необходимость специальных научных исследований по конкретным видам народного творчества: войлочному производству, ювелирному искусству, медночеканному производству, резьбе по камню, национальной одежде и др. Такие исследования будут способствовать не только решению многих проблем в развитии традиционного искусства, но и позволят составить более полное представление о характере их трансформации и влиянии на современные художественные процессы.

Литература

1. Нехвядович Л.И. Этнические традиции как источник формообразования в искусстве // URL: <http://izvestia.asu.ru/2011/2-1/arts/TheNewsOfASU-2011-2-1-arts-08.pdf> (Дата обращения: 15. 05. 16.).
2. Кузнецова А. Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. С.65.

МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БАШКИРСКОГО НАРОДА

Марина Бакиева¹

Аннотация. Актуальные в условиях глобализации вопросы сохранения и развития национально-культурного потенциала обсуждаются сегодня во всем мире, включая тюркоязычный. Статья посвящена материальной культуре башкирского народа. Изучение на основе научной литературы этнокультурной ситуации на Южном Урале позволяет выявить особенности быта башкир в тесном взаимодействии со средой обитания. Рассматриваются характеристики костюма, жилища и отдельных предметов, что даёт возможность составить представление о традициях хозяйственно-культурной жизни и этнической самобытности башкир.

Ключевые слова: башкиры, хозяйство, полукочевое скотоводство.

MATERIAL CULTURE OF THE BASHKIR PEOPLE

Summary. The issues of preservation and development of national-cultural potential, relevant in the context of globalization, are discussed today in the world, including Turkic people. The article is devoted to the material culture of the Bashkir people. The study, based on the scientific literature ethno-cultural situation in the South Urals, allows to

¹ Кандидат социологических наук, Уфимская государственная академия искусств имени Загира Исмагилова, г. Уфа, Россия, e-mail: bakievams@bk.ru.

reveal features of the daily life of Bashkirs in close interaction with the environment. The characteristics of costume, dwellings and individual household things are described that gives you the opportunity to get an idea about traditions of economic and cultural life and ethnic identity of Bashkirs.

Keywords: Bashkir people, economy, semi-nomadic cattle breeding.

В условиях глобализации любому этносу и прежде всего последующим поколениям все труднее сохранять свою национальную самобытность и культурные традиции. В связи с этим появляется настоятельная необходимость сохранения и развития материального и духовного наследия, культуры.

Население Республики Башкортостан составляют люди разных национальностей, среди наиболее многочисленных представлены и тюркские народы. Башкиры или как они сами себя называют *башкорты* – коренное тюркское население. К ним относятся 29,5% жителей региона [6, с. 28]. Значительное количество башкир проживает и за пределами республики, на территории других субъектов России. Кроме того ареал их расселения включает страны ближнего и дальнего зарубежья. Башкирские традиции, быт и обычаи очень интересны и отличаются от других народов тюркской национальности.

Многие элементы материальной и духовной культуры башкир уходят своими корнями в глубокую древность. Исследователи отмечают сложность процесса этногенеза предков современных башкир, заселения Южного Урала тюрками [1]. Этногенез башкир происходил в результате взаимодействия и смешения древних башкир, приуральских финно-угорских племен и племен булгаро-мадьярской группы, уральских потомков ираноязычных сарматов и мигрировавших сюда кипчаков, передавших башкирам некоторые этнокультурные признаки тюркских народов Средней Азии и Казахстана. Башкиры являются одним из древних этносов Евразии, сформировавшемся на Южном Урале (современная территория Республики Башкортостан с прилегающими территориями) в первом тысячелетии н.э.

Предки башкир, создавшие на Урале один из древнейших очагов культуры, упоминаются еще античными историками. В их трудах отмечен край прекрасной природы, богатых лесов и недр. Многообразии и богатство природных условий территории определили их существенную роль в становлении этноса, в первую очередь в развитии традиционного хозяйства башкир (лесные промыслы, скотоводство, собирательство и др.). Историческое значение южноуральского ландшафта как колыбели башкирского народа состоит в том, что культурная традиция в его пределах не прерывалась. На протяжении тысячелетия осваивали башкиры южноуральские степи, лесостепи и леса, переходя от кочевой и полукочевой жизни к оседлой.

Традиционные занятия и ремёсла. Столетиями кочевой уклад был основой жизни башкирских племен. Они разводили главным образом лошадей, а также овец, коз, крупный рогатый скот, верблюдов. В теплое время года периодически производилась смена пастбищ, зимой возвращались в аулы, но значительная часть скота оставалась на тебеневке, копытами добывая корм из-под снега. В личное потребление поступало мясо и молоко, шкуры и шерсть.

Главенствующее место в иерархии животных, особенно у кочевых и полукочевых народов, принадлежало коню. Большую часть жизни кочевники проводили верхом, их низкорослые мохнатые лошади были знамениты своей выносливостью и неприхотливостью и даже зимой находились на подножном корме. Конь для башкира был не только верховым и вьючным животным, но и спутником и соратником.

Другими занятиями были охота и рыбная ловля, бортничество (сбор меда диких пчел), сбор плодов и корней растений. Богатые степи и леса позволяли вдоволь ловить и стрелять дичь и зверя, держать ловчих птиц, удить рыбу различными снастями, заниматься бортевым пчеловодством, воспринятым, возможно, от булгар и финно-угорского населения региона.

Земледелие входило в ряд занятий башкирского народа медленно и постепенно. Подобно большинству евразийских кочевников, башкиры засевали небольшие поля просом и ячменём. Под посевы использовали участки, свободные от леса. В лесных районах, выбранный для пашни лес вырубали и сжигали. Зола сожженных деревьев служила удобрением для почвы. Такой способ земледелия применяли соседние угро-финские племена, а также славяне. Во время жатвы урожай убирала при помощи железных серпов и кос. Примитивные орудия полукочевого периода уступали место плугу (*сабану*) на колесах, позднее сохе (*хуже*) и рамной бороне (*тырме*). Выращенное зерно молотили, затем толкли в ступе или мололи на жерновах.

Роль земледелия стала возрастать с XVII в., и вскоре оно становится основным занятием [3], но на юге и востоке кочевание сохранилось местами до начала XX в. Последние, единичные выезды аулов на летовку (летнее кочевье) были отмечены в 20-х годах XX в. Среди культур стала преобладать озимая рожь, а из технических культур – лен. В лесной зоне на базе бортничества развивается пасечное пчеловодство, а в горах важную роль играет бортничество. Рыболовством башкиры занимались главным образом в северных районах, на зауральских озерах и горных речках.

Со степными скотоводческими традициями были связаны ремёсла по обработке животного сырья. Особую роль играла обработка шкур и кож (кожевничество). Меха и кожа шли на изготовление одежды, обуви, военного и охотничьего снаряжения, сбруи. Широко использовалась и шерсть: ее сначала чесали и били, потом валяли войлок, пряли пряжу, ткали ткани и безворсовые ковры. Обработка дерева, кожи, шерсти, изготовление тканей, одежды, обуви, войлока являлись важным дополнением в хозяйстве, служившим для потребления. Гончарство было неразвито, преобладало употребление кожаной и деревянной посуды.

Башкиры широко занимались лесными промыслами – заготовкой древесины, гонкой дегтя, смолокурением и углежжением. Имели своих кузнецов и ювелиров. Башкиры занимались производством наконечников

стрел, копий, ножей, элементов конской сбруи из железа [7, с. 136]. Из свинца отливали пули и дробь для ружей. Особым почитанием у башкир и других родственных с ними тюркских кочевников пользовался белый металл (серебро).

Хозяйство башкир в основном было натуральным. Тем не менее, они вели обмен и поддерживали торговые связи с Волжской Булгарией, Средней Азией, Ближним Востоком. В обмен на скот, пушнину, мёд приобретали хлопчатобумажные и шелковые ткани, оружие, украшения, восточные сладости, а также цветные камни, кораллы, жемчуг, раковины, применявшиеся при изготовлении женских украшений.

Жилище и быт. В условиях кочевого быта традиционным жилищем башкир была войлочная юрта (*тирмэ*) со сборным деревянным каркасом тюркского (с полусферическим верхом) или монгольского (с коническим верхом) типа. Вход в юрту закрывался обычно кошмой. В центре находился открытый очаг, дым выходил в отверстие в куполе и через дверной проем. Справа от входа была женская половина, где размещалась утварь и хранились продукты, слева – мужская, здесь были сундуки с имуществом, оружие, конская упряжь [4, с. 116]. Семейные юрты одного кочевья располагались по окружности, и занимаемое ими место называлось *аул*, в условиях кочевой жизни его местонахождение менялось и располагалось на берегу реки или озера.

Постоянные поселения появились с переходом к оседлости, как правило, на месте зимников. Первоначально была характерна кучевая планировка жилищ, при которой близкие родственники селились компактно, нередко за общей оградой. В XVIII и XIX вв. стала преобладать уличная планировка, в этом случае каждая родственная группа семей образовывала отдельные «концы» или улицы и кварталы. Оседлые башкиры строили жилища в своих поселениях-аулах из местного материала, срубные (деревянные), плетневые и саманные (глинобитные). Временными жилищами и летними кухнями служили дощатые балаганы, плетневые избы, шалаша. На строительную технику башкир большое влияние оказали русские и соседние народы Урало-Поволжья.

Убранство жилища – одна из сторон исконного стремления башкирского народа придать красоту рукодельным предметам. Цветная геометрия коврового узора и вышивки, затейливая резьба на утвари, мягкая форма посуды являются образцами декоративного наследия. Саманные дома и бревенчатые избы сохраняли традиционное внутреннее убранство юрты, которое в лесных районах дополнялось деревянной резьбой на окнах и дверях [5, с. 11]. В интерьере сохраняются традиционные черты: деление на хозяйственно-будничную и гостевую половины.

Национальная одежда и украшения. Башкирский костюм сочетал в себе традиции степных кочевников и местных оседлых племен, отличался богатством и многообразием. Одежду шили традиционно из овчины, домотканых и покупных тканей. Согласно обычаям гостеприимства женщины и мужчины наряжались к торжествам, праздникам и на выход – в места, где собирались сородичи-башкиры, в гости. Во время кочевья с места на место лучшие выходные платья надевали все. Головные уборы и верхняя одежда опушались мехом; борта, полы, отвороты рукавов, пояса и кушаки декорировались вышивкой и накладным орнаментом из бархата, сафьяна и металла. Обязательным атрибутом и мужской, и женской одежды являлись штаны с широким шагом.

Мужской костюм был однотипен и состоял из рубахи туникообразного кроя, поверх нее надевали короткую безрукавку (*камзол*), а выходя на улицу – распашной кафтан (казакин или халатообразный *беишмет*) из темной ткани. В холодную погоду надевали овчинный тулуп. Головными уборами мужчин были тюбетейки, круглые меховые шапки (*колаксын*, *тюльке бурек*), малахай, закрывающие уши и шею, войлочные шляпы.

Пояса были исключительно мужской деталью одежды: шерстяные тканые, ременные, матерчатые с медными или серебряными пряжками. На ногах мужчины носили сапоги (*итек*, *ситек*), кожаные ботинки, бахилы, а в Приуралье – и лапти (*сабата*).

Красочные этноспецифические особенности нашли отражение в верхней женской одежде. Основу женской одежды составляло длинное отрезное в талии платье с оборками, передник, безрукавный камзол, украшенный позументом и серебряными монетами.

Женские головные уборы в прошлом весьма разнообразны, это и чепцеобразный *кашмау*, девичья шлемовидная шапочка *такья*, меховой *кама бурек*, многосоставный *калябаиш*, полотенеобразный *тастар*, часто богато украшенный вышивкой. Носили также колпачки, платочки, яркое головное покрывало *кушьяулык*. Оригинальна обувь, *ката* и женские *сарыки* украшались на заднике аппликацией.

Особое внимание уделялось украшениям. Женщины украшали лоб, виски, косы, шею, плечи и грудь яркими, но тяжелыми узорами нашитых на ткань серебряных монет, самоцветов, ограненного стекла и кораллов, а руки – браслетами, перстнями и кольцами. Носят башкирский колорит нагрудники (*яга*, *хакал*), черезплечные украшения-перевязи (*эмейзек*, *дагуат*), наспинники (*инхалек*), различные подвески, наконсники, налобники. Разнообразны были ожерелья, кольца, серьги, бусы, броши, застёжки, изготовленные из серебра, кораллов, бисера, с применением вставок из бирюзы, сердолика, цветного стекла, морских раковин каури и др. Некоторые элементы украшений были привозными.

Предметы декоративно-прикладного искусства башкир. Предметный мир башкирской культуры ярок и самобытен во многом благодаря орнаментальному искусству, которое эстетизировало все его области: одежду и утварь, жилище, снаряжение воина. К наиболее характерным формам башкирского народного декоративно-прикладного искусства относятся резьба и роспись по дереву, тиснение на коже и ювелирное дело, вышивка и аппликация, ковроделие и художественное ткачество, изготовление украшений из кораллов, бисера и монет, узорная вязка.

Часто орнаментировались хомуты, дуги, седла, т.е. предметы, связанные с убранством коня, имевшего большое значение в повседневной жизни башкира и поэтому пользовавшегося всегда его заботой и любовью. По достоинствам коня, по качеству и отделке оружия судили о самом батыре. Поэтому декоративному оформлению боевого и охотничьего оружия (сабля, щит, лук, стрелы) и снаряжения придавалось первостепенное значение.

Среди разнообразных предметов художественного ремесла особое место у башкир занимают изделия, изготовленные из дерева и древесных материалов (коры, луба, бересты, лыка, капа-корня). Высокая техника их отделки, разнообразие форм и сюжетов привлекали внимание русских и зарубежных исследователей еще в XVII и XVIII вв. В этих предметах, с одной стороны, проявились огромные запасы таланта, богатая фантазия и изобретательность, с другой – они представляют продукты упорного и кропотливого труда. Необходимо учитывать такой важный момент как минимум инструментов мастера-деревообработчика, в большинстве случаев топор и нож. Из дерева башкиры изготавливали орудия труда, деревянные части оружия, транспортные средства, различного рода сосуды и предметы бытового обихода. Декор на дереве рассматривается как органическая часть материальной и духовной культуры башкирского народа [8]. Достаточно указать на ковши (*ижау*) для *кумыса*¹ с ажурной ручкой, футляры для *курая*² или на конские седла с красивыми луками.

Обобщая вышесказанное, отметим, что в становлении башкирского народа участвовали несколько этнокультурных компонентов, основными из них являются индо-иранский, финно-угорский и тюркский. Традиционным занятием башкир издавна было полукочевое скотоводство. Полукочевой образ жизни способствовал формированию самобытной культуры и традиций башкир. Осмысление истории, культуры и традиций башкирского народа является важным условием для межнациональных отношений, основанных на взаимоуважении и толерантности друг к другу.

Литература

1. История башкирского народа: в 7 т./ гл. ред. М. М. Кульшарипов; Ин-т истории, языка и литературы УНЦ РАН. Т. I. М.: Наука, 2009. 400 с.
2. Кубагушев А. М. Курай / К 100-летию Г. З. Сулейманова: учебное пособие. Уфа: УГАИ им. З. Исмагилова, 2012. 144 с.
3. Кузеев Р. Г. Развитие хозяйства башкир в X-XIX веках (К истории перехода башкир от кочевого скотоводства к земледелию) // Археология и этнография Башкирии. Т. 3. Уфа, 1968. С. 261-321.
4. Масленникова Т. А. Семантический статус бытовых предметов башкир и их роль в убранстве интерьера башкирского народного жилища // Вестник Башкирского университета. 2011. Т.16. № 1. С.115-118.
5. Материальная культура башкирского народа / отв. ред. И. М. Акбулатов; Национальный музей Республики Башкортостан. М.: РИЦ Сервис, 1994. 24 с.
6. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Башкортостан по данным Всероссийской переписи населения 2010 года: стат. сб. В 2 ч. Ч. 1. Уфа: Башкортостанстат, 2013. 193 с.
7. Руденко С. И. Башкиры: историко-этнографические очерки. Уфа: Китап, 2006. 376 с.
8. Шитова С. Н. Резьба и роспись по дереву у башкир. Уфа: Китап, 2001. 168 с.

Иллюстрации



Илл. 1. Орловский А. О. Два башкира, 1814. Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Москва.



Илл. 2. Бортевое пчеловодство. Канат (кирэм), сплетенный из полос сыромятной конской кожи для влезания на бортъ. Национальный музей Республики Башкортостан, Уфа.

¹ Напиток из кобыльего молока.

² Музыкальный народный башкирский инструмент [2].



Илл. 3. Хабиров Р. С. Портрет девушки Алсу в национальном костюме, 1997. Национальный музей Республики Башкортостан, Уфа.



Илл. 4. Ижау – ковши для питья кумыса, Уфимская губерния, конец XIX – начало XX вв. Приобретен С. И. Руденко в экспедиции 1907 г. Из таких ковшей, вырезанных из капа-корня, пили кумыс на родовых праздниках. Российский этнографический музей, Санкт-Петербург.

ИСКУССТВО КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЫРАУ

Сарыгуль Бахадырова¹, Камал Палымбетов

Аннотация. В этой статье исследуется своеобразие музыки каракалпакских эпосов. Каракалпакские жырау воплощают в себе духовную культуру, думы и идеалы народа, сформировавшим в устной форме с древнейших времен. Сказительство – своеобразное национальное искусство, обществовредящее и исторические, социальные и общественные события тысячелетней давности, дошедшие до нас посредством слов и мелодии. Жырау воспевали доброту и красоту, лучшие человеческие качества, призывали бороться против иноземных захватчиков, воодушевляли людей своими великими гуманистическими идеями, воспитывали молодежь в духе любви к родине, честными и справедливыми. И поэтому слово и мелодия, создавая единое целое, в исполнении жырау сформировались как неповторимое национальное богатство. Жырау же – хозяин этого удивительного богатства, в его задачу входит не только исполнение дастана, но сам является по существу академией народных знаний, культуры, а место, где он сидит, своеобразным степным театром.

Ключевые слова: эпические сказители, устная традиция, своеобразие жырауской музыки.

THE ART OF KARAKALPAK JRAU

Summary. This article explores the uniqueness of music Karakalpak epics. Karakalpak zhyrau embody spiritual culture, thoughts and ideals of the people, formed in the oral form since ancient times. Oral sayings – a kind of national art, historical, social and public events thousands of years ago, have come down to us through the words and melody. Zhyrau sang kindness and beauty, the best human qualities, called to fight against the foreign invaders, inspired people with their great humanist ideas, educate the youth in the spirit of love for the homeland, free and fair. And so the words and the melody, creating a single whole by zhyrau formed a unique national treasure. Zhyrau the owner of this amazing wealth, its task is not only the performance of the epos, but the academy is essentially folk knowledge, culture, and the place where he sits, a kind of theater of the steppe.

Keywords: Epic singers, oral tradition, the originality of music of karakalpak jrau.

В мире существуют удивительные памятники архитектурного искусства порожденные человеческим умом и талантом, дошедшие до нас в том числе и с древнейших времен. К ним относятся Лувр в Париже, Эрмитаж в Санкт-Петербурге, Британский музей в Лондоне, Египетские пирамиды, театр древнего Рима и др. Искусство жырау, исполнителей каракалпакских героических эпосов также можно отнести к таким со-

¹ Доктор филологических наук, профессор, Институт языка и литературы им. Н.Давкараева Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан, г. Нукус, Узбекистан, e-mail: sarygul@mail.ru.

кровищницам. В истории человечества оно, это искусство, зародилось вместе с возникновением музыки и музыкального инструмента.

Жырау – исполнитель и хранитель каракалпакского героического эпоса, фигура во многом непонятная для современного человека.

По-разному исполнялись и дошли до нас эпосы мира. У многих народов эпосы прекратили свое существование еще много веков тому назад и дошли до нас как памятники письменности.

Эпос – плод сложного творческого процесса, формировавшегося на протяжении веков. У него свои закономерности и традиции. До настоящего времени в мировой фольклористике эпосы изучались по записанным текстам. А в том, что они дошли до нас, до сих пор существуют, главную роль сыграло их исполнение.

В мировой фольклористике термин эпос обозначает широкоформатный вид эпических сказаний, но у каракалпаков он понимается несколько иначе, т. е. Эпос – это не только сказание, фольклорное произведение, обозначающее какое-либо событие, а жанр, вобравший в себя многие виды художественного театрального искусства. Эпос – средоточие древнего народного музыкального искусства. Поэтому жырау, исполнявший эпос, был не только сказителем, передававшим содержание эпоса, но в высоком понимании этого слова исполнителем, генофондом национального наследия, хранившим в себе народную музыку и культуру слова.

Говоря о каракалпакском эпосе, исполняемом в музыкальном сопровождении, мы хотим затронуть проблему сохранения, исследования, изучения эпической музыки, рассматривать ее как народное искусство, познакомиться с ней народы мира. Возникает вопрос: а была ли эта музыка объектом научного исследования. Ответ однозначен: нет.

Существует формула запоминания сказителем эпического текста. Для запоминания сказителем текста существуют постоянно повторяющиеся формулы, частично изменяющиеся повторяющиеся формулы, творчески видоизменяющиеся формулы, каждый из которых является ключом к запоминанию текста. При исполнении эпической музыки эта традиция также сохраняется. При запоминании сказителем текста эпоса важную роль играет музыкальное оформление эпоса, размещение этой музыки. Эта проблема ранее в мировой науке не исследовалась.

В европейской фольклористике проблемы исполнения эпосов, его модель и формула исполнения не могут быть решены, ибо «золотая эпоха» эпоса заканчивается древним и средним веками. Эта проблема может быть решена в фольклоре народов Востока, в том числе в фольклоре народов Центральной Азии.

Эпос – самый совершенный жанр фольклора. Текст эпоса тюркских народов исполняется в музыкальном сопровождении, и без него, в устной форме, например, киргизский эпос «Манас», якутские олонхи и т.д. Строк киргизского народного эпоса «Манас» исполняются устно, без музыкального сопровождения. Науке неизвестно, как исполнялась классическая поэма Гомера «Илиада», поэма Фердауси «Шахнамэ». Нам известно из скольких строк состоят индийские народные эпосы «Махабхарате» и «Рамаяна», но какая музыка их сопровождает, неизвестно. Это же относится и к французской «Песне о Роланде», и к немецкой «Песне о Нибеленгах» и др.

До нас дошли тексты эпосов народов мира, записанные в разные годы. А.Н. Веселовский подвергает критике западных фольклористов потому, что они не понимают, что эпос живет среди народа «как живой эпический процесс». Он пишет, что нужно изучать не записанный эпос, а эпос, который исполняется, что невозможно осуществить на примере европейского эпоса. В.М. Жирмунский поставил вопрос об изучении этой проблемы на основе эпосов народов тюркских народов Центральной Азии, Кавказа. Эти ученые рассматривали эпос как живой эпический процесс, отмечали, что есть проблема в изучении искусства исполнителей эпосов, их музыки, ее размещения, но эту проблему сами исследовать не успели. Музыкальное исполнение, музыкальное сопровождение содержания эпосов – это наука, которая ждет своего изучения. У каждого народа – своя национальная форма, свой метод передачи эпоса. Так, эпос «Алпамыс» бытует среди узбеков, каракалпаков, казахов, но исполняются они по-разному. Мелодии, которые сопровождает «Алпамыс» у каракалпакских жырау, у других народов нет. Следовательно, мелодии, сопровождающие эпосы, в целом музыкальное искусство играет важную роль в отображении национальных черт народа.

В существовании эпоса как живого эпического процесса большую роль играет формула его музыкального исполнения. По сравнению с текстом эпоса эта формула более сложна. Наряду с эмоционально-эстетическим строем мелодий, здесь важное место отводится и таланту исполнителя. В целом, каракалпакские эпосы не исполняются без музыкального сопровождения. Поэтому каракалпаки являются народом, который донес до наших дней в первозданном виде такой древнейший музыкальный инструмент как кобыз.

Сказительские школы, музыкальное оформление эпического текста, порядок размещения музыки, формула использования музыки – это своеобразный памятник культуры.

Каракалпакские жырау исполняют эпосы особым гортанным голосом, который созвучен мелодии кобызы. Такая манера исполнения само по себе древнейший памятник. Амфитеатр древнего Рима, Акрополис Афин, пирамиды древнего Египта через тысячелетия дошли до нас в первозданной форме. То же самое можно сказать о прекрасных картинах Рембранта, Микеланджело, Рафаэла, Рубенса. Их изучают, исследуют. К памятникам нескончаем поток туристов. Другое отношение к древней музыке, хотя и они являются историческим памятником. Конечно, это не крепость и не картина, а звук, мелодия, которую нельзя подержать в руках. Почему мы не должны причислять их к историческим памятникам? Потому что это звук, мелодия? Крепости – вещь материальная, их можно видеть, хотя они не издают звука. Музыка не видна глазу, но она имеет голос, звучание. Она пробуждает в человеке прекрасные чувства, улаживает его слух, пробуждает душу. Она обладает

могучей силой. Она – историческая памятник. Если мы не будем относиться к наследию наших предков как к историческому памятнику, как тогда нас можно называть? Следовательно, и древняя музыка должна иметь свой музей, стать туристическим центром, подобным древним городищам.

В репертуаре у каракалпакских жырау от 7-8 эпосов до 25 эпосов. Каракалпакские эпосы содержат от 5000 до 25000 строк. Следовательно, каракалпакские жырау хранили в памяти от 75000 до 625000 строк. И мелодии к ним. Хранение этой фантастической музыки, исполнение эпосов гортанным голосом – это, конечно, неразгаданная наука.

В целом, у нас есть 147 мелодий жырау, к ряду из них – по несколько вариантов. В соответствии с содержанием дастанов знаменитые жырау вносили изменения, перерабатывали мелодий. Для современного человека сложно различать варианты мелодий, все они кажутся ему на один лад. Чтобы различать их, люди должны быть грамотными в музыкальном отношении. А предки наши были грамотными, о чем свидетельствует степной театр, где подобно симфоническому оркестру властвовали мелодий жырау.

Каракалпакские жырау – классический образец древнего народного сказительского искусства, который сопровождал кобыз, имеющий многовековую историю. Жырау – не только сказитель, исполнитель дастанов, но он также бережно доставил до нас древнее музыкальное искусство, традиции исполнения. Каракалпакский жырау – это живой эпический музей, энциклопедия древней народной музыки, сокровищница своеобразного искусства человеческой цивилизации. К сожалению, это сокровищница исчезает. Сейчас нет жырау, исполняющих эпос. Однако в народном творчестве это искусство не исчезнет. Более 10000 эпических мелодий и сейчас живут в народе. Оно не может исчезнуть бесследно.

Ведя речь о каракалпакском народном жырау, мы пришли к мнению, что нужно изучать эпическую музыку, технику ее исполнения, пути их донесения от поколения к поколению, изучать как важную проблему большого научного значения. Это поможет ознакомить народы с удивительным искусством, обогатит человеческие знания и культуру.

Изучая творчество каракалпакских жырау, мы поняли, как дошли до нас эпосы и их жизнеспособность. Теперь, по нашему мнению, перед фольклористикой встали проблема изучения как самостоятельной области. Тексты эпосов нужно изучать вместе с музыкой, нужно исследовать порядок размещения музыки, их закономерности, в противном случае мы можем потерять эту богатую культуру.

Модель размещения мелодий в эпосах соответствует содержанию дастана, его жанру. Так, используемая при отображении печального события в дастане «Алпамыс» не используется при отображении подобного же события в дастане «Едиге». В использовании мелодии, их размещении существуют свои закономерности. Раскрыть секреты наших предков – большая наука. До сегодняшнего дня в фольклористике мы изучали тексты дастанов, а в искусствоведении – музыку к дастанам. Считаем, что это неверный подход в науке. Нельзя раздельно рассматривать репертуар жырау, мелодии и манеру исполнения.

Мелодии народных эпосов также рождены народным талантом и являются древним видом народного искусства, служившим людям на протяжении многих веков. И как каждый вид искусства должна занять достойное место среди мировых памятников.

К ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ ОБРЯДОВОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ (ТАТАРСКО-КАЗАХСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ)

Флера Баязитова¹

Аннотация. Речь идет о диалектологии языка и культуры, в частности, об обрядовой терминологии. Обрядовая терминология одновременно принадлежит языку и культуре и поэтому заслуживает системного изучения с позиции комплексного этнолингвистического подхода. В работе приводятся татарско-казахские этнолингвистические параллели, зафиксированные в астраханском говоре татарского языка.

Ключевые слова: диалекты, говоры, тексты, фольклор, свадебные обряды, сватовство, традиции, экспедиция.

TOWARDS ETNOLINGWIBSTIC STUDY OF TURKIC TERMINOLOGY OF VITES (Tatar-Razakh parollels)

Summary. The speech is about the dialectology of the language and culture, specifically, about the ritual terminology. The ritual terminology belongs to the language and culture at the same time and therefore it is worth of the systematic study from the position complex ethnolinguistic approach. The paper presents analysis of Tatar-Kazakh ethnolinguistic equivalents registered in Astrakhan subdialect of the Tatar language.

Keywords: dialects, subdialects, texts, folklore, wedding rites, matchmaking, traditions, expedition.

¹ Доктор филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия.

В настоящее время в науке большое внимание уделяется методам и результатам реконструкции древнейших обрядов и верований, анализируются архаистические, культурные тексты. В рамках языкознания сформировалась отдельная дисциплина – этнолингвистика, выработавшая комплексную методологию и соответствующую проблематику. Это пограничная наука, в которой комплексное исследование материальной и духовной культуры и их терминологии осуществляется с помощью методов обеих дисциплин – этнографии и лингвистики, а результаты используются также обеими науками [6, С. 215; 7, С. 28].

При изучении духовной культуры особая роль принадлежит обрядовой терминологии, так как они одновременно относятся к языку и культуре и поэтому заслуживают системного изучения с позиции комплексного этнолингвистического подхода. Как известно, татарский язык особенно богат своими уникальными диалектами и говорами, а культурно-языковая, обрядовая терминология все еще остается мало исследованной областью, и она находится на грани исчезновения. Поэтому в последние десятилетия диалектологи активизировали собирательскую (экспедиционную) работу в архаических в этнокультурном отношении диалектных зонах: в Сибири, Астраханской области, в регионах Урала, в Мордовии, Пензенской, Волгоградской, Ульяновской областях и др., где компактно проживают татары. Собранные материалы опубликованы в виде отдельных монографий [1, С. 320; 2, С. 736; 3, С. 428; 4, С. 976].

При отборе иллюстративного материала (это диалектологические тексты, фиксированные при помощи магнитофона) основное внимание уделяется их значимости как с точки зрения языка, так и содержания (т.е. этнографические сообщения, фольклорные и другие материалы, которые могут квалифицироваться как «древние»). В научный оборот вводится обильный новый материал, «памятники» народной культуры, целиком построенные на диалектных текстах, имеющих языковую и этнографическую ценность. Диалектологические тексты, собранные по определенной тематике, являются основным материалом к исследованию региональной обрядовой лексики, относящейся к традиционной культуре. На основе таких текстов проводятся различные исследования диалектного языка на всех его уровнях. Именно в текстах можно наблюдать и анализировать конкретные языковые факты, на основании которых исследователь может судить об общеязыковом явлении в системе татарского языка и других тюркских языков.

Многочисленные экспедиционные записи, сделанные в различных регионах, позволяют восстановить картину одного из сложнейших по своему составу обрядов – народной свадьбы. Ни одна деревенская свадьба не обходится без широко разработанного свадебного ритуала, включавшего множество обычаев, идущих еще от древних языческих времен – из глубины веков. Свадебный обряд упорно хранил созданную веками форму, допуская сосуществование элементов разных эпох. Разные компоненты свадебного обряда по-разному реагировали на социальные, исторические и общественные явления. Бурная ломка традиций свадебной обрядности, особенно заметно начавшаяся со времен коллективизации, привела к тому, что многие звенья свадебного обряда практически прекращали свое существование, но они сохранились в памяти жителей, что позволяет собирателям и в самое последнее время делать достаточно полное описание старинной свадьбы.

При сравнительном анализе терминологии свадебных обрядов выделяются традиции родственных и соседних народов. Например, интересные этнолингвистические параллели наблюдаются в терминах традиционных обрядов астраханских татар и казахов [1, С. 10; 5, С. 6–50].

Кыз эйттерү, эйттереп килү ‘прийти в качестве свата, свахи; сватать’.

– *Йегетнең анасы килә торган ыйы, йаучы килде эйттереп, дип эйтә торганнар ыйы:*

*«Алтын бусагагызны басып,
Көмеш ишегегезне ачып,
Сезнең қызны эйттереп киләм,
Сорап киләм балама», – диләр [1, С. 5, 6].*

Обычно приходила мать жениха, – вот сватать приходили, – так говорили раньше: «Ступая на ваш золотой порог, открывая вашу серебряную дверь, иду к вам сватать вашу дочь для своего сына».

В казахском языке: **қыз айттыру** – в том же значении. Родители жениха ездили к семье девушки, поговорить о будущем своих детей, выражая желание стать сватами [7, С. 6].

Баш кода, кода башчы ‘отец жениха и невесты; глава сватов’. **Баш қодағый** ‘мать жениха и невесты’ [1, С. 19].

В казахском языке: **бас куда** ‘самый главный представитель сватов; по традиции опекает девушку и после свадьбы’.

Никах [< араб.] – официальный религиозный обряд бракосочетания. В астраханском говоре, в сибирско-татарских диалектах употребляется вариант этого термина *нике, неке*. [1, С. 13–15; 2, С. 51, 96].

Нике қойдору ‘совершить обряд религиозного бракосочетания с угощением’.

– *Қыз кийәүгә китәр булса, қыздың анасы никене қойдорып жіберде. Улымыз қызны қачырып ақилсә, киленгә никене қайнана қойдорады.* ‘Если дочь выходила замуж (сватовством), то обряд нике устраивала ее мать, а если сын приводил девушку предварительно, не согласовав с ее родителями, то обряд нике устраивала свекровь’. **Нике бағырсық, нике табақ, нике тарақ, нике жаулық** ‘баурсак, блюдо, расческа, платок’ – подарки, присланные из дома жениха в дом невесты ко дню религиозного бракосочетания.

– *Қыз нике табаққа битен жұады, нике тарақ, белән чәчен тарайды, нике жаулықны тузғанча башына бәйләп жіберде.* ‘Невеста умывалась над блюдцем, подаренным к никаху, расческой расчесывала волосы, платок пока не износит, носила сама’ [1, С. 13–14].

В казахском языке: **неке қияр** – обряд бракосочетания. Для совершения обряда призывают муллу, мулла читает молитвы, затем, при свидетелях, следует традиционной форме, спрашивает о согласии юноши и девушки [5, С. 28].

Қода килу, қода төшу ‘сватовство; приезд сватов’.

– **Қода төшу** ул қодаларны қаршылау, қунақ итү була.

«Әссәләмәгаләйкем», – дип қода керә.

«Хуш килдегез, қадерле қодалар», – дип қаршы алалар, түргә утырталар қодаларны.

К приезду сватов организуют встречу, угощения.

Сот ақы, имезгән сөт хақы ‘дары со стороны жениха, принесенные до свадьбы матери невесты’.

– *Әйттерелгән қыз булса, сөт хақы ачып бара: бер тақта чәй, бер пот дөгө, қуй, кийетләр алып барыла. Тәмле-татлыларны ақ затлар белән урап, тырантасқа қуйып китерәләр. Барын да өләштерәләр тугантохоннарға. Қалғанын, өлеш итеп, йегет өйөнә дә әсибарәләр, өләшсен туганнарына дип.* ‘Если девушку берут сватовством, везут оплату за материнское молоко: одну плитку чая, один пуд риса, овцу, материю. Всякие сладости заворачивают в белую материю и привозят на тарантасах. Все это раздают всей родне. Оставшуюся долю обратно относят в дом жениха для его родственников’ [1, С.36–38].

В казахском языке: **сүт ақы** плата за молоко матери’. Подарков во время сватовства по традиции очень много. Среди прочих самой особенной, обращающей на себя внимание – это «сүт ақы» – плата за молоко матери. Торжественно, с трогательными словами он преподносится матери девушки [5, С.24; 7, 24].

Кийет – в астраханском говоре: свадебные подарки в виде отрезков на платье из дорогих тканей. Со словом *кийет* в этом говоре выделяется следующее лексико-семантическое гнездо: *өлкән кийет* ‘отрез из дорогих тканей’; *кийет хәйерләтү* ‘рассыпать монеты на свадьбу, после раздачи подарков-кийет’; *кийет салу, кийет бирү* ‘раздача подарков-кийет’; *кийетләү* – бүләкләү ‘дарить подарок-кийет’ [1, С. 9, 10, 34].

В казахском языке: *киит* ‘подарок’. Перед отъездом сватов отец девушки наделяет их по традиции «киитами» – подарками. Самый ценный *киит* получает отец жениха, даже в том случае, если его нет в числе сватов [5, С. 15].

Қәдә, қәде [< гар. хәд, хәдд] ‘оплата в виде денег или различных подарков людям, оказавшим какую-нибудь услугу в проведении свадьбы’. В диалектах сибирских татар *қәтә* в том же значении. В лексико-семантическом гнезде со словами *қәдә, қәтә* зафиксированы следующие словосочетания: *қәде бирү, қәтә бирү, қәтә сорау, қәдә сорау, қәтә сурау, ишек қәдесе, ишек қәдиле, күрү қәтәсе* и др. [1, С. 31–43].

В казахском языке: *қәде* ‘подарки’. Сватам дарят положенное по традиции *қәде* ‘подарки’ [5, С. 27].

Битаچار, биткүрем ‘обычай открывания лица и показ невесты народу в доме жениха после свадьбы’.

– *Битаچار булганча күренмәгән килен, иртәрәк бара суға. Қайсылары бер атнадан йасаған битаچارны, қайсылары – бер айдан.* ‘До того времени, пока не проводили обряд открывания лица, невеста не показывалась народу, рано утром ходила она за водой. Некоторые через неделю проводили открывание лица, некоторые – через месяц’.

– *Биткүремдә қәрдәшләр, душишләр чақырыла, былау нешә, төрле бәлешләр нешә. Алдына, пәрдә қорон, қыз чыға. Биткүремдә өч жаулық тотады қыз әсиңгәләре. Жақын туганнары килеп, жаулықны алады да килен белән күрешәде. Килен сәләм қылады, тезен бөгөп, қул алып чығады.* ‘На обряд открывания лица приглашают родственников, друзей, варят плов, пекут беляши. Под покрывалом выход невеста. Женщины держали перед ней три платка. Близкие родственники подходили и брали платки, здоровались с невестой. Невеста делает поклон, целует всем руки’.

Биткүрем түй ‘угощение в честь открывания лица невесты перед народом’; *бит* ‘лицо’, *күр* ‘видеть’ + -ем.

– *Жегет әсәк қалыққа биткүрем күрсәтәде, жақын туганнарын чақырады. Битләрен жаулық белән бәйләп, тез бөгөп, сәләм бирәде килен. Биткүрем түй булады.* ‘Обряд открывания лица проводился на стороне жениха с приглашением близких родственников. Невестка закрывала лицо платками. Стигая колени, она приветствовала гостей. Это было торжество в честь показа лица невестки’.

– *Битен ачқан кеше әсәш киленгә ақыл биреп утырады: Йәқишы бул, қайнанаңны тыңла,*

«Ағар сәләм әйтеп тор,

Айағың бөгөп, сәләм әйт.

Қайнатаға қаршы сүләмә,

Қайнанаңның телен ал,

Қайнанаңның қулын ал,

Қаты сүләмә, телен қайырма.

Сувын биреп, ашын биреп тор». [1. С. 83]

‘Женщина, которая открывала лицо невесты, говорила также назидательные слова: «Будь доброй, слушайся свекрови, все время кланяйся ей, сгибая колени кланяйся. Слушайся свекра, не перечь ему, говори языком свекрови, делай так, как делает свекровь. Громко не разговаривай, не прерывай ее речь, подноси ей питье и еду’.

В казахском языке: **беташар** ‘обряд открывания лица невесте; показ невесты родственникам жениха и гостям. В юрту отца жениха, где собираются гости, приводят невесту в свадебном наряде. По обе стороны невесты, взяв ее под руки, стоят учтивые, благовоспитанные снохи. В «беташар» входит знакомство невесты с родственниками мужа, их добрые советы и пожелания на будущее в семейной жизни [5, С. 43].

Күремлек ‘подарок, преподнесенный или обещанный невестке близкими родственниками жениха или соседями, во время первого с ней свидания’.

– *Килен килгәчен, күремлек сорайлар:*

«Килен килде – күреңез,

Күремлеген биреңез».

«Ал киленем, дөһия бирәм, мал бирәм», – ди. *Бер агасы әйтәт: «Мин сыйыр бирәм». Бер агасы: «Мин тәйә бирәм», – ди. Берәү күй бирә, берәү ишке (кәжә) бирә. Күремлекне килен килгән вахытта бирәтеләр.* ‘Когда невестка приходит в дом жениха, просят подарок: «Пришла невестка – посмотрите, давайте подарок за то, что видели ее». «Бери, сноха, дарю тебе весь мир, богатство дарю», – говорят. Один брат говорит: «Я тебе корову». Один говорит: «Я дам верблюда». Один дарит овцу, другой дарит козу. Вот такие подарки дарят, когда приходит невеста (в дом жениха)’ [1, С. 40–41].

В казахском языке: *кәрімдік* ‘подарок за взгляд’ [5, С. 43].

Здесь приведена нами небольшая часть примеров из свадебных обрядов, зафиксированных в астраханском говоре. Они относятся к почти забытым в настоящее время древним предсвадебным обрядам – сватовству и являются как бы своеобразным культурным мостом, связующим татарский язык с другими родственными языками. По единой программе систематизированы также материалы по тематическим группам: обрядовая пища, обрядовая одежда и их названия, погребальные, родильные, календарные обряды и их терминология и по другим диалектам и говорам татарского языка.

Этнолингвистические особенности, зафиксированные в астраханском говоре, их параллели с казахским языком, объясняется, нам кажется, не только территориальной близостью и брачными связями. Обрядовые термины отличаются сохранением в своем составе целого ряда архаичных языковых особенностей различной исторической древности. Это и закономерно, поскольку обрядовые термины не являются продуктом современной эпохи, а большая часть их возникла в древности и существует по настоящее время. Занимаясь культурно-языковой диалектологией, исследователи видят в ней «живую историю».

Таким образом, в изучении далекого прошлого татарского и других тюркских народов особое значение имеет выявление и выделение глубинных пластов и специфических особенностей культур, которые во многом еще остаются вне поля зрения исследователя. Задача эта не из легких, ибо она требует сбора очень большого полевого материала.

Литература

1. Баязитова Ф.С. Эстерхан татарлары. Рухи мирас: гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор (Астраханские татары. Духовное наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор). – Казань, 2002. – 298 с.
2. Баязитова Ф.С. Себер ареалы татар диалектларында этнокультура лексикасы: йола һәм мифология текстлары ясылыгында (Этнокультурная лексика в татарских диалектах сибирского ареала: в контексте обрядовых и мифологических текстов). – Казань: Алма-Лит, 2010. – 736 с.
3. Баязитова Ф.С. Урта Урал (Свердловск өлкәсе) татарлары. Рухи мирас: гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор (Татары Среднего Урала (Свердловской области). Духовное наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор). – Казань, 2002. – 428 с.
4. Баязитова Ф.С. Туй йолалары лексикасы: жирле сөйләш һәм фольклор текстлары ясылыгында (Лексика свадебных обрядов (в контексте диалектных и фольклорных текстов)). – Казань: «Паравитта». 2011. – 976 с.
5. Кенжеахметулы С. / Сейит Кенжеахметулы. Қазақ халқының салт-дәстүрлери (Традиции и обряды казахского народа. – KAZAKH TRADITIONS CUSTOMS). – Алматы: Алматыкітап. 2007. – 284 с.
6. Толстая С.М. Терминология обрядов и верований как источник реконструкции древней духовной культуры // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция славянской духовной культуры: источники и методы. – М, 1989. – С. 215-229.
7. Толстой Н.И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М: Издательство «Индрик», 1995. – 512 с.

О ПРЕТВОРЕНИИ ТРАДИЦИОННОГО И СОВРЕМЕННОГО В СТРУКТУРИРОВАНИИ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ФОРМ КАЗАХСКИХ ПЕСЕН XX-XXI В.В.

Айжан Бердибай¹

Аннотация. Целью настоящего доклада является рассмотрение разных уровней претворения и развития в вокальном творчестве казахских композиторов XX – начала XXI в.в. формообразующих принципов традиционных песен. Материалом для изучения послужили примеры песен отечественных авторов письменной профессиональной традиции и произведения любительского песнетворчества советского и постсоветского периодов. В качестве основного метода исследования автор использовал структурный метод.

¹ Докторант, Казахская национальная академия искусств им. Т.Жургенова, г. Алматы, Казахстан, e-mail: a.berdibay@mail.ru.

Выводы и обобщения в дальнейшем могут быть использованы при выявлении особенностей индивидуального стиля авторов песен.

Ключевые слова: музыкально-поэтическая форма, пропорции частей песни, размер стихосложения, преемственность традиций.

ON THE INTERACTION OF TRADITIONAL AND MODERN IN THE STRUCTURING OF MUSICAL-POETIC FORM KAZAKH SONGS AND XX- EARLY XXI CENTURIES

Summary. The aim of this report is to consider the different levels of development and implementation in the vocal works of Kazakh composers of XX – beginning of XXI centuries formative principles of traditional songs. The material for the study served as examples of songs domestic authors writing professional traditions and the works of amateur examples Soviet and post-Soviet periods. The main method of research the author used the structural method.

The conclusions and generalizations can later be used to identify the features of individual style songwriters.

Keywords: musical and poetic form, the proportions of parts of the song, poetry size, continuity of traditions.

Глобальные исторические перемены, проходившие в процессе общественного развития этносов евразийского пространства на протяжении последнего столетия, повлекшие за собой глубокую трансформацию в общественном сознании, характеризующемся изменением мирозерцания и переосмыслением его веками устоявшихся духовных координат, как известно, не могли не внести свои коррективы в пути развития культуры советских и постсоветских республик в целом, и конкретно, отдельных форм, видов и жанров их искусств.

Процесс внедрения в общественную жизнь бывших советских республик Средней Азии и Казахстана идеологии и искусства европейского типа получил разностороннее научное осмысление и оценку специалистов, полемичный характер высказываний которых свидетельствует о сложности и неоднозначности роли свершившихся в художественной жизни общества событий и явлений. [1, с.390-403; 2, с.44]

К числу вопросов, рассматривающихся отечественными музыковедами на протяжении нескольких десятилетий в рамках проблемы «традиции и новаторство» относится и песенное творчество композиторов Казахстана прошлого-начала нынешнего столетий, образцы которого исследовались, в основном, специалистами старшего поколения с позиции актуализации жанра и форм его реализации.[3; 4]. В настоящем докладе вышеобозначенная проблема рассматривается в преломлении к внутренним структурным особенностям музыкально-поэтической системы исследуемого материала.

В казахских музыкально-поэтических произведениях советского и постсоветского периодов, представленных фольклорной, устно-профессиональной и письменной традициями, принципы структурирования песни раскрываются, реализуясь в новых поэтических и музыкальных формах. Вместе с тем, часть образцов продолжает оставаться в рамках традиционных канонов, отвечающих настроениям современного общества. В целом, процесс трансформации музыкально-поэтических структур в XX веке носил постепенно-эволюционный характер. Он способствовал тому, что тот или иной тип соотношений отшлифованных веками формообразующих принципов, интегрируясь с новыми, зарождающимися в разные периоды ушедшего века, характеризовавшийся взаимодействием целого ряда параметров, в конечном итоге, обуславливал степень их жизнестойкости и широкого распространения, либо, наоборот, во многом, был причиной непопулярности образцов этого жанра. Цель настоящей статьи – обозначить некоторые тенденции песенного формотворчества казахстанских композиторов ушедшего и начала нынешнего столетий, определяемые сохранением традиционных стереотипов структурирования музыкально-поэтической системы и привнесением в нее нового, обусловленного условиями новой эпохи. Материалом для изучения послужили примеры национальных популярных песен авторов письменной профессиональной традиции и произведения любительского песнетворчества советского и постсоветского периодов. [5] В качестве основного инструмента исследования автор использовал структурный метод, введенный в научный обиход казахского музыковедения профессором Б.Каракуловым.

При соблюдении традиционных канонов, выражающихся: в соотношении устоявшихся параметров поэтических размеров основной части и припевной части – *кайырма*; их пропорционального соотношения; использовании таких композиционных приемов в создании песни, как повтор последних строк запева в припеве; реализация в нем принципа «обновления слева»¹, использование в рамках песни вставных алексических элементов и др., что, в общем, подтверждает известное положение о том, что «музыкальная форма-схема эволюционирует медленно и относится к наиболее стабильным устойчивым элементам художественной системы, в противовес ее мобильным элементам (все компоненты музыкальной речи)» [6, с. 3], этот большой исторический период обнаруживает огромное многообразие сравнительно новых песенных форм, что было обусловлено «раскрепощением» композиторов (в силу их специализации) от норм поэтической силлабики, творческими находками поэтов в области стихотворных форм, поисками композиторов нового музыкального языка. Все это было связано с историческими переменами и определяемыми ими тенденциями в творческом мировосприятии авторов. [7, с.56-57]

Так, если рассматривать масштабы поэтической формы запева, то вместе с устоявшейся в традиционной песне четырехстрочной строфой, в песнях советского периода поэтический текст нередко увеличивался

¹ Термин отечественных кюеведов, характеризующий новый музыкальный материал перед повторением уже прозвучавшего фрагмента.

в объеме и не всегда выдерживался в квадратных размерах, что обуславливало применение большого разнообразия форм рифм. Одновременно в обозначенный период имеет место тенденция к уменьшению масштаба поэтической формы запева, но такие образцы встречаются заметно реже.

Масштабы поэтической формы припева, которые, равно, как и система стихосложения, в традиционных песнях дореволюционного периода отличались большим многообразием и могли воплощаться в форме построения равного слогогруппе-бунаку, несколькими бунаками, строке, полустрофе, строфе и др. теперь, в песнях современных казахстанских авторов приобретают преимущественно строфическую форму, составленную из 4-х и более строк. Таким образом, по соотношению пропорций форм основной части и *кайырма*, большее богатство и многообразие сочетаний форм показывают народные песенные образцы, в которых припев мог быть равен запеву, превышать его масштабы либо быть меньше. Этого нельзя сказать о песенных формах авторов письменной традиции XX века, среди которых преобладают образцы с равными пропорциями частей, либо с припевом, намного превышающим объем строк основной части. Наряду с пропорциями масштабов составных частей песни, важным представляется вопрос о воплощении образно-содержательной системы песен в *стихотворно-поэтических размерах*. 11-сложник, на котором, как правило, базировался текст запева в традиционных песнях, в соотношении с 7-8-сложным поэтическим размером *кайырма* репрезентируется и в лучших образцах советского и постсоветского периодов, большинство из которых стали современной классикой.¹ И хотя в письменной профессиональной традиции разрушается синкретическое единство «композитор – акын – певец» и стихотворные тексты, как правило, сочиняются современными поэтами, сам факт обращения композиторов к аналогичной поэтической форме говорит об их приверженности к устоявшейся в культуре музыкально-поэтической традиции.

Вместе с тем, нельзя не отметить того, что авторы песен начинают использовать в своих произведениях малоприменявшиеся или ранее отсутствовавшие в песенной практике стихотворные размеры, которые условно можно подразделить на 1) силлабику позднетрадиционного типа и 2) несиллабические размеры.

К первому типу относятся основные части песен, вся поэтическая форма которых была основана на размерах: 4+4, 3+3, 3+3+3 и др. Несиллабический размер стиха можно считать характерным для песенного творчества «короля казахского вальса» Ш.Калдаякова, вербальный текст песен: «Шынарым», «Кешікпей келем деп ең», «Арыс жағасында», «Сыр сұлуы», «Қуаныш вальсі» и др. которого писался поэтами к уже готовым мелодиям.

Контрастность поэтических форм припева и основной части проявила себя и в песнях советского времени, тексты которых показывают также традиционное соотношение частей: 11-сложник – запев, несиллабический (или смешанный) размер-припев.² В то же время благодаря отходу авторов от принципа силлабики в структурировании поэтических размеров составных частей песни и обогащению стихотворной системы образцов песенного творчества новыми размерами, в творчестве казахстанских авторов в этот период наблюдается осуществление большого многообразия типов сопоставления запева и припева музыкально-поэтической формы.

Контраст стихотворных размеров основной части и *кайырма* (припева), столь важный структурообразующий принцип жанра песни, в новый исторический период, уступая свои позиции, начинает замещаться другими тенденциями. Так, в XX веке активно используются разновидности поэтических форм с неконтрастными стихотворными размерами, (т.е. когда и запев, и припев основывались на одном и том же поэтическом размере). То, что для произведений народной и устно-профессиональной музыкальной культуры было несвойственно и носило, скорее, случайный характер, в песнях письменной традиции стало одним из закономерных принципов. При этом, наряду с песнями, между основной частью и припевом которых происходит сопоставление 11-сложников³ нередко встречается сопоставление между собой 7-8-сложников и 6-сложников, то есть тех конструкций, которые ранее, так же, как и несиллабические поэтические размеры, были прерогативой, преимущественно, припевов.

Как известно, в формообразовании традиционных песен казахов немаловажное значение придавалось вставным элементам – припевным словам, слогам-междометиям, введение которых в структуру традиционных песен было часто обусловлено особенностями мелодического развертывания, и встречались они между *бунаками*, в начале и конце строф, полустроф запева и припева, (то есть почти на всех уровнях иерархической системы поэтической композиции), а развернутые алексические припевы были определены художественной эстетикой народно-профессиональных носителей песенной традиции – *салов и сері*. В виду того, что музыкальное мышление этноса претерпело в XX веке колоссальные изменения, композиторы письменной традиции почти перестали использовать внетекстовые вставные элементы (алексические слоги, припевные слова)

¹ С.Сейфуллин «Тау ішінде», «Жолдастар», Г.Құрманғалиев «Ақ Жайық», Е.Брусиловский «Алтай», М.Ержанов «Қуанамын», А.Жұбанов «Қарлығаш», К.Қожамяров «Алматы – әсем астанам», С.Мұхамеджанов «Әйтеуір сол қыз бір сұлу», А.Есбаев «Ұстазым», «Маржан қыз», К.Мусин «Ақ келіншек», Д.Рақышев «Саясында алманың», К.Күмісбеков «Аққуым менің аяу-лым», Ә.Бейсеуов «Ақшолпаным», М.Егінбаев «Туған ауыл» и др.

² Е.Брусиловский «Бейбітшілік туы берік қолда», Л.Хамиди «Қазақ вальсі», М.Төлебаев «Ақ-марал сұлу-еркем-ай», А.Есбаев «Жайық қызы», С.Мұхамеджанов «Тербеледі тың дала», Ш.Қалдаяков «Ақ сұңқарым», И.Жаканов «Толағай», Е.Хасанғалиев «Асыл арман», «Әдемі-ау!», А.Қоразбаев «Сырғалым», Т.Мұхамеджанов «Іңкәрім», М.Маңғытаев «Күштар көктем» и др.

³ Б.Байкадамов «Ақбидай», А.Есбаев «Әлі есімде», С.Байтерекөв «Әлия», К.Дуйсекеев «Домбыра туралы баллада» и др.

внутри основной строфы – между *бунаками*, и стали применять их, главным образом, только в начале и окончании компонентов песенной структуры. Данный факт не позволяет считать этот важный структурообразующий компонент типичным для песенного творчества современных композиторов и это, в немалой степени, влияет на определение их произведений как песен нового времени. Вместе с тем, нельзя категорично утверждать, что вставные элементы исчезли из структуры песен совсем.¹ Композиторы советского периода, в известной степени, продолжили тенденцию использования двойных припевов, которые можно считать типичными для образцов традиционного жанра *қара өлен* – бытовой песни, распространенных на большей части республики. Речь здесь идет о той их разновидности, в которой к краткому припевному дополнению/ алексическому вставному элементу (в конце запева), точно повторяющему предыдущий (в конце его первой половины), присоединялся самостоятельный припев, что проявилось в песнях: «Жолдастар» С.Сейфуллина, «Қарлығаш» А.Жубанова, «Жолдастар» Р.Елебаева, «Ақмарал сұлу-еркем-ай» М.Тулбаева, «Ақтамақ» С.Каримбаева, «Саржайлау» Н.Тлендиева, «Толағай» И.Жаканова и др.

Музыкальное содержание припевов песен рассматриваемого периода чаще всего обновлялось по отношению к запеву и было характерно как для песен с общей по размеру стиха силлабикой частей, так и с их различием. Но чаще всего, музыкальный язык припева находился в русле названной тенденции в тех песнях, которые не имели контраста стихосложения, и это, в определенной мере, «компенсировало» однородность размера стиха. Принцип «обновления слева», столь популярный в казахской бытовой песне и в ряде произведений устно-профессиональных авторов стал применяться заметно реже и вокальные образцы с использованием аналогичного приема получили в дальнейшем большую известность.² Важным формообразующим принципом между запевом и припевом песен выступает *звукорядный и регистровый контраст*, актуальность которого возрастает также, особенно, в песнях с единым стихотворным размером частей. А если учесть, что наряду с одинаковым типом силлабики основную часть и припев характеризует также и идентичный ритмический рисунок, то важность музыкального начала становится бесспорной и регистровый контраст, наряду с интонационно – мелодическим контрастом, выступает одним из главных средств формообразования песенных произведений рассматриваемого периода. Звуковысотная линия припевов, какую бы музыкальную форму они не представляли, часто располагались в верхнем, по отношению к основной части, регистре и лишь ближе к концу мелодическое движение вывращалось к тонике. Этот прием, во – многом обусловленный фактором приподносимости песни, имевший место в творчестве *салов и сері*, и, значительно реже – в народной песне, стал нормативным принципом у современных композиторов, и, своеобразно вплетаясь в упрощенный, по сравнению с предшественниками, музыкальный язык, стал одной из основ сочинения образцов массовой песни.

Музыкальная практика республики рассматриваемого периода показывает обусловленность популярности и широкого распространения песен среди слушателей от степени сохранения в них традиционных структурно-композиционных принципов, действующих на разных системных уровнях музыкальной и поэтической системы. И сохранение в одной песне сразу нескольких традиционных параметров, во – многом, способствовало ее быстрому запоминанию, что было определено разной степенью подготовленности и особенностями индивидуального восприятия массовой слушательской аудитории. Разумеется, нельзя полностью абсолютизировать роль структуры и игнорировать функции такой сложнейшей системы, как музыкальный язык, силу и глубину творческого дарования композиторов и др. Тем не менее, поставленные в статье проблемы позволяют не только отметить этапы эволюционирования казахской песни, но и, в известных рамках, моделировать ее дальнейшие пути развития.

Литература

1. Аманов Б., Мухамбетова А.И. Казахская традиционная музыка и XX век. – Алматы: Дайк пресс, 2002. – 544 с.
2. Джумакова У.Р. Творчество композиторов Казахстана 1920-1980-х годов. Проблемы истории, смысла и ценности. – Астана: Фолиант, 2003. – 232 с.
3. Ахметова М. Песня и современность. Алма-Ата: Наука, 1978. – 195 с.;
4. Кетегенова Н. С. Мукан Тулбаев. Жизнь и творчество. – Алматы: Өнер, 1993. – 206 с.
5. Қазақ әндерінің антологиясы. Қазақстан композиторларының әндері. – Алматы; Өнер, 1990. – 334 б.; Жаңа ғасырға жаңа ән. Әндер жинағы. – Алматы: Өнер, 2003. – 392б.
6. Кирина К.Ф. Запевно-припевная форма в казахской советской народной песне // Вопросы современного теоретического музыковедения в Казахстане. – Алма-Ата: Наука, 1983. – 212 с.
7. Абдирахман Г.Б. Современное самодетальное песнетворчество в казахской музыкальной культуре. – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2002. – 176 с.

¹ Наряду с некоторыми примерами песен 20-30-х г.г., во второй половине XX – начале XXI в.в. вставные элементы в своих произведениях применяли такие композиторы, как Б.Байкадамов, Н.Тлендиев, Ш.Қалдаяқов, А.Бейсеуов, А.Қоразбаев, Т.Рахимов, Б.Аманжолов, А.Желдібаев и др.

² А.Есбаев «Ақ сәулем», Н.Тлендиев «Саржайлау», «Құстар әні», М.Рүстемов «Ақ босаға», И.Жаканов «Еділ мен Жайық», Е.Хасанғалиев «Аңсағаным», Т.Мұхамеджанов «Іңкәрім» и др.

ПСИХОЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ЕГО БЫТОВАНИЕ В ДИАСПОРЕ

Тамара Биттирова¹

Аннотация. Одним из объединяющих элементов тюркских народов Северного Кавказа (балкарцев, ногайцев, карачаевцев, кумыков) и диаспоры является устное народное творчество, сохраненное веками и активно функционирующее и сегодня. Детский фольклор, созданный для малыша, непосредственно связан с детскими играми, сопровождая и объясняя их. Изучение детского фольклора во взаимосвязи с комплексом игр позволяет раскрыть идейно-художественное богатство тюркского мира на одном локальном объекте культуры.

Ключевые слова: турки Северного Кавказа, детский фольклор, детские игры, карачаево-балкарские детские песни, язык детей.

EMOTIONAL OPPORTUNITIES KARACHAY-BALKAR CHILDREN'S FOLKLORE AND ITS EXISTENCE IN THE DIASPORA

Summary. One of the unifying elements of the Turkic peoples of the North Caucasus (Balkars, Nogais, Karachai, Kumykov) and diaspors is folklore, preserved for centuries and actively functioning today. Children's folklore, created for the baby, directly associated with children's games, accompanying and explaining them. The study of children's folklore in conjunction with complex games can reveal the ideological and artistic wealth of the Turkic world in the same local object culture.

Keywords: Turks of the North Caucasus; children's folklore; children's games; Karachay-Balkar baby song, language, children.

Особое место в фольклоре тюркских народов Северного Кавказа занимает детский фольклор, связанный непосредственно с комплексом детских игр. [1] Карачаево-балкарский народный опыт воспитания имеет несколько концептуальных, базовых положений, на которых держится весь комплекс воспитательных мер и образовательных средств:

1. Создание для ребенка комфортной среды. 2. Постепенность, поступательность постижения окружающего мира. 3. Знакомство с окружающим миром в игровой форме. 4. Привитие константных понятий через вербальный опыт, т. е. перекодирование зрительного образа в вербальную форму. Данные положения складывались веками и, соответственно, сохранили мифологическое содержание и сакральный смысл. [2]

Самые первые игры малышей связаны с узнаванием частей тела, их обозначений на родном языке. Но при этом следует подчеркнуть, что эти названия сначала произносились на особом детском языке. Так, рука – «кьол» на языке детей – «кока», нога – «аякь» – «кака», Сам ребенок в этой лексике называется «кикья, гыгта» (диалектные формы). Понятия, передающие самые значимые для ребенка продукты питания, также имеют место в детском словаре: молоко – «сюття», хлеб «баппу», мясо – «чичья», фрукты – «кагу», «гагу», конфеты – «капий». В детской лексике хранятся названия домашних животных, окружающих малыша с первых дней его жизни: собака – *гютчя, кючча*, кошка – *кишиу*, корова – *уммо*, коза – *чиби*, козленок – *чапай*, овца – *кютю*, ягненок – *коссай*, волк и весь враждебный малышу мир – *маму*... Небольшой список глаголов в детской лексике связаны с первыми действиями ребенка – кушать – «чам-чам», хлопать в ладоши – «чаби-чаби», спать «чата-чата», ходить – «тяттий-тяттий», «дяттий-дяттий». Сдвоенность лексем указывает здесь на закрепление понятия через повтор действия.

Специфика детского языка имеет лексические, фонетические, грамматические и синтаксические особенности. Детский язык любого народа имеет свою специфику, его не поймет человек, не знающий в совершенстве национальный язык. Детский язык, небольшой по объему лексики, имеет даже диалектные особенности. Язык детского фольклора диаспоры также имеет свои особенности, которые обусловлены тем обстоятельством, что на основную лексику оказывает влияние родственный турецкий язык. Невозможно не заметить, что карачаево-балкарский детский фольклор во многом очень близок турецкому как типологически общему. К примеру, наша скороговорка «Къара къаргъа, къаргъа къара» – «Черная ворона, посмотри на снег» близок по звукоряду турецкому «Тал къалкъар, къартал къаркъар» – «Ива поднимает ветки, ворона каркает». Единство звучания и смыслов можно проследить на сотне примеров. Так, очень близки карачаево-балкарским детским стихам песенка о дожде, а такие строчки из фольклора диаспоры, заимствованные из турецкого, напоминают авторские произведения М. Мокаева и М. Ольмезова:

Жау, жау, жауун, тегенеге хамур бер,
Аллахым, жыжым кибик жауун бер!

Перевод:

Лейся дождь, лейся, дай корыту хлеба,
Мой Аллах, дай нам дождь со струйками как веревка.

¹ Доктор филологических наук, Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований, г. Нальчик, Россия, e-mail: tbittir@mail.ru.

Если детский словарь формирует представления об окружающем мире в локальной его форме, как правило, ограниченной детской комнатой или детской кроваткой и колыбелью, то фольклорные произведения рассчитаны на детскую фантазию и развитие абстрактных представлений. Это связано, в первую очередь с синкретичностью фольклора: стихи и музыка дополняя друг друга создают определенный эмоциональный фон, на котором закладывается формирование нравственных начал личности.

Ребенок начинает свое вербальное развитие с колыбельной песни матери. В карачаево-балкарском фольклоре известны сотни колыбельных песен объединенных общим названием «Белляу». В них выражена безмерная любовь матери к своему ребенку. Они исполнялись задушевым, ровным голосом, убаюкивая младенца. Карачаево-балкарские колыбельные песни включают помимо воспитательного содержания определенный мифологический слой, направленный на оберег малыша. Например, песенка, посвященная малышке-девочке, содержит такие строки:

Арбазында алтын терек орналсын,
Баш бурушу жулдузланы санасын.
Хайда, хайда, хайдасы,
Бу кызчыккыны болсун бизге файдасы.
Хайда, кишиу, кишиу, кишиула...

Подстр. перевод:

Пусть у тебя во дворе растет золотое дерево,
Пусть его верхушки считают звезды (достигают звезд).
Хайда, хайда, хайдасы.
Пусть от этой девочки будет нам толк,
Хайда, котенок, котенок, кошечки...

Упомянутое в колыбельной животное – котенок в карачаево-балкарской мифологии относится к животным, оберегающим покой детей. Таким же мифологизированными существами являются птицы, в частности ворон, часто упоминаемый в колыбельных песнях.

По представлениям балкарцев и карачаевцев, с малышами надо было говорить спокойным, ровным тоном, не повышая голоса, ласково. При каждой возможности принято было гладить ребенка, прикасаться к нему. По многовековым наблюдениям, мир ребенка очень уязвим, и требует мягкого, ласкового обращения. Считалось, что чем больше прикасаешься к ладошкам ребенка, тем быстрее он начнет говорить. Для реализации данного представления существовала и детская песенка «Дуркъу» – «Гумно» (загон для скота):

Дуркъу, дуркъу, дуркъу ичинде ёгюз, аны ичи семиз.

Ёгюзню бу урлады, бу сойду, бу биширди, бу ашады, бу а барды да иесине айтды. Туююгюз, туююгюз чиначыккыны!

Перевод: Гумно, гумно, гумно! А по гумну вол ходит жирный. Вот этот пальчик украл, этот зарезал, этот сварил, этот съел, а этот пошел и рассказал хозяину. «Побьем мизинчик, побьем его!».[3]

Этот детский стишок, один из первых в репертуаре малыша. Его рассказывали в определенном порядке. Со словами «Гумно, гумно, гумно! А по гумну вол ходит жирный» массировали ладошку малыша. Потом, продолжая стишок «Вот этот пальчик украл, этот зарезал, этот сварил, этот съел, а этот пошел и рассказал хозяину», по одному загибали и разгибали пальчики, массируя их. И в конце со словами «Побьем мизинчик, побьем его!» массировали ребенку спинку, бока и другие части тела. Слово и действие в этой песенке-игре направлены на пестование ребенка, привитие ему положительных эмоций через слово. Лексика для общения со стороны взрослых строго подбиралась в соответствии с артикуляционными возможностями ребенка.

За этой песенкой следовала «Олала». В ней, посредством детского языка ребенок 2-3 лет знакомится с миром вещей, которые его окружают в дом и во дворе: веселое настроение закладывается с названия самой песенки. «Олала» на детском языке обозначает рефрен песни «Орайда». Поскольку ребенок в таком возрасте не может произносить «р», заменяя его на звук «л», то и звучание соответствующее.

Карачаево-балкарские стихи и песенки для детей имеют существенную поэтическую особенность – повторение слов и выражений, иногда одинаковых действий. Таковы «Аппа бизге келгенди» – «К нам дедушка пришел», «Уммола келелле» – «Идут коровы», «Туру теш» – «Холм Туру», «Ой, тегерек, тегерек» – «Ой, круглый, круглый» и др. Они были призваны убаюкивать ребенка, рисуя картины знакомого ему с рождения мира. Психологическая задача в них совмещается с познавательной. Ребенок в определенном ритме постигает гармонию с природой, предметы становятся понятными, действия осмысленными.

Ступенчатое сужение образов, характерное для некоторых жанров русского фольклора [4], определяет поэтику большинства произведений карачаево-балкарского детского фольклора. В названных выше произведениях объемный предметный мир и мир живой природы в итоге «сужается» до одного. Данный прием характерен и для детских сказок, когда предметный или животный мир в итоге заканчивается одним образом, как в сказке «Хан бла чыпчыкчык» – «Хан и птичка».

Песенки-считалки, разные по содержанию, но одинаковые по своей социальной задаче, учили детей различать предметы, их объем и меру, цвет, направление движения и т.д. такие произведения, как правило, начинаются с вопросов и дальше ответы и вопросы сменяют друг друга:

– Туру Тёшню неси бар?
– Арты-курту кеси тар.
Тёбен жаны уллу жар,
Ортасына терек сал.
Уммола келе, келе,
Туру Тёшеде желге жете,
Бек чапсала, жётел эте,
Солусала, тынышчыкъ кете...

Перевод:

«Что есть на холме Туру?
– Передняя, задняя части, а сам очень узок.
Ниже его большой яр,
Посередине можно посадить дерево.
Идут коровы, идут,
На холме Туру попадают в ветер,
Когда сильно бегут, кашляют,
Передохнут, идут медленно...»

Особенностью этих фольклорных произведений является то, что ребенок может активно участвовать в практике сложения стихотворных строчек. Он может добавлять от себя предметы, явления, действия, людей, его окружающих. Это, можно сказать, первый творческий опыт ребенка.

Особое место среди первых детских песенок и стихов малыша закономерно занимают произведения о животных. Среди них большой популярностью пользуются стихи о котенке. Это, пожалуй, первое животное, с которым знакомится ребенок и потому понятен к нему интерес, как со стороны малыша, так и сочинителя стишков. Известное стихотворение «Бара-бара кетдим, жолда таракъ тапдым» в финале заканчивается побиванием котенка, пролившем молоко. Финал, как и все произведение, имеет множество вариантов. Жители Черекского ущелья обычно его заканчивают строчками:

«Цикъанланы, Бикъанланы киштиклери жетдиле, ичдиле да кетдиле! У-у, гяуурла, у-у, гяуурла!...» – коты Цикановых и Бикановых прибежали и выпили молоко. У-у, гяууры! У-у, гяууры!»

Версия песенки, записанная в диаспоре, отличается как фабульными элементами, так и финалом:

Бара-бара базлагъа,
Тайып тыошдюм тазлагъа.
Тазла айтды. Мен къайтдым.
Жолда бир таракъ тапдым.
Таракъны аммагъа бердим.
Амма манга жау баппу берди.
Жау баппуну итге бердим.
Ит манга кючюк берди.
Кючюкню кюйчугъа бердим.
Кюйчу манга къамчи берди.
Къамчини жерге урдум.
Жер манга кёмюк берди.
Кёмюкню тапха салдым
Киштикле ой-ой-ой жетдиле...

Подстр. перевод:

«Шел-шел к сараям,
Поскользнулся и упал на тазы.
Они мне сказали и я вернулся.
По дороге нашел гребень.
Отдал гребень бабушке.
Бабушка дала мне хлеб с маслом.
Хлеб с маслом отдал собаке.
Собака дала мне щенка.
Щенка отдал я пастуху.
Пастух дал мне плетку.
Плетку ударил о землю.
Земля мне дала пену.
Пену положил я на полку.
Ой-ой, прибежали кошки...»

В сравнении с классическим вариантом, здесь усечены действия, меньше «адресов», по которым «ходит» лирический герой. И, естественно в конце не могут быть упомянуты известные в Балкарии фамилии, т.к. связь со страной исхода давно прервалась, звучание фамилий ребенку, рожденному в диаспоре, ни о чем не говорит.

С развитием малыша мир представлений расширяется и, соответственно, меняется и его вербальный мир. Он сам начинает участвовать в словесной игре, вовлекаясь в действие, точнее, его вовлекают в игру, стимулируя такими обращениями:

Бир, эки, юч, тёрт, беш,
Барда бузну сен теш.
Тешмейме, дейсенг а, кетебиз,
Сенсиз оюн этебиз.

Перевод:

Один, два, три, четыре, пять,
Иди и расколи лёд.
Если скажешь, что не расколешь,
Будем играть без тебя...

Возраст ребенка, постигающего родное слово через яркие образы карачаево-балкарского фольклора, можно ограничить днем его рождения до 3 лет. Дальше ребенок, обладающий необходимым запасом слов и выражений, может легко общаться с родителями, сверстниками и он начинает постигать новые игры и новые песни и стихи, соответствующие его возрасту. Но мир художественных представлений и эмоциональных ощущений закладывается в самом его раннем возрасте, предопределяя развитие личности. И для этого в национальном фольклоре балкарцев, карачаевцев, кумыков имеется огромное количество детского фольклора, разнообразного по жанрам и поэтике.

Литература

1. Аджиев А. М. У золотых родников. Махачкала, 1991. Традиционный фольклор народов Дагестана. М., 1992.
2. Биттирова Т.Ш. Предисловие к книге «Алгышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле...» Хрестоматия по карачаево-балкарскому фольклору для студентов педколледжа. Нальчик, «Эльбрус», 1998, стр. 8
3. Къарачай-малкъар-орус сёзлюк, Москва, 1989, 209 стр.
4. Лазутин С.Г. Поэтика русского фольклора. М., Высшая школа, 1989, стр.58.

К АТТРИБУЦИИ БУЛГАРСКОГО ДИРХЕМА XIII В. С ИЗОБРАЖЕНИЕМ «ЛЕБЕДЯ»

Алексей Бугарчѳ¹, Олег Степанов², Юрий Дзюба³

Аннотация. В статье анализируется информация с целью дать атрибуцию анепиграфному дирхему XIII в. Всего известно 26 экземпляров данного редкого типа. Изучив метрологию и топографию находок монет с изображением «лебедя», а также рассмотрев составы кладов, где были обнаружены эти монеты, авторы делают вывод о том, что представленный тип чеканился в 1267-1274 гг. на территории средневекового Булгара или в его округе.

Ключевые слова: дирхем, анепиграфная монета, клад, Булгар, Болгарское городище, XIII век.

ABOUT OF BULGAR DIRHAM OF THE 13TH CENT. WITH IMAGE OF «SWAN»

Summary. In article information with the purpose to give attribution to anepigraphic dirham of the 13th century is analyzed. In total 26 copies of this rare type are known. Having studied metrology and topography of finds of coins with the image of «swan», and also having considered structures of treasures where these coins have been found, authors draw a conclusion the presented type was minted in 1267-1274 in the territory of the medieval Bulgar or in his district.

Keywords: dirham, anepigraphic coin, treasure, Bulgar, Bulgarian ancient settlement, 13th century.

Среди двухсот с лишним типов серебряных болгарских монет XIII – начала XIV в. отдельную группу составляют анонимные и анепиграфные монеты с изображением различных птиц. В монографии А. З. Синга-туллиной – самом полном на сегодня источнике по нумизматике Булгарского вилайата XIII в. – таких типов

¹ Соискатель, Центр изучения истории Золотой Орды Института истории им. Ш. Марджани, г. Казань, Россия, e-mail: Abugar.61@rambler.ru.

² Краевед, член совета Всетатарского общества краеведов при Всемирном Конгрессе татар, г. Казань, Россия, e-mail: vorchun_65@mail.ru.

³ Нумизмат-исследователь, г. Донецк, Украина.

насчитывается семь [6; №№57, 69, 70, 79, 116-118, 169 и 170]. Только на одном из них есть дата выпуска – на фракции №57 написан год 686 [6; №57]. На остальных нет ни имени эмитента, ни даты. Это затрудняет главную задачу нумизматического анализа – атрибуцию.

Тем не менее, работа в этом направлении ведётся. Ранее авторы уже провели исследования болгарских монет с изображениями летящей птицы и с тремя птицами [6; №№69 и 70] [1; 7].

В данной статье мы предлагаем рассмотреть всю доступную информацию об анэпиграфной монете с так называемым «лебедем».

Приведём описание типа.

Анонимная, без места и года чекана.

Лицевая сторона (л.с.). В двойном точечном ободке «двуногая» тамга Менгу-Тимура с перекладиной у правой ножки. Справа и слева от тамги изображены луки со стрелами. Под тамгой три точки.

Оборотная сторона (о.с.). В таком же ободке – изображение птицы с расправленными крыльями и длинной шеей, под хвостом птицы – небольшой орнамент. Выявляются два варианта изображения хвоста – с двумя перьями и с тремя перьями.

Впервые данный тип монеты был издан Г. А. Фёдоровым-Давыдовым при публикации клада серебряных монет, найденном в 1967 г. [8; №№1-6]. В кладе из деревни Подъиваново находилось 16 экземпляров с «лебедем». Их вес находился в пределах 1,50 – 1,61 г. В примечании 2 на с. 167 автор упомянул о находке одного экземпляра подобного типа в Болгаре в 1880 г.

Второй клад с изучаемыми монетами был найден в Балымерах и издан в 2013 г. [4]. В этом кладе находилось 4 дирхема весом от 1,45 до 1,66 г.

Из других публикаций можно указать на монографию А. Г. Мухамадиева, где приводится прорисовка этого типа [2; таб. VIII, №9] и на сайт St. Album`a, лист 258, где под № 93401 был представлен экземпляр весом 0,73 г [9].

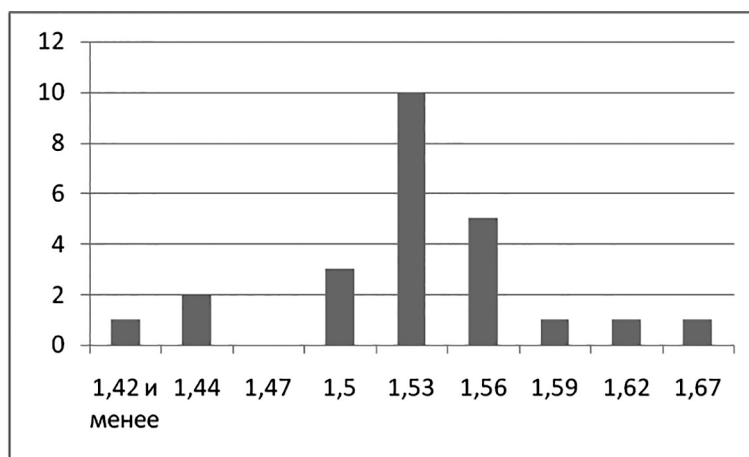
Один дирхем весом 1,53 г. находился среди монет, найденных в Алькеевском районе Татарстана [3]. Одна монета находится в фондах Болгарского музея-заповедника, ИК 10, 12402/951-12, вес 0,91 г. Три экземпляра обнаружены нами в частных собраниях (см. фототаблицу).

Используя всю собранную информацию, рассмотрим тип по трём направлениям: метрология, время выпуска, место чекана.

Для выявления номинала монет с «лебедем» построим гистограмму.

Зависимость количества монет $C/79$ от значения их веса. Учтено 24 экз. (I Болгарский клад – 16 экз., Балымерский клад – 4 экз., фотоархив авторов – 4 экз.). Шаг 0,03 г. Ось X – вес в г, ось Y – кол-во в экз.

Гистограмма



Максимум количества монет приходится на значение веса $1,53 \pm 0,02$ г (10 экз. или 41,7% от всех учтённых дирхемов). Средний вес – 1,52 г. Данные цифры свидетельствуют о том, что монеты с «лебедем» чеканились с указным весом 1,56 г. О такой норме болгарских монет второй половины XIII в. писал А. Г. Мухамадиев [2; с. 139]. Видимо, существовал номинал в половину указного веса 1,56 г. Об этом можно судить по метрологии чуть обломанного экземпляра из прайслиста С. Албума – 0,73 г.

Что касается времени чекана, то тут необходимо обратиться к составам I Болгарского и Балымерского кладов. Нижняя хронологическая граница всех монет обоих кладов – это наличие тамги Менгу-Тимура, которая появилась в 665 г.х. В то же самое время в обоих кладах **ещё** нет датированных дирхемов, которые появляются в Альменевском кладе, где был обнаружен единственный экземпляр 673 г.х. [5] и где **уже** нет монет с «лебедем». Таким образом, можно утверждать, что чеканка нашего дирхема проходила в период 665 – 673 г.х.

Название монетного двора отсутствует на данных монетах. Вспомним, где были найдены два клада с изучаемым дирхемом – в деревне Подъиваново и в деревне Балымеры. Первый пункт (сейчас это посёлок Приволжский) примыкает к современному городу Болгару, второй находится примерно в 15 км к югу от Болгара.

Предположительно, на этой территории (и скорее всего – в средневековом Булгаре) и находился монетный двор, выпустивший монеты с «лебедем».

Изображение двух луков со стрелами отражает среднеазиатское влияние на монетное дело Булгарского вилайата во второй половине XIII века.

Вывод. Анэпиграфный серебряный дирхем с изображением на л.с. двух луков со стрелами и птицей – «лебедем» на о.с. чеканился в 665-673/ 1267-1274 гг. на монетном дворе, находившимся или на территории Булгарского городища или в ближайшей округе. Монеты чеканились по указному весу, близкому к значению 1,56 г, также известна фракция в половину этого веса.

Литература

1. Бугарчёв А. И., Степанов О. В. Булгарский дирхем XIII в. с изображением летящей птицы // Традиционная культура народов Поволжья. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Часть первая. Казань: Ихлас, 2016. С. 96-102.
2. Мухамадиев А. Г. Булгаро-татарская монетная система XII-XV вв. М.: Наука, 1983. 168 с.: XXI табл. ил.
3. Нисифоров А. Н. О новых находках монет XIII века из Алькеевского района Татарстана. В печати.
4. Рева Р. Ю., Тростянский О. В. Балымерский клад джучидских монет XIII века // Нумизматика Золотой Орды. №3. Казань. 2013. С. 8-15.
5. Сингатуллина А. З. Альменевский клад золотоордынских монет XIII века // Вестник МГУ. Серия 8. История. №3. М., 1985. С. 79-89.
6. Сингатуллина А. З. Джучидские монеты поволжских городов XIII в. «Заман», Казань. 2003. 192 с.
7. Степанов О. В., Бугарчёв А. И., Дзюба Ю. В. Атрибуция булгарского дирхема с тремя птицами (тезисы) // IV Бахчисарайские научные чтения памяти Е.В. Веймарна. Тезисы докладов и сообщений. / Ред.-сост. Д. А. Моисеев, О. М. Стойкова. Бахчисарай, 8-9 сентября 2016 г. С. 21, илл.
8. Фёдоров-Давыдов Г.А. Два клада серебряных монет XIII в. из Булгар // Нумизматика и эпиграфика. Т. X. М., 1972. С. 167-173: 3 табл. ил.
9. Album St. List 258, November 2010.

Иллюстрации



Илл. 1. Булгарские дирхемы с изображением «лебедя» с тремя перьями, вес 1,26 г.

Илл. 2. Булгарские дирхемы с изображением «лебедя» с двумя перьями, вес 1,38 г.

Илл. 3. Булгарские дирхемы с изображением «лебедя» неопределяемая, вес 1,52 г.

СКРИПИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ ТАТАР ВОЛГО-УРАЛЬЯ И ЕЕ СВЯЗЬ С ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ СМЫЧКОВОЙ КУЛЬТУРОЙ

Динара Булатова¹

Аннотация. В статье рассматривается исполнительство на татарской скрипке и ее связь с древней смычковой традицией игры на смычковых инструментах.

Ключевые слова: татарская скрипичная традиция, кыл-кубыз, древнетюркское смычковое исполнительство.

THE VIOLIN TRADITION OF VOLGA-URAL TATARS AND ITS RELATIONSHIP WITH THE ANCIENT TURKIC BOWED CULTURE

Summary. The article considers the performance on Tatar violin and its relationship with ancient Turkic tradition of playing on the bowed instruments.

Keywords: Tatar violin tradition, kyl-kubyz, ancient Turkic bowed playing.

¹ Кандидат искусствоведения, Российский институт истории искусств, г. Санкт-Петербург, Россия, e-mail: dinara.bulatova@mail.ru.

Исполнительство татарских скрипачей – явление глубоко почвенное, корнями уходящее в традиции игры на древнетюркском смычковом кыл-кубызе. Кроме того, способы держания инструмента и смычка, характер звукоизвлечения и звукообразования, особенности звуковой эстетики, штриховой техники и постановки пальцев на грифе свидетельствуют о связи татарской скрипичной традиции со многими тюркскими и финно-угорскими культурами Поволжья и Приуралья.

Некоторые особенности татарского скрипичного исполнительства получили освещение в работах М. Нигмедзянова [5, с. 270] и Ш. Монасыпова [2]. Данные авторы уделили внимание особенностям держания инструмента, штриховой техники, элементам многоголосия, возникающим в игре татарских скрипачей. Кроме того, Ш. Монасыпову принадлежит две нотировки скрипичных пьес [2, с. 95-97; 3, с. 48-49], выполненные на современном методологическом уровне.

Более детальное изучение особенностей исполнительской техники татарских скрипачей стало возможным, благодаря осуществлению звукозаписи и целостных нотаций большого количества образцов скрипичной музыки (более 100), выполненных автором статьи¹. Богатый материал о разнообразии способов держания скрипки, постановки пальцев на грифе, исполнительских стилей и форм получен нами в процессе личного общения со скрипачами и наблюдения за их игрой во время экспедиций, осуществленных в 90-е годы прошлого века в районы Татарстана и Башкортостана.

В татарской скрипичной традиции различаются два способа держания инструмента: *горизонтальный* (*a braccio*) и *вертикальный* (*a gamba*). *Первый* имеет две разновидности: инструмент либо кладется на плечо («*жылкәгә салып*» – «положив на плечо»), либо держится на уровне груди с небольшим наклоном грифа вниз («*күкрәккә куеп*» – «положив на грудь»). Несмотря на внешнее сходство, первая из них значительно отличается от принятого в современной академической практике способа держания скрипки. Народные скрипачи не придерживают инструмент подбородком (у некоторых скрипок подбородника вообще нет). Использование только первой позиции, приводящее к фиксированному положению руки и созданию дополнительной точки опоры, снимает необходимость накладывания подбородка на инструмент. Использование подбородника мы встретили лишь у Разифы Давлеевой (род. в д. Янчигово Рыбно-Слободского р-на Татарстана), которая установила его не с левой стороны от струнодержателя, что характерно для академического инструмента, а с правой. Это повлекло за собой почти плоское диагональное положение инструмента и отведение влево локтя руки, держащей скрипку.

Вторая разновидность горизонтального способа, при котором инструмент держится на уровне груди, встретила нас лишь у двух скрипачей. Однако его аналоги в других культурах – башкирской, мордовской – свидетельствуют о широком распространении в прошлом. Калимулла Каримов (род. в д. Вишняково Альметьевского района Курганской области), игравший «*күкрәккә куеп*», засвидетельствовал, что скрипачи, которых он видел в прошлом, держали скрипку именно так.

Вертикальный способ держания инструмента также имеет две разновидности: 1. с упором в левое колено (встречается у татар-кряшен: «*тезгә куеп*» – «ставя на колено»); 2. между коленями. Вторая, видимо, ведет свое происхождение от способа держания кыл-кубыза. Музыканты, державшие скрипку вертикально, чуть наклоняли инструмент влево и разворачивают в сторону смычка. По их свидетельству, они унаследовали этот способ держания от скрипачей прошлого.

Оригинальный способ держания инструмента – *зеркальный*, встречался у музыкантов-левшей. Они держали инструмент не в левой руке, как обычно, а в правой, в левую же руку был перенесен смычок. Струны, соответственно, расположены в обратном порядке. О музыканте конца прошлого века, который «держит скрипку между коленями в правой руке, а левой водит смычком», писал в своем докладе «О ходе развития театра и музыки у татар» И. Козлов, живший в конце XIX – начале XX века в Казани [7, с. 15-16].

Сложившееся (не без влияния знакомства с европейской музыкальной культурой) представление о том, что «правильным» является горизонтальный способ, заставлял музыкантов учиться (и даже переучиваться) играть «*жылкәгә салып*». Мысль о том, что «правильнее» держать инструмент горизонтально, имеет хождение у татар уже давно. Подтверждением тому является история обучения Батырши Калимуллина (род. в д. Бишмунча Альметьевского района Татарстана), рассказанная нам самим скрипачом. Калимуллин начал играть на скрипке в 1936-1937 годах, когда ему было тринадцать лет. Гаряй Салимгаряев, обучавший его этому искусству, сам ставил инструмент между коленей, но, говоря, что это неправильно, учил Калимуллина держать скрипку на плече.

Многие факты говорят о преимущественном в прошлом у татар распространении вертикального способа держания инструмента. Так, большинство татарских скрипачей, независимо от способа держания инструмента, играли сидя. Обычай играть сидя вообще более свойственен восточным народам, у которых преобладали инструменты с вертикальным способом держания (киргизский кыяк, казахский кыл-кубыз, азербайджанская кеманча, алтайский икили и др.). По-видимому, и в этом прослеживается древнее наследие традиции игры на кыл-кубызе, державшимся при игре вертикальным способом.

Смычок также держался разными способами. Для большинства был характерен способ, близкий академическому, при котором рука обхватывала трость смычка сверху. Однако и здесь есть свои особенности. Некоторые скрипачи подкладывали мизинец под трость у колодки. Отдельные держали трость, захватывая ее всеми пальцами (сжимая при этом руку в кулак), выше колодки. Обращает на себя внимание способ держания

¹ Большая часть этих нотаций приведена в приложении к диссертации автора [см.: 1].

Батырши Калимуллина, при котором рука находится сбоку колодки, трость смычка обхватывается снизу большим и указательным пальцами, средний палец находится между тростью и волосом, безымянный и мизинец – под колодкой. Боковой способ издавна применялся в восточной исполнительской практике на инструментах с вертикальным положением, в том числе, вероятно, и на татарском кыл-кубызе. Калимуллин утверждал, что научился этому способу у своего учителя Гаряя Салимгаряева, державшем скрипку вертикально.

В последние века в татарской скрипичной традиции используются четырехструнные скрипки фабричного производства. Отдельные музыканты переделывали свои инструменты в трехструнные, расширяя расстояние между струнами. Играя на четырехструнных, не все скрипачи использовали возможности четырех струн. Некоторые музыканты не применяли при игре нижнюю струну, так как диапазон традиционных татарских мелодий позволял «укладываться» в пределах первой позиции на трех струнах. Можно сделать предположение о постепенном процессе эволюции от двухструнного смычкового кыл-кубыза к современной четырехструнной скрипке.

Строй татарских скрипок квинтовый, высоту строя устанавливали сами скрипачи согласно внутреннему представлению о нем. Обращает на себя внимание большая разница в высоте настройки у разных скрипачей: от g^1 до f^2 для верхней струны. Причем широкий диапазон с охватом всех четырех струн свойственен именно скрипачам, играющим в высоком строе (например, у Калимуллина – на тон ниже: $f - c^1 - g^1 - d^2$). Скрипачи, в основном, не часто использовали верхний диапазон инструмента как не соответствующий традиционному звукоидеалу татарской скрипичной традиции. Своеобразную эстетику звука татарская скрипичная традиция унаследовала, по всей видимости, от кыл-кубыза. Ведь инструменты, типологически родственные ему (казахский кыл-кобыз, киргизский кыяк), имеют более низкую регистровую зону – в рамках малой и первой октав.

Скрипачами активно использовались возможности первой позиции с обычной постановкой пальцев на грифе, когда расстояние от первого до четвертого пальца образует чистую кварту. Некоторые музыканты применяли расширенное расположение пальцев на верхней струне, тем самым, увеличивая объем позиции до квинты, если этого требует диапазон отдельных мелодий.

Анализ нотаций скрипичных наигрышей показал использование скрипачами четырех фактурно-аппликатурных стереотипов (ФАС, термин В. Свободова [6]), связанных с традиционным ладовым мышлением.

В татарской музыкальной традиции нашли применение четыре вида ангемитонной пентатоники: секстовая (в объеме сексты), мажорная (большештерцовая), септимовая (в объеме септимы), и минорная (малотерцовая)¹:



В собственно пентатонном (то есть пятизвучном) виде эти звукоряды у татар почти не встречаются, а микстус традиционных татарских мелодий, как правило, больше октавы. Пентатонические звукоряды, построенные на разновидностях пентатоники, лежат в основе ФАС, связанных с аппликатурой первой позиции при использовании трех струн, из которых средняя открытая является основным тоном.

Наибольшее распространение имеют два ФАС, в основе которых – звукоряды секстовой (1) и мажорной (2) пентатоник²:



Реже используются ФАС, основанные на септимовой (3) и минорной (4) пентатониках:



Некоторые скрипачи не используют 3-й и 4-й ФАС, а при исполнении мелодий, основанных на септимовой и минорной пентатониках, применяют 1-й и 2-й ФАС со смещением основного тона не на открытую струну:



При использовании скрипачами регистровых перемещений мелострок (октавных) звукоряд расширяется, совмещая в себе два, а иногда три ФАС:



¹ Термины М. Нигмедзянова [4, с. 45-49].

² Все звукоряды даны в академическом скрипичном строе. Приводится основной тоновый состав ФАС, не учитываются квинтовые дублировки и секундовые опевания, вклинивающиеся в основной пентатонический звукоряд. В квадратных скобках – звуки, присутствующие только в качестве бурдонирующих, белая нота – основной тон.

Изучение принципов постановки пальцев на грифе инструмента вскрывает их тесную взаимосвязь с особенностями ладового мышления татарского народа. Обращает на себя внимание, что все четыре вида ангеми-tonной пентатоники, характерные для татарской музыки, имеют квинтовую основу. В татарской музыкальной практике не утвердился лишь один вид пентатоники, в котором она отсутствует (тоновые соотношения – 1,5; 1; 1,5; 1, 1). Это позволяет предположить, что ладовое мышление традиционных татарских музыкантов формировалось в непосредственной связи с квинтовым строем струнного инструментария (в том числе, вероятно, и кыл-кубыза), укрепившим квинту в качестве основы для ладовых форм традиционной татарской музыки.

Штриховая палитра татарского народного скрипичного исполнительства характеризуется преимущественным использованием плотных «лежачих» штрихов: *легато* и *деташе*, что, скорее всего, связано с тем, что их формирование происходило на древнем смычковом кыл-кубызе. Ведь на инструменте с волосными струнами игра отрывистыми штрихами была крайне ограничена и малоестественна. Обращает на себя внимание также используемая некоторыми музыкантами разновидность *портато*, осуществляемая легкими толчками смычка без отрыва его от струн, что создает несколько «волнообразный», качающийся звук. Этот штрих значительно отличается от принятого в европейской практике и, вероятно, связан с исполнением на инструментах с флажолетным способом звукообразования. Подобный штрих используется при игре на казахском кыл-кубызе [см.: 5].

Представляет интерес также народная терминология составных частей инструмента. Отдельные части скрипки имеют антропо- и зооморфные названия, прежде всего по ассоциации с частями человеческого тела: «*баиш*» («голова» – головка с завитком), «*колак*» («ухо» – колок), «*муен*» («шея» – шейка), «*тел*» («язык» – гриф), «*кендек*» («пупок» – пуговица), «*гъудъ*» («туловище» – корпус). Подставка именуется «*алаиша*», что в переводе означает «лошадь». Зооантропоморфизм, как известно, относится к одним из древнейших феноменов в культуре многих народов. По всей видимости, названия частей были перенесены на скрипку с более ранних инструментов, бытовавших у татар в прошлом, в частности, с кыл-кубыза. Ведь части казахского кыл-кубыза, традиции игры на котором живы и сегодня, имеют те же названия: «*бас*» (голова), «*кеуде*» (грудь), «*муен*» (шея) [см.: 5].

Изучение способов держания инструмента и смычка, форм исполнительства, особенностей использования струн, артикуляции и штриховой техники, народной терминологии составных частей инструмента позволяет говорить о древних истоках татарского скрипичного исполнительства и его связи с традицией игры на древнетюркском струнно-смычковом кыл-кубызе. Во второй половине XX века в деревнях еще встречались музыканты, называвшие скрипку кубызом, а скрипичные мелодии – «*кубыз кйльһре*» («кубызные мелодии»). Полная замена в татарской культуре кыл-кубыза на скрипку стала возможна, благодаря широким динамическим возможностям последней, а также наибольшим соответствием квинтового строя разновидностям пентатоники, свойственным народной музыке татар.

Литература

1. Абдулнасырова Д.А. Татарская скрипичная традиция: Модус культуры и музыкальный феномен. Дисс. ... канд. искусствоведения [Рукопись]. СПб., 2000. 164 с., 152 с.: илл., нот.
2. Монасыпов Ш. О характерных чертах татарского народного скрипичного исполнительства // Музыкальный фольклор и творчество композиторов Поволжья. М., 1984. (Труды ГМПИ. Вып. 73). С. 84–97.
3. Монасыпов Ш. Проблемы транскрипции татарских протяжных инструментальных наигрышей // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья: Вопросы теории и истории. Казань, 1989. С. 39–49.
4. Нигмедзянов М. Народные песни волжских татар. М., 1982. 135 с.
5. Нигмедзянов М. Н. Татарские народные музыкальные инструменты // Музыкальная фольклористика. М., 1978. Вып. 2. С. 266–297.
5. Райымбергенов А., Аманова С. Голоса народных муз. Алматы, 1990. 288 с.
6. Свободов В. Становление и эволюция строя западноевропейских смычковых инструментов // Исполнительское искусство: виолончель, контрабас. М., 1988. (Труды ГМПИ. Вып. 99). С. 26–40.
7. Смирнов Л. М. Жизнь в музыке. Казань, 1972. 75 с.

ОБ ИНВЕРСИИ ЧЛЕНОВ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В КУРМАНТАУСКОМ ГОВОРЕ СРЕДНЕГО ДИАЛЕКТА ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА

Миннира Булатова¹

Аннотация. Как и в эмоционально насыщенной письменной речи, так и в разговорной речи часто наблюдаются отклонения от прямого порядка слов. Всякое отклонение от прямого порядка слов называется обратным порядком слов, т.е. инверсией. В курмантауском говоре среднего диалекта татарского языка порядок слов тоже имеет относительно свободный характер. Статья написана на основе материалов, собранных и обра-

¹ Кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: m.r.bulatova@mail.ru.

ботанных автором во время диалектологических экспедиций на территории распространения курмантауского говора.

Ключевые слова: синтаксис, диалектология, инверсия, диалекты татарского языка, курмантауский говор.

INVERSION OF THE MEMBERS OF SENTENCE IN A KURMANTAU SUBDIALECT OF MIDDLE DIALECT OF THE TATAR LANGUAGE

Summary. How emotionally saturated writing and in colloquial speeches often observed deviations from the direct order of words. Any deviation from the direct order of words is called a reverse order of words, i.e. inversion. In a Kurmantau subdialect of middle dialect of the Tatar language the order of words is also relatively easy disposition. This article was written on the basis of materials, which collected and analyzed by the author during dialects expeditions on the territory of dissemination of Kurmantau subdialect.

Keywords: syntax, dialectology, inversion, dialects of the Tatar language, Kurmantau subdialect.

Как показали наши наблюдения и анализ образцов разговорной речи, переписанной с диктофона (см. напр., «Приложение» к кандидатской диссертации автора и «Приложение № 1» в конце монографии) [2, с. 242–260; 3, с. 288–344], синтаксис курмантауского говора, как и во всех говорах татарского языка, характеризуется активностью инверсии, постольку в них выступает живая разговорная речь.

В исследуемом говоре соотношение устойчивого и свободного порядка слов различно. В целом же порядок слов в одной трети диалектной речи является свободным. Обычно в этом случае рема предшествует теме.

Свободный порядок имеет место прежде всего тогда, когда господствующее слово находится в препозиции по отношению к зависимому, т.е. сказуемое ставится либо в абсолютном начале предложения, либо в его середине: *Күлмәк қайылған буладыр ийе хатын-қызнықы* ‘Женские платья бывали вышитые’.

В связи с тем, что сказуемое переносится в начало предложения, отдельные члены предложения ставятся после него. В литературном языке такой порядок слов проявляется в диалогической речи. В диалектах татарского языка они встречаются и в монологической речи.

1. Инверсии больше всего подвергаются:

а) прилагательные, выраженные аффиксами абстрактной формы принадлежности (-нықы / -неке, -ның / -нең): *Абыйсы бар ул авылда киленнеке* (киленнең абыйсы) ‘У снохи в той деревне живет (есть) брат’. *Тубән оста ийе өйләре аларнықы* (аларның өйләре) ‘У них дом находился на нижней части (деревни)’. *Танышлары бар монда аның* (аның танышлары) ‘У него здесь есть знакомые’.

б) определения, выраженные причастной формой на -ған: *Малайы бар берәү, бисә алмаған* (өйләнмәгән малайы) ‘(У нее) есть сын, неженатый’. *Урамнан килә қарт вис йөнгә батқан* ‘По улице идет весь обросший старик’.

в) определения, выраженные именем числительным: *Ул Қормантауда уқыды тугыз йыл* ‘Он учился в деревне Курмантау, девять лет’. *Малайы буйға җиткән, унҗиде* (унжиде) *йәшлек* ‘Сын стал взрослым, (ему) семнадцать лет’.

Редко: определения, выраженные качественными прилагательными. Например: *Куфайкы аңқайттылар қара* – Принесли черную фуфайку. *Пылау пешерде тәмле* – Приготовила вкусный плов.

2. Инверсия подлежащего: *Авылга қайтып килдең әллә син?* (син авылга қайтып килденме әллә) ‘Ты в деревню съездила что-ли?’. *Йылгаларда эрей башлады бозлар* ‘На реках начал таять лед’. *Килмәделәр эшкә сақырғанда үзләре* ‘Сами не приходили, когда их приглашали на работу’. *Дөрөсен сөйләгән идек бед* ‘Мы рассказывали правду’.

3. Инверсия дополнения: *Бурлы силсәшитенә сақырттылар Салихны* ‘Салиха вызвали в Бурлинский сельсовет’. *Әпәйне куйдым бит өстәлгә* ‘Хлеб положила ведь на стол’. *Интернатта йатып уқыды унынчы классны интернатта яшәп уқыды* ‘Окончил десятый класс, живя в интернате’. *Майкы бүләк иттем әнийемә* ‘Маме подарила шерстяную кофту’.

4. В структуре составных глагольных сказуемых также возможна инверсия, т.е. главное и второстепенное сказуемые меняются местами. Например: *Азақ* (аннары) *өс кеше килгәннәр дә алардан йир алғаннар инде саттып* ‘Потом пришли три человека и купили у них землю’.

Употребление сказуемого в начале предложения, кроме курмантауского и других татарских говоров Приуралья, часто встречается также в западном диалекте: *Чагышмайлар алар ул вакытта* ‘Они не совпадают в то время’.

Свободный порядок слов имеет определенную закономерность в диалектах татарского языка. Прежде всего, порядок атрибута и определяемого в составе словосочетания при свободном порядке не меняется; не все члены одинаково свободно ставятся в конце предложения.

5. Сугубо частный характер носит и употребление отдельных обстоятельств в конце предложения. Часто встречаются в конце предложения обстоятельства места, времени, цели, причины, обстоятельства образа действия.

Инверсия обстоятельств образа действия:

а) инверсия обстоятельства образа действия, выраженного деепричастием на -ып / -еп / -п: *Йонсып беттем сөгөндөрдә дә эшләп* ‘Измучилась, работая и в свекольном поле’. *Жыр жырлайлар ийе, бергә жыйылышып* ‘Бывало, песни пели, вместе собравшись’. *Алып килимме йазып?* ‘Принести что-ли, записав’.

б) Инверсия обстоятельства времени: *Жиләген дә, муйылын да, қарагатын да жыйайы жәй көнө* 'Летом бывало собирала и землянику, и черемуху, и смородину'. *Гармун тавышларына урамнар гөрләп торган элекке заманда* 'Бывало, раньше под звуки гармошки улицы гремели'. *Йүгертеп ишимдән алып киләйе суын да, йәш сагында* 'Бывало, в молодости и за водой быстренько сбегала'.

в) Инверсия обстоятельства места: *Су керергә йарата Идел буйында* 'Любит купаться в реке Агыйдель'. *Яңа йыл бәйрәменә бардық Усолқага* 'В Красноуслыск (населенный пункт) ездили на новогодний праздник'. *Төрле жәрдән киләләр жыләккә тау башына* 'На гору за земляникой приходят из разных мест'.

Аналогичные случаи инверсии членов предложения в разговорной речи наблюдаются и в других говорах татарского языка [1, с. 110-111; 4, с. 130-131; 5, с. 152; и др.].

Таким образом, свободный порядок слов характерен как для литературного языка, так и для диалектной речи. Инверсия – это основная особенность диалектной речи, которая проявляется во всех трех диалектах татарского языка, т.е. она носит общедиалектный характер.

Литература

1. Барсукова Р.С. Заболотный говор тоболо-иртышского диалекта татарского языка в сравнительном освещении. Казань, 2004. 160 с.
2. Булатова М. Р. Морфологические особенности татарских говоров ареала «Юг Башкортостана»: дис. ... канд. филол. наук. Казань, 2012. 262 с.
3. Булатова М. Р. Курмантауский говор среднего диалекта татарского языка в этнолингвистическом аспекте. Казань: Изд. «Магариф-Вақыт», 2016. 384 с.
4. Рамазанова Д. Б. К истории формирования говора пермских татар. Казань: ИЯЛИ, 1996. 239 с.
5. Тумашева Д. Г. Диалекты сибирских татар. Опыт сравнительного исследования. Казань: Изд-во КГУ, 1977. 295 с.

HALİDE EDİP ADIVARIN «SINEKLI BAKKAL» ROMANINDA DOĞU-BATI SENTEZİ¹

Eşqanə Babayeva²

Özet. Cümhuriyetin başlangıcı Türk edebiyatı'nda özellikle de batı edebiyatının, batı kültürünün etkisi söz konusudur. Yaşam tarzında bile batı hayranlığı batı taklidçiliği halinde kendisini göstermektedir. Bu dönemde batı ve doğu çatışması, esasen de zihinsel olarak ortaya çıkar. Devrin sosyal ve medeni hayatında ortaya çıkan bu değişimler elbette ki, edebiyat'ta özellikle de romanda konu edindir.

Makalemizde, Halide Edip Adıvar'ın «Sinekli Bakkal» romanı ele alınarak Türk toplumunu birçok bakımdan etkileyen doğu-batı kültürü meselesi, medeniyetlerarası etkileşim araştırılacaktır.

Anahtar sözcükler: Türk Romanı, Cumhuriyet dönemi, çatışma, doğu-batı, kültürel etkileşim vs.

SYNTHESIS OF EAST AND WEST IN THE NOVEL HALİDE EDİP ADIVAR «GROCERY OFFLIES»

Summary. The beginning of the Republic is the a subject of affection by the western literatue culture in the literature. West admiration and west imitation are seen even in the life style. In this period the conflict of west and south, particularly metally appears.

The changes appearing in the socio-cultural life of the period are definitely subjetc to the literature particularly to novels.

In the article, South and West culture issue, intercultural isuue shall be studied by working on Turkish novels, particularly Halide Edip Adıvar`s «Sinekli bakkal». In the novel, South and West will be looked throught comparatively.

Keywords: The novel of Turkish, the period of Republic, struggle, eastern-Europe, intercultural effects and etc.

Cümhuriyet dönemi Türk edebiyatı'nda önemli sayfa açmıştır. Dönemin esas özelliği hem edebiyat'ta, hem de sosyo-kültürel hayatta esaslı değişimlerin ortaya çıkışıdır. Özellikle de, batı hayranlığının, batı taklidçiliği haline gelmesi bir sorun ortaya çıkarmaktadır. İşte, zihinsel çatışmanın yaygınlaşması, bu veya diğer şekilde edebiyata da yansımış, «yanlış batılılaşma sorunu» edebiyatın, özellikle de, romanların ana temasına dönüşmüştür. Medeniyetlerarası çatışmanı, aynı zamanda kültürel diyalogu eserlerinde konu edinen esas yazarlar arasında özellikle, Halide Edip Adıvar'ın «Sinekli Bakkal», «Vurun Kahpeye», «Tatarcık» gibi eserlerinde medeniyetlerarası etkileşim temi söz konusu edilmektedir. Münevver bir ailede doğan Halide Edip Adıvar (1882-1964) romanları, hikâyeleri, tiyatroları, operaları, incelemeleri, hatıraları, makaleleri ve çevirileriyle, aynı zamanda ilmi ve fikri eserleriyle de Türk edebiyatı'nda ün

¹Note: This work was supported by the Science Development Foundation under the President of the Republic of Azerbaijan-Grant №EİF/GAM-3-2014-6(21)-24/22/5.

²Dr., doç., Azərbaycan Milli Bilimler Akademisi Nizami adına Edebiyat Enstitüsü, Bakı, Azərbaycan, e-mail: Eshqane@mail.ru.

kazanmış büyük bir düşündür, aynı zamanda ilk Türk kadın profesördür. Kudret, Halide Edib'i şöyle anlatmaktadır: «Çocukluğunda, Karagöz ve ortaoyunundan hoşlanan; ayrıca Battal Gazi, Ebâ Müslim Horasanî gibi halk romanlarının etkisi altında kalan; koleje girince İngiliz edebiyatını tanıyan, ilk zamanlarda 'Byron'ı tapınır gibi seven', kendisine 'en çok tesir yapan Shakespeare ile İngilizce İncil'i daima arkadaşı' edinen; yazarlığının ilk döneminde İngiliz romancısı Dickens'i 'insanlığı için beğenen', Fransız romancısı Zola'yı 'artist olarak değil, insan ve hakikat adamı olarak' seven, 'artist olarak' da Daudet ile Maupassant'ı çok seven, olgunluk çağında da İngiliz şiirinde Milton'u Türk şiirinde Süleyman Çelebi'nin Mevlid'i ile Şeyh Galip'in Hüsn'ü Aşk'ına tutkunluk gösteren Halide Edip» [6, s. 66].

Halide Edip Adivar, 82 yıllık yaşamı boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına, Kurtuluş Savaşı'na ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuna tanıklık etmiş ve bu sancılı dönemlere ilişkin izlenimlerini eserlerine yansıtmıştır. Onun Heyûlâ (1909), Raik'in Annesi (1909), Seviyye Talip (1910), Handan (1912), Yeni Turan (1912), Son Eseri (1913), Mev'ud Hüküm (1918), Ateşten Gömlek (1922), Vurun Kahpeye (1923), Kalb Ağrısı (1924), Zeyno'nun oğlu (1928), Sinekli Bakkal (1936), Yolpalas Cinayeti (1937), Tatarcık (1939), Sonsuz Panayır (1946), Döner Ayna (1954), Âkile Hanım Sokağı (1958), Kerim Usta'nın Oğlu (1958), Sevda Sokağı Komedyası (1959), Çaresaz (1961), Hayat Parçaları (1963) romanları, Harap Mabedler (1911), Dağa Çıkan Kurt (1922), İzmir'den Bursa'ya (Yakup Kadri, Falih Rıfki ve Mehmet Asım Us ile birlikte, 1923), Kubbede Kalan Hoş Seda (1974) hikaye kıkabları, Talim ve Terbiye (1911), Turkey Faces West (1930), Conflict of East and West in Turkey (1935), Inside India (1937), İngiliz Edebiyatı Tarihi (1940, 1943, 1949), Türkiye'de Şark Garp ve Amerikan Tesirleri (1955), Dr. Abdülhak Adnan Adivar (1956) vs. gibi eserleri vardır [3].

Yukarıda kaydettiğimiz gibi, Halide Edip Adivar'ın eserlerinde Doğu-batı meselesi özellikle yer almaktadır. Filhakika, bu sorunu eserlerinde yansıtması onun her iki medeniyeti iyi bilmesine bağlıdır. İnci Engünün bu meseleye değinerek, «1882 yılında doğmuş olan Halide Edib, evde millî ve dinî kültürü edinmiş, özel öğretmenlerden ders almış, Amerikan Kız Kolejinin ilk Müslüman Türk öğrencisi olmuştur. Evde aldığı sağlam kültür, ona mukayeseci bir zihniyet kazandırmış, daha sonra karşılaştığı değişik kültürlerle hiç sarsılmamıştır. Aldığı bu eğitim onun, kendi milletinin değerlerini bilen ve bunları savunma cesaretini gösteren güçlü bir şahsiyet olarak yurt içinde ve yurt dışında saygı uyandırmasını sağlamıştır.» der [5, s.271]

Doğu-batı sentizinden yana olan Adivar'ın bu bakış açısı «Sinekli Bakkal»da kendisini göstermektedir. İngilizce «Soytarı ve kızı» ismiyle neşredilen «Sinekli Bakkal» aynı yıl (1936) Türkçe de basılır. «Halide Edib'in olgunluk devrinin en mükemmel romanı denilebilecek olan bu eserde, onun ferdiyetten topluma geçtiği, arkada kalmış yakın maziye ve onun değerlerine karşı anlayışlı bir müsamaha ile baktığı görülür. «Sinekli bakkal» bir bakıma mazinin bugün için kaybolmuş bazı değerlerine karşı bir çeşit hasreti de ihtiva eder. Bu hasret, yazarın eseri yazdığı yılları Türkiye'den uzakta geçirmiş olmasıyla da izah edilebilir. O, kendi ülkesinin maziye ait değerlerini, siyaset ve suçlamanın dışında, yabancı Batı kültürüyle karşılaştırır, hattâ Türklüğün değerlerini daha da üstün bulur. Romanda işlenen en önemli değer unsuru, din ve musikidir. Bunun yanı sıra Türk halk sanatı olan Orta Oyunu'na yer verilir.» [4, s. 245-246]

Romanda, Doğu ile Batı'nın birbirini tamamiyle reddeden kavramlar ve değerler topluluğu olmadığı ve bunların belirli noktalarda birleşebileceği esası üzerinde durulur.

Olca Öner Toy'un [7, s.13], «II. Abdülhamit'in yönetimi sırasında İstanbul'un bir arka mahallesini, halkın yaşama düzenini ve törelerini aydınların özgürlük için çabalarını konu edinir. Bu roman aynı zamanda Doğu-Batı kültürünün bir karşılaştırmasıdır» dediği romanda, Sinekli Bakkal mahallesi imamının kızı Emine, babası istemediği halde, aynı mahallede bakkallık eden karagözcü ve ortaoyuncu Tefvik ile evlenir. Tefvik, ortaoyununda «zenne» rolüne çıktığı için «Kız Tefvik» diye anılmaktadır. Eserin konusu kısaca böyledir: İmam çok bağız bir adamdır. Onun eğitimi ile yetişen Emine, kocasıyla geçinemeyerek yine babasının evine döner. Tefvik, İstanbul'un ünlü bir sanatçısı olur. Bir gün oyunda karısının taklidini yaptığı için İstanbul'dan sürülür. Emine'nin Tefvik'ten bir kızı olur, adını Rabia koyarlar. İmam, Rabia'yı da dinî eğitim ile yetiştirir ve hafız yapar. Abdülhamit'in Zaptiye Nazırı Selim Paşa da Sinekli Bakkal'da oturmaktadır. Selim Paşa ile karısı Sabiha Hanım Rabia'nın eğitimi ve tüm ihtiyaçlarıyla ilgilenmeye başlarlar. Olağanüstü güzel bir sesi olan kıza, aynı konağa gidip gelen Mevlevi şeyhi Vehbi Dede alaturka musiki dersi verir. Onun yanı sıra, paşanın oğlu Hilmi'ye piyano dersi vermek için konağa gelen İtalyan piyanist Peregrini kızın sesine hayran olur ve o da Rabia'ya ders vermeye başlar. Ünü bütün İstanbul'u tutan Rabia, Kur'an ve Mevlit okumak için cami cami dolaşmakta ve bütün kazancını dedesi İmam Hacı İlhami Efendi'ye vermektedir. Günün birinde kızın babası Tefvik sürgünden döner, Sinekli Bakkal'daki eski bakkal dükkânını yeniden açar. Rabia da dedesinden ayrılır, babasıyla oturmaya başlar. Kızın sanatına hayran olan Vehbi Dede ve Peregrini, Tefvik'in evine gidip gelmeye başlarlar. Rabia, Kuran'ı, hele Mevlit'i öylesine üstün bir sanatla okumaktadır ki, Doğu musikisinde adeta bir çığır açmıştır. Bu yıllarda Türkiye'de «Genç Türkler», Abdülhamit'in istibdadını kaldırmak için gizli gizli çalışmaktadırlar. Selim Paşa'nın oğlu Hilmi de bunlardandır. Ortaoyununda zenne rolüne çıkan Tefvik, Hilmi'nin isteği üzerine bir kadın kılığına girip, «Genç Türkler» in Avrupa'dan gelen ihtilâlcî gazetelerini Fransız postanesinden alırken yakalanır. İş meydana çıkınca, Hilmi ile Tefvik Şam'a, ötekiler de Yemen ve Fizan'a sürülür. Babasının oyun arkadaşı bir cüce ile yalnız kalan Rabia, bakkallık ve hafızlıkla geçinmektedir. Rabia'yı sevmeye başlayan Peregrini, o günlerde ölen annesinden kalan serveti alarak İstanbul'da yerleşir, Rabia'nın isteği üzerine Müslüman olur, Osman adını alır ve Rabia ile evlenir. Bu yıllarda İmam İlhami Efendi de ölür; Rabia kendi çevresinden ayrılmak istemez. İmam'dan kalan eve yerleşirler. Abdülhamit'e tam bir görev duygusuyla bağlı bulunan ve padişah aleyhinde çalışanlara türlü işkenceler ettirmekten çekinmeyen Selim Paşa, kendi oğlunu da sürdükten sonra, yavaş yavaş değişmeye başlar. Babalık ve insanlık duyguları uyanır, görevinden ayrılır. 1908'de Meşrutiyet ilân edilince Tefvik sürgünden döner; Rabia'nın bir çocuğu olmuştur; Sinekli Bakkal'da yine eski mutlu hayat başlar.

«Sinekli Bakkal» romanında yazar doğu-batı sentezini Müslüman Türk kızı Rabia ile Avrupalı piyanist Peregrini'yi

evlendirerek gerçekleştirir. Yine Rabia'nın Vehbi Dede'den ve Peregrini'den aldığı müzik eğitimiyle Halide Edib bir Doğu-Batı sentezi yaratır. Zaten, Rabia'nın okuduğu ve Peregrini'nin bestelediği eserlerde de bu sentezin izlerini görmek mümkündür. Kendisi de Amerikan Kız Koleji'nden mezun olan Halide Edib, kendi öz kültürlerini, değerlerini korumaları şartı ile yabancı dilde eğitim veren okullara sıcak bakar. Bunun somut yansımaları *Sinekli Bakkal* romanında görürüz. Şark geleneklerine aşırı derecede bağlı olan Rabia, oğlunun eğitimi konusunda okuyucuyu şaşırtarak onu Robert Kolej'de okutmak istediğini belirtir. Nitekim bu romanın devamı niteliğindeki «Tatarcık» romanında, oğlu Recep'in lise tahsilini Robert Kolej'de yaptığını öğreniriz. Eserde hep Doğu-Batı kültürü bazen zihinsel çatışma, bazen diyalog şeklinde ortaya çıkar

«Sinekli Bakkal»da da alafranka müzik eğitiminden, Peregrini'den genişçe bahsedilse de, hep Doğu kültürüne, müziğine bir hayranlık ifade olunmaktadır. «Sinekli Bakkal»da yazar zaman zaman din meselesine de değinerek, bazı olumsuzluklar üzerinde de dayanır. Burada, torununa hafızlığı öğreden, ama oyuncak bebeğini acımasızca yakarak torunun zihnine darbe vuran İmam tipi ile doğu kültürünü manevi değerleri yaşatan Vehbi Dede karakteri dikkati çekmektedir.

Rabia tüm varlığıyla doğu kültürüne, manevi değerlere bağlı bir kişiliğe sahiptir. Bu inanç, bu şevk onun engellere rağmen çocuk doğurmakta ısrarlı olmasında da görülmektedir. «Sinekli Bakkal»da Rabia doğu kültürünü, pianist Peregrini (Osman) batı kültürünü ihtiva etse de. Rabia'ya duyduğu aşk o'nda bir doğu hayranlığı oluşturur. Peregrini'de ilk tanışmadan bu duygu yaranmaktadır. Rabia'nın Peregrini'nin elini öpmesi alafranka gençlerde gülüş uyandırır da, Peregrini'de memnuniyet yaratır:

«Çocuk onun zihninde ders veriydi alafranga, zengin kız çocuklarıyla derhal bir mukayese uyandırmıştı. Onların hepsi Avrupa çocuklarının saman kağıdı kopyası gibi idiler; halbuki bu kız arkasındaki üç sıkı kumral örgüsüyle, açık yüzüyle nohudi yemenisiyle İstanbul şehrinin medeniyetinin, harsının asırlar süren tekamülünün vücuda getirdiği yerli bir örnek.» [1, s. 72-73]

Hilmi'nin, Peregrini'ye «bu sesi terbiye etmek istemez misiniz,» sorusuna «hayır, burakın olduğu yerde kalsın» cevabını veriyor.

Yine de, eserde Peregrini ona evlilik teklif ederken, Rabia'ya Sinekli Bakkal ona aşkından da, hatta dininden de kuvvetli görünmüş, ordan ayrılırsa kökünden kopacak, köksüz bir ot gibi kuruyacaktı. Peregrini taraftan meseleyi ele alarsak, aslında Rabia'nın köklerinin bu kadar sağlam olması ona cazib gelmişti.

Eserde dikkati çeken unsurlardan biri de mekandır. Yukarıda kaydettiğimiz gibi «Sinekli Bakkal» romanında da Sinekli Bakkal mahallesi doğu kültürüne tutkunu ifade etmektedir. O mahallenin insanları, sokakları, kahve vs. gibi mekanlar bir içtenliği, samimiyeti ifade etmekte.

SONUÇ: Bilindiği gibi, Halide Edib Adivar Tanzimat'tan başlayarak Batı gerçeğinin Türkiye'de gereği gibi anlaşamadığı görüşünde olan yazarlardandır. Batıyı bütün yönleriyle bir bütün olarak kavrayamama ve onu sadece biçimsel ve yüzeysel olarak algılamamanın körü körüne bir Batı taklitçiliğine yol açtığını; bunun sonucunda da manevî, ahlâkî ve millî değerlerimizin göz ardı edildiğini gösteren her iki yazar, eserlerinde Doğu-Batı sentezini ileri sürmekte, milli-manevi değerlere üstünlük vermektedir. Evliya Vehbi Dede, köküne bağlı olan hafız Rabia, müslümanlığı kabul eden Osman (Peregrini) kültürel değerleri ihtiva eden karakterlerdir. Eserde kültürel değerlere sahip çıkmaya çağrışım vardır. Sonuç olarak şunu kaydedebiliriz ki, Cumhuriyetin başlangıcında değişen dünya ve kültürel değerleri, çatışmaları konu edinen «Sinekli bakkal» romanında toplumu çulğalayan kültürel çatışma sorunu, Tanzimat'tan kopup gelen, Milli Mücadele'de ve sonraki yıllarda alevlenen batılılaşma hareketinin Türk cemiyetindeki etkileri incelenmektedir, doğu-batı sentezi yaratılmaktadır.

Kaynaklar

1. Adivar H.E. (2005) Sinekli Bakkal, İstanbul.
2. Akyüz, K. (1995). Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
3. Bekiroğlu, N. (1999). Halide Edip Adivar, Şule Yayınları, İstanbul. Cumhuriyet'e Kadar, Dünya Kitapları, İstanbul.
4. Enginün, İ. (1978). Halide Edib Adivar'ın Eserlerinde Doğu ve Batı Meselesi, Edebiyat
5. Enginün, İ. (1991). Yeni Türk Edebiyatı Araştırmaları, Dergâh Yayınları, İstanbul.
6. Kudret, C. (2004). Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 2, 1911-1922 Meşrutiyet'ten Kültür yayınları, Ankara.
7. Öneroy, O. (1984). Cumhuriyet Dönemi Türk Roman ve Öyküsü, Türkiye İş Bankası.

ПАЛЕОТӨРКИЛӘРНЕҢ БОРЫНҒЫ ЯКЫН КӨНЧЫҒЫШ ТЕЛЛӘРӘ БЕЛӘН ГЕНЕТИК-КОНТАКТ КАРДӘШЛЕГЕ

Марсель Бакиров¹

Аннотация. В статье выдвигается инновационная концепция о том, что в глубокой древности дальние предки тюрков входили в состав афроазиатско-дравидо-палеотюркской общности, находящейся в состоянии

¹ Доктор филологических наук, профессор, Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань, Россия.

генетико-контактного родства. Это подтверждается единой базовой лексикой хамито-семитских, дравидийских языков и общетюркской языковой семьи. Большинство лексико-семантических сходжений, надо полагать, было создано именно в эпоху первоначального языкового единства на территории Северной Африки и Передней Азии. Вместе с тем, языки названного союза общались и обменивались востребованной лексикой с индоевропейскими, картвельскими и также неостратическими языками, такими как шумерский, хаттский, хурритский, урартский, каспийский и северокавказская группа того же относительно единого ареала. После распада и разделения этого союза дальние предки тюрков унесли языковые изоглассы отсюда как общее или собственное достояние, а часть лексем, заимствовав позднее у других неостратических соседей, донесли до наших дней.

Белүебезчә, тел гыйлемендә жир шарындагы телләр төрле тел семьяларына бүленеп йөртелә: һинд-иран телләре, роман телләре, герман телләре, славян телләре, төрки телләр һ.б. Мондый телләрнең күбесе «һинд-европа» дигән төркемгә берләштерелеп, үзара кардәш телләр итеп карала.

Узган гасырның 60-нчы елларында тел гыйлемендә тагын да күбрәк телләрне үз эченә алучы ностратика (лат. «безнеке», «наш» мәгънәсендә) дип исемләнган макротел семьялыгы турында яңа теория барлыкка килде. Аны фәнни яктан нигезләүче кеше – совет галиме Иллич-Свитыч һәм өлешчә аның фикердәше Арон Долгопольский. Өлеге макротел семьялыгына, иң зур һинд-европа телләре группасыннан тыш, янә алтай, урал, хамит-семит (афроазия), картвель, дравидий тел группалары кертеп карала.

Бу төрле тел группаларының үзара кардәшлеге төп сүзлек фондына караучы шактый сүзләрнең тамырлары һәм мәгънәләре уртак яки үзара якын булуга, шулай ук алар составындагы авазларның тәңгәллегенә яки аваздашлыгына нигезләнә. Иллич-Свитыч карашы буенча, төрле телләр өчен хас булган һәм авазлар тәңгәллегенә корылган мондый лексико-семантик уртаклык кайчандыр, бик ерак заманнарда аларның үзара тоташ ареаллары иңләүче бер уртак бабател составында булулары белән аңлатыла. Фәндә шулай ук иң борынгы бабателне икенчерәк планда, ягъни үзара кардәш диалектлар берлеге итеп карау да бар. Моннан тыш, ностратика телләре генә түгел, ә дөньядагы барлык борынгы телләр дә генетик һәм культура-контакт кардәшлегенә нигезләнган телләр союзыннан бер-бер артлы аерылып һәм үсеп чыкканнар дигән моногенез караш (А. Тромбетти, Сводеш) булганлыгы да мәгълүм.

Безнең тема өчен монда иң әһәмиятлесе шул: тарихи-чагыштырмалы һәм ретроспектив тикшеренүләр буенча, димәк, безнең ерак прототөрки бабаларыбыз ностратик бабател сүтелгәнчегә кадәр, дөресрәге, кардәш диалектлар берлеге таркалганга кадәрге чорларда хамит-семит һәм дравидий телләрендә сөйләшүгә күчкән төркемнәрнең бабалары белән бергә аралашып яшәгәннәр, бер мэдәни-лингвистик казанда кайнаганнар.

Ностратик телләр һәм диалектлар берлегенә таркала башлавы хәзерге заманда аерым галимнәр тарафыннан безнең эрага кадәр XII – X мең елларга туры килә дип карала. Иллич-Свитычның раславынча, ностратик берлектән иң элек һинд-европа һәм алтай төркемнәре аерылып чыга. Ностратик телләрнең «генетик-контакт кардәшлеге» теориясе тарафдары М. Палмайгис исә афроазия яки хамит-семит телләренә аерым группа булып формалашуы, уртак нигездән бүленеп чыгуы хәтта һинд-европа телләре аерылудан иртәрәк тә булган дип исәпли [1: 53].

Бу фикер, безнең карашыбызча, шактый нигезле һәм перспективалы. Хамит-семит телләрендә сөйләшүче халыклар беренче башлап кеше яралган, кешелек дөньясының иң борынгы ватаны булган Африка континенты һәм Алгы Азия белән ягъни, көнбатыш Азияне һәм төньяк-көнчыгыш Африканы бергә кушып айткәндә – Якын көнчыгыш белән меңнәрчә еллар буенча бәйләнгән булулары белән аерылып торалар. Афроазиялылар яки хамит-семит телләре дигәндә, үзара тоташкан шушы ареалда яшәгән биш тел тармагы: семит, элгәреге египет-мисыр, бербер, кушит һәм чад телләре күздә тотыла. Борынгы семит группасы, аерым алганда, ассирия, вавилон диалектларын үз эченә алучы аккад һәм дә ханааней диалектлары белән бергә арамей, угарит, финикий кебек үле телләре, шулай ук аларның диалектларын берләштерә. Африканың төньягында һәм көнчыгыш өлешендә төпләнгән хамит группасына карый торган телләр дә үз чиратында ваграк тел тармакларына һәм аерым диалект яки шивәләргә бүленә [2: 250-256].

Нәкъ менә кешелек дөньясының иң борынгы жирлеге белән бәйләнеше автохтон халыклар булганга күрә дә, аларның телләрендә чит йогынтыларга бирелмәгән иң борынгы лексик һәм грамматик архетиплар, праформалар сакланып калуы бик табигый. Һәм гажәпнең дә гажәбе: безнең тикшеренүләр раслаганча, хамит-семит телләрендә теркәлгән архаик сүзләр моннан мең ярым ел элек ташка чокып язылган Орхон-Енисей ядкарыларендә дә чагылыш тапканнар. Алай гына да түгел, хәтта 11-15 мең ел элек боз белән капланган хәзерге Беренг бугазы аша Америка кыйтгасына үтеп кERGән индеецлар телендә дә сакланып калганнар.

Кызганычка каршы, семит-хамит телләрендә теркәлгән һәм алтай-төрки телләрендә дәвам иткән уртак лексико-семантик катламнар хәзергә эле махсус рәвештә, ягъни аерым тема яки аерым этногенетик проблема төсендә өйрәнелмәгән. Бу өлкәгә бәйләнеше аерым күзәтүләр, ачыкланган лексик берәмлекләр башка юнәлештә яки гомуми планда башкарылган төрле фәнни хезмәтләрдә чәчелеп ята. Менә шуна күрә дә без – үзез таныша алган чыганақлардан кирәкле мәгълүматлар сайлап алу һәм махсус тикшеренүләр белән баету исәбенә – хамит-семит телләре һәм Якын Көнчыгыш ареалына бәйләнеше дравидийлар белән төрки телләр (шулай ук өлешчә индеецлар-америндлар) арасындагы иң борынгы уртаклыкны үзез сеземләгәнчә һәм фараз иткәнчә ачыклауны максат итеп куйдык. Шулу вакытта Якын Көнчыгыш ареалы белән бәйләнеше ностратика макросемьялыгына карамаган борынгы шумер, хатт, хуррит, урарту, каспий һәм Төньяк Кавказ телләрендә сакланган лексико-семантик уртаклыкка да игътибар ителде. Без, фәнни кулланылышка кертеп,

тарихи-чагыштырмалы анализ ясаган тамыр сүзлөр, уртак праформалар саны 300-дөн артып китэ. Шунысы характерлы, бу лексик-семантик тэңгэллэрнең күпчелеге читтэн алынмый, алышынмый торган ин борынгы төп сүзлек фондына карый. Белгечләр чит йогынтыга нык бирешми торган мондый төп фонд составына алмашлыктарны, кешегә һәм тән эгъзаларына бәйләнешле атамаларны, туганлык-кардәшлек мөнәсәбәтләренә караган терминнарны, хайван һәм үсемлек исемнәрен, табигатьнең стихияле көчләрән һәм объект күренешләрен, мәжүси культ һәм ышанулар белән бәйле реликтларны, эш-хәрәкәтне, сыйфат, вакыт үлчәмнәрен һәм климатны белдергән лексиканы кертәләр.

Тикшеренүләр күрсәткәнчә, төп төрки сүзлек фондында ерак бабаларыбызны субсрат буларак катанашкан хатт, шумер, хуррий, урарту кебек үле телләр һәм борынгы хамит-семит, дравидий телләре берлеге белән бәйли торган лексик катламнар төрле өлкәләргә карый. Култ һәм сакраль лексикага мисал итеп тингир/тәнре (күк тәнресе мәгънәсендә), ан/эн (күк һәм күк алласы мәгънәсендә), чен/ченли (изге күк, биекле мәгънәсендә), Чыңгыз хан исеме, мәсәлән, шуннан алынган), йарух/йарук (ай, яктылык, нур мәгънәсендә), көн/күн (кояш мәгънәсендә), кот/куд (рух, жан, мәжүси илаһ мәгънәләрендә) кебек Якын Көнчыгыштан башлангыч алуы сүзләрен күрсәтеп була. Аларның һәркайсы төрки халыкларда үзенчәлекле эз калдырган һәм шулай ук берише башка халыкларга да үтеп кергән. Мәсәлән, кайчандыр Кече Азиядә яшәгән хаттлар һәм Африкада Суданда яшәгән кушит телләрендә теркәлгән кот/куд сүз-тамыры, бездән тыш, япон һәм корейялыларда дәвам иткән, шулай ук шведларда, инглизләрдә, немецлар һәм фарсыларда «алла» мәгънәсен белдерүче гуд/год/готт һәм ходай лексемалары рәвешендә гәүдәләнгән.

Аккадларның һәм палеотөркиләренң кояш мәгънәсен белдерүче *к-н тамыры, күн сүзе исә, меңнәрчә елларны һәм ерак араларны кичеп, Америка майяларының һәм инкиларның телендә югалмыйча сакланган. Майяларның кояш алласы исеме дә шул ук тамырдан: кин-чил, ә патшаларының титулы – к'иних [3: 184]. Илаһилаштырылган кояшка бәйләнешле әлеге дәрәжәле исемнең кулланышы һәм үзенчәлекле вариантлары белән без Евразия халыкларының тарихи-культура ядкярләрендә дә очрашабыз: эйтик, Туранда сугылган гун акчаларында хөкемдарның титулы – кинг, болгар хакиме Кубратның алтын йөзегендәге язмада – кинг.

Бөек телче Н. Маррның конкрет мисалларда исбатлавына караганда, борынгы халыкларда һәм аларның мифологиясендә күк (артибуты – кояш) төп тотем булып исәпләнгән һәм еш кына күк яки кояш, шулай ук кабилә яки халык бер үк сүз белән аталып йөртелгән. Борынгы төрки телдә дә күк сүзе кояшны гына түгел, ә «халык», «кешеләр» дигән мәгънәләренә дә белдергән. Безнең карашыбызча, пратөркиләренң кытай чыганаclarында хун-ну/сюн-ну дип теркәлгән һәм Европада «гун» формасын алган атамалары да кояшка, күккә барып тоташа. Ачыклап әйткәндә, ул башта «кояш балалары», «күк яраткан халык» мәгънәсендә кулланылган.

Бер уңайдан, борынгы грек чыганаclarында күрсәтелгәнчә, Кече Азиядә һәм Меотида, ягъни Азов дингезе буенда яшәгән сугышчан амазонкаларның этимологиясен дә ачыклап китик. Кайбер хамит һәм төрки-монгол телләрендә ама/ам/ем тамыры хатын-кыз женесе, ана дигән мәгънәләргә туры килә, ә зон/чон/сюнның мәгънәсе – «кабилә», «ыруг берләшмәсе», «халык». Моннан амазонка сүзенә заманында «хатын-кызлар ыругы яки кабиләсе» дигән мәгънәдә килүен аңлау кыен түгел.

Хезмәтебезнең «Ландшафт һәм табигатьнең стихияле көчләре» дигән бүлекчәсендә хамит-семит, дравидий һәм төрки телләренң төп сүзлек фондындагы шушы өлкәгә караучы уртак сүзләр анализлана. Болар – күчеп йөрми, читтән алынмый торган тотрыклы сүзләр. Алар тау, жир, су, янгыр, болыт, томан, ут һәм башка шундый объектларның аталышын белдерәләр. Шундыйлардан, мәсәлән, «ал» һәм «ар» тамырларының мәгънәләре – кушит төркөмнә керүче африкалыларда һәм шумер, аккад кебек күптән юкка чыккан телләрдә «тау», «биекле». Бу төшенчәләр моннан 5 мең ел элек төзелгән шумер-аккад сүзлегендә теркәлгән һәм таулы ил Алатаега дип күрсәтелгән [4: 21]. «Тау», «биекле» мәгънәләренә туры килүче борынгы «ал» тамыры төрки телләрдә һәм төрки бабаларыбызга бәйләнешле кытай чыганаclarында шактый еш очрый. Белүбезчә, Кытайның төньягындагы (Ганьсу өлкәсе) хун-төрки ыруы Ашина чыккан таулы район Алашань дип аталган, Тяньшань оронимы исә төркиләрдә элек-электән Алатау, Алатоо исемендә йөргән. Әлеге рәткә «биекле», «калкылык» төшенчәләрен белдерүче монгол һәм тунгусларда сакланган «ола», «ала» сүзләре килеп ялгана. Моннан тыш, Алтай, Альпы дип аталган тау исемнәре дә һәм эзмәвер кеше мәгънәсендә йөргән Алып, Алпамша сүзләре дә, һичшиксез, – шушы ук борынгы тамырдан. Өстәп шуны әйтергә кирәк: синонимик термин буларак янә тау, биекле төшенчәләрен белдерә торган төрки төшенчәләргә аваздаш «даг» һәм «дого» сүзләре, «тав», «дав»/»таг» тамырлары янә кушит, чад һәм борынгы египет телләре буенча мәгълүм.

Ә менә төркиләрдәге «су»/»суб» сүзе исә хамит телләрендә агым, янгыр мәгънәләрен белдерә торган «зув»/»сува», хурритларда һәм урартуларда су, елга мәгънәләренә туры килүче «сий»/»сей»/»шуй», ассирийларда конкрет елга исеме буларак теркәлгән «суб» дигән архаик тамырлар белән аваздаш. Шушындай фактларга нигезләнеп һәм кайда-ничек урнашуларын исәпкә алып, без хурритлар яшәгән Субарту иленең исеме «Междуречье», ә урартулар яшәгән Урарту//Ararat дәүләтенә аталышы «Загорье» мәгънәсендә булган дигән фикергә килдек. Бу фикер беренче илнең ике зур су арасында, икенчесенең Загрос тавы артында урнашкан булуы һәм шул чорда төзелгән шумер-аккад сүзлегендә ар/ур тамырының тау мәгънәсендә, «арт» дигән тамыр сүзнен исә нәкъ менә ниндидер объектның арты, шулай ук «ара», «промежуток» дигән мәгънәләрдә теркәлүе белән дә аңлатыла. Искә төшерик: «ур»ның нечкә варианты үт/өг төрки халыкларында да калкылык, биекле мәгънәләрендә кулланыла.

Табигать стихиясенә бәйләнешле тагын бер уртак тамыр хамит-семит телләрендә «аш»/»ас»/»аз» рәвешендә теркәлгән һәм ут, кызулык мәгънәсендә булган. Моннан тыш, хаттларда шул ук тамыр катнашкан Aštan/Эштан лексемалары һәм кушитларда Az/Aza сүзе – кояш алласын, чуашларда Аса яшен алласын

белдергән. Бездәге кояш сүзәндә дә «аш» тамыры бар. Моннын тыш, хуннардан башлангыч алучы атаклы ике төрки ыруының исемнәре дә, безнеңчә, изгеләштерелгән сакраль ут белән бәйле. Ачыклап әйткәндә, Ашина атамасында «аш» – изгеләштерелгән күк һәм жир уты белән бәйле идеограмма яки кабилә кабиләне олылаучы титул, атаманың икенче өлеше «исә» «инә» яки «ана» кешенең чыгышын, нәсел шәжәрәсен билгеләүче як булуын белдерә (Африка кушитларында һәм берберийларында да ана кешенең аталышы – инә/инна). Ә инде, шул ук уртақ идеограмма белән башланучы Ашидә ыруының исеме («ude»/»udә»)-нең борынгы төрки телдәге мәгънәсе – «хозяин», «владелец», «господин»), киресенчә, ата кешенең өстенлек итүен гәүдәләндерә. Бу ырулар төрки каганатында дуаль эндогам система тәшкил иткәннәр.

Инде кешегә һәм «кеше» төшенчәсенә бәйле мисалларга тукталыйк. Борынгы яһүд һәм иврит телләрендә «иш» сүзә кешене, «ишша» хатын-кызны белдергән. Шумерларда кешенең аталышы – гиш, төркиләрдә – кеше. Шулар белән аваздаш һәм мәгънәдәш тамырлардан янә хурритларда ашт – хатын-кыз, ашта – ир хатыны, борынгы төркиләрдә, уйгурларда «иш» – иптәш, дус, «иши» – хатын-кыз, ир хатыны, якутларда – хатын. Ахыр килеп, искииткеч зур вакыт һәм ара ераклыгына мөнәсәбәтле тагын бер бик борынгы тәңгәллек: анысы – яна дигән америка индеецларында «иши» сүзенең кешене, майяларда «иш» сүзенең хатын-кызны, ир хатынын, күрүнекле хатын («госпожа») мәгънәләрен белдерүе белән бәйле [5:28; 6: 201-202].

А. Верховский тарафыннан 1871 елда бастырып чыгарылган Библия сүзлегендә дә төркиләренң Иш һәм Иша сүзләре Адәм һәм Еваның альтернатив исемнәре рәвшендә кулланылган дигән мәгълүмат бирелә. Янә шунысы кызыклы: төрекләрнең фольклорында Иш һәм Ишаның жылып торган су эчендә балчыктан яралган иң беренче ирле-хатынлы кешеләр булуы турында мифологик легенда сакланган.

Безнең төп хезмәттә, болардан тыш, кеше һәм аның тән әгъзалары, туганлык һәм кардәшлек мөнәсәбәтләренә бәйләнешле Якын Көнчыгыш белән уртақ шактый күп сүзләр китерелә. Төрле чыганаclarда чыганаclarда урын алган дәлилләргә караганда, кул, йөрәк, күр-күз, кол-колак, авыз, тел-келә, буен-муен кебек сүзләр һәм исем-фигыльләренң, ата-атай, ана-инә, ул-угыл, кыз, кода, килен кебек уртақ туганлык атамаларының «яше» – берничә мең ел. Шулай ук ат, буга-бука, бозау-бозагъ, кун-сарык, кичә-кәжә, кана-канчык, барра-бүрә, парс-барс, арзу-арслан, төлке-шакал, тавышган-куян кебек йорт һәм кыргый хайван исемнәрен белдерүче зоонимнар да архаик тамырлары белән борынгы Якын Көнчыгыш мирасына барып тоташалар. Аерым тематик бүлекчәләрдә хужалык һәм культура өлкәсенә караган уртақ сүзләргә дә бер-бер артлы анализ ясала.

Тикшеренүләрдән туган төп нәтижә шул: безнең ерак бабаларыбыз, ягъни палеотөркиләр Алгы Азиядә һәм Төньяк Африкада хамит-семитлар, дравидийлар белән уртақ макротел берләшмәсе составында булганнар, үзара тыгыз бәйләнештә яшәүче диалектлар тәшкил иткәннәр һәм, бүленеп чыккач, үзләре белән алып китәчәк күпчелек төп сүзлек фонды сүзләрен нәкъ менә Якын Көнчыгышта бергә аралашып яшәгәндә тудырганнар. Бу инде, әлбәттә, төркиләренң яралган төбәге яки иң борынгы һәм беренчел ватаны Алтай булган дигән традицион караштан нык аерыла.

Әдәбият

1. Палмайгис М. А. Прязык – генетическая или контактная общность? // Вопросы языкознания. – 1978. – №1. – С. 51-56.
2. Порхомовский В. Я. Проблемы генетической классификации языков Африки // Теоретические основы классификации языков мира. Проблемы родства. М., 1982. – С. 195-285.
3. Клод Франсуа Боде. Майя. Потерянная цивилизация. М.: Вече, 2008. – 300 с.
4. Юсупов Ю. Б. Ранние контакты Месопотамии с северо-восточными странами // Вестник древней истории. – 1987. – С. 19-42.
5. Майкл Ко. Майя. – М.: Центрполиграф, 2001. – 2007 с.

KIRGIZ DESTANLARINDA HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Süleyman Barlas¹

Özet. Halk hekimliğinin insanlık tarihi kadar eski bir geçmişi vardır. Modern tıptan önceki veya modern tıbbın henüz gelişmediği dönemlerde gerek bedensel gerekse ruhsal hastalıklara yakalanan, vücudunun çeşitli yerlerinden yaralanan veya cildini güzelleştirmek isteyen insanoğlunun bu sorunlara çözüm bulabilmek için çeşitli yöntemlere başvurmasıyla birlikte halk hekimliğinin de temelleri atılmıştır. Günümüzde, modern tıbbın çok gelişmiş olmasına rağmen çaresiz kaldığı durumlarda, halkın yaşadığı coğrafya ve içinde bulunduğu ekonomik şartlara da bağlı olarak geçmişte geliştirdiği ve nesilden nesile aktararak günümüze kadar getirdiği çeşitli tedavi yöntemleri modern tıba alternatif ve pratik olmaları nedeniyle halen kullanılmaktadır. Her milletin folklorunda önemli bir yere sahip olan halk hekimliği uygulamaları, o milletin yaşam tarzını, hayat görüşünü, doğayı ne derecede tanıyıp ondan ne kadar faydalanabildiğini bu bağlamda ait olduğu milletin kültürel değerlerini görmemize de olanak tanımaktadır. Söz konusu uygulamaların kökeni ve çeşitliliğini tespit etmek için yararlanabileceğimiz en eski kaynaklardan biri destanlardır. Bu çalışmada köklü bir sözlü edebiyat geleneğine sahip olan Kırgızların destanlarında geçen halk hekimliği uygulamaları tespit edilmeye çalışılmış ve geçmiş dönemlerde Kırgızların, hastalıkları tedavi yöntemleri değerlendirilmiştir.

¹ Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: barlas.suleyman@gmail.com.

Anahtar sözcükler: Halk hekimliği, halk veterinerliği, Kırgız destanları.

KIRGIZ DESTANLARINDA HALK HEKİMLİĞİ UYGULAMALARI

Summary. Folk medicine has a history as deep-rooted as the history of mankind. At the times before modern medicine or before it was a developed professional practice, the foundations of folk medicine had been laid by the people who were seeking solutions to physical and psychological sicknesses, open wounds inflicted on various parts of the body or simply looking for ways to make their skins look better. Today, for the cases to which modern medicine cannot offer a solution no matter how far it has come, the methods of folk medicine are still in use as an alternative to modern medicine or as more practical methods developed in the past with respect to the people's economic conditions in a given geography and passed from generation to generation in the course of history. These folk medicine practices, which occupy a significant place in the folklore of every single nation, also have a function to reveal the cultural traits of a group of people such as their way of living, world-view, how well they know the nature and how effectively they can make use of it. Epics are one of the oldest sources that can be consulted in order to identify the origins and diversity of these practices. In this study, it is attempted to identify the practices of folk medicine reflected in Kyrgyz epics as an essential part of a deep-rooted tradition of oral literature.

Keywords: folk medicine, folk veterinary medicine, Kyrgyz epics.

Giriş

Farsçadan dilimize girerek yaygın bir şekilde kullanılan destan kelimesi, Batı literatüründe epope veya epos şeklinde kullanılmıştır [2, s. 6]. Kırgız Destanları hem sayı, hem de hacim bakımından Türk Dünyasının en zengin destancılık geleneğini oluşturmakta ve Kırgız dilinde destan karşılığı olarak comok, dastan, epos terimleri kullanılmaktadır [10, s.40]. Comok terimi masallar içinde kullanıldığından bunları birbirinden ayırtmak için masallara cöömcomok da denir. Kırgız Türkleri arasında destan söyleyen veya yazan kişilere ise comokçu, ırçı, akın, manasçı gibi adlar verilmektedir. Bu adların en eskisi comokçu olup manasçı ise sadece Manas Destanı'nı söyleyenlere denilir.

Destanlar bir milletin başından geçen olayları, başka milletlerle olan ilişkilerini, yaşayış tarzını, gelenek ve göreneklerini, dünya görüşlerini en iyi şekilde anlatan sözlü yaratmalardır. Bu sebeple destanlar, bir milletin kültürüne ait olan her türlü geleneği barındırabilirler. Halk hekimliği de bu geleneklerden biridir. Boratav, halk hekimliğini şöyle açıklar: «Halkın olanakları bulunmadığı için yada başka sebeplerle doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yöntem ve işlemlerin tümüdür.» [4, s.123]. Halk hekimliği aynı zamanda, halk sağaltıcılığı, halk sağaltmanlığı, halk tıbbi terimleriyle de karşılaşılır. İnsanoğlu var olduğu günden bugüne kadar bedensel ve ruhsal hastalıklar ve sorunlarla karşılaşmaya kalmıştır. Bugünkü modern tıbbın olmadığı dönemlerde insanlar hastalıklarının tedavileri için çeşitli yöntemlere başvurmuşlardır. Bu yöntemler içerisinde tıbbi ve büyüsel olanların yanında her iki yöntemin birlikte kullanıldığı uygulamalara da rastlanmaktadır [7, s. 9].

Çeşitli sebeplerden kaynaklanan hastalıklara asırlardan beri çareler aranıla gelmiştir. Bu arayış sırasında kullanılan yöntem, gözlem ve uygulamalar ile onların sosyo-kültürel ve ekonomik bağlamı halk hekimliği adı verilen kültürel yapıyı meydana getirmiştir. Kültürel yapının kaynağına giden yol da destanlardan geçmektedir. Bu sebeple çalışmamızda Kırgız destanları taranarak destanlarda geçen halk hekimliği uygulamaları tespit edilmiştir.

1. Hamilelik ve Doğumla İlgili Örnekler

Boston Destanı'nda Cezbilek, hamileliğinin ilk dönemlerinde şiddetli baş dönmeleri, halsizlik gibi sıkıntılar yaşar. Ailesi kızlarının bu durumunu anlayıp molla çağırıp dua okutur, sofulara nefes ettirir, çeşitli bakışlar getirir ve halk hekimlerine ilaç yaptırır.

Anası-babası kaygı duydu / Mollalar okudu, / Sofular nefes etti, / Bahşılar bağırdı. / Bübüler sıçradı, / Halk tabipleri ilaç yaptı [9, s. 15630-15635].

Cezbilek'in halsizleşmesine çare bulunamayınca usta damarcılar çağırılır ve damarının tutulması ile hasta olmadığına kanaat getirilir ancak hamile olduğu anlaşılır.

İyileşmeyip Cezbilek, / Hastalığı şiddetlendi. / Kadamız gibi hanımız, / Damarcıları çağırıldı. / Usta damarcı geldi / Damarını tutup gördü. / Cezbilek gibi kızının / Hastalığı yok, dedi [9, s. 15639-15646].

EşimkulMenenZuura Destanı'nda, Eşimkul ve Zuura çocuk sahibi olmak için türlü uygulamalar yapıp birçok şeyh ve evliya tarafından kandırıldıktan sonra bir halk hekimine giderler. Zuura hekim gözetiminde üç aylık bir tedavi süreci geçirir ve hamile kalır.

Şehre gidip öğrenmiş / İlaç yapmanın sırrını. / Götürdüğü Zuura'yı / Sıcak eve yatırıp / İlaç ile buğu yaptı. / Bütün vücudunu yel alan / Zavallı Zuura'nın ilaçtan / Canı çıkmadı. / Yemek ile ilacı / Ağzından eksik etmedi. / Çıkarmadı bozkıra. / Uğraştı hekim / Bütün hevesi ile bala için [5, s. 2067-2079].

Gariplerin gönlünü / Hekim okşadı. / Üç ay geçince / Alıp çıktı bozkıra. / Sebep oldu hekim / Bulunmayan çocuğa [5, 2160-2165].

Şırdakbek Destanı'nda doğum esnasında acı çeken Baybiçe'nin tedavisi için kadın şaman ve bakışlar çağırılır.

Tabip olan ihtiyar kadınlardan, / Birkaçını getirir. / Kadın şaman ile bakışı olanlardan / Getirince üfürükçü ilaçlarıyla tedavi edilir [8, s. 126-129].

2. Yaralanmalarla İlgili Örnekler

Seyitbek Destanı'nda Akkan, Kalmuklarla savaşan Seyitbek'e yardım için yüz yiğidini gönderir ve mücadelede sonucunda yaralanan yiğitler tedavi edilir.

«Yiğitlerden giyimleri parçalanmış, yüzleri mızrakla, kılıçla kesilmiş ve bedebleri yaralanmış olanlar çoktu. Ama ölen olmamıştı. Bahadırlar atlarından inerek Çoñ-Döbö'ye yerleştiler. Yaralı olanları soyarak yaralarını temizleyip ilaçladılar. Yedek giyimlerinden giydirip eski hallerine döndürdüler» [3, s.99].

Canış Bayış Destanı'nda Canış, çok ağır yaralı olan kardeşi Bayış'ı dağlara doğru götürürken düşmanın attığı bir mermi ile göğsünden yaralanır. Zaten yaralı olan Bayış, Canış'ın kucağından yere düşer. Ak yorgası tarafından güvenli bir yere getirilen Canış, bir süre sonra kendisine gelir ve Asılşaa tarafından torbasına konulan üzüümü yiyip karnını doyurur, bin çeşit ottan yapıp torbasına konulan ilaçla da yaralarının ağrısını dindirir.

Çengelini tutup döndürdü / Ne vardır deyip içinde / Bağını çözüverdi. / Ağzına koysa eriyen / Ağzına kadar dolurmuş / Kuruttuğu kara üzümünden. / Arasında var imiş / Kâğıda sardığı / Apı denilen ilaçtan. / Bin çeşit ottan toplatıp / Gölge yerde kuruttuğu / Zemzeme koyup terbiyelettiği / Darı gibi yendikten sonra / Ağrıyı dindiren [1, s. 3015-3028].

Canış-Bayış Destanı'nda kırk yiğit mağarada buldukları yaralı Canış'ı «kırma kızıl» dedikleri ilaçla tedavi etmeye çalışır.

Bir deri bir kemik kalmış / Yardım edecek adam yok / Yarası hepten azıp / Fena halde şişmiş. / Elbisesini çözüp çıkarıp / Başkasını giydirdiler değiştirip. / Kırma kızıl ilaçtan / İlk suya kattılar / Kuruyan kanını yıkayıp / Tekrar düzeltip sardılar [1, s. 3509-3518].

Canış Bayış Destanı'nda Celkayıp'ın ölümden kurtarıp çukura attığı Bayış'ın yaralarını iyileştirmek için yılan toplatılıp ilaç yapılır.

Yoldaş olsun ona deyip / Yılan toplatıp attırayım. / Yarana onları / Ezip öğütüp sür dedi [1, s. 4178-4181].

Er Eşim Destanı'nda Er Eşim, Acaan adlı düşmanı tarafından mızrakla göğsünden yaralanır ve yara iltihaplanır. Bunun üzerine «kaynatma kara darı¹» ile «kırma kızıl abuu²» adlı ilaçlarla yara tedavi edilir.

Kaynatma kara darı ilacını, / Kırma kızıl abuu / Kazıyıp sürerler yaraya, / Onu iyileştirirler. / Görürler korku içinde / Er Eşimin saplayışını. / Yaranın ağzı kabuklaşıp, / Damla damla sarı sıvıyla dolar. / Kanı kuruyup iyileşir [8, s. 1469-1478].

3. Kırık-Çıkıkla İlgili Örnekler

Canış Bayış Destanı'nda yurduna güç bela geri dönen Canış için hekim getirilir. Canış'ın vücudunda hem ok vardır hem de ters kaynayan bir kemik. Ok, hekim müdahalesiyle çıkartılır, yanlış kaynayan kemik de tekrar kırılıp alçı işlevi görmesi için tahtalarla sabitlenir.

Köprücük kemiği çıkıntılı olup / Sırtının başı sivrilip / Tersine kaynamış / Kırıp düzeltip bağladılar, / Kımıldatmadan iki yıl / Tahtaya bağladılar Canış'ı. / Tabibin kudretiyle / İyileşip başını kaldırdı [1, s. 4321-4328].

AskazanBaatır Destanı'nda Kalmuk hani İşaa, Çotur'dan Askazan'ı huzuruna getirmesini emreder. Çotur, Askazan'ı eline ve ayaklarına köstek vurarak Han'ın huzuruna getirir fakat köstekten dolayı Askazan'ın kolu iltihaplanmıştır ve iyileştirmek için hekim getirilir. Tedavi altı ay sürer, tedavi için Kalmukların «kara» ilacı ile Çinlilerin «kızıl» ilacı kullanılır ve yara bereler iyileşir [6,s. 40-41].

4. Zehirlenmeyle İlgili Örnekler

Canış Bayış Destanında, düşmanlar tarafından tutsak edilip zehirli hançerle yaralanan Bayış'ı kurtaran Canış, kardeşinin zehirlenmesini durdurup onu kendine getirmek için ayran içerir.

Bedenine zehri dağılmış / Kara polat hançerin / Baştan aşağı yaradan / Çözüp gelip yutturup / Boğazlanmış gibi kızıl kan akan / Bayış'ı kendisine getirdi / Bıçaklayıp eziyet ederken / Eğer terkisindeki ayrandan [1, s. 2830-2837].

5. Halk Veterinerliğiyle İlgili Örnekler

Canış Bayış Destanı'nda Nurkan, Canış ve Bayış'ı sefere uğurlarken atlarına dikkat etmeleri ve atları hasta edecek şeylerden uzak durmaları gerektiğini öğütler.

Atı esirgmeden yol gidip / Koltuğunu gerip ağırtmayın. / Terli terli bırakıp / Kızıl may³ edip yağlatmayın [1, s. 1012-1015].

Burada geçen «kızıl may» adlı at hastalığı ve atlarda iki kürek kemiği arasında oluşan eyer ve semerin açtığı yaradan («yağır»)bahsedilmesi Kırgızların halk veterinerliğinde de bilgi sahibi olduklarını gösterir.

6. Hastalık Tedavisinde Büyü ve Efsunla İlgili Örnekler

Canış Bayış Destanı'nda yola çıkmak üzere olan Bayış, savaş giysilerini giyip atına bindiği sırada giysilerin ağırlığından dolayı beli eğilip kaykır ve Celkayıp efsunlayarak onu iyileştirir.

Efsunlayıp Celkayıp / Er Bayış'ın başından / Su çevirip saçtı şimdi. / Celkayıp ile er Bayış, / Taşa vurup haykırdı şimdi. / Ondan sonra binip atlarına / Elindeki porselen kâseyi / Arkalarına bakmadan kaçtı şimdi [1, s. 5054-5061].

Er Eşim Destanı'nda, Er Eşim'in şanlı adının, Kırgız halkında hastalıkları iyileştirdiğine inanılır. Örneğin «badik⁴» adlı hastalığa yakalanmış insanlara dua okuyup»Er Eşim gelecek» sözleriyle hastalığı iyileştirebileceklerine inanırlar.

Halkına git, göç badik durma burada / Seninle çekişme içindeyim, bırakmam asla. / Edil'den Er Eşim'in göçü gelir / Göçün önünde Er Eşim bizzat kendisi gelir. / Kendisi gelip sırtından dünü alır. / Eziyet görmeden kendiliğinden göç dağılıp, / Göç göç badik, göç badik, göçüreyim, / Badik olan adını yok edeyim[8, s. 2454-2461].

MundukZarlık Destanı'nda Külmöskan şehrine doğru yola çıkan Zarlıkkanaltı ay süren yolculuğu boyunca çeşitli sıkıntılarla karşılaşır, aç ve susuz kalır, ayakları yürümekten parçalanır. Sürünerek ilerlemeye devam ederken artık kendinden geçer. Bunun üzerine Hızır üç defa nefes edip Zarlıkkan'ı iyileştirir (8, s. 679).

¹ Çin'den getirilen bir ilaç.

² Çin'den getirilen bir ilaç.

³ Tüylerin ile kılların dökülmesinden ve ayakların dermansızlığından ibaret olan bir çeşit at hastalığı.

⁴ Bir tür koyun hastalığı.

Boston Destanı'nda, Cezbilek'i iyileştirmek için önce mollalara dua okutup sofulara nefes ettiren ailesi, bir sonuç alamayınca hekimlere ve damarcılara başvurur, son çare olarak da falcı çağırır. Falcı, Cezbilek'in hamile olduğunu ve aşerdiğini anlar. Aşermenin yırtıcı bir hayvanın yüreğini yerse geçeceğini söyler ve çocuğun cinsiyetini de belirtir.

Kadamış Han dayanamayıp, / Falcısını çağırdı. / Kırk bir taşı getirip, / Falcı geldi. / Falını aç görelim. / Doğrusunu ondan sonra bilelim. / Kırk bir taşı topladı, / Yayıp yayıp yerine / Kırk bir taşı böldü. / Dokuz yere koydu. / Falcısı Capaş der, / Kırk bir taşı söyler, der, / Öyle yapmasa nasıl bitecek, der. / Capaş asla acele etmedi, / Falını söylemeye başladı. / Bir bir söylemeye başladı. / «Karnında bala var, / Aşermeye başlamış. / Yırtıcı hayvanın, / Yüreği ilaç imiş. / Yüreği yerse kızınız, / Onun aşermesi sona erecek gibi, / İçindeki balası, / Erkek olacak gibi»[9, s. 15652-15675].

Sonuç

Taradığımız Kırgız destanlarında halk hekimliği uygulamalarının 6 başlık oluşturacak şekilde çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu başlıklar hamilelik ve doğum, yaralanmalar, kırık-çıkık, zehirlenme, hayvan hastalıkları, hastalık tedavilerinde büyü ve efsun uygulamalarıdır. Tedavilerde genellikle mollalar, şamanlar, bakışlar, damarcılar, halk hekimleri ve falcılardan yararlanıldığı görülmüştür. İlaç olarak ise yaralanmalarda, kara ilaç, kızıl ilaç gibi içeriklerini bilmediğimiz ilaçlar ile yine içeriğini tam olarak bilmediğimiz ama binlerce çeşit ottan yapıldığı söylenen karışımlar ve yılan kullanılırken zehirlenmelerde, ayranın kullanımı ile karşılaşmıştır. Kırıkları tedavi etmede ise alçı işlevi görmesi için kırık kemiğin tahta parçaları ile sabitlenip sarılması gibi bir uygulama göze çarpmıştır. Günümüzde teknoloji ve modern tıp ne kadar ilerlemiş olursa olsun yüzyıllar önce yaratılmış olan destanlarımızda gördüğümüz bazı tedavi yöntemlerinin hâlen kullanılması da ilgi çekicidir. Örneğin zehirlenmelerde ayran içme veya yoğurt yeme, kırıklarda küçükbaş hayvanların kırık kemiklerini tahta parçalarıyla sabitleyip sararak kemik kaynatma ve hocalara, üfürükçülere başvurma gibi yöntemlere günümüzde de başvurulmaktadır. Diğer Türk destanlarında da halk hekimliği konusu incelendiğinde Türk kültürünün bu konudaki ortaklıkları ve farklılıkları daha açık şekilde ortaya konulacaktır.

Kaynaklar

1. Aça, Mehmet. Kırgız Destanları 13 Canış Bayış.(Haz. Murat Mukasov-AbdıldacanAkmataliyev). Ankara: TDK Yayınları.2013.
2. Aktaş, Erhan. HakasDestan Geleneği veKahramanları. Konya: KömenYayınları. 2016.
3. Alimov, Ulanbek. Kırgız Destanları 12 Seyitbek.(Haz. OruzbayUrmambetov). Ankara: TDK Yayınları.2013.
4. Boratav, Pertev Naili. 100 SorudaTürk Folkloru.İstanbul:GerçekYayınevi.1994.
5. Çelebi, Fatma. Kırgız Destanları 5 EşimkulMenenZuura.(Haz. CumagulNaruzbayev). Ankara: TDK Yayınları.2007.
6. Karadavut, Zekeriya. Kırgız Destanları 10 AskazanBaatr.(Haz. Suale Egimbayeva). Ankara: TDK Yayınları.2012.
7. Karakaş, Ayhan.Değişim SürecindeOsmaniyeHalk Hekimliği.Adana:Karahana Kitabevi. 2016.
8. Turgunbayer, Çaştegin. Kırgız Destanları 2.(Haz. AbdıldacanAkmataliyev, vd.). Ankara: TDK Yayınları. 2007.
9. Yıldız, Naciye. Kırgız Destanları 7 Boston.(Haz. AbdıldacanAkmataliyev-AynuraKadırmambetova). Ankara: TDK Yayınları.2009.
10. Yıldız, Naciye. Türk Dünyası Destancılık Geleneği veDestanlar. Ankara: Akçağ Yayınları. 2015.

KIRIM TATAR TÜRKÇESİNDE DEYİMLERİN YAPI BAKIMINDAN SINIFLANDIRILMASI

Meryem Başkurt¹

Özet. Bu çalışmada Kırım Tatar Türkçesinde deyimlerin yapı bakımından tasnif edilerek deyimlerin hangi yollarla birleştiği ortaya konmaya çalışılacaktır. Ağırlıklı olarak hangi eklerin, kelime gruplarının tercih edildiği, çatı bakımından deyimlerin nasıl oluşum gösterdiğinin gözler önüne serilmesi amaçlanmıştır. İlk olarak sözcük sayısına göre ana tasnif yapılmıştır. Aynı deyimlerin tekrar sıralanmasının tasnifte karmaşaya sebep olacağı düşünülmüştür. Fiil unsuru nesnesine ve öznesine göre tasnife tâbi tutulmuştur.

Anahtar kelimeler: Kırım Tatar Türkçesi, deyim, fiil unsuru, isim unsuru.

KIRIM TATAR TÜRKÇESİNDE DEYİMLERİN YAPI BAKIMINDAN SINIFLANDIRILMASI

Summary. In this study Crimean Tatar Turkish will be tried to put forward the ways in which the idioms are grouped in terms of structure and how the idioms are combined. It is aimed to reveal how the suffixes, word groups are preferred, how the idioms form in terms of the voice. First, the main classification is made according to the number of words. It is thought that the reordering of the same phrases will cause complication in the classification. The verb is classified according to the object and the subject.

Keywords: Crimean Tatar Turkish, idiom, verb element, noun element.

¹ Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: meryembaskurt@gmail.com.

Giriş

Deyim, genellikle bir durumu, karşılaşılan olayların özelliklerini, insan huy ve davranışlarını, insanların fiziki ve ruhî niteliklerini tasvir etmeye bir araya getirilen birden fazla sözcükle meydana getirilir [1, s. 95]. Yapı bakımından deyimlerin sınıflandırılması konusunda yapılmış pek fazla çalışma bulunmamaktadır. Doğan Aksan, *Anadilimizin Söz Denizi* isimli eserinde yapı bakımından deyimleri ele almıştır [1, s. 103-106]. Nergis Biray, «Kırgız Türkçesinde Deyimler ve Deyimlerin Sınıflandırılması Üzerine» isimli makalesinde deyimleri semantik olarak ayrıntılı incelemiş, gramer açısından *kelime grubu* ve *cümle kuruluşu* başlıkları altında daha yüzeysel bir tasnife gitmiştir [3, s. 121-134].

İsmi zikredilen eserler bu konuda yapılmış çalışmalar içinde önemli olanlardır. Kırım Tatar Türkçesinde deyimler üzerinde yapısal bir inceleme yapılmadığı görülmüş ve bu eksikliği giderebilmek için bu çalışmada Kırım Tatar Türkçesindeki deyimler üzerinde yapısal bir tasnif denemesi yapılmıştır. Deyimlerin seçimi Useyin Kürkçi tarafından hazırlanan *Qırımtatarca-Rusça Frazelogik Uyğundaşlar Luğatı* isimli deyimler sözlüğünden yapılmıştır. Rusça deyimlerin anlamları Sevinç Üçgül ve Lilia Ermakova'nın hazırladığı *Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü* ve diğer bir sözlük olan Aydın Süer'in yazdığı *Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü*'nden faydalanılmıştır.

İNCELEME

1. İki Sözcükten Oluşan Deyimler

1.1. İsim Unsuru

arası kesilmemek (kesilmey) [üzülmemek, üzülmey] «ardı arası kesilmemek; ikide bir»

1. 1. 1. İyelik Eki Almış Deyimler

başı sıqılmaq «başı darda olmak», *beli qatmaq* «eski toprak»

1. 1. 2. Hâl Ekleriyle Kurulmuş Deyimler

adam olmaq (olup çıqmaq) «adam olmak, iyi bir mevkiye gelmek»

1. 2. Fiil Unsuru

1. 2. 1. Öznesine göre fiiller

1. 2. 1. 1. **Etken:** *başına kiymek [kötermek]* «karışıklık; cümbüş

1. 2. 1. 2. **Edilgen:** *açtan [acından] ölmek* «acından ölmek», *közleri kerilmek* «gözleri yuvalarından fırlamak»

1. 2. 1. 3. **Dönüşlü:** *arqasında saqlanmaq [gizlenmek]* «(bir şeyi, kişinin) arkasına saklanmak»

1. 2. 1. 4. **İşteş:** *başına-saçına yapışmaq* «ne yapacağını bilememek»

1. 2. 2. Nesnesine Göre Fiiller

1. 2. 2. 1. **Geçişli:** *açuvı yazılmaq [yatışmaq]* «siniri geçmek»

1. 2. 2. 2. **Geçişsiz:** *qarmağına (qarmaqqa) tüşmek [ilinmek]* «oltaya gelmek»

1. 2. 2. 3. **Ettirgen:** *başını aylandırmaq* «âşik etmek; kafasını karıştırmak»

1. 2. 2. 4. **Oldurgan:** *aqılını alcıraytmaq* «aklını kaçırmak», *arqasını aylandırmaq* «sırtını dönmek»

2. Üç Sözcükten Oluşan Deyimler

2. 1. İsim Unsuru

2. 1. 1. İyelik Eki Almış Deyimler

kün yarığı köstermemek «gün yüzü göstermemek»

2. 1. 2. Hal Eki Almış Deyimler

bir hucur olmaq «bir tuhaf olmak; delirmek», *bir köz etmek* «şöyle bir göz atmak»

2. 2. Fiil Unsuru

2. 2. 1. Öznesine Göre Fiiller

2. 2. 1. 1. **Etken:** *adına (namına, namusına) leke (kir) tüşürmek (ketirmek)* «leke getirmek»

2. 2. 1. 2. **Edilgen:** *adam (insan, halq) sırasına qoşulmaq (kirmek, çıqmaq)* «toplumda iyi yer kazanmak»

2. 2. 1. 3. **Dönüşlü:** *beş baş dolanmaq [çapmaq, çapqalamaq ve ilâh.]* «tabanı yanık it gibi koşturmak»

2. 2. 1. 4. **İşteş:** *arağa [işke] şeytan qarışmaq* «Allah şaşırtmak»

2. 2. 2. Nesnesine Göre Fiiller

2. 2. 2. 1. **Geçişsiz:** *açıq qapığa urunmaq* «bilinen bir şeyi tekrarlamak», *ağızına muqayt olmaq* «ağzı sıkı olmak»

2. 2. 2. 2. **Ettirgen:** *ateşten [çöpten] közüni saqındırmamaq [saqındırmağan]* «gözünü budaktan sakınmamak»

2. 2. 2. 3. **Oldurgan:** *adam (insan, halq) sırasına qoşulmaq (kirmek, çıqmaq)* «toplumda iyi yer kazanmak»

3. Dört Sözcükten Oluşan Deyimler

3. 1. İsim Unsuru

3. 1. 1. Üç İsim ve Bir Fiilden Oluşan Deyimler

adam oğlu adam olmamaq (qalmağan, körünmey, rastkelmey) «adam gibi adam olmamak (kalmamış)»

3. 1. 2. İki İsim ve İki Fiilden Oluşan Deyimler

aç közüni, yum közüni «göz açıp kapayınca kadar»

3. 1. 3. İki İsim, Bir Edat ve Bir Fiilden Oluşan Deyimler

aşağan ötmegi kibi bilmek «yediği ekmek gibi bilmek»

3. 1. 4. İyelik Eki ve Hal Eki Almış Deyimler

ağızında tili aylanmağan aylanmay (alda) «körkütük sarhoş olmak»

3. 1. 5. Sadece Hâl Eki Almış Deyimler

adım atmağa yer olmamaq «adım atmaya yer olmamak, iğne atsan yere düşmez»

3. 2. Fiil unsuru

3. 2. 1. Öznesine Göre Fiiller

3. 2. 1. 1. **Etken:** *astarı üstünden paalı olmaq* «astarı yüzünden pahalı olmak»

3. 2. 1. 2. **Edilgen:** *başını kötermeğe çaresi olmamaq [yoq]* «derdi çok olmak; çok hasta olmak»

3. 2. 2. Nesnesine göre fiiller

3. 2. 2. 1. **Geçişli:** *aşağan ömeği kibi bilmek* «yediği ekmek gibi bilmek»

3. 2. 2. 2. **Geçişsiz:** *aşağan aşu boğazından [tamağından] ketmey (ketmemek)* «boğazından lokma geçmemek»

3. 2. 2. 3. **Ettirgen:** *ineniñ közünden [deliginden] deveni keçirmek* «elinden her iş gelmek, marifetli olmak»

3. 2. 2. 4. **Oldurgan:** *attan tüşürüp eşekke mindirmek* «işinden gücünden etmek, makamından etmek»

4. Beş Sözcükten Oluşan Deyimler

4. 1. İsim Unsuru

4. 1. 1. Hâl ekleri almış deyimler

accını da, tatlını da tatmaq «acıyla tatlısıyla»

4. 1. 2. İyelik ve hâl eki almış deyimler

başını qaşırmağa bile vaqtı yoq [olmamaq, qalmamaq] «başını kaşıracağı vakti olmamak»

4. 2. Fiil unsuru

4. 2. 2. Öznesine Göre Fiiller

4. 2. 2. 1. **Etken:** *accını da, tatlını da tatmaq* «acıyla tatlısıyla»

4. 2. 2. 2. **Edilgen:** *başından aşağı buzlu [suvuq, salqın] suvlar (suv) tökülmeq* «başından aşağı buzlu su dökülmek»

4. 2. 2. Nesnesine Göre Fiiller

4. 2. 2. 1. **Geçişli:** *accını da, tatlını da tatmaq* «acıyla tatlısıyla»

4. 2. 2. 2. **Geçişsiz:** *ağzını aran kibi açıp qalmaq (açmaq)* «ağı açık kalmak, çok şaşırarak; ağı açık dinlemek»

5. Altı Sözcükten Oluşan Deyimler

5. 1. İsim unsuru

5. 1. 1. Hâl Eki Almış Deyimler

damğa çıqsa, yerde qalacaq papiçi olmamaq «tek dikili ağacı olmamak»

5. 1. 2. İyelik ve Hâl Eki Almış Deyimler

kimniñ arabasına minse, onuñ türküsini yırlamaq «rüzgâr hangi yönden eserse o yöne gitmek»

5. 2. Fiil unsuru

5. 2. 2. Öznesine Göre Fiiller

5. 2. 2. 1. **Etken:** *kimniñ arabasına minse, onuñ türküsini yırlamaq* «rüzgâr hangi yönden eserse o yöne gitmek»

5. 2. 2. 2. **Edilgen:** *bir ucu bar, bir ucu olmamaq* «sonsuz, ucu bucağı olmamak»

5. 2. 3. Nesnesine Göre Fiiller

5. 2. 3. 1. **Geçişli:** *kimniñ arabasına minse, onuñ türküsini yırlamaq* «rüzgâr hangi yönden eserse o yöne gitmek»

5. 2. 3. 2. **Geçişsiz:** *bir ucu bar, bir ucu olmamaq* «sonsuz, ucu bucağı olmamak»

6. Yedi Sözcükten Oluşan Deyimler

6. 1. İsim unsuru

yel ne yaqqa esse, o yaqqa aylanmaq «rüzgar ne tarafa eserse o tarafa gitmek»

6. 1. 2. İyelik ve Hâl Eki Almış Deyimler

başından aşağı [üstüne] <bir> qaynağan suv tökülgen kibi olmaq «başından aşağı kaynar su dökülmek»

6. 2. Fiil unsuru

6. 2. 2. Öznesine Göre Fiiller

6. 2. 2. 1. **Etken:** *yel ne yaqqa esse, o yaqqa aylanmaq* «rüzgar ne tarafa eserse o tarafa gitmek»

6. 2. 2. 2. **Edilgen:** *başından aşağı [üstüne] <bir> qaynağan suv tökülgen kibi olmaq* «başından aşağı kaynar su dökülmek»

6. 2. 3. Nesnesine Göre Fiiller

6. 2. 3. 1. **Geçişsiz:** *başından aşağı [üstüne] <bir> qaynağan suv tökülgen kibi olmaq* «başından aşağı kaynar su dökülmek»

Sonuç

Çalışmada Kırım Tatar Türkçesinde deyimler üzerine yapılan incelemede iki unsurdan oluşan deyim sayısının fazla olduğu tespit edilmiştir. Unsur sayısı arttıkça örnek sayısının azaldığı görülmüştür. İki unsurdan oluşan deyimlerin sayısı fazladır. Üç unsurdan oluşan deyimler çoğunlukla iki isim ve bir fiilin birleşmesiyle oluşmuştur. İsim unsurlarının daha çok ek aldığı, fiillerin ise kök halde kullanıldığı görülmüştür. Hâl ekleri arasında yükleme hâli ekinin daha sık kullanıldığı saptanmıştır. Cümle biçimindeki deyimlerin sayısı azdır. Mastar şeklindeki deyimler çoğunluğu teşkil etmektedir. İsim unsurlarının bazı istisnalar dışında iyelik eklerinden 3. teklik şahıs iyelik ekini aldığı belirlenmiştir.

Kaynakça

1. Aksan, D. *Anadilimizin Söz Denizinde*. İstanbul: Bilgi, 2006.
2. Aksoy, Ö. A. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü (1-2)*. İstanbul: İnkılap, 2013.
3. Biray, N. «Kırgız Türkçesinde Deyimler ve Deyimlerin Sınıflandırılması Üzerine.» *Fikret Türkmen Armağanı* içinde, 121-134. İzmir: Kanyılmaz, 2005.
4. Ergin, M. *Türk Dil Bilgisi*. İstanbul: Bayrak, 2004.

5. Ermakova, L., ve Üçgül S. *Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Sahaf, 1998.
6. Karahan, L. *Türkçede Söz Dizimi*. Ankara: Akçağ, 2004.
7. Kurkçi, U. *Qırımtatarca-Rusça Frazеologik Uyğundaşlar Luğatı*. Akmesicit: Qırımdevoquvpedneşir, 2011.
8. Osmanov, S. *Qırımtatarca-Rusça-Ukraince Luğat*. Akmesicit: Tezis, 2008.
9. Süer, Ö. A. *Rusça-Türkçe Deyimler Sözlüğü*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1999.

SAZ – HALK SUFİZMİNİN SEMBOLÜ ROLÜNDE

Aynur Celilova¹

Аннотация. Роль саза в жизни тюркских народов велика. Существующий со времен шаманства ашугско-озанское искусство как в жизни всех тюркских народов, так и у азербайджанцев, саз был любимым инструментом, в котором представители нашего народа создавали разнообразные образцы музыкального искусства.

Саз как символ народного суфизма, стал инструментом, проявляющим себя в творчестве классических суфийских поэтов и ашугов-суфиев. В любовно-романических дастанах, где ашуг поет о буге, даваемый героям или суфии, исполняющие божественное слово сазом, озаны, исполняющие героические песни сазом, еще раз доказывает роль саза в народной жизни. Ашуги, пользуясь всеми возможностями тюркского языка, создавали прекрасные и значимые образцы народного стиха. Рассматривая эти и другие вопросы в данной статье, нами определенное внимание уделяется и стихотворным образцам ашугов-поэтов.

Ключевые слова: ашугская поэзия, саз, народный суфизм, дастан, стихотворение.

SAZ AS A SYMBOL OF THE FOLK SUFISM

Summary. Saz plays a great role in the life of Turkic peoples. The ashyg-ozan art inherited from shamans was favorite among Turkic peoples including Azerbaijani Turks who created various colourful saz tunes.

Saz as a symbol of the folk Sufism appeared in the works of classical Sufi poets and Sufi ashygs. The expression by saz of words of heroes endowed with «buta» (agape), sacred sayings of tasavvufs (ascetics) and ozans' heroic chants in the dastans (epic) narrated by ashygs show the important role of saz in the life of the people.

Using all the subtleties of the rich Turkish language, ashygs created enchanting and insightful pearls of the ashyg poetry. The paper presents some of poems written by ashygs, which have a central place in the folk Sufism.

Keywords: saz, ashyg literature, folk Sufism, dastan, poem.

Türk halklarının hayatında önemli yere sahip olaylardan biri onun icat ettiği sazdır. Sazın tarihi halkın tarihi kadar eskidir. Sazın ulu babasını Türkler kopuz adlandırmış ve kahramanlık türkülerini bu aletle ifa etmişlerdir. Türk araştırmacı Köprülü halk edebiyatından konuşurken kopuzun Türklerin eski milli sazı olduğunu, eski Türk halk şairlerine ise ozan denildiğini dikkate çekiyor [8, s.242–243]. İlk zamanlar ozanlar sazın eşliğinde kahramanlık türküleri, mersiyeler okurlardı. XV yüzyıldan sonra ozanların yerini aşıklar tutmuştur ki, onlar hala da faaliyetlerini devam ettiriyorlar. Köprülü'nün verdiği bilgiye göre öyle bir Selçuklu ordusu yoktur ki, o ordunun ozanları, kopuzcuları olmasın. Orduda bulunan ozanlar zafer günü kutlanan mesut akşamlarda, ellerinde kopuzlar, o günkü kahramanlık sahnelerini bir ömür boyu yaşatacak destanlar yazardılar [8, s.245]. «Kitab-i Dede Korkut» destanında Korkut'un Oğuzların kahramanlıklarından bahs edip onları hatırlaması, her bölümün sonunda kopuzla şiirler söylemesi dönemin geleneklerini yaşatan elin hürmetli şahsının ozan olduğunu gösteriyor. Ozanların Şah İsmail'in tüm yürüşlerinde yer alması, savaşçıların kahramanlık ruhuna hitap etmesi, bellerinde kılıç, ellerinde saz, hem savaşmış, hem de destan ekleri yazdıkları hakkında bilgi kaynaklarda yer almıştır [7, s.17–18]. Ozanların, aşıkların kökünü şamanlara bağlayan araştırmacılar kam-şamanın – Ozan'ın ilahi ile ilişki kurarken «oyun» geçirmesini göstermişlerdir [7, s.140].

Türk edebiyatında şairler sınıflanırken sanatlarını sazla hayata geçirenler ve sanatlarını sazla hayata geçirmeyenler olmak üzere iki gruba ayrılır [14, s.312–313]. Sanatlarında sazdan istifade edenler aşıklar olarak kabul edilir, saz kullanmayan şairler ise klasik divan şairleridir ki, saz çalmadan aşık şiiri tarzında eserler yazıyorlar. Şükrü Elçin sazla okunan eski sufi şiirlerinin – ilahilerin tasavvuf mesleklerini yaymakta büyük rol oynadığını belirtiyor. Onun belirttiği üzere ozan kelimesi yerine işlenen aşık deyişi islam tasavvufunun etkisiyle ortaya çıkmış ve yayılmıştır [6, s. 4]. Prof. M. Tehmasibin zannınca, etimoloji aşılama – şarkı söylemek kelimesinden kaynaklanıyor. Varsağı ve Aşul kelimeleri aşık şarkısı anlamında kullanılmıştır [7, s.62]. Onun dediğine dayanarak aşık, ozan, varsağı kelimeleri türk kelimeleridir ve Türk milli şiirinin temelini oluşturuyor. Prof. M. Hekimov edebiyatçı alim G. Namazova dayanarak bundan tam 8 bin yıl önce ozan meclisinin seramik tabaklar üzerinde tasvir edildiğini yazıyor. Meclisin merkezinde oturan Ozan'ın göğsünde kopuz, önünde ise boynuzlu geyik vardır [7, s.203]. Sadece bu olgu sufilerin kutsal hayvanı olarak kabul edilen geyik tanımı ve kopuz halk sufizminin Türklerin hayatına ta 8 bin yıl önce dahil olduğunu ve halkın bunu sanat eserlerinde yaşattığını kanıtlamaya yetiyor. Çok sonraları İslam Tasavvufu'nda karşılaştığımız geyiklerin «merkeb-ül evliya» diye adlandırılması aslında Buda ve Şaman dinlerinin etkisi ile meydana çıkmış inançların halk sufizmine yansımalarıdır.

¹ Доктор филологии по философии, Институт фольклора Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: celilova1976@mail.ru.

Araştırmacı Ç. Mehdizadenin aşık sanatına, saz müziğine adadığı «Saz Mektebi» (Saz Okulu) isimli eserinde Midya döneminde yaşamış dervişlerin saz, kaman, ney, tef gibi müzik aletlerinde okuduklarını belirtiyor [9, s.4]. Yazar bu eserde sazın yapısı, oktavları, notaları, gammaları hakkında bilgi vermiş, milli saz muziklerinin çalınma teknikleri, parmakların ne şekilde olması vb. meseleleri aydınlatmıştır.

Sazla ilgili halk edebiyatında çeşitli motifler işlenmiştir. Saz halk sufizminin sembolü gibi halk edebiyatına yansıyor. Birçok araştırmacı bilim adamları sufi tekke edebiyatı ile aşık edebiyatını folklorun bir alanı olarak kabul etmişlerdir. Türkiyeli akademisyenler – Ziya Gökalp, Rıza Tevfik, Sadettin Nüzhet tekke ve aşık edebiyatını halk edebiyatının bünyesinde, folklorun şubeleri gibi takdim ederler. Fransız bilim adamı E. Saussey ise tekke ve aşık edebiyatını folklorlardan ayrı profesyonel edebiyat olarak tespit etmiştir [4, s.28–29]. Sovyet döneminde Azerbaycan’da teorik edebiyatda sufi–tekke edebiyatı anlayışı olmamış, sufi edebiyatı yazılı, âşık edebiyatı ise sözlü halk edebiyatına bağlı öğrenilmişti. Çağdaş Azerbaycan edebiyatında ise âşık edebiyatı folklorun bir alanı olarak kabul ediliyor. İçerik itibarıyla sufi ve âşık şiiri birbirine çok yakındır. Hiç tesadüfi değildir ki, âşıklar da, sufiler de hep tarikata hizmet etmiş ve eserlerinde bunu sık–sık belirtmiştir.

Tasavvuf şairleri sazı kutsal eşya gibi görmüş ve onu İlahinin verdiği hediye olarak kabul etmişlerdi. Ortaçağ sufi şairlerin sanatına baktığımız zaman onların klasik şiir türleri ile beraber aşık şiirlerine de yer verdiği dikkat çekiyor. Örneğin, Yunus Emre, Karacaoğlan, Şah İsmail Hatayi, Bayrek Kuşçuoğlu divanlarında gazel janrı ile birlikte geraylı, koşma gibi şiirlere de yer vermişler. Sufi şairler şiirlerinde sazın sırrını, kudretini dile getirmişlerdir. Hatayi bunu şöyle ifade eder:

*Bugün ələ almaz oldum mən sazım,
Ərşə dirək-dirək çıxar avazım,
Dörd şey vardır bir qarındaşa lazım,
Bir elim, bir kəlam, bir nəfəs, bir saz [13, s.315]*

Hatayinin söylediği 4 nesne tasavvuf sembolleridir ki, onun da başında saz dayanır. Yunus Emre ve Kuşçuoğlundan da salık sufünün Tanrıyı methederken sazın ince, dokunaklı tellerinden kullandığının görüyoruz:

*Ey qopuz ilə çeştə, əslün nədir, nə işdə?!
Sana sual soraram, aydın bəna üşdə...
Mövlana söhbətində saz ilə işrət oldı,
Arif mə'niyə taldı, bilədür fəriştə...
Yunus, imdi sübhəni vəsf eyləgil könüldə
Ayru dəgül arifdən bu qopuz ilə çeştə [15, s.115].*

Sazın mistik anlamını Kuşçuoğlu divanında da göre biliyoruz:

*Sorsalar ki, dərvişlərin halı-əhvalı necədir?
Halı şükrdür, vaxtı xoş, didarı görmüşdür, degil.
Gecə-gündüz əglənibdir, künci-xəlvətdə saz ilə,
Zahidin kərxcanasını aradan yığmışdır, degil...[5, s.166].*

Azerbaycan masal ve destanlarında sazın sihirli gücünden, mistik özelliklerinden bahs ediliyor. «Koroğlu» destanında Koroğlu'nun hem saz çalıp, söz koşması, hem de kahramanlık sergilemesi sazın türk oğlunun hayatında önemli rolünden haber veriyor.

Destanlarda gördüğümüz hak âşıkları da onlara buta verildikten sonra, hak sözünü normal sözle değil, sazla söylemişlerdir. Hak'a kavuşmak için yanıp-tutuşan sufi, tasavvuf ilmini, sözünü sazla belirtiyor. «Kurbani», «Abbas ve Gülgez», «Aşık Garip» destanlarında Abbas, Kurbani, Garip uykudan uyandıktan sonra «bir başı limçe, bir başı kepçe» isteyip derdini, sözünü sazla bildirmişlerdir [1, s.127, 177]. Destanlarda kahramanların sazı olmadığı zamanlarda da onlar kendi dileklerini sazda olduğu gibi söyleme geleneği vardı. Biz bu motife «Koroğlu», «Aslı ve Kerem», «Şah İsmail» destanlarında rastlıyoruz. «Aslı ve Kerem» destanında Mahmutla Meryem'in ilk buluşma sahnesinde Mahmut kendi isteğini Meryem'e sazla söylüyor. Meryem ise onun cevabında «saçlarından üç tel ayırıp, göğüs saz yerine» göğsüne basıp cevap veriyor [1, s.467]. «Koroğlu» destanında Koroğlu ile beraber diğer katılımcıların da, örneğin, Nigar, Eyvaz, Demirçioğlu, Telli hanım, İsabala, Belli Ahmet vs. Çenlibel delileri ve hanımları da kendi dileklerini, amaçlarını, isteklerini âşık şiiri tarzında bildirmişlerdi [1, s.171]. «Koroğlu» destanı sazın ifa yöntemine daha çok yer verilen milli destandır. Bir cümleyle söylemek gerekirse, destanlar sazın kahramanlıklarla birleştirildiği halk edebiyatı eserleridir. Koroğlu'nun «Koşa çeşmenin» sihirli suyundan içerek ilahi tarafından aşığa dönüşmesi ve üstün güce sahip olması destanın lider temasıdır. Burada Koroğlu'nun âşıklığı tanrı tarafından verilmiş vergidir. Şamanlarda olduğu gibi Koroğlu tanrı tarafından seçilmiş kahramandır. O, tüm seferlerden zaferle dönen, sesinin gücü kolunun gücüne eşit kahramandır. Aşk destanları içerisinde «Gulam Kemter», «Mahmud–Nigar hanım», «Sayat bey–Sayalı hanım», «Zinhar–Mahafruz», «Seyyidi–Peri hanım», «Şahsametle Şemsi hanım», «Cemşid–Gülsabah», «Bikes–Nazlı hanım» destanlarında kahramanlar buta almış, bade içerek saz aşığı olmuşlardır [11].

Sazın Türk halklarının hayatında büyük rol oynadığını hak ozanları sayılan şahısların şiirlerinden açıkça görebiliyoruz. Hak âşıkları tanrının seçilmiş, hep dikkatinde olan, ağzından çıkan her sözün gerçeğe dönüşen kâmil âşıklar kabul ediliyor. Aşık Alı, Aşık Elesger, Sarı Aşık, Aşık Lele, Aşık Abbas Tufarganlı, Molla Cuma gibi âşıklar irfan ehli olarak görülüyordu. Onların hayatı efsaneye dönüştürüldüğü için bugün de halk hafızasında yaşıyor. Bu âşıkların sanatlarında sazın, sözün sihrini, rolünü ortaya çıkaran örnekler vermeye fikrimize aydınlık kazandıra biliriz.

Kara sevdanın kurbanı olmuş hak aşığı Sarı Aşık bayatılarında (mani) tasavvuf sembollerini sık-sık kullanarak sufi-aşık şiirini daha da güzelleştirmiştir:

*Bu dağlar ozan yeri,
Aşığın azan yeri.
İlan ollam, öpərəm
Ayağın gəzən yeri [12, s.44].*

Sarı Aşığın bayatıları üstadı Aşık Lelenin tarzına çok yakındır. Bazı bayatların Aşık Lelenin mi, yoksa Sarı Aşığın mı olduğu konusunda şüpheler vardır. Çünkü her iki aşık hak aşığı olmuş, bayatılarında taştan geldiklerini belirtmiş, Yahşi isimli kadına şiirler yazmışlardı. Fakat M. Hekimov Sarı Aşığın Lele Aşıktan farklı olarak gerçek kimlik olduğunu söylüyor. [7, s.106]. İrfan ehli aşıklardan Aşık Alı çeşitli şiir türlerini kaleme alan ve aşık-sufi edebiyatının en parlak simalarından biridir. O, kendisinin «aşk ehli» olduğunu koşmalarında dile getiriyor:

*Çoxu aşılıqda iqdam eylədi,
Əlində çaldığı saz ola bilməz.
İstəyir ki, matahını xırd edə,
Hərfi dəhanında düz ola bilməz.
Qulluq eyləməyən ustad pirinə
Nədən bilməm özün salar dərinə?!
Ala qarğa düşsə su kəmərinə,
Silkinər, çalxanar, qaz ola bilməz [2, s.37].*

Azərbaycan aşık məktəbinin kurucusu, kendine has tarzı olan Aşık Alının çırağı Aşık Elesker sazla adeta mucizələr yaratmışdır. O, aşık edebiyatında yeni tür şiirlərə imza atmış, güçlü zəkaya və doğuştan gelen yeteneğe sahip olduğunu halk edebiyatının bu eski tarzını kullanarak her kесе ispatlamışdır. Onun da hak aşığı olması, halk tərəfindən sevilmesi, haqqında destan oluşturulduğu söyleniyor. Aşık Eleskerin geniş çaplı sanatından bir örnek vermeyin tam zamanıdır:

*Ahəngər deyiləm, naşi bəzircan,
Gözüm dürdanədə, a yəməndədi.
Sınəmdədi eşqin şirin çeşməsi,
Ləzzəti meyl edib ay əməndədi
Bir sazım var, yox pərdəsi, nə simi,
Onu çalıb, kim tərpadər nə simi?
Firdövs, Füzuli, Hafiz, Nəsimi –
Onlar da yazdığı, ayə, məndədi [3, s.159].*

Aşık Elesger güzellere adadığı şiirlerinde de Sarı Aşık gibi sufi terim ve istilahlardan yararlanarak aşık şiirinde halk sufizminin mührünü koymuştur:

*Camalın şöləsi nuri-təcəlla
Çırağban əyləyib mahalı, Xurşid!
Açıldı niqabın ay qabağından,
Aldı başdan ağı, kamalı, Xurşid! [3, s.93] –*

koşmasına Hurşidi simasının Allah'ın tecellisi olduğunu söylemekle tasavvufda vahdet-i vücut teorisinin anlamını açıklığıla kovuşturmuştur. Aynı motifler Aşık Abbas ve Molla Cuma sanatında da görülüyor. Aşık Abbas'ın hak aşığı olması ve tarikata hizmet etmesi onun hakkında meydana gelen «Abbas ve Gülgez» destanından belli oluyor. Aşık Molla Cuma Azərbaycan aşık edebiyatında bilgili, eğitilmiş, yetenekli aşıklardan olmuş, edebiyata zengin miras bırakmıştır. Onun sanatında Türk dilinin zenginlikleri, tasavvuf sembollerinin yerli yerinde işlenmesinin, koşma, geraylı, kazel, bayatı, mühammes gibi türlerde âşık sanatını zenginleştirdiği eserler bize ondan anı olarak kalmıştır. Molla Cuma kısa ömründe hayli zengin ve ölümsüz eserler yaratmıştır. O da Sarı Aşık gibi bayatılarının birçoğunu ismini gizli tuttuğu sevgilisi İsmi Pünhana ithaf etmiştir. Molla Cumadan bir küçük örnek:

*Kimdə varsa eşq əsəri əqlində təsir gərək
Kamal olmaz heç başında ziyarəti pir gərək,
Kafir olur eşq əhlinə eyb əyləyən əhli-şirk,
Günahkardır həq qətində divanda təqsir gərək
Gecə-gündüz mən ağlaram Məcnun Leylayatək,
Kəmənd sallam gərdənimə Mənsuri-rüsvayətək,
Göftər əylər Molla Cümə bülbülü şeydayətək,
Görən deyər: bu dəlidir, boynuna zəncir gərək [10, s.400].*

Sonuç: Saz Türk milletlerinin kendine has müzik aleti gibi halkın hayatında önemli iz bırakmıştır. Destanlarda, masallarda, halk hikayelerinde sazın mucizevi havasından, kudretinden bahsedilmektedir. Eskiden sazda kahramanlık türküleri okunuyordusa, daha sonraları aşk, güzellik, mutluluk şarkıları da saz müziğinin esas konusu olmuştur. Azərbaycan halk edebiyatının önemli bir parçası olan âşık edebiyatı sazın muhteşem kudretini ortaya çıkarmıştır. Saz, hem klasik sufi şairlerin, hem de sufi-aşıkların sanatında kutsal eşya, tanrının verdiği hediye gibi kabul ediliyor.

Kaynaklar

1. Azərbaycan ədəbiyyatı inciləri. Dastanlar. Bakı, Yazıçı, 1987, 398 s.
2. Aşıq Alı. Əsərləri. Bakı, «Avrasiya press», 2006, 192 s.
3. Aşıq Ələsgər. Bakı, Şərq-Qərb, 1999. 578 s.
4. Boratav N. P. Folklor və edebiyat 1982 I c. İstanbul, 467 s.
5. Cəlilova A. Bayrək Quşcuoğlu. Bakı, Səda, 2005. 200 s.
6. Elçin Ş. Halk edebiyatı araştırmaları I c. Ankara, 2013. 521 s.
7. Həkimov M. İ. Aşıq sənətinin poetikası. Bakı, Səda, 2004. 608 s.
8. Köprülü F. Türk edebiyatında ilk mutasavvıflar. Ankara, 1981. 415 s.
9. Məhdizadə Ç. Saz məktəbi. Bakı, Elm və təhsil, 2012, 306 s.
10. Molla Cümə. əsərləri. Bakı, Şərq-qərb, 2006, 648 s.
11. Rüstəməzadə R. Məhəbbət dastanları. Gəncə poliqrəfiya ASC, Gəncə, 2008, 502 s.
12. Sarı Aşıq. Seçmə bayatılar. Bakı, Sabah, 1993. 120 s.
13. Şah İsmayıl Xətayi. Keçmə nəmərd körpüsündən. Bakı, Yazıçı, 1988. 344 s.
14. Türk halk edebiyatı. El kitabı. Ankara, 2013. 542 s.
15. Yunus Əmrə. Əsərləri. Bakı, Öndər nəşriyyat, 2004. 326 s.

GELENEKSEL ÇOCUK OYUNLARININ ÇOCUKLARIN GELİŞİMİNE ETKİLERİ VE ESİR OYUNU ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME

Mihriye Çelik¹

Özet. Geleneksel çocuk oyunları, çocukların yetişmesinde en önemli unsurlardan biridir. Çalışmamızın amacı değişen dünyada unutulmaya yüz tutmuş geleneksel çocuk oyunlarının çocukların gelişimi açısından önemine değinmek ve bu oyunları tekrar gündeme getirmektir. Bunu yaparken Karabük'ten derlediğimiz esir oyununu baz alarak bu tür oyunların çocukların fiziksel, duygusal ve sosyal gelişimi üzerine etkilerini saptamaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Geleneksel çocuk oyunları, esir oyunu, Karabük yöresi, oyun.

EFFECTS OF TRADITIONAL CHILDREN'S GAMES ON CHILDREN'S GROWING AND A REVIEW VIA THE CAPTIVE GAME

Summary. Traditional children's games are one of the most important factor on children's growing. The aim of our work is mentioning the importance of these games on children's development which are sunk into oblivion in the changing World and making these games a current issue. While doing this, we tried to determine the effects of these kinds of games on children's physical, mental and the social growing, using the Captive Game of Karabük region as base.

Keywords: Traditional children's games, the Captive Game, Karabük region, game.

Giriş

Geleneksel çocuk oyunları, çocukların yetişmesinde en önemli unsurlardan biridir. Ancak teknolojinin hızla gelişmesi, her eve televizyonun girmesi, hemen her çocuğun küçük yaştan itibaren şahsi bilgisayara sahip olması, oldukça kısıtlı oyun alanlarına sahip olan çocukların evlere kapatılarak dört duvar arasında yetiştirilmeye başlanmasıyla birlikte oluşması, nesilden nesle aktararak günümüzdeki halini alması için yüzyılların süzgecinden geçen bu değerler, bu hızlı değişimin içinde yok olmaya yüz tutmuştur.

Günümüzde çocuklara geleneksel oyunların yerine sunulan yeni imkanlar vardır ancak bu imkanlar içerisinde çocuk, gerektiği kadar özgür değildir ve bu oyunların çocuğun fiziksel ve ruhsal gelişimine yeteri kadar destek olmadığı görülmektedir.

«Aklınıza şehir merkezlerinin çeşitli yerlerine kurulan çocuk parkları, büyük alışveriş merkezlerindeki oyun alanları, anaokulları ve kreşlerdeki oyun salonları ve bu amaçla gerçekleştirilen çeşitli etkinlikler gelebilir. Ancak buralar sınırları belli yerlerdir ve bu sınırlar çocuklar tarafından değil, bir başkası, yani bizler tarafından çizilmiştir. Bu tür yerlerde, çocuğun neyi nasıl yapacağı bellidir. Kararlar önceden verilmiştir, çocuğa sadece oynamak, istenilen davranışları sergilemek ve uyulması gereken kurallara uymak düşer. Yani çocuk, özgür ve üretken değildir. Oysa çocukların kendi kurduğu oyunlarda, kurallar çok daha esneklerdir. Her kararı çocuklar verir. Böyle bir faaliyette çocuk düşünen, üreten, sorumluluk alan bir bireydir. Bugünkü uygulamamızda ise sadece bir figürandır.» [6, s.237]

Geleneksel oyunlarımız ağırlıklı olarak grup oyunlarından oluşur. Grup içinde çocuk paylaşmayı, yenilgiyi ve mücadeleyi, sorunlarla ebeveynleri olmadan baş etmeyi, işbirliği yapmayı öğrenir. Bencillik duygusundan arınıp özgüven sahibi bir birey olarak yetişir.

¹ Doktora öğrencisi, okutman, Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, e-posta: mihriyetonbul@karabuk.edu.tr.

Çocuğun oyun içerisinde sürekli aktif olması gerek iskelet gerek kas sistemi açısından çocuğun fiziksel gelişimini olumlu yönde etkiler. Kendi yaşına yakın arkadaşlarla paylaşımında bulunan çocuk ruhsal açıdan da pozitif özellikler kazanır.

«Oyun, çocuğun zihinsel gelişiminin bir aynasıdır. Ancak oyun, yalnızca bir ayna olarak kalmamakta, çocuğun gerek zihinsel ve bedensel, gerekse duygusal gelişiminde aktif rol oynamaktadır.»[3, s. 40].

Geleneksel çocuk oyunları sadece çocuklara değil kültürümüzün devamlılığına da katkıda bulunmaktadır. «Kültürel değerlerin yaşatılmasında en tabii ve etkili metot, eğlence unsurunun kullanılmasıdır.»[4, s.62]. Türk dünyasının farklı coğrafi bölgelere dağılmış olmasına rağmen özlerini halen koruyor olmasında da büyük etkisi olduğu unutulmamalıdır.

ESİR OYUNU

Derleyen:Mihriye Çelik

Derleme Tarihi: 28.12.2015

Derlenen Yöre: Bayındır Köyü/ Eskipazar/ KARABÜK

Kaynak Kişi 1: Durmuş Tonbul, 67 yaşında, Üniversite Mezunu, Emekli Yönetici.

Kaynak Kişi 2:Murtaza Tonbul, 65 yaşında, Öğretmen Okulu Mezunu, Emekli Öğretmen.

Kaynak Kişi 3: RabiyeTonbul, 63 yaşında, Okuryazar, Ev Hanımı

Oyunun Mekânı: Düz, açık alan.

Oyuncuların Cinsiyeti: Erkek-Kız Karışık

Oyuncuların Yaş Aralığı: 8-15

En az 8-10 kişiyle oynanan bir çocuk oyunudur. Eşit sayıda, birbirine rakip iki grup oluşturulur. Aralarında 25-30 metre kadar mesafe bulunan karşılıklı iki alan seçilir. Bu alanlara büyükçe birer taş konur ve etrafına geniş bir yuvarlak çizilir. Yuvarlak içinde kalan bu alanlara «kale» adı verilir. Aynı grupta olan oyuncular aynı kale yuvarlağının içinde toplanır. Oyuncular daha hızlı hareket etmek için ceket ve ayakkabılarını çıkarıp kaleye bırakır.Orası, oyuncuların zihninde kıymetli eşyaların bulunduğu gerçek bir kaledir artık.

Kalelerin birinden bir oyuncu «hey!» diye nara atarak çıkar ve diğer kaleye doğru koşmaya başlar. Diğer kaledeki oyuncular, onun geldiğini görünce kaleden çıkıp onu kaleden uzaklaştırmaya ve ebeleyerek esir almaya çalışır. Eğer kaçan kişi geri dönüp kale çizgisinin içine girerse diğerleri artık ona elini süremez ve hemen geri kaçmaya çalışır. Çünkü ilk çıkan kişi kaleye geri döndüğünde kalenin içindeki oyuncular, onu kovalayanları geri püskürtmek için kaleden çıkıp onları ebelemeye çalışacaklardır. İlk çıkış tek kişi tarafından yapılır ancak sonrasında birden fazla kişi kaleden çıkabilir. Mümkün olduğunca kale boş bırakılmamaya çalışılır.

Oyunda ebelenen kişi esir alınmış olur. Kalenin sağ tarafında, kaleye bir metre kadar mesafede esir alanı bulunur. Esir alınan oyuncu bu alana getirilir. Hangi gruptan esir alınmışsa o grup artık kaleyi fethetmek için değil, alınan esiri kurtarmak için saldırıya geçer. Oyunculardan biri, ebelenmeden esirin yanına gelip esire elini sürebilirse esir kurtulmuş olur ve esirlikten kurtulan da esiri kurtaran da kendi kalesine dönene kadar dokunulmazdır. Zafer kazanmış edasıyla yavaş yavaş kalelerine dönerler. Esiri kurtarmak için koşanlar arasında ebelenen olursa o da diğer grubun esiri olur. İki grupta da esirler birikmeye başlayınca esirleri kurtarmak için iki grup da sert bir mücadeleye girer. Bu esir kurtarma mücadelesi gruplardan biri tek kişiye düşene kadar devam eder. Tek kalan kişi yine esirlerini kurtarmaya çalışmak zorundadır. O, kaleden uzaklaştığında diğer gruptan biri onun kalesine girerse oyuncu artık kendi kalesine dönemez. Ya esirlerden birini kurtarmak zorundadır ya da ebelenir ve oyun sona erer. Tek kalan kişi kalesinden henüz çıkmadan diğer gruptaki oyunculardan biri ebelenmeden onun kalesine ayak basmayı başararsakale yinezaptedilmiş olur, kalenin içindeki oyuncu kaçmak zorundadır. Esirlerden birini kurtaramadığı takdirde ebelenir ve oyunu karşı taraf kazanmış olur.

Oyunun sonunda kaybeden gruba çeşitli cezalar verilir. Bu cezalar arasında en çok uygulanan sırtında taşıtmadır. Kazanan grubun oyuncuları kaybeden grubun oyuncularının sırtına biner ve kendilerini bir kaleden diğerine taşıtırlar.

2.1. Esir Oyununun Çocuklar Üzerinde Fiziksel Açıdan Etkileri

Esir oyununda çocuklar ebelenmemek için kaçmak ya da ebelemek için kovalamak zorundadır. Bu da çocuğun sürekli olarak koşmasını gerektirir. Ayrıca kale çizgisine basan oyuncu ebelenmiş kabul edileceğinden çizgiye basmadan kaleye girmek için sıçrayışlar yapar.

«Oyun sırasında çocuğun bazı hareketleri sürekli olarak tekrar etmesi onun doğal olarak kas gelişimini hızlandırmaktadır. Ayrıca, koşma, atlama, sıçrama, tırmanma, sürünme gibi fiziki güç gerektiren oyunlar da çocuğun solunum, dolaşım, sindirim ve boşaltım gibi sistemlerinin düzenli çalışmasını sağlamaktadır. Bu sayede de oksijen alımı artmakta, kan dolaşımı ve dokulara besin taşınması hızlanmaktadır. Bu tür hareketli oyunlar ayrıca çocuğun çevresini tanımasına ve keşfetmesine de olanak sağlamaktadır. Çocukların yürüme, koşma, atlama, tırmanma, kayma, inme, çıkma, fırlatma, yakalama, sıçrama, zıplama, sallanma gibi eylemlerle sürekli hareket halinde olmaları onların büyük kas gelişimini desteklemekte ve etkilemektedir.»[Anılan vd.'den aktaran 5, s.359].

2.2. Esir Oyununun Çocuklar Üzerinde Duygusal Açıdan Etkileri

Esir oyununda sürekli hareket halinde olan çocuk, vücudundaki fazlaenerjiyi atma fırsatı bulur ve hızlı koşabilmek için ayakkabılarını çıkararak koşan oyuncuların vücutlarındaki negatif elektriği toprak alır. «Fiziksel aktivite gerilim ve anksiyetenin boşalmasına yardım eder ve emosyonelstabilite ve sabır davranışını kolaylaştırır.» [1, s. 8]

«Mutluluk, sevinç, acı, acıma, korku, kaygı, dostluk, düşmanlık, kin, nefret, sevgi, sevme, sevilme, güven duyma, bağımlılık, bağımsızlık, ölüm gibi pek çok duygusal tepkiyi çocuk oyun ile öğrenmektedir.» [2, s.38]. Esir oyununda da

kazanır, mutlu olur; kaybeder, üzülür. Esir düştüğü zaman arkadaşlarının onu kurtaracağına inanır, onlara güvenmeyi öğrenir. Tehlikenin nereden geleceğini anlamak için gözlem yapar ve empati duygusunu geliştirir.

Esir oyununda kaleye eşyalarını bırakan oyuncular, orayı gerçek bir kale gibi tasavvur eder ve o kale için mücadeleye girer. Çocuk bu şekilde yaşadığı yere, bağlı olduğu topraklara ve millete değer vermeyi ve değer verdiği kavramlar için mücadele etmeyi öğrenir.

2.3. Esir Oyununun Çocuklar Üzerinde Sosyal Açından Etkileri

Esir oyunu, kendine has kuralları olan bir grup oyunudur. Rakip iki gruptan oluşur. Oyun, oynanma şekli olarak oyuncuların birbirini düşürmesine ya da hile yapmaya müsait bir oyundur. Ancak bu tür davranışlarda bulunan oyuncular diğer oyuncular tarafından uyarılır. Bu oyunda kurallara uymayanlar «mızıkçı» olarak adlandırılır ve dışlanır. Dışlanmak istemeyen çocuk kurallara uymak zorunda kalır ve kural bilinci oluşturur. Kural bilincini geliştiren çocuklar, büyüdüklerinde de toplum kurallarına uyar ve toplumla uyumlu hale gelirler.

«Oyunda edinilen kendi haklarını savunma, diğer arkadaşlarına karşı saygı, işbirliği ve paylaşma, kurallara uyma, iyi kötü, doğru yanlış ayırımı yaparak iyiyi doğruyu özümseme ve mensubu olduğu grubun çıkarlarını koruma ve kollama ile toplum kültürünü öğrenme gibi özellikler, toplumsal yaşamlarını sağlayan, öğreten sosyal değerlerdir.» [7, s. 56].

Sonuç

Araştırmamız kapsamında derlenip incelenen esir oyunu dikkate alındığında, bu tür oyunların çocukların hem fiziksel hem duygusal gelişimine katkıda bulunduğu, çocuğa ceza ve ödül kavramlarını benimsettiği, bir gruba ait olma ve kural bilinci aşıladığı görülmektedir. Çocuğun güncel oyunlardan elde edemediği birçok kazanımı geleneksel çocuk oyunlarından edindiği yadsınamaz bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Tüm bu sebeplerden dolayı geleneksel çocuk oyunlarının derlenerek tekrar gündeme getirilmesi ve yeni nesillere aktarılması hem kültürümüzün devamlılığı hem de gelecek nesillerimizin sağlıklı yetişebilmesi için önem arz etmektedir.

Kaynakça

1. Baltacı, Gül, Çocuk ve Spor, Klasmat Matbaacılık, Ankara, 2008.
2. Başaran, M., Oyunlarla Spora Hazırlık, MEB Yayınları, İstanbul, 1992.
3. Egemen, A., Yılmaz, Ö. ve Akil, İ., «Oyun, Oyuncak ve Çocuk», Adnan Menderes Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi, Aydın, 2004, 5(2), s.39-42.
4. Eker, G., «KüççeDüğünü'nün Çocuk Gelişimi ve Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi», Milli Folklor Uluslar Arası Halkbilimi Dergisi, Ankara, 1999, S.42, s.59-67.
5. Esen, MinaraAliyeva, «Geleneksel Çocuk Oyunlarının Eğitimsel Değeri ve Unutulmaya Yüz Tutmuş Ahıska Oyunları», Uludağ Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Bursa, 2008, s. 357-367.
6. Gökşen, Cengiz, «Oyunların Çocukların Gelişimine Katkıları ve Gaziantep Çocuk Oyunları», A.Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Ankara, 2014, S.52, s. 229-259.
7. Özer, A., Gürkan, C., Ramazanoğlu, O., «Oyunun Çocuk Gelişimi Üzerine Etkileri», Doğu Anadolu Bölgesi Araştırmaları Dergisi, Elazığ, 2006, Cilt 4, S.3, s.54-57.

ТАТАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В УКРАИНСКИХ КНИЖНЫХ ИЗДАНИЯХ

Николай Васьків¹

Аннотация. В статье собраны и систематизированы сведения о всех переводах произведений татарской литературы на украинский язык, об издании этих переводов отдельными книгами. Анализируются романы и повести А. Абсальямова, Г. Баширова, Ш. Бикчурина, К. Наджми, В. Нуруллина, они вводятся в контекст советской литературы, устанавливаются типологические связи с произведениями украинской литературы. Особое внимание уделяется изданиям стихотворений Г. Тукая и М. Джалиля в украинских переводах, именам переводчиков, характеристике переводов и т.д.

Ключевые слова: татарская литература, отдельное книжное издание, перевод, типологические связи.

TATAR LITERATURE IN UKRAINIAN ISSUES

Summary. The paper collected and systematized information about translations of the works of Tatar literature to Ukrainian language, the publication of these translations in separate books. Also novels and stories by A. Absalyamov, G. Bashirov, Sh. Bikchurin, K. Nadzhmi, V. Nurullin are analyzed. Its are introduced in the context of Soviet literature, established typological connection with the works of Ukrainian literature. Particular attention is paid to the editions of poems by G. Tukay and M. Jalil in Ukrainian translation, name of translators, characteristic of translations etc.

Keywords: Tatar literature, book publication, translation, typological connection.

¹ Доктор филологических наук, профессор, Киевский университет культуры, г. Киев, Украина, e-mail: myvaskiv@ukr.net.

Первые отдельные книжные издания татарской литературы в переводах на украинский язык появились только в середине 1950-х годов. Активно переводить произведения литератур народов СССР в Украинской ССР начали к торжествам по случаю 300-летия «воссоединения» Украины с Россией в 1954 году. Переведенные произведения из многих литератур советских народов появились в конце 40-х – начале 50-х годов. Но первое произведение татарской литературы было напечатано в Украине уже после торжеств, в 1955 году. Это был роман Абдурахмана Абсалямова «Орлята» [3].

Еще два романа Абсалямова были переведены на украинский язык: «Газинур» [2] – в 1957 году и «Огонь неугасимый» [1] – в 1962 г. Всего три отдельные книги в Украине – больше, чем у любого другого татарского автора. Показательно, что первый роман перевел известный уже в то время писатель-фронтовик Василий Козаченко – будущий руководитель украинской писательской организации. Типологически романы Абсалямова были очень близки к украинской литературе того времени, когда пришла «мода» на большие эпические полотна. Традиционен сюжет «Орлят» с воссозданием и попыткой осмыслить события войны, ударного труда в тылу, с любовными перипетиями.

К популярным на протяжении трех десятилетий производственным романам можно отнести «Огонь неугасимый», с воспроизведением сложных технических проблем на заводе, непростых отношений членов большой рабочей династии. Особый интерес вызывает изображение татарского театра оперы и балета, с акцентированием внимания именно на его национальном своеобразии, о чем свидетельствует детальный пересказ постановок оперы Жиганова «Алтынчеч» и балета Яруллина «Шурале». Героизм главного героя романа «Газинур» (прототипом которого был Газинур Гафиатуллин, повторивший подвиг Матросова), ударный труд в тылу его жены-красавицы Миннури, изображение их мирной и идиллической довоенной жизни не могли не вызвать отклик в душе украинского читателя, память о войне у которого была еще незаживающей раной.

В промежутке между изданием произведений А. Абсалямова в 1956 году в Киеве был издан роман Гумера Баширова «Честь» [5]. Переводил его известный в Украине писатель и литературовед Никита Шумило. Тематика романа близка к тематике произведений Абсалямова, как и украинских романистов: трудовой подвиг колхозников в тылу, работа на пределе сил, решение производственных проблем по повышению веса и схожести зерна, подарки фронтовикам, «неделя Сталинграда», сравнение настоящей и прошлой жизни, явно не в пользу последней, с классовым угнетением и неравенством, изображением скрытых врагов, не любящих колхоза и коллективной жизни и т.д. Как и Абсалямов, Баширов является мастером воспроизведения внутреннего мира женщины.

В 1950-е годы были изданы также стихотворные сборники классиков татарской литературы – Габдуллы Тукая и Мусы Джалиля. Первой из них стала «Моабитская тетрадь» Джалиля, с предисловием жены поэта, написанным специально для этого издания. Амина Джалиль отмечает, что ее муж любил и переводил произведения многих поэтов, в том числе и украинских, «но больше всего переведено им из наследия Тараса Григорьевича Шевченко» [11, с. 9]. Также детально она воспроизводит поездку татарского поэта в Киев в 1939 г., на торжества к 125-летию юбилею со дня рождения великого Кобзаря, о его общении с украинскими писателями. Книга иллюстрирована портретом Муссы Джалиля и фотокопиями рукописного сборника «Моабитской тетради», но качество бумаги и этих иллюстраций явно не из лучших. Всего в сборнике были переведены 88 стихотворений Джалиля. Все произведения переводил один «автор» – Алексей (Олекса) Новицкий, переводил из русских текстов, пытаясь воспроизвести именно их ритмику.

А в 1960 году было издано в украинских переводах «Избранное» Габдуллы Тукая [20]. Редактором этой книги был классик украинской и советской литературы Павло Тычина, очень ответственно подошедший к этому изданию: после текстов стихотворений шли основательные примечания [18], а также обширная биографическая справка о татарском поэте на восемь страниц [8] (украинский перевод из казанского издания за 1958 год на русском языке). Сам же Тычина стал автором перевода пятнадцати стихотворений Тукая, но он не пошел по пути Новицкого, который был единственным переводчиком сборника Джалиля. Редактор издания привлек к интерпретациям Габдуллы Тукая лучших украинских поэтов и профессиональных переводчиков того времени: Н. Терещенко, Б. Стельмаха, А. Кацнельсона, Б. Степанюка, В. Лагоду, А. Жолдака, И. Гончаренко, И. Цитовича, Ф. Скляра, П. Шабатина, Н. Лисовенко, М. Лещенко, все того же А. Новицкого и др. Всего в «Избранное» вошло 105 стихотворений татарского классика, а также поэма «Мои воспоминания» в переводе Ю. Петрова.

В 60-е годы наступает десятилетняя пауза, завершившаяся в 1972 году изданием романа классика татарской прозы Кави Наджми «Весенние ветры» [16] в серии «Дружба народов». В предисловии «Кави Наджми и татарская литература» [13] С. Кирьянов излагает жизненный и творческий путь писателя. Он рассказывает о новаторских исканиях Наджми в поэзии в 20-е годы, о «справедливой» критике его «формализма» со стороны «самого» Максима Горького. Детально анализируются поэма «Самое последнее» и повесть «Жребий», в которой изображаются «этапы борьбы татарского народа». Отдельно С. Кирьянов характеризует военную тематику в поэмах и публицистике Наджми. Автор предисловия также обозначает основные сюжетные ходы романа «Весенние ветры». Это борьба татар за установление советской власти, в частности Мустафы Саубанова, гибнущего при штурме Казанского кремля, это определяющая роль большевиков в «формировании людей нового времени», это тяжелая судьба женщины в дореволюционное время и активное ее участие в построении «справедливого» общества.

Татарскую прозу на украинском языке в 1970–80-е годы представляют два издания произведений Шаамиля Бичурина и повести Вакифа Нуруллина. В 1979 году увидел свет роман Ш. Бикчурина «Твердая порода» [7],

еще одно произведение «производственной» прозы. Бригада нефтяников, состоящая из представителей разных национальностей, в том числе и украинца Кубрака, все время на передовой линии освоения новых месторождений. У каждого нефтяника – свои проблемы, желания и видение ситуации. Для конденсированной психологической характеристики каждого из персонажей писатель прибегает к определенному новаторству: он включает в прозаический эпический текст большие фрагменты драмы. Продолжением тематики и проблематики «Твердой породы» стал еще один роман Бикчурина – «Глубокий пласт», изданный на украинском языке в 1989 году: все те же романтика и напряженность жизни нефтяников, все те же личные проблемы (семья, разлука, любовные треугольники). Новое звучание в роман привносит остро поставленные экологические проблемы.

Книга повестей Вакифа Нуруллина «Если бы не ты...» вышла на украинском языке в 1988 г. [17] и состоит из двух произведений. Первое из них – «Солдаты без шинелей», в центре которого популярный мотив советской послевоенной литературы – трудовой подвиг сельских работников, преимущественно женщин, детей, инвалидов и стариков, пашущих, боронящих землю, убирающих урожай чуть ли не круглосуточно. События изображаются острающими глазами подростка Равиля, оставшегося без родителей, которого одни жестоко используют, другие жалеют и помогают ему. Он мечтает учиться, а должен наравне со взрослыми работать в поле. Психологическая мелодрама – так можно охарактеризовать повесть Нуруллина «Если бы не ты», построенная как ретроспекция в прошлое. Кандидату физико-математических наук, лауреату Государственной премии Равилю Наджметдинову приходит письмо от Рухии из далекой Ферганы. Это письмо пробуждает воспоминания о школьных временах, первой чистой и высокой любви, об испытаниях которые она должна пройти, о жестокости взрослых, о потакании власти стукачам.

Абсолютное большинство книг татарской литературы издавались в Киеве, но в 1984 году антология «Свети мне, Чулпан-звезда» [19] была напечатана в днепропетровском издательстве «Промінь» («Луч»). Всего в антологии было представлено творчество 48 татарских поэтов (из них две поэтессы). Их произведения ретранслировали на украинский ведущие запорожские и днепропетровские поэты: Н. Никулина, Т. Нещерет, П. Ребро, В. Корж, Ю. Кобец, Г. Литневский, А. Стешенко, А. Аблицов, А. Кацнельсон, Д. Демерджи, Н. Лиходид и др. В издании стихотворения Г. Тукая были в переводах классика П. Тычины (три), но также дополнялись переводами Ю. Кириченко, А. Кацнельсона, В. Базилевского (всего семь). Украинский вариант поэмы «Алсу» Х. Такташа подготовил В. Мищенко. Творчество М. Джалиля традиционно представляли шесть стихотворений из «Моабитской тетради», но очень важно, что также были четыре стихотворения не из этого сборника. Антология, можно сказать, печаталась под знаком Шевченко (именно о нем идет речь и в предисловии Гарифа Ахунова «Родных сердец созвучие» [4]), о чем свидетельствуют три стихотворения с очень похожими названиями: «Возле памятника Кобзарю» Н. Арслана, «Возле могилы Кобзаря» Х. Музая и «Возле могилы Кобзаря» М. Хусаина.

В 1975 году увидели свет новые издания поэзии М. Джалиля и Г. Тукая. На этот раз «Моабитская тетрадь» [12] стала результатом перевода нескольких авторов: С. Головановского, Б. Степанюка (составителя книги), А. Жолдака, Н. Тихого, Н. Карпенко, В. Грымич, В. Швец, В. Заець и все тот же А. Новицкий. Тексты на татарском и украинском языках (всего 94 стихотворения) располагались на параллельных страницах, что давало возможность сравнивать содержание и форму оригинала и перевода. Преимущественно рифмовались второй и четвертый стихи четверостиший, первый и третий были «холостыми». Стоит отметить высокий уровень полиграфии издания с добротными иллюстрациями Р. З. Масаутова.

Последним, к сожалению, в небольшой истории украинских изданий произведений татарской литературы стали «Стихотворения» Габдуллы Тукая [21]. Составитель книги А. Шокало был и автором предисловия «Неугасимая заря» [22], в котором кратко излагает жизненный и творческий путь поэта. Произведения располагаются просто – в хронологическом порядке. Многие переводы перекочевали в сборник из предыдущего издания 1960 г. Но содержание сборника существенно обновилось за счет переведенных новых стихотворений или же новых переводов тех произведений, которые были в первом издании Г. Тукая в Украине, – всего 133 стихотворения и поэмы. К «старым» переводчикам добавились новые: И. Рымарук, В. Герасимюк, Л. Голота, П. Мовчан, Ю. Ковалив (все – лауреаты Шевченковской премии), Л. Клименко, Г. Халимоненко, В. Затульвитер, А. Шокало, Д. Головки.

После распада СССР, как это ни прискорбно, больше ни одного отдельного издания произведений татарской литературы в переводе на украинский язык не издавалось.

Литература

1. Абсалямов А. Вогонь негасимий. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1962. 442 с.
2. Абсалямов А. Газітур. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1957. 367 с.
3. Абсалямов А. Орлята. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1955. 507 с.
4. Ахунов Г. Рідних сердець перегук / Гаріф Ахунов // Світи мені, Чулпан-зоря : поезії. – Дніпропетровськ : Промінь, 1984. – С. 6–11.
5. Баширов Г. Честь. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1956. 320 с.
6. Бікчурін Ш. Глибокий пласт. Київ: Дніпро, 1989. 318 с.
7. Бікчурін Ш. Тверда порода. Київ: Дніпро, 1979. 244 с.
8. Габдулла Тукай: біографічна довідка // Тукай Г. Вибране. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1960. С. 196–203.

9. Гумер Баширов: автобіографія // Баширов Г. Честь. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1956. С. 3–8.
10. Джаліль А. Кілька слів про Мусу Джалілія // Джаліль М. Моабітський зошит. Київ: Молодь, 1957. С. 3–10.
11. Джаліль М. Моабітський зошит. Київ: Молодь, 1957. 184 с.
12. Джаліль М. Моабітський. Київ: Дніпро, 1986. 311 с.
13. Кир'янов С. Каві Наджмі й татарська література / С. Кир'янов // Наджмі К. Весняні вітри : роман. – Київ: Дніпро, 1972. С. 5–14.
14. Короткий пояснювальний словник // Наджмі К. Весняні вітри. Київ: Дніпро, 1972. С. 423–425.
15. Коротко про авторів // Світи мені, Чулпан-зоря. Дніпропетровськ : Промінь, 1984. С. 182–190.
16. Наджмі К. Весняні вітри. Київ: Дніпро, 1972. 427 с.
17. Нуруллін В. Якби не ти... Київ: Молодь, 1988. 160 с.
18. Примітки // Тукай Г. Вибране. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1960. С. 189–195.
19. Світи мені, Чулпан-зоря. Дніпропетровськ: Промінь, 1984. 198 с.
20. Тукай Г. Вибране. Київ: Державне видавництво художньої літератури, 1960. 207 с.
21. Тукай Г. Поезії. Київ: Радянський письменник, 1986. 175 с.
22. Шокало О. Незгасна зоря // Тукай Г. Поезії. Київ: Радянський письменник, 1986. С. 5–12.

ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ ВЫШИВКИ КУМЫКОВ

Фатима Гаджалова¹

Аннотация. Традиционная вышивка кумыков – неотъемлемая часть материальной и духовной культуры народа. При изучении приемов вышивки кумыков, бытовавшей во второй половине XIX – XX в. выявлены ее характерные особенности. Кумычки вышивали в основном золотыми и серебряными нитями, гладьевым швом и швом вприкреп. Вышивкой украшали одежду, обувь, бытовые изделия. Помимо вышивки, мастерицы ткали тесьмы и шнуры. Наши материалы показали, что кумыкская золотая вышивка имеет большое сходство с вышивками народов Северного Кавказа и Азербайджана.

Ключевые слова: народная вышивка, Дагестан, кумыки, ткачество, украшение одежды.

FEATURES OF THE TRADITIONAL EMBROIDERY OF KUMYKIANS

Summary. Traditional embroidery of Kumykians – an integral part of material and spiritual culture of the people. At studying receptions of an embroidery of Kumykians, occurring in the second half of the XIX-XX century their characteristics are revealed. Kumykians embroidered with generally gold and silver threads, satin stitch and attaching stitch. By embroidery decorated clothes, footwear, household products. In addition to embroidery needlewoman weaving a braids and cords. Our materials have once again confirmed that the Kumyk gold embroidery has strong likeness with embroideries of the people of the North Caucasus and Azerbaijan.

Keywords: national embroidery, Dagestan, Kumykians, weaving, decoration of clothes.

Вышивка – один из древнейших видов декоративно-прикладного искусства и женского рукоделия многих народов мира, неотъемлемая часть материальной и духовной культуры народа. Почти у всех народов Дагестана: кумыков, лакцев, даргинцев, аварцев, лезгин, рутулов, зафиксированы разнообразные традиции вышивки, изготовление басонных изделий [2]. В данной статье мы рассмотрим традиции вышивки и изготовления басонных изделий у кумыков во второй половине XIX – XX в. Кумыки – один из крупных тюркоязычных народов Северного Кавказа и третий по численности народ Дагестана.

Первые сведения о вышивках и басонных изделиях дагестанских кумычек с использованием золотых и серебряных нитей относятся к середине XIX в. В «Военно-статистическом обозрении Российской империи», изданном в 1851 г., отмечалось, что кумычки ткут «прекрасные галуны, тесьмы и шнуры, известные на всем Кавказе» [4, с.29]. Известными центрами златошвейного дела кумыков в XIX – XX веках, были такие села как Аксай, Эндирей, Костек. [1, с.158] Золотошвейными работами были известны мастерицы из с. Дженгутай, Казанище, в которых изготавливались вышитые кобуры, сумочки, платки всевозможных размеров, части женской одежды [5, с. 59].

Как пишет крупный дагестанский ученый-этнограф С. Ш. Гаджиева, истоки золотой вышивки берут начало, еще в период существования в Дагестане различных политических объединений, когда вышивкой стали увлекаться в феодальных семьях [4, с.29-30]. Такое практиковалось и у других народов Северного Кавказа – адыгов, кабардинцев, о чем имеются письменные и археологические данные с XIV в. [7, с.53]. Девочек с малых лет обучали художественному шитью.

¹ Кандидат исторических наук, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала, Россия, e-mail: f-gadzhhalova@mail.ru

Одной из причин того, что первоначально золотая вышивка была уделом женщин знати, возможно, была дороговизна золотых, серебряных нитей, которые трудно было достать. Только к середине XIX в., когда развилась широкая торговля парчовыми тканями, золотыми, серебряными нитками, вышивка становится массовым искусством и рукоделием. Это хорошо заметно в Дагестане, где известные золотошвейки появляются в рядовых крестьянских семьях. Они готовили изделия, как для себя, так и по заказам богатых семей. О большой популярности золотых вышивок в начале XX в. говорит то, что в свадебных подарках кумычки-невесты по обычаю должно было быть много вещей, вышитых золотом и серебром [4, с.30].

Вышивкой и басонными изделиями кумычки украшали широкий набор предметов быта. Это были футляры или карманчики для часов, гребенки, ножницы, кисеты для табака, кобуры для пистолетов, сумочки или кисеты в виде конверта для писем и для женского рукоделия ниток, иголок, наперстка и т. д., верх подушек, валиков и др. Вышивкой украшались рукава, борта, полы, воротники нарядных платьев, налобная часть и ленты головного убора, пояса, верхняя часть женских башмаков, галош, чувяк, детские шапочки, мужские башлыки [4, с.30, 32, 34].

Вышивкой украшали и свадебные занавесы *чибилдырыкъ* – атрибут свадебного обряда. Занавесом кумычки отгораживали часть комнаты, где находилась невеста. Подобные занавесы выполняли несколько знаковых функций: охранительной (в доме жениха) и благопожелательной (в доме невесты) магии, чему способствовали некоторые ритуалы, соблюдаемые при его изготовлении. Шила занавес многодетная и благополучная женщина, она же украшала занавес вышивкой. Занавес обязательно входил в состав приданого невесты. Вышивали женщины и подкладки для кувшина. Изделия с золотой вышивкой у кумыков стали пользоваться особой популярностью в начале XX в.

Вышивали кумычки на квадратной деревянной раме, которую можно было увеличивать и уменьшать по мере надобности. Прежде чем натягивать ткань на раму, мастерица выбирала узор, готовила золотую или серебряную канитель, шелковые или хлопчатобумажные нитки (обычно желтые), тонкие красные или терракотовые нитки, которые обычно выдергивались из гладкой тафты *дарай* или другого плотного шелка, столярный клей или – реже – воск.

Приемов вышивания было несколько. Наиболее популярными при золотошвейных работах были два способа: *чёкюч-тикме*, иначе *ялангъач-тикме*, и *тёшев-тикме*.

Первый способ вышивки был наиболее сложным и трудоемким. На раму натягивали белую бязь или мадаполам и наносили на них узор. Для этого накладывали на ткань заранее вырезанный готовый трафарет, и контур рисунка намечивали желтой хлопчатобумажной ниткой или обводили мелом, а потом, сняв трафарет, приступали к шитью. В строго определенном порядке, с учетом отдельных элементов рисунка, геометрических узоров, мастерица делала настил из простых желтых ниток по всей площади рисунка, а на эти нитки плотными рядами, создавая определенные узоры, накладывала уже золотые или серебряные нити (обычно по три нитки вместе). Последние прикреплялись незаметно для глаза тонкими шелковыми, чаще выдернутыми из тафты, нитками обычно красного, терракотового или желтого цвета, что придавало золотой вышивке приятный оттенок и рельефно выделяло внутренние линейно-геометрические узоры. По окончании работы мастерица выравнивала узоры специальным инструментом, обычно кабаньим клыком и, перевернув вышивку, подклеивала для упругости под рисунок белую бязь или другую тонкую ткань, смазанную раствором столярного клея. После этого, еще до снятия с рамы, вышивку вырезали. Затем ее нашивали на украшаемый предмет (одежду, обувь, головной убор и т. д.).

В ряде случаев этим способом вышивали, не прибегая к аппликации, непосредственно на ткани, бархате, сукне, атласе, шелке. Чаще при украшении отдельных мелких частей одежды (воротника, обшлагов, карманчика и т. д.), предметов быта (футляров для часов и т. д.) на раму натягивали бязь, а сверху прикрепляли небольшой вышиваемый кусок.

В том и другом случае края вышивки обшивали еще тонким шнуром из той же золотой или серебряной канители (из трех-восьми нитей). Его накладывали по краю узоров и закрепляли шелковыми нитками.

Второй способ – вышивка гладьевым швом *тёшев-тикме*, букв. «сплошной», по сравнению с первым, был менее сложным и трудоемким. Вышиваемая часть ткани (бархат, шелк, сукно) натягивалась на раму, и на ней описанным выше способом наводили контуры узора с помощью бумажного трафарета. Поле рисунка покрывалось настилом из шелковых ниток без внутренней разбивки поля рисунка, а затем поверх них накладывали золотые гладьевые швы, положив нити сплошным застилом – плотно одну к другой. При вышивании гладью трафарет из бумаги или тонкого картона нередко оставлялся под вышивкой. Гладью чаще всего вышивали бархат, нередко и шелк. При вышивании мелких предметов мастерица точно так же, как при первом способе, куски ткани (бархат, сукно) прикрепляла на бязь, а бязь натягивала на раму. В некоторых случаях при гладьевой вышивке применялось сочетание золотых, серебряных и разноцветных шелковых ниток (кум. *голеветун*). Из двух описанных выше способов наиболее старинным является *чёкюч-тикме*. Гладьевая вышивка, судя по всему, в Дагестан проникла позднее извне [4, с. 33]. Очень близки к кумыкским были приемы вышивки у ногайцев и лакцев.

Подобный раздельный принцип выполнения вышивки, когда мотив узора (обычно крупный) вышивался на отдельном куске ткани, а уже затем его вырезали и нашивали на украшаемое изделие (платье, башлык, обувь и др.) было широко развито у адыгских народов, карачаевцев и балкарцев, плоскостных осетин и ингушей [8, с.199]. Особенность фактуры золотошвейных вышивок, еще раз подтверждает, что на формирование традиций вышивки у кумыков золотошвейное искусство северокавказских народов оказало большое влияние.

Также нами найдены схожие приемы кумыкской вышивки *гюлеветун* с некоторыми разновидностями азербайджанской народной вышивки [2, с.92-94].

Кроме золотого шитья гладью и вприкреп кумычки при вышивании использовали и другие виды техники: тамбурный, применяемый чаще всего при вышивании разноцветными шелковыми нитками, стебельчатый – при изображении веток, петельный шов – при обметывании петель, строчевой – при шитье почти любой одежды.

Кумыкские женщины знали также вышивку бисером. Им вышивали главным образом детскую одежду, а также женские и детские головные уборы. Вышивали по черному и белому фону – красным бисером по красному, синему – белым. На бархатный воротник нагрудника нарядных женских платьев нашивали в определенном сочетании и бусы в форме ячменного зерна.

Вышивали также крестом по канве, чаще черными и красными нитками. Данный вид вышивки, очевидно, появился позже, под прямым влиянием соседнего русского населения, а также покупных вышитых изделий [4, с. 33, 34].

Наиболее распространенным орнаментом в вышивке кумыков был растительный. Широко применялся орнамент в виде спирали. Самым сложным был орнамент, который складывался из отдельных рисунков [3, с. 124].

Как мы отмечали выше, кумычки наряду с вышивкой, занимались в XIX – начале XX в. тканьем галунов, тесьмы и шнура, изготавливаемые с применением шелковых, золотых и серебряных нитей. Как и мастерицы северокавказских народов, кумычки ткали их на специальных дощечках. Тесьмой, галунами и шнуром также как и вышивкой украшали одежду, обувь, предметы быта. Тяготение народных мастериц к украшению одежды галуном, шнуром можно объяснить древнекавказскими традициями [6, с.122].

В мужском костюме шнуром обрабатывались швы одежды, выделялись петли и пуговицы. Такое же практическое применение шнур находил и в женской одежде, хотя здесь выше была его роль в художественном отношении. Декоративные качества шнура усиливались от узорного переплетения шелковых и золотых нитей. Широкое и разнообразное использование золотых галунов не только в женской и мужской одежде, но и в украшении некоторых бытовых предметов способствовало развитию многообразных форм золотошвейного дела (узоры из нашивных шнуров и др.).

Таким образом, традиционная вышивка кумыков выделяется рядом особенностей, которые позволяют выделить ее среди большого разнообразия искусства вышивки народов Дагестана.

Литература

1. Булатова А. Г. Золотошвейное производство у некоторых народов Дагестана // Народные художественные промыслы Северного Кавказа: Традиции и современность. Махачкала, 1988.
2. Гаджалова Ф. А. Народная вышивка Дагестана: художественно-стилистические особенности историко-культурные влияния. Махачкала, 2005. 132 с.
3. Гаджиева С. Ш. Кумыки: историческое прошлое. культура, быта. Книга I. Махачкала: ГУП «Дагестанское книжное издательство», 2000. 368 с.
4. Гаджиева С. Ш. Одежда народов Дагестана. XIX – начало XX в. М.: Наука, 1981. 150 с. + цв. илл.
5. Дебилов П. М. История орнамента Дагестана. Возникновение и развитие основных мотивов. М.; Наука, 2001. 416 с.
6. Кузнецова А. Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. 176 с.
7. Мальбахов Б. Х. Кабардинское народное декоративное искусство. Нальчик: Эльбрус, 1984. 108 с.
8. Студенецкая Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М.: Наука, 1989. 288 с.

РОЛЬ И ФУНКЦИИ ЖАНРА МУНАДЖАТ В ТВОРЧЕСТВЕ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ

Талгат Галиуллин¹

Аннотация. Удивительно многообразен жанровый состав поэзии Г.Тукая, где наряду с лиро-эпическими, сатирическими поэмами соседствуют газели, рубаи, пейзажные, лирические стихи, памфлеты и эпиграммы. В предлагаемой статье рассматриваются мунаджаты Тукая, занимающие промежуточное звено между фольклором и письменной литературой, которые исследователями творчества поэта в большей частью рассматривались как махдия – ода, маснави.

Ключевые слова: народное творчество, письменная поэзия, жизнь, поэт, народ, национальное сознание.

«Мунаджат – своеобразный жанр мусульманской культуры, занимающий промежуточное положение между фольклором и письменной литературой. Он особенно характерен для персо-тюркоязычной мусульманской литературы средневековья и в тоже время активно использовался в народной лирике и письменной поэзии татар различных времен и периодов» [1, с. 320] и до наших дней.

¹ Доктор филологических наук, профессор, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: galiullinafavziya@mail.ru.

Трудно назвать более или менее известного татарского поэта не внесшего свой вклад в развитие жанра мунаджат. По мнению ученых, после принятия многими Восточными народами ислама, появились и первые образцы мунаджатов сперва на территории современной Сирии и Ирака, постепенно проникая в фольклор, и в поэзию тюркоязычных народов, в том числе татар.

Кроме представителей самого народа в развитии жанра внесли и вносят свой вклад татарские поэты Кул Шариф, Мухамедьяр (XVI в.), Мавля Колый, Габдрахим Салихов, Шамсетдин Заки, Утыз Имани, Гали Чокрый (XIX в.), Акмулла (конец XIX в.), М.Гафури, З.Башири, Г.Тукай (начало XX в.), поэты наших дней К.Булатова, Р.Гаташ, Э.Шарифуллина, Г.Мурат, Ф.Тарханова, Ф.Зиятдинов и многие другие. За короткий период жизни и творчества, благодаря своим ярким, общественно значимым стихам, Тукай занял достойное место в одном ряду с выдающимися поэтами всех времен, имевшими свой неповторимый поэтический голос, стиль и звучание, и заслужил высокое звание народного поэта.

Веками притесняемый народ воспринял его творчество как подарок свыше, как послание Аллаха, как долгожданную путеводную звезду. Опираясь на учение и поэтику Корана и наследие суфийских поэтов, на социально-политические перемены в начале XX века Тукай и его поколение подняли татарскую литературу на новую качественную ступень. Ясно, что поэт такого уровня, как Тукай, не мог возникнуть на пустом месте, вне живой и многообразной литературной среды. Выросший под влиянием книг Ясави, «Мухаммадия» Мухаммеда Галаяви, «Мавлид» Сулеймана Челяби, «Бадавам» Тукай не мог обойти жанр мунаджат, хотя не все его стихи, соответствующие по содержанию и стилю мунаджатам, таковыми не рассматриваются.

Кроме стихов, вошедших в сборники как мунаджаты, в наследии Тукая есть произведения по религиозному и философскому содержанию и звуково-ритмическому строю отвечающие требованиям жанра. Ибо, как отмечает литературовед Н. Хисамов в предисловии к собранию сочинений поэта, «все стихи Тукая ритмичные и по звучанию музыкальные» [2, с. 510]. Вот некоторые произведения поэта, отвечающие канонам мунаджата: «Бэйрэм вэ сабыйлык вакыты» «Праздник в детстве» (1907), «Бэйрэм бүген»-«Сегодня праздник» (1908), «Киңәш»-«Совет»(1909), «Сөбханалла, Сөбханалла»-«Слава Аллаху, Субханалла»(1909), «Таян Аллага»-«Опирайся на Бога»(1909), «Нәсихәт»- «Наставление»(1910), «Мигъраж»-«Наставление»(1910), «Үтенеч»-«Просьба»(1910), «Көзге жиллә»-«Осенние ветра»(1911), «Кадер кич»-«Вечер предопределения»(1911), «Бала олмакта»- «Дитя в Раю»(1912). Перечень этот можно было бы продолжить. Вышеназванные стихи Тукая духом преданности к Всевышнему, учениям Корана привлекают тонким психологическим анализом, лиризмом, раскрытием переживаний личности образами природы. Вот отрывок из стихотворения «Сегодня праздник», где благодаря своим ярким, общественно значимым стихам, Тукай занял достойное место в одном ряду с выдающимися поэтами всех времен, Вот отрывок из стихотворения «Сегодня праздник», где религиозному празднику радуется вся окружающая среда:

Яр башыннан тыңлады мин бер суның дулкыннарын:
Сөйләшәләр үзара:бэйрэм бүген, бэйрэм бүген!
Тыңладым экрен генә искәндә бэйрэм көн жиленен,
Анысы да сөйли тагын:бэйрэм бүген, бэйрэм бүген!
(«Бэйрэм бүген»)

Через все творчество поэта проходит призыв к внимательному отношению бедным, обездоленным и обиженным.

Син кеби һәм ул теләнчеләрдә – Алланың колы,
Кул суза мискин! – бәхетсезлек вә ачлык аркылы.
Булса – бир, булмаса исә,жайлап сөйлә булмаслыгын, –
Сизми калма ак сакаллы карт Хозыр Ильяслыгын!
(«Нәсихәт»)

Когда к тебе приходит нищий с протянутой рукой,
Не оскорбляй его за то, что он нарушил твой покой!
Имеешь – дай, а нет – ответствуй спокойно, не хуля,
Как знать, быть может, этот нищий старик – пророк Илья?
(«Наставление» пер. Р. Морана)

Автор мунаджата (колебаний в определении жанра быть не может) «Вверься Аллаху» в искреннем, внутреннем монологе советует безвинному, чистому в помыслах, и делах ребенку во всем опираться на Аллаха.

Әй бәһале, әй кадерле, әй гөнаһсыз яшь бала!
Рәхмәте киң аның һәрдаим таян син Аллага!
(«Таян Аллага»)

О безгрешное, святое, драгоценное дитя!
Береги любовь Аллаха, дорожи, молись и чтить.
(«Вверься Аллаху» пер. В. Думаевой-Валиевой)

Много размышляет поэт о трагической судьбе своего народа, из-за отсутствия единства, потере своих ханств, мощных государств. Об этом 20-летний Тукай писал еще в Уральском периоде творчества.

Беләмсез ни
Дияр азан:
Китте Касыйм,
Киттте Казан,

Бетте татар.
Кырылды хан,
Бохар Хуканд
Һәм Әстерхан.

Вакытында Жир-
Не селкеттек,
Инде беттек,
Инде беттек!

(«Кичке азан», 1906)

Кричит азан,
Что был Касым,
Была Казань,
Что нет татар,
Что сгинул хан,
Исчез Коканд,
С ним Астрахань

Словно мы бы-
Ли сотни лет,
Теперь нас нет,
Теперь нас нет.

(«Ночной азан» пер. Р. Бухараева)

В этих строках определяющим тональность стихотворения боль и стон за утерю былого величия народа. По этим, пронизанным историзмом стркам Тукая, можно определить в целом уровень самосознания народа конца XIX-начала XX вв.

В мунаджатах, вошедших в сборник К.Хуснуллина, как «Тээссер» – «Волнение» (1908), «Васыятем» – «Завещание» (1909), «Ана догасы» – «Молитва матери» (1909) и др., ЧЕЛОВЕК ИЩЕТ ЖИЗНЕННУЮ ОПОРУ В УЧЕНИИ Ислама и в Коране. В этих произведениях Тукая ощущается близость к традициям философии суфизма, проявляющаяся в беспредельной преданности Аллаху, стилистическом плане к произведениям народного творчества, и поэтому они собирателями записаны как мунаджаты. Потом только, как отмечалось, учеными уточнены авторства указанных стихотворений. Опубликованный 21 января 1908 года в газете «Аль-Ислах» «Тээссер», хотя и вышел с пояснением автора, «Подражание стихотворению Лермонтова «Молитва», по содержанию своей направленностью на толкование основ сущности ислама, глубоким раскрытием благотворного влияния Корана на духовный мир человека произведение Тукая является оригинальным. Когда персонаж стихотворения впадает в уныние, горит на огне тревоги и душевной горечи, он обращается к Корану.

Укыйм тиз-tiz күнелдән гажәиб сүрә Корәннән, –
Газәпләр бер кул илән алынадыр жаннан.

«Тээссер»

Быстро, быстро по памяти читаю из Корана чудесную суру,
Все переживания одной рукой снимаются с души.

«Волнение» (подстрочный перевод)

Освободившись от колебаний и сомнений он от радости начинает плакать все его лицо покрывается золотистыми каплями слезы, что свидетельствует об избавлении от гнетущей скорби и склонив голову, повторяет «Аллаһе хак, Аллаһе акбар» (Нет ничего выше Бога).

«Волнение» Тукая раскрытием мощного влияния Корана на внутренний мир человека и богатством арсеналом художественных средств (Яңақларны мөкаддәс күз яшемдә энжели башлыым). Является классическим образцом мунаджата.

«Завещание» поэта из-за религиозного и национального содержания до конца двадцатого века не включалось в сборники Тукая. Между тем, этот мунаджат, состоящий всего из трех строф, очень важен для понимания общественно-политической позиции автора. Противоречие, во многом искусственно созданный между кадимистами и джаддидистами поэтом оцениваются на фоне жизни той эпохи, «Завещание» довольно детально проанализирована профессором Р.К.Ганеевой опираясь на культуру Ислама и философию Корана Тукай стал народным поэтом. Защищая поэта от нападок невежд и врагов, стойкость и нравственный героизм проявили Ф.Амирхан, Д.Ж.Валиди, Ф.Бурнаш, Г.Рахими, подчеркивает ученый [3, с. 44-45].

«Завещание» воспринимается как продолжение выше рассмотренного произведения. Персонаж этого стихотворения, подчинив себя полностью по влиянию Тенгери, находит полное успокоение, говоря самому себе, что к Богу до этого склонялся спиной, наконец, «повернусь лицом к нему». Во втором двустишии друзьям, родным завещает, чтобы на его похоронах прочли всем друзьям, родным и всем тем, кто считал его безбожником, кяфирам следующее: «Смотри, как переполнен его сердце иманом и Кораном».

«Ана догасы» («Молитва матери») начинается как обычная пейзажная лирика с описания обычной большой деревни в лунный вечер. Народ, уставший за день, спит сладким и крепким сном. Только одна набожная старуха сидит на коврике и, подняв руки для молитвы:

Күтэргэн кул догага, яд итэ ул шунда үз угълын;
«Ходаем, ди, бәхетле булса иде сөйгән, газиз углым»;
Тамадыр мискинәмнең тамчы-тамчы күзләрәннән яшь,
Карагыз: шул догамы инде Тәңре каршына бармас?
(«Ана догасы», 1909).

Вот она, сложив ладони, их приблизила к лицу:
«Осчастлив, господь, сыночка!» – молится она творцу.
Слезы капают у старой, бледный лоб давно иссох,
Ту молитву неужели не услышит вышний Бог?

(«Молитва матери» пер. В. Ганеева)

«Уянмас йокы» – «Беспробудный сон» (1909), включенный в сборники народной поэзии как мунаджат, своим драматизмом и неподдельной искренностью не может оставить равнодушным самого черствого человека. Ибо здесь речь идет о преждевременной смерти ребенка.

Фатима күрде үзенең бүлмәсендә бер рәсем:
– Әнкәем, бу кем? – диеп сурды, кочаклап әнкәсен.
Әнкәсе бирде жавап: – «әүвәлге улым бу минем,
Дөньяда юк ул хәзер дә, бер туган абзаң синен».

(«Уянмас йокы»)

– Мама, кто это? – спросила, ластясь к маме Фатима.
В её комнате на стенке фотография была.
Отвечала мама: – «Раньше у меня был сын,
Это брат твой, но на свете его нет, он раньше был».

На настойчивые просьбы наивной дочери «разбуди же его мама» она вынуждена была дать исчерпывающий ответ:

– «Ах, сокровище – Нет средства разбудить его суметь,
Сон тот вечный, беспробудный, называется он смерть!»

(«Беспробудный сон» пер. В. Думаевой-Валеевой)

Кажущимся простым приемом незатейливого диалога поэт заставляет каждого из нас думать о скоротечности жизни и неминуемой смерти, т.е. однодневного существования и вечности. Написанный гарузом, с рифмовкой ааба, ввгд, четырехстрочным куплетом, изложенный на чисто татарском языке стихотворение доказывает, что у мунаджата широкий тематический и художественный диапазон. Тукай и в этом жанре не был эпигоном. В первую очередь он, отказавшись от ортодоксальных представлений поэтов суфии-дервишей, наполнил жанр жизненными и рациональными реалиями и самое, удивительное, даже в этот строгий, серьезный, во многом канонический жанр, ввел элементы сатиры, продолжая вытаскивать на солнечный свет лживых, лицемерных служителей культа, «Бер шәехнең мөнәжәте»-«Мунаджат одного шейха»(1908), состоящий всего из шести спрессованных, но многозначных строк тому яркий пример.

И, Ходай! Мәгълум сиңа яхшылыкта касдымыз;

Зимкеремез казы, кузый яшь кенә кыз, каз, кымыз.

Назвав свой перевод «Песнопение шейха», В. Любин на другом языке нашел фонетическое созвучие.

Награда есть для добрых дел! В одно для нас слились:

Красотка, кура и каймак, конина и кумыс.

После саморазоблачения идет сетование хазрета на джадидистов, которые на него напраслину городят, ведь он чист перед Аллахом, ибо он не пропускает ни одного намаза. Однако, сколько бы хвалебных слов он в свой адрес не высказывал, читатель уже знает об истинной сущности «благочистивого» шейха. Поэт в данном мунаджате прибег к классическому приему комизма, когда истинная сущность изображаемого типа противоречит или не соответствует той оценке, которую он себе дает, вернее, каким он себя пытается выставить.

В этих стихах-мунаджатах Тукая тема противоречия между личностью и обществом, жизнью и смертью, светом и тьмой, прошлым и будущим представляет мир в двояком изображении, или, выражаясь современным языком, в виде бинарной оппозиции, поднимая произведение Тукая до уровня мировой поэзии.

Подводя итог сказанному, хотелось бы подчеркнуть, что Тукай и в мунаджатах близок к творчеству самого народа, о чем свидетельствует и сам факт, что многие стихи Тукая, записаны собирателями фольклора как образцы творчества самого народа. Прав профессор М.Х Бакиров, что «...мунаджаты являются одинаково общим объектом научного исследования как для фольклористики, так и для занимающегося вопросами литературоведения, а так же для отраслей науки, изучающих религиозное искусство-культуру» [4, с. 327].

Потверждением мысли ученого являются синкретические произведения великого Тукая, где самый взыскательный читатель найдет жизненный ориентир и духовную пищу...

Литература

1. Бакиров М.Х. Татарский фольклор. Казань: «Ихлас», 2012.
2. Габдулла Тукай әсәрләре. Белешмә-сүзлек. Казан: Татар. кит. нәшр., 2013.
3. Мөнәжәтләр һәм бәетләр. Көйләп укуга нигезләнган жанрлар / Төзүчесе һәм сүз башы авторы Котдус Хөснуллин. Казан: «Раннур», 2001.

АРАБО-ПЕРСИДСКИЕ АНТРОПОНИМЫ В СОСТАВЕ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ПОСЛОВИЦ

Гульшат Галиуллина¹, Зилия Каюмова²

Аннотация. В статье рассматривается специфика функционирования антропонимов арабского и персидского происхождения в составе татарских пословиц. Выявлено, что прецедентные антропонимы в пословицах встречаются реже, чем имена, распространенные в малом языковом коллективе. Последние чаще выполняют стилистическую функцию.

Ключевые слова: татарский язык, антропонимы, арабо-персидские антропонимы, пословицы.

THE ARAB-PERSIAN ANTHROPONYMS IN TATAR FOLK PROVERBS

Summary. The article discusses the specific functions of anthroponyms of Arabic and Persian languages in the structure of Tatar proverbs. The authors found out that precedent anthroponyms are rarer in proverbs than names which are prevalent in the small language group. The last often have the stylistic function.

Keywords: Tatar language, anthroponyms, the Arab-Persian anthroponyms, proverbs.

Фольклорная картина мира выделяется своеобразным восприятием мира. Здесь ярко выражено определенное отношение к предметам, явлениям. Одним из особенных, древнейших жанров устного народного творчества являются пословицы, которые отражают многовековые традиции народа, его пройденный путь в историческом плане. Семантика и функциональная сторона пословиц на протяжении весьма длительного времени неизменно сохранили локальность, ритмичность и устойчивость. Посредством пословиц народ передает духовную культуру, особенности мышления, мудрость, а также самые ценные традиции воспитания подрастающего поколения. Как отмечает известный ученый-фольклорист и филолог Н. Исанбет, по семантическим особенностям пословицы делятся на две группы: пословицы, функционирующие в прямом значении, которые возникли в результате опыта изучения реальной действительности и используются в качестве совета, морального свода правил жизни. Вторая группа пословиц употребляется в переносном, вторичном значении. Они представляют широкие пласты жизни и являются наиболее распространенными [1, с. 12].

В пословицах представлен весьма обширный пласт лексики, что говорит об их тематическом разнообразии. Наряду с нарицательными словами, в составе пословиц встречается и ономастическая лексика, которая несет информацию, известную для данного народа; она включается в текст пословиц уже «готовыми» семантическими оттенками и воспринимается со всеми эмоционально-оценочными нюансами. Имена собственные в составе пословиц могут также выступить средством художественного оформления. Из всех разрядов ономастической лексики в составе пословиц наиболее распространенными являются антропонимы.

Поскольку пословицы историческими корнями восходят к глубокой древности, их лексическую основу составляют тюрко-татарские слова, восходящие к древнетюркскому языку. Вместе с тем, в составе пословиц встречается множество заимствований, которые проникли на различных этапах развития общества.

В рамках данной статьи мы рассматриваем антропонимы арабо-персидского происхождения, которые представлены в текстах пословиц.

Пословицы, создающиеся на протяжении длительного времени коллективом людей, отражают меняющееся мышление и преобразование ономастической системы, что особенно ярко проявляется в сфере употребления антропонимов.

Как отмечают исследователи языка татарских паремий, арабо-персидские заимствования, функционирующие в составе татарских пословиц, прошли долгий путь графо-фонетической, лексико-семантической и грамматической адаптации, тем самым стали неотъемлемой частью поистине народного языка, представленного в пословицах [2, с. 78].

Имена арабо-персидского происхождения очень часто встречаются в татарских пословицах. Среди них особое место занимают имена, связанные с религиозным мировоззрением. С момента принятия ислама имя пророка Мухаммада стало очень распространенным среди татарского населения. Популярность имени *Мөхәммәт* с начала проникновения ислама до современности позволила антропониму приобрести коннотативное содержание и перейти в разряд прецедентных имен. В татарской национальной культуре наблюдается расширение внутренней формы имени *Мөхәммәт*. Приведем примеры из пословиц татарского языка, хотя это имя в окказиональном значении употребляется и во многих других жанрах фольклора. В этих текстах видно осмысление бытия, фиксация миропонимания в рамках национальной культуры. В народном мировидении Мухаммад представляется символом религии, в некоторой степени приближается к Всевышнему. Обожествление пророка доходит до того, что присущие пророку человеческие качества, воспринимаются как нечто сверхъестественное: *Тау Мөхәммәт янына килмәсә, Мөхәммәт тау янына килер; ел елга, ел Мөхәммәткә җиткәндә; Гәрбер Мөхәммәт пәйгамбәр түгел, дине – Мөхәммәт дине, көне – эт көне* и другие.

¹ Доктор филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: caliullina@list.ru.

² Аспирант, заведующий кабинетом ВШ татаристики и тюркологии имени Г. Тукая, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: s_zilya_m-89@mail.ru.

Имя древнееврейского царя Соломона (Сөлэйман) пользовалось большой популярностью с момента принятия ислама, антропоним функционирует не только в антропонимическом пространстве татарского языка, но и широко представлен в пословицах. В народной картине мира пророк представляется как некий мифический персонаж, знающий язык животных и птиц, царь всего живого на земле. В пословицах этот антропоним несет информацию о правителе с его символикой: *Йөзеге барда Сөлэйман, йөзеге юкта – сөмәйгән; йөзек кемнең кулында, шул – Сөлэйман*; о свойственном правителю высокомерии: *үз өендә кырмайска да – Сөлэйман; Сөлэйман үлдә – диюлар дә котылды*. Тексты с использованием имени Сөлэйман также указывает на мудрость: *Кырыкта Сөлэйман булмаган, сиксәндә булмас* [3, с. 157].

Известные татарскому языковому сообществу прецедентные антропонимы в пословицах встречаются реже, чем частные личные имена, распространенные в малом языковом коллективе. Часть таких антропонимов используется для создания рифмы: *сау булып тор әлегә, сәлам диген Галигә, бара калсаң Шәлегә; ашка дисәң – Зәбидә, эшкә дисәң – юк өйдә; Гали үз эшендә, Вали үз эшендә; Гали – Вәлигә, Вәли – Галигә; Өммениса өмә иткән, үзе баланга киткән; юлчыдыр Габбас, беркемгә дә бакмас, кайтса китмас, китсә кайтмас* и др.

В качестве фонетического скрепления и усиления выразительности пословиц используются повторы. В этом качестве весьма активно выступают арабо-персидские антропонимы: *ерактан баксам даһи, якыннан баксам тиле Шаһи; Габдулла эжитешкәнче, Фәтхулланың эяаны чыгар; Мактау өчен Майсафа, тору өчен Миңсафа; Маһирә ана үлгән эжиргә, Таһирәсе хәзер; Мәрви ана үлсә, Сәрви ана хәзер; шәм сүнде, катык чүлмәге түнде, Әхмәтиша елый, Мөхәмәтиша елый, бер башым нишләргә белдим* и др. Наиболее распространенным является аллитерация – повтор согласных звуков и созвучий согласных и гласных: *Инәлмә дә, Гыйләжжи, булмый да, Гыйләжжи, вакыт уздырып, мәсих боздырып, чәч тюздырып йөрмә дә, Гыйләжжи булмас; үзең Гыйбадулла, каенатаң Гобәйдулла, Каенанаң Гандәлия булгач, пычагым булсынмы?; әй, Жәлилә, эжиттек Казанга* и др.

Необходимо отметить, что в пословицах арабо-персидские антропонимы используются чаще, чем тюрко-татарские или русские личные имена. Это связано прежде всего с тем, что с момента принятия мусульманской религии на протяжении многих веков они составляли основной национальный антропонимический фонд татар. В текстах пословиц эти единицы функционируют в усеченной форме, адаптированной татарской разговорной речи, что свидетельствует об их полной степени лингвистической освоенности: *Дөнья дигән бер тәтәй, бер көн Гыймайда, бер көн Кәчимский Ибрайда; үзен-үзе белмәгән, үзен Мәмәт атаган* и др.

Таким образом, арабо-персидские заимствования в текстах пословиц выполняют не только стилистическую функцию, но и отражают специфику мышления и мировосприятия татарского народа.

Литература

1. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре: мәкальләр жыелмасы: өч томда. 2-нче басма. Казан: Татар. кит. нәшр., 2010. Т. 1. 623 б.
2. Юсупова Ә.Ш., Нәбиуллина Г.Ә., Денмөхәммәтова Ә.Н., Мөгьтәсимова Г.Р. Татар паремияләренен теле. Казан: Ихлас, 2010. 320 б.
3. Галиуллина Г.Р. Татарские личные имена в контексте лингвокультурных традиций. Казань: Изд-во Казан. гос. ун-та, 2009. 349 с.

ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ (XVI-XVII ВВ.)

Хейрибек Гасымов¹, Дилавар Азимли²

FROM THE HISTORY OF AZERBAIJANI CULTURE (XVI-XVII CENTURIES)

Summary. Every nation is distinguished by its culture and specific cultural value system, cultural potential. Safavid period has a special place in the course of centuries, the contradictory evolution of the history and culture of Azerbaijan. By the beginning of the XVI century, it has formed a solid foundation of Azerbaijani culture. The development of culture has a definite influence state of the economy. Literature took the leading place in the cultural life of Azerbaijan Safavid period. Azerbaijan literature differed its multifunctionality. In 1512 HagiriTabrizi created the first poem «Layla and Majnun» in the Turkic language. Shah Ismail Khatai, Mohammed Fyuzuli, VahidiTabrizi, Mohammad Eman, Fedai Tabrizi, Saeb Tabrizi, TabriziGovsi were outstanding representatives of Azerbaijani literature of the Safavid period. Democratization standards, the main trend of development of Azerbaijani literature of the XVII century. Colloquially-folk style has become a leading company in its development. In the cities of Azerbaijan were organized and acted poetry of Parliament. The decline of Persian literature made its members to emigrate mainly in India. One of the facts of the social integration of the people is the common language. Language is also a phenomenon of national culture. With the advent of the Safavid state a leading role in many areas of public and cultural life of

¹ Доктор наук по истории, Институт истории им. А.А. Бакиханова Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан.

² Доктор философии по истории, Институт истории им. А.А. Бакиханова Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: d-azimli@rambler.ru.

the occupied Azeri (Turkic) language. Nourish the development of the Azerbaijani language at the official, state-level contribute to the process of perfection of the literary language. Creating poetry in Azeri Turkic language was considered a great skill. In the courtyard of the Safavid lived and worked talented poets. A typical ruler of the Azerbaijani Renaissance era was Shah Ismail I (Khatai). Until the end of the XVII century the Turkic language was the main language at the Safavid court. Ignorance of the language was considered at the time a disgrace. This fact is especially noted German traveler EngelbertKaempfer, who visited in 1649. Azerbaijan and Iran.

The main, renaissance features of Azerbaijani literature of this period were: the development of a broad social base, leading position and role of the Azerbaijani (Turkic) language, the optimal convergence of the official and popular literature, a vivid manifestation of humanism in the literary facts. The main features of development of the Azerbaijani architecture in the Safavid period were more intensive construction of different functional architectural sites in the southern regions of Azerbaijan; a sharp increase in the construction of religious facilities; expansion of the area of activity of Azerbaijani masters due to military and political events of the period. For the development of Azerbaijani culture in the XVI century, characterized by a tendency of ascent. By the end of this century Azerbaijan was the political, economic, ideological focus on the development of culture.

Keywords: Culture, Azerbaijan, Shah Ismail Khatai, Mohammed Fyuzuli, Safavid state, literature and art.

Каждый народ отличается своей культурой, специфической системой культурных ценностей, культурным потенциалом. История культуры как относительно самостоятельная область исторической науки еще молодая (1). А в азербайджанской исторической науке она находится на стадии становления.

Сефевидский период занимает особое место в процессе многовековой, противоречивой эволюции истории и культуры Азербайджана. К началу XVI века сформировалась прочная основа азербайджанской культуры. Изучаемый период истории Азербайджана характерен как период интенсивной, массовой реализации культурного потенциала народа «обращения» к древним этапам своей истории, возрождения доисламских верований, расширения социальной базы литературы и искусства, создания в обильном количестве фактов фольклора, максимального сближения официальной и народной литературы, доминирования почти во всех областях жизни (особенно в литературе) азербайджанского (тюркского) языка. В этот период в образе мышления, в культурной, материальной, политической, исторической эволюции Азербайджана наступил перелом.

Религия была господствующей формой общественного сознания в средневековье. Религиозный фактор стал решающим для Сефевидов в борьбе за власть. Гызылбашское движение имело широкую социальную базу. Этому способствовали идеи социальной справедливости раннего шиизма, проповедываемые гызылбашскими идеологами. Политические отношения Сефевидского государства и Османской империи имели религиозную окраску (суннитско-шиитское противостояние). Но за этим явлением стояли вполне светские устремления этих сильных государств средневекового Востока. Деятельность Сефевидских правителей (особенно Исмаила I, Тахмасиба I и др.) одновременно в области литературы, искусства подтверждают эту истину (1). Литература занимала ведущее место в культурной жизни Азербайджана Сефевидского периода. Азербайджанская литература отличалась своей полифункциональностью. Главными, возрожденческими чертами азербайджанской литературы этого периода были: широкая социальная база развития, ведущее место и роль азербайджанского (тюркского) языка, оптимальное сближение официальной и народной литературы, яркое проявление гуманизма в литературных фактах. В 1512 году Хагири Тебризи создал впервые поэму «Лейли и Меджнун» на тюркском языке (2). Шах Исмаил Хатаи, Мухаммед Фюзули, Вахиди Тебризи, Мухаммед Эмани, Федаи Тебризи, Саиб Тебризи, Говси Тебризи были яркими представителями азербайджанской литературы Сефевидского периода. Демократизация нормы-главная тенденция развития азербайджанской литературы XVII века. Разговорно-фольклорный стиль стал ведущим в ее развитии. В городах Азербайджана организовывались и действовали поэтические меджлисы. Упадок персоязычной литературы заставлял ее представителей эмигрировать в основном в Индию.

Одним из фактов социальной интеграции народа является общность языка. Язык является также явлением культуры народа. С возникновением Сефевидского государства ведущее место во многих областях общественной и культурной жизни занял азербайджанский (тюркский) язык. Покровительство развитию азербайджанского языка на официальном, государственном уровне содействовало процессу совершенствования литературного языка. Создание поэтических произведений на азербайджанском тюркском языке считалось огромным мастерством. При Сефевидском дворе жили и творили талантливые поэты (Сюрури, Шахи, Матеми, Тюфейли, Хабиби и др.). Сефевидские правители сами создавали поэтические произведения на родном языке.

Типичным правителем эпохи азербайджанского Возрождения был Шах Исмаил I (Хатаи) (3). Вплоть до конца XVII века тюркский язык был основным языком при Сефевидском дворе. Незнание этого языка считалось в тот период позором. Этот факт особо отмечал немецкий путешественник Энгельберт Кемпфер (4), побывавший в 1649 г. в Азербайджане и Иране. Источником совершенствования, упрощения азербайджанского тюркского языка было народное творчество. Например, 90% слов словарного фонда основных произведений Федаи и Месири («Бахтиярنامه» и «Варга и Гюльша») является функциональными, живыми и сейчас. Процесс формирования азербайджанского языка завершился в основном к концу XVII века.

Архитектура занимала особое место в системе «мусульманской культуры». Главными особенностями развития азербайджанской архитектуры в Сефевидский период были: более интенсивное строительство разных по функциональности архитектурных объектов в южных областях Азербайджана; резкое увеличение строительства объектов религиозного назначения; расширение ареала деятельности азербайджанских мастеров вслед-

ствии военно-политических событий периода. Тебриз, Нахчыван, Ардебиль, Газвин развивались в этот период в архитектурном плане особенно интенсивно. Город Тебриз был столицей Сефевидского государства до 1555 года, а с 1555 года эту функцию выполнял (до 1598 года) Газвин, Ардебиль был родиной правящей династии. Поэтому Сефевидские шахи обращали особое внимание на развитие этих городов. Некоторые искусствоведы (например, Дж. Гияси) считают, что «Сефевидский период является началом этапа упадка в азербайджанской средневековой архитектуре» (5). Но необходимо отметить, что вследствие османо-сефевидских войн, многих социально-политических причин азербайджанская школа архитектуры с начала XVII века реализовывала свой богатый потенциал во многих странах Ближнего и Среднего Востока (Иран, Афганистан, Средняя Азия, Ирак, Османская империя, Индия) были объектами архитектурной деятельности азербайджанских мастеров (6). Вследствие изменения экономического и политического центра Азербайджана большинство североазербайджанских городов в архитектурном плане было ориентировано на юг. В XVII веке архитектура развивалась в основном в южных областях Азербайджана. Было особенно заметно развитие Ардебилья в архитектурном отношении. Военно-политические столкновения двух государств (Османской империи и Сефевидского государства) не нанесли ущерб этому городу: Ардебиль являлся одной из святынь ислама. Тебриз по своей значимости был вторым центром государства (после Исфахана, который стал центром державы с 1598 года). В архитектурном развитии Исфахана и других городах империи ведущую роль играли представители азербайджанской школы архитектуры.

Миниатюрная живопись в Азербайджане была ярким проявлением искусства Возрождения. Первые центры миниатюрной живописи на Среднем Востоке появились именно в Азербайджане (Тебриз, Марага). Самым значительным центром миниатюрного искусства был Тебриз. Основным источником тем для миниатюристов была классическая восточная поэзия (особенно произведения Низами Гянджеви). Темы миниатюр охватывают многовековой период истории (от возникновения первых государств до периода Сефевидов). Это – яркий пример «обращения» к древности и соединения ее с современностью (с XVI веком) азербайджанских миниатюристов. Известный общественно-политический деятель XX столетия Дж. Неру (1889-1964) писал: «Правитель династии Тимуридов Бабур воцарился на делийском троне. Это произошло в начале XVI века, когда Иран переживал при Сефевидях блестящее возрождение искусства – период, известный как золотой век персидского искусства» (7). В этих рассуждениях Дж. Неру очевидно определенное влияние стереотипа мышления, при котором факты культуры многих народов (особенно азербайджанцев) «растворяются» в системе «персидского искусства». Человек, живые существа были основными объектами изображения азербайджанских миниатюристов. К середине XVI века возрожденческая, миниатюрная живопись Азербайджана достигла наивысшего расцвета в своем развитии. Миниатюрная живопись оказывала сильное влияние на развитие почти всех остальных видов искусства. В процессе становления, формирования и развития Исфаханской, Газвинской, Ширазской, Мешхедской, Могольской школ миниатюры огромную роль сыграла школа миниатюры Тебриза. Известными азербайджанскими миниатюристами XVI века были Кямаледдин Бехзад (1450-1536) и Султан Мухаммед (1470-1555) (8). В XVII веке в миниатюрной живописи наступил упадок. Азербайджанские миниатюристы были вынуждены продолжить свою творческую деятельность в центрах миниатюры огромного региона Османской империи, Индии, при дворе Моголов работали 145 миниатюристов из Азербайджана, Ирана и Средней Азии. Эмир Сеидали Тебризи был самым известным живописцем среди них. Яркими представителями искусства письма (каллиграфии) были Али Рза Тебризи, Мир Имад Газвини, Мир Абдулбаги Данишменд, Мухаммед Момин Тебризи. Во многих городах Азербайджана функционировали школы каллиграфии.

Декоративно-прикладное искусство Азербайджана XVI века имело более широкую социальную базу развития. Ведущее место в системе декоративно-прикладных искусств занимало ковроткачество. Ковроткачество удовлетворяло утилитарные и эстетические потребности. Сефевидский шах Тахмасиб I проявлял большое внимание развитию ковроткачества. В Тебризе была открыта мастерская по изготовлению ковров. Ковроткачество приносило большие доходы государственной казне. Азербайджанский ковер превратился в объект международной торговли. В процессе изготовления ковров сотрудничали миниатюристы, каллиграфы и ткачи. Основную массу ковров составляли орнаментальные ковры. Сюжетные ковры изготавливались в основном в Тебризе. XVI век – это период расцвета в процессе развития ковроткачества Азербайджана. В исследуемый период бурное развитие получила каменная пластика. Именно в произведениях каменной пластики проявляется возрождение доисламских, древнетюркских верований и мотивов (9). Сефевидский период считается плодотворным в процессе развития азербайджанского фольклора. Во II половине XVI века сформировались в основном народные эпосы «Гурбани» и «Шах Исмаил». Чередование поэзии и прозы – главный принцип эпоса. Создателями, исполнителями и распространителями эпосов были ашыгы. Музыка и народное творчество развивались в органической связи. Известным теоретиком музыки XVI века был Абдулазиз Марагаи. Он создал музыкальные произведения, усовершенствовал некоторые музыкальные произведения, усовершенствовал некоторые музыкальные произведения своих предшественников, некоторые музыкальные инструменты. В XVII веке появились дастаны (эпосы) «Аббас и Гюльгез», «Кероглу», «Шах Исмаил». Увеличилось число фольклорных фактов на темы любви, гуманизма. Аббас Туфарганлы был известным ашыгом этого столетия. Развитие музыки было тесно связано с фольклором. Ведущим направлением азербайджанской народной музыки было ашыгское творчество. Мугам как жанр азербайджанской музыки развивался при Сефевидском дворе. Этот жанр был одновременно средством распространения и пропаганды классической восточной поэзии.

В XVI-XVII вв. в области философских и научных знаний были достигнуты определенные сдвиги. Суфизм в течении многих столетий был основным философским течением в Азербайджане. Проблемы самовоспита-

ния, совершенствования человека были главными для суфийских ученых и идеологов. Почти все поэты Сефевидского периода проповедовали идеи суфизма. Поэт Мухаммед Фюзули (1498-1556) создал философское произведение «Матлаул-этигад» («Возникновение веры») на арабском языке. Большинство его литературных произведений является средоточием философских размышлений (это качество присуще всей восточной поэзии). В области теологии, философии были известны Илахи Ардебилли, Алэдин Тебризи. Они были учеными энциклопедического склада. В области науки заметны заслуги Хасан-бека Румлу, автора книги «Ахсанут-таварих» («Красивейшая из истории»). Книга написана на персидском языке и состоит из 10-ти томов (10). Мирза Мухаммед Тебризи, Алигулу Халхали, Наджабеддин Рза Тебризи. Мирза Абдулла Тебризи, Хусейн Бюрхан, Юсиф Гарабаги были знаменитыми учеными XVII столетия. Заметным историком этого века был Искендербек Мюнши (Тюркман). Он автор произведения «Тарихе-алемарае-Аббаси» («История Аббаса, украшающая мир»), написанного на персидском языке (11). Мухаммед Тахир Вахид, Мухаммед Юсиф Газвини, Шарафаддин Хусейн Тебризи, Велигулу-бек были придворными хронографами.

Для развития азербайджанской культуры в XVI веке характерна тенденция восхождения. До конца этого столетия Азербайджан был политическим, экономическим, идеологическим центром на развития культуры. В культуре Азербайджана XVII века особенно заметно неравномерность развития ее основных элементов (12). К концу XVII столетия под воздействием османо-сефевидского противостояния Азербайджан утратил свою роль в социально-политической, экономической жизни Сефевидской державы, большинство территорий этой державы было завоевано Османской империей. Именно эти обстоятельства сыграли негативную роль в культурной жизни Азербайджана XVII века. Но несмотря на противоречивость данного процесса, XVI-XVII вв. можно оценить как качественно новый переломный этап в истории культуры азербайджанского народа.

Литература

1. Гасымов Х.С. Культура Азербайджана (XVI-XVII вв.). Баку: 2002 (на азерб. языке). с. 67 (на азерб. языке).
2. Араслы Г. Первое произведение «Лейли и Меджнун» на азербайджанском языке / Альманах «Низами» Баку: 1940 (на азерб. языке).
3. Его же. Личность Хатаи. Журнал «Литература и искусство». 29 января 1989 г. №5 (на азерб. языке).
4. Онуллахи С.М., Гасанов А.Г. Ещё о двух неизвестных письмах Сефевидских правителей / Ученые записки АГУ. Серия «История и философия», 1974, №4, с. 85. (на азерб. языке).
5. Гияси Дж. В далеких и близких краях (О международных связях азербайджанских средневековых архитекторов). Баку: 1985, с. 14 (на азерб. языке).
6. Гасымов Х.С. Указ. соч., с. 97.
7. Джавахарлал Неру. Открытие Индии. Книга первая. Перевод с английского. М.: 1989, с. 228.
8. Керимов К. Азербайджанские миниатюры. Баку: 1980; его же. Султан Мухаммед и его школа. М.: 1970; Акимушкин О.Ф., Иванов А.А. Персидские миниатюры XVI-XVII вв. М.: 196; Гасымов Х.С. Культура Азербайджана в средние века. Баку: Асполиграф, 2008 (на азерб. языке); Азимли Д.М. Торговые связи Азербайджана со странами Западной Европы и Турцией (II половина XV-I половина XVII вв.). Баку: Турхан, 2014.
9. Расим Эфенди. Каменная пластика Азербайджана. Баку: 1986.
10. Фарзалиев Ш.Ф. Азербайджан в XV-XVI вв. (По сочинению «Ахсан-ут-таварих») Баку: Елм, 1982, с. 13-14.
11. Рахмани А.А. «Тарихи-аламарай-и Аббаси» как источник по истории Азербайджана. Баку: 1960.
12. Гасымов Х.С. Указ. соч., с. 167; его же. Культура Азербайджана в средние века.

ОБРАЗ ВЕЩЕГО СКАЗИТЕЛЯ В ДАСТАНЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА ГОРГУДА»

Лейла Герайзаде¹

Аннотация. В статье рассматривается образ вещего сказителя Горгуда, соединяющего в себе роль мудреца, религиозного вождя и певца-ашуга. Горгуд в эпической традиции Горгуд показан как мудрец и советник огузских богатырей, выступающий в каждом из 12 сказаний эпоса в роли вещего певца-сказителя.

Ключевые слова: огузский эпос, образ, символ, вещий певец-сказитель, мудрец.

THE IMAGE OF THE SAGE IN THE EPOS «KITABI-DEDE QORGUD»

Summary. The prophetic image of the storyteller Qorqud, who combines the role of a wise man, a religious leader and singer-ashug is analyzed in the article. In the epic tradition Qorgud was a sage and adviser of Oguz heroes acting in each of the 12 stories of the epos as the prophetic singer-narrator.

¹ Доктор филологических наук, профессор, Бакинский государственный университет, г. Баку, Азербайджан, e-mail: gerayzade.leyla@mail.ru

Keywords: oguz epic, image, symbol, prophetic singer-narrator, sage.

В мире немало величественных памятников, созданных в очень давние исторические времена, стоящих в основе этических, философских, культурных, психологических, общественных, духовных факторов, являющихся наследием не одного народа, а всего человечества. Такие памятники представляют интерес не только как школа воспитания, жемчужина художественного искусства, источник вкуса, сборник морали, система верований, но и рассказывает нам о поучительных уроках прошлого. Одним из таких величественных памятников азербайджанского народа является дастан «Книга моего деда Горгуда».

Дастан представляет запись и письменную обработку эпических рассказов и песен огузских сказителей-озанов («Огузнаме»), которые создавались в разное время и разными сказителями. Огузский эпос «Книга о моем деде Горгуде на языке племени огузов», имеет исключительное значение для изучения азербайджанского общества в эпоху раннего средневековья.

Подробно и обстоятельно, неторопливо и торжественно повествует эпос о давних событиях, важных для судеб различных народов – о великих сражениях и походах, о подвигах отважных богатырей, о противоборстве сил добра и зла.

Народность памятника проявляется во внимании к жизни простых людей, в стремлении отразить их традиции и взгляды. Анализ отдельных сказаний позволяет выявить наиболее существенные особенности жизни, образа мыслей и характера древних огузов.

Огузские богатыри объединяются вокруг хана Баяндур, эпического властителя Огузов. Главой «внутренних огузов» является зять Баяндур-хана Казан-бек или, как его еще называют, Салор-Казан. Деде Горгуд выступает в дастане не как главное действующее лицо, а в качестве советника или помощника хана и его богатырей, как вещей певец-сказитель. В конце каждого рассказа он слагает песню в честь богатыря, прославляет его подвиг.

Глава Огузов – Баяндур хан. Огузские богатыри объединяются вокруг хана Баяндур – эпического властителя Огузов. Он – верховный правитель, чьи решения затрагивают весь иль. Ему клянутся в верности беки, ему доставляют награбленное добро. Он же является защитником беков, мудрым, могущественным и доброжелательным. Время от времени он приглашает беков на роскошные пиры, где одаривает их богатыми подарками.

Хотя мир огузских героев – это мир мужчин, женщины также занимают определенное место в эпосе. У тюркских женщин почти равный статус с мужчинами. В сказаниях женщин почитают, как матерей, и любят, как жен. Часто они дают хорошие советы мужьям. Дирсе-хан и Бегиль выживают только потому, что последовали совету жен [1, 62].

Огузским женщинам, жившим в условиях кочевой жизни, стали приписывать черты амазонок. В сказаниях дастана женщина характеризуется преимущественно с точки зрения ее отношения к семье. Это определялось ролью женщины-хозяйки, которая была особенно велика в условиях кочевой жизни. Жена являлась вторым лицом в семье, а в отсутствие мужа заменяла его, вплоть до ратных дел. Нередко она седлала коня и в сопровождении сорока девушек-наездниц отправлялась в боевой поход. Из 24 женщин эпоса, три – Бану Чичек, Бурла Хатун и Сельджан Хатун – сражаются в бою вместе с мужчинами.

Иногда ей приходилось выручать из беды мужа или сына. Адат не позволял огузским женщинам перечить мужу, особенно в присутствии гостя. Огузская женщина всегда предана семье, никогда не желает зла мужу, если даже он поступает с ней дурно. Эта черта часто подчеркивается в дастане, в частности, в первом сказании. Интересно отметить, что ни на одном из советов по какому-либо случаю, когда собирались огузские беки, присутствие женщины не зафиксировано. Это соответствует распространенной в ту пору традиции: женщина не советчица в ратных делах.

Несравнимо больше материала сохранила эпическая традиция о мудреце и советнике огузских богатырей, выступающем в каждом из 12 сказаний эпоса в роли слагателя песен о ратном подвиге того или иного героя. Этот образ в огузском героическом эпосе сложился не сразу. Восточные источники представляют Горгудашамана, мудреца, советника ханов и беков. Есть и такие источники (преимущественно западные), которые повествуют о Горгуде-полководце. Такая двойственность Горгуда объясняется вообще нечеткостью и незавершенностью этого образа в эпосе на ранней родине огузов. В дальнейшем, уже на второй родине, Горгуд обретает конкретные черты, эволюционируя, становится полнокровным эпическим персонажем.

Самым необычным образом дастана является Деде Горгуд, соединяющего в себе роль старого мудреца, религиозного вождя и певца-ашуга. Когда огузы сталкиваются с трудными проблемами, они зовут на помощь этого мудреца.

Будучи мудрецом и учителем народа, Горгуд в огузском эпосе в то же время – вещей певец-сказитель. Он слагает песни в честь огузских богатырей, и песни эти перенимают от него народные певцы, узаны. Каждая песня «Книги моего деда Горгуда» представляется сложенной Горгудом, который воспеваает подвиг, только что совершенный огузским героем: «Дед мой Горгут сложил песнь, сказал слово; эту былинку он сложил, он составил» (I сказание); «Пришел мой дед Горгуд, сложил песнь, сказал слово; пусть эта песнь будет об уда-лом Домруле, сказал он; после меня пусть переймут и рассказывают ее певцы; пусть внемлют ей отважные мужи с открытым челом!» (V сказание); «Пришел мой дед Горгут, заиграл радостную песнь, сложил песнь, сказал слово, рассказал, что случилось с борцами за веру. Эта былина пусть будет посвящена Бейреку, сказал он» (III сказание).

Деде Горгуд обладает даром предвидения («Народу огузов я, дед Горгуд, предсказывал, что с ним случится доброго и злого»), а иногда даже совершает чудеса.

На пиру беков Деде Горгуд исполняет песни о героях, сопровождая пение игрой на «гопузе». Возникает вопрос, был ли Деде Горгуд автором всех или только части песен, или вообще он пел песни, сочиненные другими певцами?

В качестве художественного приема Деде Горгуд весьма полезен: он не только играет роль персонажа, но и является связующим звеном, т.к. без него легенды были бы разрозненны и не составляли бы единого целого.

Горгуд выступает во многих песнях огузского цикла в качестве советника или помощника хана и его богатырей. В вещем сне он дает «наставление» молодому Иекенку, отправляющемуся в свой первый поход (VII сказание). Он благословляет меч, которым опоясывается Бекиль, выезжающий по повелению хана охранять границы огузов (IX сказание). Он дает совет хану Баяндур, как разделить между богатырями подарки, полученные из Грузии: «один конь, один меч, одну палицу», предлагая отдать все три предмета витязю, который будет «нести караульную службу для народа огузов» (IX сказание). Он отправляется послом огузов к великану-людоеду Тепе-Гёзу, чтобы убедить его прекратить «истребление рода человеческого» и принять от огузов ежедневную дань «по 4 человека и 60 баранов» (VIII сказание).

Горгуд сватает невесту молодому богатырю. Как сват Бамси-Бейрека он отправляется к удалому Карчару (Дэли Карчар), брату красавицы Бану-Чичек, который «убивает всех, кто сватает его сестру» (III сказание). Когда Карчар заносит меч над головою старца, «по повелению всевышнего бога поднятая рука безумного Карчара осталась висеть, – так как Деде Горгуд был обладателем святости, его молитва была услышана». Когда же Карчар покаялся, «Деде Горгуд произнес молитву; по божьему повелению рука безумца стала совершенно здоровой, как прежде» [3,57]. После этого чуда Горгуд помогает отцу Бейрека, Бай-Бура беку, собрать тот сказочный калым, который Карчар требует за свою сестру.

Роль посла в трудные и опасные времена почетна и принадлежит в условиях патриархальных отношений старейшинам (аксакалам) или другим уважаемым людям племени. Так, в «Рассказе о Кан-Турали» (VI сказание) почетным сватом выступает отец, как старший представитель рода (в данном случае старейшина племени).

В сюжетах сказочного сватовства решающую роль играет чудесный помощник героя, обладающий магическими силами, с помощью которых он преодолевает все препятствия или выполняет трудные условия невесты или ее покровителей. Сквозь мусульманизованное обличье Горгуда в рассказе о сватовстве Бамси-Бейрека еще проглядывают черты такого волшебного помощника.

Горгуд дает имя и пятнадцатилетнему Бугач-хану – сыну Дерсе-хана, после его первого богатырского подвига, когда он побеждает в единоборстве чудовищного быка Баяндур-хана (I сказание). При этом Горгуд благословляет ханского сына и велит отцу дать ему бекство и престол [2, 75].

Он также нарекает Бисата, сына Аруза – бека внешних огузов (VIII сказание). Вскормленный в пещере льва, юноша Бисат не может отказаться от звериных привычек. Горгуд учит его законам человеческого общения, нарекает его Бисатом и дает свое благословение: «Пришел дед мой Горгуд и говорит: «Юноша, ты – человек, со зверями не водись. Приди, садись на добрых коней, с добрыми джигитами совершай походы! Имя твоего старшего брата – Кыян-Сельджук, твое имя пусть будет Бисат; имя тебе дал я, (долгую) жизнь пусть даст тебе бог!»» [3, 201].

Таким образом, Деде Горгуд выступает в дастане не как главное действующее лицо, а в качестве советника или помощника хана и его богатырей, как вещий певец-сказитель. В конце каждого рассказа он слагает песню в честь богатыря, прославляя его подвиг.

Как мудрецу и учителю народа, Горгуду приписываются изречения народной мудрости – пословицы. Во вступлении собрано значительное количество таких пословиц и изречений, которые начинаются словами «Дед Горгуд говорил...» или «Еще говорил дед Горгуд...», иногда с обычным в таких случаях добавлением: «посмотрим, хан мой, что он говорил».

Пословицы эти охватывают различные стороны народного быта и мировоззрения и объединяются между собой по принципу параллелизма, иногда попарно, иногда в более длинные цепочки. Например: «Как бы густо ни выпал снег, до весны ему не остаться; цветущему зеленому лугу до осени не остаться»; «Старый хлопок тканью не станет; старый враг другом не станет» и т. п. [3, 31].

Колоритны в дастане кульминационные сцены. Финал всех сказаний стереотипен. Горгуд, выступая в роли озана, посвящает каждое сказание его основному герою. В некоторых мы находим отголоски мусульманской мистической лирики.

Литература

1. Elçin. «Kitabi-Dede Qorqud» aliliyi. Bakı, Azərbaycan nəşriyati, 1999.
2. Жирмунский В.М. Книга моего деда Коркуда. М.-Л. АН СССР, 1962.
3. Kitabi-Dede Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988.
4. <http://www.russianplanet.ru/filolog/epos/dede/characters.htm>.

ИСТОЧНИКИ «ТРАДИЦИОННОЙ» ПРАВСТВЕННОСТИ КАЗАНСКИХ ТАТАР: МЕЖДУ ИСЛАМОМ «ХУКМОВ» (ПРЕДПИСАНИЙ) И ИСЛАМОМ «КЫЙССА» (КОРАНИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ И НАЗИДАНИЙ)

Данияр Гильмутдинов¹

Аннотация. В статье рассматриваются традиционные письменные жанры «народного» Ислама в Поволжском регионе, а именно суфийский стихотворный жанр и коранические рассказы сравниваются с появившимся в Османской империи краткими тематическими «конспектами» Ислама «*Ильми халь*». Автор прослеживает их эволюцию, специфику в регионе, анализирует их роль в развитии понимания Ислама. Оба типа произведений являют собой начальный, базовый уровень Ислама, в своих разнообразных проявлениях отличающийся в объеме страниц, авторстве, форме подачи материала.

Ключевые слова: «*Ильми халь*», суфийские поэмы, «народный» Ислам, татары, медресе.

THE SOURCES OF 'TRADITIONAL' ETHICS OF KAZAN TATARS: BETWEEN ISLAM OF 'HUKM'S (NORMS) AND ISLAM OF 'QISSA' (QURANIC TALES AND PREACHINGS)

Summary. In this article Volga region's 'popular' Islam's traditional written *genres* are observed, mainly *sufi* poems and *quranic* stories are compared with short thematic «summaries» of Islam '*Ilmi hal*', first appeared in Ottoman Empire. The author follows evolution, finds specific character in the place, analyzing role of these *genres* in the development of Islamic apprehension by local population. Both types of writings are representing the first, basic level of studying of Islam, which in its different printed versions differs in the number of pages, personality of author(s), composition.

Keywords. '*Ilmi hal*', *sufi* poems, 'popular' Islam, Tatars, *madrasas*.

Известно, что общества, народы, также, как и отдельные люди, проходят определённые стадии в своём развитии. Умственный склад детей и традиционных обществ больше комплементарен книгам с картинками, написанным в поэтической, «приключенческой» форме. Очень хорошо будут приняты напевы с эмоциональным наполнением. Для татар, как восточного и мусульманского народа, жанр рассказа («*кыйсса*») был изначально очень близок. Единственное великое произведение, сохранившееся от болгарской эпохи «*Кыйсса-и Юсуф*» представляет собой рассказ о жизни пророка Юсуфа, основанный на кораническом сюжете. Неизвестно, существовали ли более систематичные «прозаические» произведения религиозной тематики этого периода, трактаты. По-видимому, в тюркском мире они появляются с распространением канонических учебных планов (*canonical syllabus*) и медресе в эпоху Сельджуков (XI век) [3, р. 55]. Про медресе Волжской Булгарии ничего не известно. В золотоордынскую эпоху были написаны произведения смешанного (религиозно-поэтического) жанра, наподобие биографии Пророка и основных этических принципов «*Нахдж аль-Фаридис*». Несмотря на более или менее каноническую форму, повествование наполнено цитатами и рассказами сподвижников и известных исламских учёных. На религиозное образование в это время сильно влияла традиция среднеазиатской тюркоязычной суфийской культуры в виде «Хикметов» Ходжа-Ахмета Ясави, произведений Сулеймана Бакыргани «Бакырган» и «Ахырзаман». Это влияние сохранится вплоть до эпохи Шигабутдина Марджани, когда оно с ростом книгопечатания будет вытеснено ближневосточной традицией догматических трактатов.

Наверное, сложно себе представить наиболее четкое воплощение ментальной и цивилизационной сущности татарского и турецкого народов, нежели по их традиционным «народным» исламским брошюрам-учебникам. Для татар этими учебниками являются книги «Ахырзаман», «Кисекбаш», «Бакырган». Татары их изучали наизусть в медресе, пели на меджлисах. По мнению Абдурашида Ибрагимова, эти книги сыграли важнейшую роль в исламском начальном образовании у татар, позволили сохраниться как нации (*миллет*). Однако, цена «татарское наследие», сам он писал в форме кратких публицистическо-нравоучительных трактатов (*рисаля*). То же самое можно сказать про издаваемый им альманах «*Мират*» (Зеркало). Примерно это же мы видим в традиционных для татар исламских календарях, издаваемых сначала Каюмом Насыри, а сегодня продолжаемых современными татарами. Их можно назвать просветителями в смысле «популяризаторов». Однако, сегодня есть брошюры с менее традиционными корнями. Например, пособия по изучению намаза «Намаз хужасы» или «Намаз уку тәртибе». При всей своей практической надобности, подобный жанр прямой нормы, на наш взгляд, не является свойственным для татарской религиозной традиции.

Предком подобных брошюр по-видимому является «*Ильми халь*», жанр мусульманского «*катехизиса*», компендиума исламских норм. Он связан с турецким салафитским «обновлением» XVI века в лице Мехмеда Биргиви. Произведение последнего «Тарика Мухаммадия», стало популярным (по мнению Р. Шульце и М. Кемпера эпохальным [10, с. 216]) в тюркском мире. По мнению современной официальной турецкой энциклопедии Ислама, это произведение может считаться первым «*Ильми халь*». Далее статья сообщает, что

¹ Кандидат исторических наук, Центр Исламоведческих исследований АН РТ, г. Казань, Россия, e-mail: ascoldan@gmail.com.

«*Ильми халь*» может быть названо что угодно. Например, перевод на турецкий язык книги Огюста Конта был назван «*Ильми халь позитивизма*» [5]. То есть это некий конспект, план-схема.

В современном смысле термин «*Ильми халь*» используется исключительно как краткое изложение разрешаемого и запрещённого в исламе. Среди татар этот жанр стал популярен в начале XX века. «*Ильми халь*» к первой четверти XX века начинают издавать и в Казани, но здесь они никогда не достигали таких масштабов, как в Турции. «Сухую» специфику жанра «одушевляли» с помощью стихов, а также формы «вопросов» – «ответов», как в очень популярном в указанный период «*Ильми халь*» Зуфара Касыйми. Подобная форма очень характерна для татарской образовательной традиции: в подобном духе написана древняя среднеазиатская «Книга принцессы» (Мәликә китабы), а также множество самоучителей религии Галимджана Баруди в конце XIX – XX вв. Классический же «*Ильми халь*» – это повествование, разделённое на тематические разделы, без вопросов. Однако, наличие множества комментариев на «Тарику Мухаммадию» сделало эту книгу более или менее адаптированной к «начинающей» аудитории. Распространённый в Поволжье его комментарий Абу Саидом аль-Хадими «Берика Ахмадия» привнес в него урезанную в оригинале суфийскую составляющую.

«*Ильми халь*» полностью лишено публицистической направленности, является облегчённым изложением сложного материала, является начальной «версией» Ислама. Изначально оно сугубо информационно. Однако, начиная с Биргиви, писавшие мусульманский «*катехизис*» мусульмане были тесно связаны с политикой. Они представляли себя «глашатаями Ислама», «исправителями» религии. В эпоху могущества Османской империи эти люди были у руля (например, руководители движения учеников Биргиви «кадизадели» Устувани и Вани использовались властью для «реисламизации» регионов (например, той же Саудовской Аравии¹) [2]. Только после поражения под Веной суфийская, светско-модернизаторская составляющая взяла верх и правила до провозглашения Турецкой республики [7].

Если татарские «*мухаджыры*» в Османскую империю чувствовали себя лучше именно в новой обстановке суфийского обновления, то традиционная диаспора в центре России и Сибири использовала разные варианты. Здесь жанр традиционных *мунаджатов* (аналог современных «нашидов») постепенно заменялся более «академичными» «прозаическими» изложениями, часто переводимыми. Хотя нельзя сказать, что этот процесс очевиден. Как правило, суфийские дидактические поэмы дополнялись догматическими трактатами. Однако, место проживания меняет и традиции. Например, османский богослов татарского происхождения Халим Сабит Шибай написал четырёхтомный «*Ильми халь*». Это было заказ Министерства. Здесь, возможно, было сочетание своей и чужой традиций. Поэмы Бакыргани и Ясави также связаны с политикой, однако, по большей части, они становились классикой после смерти автора. Популярными их делали политики, ориентирующиеся на светскость, например, в современном Казахстане.

Оба типа произведений основаны на суфийском мировоззрении. Например, в книге Абдулкадира Гилани «Секрет секретов» есть 3 интерпретации знания (*ильм*): *ильми халь* (знание духовного состояния, сущности вещей, доступной только мужественным), *ильми захири* (то есть знание свойств вещей, жизнь обычного образованного человека) и правление правителей [4]. То есть «*Ильми халь*» – это нечто, противоположное власти («внутреннее знание»), мистический путь отшельничества. Данное повествование свидетельствует о том, что жанр «*Ильми халь*» изначально противопоставлялся «пути политики». Однако, как мы показали выше, иногда брался властью на вооружение. Современный историк Гульнара Идиятуллина пишет: «К тому же, согласно Фахреддину (татарскому историку и богослову Ризе Фахретдину – Д.Г.), казанские беженцы, некогда нашедшие приют в Османской империи, Северном Кавказе, Дагестане, с наступлением некоторого политического затишья возвращались и привозили с собой книги типа «Устувани», «Анвар ал-’ашикин», «Алты бармак», «Тарика-и-мухаммадийа». Последняя «долгое время использовалась в татарских медресе как пособие по этике (ахлак)» [8, с. 177]. Здесь мы уже наблюдаем некий синтез двух традиций... Другая турецкая книга – «Алты бармак». Она повествует о Пророке Мухаммаде и написана в XVI-XVII вв. Мухаммадом ибн Мухаммадом Чокрыкчы-заде. В ней в том числе написано, что в VII г. по хиджре правитель Болгар Фарух ибн Гамр Хизами принимает ислам (отсюда такая популярность источника у татар). Этот образец жанра «историй» приходит в Казань, по-видимому, через среднеазиатского «переводчика». Об этом пишет казанский ориенталист Николай Катанов [9]. Жанр «*кыйсса*» действительно был больше популярен там. Самый известный и явный пример – написанный на чагатайском языке и очень популярный у казанских тюрок «Кыйссас аль-анбия» (Рассказы о Пророках) Рабгузи.

Недавно переведённая и изданная «Устувани китабы» (написанная «наследником» Биргиви Мехмедом Устувани) также стала классической, несколько раз переиздавалась. Это также вариант «*Ильми халь*». Вообще, на наш взгляд, «*Ильми халь*» были популярны в тюркском и ханафитском мире. Ханафиты в вопросах фикха опирались не на правила, а на фетвы, решения муфтиев по отдельным событиям, служившим прецедентами (например, «Устувани китабы» опирается в своих нормах именно на классические сборники фетв). То, что эта книга была прокомментирована первым муфтием Мухаммеджаном Хусаиновым [1], которому было поручено найти «собственную» дорогу в мировом исламе, на наш взгляд, свидетельствует о её важности в новых «модернизаторских», покровительствуемых условиях екатерининского правления. В написании «*Ильми халь*» и её прототипов, на наш взгляд, более разнообразно могла проявиться личность автора (исключая время бурного роста учебной литературы и стандартизации начала XX века), чем в суфийских притчах из Средней Азии. Не-

¹ Некоторые ученые даже считают, что Стамбул до поражения под Веной в конце XVII века сам был виновен в появлении салафитского учения в Саудовской Аравии.

смотря на то, что суфийские поэтические сборники были «авторские», они становились «народными» в процессе использования, являясь частью, элементом схоластического образования и метода преподавания – ведь поэму сложнее изменить, чем трактат. В Средней Азии, в отличие от Ближнего Востока, даже комментарии были не в форме критики (оригинала), а в форме «наслоения», в том числе, согласия и приумножения ошибок, предыдущих поколений. Однако же и исламская письменная традиция сохранялась в более полном виде именно в регионе Мавераннахра.

Итак, два источника этики для татар очень связаны друг с другом, но имеют разную основу и происхождение. Поскольку для человеческой личности, особенно живущей на таком отдалении от центров исламского мира, требуется объяснение религиозных предписаний, то большую популярность в традиционной татарской образовательной традиции имели тюркские суфийские поэмы. Они передавали в первую очередь «дух Ислама». Однако с индивидуализацией после Великих реформ стали требоваться лишь сухие нормы религиозного закона. Татарское население обратило внимание, в том числе, и на светские предметы, учебники по которым писались уже только в сухой прозаической форме.

Литература

1. 12 июня: Презентация книги, изданной в 1802 году первым муфтием России Мухамеджаном Хусаиновым (1756-1824) URL: http://islam-portal.ru/novosti/media_review/131/5818/ (обращение: 07\11\2016).
2. Currie M. D. James. Kadizadeli Ottoman Scholarship, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb, and the Rise of the Saudi State// *Journal of Islamic Studies*. – 2015. – № 26 (3). – pp. 265-288.
3. Gellens I. Sam. The search for Knowledge in Medieval Muslim Societies: A Comparative Approach// *Muslim travelers: Pilgrimage, Migration and the Regional Imagination*. – Berkley, 1990. – pp. 50-68.
4. *Grand Masters of Sufism: Abdul Qadir Geylani, Secret of Secrets and Ahmed er Rifai, Guidance to Mysticism*. ch. 5. – 2008.
5. Kelpetin Hatice. Ilmihal// *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* URL: www.diyametislamansiklopedisi.com/ilmihal/ (обращение: 07\11\2016).
6. Гильмутдинов Д.Р. Российские муллы в Османской империи (1685–1924 гг.) по данным татарских историко-биографических энциклопедий// *Учёные записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки*. – 2016. – кн. 3. – сс. 717-733.
7. Идиятуллина Г. Духовно-религиозная атмосфера в Поволжье в XVII–XVIII вв. Гл. 12// *Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Очерки*. – Казань, 2001. – сс. 176-202.
8. Катанов Н. Поволжские татары в их произведениях и в жизни// *Гасырлар авазы (Эхо веков)*. – 2001. – № 1-2. URL: http://www.archive.gov.tatarstan.ru/magazine/go/anonymous/main/?path=mg:/numbers/2001_1_2/09/09_2/ (обращение: 07\11\2016).
9. Кемпер М. Суфии и учёные в Татарстане и Башкортостане: исламский дискурс под русским господством / Пер. с нем. И. Гилязова. – Казань: Рос. ислам. ун-т, 2008. – 655 с.

ТВОРЧЕСТВО НАРОДНЫХ ПЕВЦОВ-СКАЗИТЕЛЕЙ – ОСНОВА ЭТНОКУЛЬТУРЫ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ

Алена Гузиева¹

Аннотация. Объектом исследования в представленной статье является импровизаторское творчество карачаево-балкарских певцов-сказителей как существенный фактор этнокультурной парадигмы. Научная цель заключается в определении роли народных мастеров музыкального и сказительского искусства в формировании эстетической мысли карачаевцев и балкарцев. Импровизированные выступления певцов-сказителей характеризуются как подлинно синтетическое искусство, в котором в одно целое объединялись различные жанры: музыка, хореография, театр. Подобная синкретичность служила предпосылкой зарождения профессиональной этнической музыкальной культуры и сценического искусства. Рассмотрен репертуар певцов-сказителей, состоявший из песен собственного сочинения и фольклорных произведений, каковыми в частности были исторические, историко-героические, лирические песни.

Ключевые слова: певцы-сказители, фольклор, этнокультура, импровизаторское творчество.

CREATIVITY OF FOLK SINGER-STORYTELLERS – BASIS OF KARACHAY AND BALKAR ETHNOCULTURE

Annotation. The object of the research in the presented article is the improvisatory creativity of Karachay-Balkarian singer-storytellers as essential factor of ethnocultural paradigm. The scientific goal is the determining of the role of the folk musicians and storytellers in the formation of Karachay and Balkar aesthetic thought. Improvised

¹ Доктор филологических наук, доцент, Институт гуманитарных исследований КБНЦ РАН, г. Нальчик, Россия, e-mail: alenasarb@mail.ru.

performances of singer-storytellers are characterized as a truly synthetic art, in which one unit combines different genres: music, choreography, theater. This syncretism is a prerequisite of the professional ethnic musical culture and performing art origin. The repertoire of singer-storytellers, consisting of songs of his own composition and folklore works, what in particular had historic, historical and heroic, lyrical songs is considered.

Информация о существовании в Карачае и Балкарии общественного института *халкъ жырчы-хапарчы* – ‘народных певцов-сказителей’ содержится в различных научных источниках. Так, первые сведения о них, об их репертуаре и значимости в духовной жизни народа были отмечены в публикациях русских путешественников, известных деятелей академической науки и культуры конца XIX – начала XX века, изучавших Кавказ. В числе исследователей культуры горцев, в частности карачаевцев и балкарцев, был П. Остряков. Тема исполнительского искусства была освещена также в работе С.-А. Урусбиева «Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области» [18, с. 58]. По свидетельству очевидцев, народные певцы исполняли песни, посвященные давно минувшим событиям, или воспевали современную действительность. Героями песенных сюжетов являлись отличившиеся «удальством и ловкостью в джигитовании» горцы, а также те, «которые запятнали себя злым делом и обнаружили вредные намерения» [18, с. 58].

На Северном Кавказе и в Дагестане поэтов, певцов-импровизаторов называли ашугами. В народе они пользовались непререкаемым авторитетом. Подтверждением того, что народные певцы-сказители независимо от происхождения и социального положения снискали уважение, является тот факт, что ни одно мероприятие (будь то пиршество, народное собрание) не обходилось без них. Общество придавало большое значение творческой деятельности народных певцов. Многие родители отдавали своих детей на воспитание певцам-сказителям, ибо «...народ видел в них не просто сочинителей песен, а строгих и требовательных наставников» [10, с. 105].

Проблема сказительского мастерства не обойдена вниманием северокавказских ученых советского и постсоветского периодов. Она освещена в работах А. Караевой [4], В. Корзуна [7], А. Холаева [19], Р. Ортабаевой, Н. Кагиевой [11], Т. Хаджиевой [18], А. Сикалиева [15], З. Боташевой [2], Т. Биттировой [1] и других. Благодаря плодотворной работе современных исследователей стали известны имена многих прославленных в народе в прошлые века карачаевских и балкарских певцов-сказителей. Это – Карамусса, Гошах Крымшамхалов, Каппаш Байсиев, Зантууду Мокаев, Исмаил Семенов, Аппа Джанибеков, Калтур Семенов, Каспот Кочкаров, Хамзат Биттиров, Дауут Малкондуев, Исмаил Эттеев. Необходимо отметить, что исполнительским мастерством отличались не только мужчины. В числе талантливых исполнительниц были Тотай Магулаева, Карма Кубанова, Апсала Жанатаева, Гычы Алчагирова.

Важную роль в творчестве певцов-сказителей играло знание образцов фольклора, а также владение основами народной музыки, хореографии, умение использовать все эти элементы культуры в своем творчестве. Поэтому импровизированные выступления певцов-сказителей характеризовались как подлинно синтетическое искусство, в котором в одно целое объединялись различные жанры: поэзия, прозаический текст, драма, вокальное искусство, инструментальная музыка, танец.

«Зачастую певец выступал и как вокалист-исполнитель, и как поэт, сочинивший слова, и как композитор, – отмечает ногайский исследователь А. Сикалиев. – Если сюда добавить и то, что часто исполнитель эпоса сопровождал свое пение игрой на музыкальном инструменте, ... то становится ясно, что хорошее исполнительство требовало многосторонней одаренности» [14, с. 98]. К примеру, природный дар импровизаторского творчества от своего прадеда унаследовал «великий певец Кавказа» Исмаил Семенов, автор известной поэмы «Актамак», исполнение которой «предполагало не чтение или декламацию, а пение на определенную музыку, мотив, созданный самим автором» [5, с. 34].

Певцы-сказители, следуя издавна сложившимся музыкально-песенным традициям, активно развивали национальное песнетворчество. Благодаря их мастерству сохранилось музыкально-песенное наследие карачаевцев и балкарцев. Как справедливо отмечает исследователь карачаево-балкарской музыкальной культуры А. Рахаев, «весь опыт полевой собирательской деятельности убеждает в живом бытовании эпоса не только в форме поэтических или прозаических сказаний, но и как феномена музыкального в форме песен» [13, с. 43].

Карачаево-балкарские певцы в основном исполняли нартский эпос и историко-героические песни. Народные песни отличались силой изобразительных средств и красочностью описаний, которые способствовали эстетическому восприятию воспроизводимого текста. «...Как образно, красиво и смело мыслили безымянные певцы, как точно и лаконично выражали мастера из народа свои чувства. Песни напоминают узоры кубачинских златокузнецов и резьбу балкарских каменотесов», – писал известный аварский поэт Расул Гамзатов [3, с. 3]. О роли устного народного творчества в развитии национальной культуры особенно говорил и классик карачаево-балкарской литературы Кайсын Кулиев: «...Горским народам, у которых, как известно, до Октябрьской революции не было печати и театра, песни и сказки заменяли книги и театр...» [8, с. 285]. Действительно, выступления *халкъ жырчы* – ‘народных певцов’ в целом заменяли настоящий театр: в определенной степени служили средством эстетического воздействия на сознание людей. Подобные зрелищные мероприятия, несомненно, способствовали развитию национального сценического искусства.

Об образности поэтического мышления свидетельствовало наличие в исполняемых текстах таких художественных средств, как восклицания, эпитеты, сравнения, которые усиливали эмоциональное восприятие, придавали эстетическое звучание песне. В эпическом песнетворчестве часто звучали асемантические восклицания типа *эй, ой, ойра, орайда, эй-гей, орайдара*; они в основном имели место в зачине. «У каждой песни свой

мелодический, временной и поэтический объем сольного вступления, и протяженность зачина может варьироваться от одного-двух восклицаний до целого ряда мелодического построения», – подчеркивает А. Рахаев [13, с. 121].

Немаловажную роль в усилении художественного воздействия играли и вводные слова типа *тейри* ‘честное слово, клянусь’, *жаным* ‘душа моя’, *дейди* ‘говорят’, *Аллах, оллахий* ‘клянусь богом’, к которым весьма часто обращался сказитель. Приведем пример из песни «Ёрюзмек бла Акъ марал» (Ёрюзмек и Белый олень):

Ёрюзмек, этни биширип, тегенеге алгъанды, *дейди*,
Элтип, аны эмегенни аллына салгъанды, *дейди*...

Ёрюзмек сварил мясо, сложил его в большое корыто, *говoryт*,
Понес и поставил его перед эмегеном, *говoryт*
[9, с. 107, 350].

Обладая незаурядным музыкально-поэтическим даром, хорошей памятью, подлинно художественным воображением, актерским талантом, певцы-сказители в своих выступлениях создавали различные по характеру и манере образы фольклорных персонажей, каждый раз умело перевоплощаясь в них. Тому способствовала сама система художественно-изобразительных средств: богатая мимика, жестикация, интонация, пение, пластика. «Исполнительская манера сказителей эпоса отличалась особой артистичностью. Они запоминали и исполняли по памяти большие эпические произведения. Сам процесс исполнения эпоса представлял собой творческий акт и напоминал игру одного актера, исполняющего несколько ролей, моноспектакль», – отмечает казахский исследователь С. Каскабасов [6, с. 131]. Аналогичная форма исполнительского искусства существовала у многих тюркоязычных народов. В частности, и у татар, и у башкир «вокруг сказителя (*чигэна*) рассаживались зрители, в кульминационные моменты он пел, имелись помощники, которые пластически иллюстрировали эпизоды, шутки, импровизировались от контекста» [16, с. 164].

При исполнении народных песен важную роль играла их своеобразная импровизационность, и поэтому каждому характеру и образу соответствовала определенная мелодия. Так, известная балкарская народная песня «Ачей улу Ачезез» (Ачезез, сын Ачея) представляется слушателям как «спокойное, неторопливо развертываемое «былинное» повествование, размеренное и величественное» [13, с. 130]. В отличие же от нее поздним историко-эпическим песням присуща взволнованность и патетическая декламация.

Весьма эмоционально исполнялись и *кюй жырла* – ‘песни-плачи’. Творческий процесс певцов-импровизаторов, связанный с созданием таких песен и их исполнением, весьма подробно описан С.-А. Урусбиевым [17].

Музыкально-эмоциональный фон карачаево-балкарских песен составляло *эжиу* – ‘хоровое пение в унисон’. В народе были известны имена талантливых подпевал, которые принимали участие в публичных выступлениях народных певцов. По свидетельству очевидцев, многие исполнители не могли выступать без *эжиу*. К примеру, известный карачаевский певец-импровизатор Каспот Кочкаров на свои выступления приглашал Ахмата Дотдаева, который сопровождал его пение *эжиу* [12, с. 87].

Популярными жанрами в импровизаторском творчестве народных певцов-сказителей являлись *айтыши* – ‘песни-сказания’ и *ийнары* – ‘лирические песни’ («Не этерсе?») (Что поделаешь?), «Эшиклени ары бир ач» (Открой двери), которые приобретали устойчивую театральную форму и по специфике исполнения напоминали музыкальную пьесу. Кроме того, в песенных турнирах одним из важных средств создания выразительности представления служили национальные танцы и игра на музыкальных инструментах. Подобная синкретичность служила основой формирования профессиональной этнической музыкальной культуры и сценического искусства.

Литература

1. Биттирова Т. Ш. Эски адабият тёрелени юсюнден // Эски къарачай-малкъар адабият (Традиционная карачаево-балкарская литература). Нальчик: Изд. центр «Эль-Фа», 2002. С. 3–33.
2. Боташева З. Истоки карачаевского и балкарского театра: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 2001. 24 с.
3. Гамзатов Р. Душа народа // Песни безымянных певцов. Народная лирика Северного Кавказа. Махачкала: Книжное издательство, 1960. С. 3–5.
4. Караева А. И. Очерки истории карачаевской литературы М.: Издательство «Наука», 1966. 320 с.
5. Караева З. Б. Художественный мир И. Семенова. М.: Институт этнологии и антропологии, 1997. 213 с.
6. Каскабасов С. А. Театральные элементы в казахских обрядах и играх // Фольклорный театр народов СССР. М.: Наука, 1985. 246 с.
7. Корзун В. Б. Роль народных поэтов и певцов в становлении письменной литературы // Фольклор горских народов Северного Кавказа. Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1966. С. 178–194.
8. Кулиев К. Так растет и дерево. М.: Современник, 1975. 463 с.
9. Нарты. Героический эпос карачаевцев и балкарцев. М.: Наука, 1994. 656 с.
10. Ортабаева Р. А. Карачаево-балкарские народные песни. Черкесск: Карачаево-Черкесское книжное издательство, 1977. 152 с.

11. Ортабаева Р. Кагиева Н. Къалай улу и его «Кукольный театр» // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск: Карачаево-Черкесское книжное издательство, 1983. С. 105–122.
12. Ортабаева Р. Джырчы и духовная жизнь общества // Роль фольклора в формировании духовной жизни. Черкесск: Карачаево-Черкесское книжное издательство, 1986. С. 85–92.
13. Рахаев А. И. Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая. Нальчик: Эль-Фа, 2002. 158 с.
14. Сикалиев А. Предисловие // Ногъай халкъ йырлары (Ногайские народные песни). М.: Наука, 1969. С. 3–13.
15. Сикалиев А. Ногайские народные сказители // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 81–112.
16. Султанова Р. Р. Тенденции развития сценографии тюркоязычных театров // Карим Тинчурин и татарское искусство. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 2007. С. 162–171.
17. Урусбиев С.-А. Сказания о нартских богатырях у татаро-горцев Пятигорского округа Терской области // Карачаево-балкарский фольклор. Нальчик: Эльбрус, 1983. С. 56–86.
18. Хаджиева Т. М. История записи и публикаций фольклора балкарцев и карачаевцев в XIX – начале XX века // Карачаево-балкарский фольклор. Нальчик: Издательство «Эльбрус», 1983. С. 5–32.
19. Холаев А. К вопросу о трансформации обрядовой песни-пляски «Голлу» у балкарцев и карачаевцев // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик: Эльбрус, 1981. С. 5–11.

НАЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА

Ульвия Гусейнова¹

Аннотация. В статье анализируются на материале текстов древнетюркских письменных памятников анализируется концепт «смерть». Отмечается, что одними из ключевых лексем древнетюркской языковой картины мира, в точности репрезентующих представление о смерти, являются глаголы *azi-*, *ađrıl-*, *bökmä-*, *artat-*, *kerğäk bol-*, отражающие архаичное языковое сознание предков древних тюрков. На основе конкретных примеров показывается, что для древнего тюрка жизнь ассоциировалась с физическими чувствами человека, он ощущал окружающий мир слуховым и зрительным органом. Лингвистический анализ древнетюркских текстов, с одной стороны, выстраивает номинативное поле концепта «смерть», с другой стороны, реконструирует модель смерти, переплетающуюся с космогоническими представлениями о загробном мире, где смерть представлена как физиологический и духовный переход души из микрокосмоса в макрокосмос.

Ключевые слова: язык, мышление, сознание, смерть, концепт, древнетюркские памятники.

Одними из самых важных, базовых концептов в любом языке мира являются концепты «жизнь» и «смерть». Эти концепты универсальны, они присутствуют в той или иной форме в каждом языке и представлены такими языковыми единицами, как лексемы, фразеологические единицы и пословицы. Большинство лексем имеет соответствующее значение в других языках. Тогда как именно во фразеологических единицах и паремии находит воплощение языковая картина мира, особенности национального видения того или иного этноса.

Данная статья посвящена анализу реализации концепта «смерть» в древнетюркских письменных памятниках. В древнетюркском языковом сознании концепт «смерть» представлен следующими лексемами: ***azi-***, ***ađrıl-***, ***bökmä-***, ***artat-***, ***kerğäk bol-*** и др. Рассмотрим данные лексемы.

Azi- умереть. Одной из интересных лексем, репрезентующей концепт смерть в енисейских памятниках, является глагол ***azımaq***. Это слово обозначает перестать слышать и видеть, т.е. умереть. Здесь смерть представлена как потеря важных для человека органов чувств – зрения и слуха. Реконструкция слова ***azi-*** выявляет интересный факт. В древнетюркском языке глагол ***azi-*** употреблялся вместе со словом ***qulaq*** в значении «перестать слышать», тогда как в современных тюркских языках, в частности в азербайджанском языке, встречается в значении «слышать, слушать». ***Azımaq*** в значении «умереть» приобретает метафоричный характер. Для древнего тюрка жизнь ассоциировалась с физическими чувствами человека, он ощущал окружающий мир слуховым и зрительным органом. Умерев, он не слышит звук копыт своего скота и не чувствует запах земли, травы, по которой ступают копыта его скота. Здесь уход из жизни – это потеря слуха и зрения, т.е. того, чем человек созерцает прекрасное. Например: *Säkiz adaklığ barımığ üçün yıldı tükäti anta bökmädım yıta ögünümüq karamığ azıdım a.* (Памятник с Бегре, 3) – Имея свой сытый скот, я хорошо путешествовал на конях, но и тут не наслаждался. Я горюю. Теперь я глух (и слеп) к своим стадам. В этом отрывке *säkiz adaklığ barımığ* переведен С.Е.Маловым как «свой сытый скот», хотя это выражение означает «восьминогий скот». В примечании к тексту С.Е.Малов из «Антологии казахской литературы», собранной Л.Соболевой, приводит близкую по смыслу пословицу: У сытого коня восемь ног.

¹ Кандидат филологических наук, Бакинский государственный университет, г. Баку, Азербайджан, e-mail: guseynova.u@gmail.com.

Глагол **azımaq** употреблялся и как потеря ощущения солнца и луны: *Älim kanım sizä bökmädım kün ai azıdım yıta!* (Второй памятник из Кызыл-Чира, 4) – Мое государство и мой хан, я вами не наслаждался, я не стал ощущать солнце и луну, увы! Человек, переходя в иной мир, прощается земной жизнью, представленной прежде Солнцем и Луной. Б.Аманжолов считает, что «Солнце и Луну здесь надо воспринимать не как свидетельство культовых представлений, но как символ взаимосмены дня и ночи, как символ процесса, течение которого оборвано вечным мраком» [1, 17]. Мы позволим себе частично не согласиться с данной мыслью автора. Конечно, Солнце и Луна – это символы взаимосмены дня и ночи, но в то же время издревле звезды, в частности Солнце, и луна являлись объектами поклонения древних тюрков. Ч.Ч.Валиханов пишет, что «Огонь, луна, звезды суть предметы их (казахов, киргизов – У.Г.) обожания. ... Луна вероятно была божеством. Киргизы при виде новой делают земные поклоны и летом берут с того места, где делали поклоны, траву, которую, придя домой, бросают в огонь» [3, 479]. Поклоняются Луне не только казахи, киргизы, но и азербайджанцы, турки, татары. Увидев Луну, совершают молитву и на нее не принято долго смотреть. Об этом писал Ч.Валиханов, отмечая, что округлая и с пятнами Луна ассоциируется со старухой, на которую нельзя смотреть, так как она может сосчитать волосы на голове, после чего человек мог бы умереть [2, 34]. У желтых уйгуров был обычай прощания покойника с Солнцем. Перед тем, как закопать покойника, открывали крышку гроба и обращались к покойнику с просьбой посмотреть на солнце [5, 27]. Все вышеперечисленные факты свидетельствуют о поклонении, почитании Солнца и Луны.

Adrıl- // **adrıl-** расставаться (друг с другом), разлучаться, отделяться. Одной из основных лексем, репрезентирующих концепт «смерть», в древнетюркских памятниках является глагол **adrıl-**. Данный глагол встречается во всех тюркских языках в первичном значении. В казахском языке употребляется также в значении «лишаться», в туркменском языке помимо указанных значений фиксируются следующие значения «убираться, освободиться, отрываться, расколоться, вычитаться», а также переносное значение «скончаться», восходящее к древним памятникам. В древнетюркских памятниках концепт «смерть» передается именно глаголом **adrıl-** в следующих формах: **adrıl-, adırın-, adırıl-**, который присутствует практически в каждом памятнике. Приведем пример: *Kııda künçüüm sizdä oğlım yıta sizimä yıta bökmädım adırılıtm künim kadaşım yıta adırılıtm* (Памятник с р. Уюк-Туран) – От вас мои супруги (принцессы, живущие) в терему; мои сыновья, о горе, в отношении вас, скорбя, я не наслаждался и отделился (т.е. умер). Мои подруги и приятели, о горе, я отделился (т.е. умер от вас)! Наряду с этим глаголом встречается и форма **adırılı bardım** в значении «отошел (умер)»: *Yış äçi işim kadaşlarım adırılı bardım kazañ ärimä bökmädım* (Четвертый памятник с Чакуля, 2) – Я в отношении моих «черневых» старших товарищей и друзей я отошел (т.е. умер). Я не удовлетворился моими героями из Казанг.

Следует отметить, что глагол **adrıl-** употребляется с дательным падежом. С.Е.Малов отмечает, что «это – особенность языка этих надписей, в других же памятниках древней письменности тюрков, например, в «Алтун ярук» («Золотой блеск»), в памятнике в честь Тоньюкука и др., не дательный, а местно-исходный падеж» [5, 12]. Далее ученый указывает, что «здесь в форме дательного падежа ставятся названия всех родственников покойного, названия его имущества и лица и предметы и указывается этим, что они не пункт, от которого покойник удалется. Форма дательного падежа указывает на все то, на что смерть упоминаемого в эпитафии лица производит то или иное впечатление, влияние, экономические перемены, передвижения» [5, 12].

Глагол **adrıl-** является повторяющимся стереотипом и в памятниках представляется как горе, вынужденный отказ от земных наслаждений, жизненных ценностей. Представления древних тюрков о смерти как о горе, об отказе от земных наслаждений в виде ментального образа являются стереотипами, представлением о мире, сформированного под влиянием языкового сознания и существующего в виде ментального образа. Стереотипом выступает смерть как в качестве отказа от мирских благ. Умерший отделяется как от своих родных и близких – от детей, жен, братьев, от народа, государства, так и от жизненных благ. Здесь перечисляются подвиги умершего правителя, совершенные во благо тюркского народа. Это своего художественные формулы, которые позже будут фиксироваться во всех тюркских и монгольских эпосах, в частности в киргизском эпосе «Манас», пополненными новыми мотивами. С.Н.Крамер о древних шумерских надписях писал следующее: «Деяния и добродетели покойных, равно как скорбь и страдание покинутых ими близких, воспеваются в высокопарных и выпрених фразах, что свойственно похоронным песням и надгробным речам всех времен и народов» [4, 101]. И.В.Стеблева в свою очередь считает, что рунические памятники являются «историко-героическими поэмами» и соответствуют поэтической традиции тюркского эпоса. Анализ показывает, что письменным текстам, запечатленным на рунических памятниках, предшествовал совершенствованный эпос. О чем свидетельствуют стереотипные, идеализирующие умершего правителя как народного героя, формулы, зафиксированные в памятниках.

Kergäk bol- скончаться. Выражение **kergäk bol-** употреблялось в значении «наступление конца жизни, конец, смерть, судьба». В современных тюркских языках встречается слово **gerek**, т.е. «необходимо, надобно, нужно». В древнетюркских текстах **kergäk bol-** носит метафоричный характер и репрезентуется как смерть, которую невозможно избежать, ее как неизбежное нужно ждать и смиренно принимать. Известно, что метафора является одним из способов создания языковой картины мира, своего рода механизмом ее отображения. П.М.Мелиоранский справедливо отмечает, что **kergäk bol-** «несколько вычурное выражение вовсе неудивительно, так как подобные изысканные обороты употребляются во многих языках, когда речь идет о смерти государей или знатных лиц». Тюрколог проводит реконструкцию данного оборота, возводит его к форме **özünçä kergäk bol-**, т.е. «в отношении какой-то особы наступил конец», полагает, что в 50 строке «Памятника в честь Кюль Тегина» слово **özünçä** пропущено или по ошибке, или же это обычная краткая форма данного

оборота [6, 133]. Приводим в пример 50 строку указанного памятника, где при констатации смерти принца Кюль Тегина репрезентуется данный глагол: «İsiq küciq birür bunca törüq kazıanın inim Kül tiqin özincä **kärqäk boltı** (Кб., 30)» – Мой младший брат, Кюль-Тегин, много потрудясь и приобрета (для нас) столь большую власть, скончался. Хотя метафора **kerqäk bol-** как продукт древнего языкового сознания, предполагающая непредсказуемость мира, невозможность человека повлиять на свою судьбу, в современных тюркских языках не сохранилась, но значение необходимости осталось, так в азербайджанском языке **gərək olmaq** «быть нужным, быть необходимым, долженствовать».

Неотвратимость смерти, непредсказуемость будущего, безысходность человека перед судьбой, брэнность земной жизни является стереотипом, концептуальной моделью смерти тюркского мироощущения. Эта модель представлена как в древнетюркских памятниках, так и тюркских эпических произведениях.

Artat- умереть. В «Древнетюркском словаре» данная лексема имеет несколько значений, основные из которых 1. губить, приводить к смерти; 2. приводить к гибели, разрушать, уничтожать. В «Памятнике в честь Кюль Тегина» в 22 строке описывается гибель тюркского народа по своей вине: Türk oğuz bāqları budun äsidiñ! Üzä täñri basmasar, asra yir tälinmäsär, türk budun, iliniñ törüñin käm **artatı**? (Кб, 22). – (О вы) тюркские (и ?) огузские беги и народ, слушайте! Когда Небо сверху не давило (тебя), и Земля внизу не разверзлась (под тобой) (т.е. между тем как ниоткуда не угрожала опасность), о тюркский народ, кто мог погубить твое государство (твой племенной союз и законную власть над тобою)? В следующей строке раскрывается причина гибели тюркского народа. Тюркский народ сам провинился и предал своего кагана, который из-за этого непонимания и «низости» своего народа улетел – ушел из жизни. Мелиоранский считает, что слово **artatı** составляет контраст со словами *basmasar* (проявление гнева Тенри – У.Г.) и *tälinmäsär* (проявление гнева Земли – У.Г.), тогда как **artatı** было бы неуместным возвратом к оконченному в начале 22 строки прославлению кагана [6, 22]. В данном контексте констатируется гибель тюркского народа именно по своей вине. Тюркский народ находится в срединном мире. Глаголы *basmasar* и *tälinmäsär* составляют две противоположности, объединенные одним понятием смерть. Если бы Небо надавило, т.е. раскрыло бы верхний мир, небесные врата, то тюркский народ ждал бы путь на небо, т.е. смерть. Если бы Земля разверзлась, т.е. раскрыла бы нижний мир, то тюркский народ опять ждала бы смерть, но в данном контексте народ погибает по своей вине, создается оппозиция верх – низ. Н.Г.Шаймердинова справедливо отмечает: «Оппозиция верх – низ охватывает не только верование тюрков, но и всю сферу духовного и материального мира: природный характер явлений – смена дня и ночи, солнца и луны, лета и зимы, весны и осени; область нравственно-этического – добрый и злой, хороший и плохой, храбрый и трусливый; сферу социального – власть и народ, тюркский народ и табгачи и т.п.» [7, 123]. Верх – это олицетворение не только голубого неба, но и власти кагана (неслучайно власть даровалась кагану небом), низ – это олицетворение не только темной земли, но и низменных чувств и проявлений человека.

Следует отметить, что помимо рассмотренных нами глаголов, номинирующих концепт «смерть», в древнетюркских текстах создается образ смерти и последующая за ней скорбь и горе. В «Памятнике в честь Кюль Тегина» смерть принца описана ярко и самобытно. Древнетюркский текст позволяет реконструировать когнитивную, образно-метафорическую модель смерти Кюль Тегина, которая позже станет стереотипной для всех тюркских эпосов.

Литература

1. Аманалиев Б. Из истории философской мысли киргизского народа. Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1963, 75 с.
2. Баялиева Т. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Л., 1972, 166 с.
3. Валиханов Ч. Собрание сочинений: В 5-и т. Т. 1. Алма-Ата: Изд-во АН Каз. ССР, 1961, 777 с.
4. Кыдырбаева Р.З. Генезис эпоса «Манас». Фрунзе: Илим, 1980, 279 с.
5. Малов С.Е. Енисейская письменность тюрков. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1952, 115 с.
6. Мелиоранский П.М. Памятник в честь Кюль Тегина. С-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1899, 144 с.
7. Шаймердинова Н.Г. Когнитивная семантика древнетюркских Орхонских текстов. Астана, 2007, 248 с.

УЗБЕКСКИЙ КОВЕР КАК ЧАСТЬ КОВРОВОГО ИСКУССТВА ТЮРКСКОГО МИРА

Эльмира Гюль¹

Аннотация. Статья посвящена обзору ковроделия на территории узбекских ханств в период XIX – начала XX века. Данная тема до сих пор не была предметом специального исследования. Определена этническая специфика ковроделия, основные группы изделий (длинноворсовые ковры джульхирс, стриженные ковры гилам, безворсовые ковры: гладкотканые и вышитые). Традиции ковроделия на территории Узбекистана были

¹ Доктор искусствоведения, доцент, Институт искусствознания АН РУз, г. Ташкент, Узбекистан, e-mail: egyul@rambler.ru.

связаны с культурой скотоводческих племенных групп, виды изделий были обусловлены потребностями полукочевого быта. Вместе с тем, ковры скотоводов органично вошли в быт оседлого населения.

Ключевые слова: племенная история, ковер, ворсовый, безворсовый, вышитый.

UZBEK CARPETS AS A PART OF CARPET WEAVING OF THE TURKIC WORLD

Summary. The article is devoted to the review of carpet weaving in the Uzbek Khanates in the period of 19 – early 20th century. This subject still wasn't as a subject of special research. Ethnic specifics of carpet weaving, the main groups of products are defined (long piled carpets *julkhirs*, short-piled carpets *gilam*, flat weave carpets, including embroidered ones). Carpet weaving traditions in the territory of Uzbekistan have been connected with a culture of cattle breeding tribal groups, types of products have been caused by requirements of semi-nomadic life. At the same time, carpets of cattle-farmers have organically become usual for settled population.

Keywords: a tribal history, carpet, pile, non-pile, embroidered.

Тюркские народы внесли огромный вклад в развитие ковроткачества, одного из самых выразительных видов прикладного искусства, известного у многих цивилизаций и народов. Свою особую роль в этом вкладе сыграл узбекский ковер, который с одной стороны, связан с тюркским ковровым наследием общностью корней и традиций, с другой – отличается самобытными чертами. Основной сохранившийся материал по ковроткачеству на территории Узбекистана относится к периоду узбекских ханств (Хивинское и Кокандское ханства, Бухарский эмират). Ковровая карта узбекских ханств была весьма разнообразна; ковроткачество было распространено преимущественно в ареалах обитания скотоводческого населения. Наряду с узбеками выделкой ковров занимались также местные туркмены, арабы, каракалпаки, киргизы, казахи, уйгуры, таджики. Общность этногенетических корней, совместное проживание способствовало закономерному культурному взаимодействию: распространению единых технических приемов и мотивов орнамента. В контактных районах подчас сложно выявить происхождение того или иного изделия. Вместе с тем, некоторые ковры несут в себе четкую идентификацию, что делает их сразу узнаваемыми. Что касается собственно узбекского населения, то ковроткачество развивалось у узбеков-туркман (Нурата) и этнических групп дашти-кипчацкого племенного объединения, сохранивших скотоводческий тип хозяйствования (кунграты, локаи и др.).

Узбеки по национальному самосознанию, туркмены генетически были связаны с туркменами, хотя и потеряли связь с основной массой туркмен Закаспия [8, с. 18]. Первоначальное этническое ядро нуратинских узбеков составляют огузы, жившие на территории современного южного Казахстана. В конце X – начале XI вв. они вошли в сельджукское объединение и со временем обосновались в Нуре Бухарском (так называют районы Нураты средневековые письменные источники). На протяжении нескольких веков здесь сложилось единое племя, составляющими которого было как местное население, так и огузско-туркменский компонент [5, с. 196]. Именно в этом соотношении они примкнули к дашти-кипчацкому объединению племен в XVI в., соблюдая при этом известную обособленность. Впоследствии это древнее ядро огузов стало ассоциировать себя с узбеками, сохраняя явные черты культурной общности с туркменами; некоторые родовые группы считали себя родственными туркменам-текинцам [8, с. 67, 238].

Дашти-кипчаки – наследники гуннов, могущественного племени, с именем которого связано Великое переселение народов. К XI в. они расселяются на огромных территориях, простиравшихся с верховьев Сырдарьи и предгорий Тянь-Шаня до низовьев Днепра. Эти земли в арабских и персидских источниках стали известны как «Дешт-и Кипчак» (перс. «степь кипчаков») [3, с. 550]. К середине XI в. они двинулись на территории огузов – в «огузские степи», охватывавшие русло Сырдарьи, окрестности городов Караджук (Фараб) и Сайрам, и территорию вплоть до Каспия на западе. В результате, под этим давлением, значительная часть огузов ушла в Восточную Европу и Малую Азию, часть – к Караханидам в Мавераннахр и к сельджукам Хорасана, часть растворилась среди племен Дешт-и Кипчака [1, с. 45]. Согласно Б. А. Ахмедову, за тюрко-монгольским населением восточной части Дешт-и Кипчака еще задолго до воцарения здесь Узбек-хана (1312–1340 гг.) закрепляется собирательный термин «узбек» [2, с. 46]. Новый лидер Шейбани-хан, объединивший дашти-кипчацкие племена, завоевывает весь Мавераннахр, а также Хорезм и Хорасан (1500–1509 гг.), создав новое государство со столицей в Самарканде. Позднее его наследник переносит столицу в Бухару.

На территории Мавераннахра к этому времени обитали и потомки ранних тюркских волн домонгольского и монгольского периодов: карлук, тюрк, барлас, калыта-тай, муса-базари, мугул (мугал, могол) и другие, которые не растворились среди оседлого населения. Однако, согласно данным Б. Х. Кармышевой, эта более древняя часть тюркского населения «не знала ни производства орнаментированных паласов и ворсовых ковров, ни выделки кошм с яркими красочными узорами, ни вышивания... Из шерсти ткали только мешковину и паласы в полоску» [6, с. 14]. Очевидно, это связано с тем, что эта часть тюрков, пережив период исламизации в первые века ислама, в большей степени мусульманизировалась и утратила связь с традициями степи.

Вторжение дашти-кипчаков в Мавераннахр оказало важное влияние на дальнейшее культурное развитие региона, вновь усилив тюркское присутствие. Это событие определило также облик позднесредневекового узбекского ковра, его прочную связь с традициями Великой степи.

В период ханств племенные группы, основные производители ковров, по-прежнему занимались овцеводством (как отгонным, так и домашним), коневодством, верблюдоводством, следовали традициям родо-

племенной жизни, старым степным обычаям и верованиям. В отличие от туркменских, в узбекских коврах, за исключением нуратинских, не был востребован гелевый код (использование определенных медальонов-гелей строго в пределах одного племени). Это связано с тем, что лишь крупные племенные группы, например, кунграты, сохраняли родовую идентификацию, более мелкие – смешивались, ассимилировались или перенимали стереотипы оседлого образа жизни. Условия существования узбекских скотоводческих групп на территории Мавераннахра, подвижность, нестабильность родо-племенной структуры, способность родов легко распадаться и столь же легко объединяться в новых комбинациях и легко включать в свой состав новые компоненты [7, с. 20, 94] были причиной того, что декоративная система местного ковроделия развивалась по отличному от туркменской сценарию.

Вся ковровая продукция делилась по назначению на две основные группы: постилочные ковры и бытовые ковровые изделия. В свою очередь, по технике изготовления различаются ворсовые и безворсовые ковры, в том числе вышитые. К постилочным относятся: длинноворсовые ковры *джульхирсы*, коротковорсовые стриженные ковры *гилам* (данный термин использовали узбеки Ферганской долины, Хорезмской и частично Самаркандской областей, а также казахи и киргизы; в Нурате и Сурхандарье – *холи гилам*, среди узбеков Бухары – *калын*), молитвенные ворсовые и безворсовые ковры *джойнамазы*, безворсовые ковры: общий термин – *гилам* (вариант – арабские *араби гилам*). Эта группа включала в себя гладкотканые (*кохма*, *терме*, *гаджари*, *килим* (или *такир*), *сумах*, *беи-кашта*) и вышитые виды (*ок-энли*, *киз-гилам*), название которых было связано с одноименной технологией плетения. Удельное соотношение ворсовых и безворсовых ковров неравноценно – вторые значительно преобладают. Можно утверждать, что Узбекистан славится в первую очередь традициями безворсового ткачества: «старинные узбекские паласы по тонине, ровности ткани и бархатистости высоко ценились на ковровых рынках» [8, с. 65]. В настоящее время в тех районах, где традиция ковроделия сохраняется, ткнут преимущественно безворсовые изделия.

Значительная группа продукции – изделия, обеспечивавшие потребности скотоводческого быта. Так, *напрамачи* – тканые емкости в форме сундука – были распространены у многих народов, ведущих подвижный образ жизни, под разными названиями: у самаркандских узбеков – *напрамач*, *мапрач*, у узбеков-локайцев и кунгратов (Кашкадарья, Сурхандарья) – *мапрамач* (*мепремеч*, *мафрач*, *мапрамач*), у узбеков-туркман (Нуратинский регион) – *карчин*, у туркмен – *мафрач*, *мапрач*, у каракалпаков – *мапрач*, *каршин*, у киргизов – *чавадон*, у азербайджанцев – *мафраш* (*мапраш*). По Б. Х. Кармышевой, слово произошло от арабского *мафрашун* – скатерть [5, с. 122]. *Напрамач* использовался для хранения или перевозки постельных принадлежностей и иной мягкой рухляди. С. М. Дудин указывал, что в *напрамачах* хранили приданое, одежду и иные женские принадлежности [4, с. 89]. При перекочевках эти сумки использовались как вьючный груз, а во время стоянки – формировали интерьер юрты. Они водружались на деревянные сундуки, сверху складывались горкой одеяла и подушки; в домах оседлого населения *напрамачи* помещались в ниши (*тахмон*, *токча*). «Новобрачная из богатого дома везла в дом своего мужа два *напрамача*» [5, с. 124]. Во время свадебной церемонии *напрамачи* выставлялись на видное место, чтобы гости могли убедиться в достатке и мастерстве невесты. Средние размеры: длина 90–95 см, ширина 20–30 см, высота 35–40 см [5, с. 123].

К числу других видов тканых сумок относятся крупные вещевые мешки из двух сшитых кусков ткани, которые подвешивались прямо к решетке юрты или вьючному животному с помощью кожаных ремней. Такие подвесные емкости были известны как *чувал* (туркмены), *кап* (узбеки), *кош джабык*, *баитык* (киргизы Ферганской долины). Широкое распространение имели также *торбы* и переметные (сдвоенные) сумы *хурджуны*. *Торбы* имели разнообразное назначение. Когда вода не всегда была досупна, в них складывали грязное белье и вывешивали снаружи юрты, пока не появится возможность его постирать; такие *торбы* назывались *чиркин* (букв. грязный; покрытый грязью). Другие – *тоза торба* (свежая торба) – использовались для хранения чистого белья и одежды. Со временем этот способ использования *торб* сохраняется лишь у скотоводов, живущих в районе пустыни Кызылкум. Наконец, упомянем и разного рода *халта* – более мелкие по размеру мешочки для бытовых вещей и принадлежностей – *шиллик-халта* (сумка для утвари), *кошик-халта* (сумка для ложек), *туз-халта* (сумка для соли), *пул-халта* (кошелек), *ойна-халта* (сумка для зеркала).

Еще один специфический вид изделий – тканое (в технике *кохма* или *гаджари*) полотнище для заворачивания приданого невесты и другой мягкой утвари – *бугджома*. При заворачивании вещей получался тугой сверток в форме конверта, один угол которого украшался вышивкой; он оставался незаправленным, свободно свисающим, украшая интерьер. Сверток с завернутыми в *бугджому* вещами именовался *бугча*. В настоящее время *бугджома* все еще сохраняются в провинциальном быту, все они преимущественно производства 1960–80-х гг. (кунграты Сурхандарья и Кашкадарья).

Также к распространенным видам ковровой продукции относились скатерти *дастарханы*, занавеси на дверь юрты *эшик осма* (узб. подвесная дверь), ковровые ленты и дорожки для убранства и скрепления остова юрты – *боу*, *кур*, *баскур* и др., сумки *окбаш*, которые использовались для украшения концов связанных на время перекочевки жердей юрты, попоны (*дигиль* или *дигдига-джул* – букв. шерстяная попона), иногда на войлочном подкладе. Видовое и технологическое многообразие ковровых изделий у народов Узбекистана свидетельствует о развитости традиции ковроделия.

Декор ковров периода ханств разнообразен. Основная часть мотивов – символы степной космогонии, универсальные космограммы, зашифрованные образы тенгрианских богов и тотемных животных-покровителей, магические формулы, обереги и тамговые маркеры, символы цветения и плодородия. Композиции – отражение мировоззрения скотовода, его видение модели мира. Декор в целом имел магико-охранительную

функцию. Семантика узоров сохранялась веками, как веками были незыблемы понятия об устройстве мироздания и образ жизни кочевников. В представлении своих создателей они способствовали плодотворности и продолжительности жизни, защищали от злых духов. Архаичность декора объяснима глубокой традиционностью племенного уклада жизни. Лишь с конца XIX в. смысл мотивов стал забываться и переосмысливаться, но сохранилось отношение к ним как к заклинательной символике, обеспечивающей благополучие и продолжение жизни; формы все еще воспроизводились на коврах, как меморативные, освященные веками знаки. В целом узбекский ковер предстает перед нами как древний вид народного искусства, все еще сохраняющий богатые художественные традиции.

Литература

1. Ахинжанов С. М. Кипчаки в X – XIII вв. Историографический обзор. Изв. АН КазССР. Сер. общ. наук. №2. 1972.
2. Ахмедов Б. А. Значение письменных памятников в изучении этнической истории узбеков // Материалы к этнической истории населения Средней Азии. Ташкент, 1986.
3. Бартольд В. В. Кипчаки. Соч. Т. V. М., 1968.
4. Дудин С. М. Ковровые изделия Средней Азии // СМАЭ. Т. 7. 1928. С. 71–167.
5. Кармышева Б. Х. Локайские напрамачи и илгичи // Сообщения Республиканского историко-краеведческого музея. Выпуск 2. история и этнография. Сталинабад, 1955: 196.
6. Кармышева Б. Х. Этнографическая группа «тюрок» в составе узбеков // Советская этнография, 1 (январь, февраль). М., 1960.
7. Кармышева Б. Х. Очерки этнической истории южных районов Таджикистана и Узбекистана. По этнографическим данным. М., 1976.
8. Мошкова В. Г. Ковры народов Средней Азии конца XIX – начала XX века. Ташкент, 1970.

ПЕРМЬ ТӨБӘГЕ ФОЛЬКЛОР ҮЗЕНЧӨЛЕКЛӘРЕ

Фәридә Габидуллина¹

Аннотация. Фольклорные экспедиции являются одним из наиболее удобных, востребованных и способных усовершенствовать процесс обучения. Особая ценность внедрения фольклорных экспедиций в образовательную деятельность заключается в том, что студенты получают возможность исследовать местную народную традицию. Статья посвящена исследованию результатов фольклорных экспедиции Ординского района Пермского края.

Ключевые слова: фольклор, экспедиция, жанры, обычаи и обряды.

FEATURES OF FOLKLORE PERMSKOGO REGION

Summary. Folklore expedition is one of the most convenient, demanded and able to improve the learning process. The special value of the implementation of folklore expeditions in educational activities is that students have the opportunity to explore the local folk tradition. The article investigates the results of folklore expedition Orda District Permskogo edge.

Keywords: folklore, expedition, genres, folkways and rituals.

К(И)ФУның Алабуга институты филология факультеты студентлары берничә ел рәттән Пермь краенда фольклор һәм диалектологиядан экспедицияләр үтте. Пермь краенда яшәүче татарларның рухи байлыгы, сөйләм үзенчәлекләре күптәннән өйрәнеләп килде, бу төбәктә яшәүче татар авылларына экспедицияләр оештырылып тора, әмма басылып чыккан материаллар нигездә Барда районын өйрәнүгә багышланган. Орда районында да соңгы экспедиция, өлкәннәр айтүе буенча, 1982 нче елда булган, әмма бу материаллар белән без таныша алмадык. Шуңа да Пермь крае Орда районында яшәүче татарларның мәдәнияте, халык күңеленә буыннан-буынга тапшырылып килгән горелф-гадәтләре, аларга хас булган сөйләм үзенчәлекләрен өйрәнү безнең өчен бик кызыклы булды.

Югарыда искәртелгәнчә, әлеге төбәктә яшәүче татарларның халык авыз ижатын, рухи жәүһәрләрен, сөйләм үзенчәлекләрен өйрәнүгә багышланган фәнни хезмәтнең булмавы, экспедиция дәвамында ишеткән һәр нәрсәне: фольклор үрнәгеме, сөйләм үзенчәлегеме безне яңалык буларак кабул итүгә этәрде. Шуңа ук вакытта бу безнең эзләнүләребезнең, һичшиксез, кирәкле булуын раслый. Әлбәттә, экспедициябезнең тагы бер максаты Пермь крае Орда районында яшәп кән итүче милләттәшләребезнең яшәү рәвеше белән дә танышу иде.

Авыллардагы оста итеп сөйли белүчеләрдән тел һәм этнографиягә, фольклорга караган кызыклы материаллар студентлар тарафыннан диктофонга яздырып алынды.

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Елабужский институт КФУ, г. Елабуга, Россия, e-mail: farida-vip@mail.ru.

Тел һәм рухи культура, бигрәк тә горейф-гадәтләр, йолалар бер-берсенә нык бәйләнгән. Халыкның борынгыдан килгән ана теле, туган теле сакланган очракта гына аның рухи культурасы, йола һәм фольклоры саклана. Билгеле булганча, борынгыдан килгән халык йолалары, ягъни традицион йолалар, өч яклап башкарыла торган булганнар:

беренчесе – нинди дә булса хәрәкәт белән;

икенчесе – нинди дә булса әйбер (предмет) белән;

өченчесе – нинди дә булса сүзләр белән.

Күп очракта йола башкарганга әйтелә торган сүзләр онытылган була, яки аларны бары тик бик өлкән кешеләр генә авырлык белән хәтерлиләр. Без исә, филологлар буларак, йолаларның менә шушы өченче өлешенә мөмкин кадәр зур игътибар бирергә тырыштык. Пермь татарларының йолалары белән бәйле булган һәртөрле ырымнар, ырым сүзләр, рифмалашкан теләк-әйтемнәр, ритуал-диалог формасындагы сөйләшүләр – гомумән, фольклорның кече жанрларына кертеп карала торган тел һәм рухи байлык йола канвасының эчендә, йолалар һәм ырымнар белән бербөтен итеп өйрәнелде.

Орда районында эзләнүләребезне без Башап авылыннан башладык. Авылга 300-350 ел элек Башкортстан ягынан күченеп килгән татарлар нигез салган. Демидов заводы барлыкка килә һәм күп кеше шунда эшли. Яшәү һәм эшләү шартлары бик авыр булганлыктан, алар күченеп китәргә мәжбүр булалар. Күчкән татарлар Башап елгасы буена килеп урнашалар. Калганнар төрле якка таралып Шалканды, Искеавылга нигез салалар. Зур территориягә таралып урнашкан Башап авылының төрле очлары чук дип атала.

Чук – Урал татарлары сөйләмдә кул чугына, кул бармакларының жәелгән килеш таралып торышына охшатып «урам», авылның бер очы, «төбәге» мәгънәләрен белдерү өчен хезмәт итә. Колакбаш чук – «колак»+«баш». «Колак» сүзе борынгы төрки «кол» «үзән, уйсулык, елга үзәне» һәм *ак/әк* кушымчасы ялганып ясалган. «Баш»-уйсулыкның, үзәннең башы, ягъни башланган урыны.

Эчкәре чук – чук авылның эчендәрәк урнашкан. Сыртас чук – авылда сыртас дигән тау бар. «Сырт» төшенчәсе үзе калкулыкны аңлата. Ә бу чук шул Сыртас тавының астында урнашкан. Исеме дә шуннан килеп чыккан дигән фараз яши. Кыек чук – кыек сүзе урам кыек урнашканга. Башап елгасының икенче ягында, кыегәеп киткән урынында урнашкан дип әйтеп була. Аткары чук – башта арткары булган дип әйтеп була һәм [р] авазы төшөп калып аткары калган. Ә арт (арты) географик терминының генезисы алтай телләре кардәшлегенә кайтып кала. Барлык төрки телләрдә дә диярлек арт сүзенен төп мәгънәсе «арт як», «арткы өлеш», ягъни «күз караган якка капма-каршы як»; киресе. Чыннан да, авылның бу чугы төньяктарак урнашкан һәм бу аңлатма аңа туры килә. Икенче мисал: бу чукта колхозның ат карый торган чук дигәнне дә әйтеп була. Бәеш чук – бу чукта Бәеш авылыннан күчеп килгән кешеләр йорт төзеп яши башлаганнар.

Авылда түбәндәге топонимик атамалар кулланыла. *Башап буй* – Башап елгасы буендагы сабулыклар, ягъни алар буйга таба юнәлештә урнашканнар. *Шахлар өе* – бу якларда элегрәк бик күп шахталар булган. Шахлар дигән сүздән кыскартылып алынган. Димәк шахлар өсте, шахталар өсте. *Өс* – биек жирне, калкулыкны аңлата. *Чулник авыз* – чунник (русча-пчельник) умарталык, умарталар куелган урын, бал корты хужалыгы булган. Монда Закир мулланың корт хужалыгы булган, «авыз» – агым суларның икенче бер сулыкка килеп тоташкан урыны, елга тамагы. *Күкжыләк саз* – тирә-якка бик танылган, Башап авылыннан бер-ике чакрым ераклыкта урнашкан саз. *Күкжыләк* (русчада-голубика) жимешенән алынган, чөнки бу сазда бик күп булып күкжыләк үсә.

Мокрый – русчадан тәржемә итсәң «сулы жир» була. Шулай булгач, атама сулы, сазлы жирле, яки хәзер ул кипкән үзенчәлеген аңлата. *Сеп герән* – герән рус сүзе «границадан» алынган, ягъни чикне аңлата. Бу жир Башап авылы белән Сеп авылы арасындагы чик булып исәпләнә. *Мичтүбә* – «түбә» термины белән дә «тау башын», «тау түбәсен» атыйлар. Бу жир бик биек урында да шулай атаганнар. *Кәли түбәк* – Ирен елгасы буендагы төбәк, анда элек балалар уйнарга жыелган. *Бәеш урман* – Бәеш авылы урыны булган. *Башап баи* – Башап авылына якын урман. *Соловьёвка* – Соловьёвка авылы урыны булган.

Ивановка – Ивановка авылы урыны булган. *Калдыгыс урман* – Калдыгыс авылы урыны булган. *Поливной* – сазның арты дигәнне аңлата, чөнки сазлар күп бу урында поливной «поливать» сүзеннән, чөнки рус кешеләре бу жирдә корыту, арчу эшләрен алып баралар. Сугарыла торган жир ясыйлар. *Белек жиреклек* – кечкенә жиреклек инде ул. Башап теле белән шулай әйтелә. Ул Ирен буенда Башап елгасы Иренгә төшкән жирдә. Авылның күркәм урыны. Авыл кешеләренен ял итү урыны. Анда сабан туйлары үткәрелә. Су коеналар, балык тоталар, жыләк-жимеш жыялар. *Әрәмә* – авылга терәлгән кечкенә урман. Башап елгасы Ирен елгасына төшкән почмакта сул якта ылыслы урманлык. Жанлы урын, авыл балаларының яраткан урыны.

Башапта элек-электән татарлар яшәгән, тик хәзер рус милләтеннән булган гаиләләр дә күбәя башлаган. Шуңа да карамастан, авыл халкы дус, тату булып, үзара аралашып яши. Алар үзләренен әби-бабаларыннан калган горейф-гадәтләрен, йолаларын саклап килә. Бу йолаларның башка төбәк татарлары белән күп кенә охшашлыклары булса да, үзенчәлекле яклары да шактый. Өлкән яшьтәге хатын-кызларның күпчелеге жыр сәнгате белән кызыксына. Алар хәтта үзләренен ансамбльләрен дә оештырганнар. Монда өлкән яшьтәге (60-80 яшь) апалар йөри Алар төрле-төрле бәйрәмнәрдә, конкурсларда да катнашалар. Башкарган жырлары арасында үз авылларына, үз төбәкләренә багышланган жырлар бик күп. Шулай ук, бар жирдә дә популяр булган жырларны да башкаралар.

Башап авылының бер үзенчәлекле ягы бар – монда күп кенә кызлар урланып кияүгә чыкканнар. Кемнедер үз сөйгәнә урласа, кемнедер бер белмәгән кеше урлап киткән. Шуңа да карамастан, бу гаиләләр матур һәм тыныч тормыш иткән. Урланган кызларның да бик сирәге генә кире кайткан.

Авыл мифларга бик бай. Авыл халкы йорт ияләрәнә, женнәргә һәм башка мифологик персонажларына нык ышана. Алар белән бәйле булган вакыйгалар да монда шактый.

Тупланган материаллардан чыгып, шуны әйтә алабыз: әлеге төбәктә халык сөйләмә зыялы әйтемнәргә, тапкыр табышмаклар, үтемле мәкальләргә бик бай. Халык фикере – зирәк, акыллы. Күңелдәгесен тиешле итеп әйтә бирә, шаянлыгын да онытмый. Халык авыз ижаты эсәрләрен безгә житкерүчеләренә сөйләмә бай, аһәңле, сәнгатьле. Жирле халыкта сакланып калган рухи байлыкка сокланмый мөмкин түгел.

Әлбәттә, зур тизлек белән тормышыбызга яңа технологияләр үтәп кәргән бер дәвердә, халкыбызның мәдәни мирасын, фольклорын, телен саклап калу бик авыр. Әмма татар халкы язмышы беркайчан да жиңел булмаган, безнен борынгы әби-бабаларыбыз тормыштагы таянычны нәкъ менә татар халкының гореф-гадәтләреннән тапкан. Без киләчәк буынга шуны өйрәтергә бурычлыбыз.

Файдаланылган әдәбият

1. Баязитова Ф.С., Рамазанова Д.Б., Хәйретдинова Т.Х. Татар халык сөйләшләре: Ике китапта. – Казан: Мәгариф, 2008. – 1 нче китап. – 463 б.

3. Баязитова Ф.С. Себер татарлары (Рухи мирас: гаилә көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор). – Казан: Фикер, 2001. – 310 б.

ТАШКА ЯЗУ ОСТАСЫ КИЛМӨХӘММӘД ИШМАН УЛЫ

Айдар Гайнутдинов¹

Аннотация. В статье даются некоторые сведения и интересные факты о мастере-резчике по имени Кильмухаммад бин Ишман, который жил в XVII в. Автор показывает, что он был искусным мастером по изготовлению и оформлению надгробных камней. Его работы имеют большое значение не только для историков, но и для филологов и искусствоведов.

Ключевые слова: татарская эпитафия, надгробные камни, эпитафии, мастер-резчик, памятники.

KILMUHAMMAD BIN ISHMAN

Summary. The article provides some information and interesting facts about the master Carver by the name of Kilmuhammad bin Ishman, who lived in the XVII century. The Author shows that he was a skilled craftsmen in the making of tombstones. His works are of great importance not only for historians but also for philologists and art historians.

Keywords: Tatar epigraphy, tombstones, epitaph, the master Carver, monuments.

XVII гасыр ахырына караган татар эпитафик истәлекләренә күпчелеге Килмөхәммәд бине Ишман дигән оста тарафыннан эшләнгәннәр. Ул үзе эшләгән ташларга имзасын «Килмөхәммәд Ишман улы» яки «Килмөхәммәд бине Ишман», дип язып куя торган булган. Аның кулы белән эшләнгән илләгә якын ташка аның имзасы (исеме) язылып куелган [5, б. 14].

Килмөхәммәд бине Ишманның тәржемәи хәленә килгәндә, бу турыда мәгълүматлар аз. Татар энциклопедик сүзлегендә түбәндәгеләр язылган:

«Килмөхәммәднең сәнгатьчә бизәп язган кабер ташлары Татарстан терр-ясендәге Кама елгасының уңьяк ярына урнашкан һәр районда очрый. Кайчакта аларны 17–18 йөзләрдәге мөселман зиратлары урыннарында табалар. Кабер ташларының бизәлеше Казан ханлыгы һәм Касыйм ханлыгы чорыннан сакланып калган үрнәкләргә якын, ләкин аларның күләме кечкенә, буе беркадәр тәбәнәк, хәрәфләрнең биюлеге ике тапкырга ким» [8, б. 292].

Килмөхәммәд бине Ишманның исеме беренче тапкыр 1960 елда Н.В.Йосыповның «Введение в булгаро-татарскую эпитафику» хезмәтендә искә алына дияргә мөмкин, әмма ул аның исем-шәрифләрен «Мөхәммәд Асман улы», «...Ашман улы» дип ялгыш укыган [10, б. 160]. Соңыннан инде башка белгечләр дә әлеге ташка язучысына игътибарларын юнәлтә башлаганнар.

Галим М. Әхмәтҗанов ташка язучысы Килмөхәммәдне Кукмара районы Мәчкәрә авылында яшәгән Ишман бине Туктаргалинең улы булырга мөмкин, дигән фикер әйткән [1, б. 82; 5, б. 14]. Моның дәрәҗәсиз килүе бик мөмкин, чыннан да, Кукмара һәм күрше-тирә районнарда бу оста язган ташъязмалар күп очрый. Хәтта Мәчкәрә белән ут күрше Мәмәшир авылында да Килмөхәммәд тарафыннан эшләнгән ике эпитафик истәлек сакланган. Тик Ишманның әлеге улының исеме фәндә билгеле булган шәжәрә текстларында күрсәтелмәгән.

Мәчкәрә авылы элек Ишман Иле дип танылган булган. Бу салага XVII йөзгә икенче яртысында Бөрә башы авылыннан (хәзерге Балтач районндагы Борбаш авылы) Ишман бине Туктаргали бине Көчек бине

¹ Кандидат филологических наук, Институт истории имени Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Россия, e-mail: aydargm@yandex.ru.

Тәбеж исемле зат, үзенең кардәшләре белән күчеп килеп, биредә төпләнгән [7, б. 229-230]. Кайбер шәжәрәдә (Кукмара районы төбәкне өйрәнү музеенда саклана) аның 1610 елда дөньяга килүе хакында искәртелгән.

Балтачның Борбаш авылында Ишманның 1675-1676 елларда бакыйлыкка күчкән атасы Туктаргали Көчек улы каберенә куелган таш сакланып калган, аны Р. Мәрданов һәм И. Һадиев 2001 елда өйрәнгәннәр. Әлеге Туктаргалинең атасы Көчек исә Борбаш авылына нигез салучы кеше булып санала. Элек бу авыл Починок Кучук дип йөртелгәнлеге борынгы документларда, ревизия кенәгәләрендә ачык күрсәтелгән. Әгәр дә М. Әхмәтжановның фаразы дөрөс булса, Килмөхәммәд Туктаргалинең оныгы булып чыга. Бу таштагы эпитафияне әлеге оста юкка гына үзе язмагандыр, ә, бәлки, якын итеп бабасы истәлегенә эзерләгән булса кирәк. Шулай ук Ишманның яшәгән дәвере бу фаразның азы-күпме дөрөсләгенә ишарә итә.

Башка эпиграфист Р. Мәрданов һәм И. Һадиев исә галим М. Әхмәтжанов тарафыннан табылган Кара бәк нәсел шәжәрәсендә игътибар иткәннәр. Алар фикеренчә, андагы Килмөхәммәд (Килмәк) һәм Килмөхәммәднең атасы Ишмән (Ишмөхәммәд) һәм ташка язу остасы Килмөхәммәд Ишман улы – берүк кешеләр [6, б. 33]. Димәк, алар атаклы Байкиевлар нәселендәге морзалар булып чыга. Бу версия дөрөс булса, оста Килмөхәммәд Ишман улының шәжәрәсе түбәндәгечә була:

Килмөхәммәд (Килмәк) мирза – Ишмөхәммәд (Ишман) мирза – Пәйке мирза – Бики бәк – Чуаш бәк – Әлсуфый бәк – Гали бәк – Кара бәк [2, б. 242-243; 3, б. 31-32; 4, б. 29-32].

Мамадыш районы Югары Ушма зиратындагы Дускәй морза улы Ярмөхәммәд морзага куелган кабер ташының текстын Килмөхәммәднең улы Колмөхәммәд язганлыгы күрсәтелгән һәм ташның эшләнеше дә Килмөхәммәд бине Ишманның останыкы белән бик охшаган. Димәк, ул аның улы һәм атасы кебек үк ташка язу остасы-каллиграф икәнлеге аңлашыла. Кара бәк шәжәрәсендә Килмәкнең улы нәкъ менә Колмәк исемле булуы бу фаразны тагын да көчәйтә. ләкин шунысын истән чыгарырга ярамый: элекке чорларда бу исемнәр татар халкында күп таралган һәм үзе Килмөхәммәд, атасы Ишмөхәммәд, улы Колмөхәммәд исемле шәхесләр аз булмаган булса кирәк.

Күргәнебезчә, югарыда телгә алынган ике версиянең дә үз дәлилләре бар һәм икесе дә эле ныклап тикшерүне сорый. Тик тарихи чыганаklarның чикле булуы гына бу эшне эшләргә комачаулый.

Ишман исемненә язылышына килгәндә, фәнни әдәбиятта ике вариант күзәтелә: Ишман һәм Ишмән. М. Әхмәтжанов беренчесен алган булса, Р. Мәрданов һәм И. Һадиев икенче вариантының дөрөс булуын исбатларга тырышалар. Аларның фикеренчә, бу исем нечкә итеп Ишмән булырга тиеш. Әмма «мим» хәрефеннән соң «әлиф» килүен исәпкә алганда дөрөсрәге Ишман булырга тиеш. «Татар энциклопедия сүзлеге» академик басмасында да бу исем Ишман дип бирелгән.

Түбәндә Р. Мәрданов һәм И. Һадиев тарафыннан табылып өйрәнелгән Килмөхәммәд Ишмән улына нисбәт ителгән ташларның исемлеген китерәбез:

- 1) 1671 елгы кабер ташы – Саба районы Олы Нырты авылы зиратында Чируче угылы Килмөхәммәд исемле кешегә куелган;
- 2) 1675 елгы таш – Балтач районы Борбаш авылы зиратында Көчек угылы Туктаргалигә куелган;
- 3) 1676 елгы таш – Кукмара районы Ятмас Дусай авылы зиратында Кадыйр Мөхәммәд мулла угылына куелган;
- 4) 1676 елгы таш – Әгерже районы Тоба авылы зиратында Багыш Исәнкилдә угылына куелган;
- 5) 1677 елгы таш – Әгерже районы Чиймә авылы зиратында Сармөхәммәд Бакай угылына куелган;
- 6) 1679 елгы таш – Әгерже шәһәре зиратында Акманай Итәш угылына куелган;
- 7) 1679 елгы таш – Әгерже районы Тирсә авылының көнбатыш тарафындагы зиратында Урмыбакты угылы Тукбулатка куелган;
- 8) 1681 елгы таш – Кукмара районы Өлге авылының иске зират урынында тора, Жамбакты угылы Туйкә исемле кешегә куелган;
- 9) 1681 елгы таш – Әгерже районы Иске Эсләк авылыннан 1983 елда Удмуртиянең Сарапул шәһәре музеена китертелгән, Борнай исемле кеше каберенә куелган булган;
- 10) 1684 елгы таш – Кукмара районы Мәмәшир авылы зиратында Тиләнже угылы Мөхәммәдкә куелган;
- 11) 1685 елгы таш – Кукмара районы Мәмәшир авылы зиратында Урсай суфый угылы Бикташ хафиз исемле кешегә куелган;
- 12) 1687 елгы таш – Әгерже районы Салагыш авылы зиратында мулла Мәүлабирде Котлыгыш угылына куелган;
- 13) 1689 елгы таш – Әгерже районы Наһар авылы зиратында Уразмөхәммәд Әбәк (Илбәк?) угылына куелган;
- 14) төп тексты бөтенләй диярлек танылмый торган, берничә кисәккә ватылган шул ук төркем ташы – Кукмара районы Байлангар авылы зираты янында;
- 15) Берничә кисәккә ватылган, кеше исеме һәм елы язылган өлеше сакланмаган шул ук төркем ташы – Әгерже районы Иж-Бәйки авылы янындагы аерым каберлектә [9].

М. Әхмәтжанов Килмөхәммәд оста тарафыннан эшләнгән кабер ташлары Татарстанның Лаеш, Саба, Арча, Кукмара, Менделеев, Әгерже һ.б. районнарында, Башкортстанда һәм Чуашстанда булуын искәрткән [5, б. 14, 179].

Килмөхәммәд Ишмән улы үз исемен барлык ташъязмаларда да күрсәтмәгән. Бары тик тышкы сыйфатлары һәм текстлары буенча гына касыбер ташларны аның тарафыннан эшләнгән булуын чамаларга мөмкин, тик аларда язучы-оста үзенең исемен теркәп калдырмаганга, моны нәкъ менә шул кеше язган, дип төгәл әйтә

булмый. Берүк калып һәм стиль белән эшләрүче һәм бер дәвердә яшәүче каллиграфлар да юк түгел. Кызганычка каршы, күпләре үзләренең эшләрендә исемнәрен теркәп куюны кирәк дип санамаган. Беренчедән, татар халкы электән үк тыйнак булган һәм эшләре белән мактануны сөймәгән, икенчедән, кабер ташына вафат булучы белән беррәттән, үз исеменнән дә язу, төрле ышанулар, хорафатлар белән бәйлә булып, ничектер, үз үлеменнән дә чакыру кебек тоелгандыр.

Ичшиксез, Килмөхәммәд Ишман улы борынгы ташка язу осталарының иң талантлысы һәм иң күренеклесе булып саналырга хаклы. Аның тарафыннан югары зәвык белән эшләнгән һәйкәлләр, хәзерге Татарстан территориясә белән генә чикләнмичә, күрше республикаларда да хәзерге көнгә хәтле сакланып, татар эпиграфик сәнгатенең иң лаеклы үрнәкләре буларак, кайбер зиратларны бизәп торалар. Без исә аның гасырлар аша безгә килеп житә алган бай мирасын кадерләп сакларга бурычлыбыз.

Әдәбият

1. Әхмәтҗанов М.И. Мәгариф, археографик эзәнүләр. – Казан: ТФА Ш. Мәрҗани исемендәге Тарих институты, 2009. – Б. 82.
2. Әхмәтҗанов М.И. Нугай Урдасы: татар халкының тарихи мирасы. – Казан: Мәгариф, 2002. – Б.242-243.
3. Әхмәтҗанов М.И. Нугай Урдасы: татар халкының тарихи мирасы. – Казан: Татар.кит.нәшр., 2009. – Б.31-32
4. Әхмәтҗанов М.И. Татар шәҗәрәләре: 1 т. – Казан: Татар.кит.нәшр., 2012. – Б.29-32
5. Әхмәтҗанов М.И. XVII–XVIII гасыр татар ташбилгеләре. – Казан, 2011. – Б. 14.
6. Мәрданов Р., һадиев И. И таш, сөйлә... «Мөселманлардин дога өмид өчен» / Р. Мәрданов, И. һадиев. – Чын мирас. – 2013. – № 7. – Б. 26-35.
7. Мәрҗани Ш. Мөстәфадел-әхбар фи әхвали Казан вә Болгар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1989. – Б.229-230.
8. Татарская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М.Х. Хасанов, отв. ред. Г.С. Сабирзянов. – Казань: Институт татарской энциклопедии АН РТ, 2006. – Т. 3: К-Л.
9. һадиев И. XVII гасыр татар эпитафияләренең үзенчәлекле төркеме турында <http://tashlar.narod.ru/text/hadiev-17gasyr.htm>.
10. Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. – М.-Л., 1960. – С. 160.

OYUN İÇİNDE OYUN VEYA CEZA ÜZERİNDE KURGULANAN OYUNLAR

Fuzuli Gozalov¹

Аннотация. Существуют некоторые игры, называющиеся игра внутри игры или игры-наказания, в которые играют, в основном, дети и, в частности, взрослые. Под наказанием в игре подразумевается: во-первых, отстранение из игры игрока, нарушившего правила игры; во-вторых, организацию игры в целом на наказании. Однако в обоих случаях демократический принцип игры не нарушается. Так как демократический принцип устанавливает права игроков, их место в соревновании, их роль в игре. В докладе рассматриваются характерные особенности игр-наказаний.

Ключевые слова: игра, игрок, игры-наказания, правила игры, лидер игры.

THE GAME WITHIN THE GAME OR GAMES ARE BUILT ON PUNISHMENT

Summary. There are some games where mostly children, partial adults played can say games within games or the game built on punishment.

In a game as punishment of the play is understood removing from (the) play as to breaking when punishment says in the play firstly of rules of the player, secondly. But in both cases the game is not violate democratic principles. Because of the players and their place in the competition on democratic principles, appoints its role in the game. The report will study the characteristic features of the games built on punishment.

Keywords: games, players, games are built on punishment, rules of the game, head.

Oyuna fərqli baxış 1940-ların başlarında Johan Huizinganın yayımlanan «Homo Ludens» (1938) adlı kitabı ilə oldu [Bkz. 3]. Meseleye geniş perspektifdə bakan Johan Huizingaya görə oyun insan yaşamının olmazsa olmazlarından və insan oynayaraq böyür, eğitilir, hayat dersi alır, kendini ve çevresindekileri anlamış olur. Oyun, yaşa baxmaksızın hər kəsin dođal işi, eğlencesi, fiziki və zehni gelişimi ve en son da kazanç yeridir. Bu perspektifde oyuna hem de ceza üzerinde kurgulanan bir çeşit yarış gibi de baxmak mümkündür. Bu bildiri türk dünyasında modern çağda oynanan oyun içinde oyun veya ceza üzerinde kurgulanan oyunlar araştırılacaktır.

¹ Доктор наук, профессор, Институт фольклора при Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: fuzulibayat@yahoo.com.

Bütün oyunlar aslında demokratik prensip üzerinde kurulur. Doğal olarak oyuncuların hakları, yarışdaki yerleri, oyundaki rolleri demokratik kaide ile tayin edilir. Hem çocukların hem de büyüklerin bazı oyunları vardır ki onlarda oyun içinde oyunla karşılaşırız. Mesela, oyunun kuralına göre, kaybeden tarafın cezalandırılması ve oyunun bu cezaya göre yeniden düzenlenmesi baş verir ki bu da aslında oyun içinde başka bir oyundur. Bundan dolayıdır ki oyunda verilen ceza veya ceza üzerinde kurgulanan oyunlar demokratik yaklaşımı hiç de askıya almaz. Bilakis ceza üzerinde kurgulanan oyun, oyunun demokratik doğasını inkar değil, tasdik etmek içindir. Şöyle ki demokratik kurala göre her kesin uymak zorunluğu olduğu kaideler vardır. Oyunda önceden veya oyun sürecinde konulan kuralın bozulması diğer oyuncunun hakkının bozulması anlamına gelir.

Ceza üzerinde kurgulanan oyunları iki başlık altında toparlamak mümkündür:

1) Oyunda uygulanan ceza oyuncuların haklarının, oyun kaidesinin bozulmamasına göredir. Oyunbozan, oyunbozanlık terimleri de oyunun demokratik tabiatına ve kurallara aykırı davranışı içermektedir. O halde oyunbozan genel kurala karşı çıkan, başkasının hakkını benimseyen anlamına gelir. Bu halde oyunbozanın cezalandırılması onun oyun dışı edilmesi veya oyun sürecinde bazı cezalara çarptırılması söz konusudur.

2) Tümüyle ceza üzerinde kurgulanan oyunlar vardır ki burada suç oyunun kuralı gereği olduğu gibi, ceza da aslında oyunun kaidesi dahilindedir.

Ceza toplumsal veya bireysel uygulama olsa da bu kavram hukuki, sosyolojik, psikolojik, dini ve felsevi içeriklidir. Oyun bağlamında ceza eğlenceye dayalı olup ciddi hukuki ceza kavramından uzak olup oyunda verilen ceza anlayışı üzerinde şekillenmiştir. Ancaq oyunda ceza ya kural gereğidir, ya da kuralı ihlal sonucudur. O baxımdan oyunda ceza veya ceza üzerinde kurgulanan oyunlarda ciddi de olmasa dolaylı hukuki ceza kavramı vardır.

Azerbaycanda ve genelde tüm Türk dünyasında çeşidli adlar altında oynanan «Diredöyme», «Kayışgöttü» oyununda bir grup oyuncunun çizilen dairenin içine girmesi cezalandırılmak anlamı taşır ve bu oyunu genel olarak oyun içinde oyun adlandırmak mümkündür. Nitekim daire içindeki oyuncuların daireden dışarıda kalanlar tarafından kayışla, eşme ipe dövülmesi bunu kanıtlamaktadır. Ancak dairenin içindeki oyunculardan birinin dışarıdakılardan birini çekip dairenin içine sokması ile ceza değişir, içeridekiler dışarı, dışarıdakılar ise içeri girmiş olurlar.

Azerbaycanda «Dız-dız» adı ile bilinen bir diğer oyun tümüyle ceza üzerinde kurulmuştur. Şöyle ki püşkatmada elini kulaklarının arkasında açık durumda tutan oyuncu baştan ceza almış sayılır. Bu ceza oyuncunun kuralı bozduğuna göre değil, kural gereğidir. Oyunda ceza alan oyuncunun arkasında duranların onun eline vurması ve cezalı oyuncunun eline kimin vurduğunu bilmesi ile cezadan kurtulması ve eli tahmin edilen oyuncunun onun yerini alması ile yeni bir oyun başlamış olur ki bu da oyunun içinde kurgulanan ceza oyunudur. Aynı ile «Benövşe» oyunu da bu tip oyun içinde oyunlardan biridir, ancak burada açık değil, gizli bir ceza vardır. Ceza üzerinde kurulan veya oyunun kurallarını cezaların belirlediği oyunlardan biri de «El üste kimin eli» oyunudur. Bu oyunun sadece Azerbaycanda bir kaç varyantı vardır. Bir varyanta göre bu oyunda çocuklar devre oluşturup otururlar, ayaklarını bir yere uzadırlar. Ceza alacak oyuncunu belirlemek için aşağıdaki tekerleme söylenir:

Motal-motal,
Terse motal.
Yağ atar,
Kaymag tutar.
Ak kuşum,
Ağarçımım.
Göy kuşum,
Göyerçinim.
Kargâ kara,
Durna hara...
Çilme çilik,
Birce emlik.
Kamber çarık,
Biz de varık.
Emrekulu
Yoktu pulu.
Vur nağara,
Çık kırağa [4].

Tekerlemeni söyleyen başçı veya oyunu kurgulayan deneyimli çocuk elini sırasıyla her mısradan sonra arkadaşlarının ve kendi ayağının üzerine koyur. Burada çık kırağa (dışarı çık) mısrası kimin ayağının üstünde söylene, o çocuk, ayağını çekir. Sonra tekerleme yeniden baştan ayağa söylenir. En sonda çocuklar bir-bir ayaklarını çekirler. Ayağı sona kalan çocuk cezalı sayılır. Cezalı oyuncunu yüzü üste uzadırlar. Diğerleri ellerini yumruk şeklinde düğünleyip onun sırtına koyur ve sorurlar:

– El üste kimin eli?

Oyunun kuralına göre çocuk elini onun sırtına koyan en sondaki elin sahibini bulmalıdır. O, sonuncu elin sahibini bulursa ceza bitmiş olur, çocuk elin sahibini bulamadıkta diğer oyuncular «Götürün vurun, yalandır» – deyip onun sırtına yumruklarıyla vurduktan sonra yeniden sorurlar:

– El üste kimin eli? [1, c. 302]

Oyun elin sahibini bulana kadar devam edir.

Azerbaycanda çok bilinen «Desmalattı» (Mendil salladı) oyunu da ceza üzerinde kurgulanmıştır. Burada mendili bırakıp koşan çocuk yakalanıp önce cezalandırılır; ceza her hangi bir şarkı okumak, birini sırtına almak, garip hareketler göstermek, raks etmek vs. şeklinde olabilir. Oyun sürecinde yakalanıp bir yere toparlanan oyunculara «şoraba» (tuza koyulmuş sebze) denilir. Oyunun sonunda «şoraba»ların cezalandırılması kısmına geçilir. «Desmalattı» oyununun kuralına göre «şoraba»lar oyuncuların isteğine göre ya şarkı okumalı, ya oynamalı, sporif hareketler yapmalı, ya da her hangi bir işi görmek zorundadırlar. Ceza oyunun sonunda değil, ortasında da baş verebilir. [2, c. 58]

Yukarıdaki oyunda ceza oyunun gelişmişliğiyle ilgilidir. Genelde her oyunun kendine özgü ceza şeklinin olması oyunun ona göre oynanılmasını şartlandırır.

Bütünlükte ceza üzerinde kurulan oyunlardan biri de tahkiyeli, dialoglu çocuk oyunu, aslında sahnecek olan «Şah, vezir» (bu oyunun «Han, vezir» varyantı da var) teatral gösterisidir. Aşağıda bu oyunun kısa özetinden görüleceği gibi ceza oyunun yapısında vardır [7, c. 241]. Bir çok varyantı olan bu oyunda beş, yahut altı çocuk, veya genç iştirak edir. Genelde kapalı mekanda oynanan «Şah, vezir» oyununda eşitlik sağlamak için 6 oyuncu olur. Bu teatral gösterini başlamak için oyuncuların sayı kadar, altı oyuncu varsa 6 küçük kağıt parçası götürülür. Bu kağıt parçalarına «şah», «vezir», «vekil», «cellat», «bulan» ve «hırsız» sözleri yazılıp katlanır. Oyuna iştirak edenler daire şeklinde otururlar. Oyunculardan biri katlanmış kağıtları avcunda karıştırıp ortaya atır. Her kes birini götürüp açır, yazılanı gizli şekilde okuyur. Burada bir başkasının kağıtına bakmak yasaklanmıştır. Kağıtlar açılıp okunduktan sonra «şah» sözü yazılmış kağıtı açan oyuncu deyir:

Kimdi «bulan»?

«Bulan» cevap verir ki benim.

Şah der:

– Bu gün benim (yahut vezirin, vekilin) hazinesini çalıplar. Şimdi hırsız bulunmalıdır. Oyuncular telaş içinde birbirine bakırlar ve şöyle derler:

– «Bulan», hırsız bul.

Oyunda hırsız rolünü oynayan da aynen diğerleri gibi hırsız bul der.

Bulan rolünü oynayan dikkatle oyuncuların yüzlerine bakar, nihayet, oyunçulardan birinin isminin söylemeli olur. Eger ismi zikredilen hırsız değil de, vezir, vekil veya başka oyuncu olursa o zaman yanlış tamlama için sinirlenerek şöyle der:

– Sen ne cesaretle veziri (vekili, celladı) hırsız adlandırırısın?! Çekin onu dar ağacına. Cellat kimdir?

Cellat baş eğir.

Şah emr verir:

– Veziri hırsız adlandırdığı için onun koluna üç yağlı sille vurulsun!

(Başka bir ceza da olabilir).

Bu zaman Bulan kolunu açarak ileri uzatır. Vekil onun elini tutur, cellat üç şille ile onu cezalandırır. Sonra oyuncular kendi kağıtlarını katlayıp şaha verirler. Oyun yeniden devam edir.

«Şah, vezir» oyununda bulan hırsız doğru tahmin ederse o zaman şah der:

– Hırsızı yanıma getirin!

Cellat hırsızı getirir. Şah sorur:

– Neden hırsızlık yaptın?

Hırsız cevap vermir.

Şah:

– Hırsızlık yaptığı için bunun koluna on sille vurun! – deye, onu daha fazla cezaya çarptırır.

Oyun sona ermiş olur.

Bu oyunun «Han, vezir» adı ile bilinen varyantına göre oyunda «han», «vezir», «hırsız» vb. olur. Bu oyunda da esas mesele hırsız bulmaktır. Ancak burada ceza yalnız bulunan hırsıza verilir. Oyunda verilen cezalar değişik şekillerde olur. Mesela, hırsızın eline ağaçla, başına tokatla vururlar, saçını dattırlar vs.

Ceza üzerinde kurgulanan oyunlardan biri de hem çocukların hem de gençlerin oynadığı «Beşdaş» oyunudur. Bu oyunu genelde kızlar oynarlar, bazen oğlanların da oynadığı görülmüştür. Fındık büyüklüğünde veya daha küçük taşlarla oynanan bu oyunda ceza oyunu kaybedene verilir. Bu oyunda genel itibarıyla çimdikleme, yağlama, cırmaklama gibi cezalar verilir. Özellikle çimdikleme cezasında taşı yukarı atıp tutma makamında kaybedenin elini çimdikleyirler. Taş yakalanamayıp yere düşene kadar ceza devam edir [6, c. 79]. Yağlama cezasında ise taşı atıp-tutana kadar rakibin ellerini sığayırır. «Beşdaş» oyununun bir çok varyantı vardır ki hepsinde de kaybeden taraf cezalandırılır. «Beşdaş»ın özel ceza şekilleri var: «küpeden bal çıkartma», «kuşunu göster», «çimdikleme», «cırmaklama», «yağlama». Taşların hepsini elin yüz kısmına dizip atıp tuturlar. Bu işi kaybeden taraf icra edir. Taşlardan hangisi yere düşerse, o taş rakibin cezası olur. Eger «küpeden bal çıkartma» yere düşüpse, taşı elin içinde gizledirler. Eli yere dayayıp parmakların arasında yer bırakmak şartı ile taşı avcunda saklamalısın. Rakip belirlenen taşı çıkartmak istedikte elini cırırlar, taşı ise kaybedenin parmakları arasına koyub parmaklarını sıkırlar.

Eger oyunda «kuş gösterme» cezası varsa, taş yere düştükte, onu rakibin parmaklarının arasına koyup parmakları güçlü şekilde sıkırlar. Parmaklar berk ağrıyır. Eğer cezalı oyuncu kuşu göstermirse, o halde ona istenilen kadar ceza verilir. [5]

Küçük yaşlı çocukların en sevimli oyunlarından olan «Siçan-pişik» (Fare-kedi) oyunu [2, c. 195-197] ise aşağıdaki gibi oynanır: Çocuklar dairevi şekildə el-ele tutuşurlar. Başçı oyunçulardan birini pişik (kedi), diğerini de siçan (fare) adlandırır. Siçan kaçır, pişik kovur. El-ele tutuşanlar siçana imkan vermirlere ki dairenin içine girsin. Pişiyi ise bütün

yollar açıktır. Siçan çocukların kollarının arasından sokulup içeri girer, sonra yakalanacağını bildiği için yenide dışarı çıkar. Nihayet, pişik siçanı yakalayır. Sonra da diğer iki uşaktan biri siçan, diğeri pişik olur. Oyun böylece devam edir. Bu oyunun başka bir varyantında çocuklar siçanı dairenin içerisine bırakmamalıdır. Siçan hangi çocuğun kolunun altından dairene içine girerse, bu defa o çocuk siçan olur. Pişik ise başçı tarafından başka bir oyuncu ile değiştirilir. Bu oyunda ceza siçan olmaktır. Avrupa çizgi filmi «Tom and Jerry»de kedi zalim, fırsatçı, akılsız, fare ise akıllı, merhametli ve sevimli gösterilir. «Tom and Jerry»den farklı olarak türklere fare sevimsiz, zararlı hayvan gibi gösterildiğinden çocuklar fare (siçan) olmağı ceza olarak kabul edirlere, ona göre de çocuklar oyunda siçan olmamak için bütün çabalarını gösterirlere. Tam da bu noktada iki yüz elli yıl bundan önce söylenmiş bir fikri tekrarlamak yerinde olacaktır. Doğal olarak insanlığın tarihi kadar eski olan ceza kavramı kavimlerden kavimlere, zamanlardan zamanlara değişmiştir. Cezanın ağırlığı ve şiddeti her milletin ruh haline uygundur [8, c. 156].

Kaynakça

1. Azərbaycan etnoqrafiyası. III cild. Bakı: Şərq-Qərb, 2007.
2. Azərbaycan xalq ədəbiyyatından seçmələr. Qaravəllilər, oyunlar və xalq tamaşaları. Tərtib edənlər: H.İsmayılov, T.Orucov. Bakı: Şərq-Qərb, 2005.
3. Huizinga Johan (2013). Homo Ludens. Oyunun toplumsal işlevi üzerine bir deneme. Çeviren M.A.Kılıçbay, İstanbul: Ayrıntı.
4. Kaynak kişi (informator): Mədinə Həsənova 1941 doğumlu, təhsil durumu natamam orta, Masallı rayonu Xırmandalı kəndi; Derleme tarixi 2012.
5. Kaynak kişi (informator): Qətibə Mehdiyeva, 45 yaşlarında, təhsil durumu orta, Ağcabədi rayonu Hacıbədi kəndi.
6. Qasımov Ələs. Azərbaycan xalq oyunları. Bakı: BDU nəşriyyatı, 2006.
7. Novruz bayramı ensklopediyası. Tərtib edənlər: V.Abdulla, T.Babayev. Bakı: Şərq-Qərb, 2008.
8. Беккариа Чезаре. О преступлениях и наказаниях. Москва, 2004.

ÇORA/ŞORA BATIR DESTANI'NIN TİPOLOJİK ÖZELLİKLERİ

İbrahim Gümüş¹

Özet. Çora Batır destanı, geniş bir coğrafyada Türk boyları tarafından bilinmekte ve icra edilmektedir. Bu makalede Çora/Şora Batır destanının Molla Musa varyantının tipolojik özellikleri detaylı bir şekilde incelenerek çözümlenecektir.

Anahtar sözcükler: Destan, Çora Batır, Kazak, destan tipolojisi.

TYOLOGICAL CHARACTERISTICS OF CHORA/SHORA BATIR EPIC

Summary. Chora Batır epic is known and performed by the Turkish tribe in a wide geographical area. In this article, the typological features of Molla Musa variant of Chora / Shora Batır epic will be analyzed in detail.

Keywords: Epic, Chora Batır, Kazakh, epic typology.

Giriş

Çora Batır, Romanya'dan başlayıp Kırgızistan'a kadar Alpamış ve Köroğlu gibi geniş bir coğrafyada yayılma alanı bulmuş Kıpçak dil grubuna ait Türk dünyasının ortak destanlarından biridir. Tatar destancılık geleneğinde de önemli bir yere sahip Çora Batır destanında Er Çora'nın Alibiy ve Kalmuklarla mücadelesi söz konusudur. «Çora Batır» destanın nüshalarına baktığımızda, onlardaki sabit olay örgüleri epizotlarının çoğunun, tarihi gerçeklerden doğduğunu fark etmek mümkündür. Çora'nın Kazan'dan Kırım'a gelişi, Alibiy'i öldürmesi, Kırım Tatar ve Nogay nüshalarındaki Çora'nın suda boğularak kazaya kurban gitmesi, bunun gibi sabit olay örgüleridir [4, s. 19]. Tatar destancılık geleneğinde «Çora Batır», Kazak Türkleri'nde «Çora Batır veya Şora Batur» olarak bilinen ve «kahramanlık cırı» olarak adlandırılan destanı Molla Musa, Muhabetnecip Aliakbaruli gibi Kazak akınları anlatmıştır.

Bu makalede Tatar ve Kazak destancılık geleneğinde önemli bir yere sahip olan Çora/Şora Batır destanının Molla Musa varyantının tipolojik özelliklerini inceleyeceğiz. Bu özellikler özelde Çora Batır'ın genelde ise Türk destanlarının kahraman merkezli tipolojik özelliklerini ortaya çıkaracaktır. Bununla birlikte gelecekte kapsamlı bir biçimde yapılacak olan Türk destanlarının tipolojisini çözümlenici çalışmalara da kaynaklık edecektir. Tipolojik özellikler belirlenirken Batı'da yapılan kahramanın biyografisini çözümleneyen yapısal çalışmalardan faydalanılmıştır. Çora/Şora Batır destanının Molla Musa varyantı iki bölümden ve 7797 dizeden oluşmaktadır. Destan şekil olarak manzum bir yapıya sahiptir ancak ikinci bölüm yarım kalmıştır. Bu varyantta destan Şora Batur olarak adlandırıldığı için biz de buna bağlı kalacağız.

¹ Yrd. Doç. Dr., Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye, e-mail: igumus@bartin.edu.tr.

1. Kahraman Doğmadan Önce

Türk destanlarında kahramanın ailesi, mensup olduğu boyu, yaşadığı coğrafya gibi pek çok bilgi kahraman doğmadan önce verilir. Şora Batır destanının Molla Musa varyantı kahramanın ailesi hakkında bilgiler vererek başlar. Şora'nın babası Narıkbay adında dünya malına gönlü tok olan zengin bir beydir. Kazan adlı şehirde yaşamaktadır ve kırk bin evli Tama boyundandır. Destan Narıkbay'ın çocuksuzluk motifiyle başlar. Tamalar'ın hanı ise Alimhan, yöneticisi ise Esim'dir.

Esim, kardeşi Narıkbay'e bir adamını göndererek atı Şubar'ı ister. Narıkbay ise atını vermez, bunun üzerine Esim ile Narıkbay'in arası açılır. Narıkbay, yilkısını alarak Kazan'ı terk eder. Kırk bin evli Tama boyu da peşinden gelir. Dokuz ay boyunca yürürler ve Ak Dariya'nın kenarında bulunan Nogay-Türkmen yurduna gelir. Karahan adında

bir hanı olan bu ülkenin en önde gelen baturu ise Alibiy'dir. Alibiy, zorba biridir ve pek çok garibanı da ağlatmıştır. Karahan'dan izin alarak Türkmen yurduna yerleşen Narıkbay'e Alibiy huzur vermez. Narıkbay'in mallarını yağmalar, Şubar ata ise göz koyar. Narıkbay, atını vermez bunun üzerine Alibiy zorbalıklarını artırır.

1.1. Şora Batır'ın soy ağacı

Destanda Şora'nın babası, annesi ve amcası hakkında bilgiler yer alır. Babası Tama boyundan zengin bir bey olan Narıkbay'dir. Narıkbay'in babası ve annesi hakkında bilgi yoktur. Sadece Esim adında bir kardeşi olduğu destanda yer alır. Annesi hakkında geniş bilgi verilmemiştir ancak Sazandı ilinden Kulkanıs adında biri olduğu anlatılır. Şora Batır'ın Kırgız anlatımında Narıkbay'in babasının öldüğü, yaşlı annesinin de Esim'i doğurduktan sonra öldüğü ve babasının da zengin bir han olduğundan bahsedilmektedir. Narıkbay, destanın diğer varyantlarında ise halktan biridir [6, s. 8]. Destan kahramanın babası bölgelere göre farklı kimlikler sergiler. Bunu Köroğlu destanında görmekteyiz.

1.2. Şora Batır ile ilgili rivayetler

Türk destanların birçoğunda kahraman doğmadan önce haber verilir. Kahramanın doğacağı genellikle rüyada bir pir tarafından haber verilir. Şora'nın doğacağı da mezar ziyaretleri sırasında annesinin bir yatırda uyuya kaldığında ak sarığı başında asası elinde olan Babay Tükti Şaştı Aziz tarafından Kulkanıs'a rüyada bildirilir.

1.3. Şora Batır'ın yaşayacağı veya ana-atasının yaşadığı coğrafya

Şora'nın ailesinin yaşadığı mekânlar göç nedeniyle değişiklik gösterir. Narıkbay önceleri Kazan şehrinde yaşamaktadır. Daha sonra Ak Dariya kenarında bulunan Nogay-Türkmen yurduna gelip yerleşir. Şora da bu Türkmen yurdunda doğar ve yetişir. Alibiy'le mücadelesinin sonunda baba yurdu olan Kazan iline Tamalar'ın yaşadığı bölgeye gider ve ailesini de tekrar oraya geri götürür.

1.4. Çocuksuzluk

Türk destanlarında «kahraman» tipinin kalıplaşmış özellikleri vardır. Destanın kahramanı henüz doğmadan önce, onun sıradan insanlardan farklı olduğu vurgulanmaya başlanır. Dünyaya geliş, genellikle olağanüstü şartlarda gerçekleşir. Geleneksel olarak, bu vurgunun birinci ayağını «çocuksuzluk» motifi teşkil eder [8, s. 76]. Türk destanlarında çocuksuzluk motifi çok sık kullanılır ve genellikle destanın giriş kısmında bu durum yer alarak kahramanın diğerlerinden farklı olacağını mesajını verir. Manas destanında, Dede Korkut hikâyelerinde çocuksuzluk motifi kullanılmıştır. Şora Batır destanının en önemli olayı Narıkbay ile Kulkanıs'ın çocuksuzluğu, bu durumun başkaları tarafından onlara karşı kullanılması ve ailenin çocuk sahibi olmak için verdikleri mücadeledir. Çocuksuzluk motifi, Narıkbay'in destan sahnesine çıktığı ilk dizeden itibaren sürekli gündemdedir ve bütün olaylarla ilişkisi kurulur.

Çocuksuzluk motifi destanda sık sık karşımıza çıkmaktadır. Narıkbay, çocuğu olmadığı için yurdunu bırakarak Türkmen iline yerleşmiştir. Alibiy, Karahan için bir toy düzenler ve Narıkbay'a şarap, yıldı ve hediyelerle toya gelmesini söyler. Narıkbay, istenilen şeylerle toya gelir ama Alibiy onu çocuksuzlar toya giremez diyerek geri gönderir. Bunun üzerine Narıkbay ile Kulkanıs evliya türbelerini gezip Hakk'a dua ederek çocuk istemeye giderler.

1.5. Şora Batır'ın annesinin hamilelik dönemi

Şora'nın annesi Kulkanıs, Babay Tükti Şaştı Aziz'in türbesinde rüyasında onu görüp oğlu olacağını haber alınca hemen Narıkbay'a haber verir. Narıkbay'la orada birlikte olan Kulkanıs, yurduna ulaşınca kadar karnı büyür. Kulkanıs'ın aş ermesi üç ay kadar sürmüş ve bir Arslan kalbine aşermiştir. Narıkbay önceleri eşinin istediği aslan kalbini bulamamıştır. Ancak daha sonra pirlere de yardımıyla avladığı aslanın kalbini Narıkbay'a götürmüştür. Kulkanıs'ın Arslan kalbine aşermesi kahramanın gelecekte güçlü kuvvetli bir alp olacağını işaretidir. Türk destanlarında sıkça karşımıza çıkan bu motifi Manas destanında Manas'ın annesinin Arslan yüreğine aşermesi ve Manas'ın elinde bir kan pıhtısıyla doğmasında en güzel şekliyle görürüz.

Mehmet Aça'ya göre kahramanın olağanüstü gücü yırtıcı hayvanlar kullanılarak açıklanır. Destan anlatıcısı ve halk muhayyilesi, kahramanın gücünü ve savaçılık özelliklerini yeriklenen yırtıcı hayvanlardan alınmasını yerikleme motifi vasıtasıyla sağlamıştır. Destan toplumu kendisinden güçlü olan yırtıcı hayvanları yine gücünü ve cesaretini onlardan alan batır vasıtasıyla yenmeye çalışmıştır [1, s. 80].

1.6. Şora Batır'ın doğumu

Kulkanıs, Arslan kalbini yedikten sonra aşermesi geçer. Şora'nın doğumu dokuz ay sonra değil on iki ay sonra gerçekleşir. Bu süre onu diğer insanlardan ayırmak için kullanılmıştır. Kahramanın doğumundaki tek olağanüstü durum budur. Kulkanıs'ın oğlan çocuğu doğurduğu anlaşılınca sığıntı gibi olan Tama'nın hepsi sevinir. Narıkbay'a müjde verilir. O da gümüş akçe, dua eder.

2. Kahramanın Çocukluğu

Türk destancılık geleneğinde kahramanın doğumuyla başlayan çocukluk dönemi pek çok destanda önemli bir yer teşkil eder. Onun sıradan insanlardan farklı olduğunun altı çizilerek kahraman olacağı çocukluk döneminde onun yaşamı ve özellikleri sıralanırken hissettirilir. Şora, doğduktan sonra Karahan'a haber gider o da çok sevinir. Ancak

Alibiy bu duruma çok kederlenir. Narıkbay ise at başı kadar altını çocuğuna ad koyacak kişi için bir kenara ayırır. Tamalar ise çok mutludur, artık kimsesiz değildirler.

2.1. Şora Batır'ın özellikleri

Destan kahramanı diğer çocuklar gibi oyun oynamak yerine yaşından büyük işlerle uğraşır. Onun vücudu bir alp vücudu gibi tasvir edilerek diğer çocuklardan tecrit edilir ve böylelikle kahramanlık vasfı bu dönemde ona verilir. Er Şora, çocukluğunda her türlü işi başarıyla yerine getiren, güçlü, kuvvetli ve cesur bir kişiliğe sahiptir.

2.2. Şora Batır'ın isim alması

Türk destanlarında Dede Korkut'taki gibi kahramanlık göstermesi, Manas'da olduğu gibi adının elinde yazılı olması, Oğuz'daki gibi kendi adını kendi vermesi, kahramanın doğumuna yardım eden ak sakallı ihtiyarın gelip ona ad vermesi gibi pek çok biçimde kahramana ad konur. Şora Batır destanında kahramanın dünyaya gelmesinde yardımcı olan Babay Tükti Şaştı Aziz'in ruhu bir dilenci bedenine girerek ona ad verilmesinde de ortaya çıkar. Altın beşiğe koyulan kahramana Tamalar isim bulamaz, bir eşek sırtında dilenci kılığında Babay Tükti Şaştı Aziz gelir ve adını Er Şora koyar.

3. Kahramanın Erginlenmesi

Macara çağrısına cevap verip, büyüü eşiği aşan kahramanı yeni bir dünya beklemektedir. Kimi masal ve mitlerde ejderhalar devler ve korkunç yaratıkların, kahramanın cesaretini gücünü ve zekâsını sınıdığı bu dünya, onu erginleyen, geleceğe hazırlayan sınavlarla doludur [5, s. 30]. Campbell [2, s.115] bu durumu şöyle açıklar: «Eşik aşıldıktan sonra, kahraman bir dizi sınavdan geçmek üzere tuhaf biçimde akışkan, belirsiz biçimlerin düş dünyasına doğru ilerler.»

Şora'nın erginlenmesi destanda ayrıntılara girmeden anlatılıyor. İki yaşına geldiğinde annesinin ve babasının sözlerine kulak kesilir, üç yaşında yürümeye başlar, dört yaşında aşık oynamaya başlar, beş yaşında her türlü işi yapar, cesaret doludur ve saygı kazanır. Altı yaşına geldiğinde altın kemer takar beline ve kırk çocukla oynamaya başlar. Daha sonraki dönemlerde yolculuğa çıkması ve zorluklardan geçmesi onun erginlenmesine katkı sağlar.

3.1. Şora Batır'a layık at

Türk destanlarında ve halk hikâyelerinde at çok önemli bir konuma sahiptir. Destanlarda yer alan at, olağanüstü motiflere sahiptir. Şükrü Elçin'e [3, s. 413] göre; «Destan kahramanının yanında yer alan at, bütün Türk destan rivayetlerinde olağanüstü özelliklere sahip olarak su ruhundan türer. Türkler, atların denizden çıkan, dağdan inen ya da gökten, rüzgârdan, mağaradan gelen kutsal aygırlardan türediğine de inanırlardı.» Destanda mitolojik özellikler gösteren at, aynı zamanda insansı özelliklere de sahiptir. Kahramanın yardımcısı olan at, insan gibi anlayışlı ve duygulu olup kuş gibi havada uçuşa özelliklerini de barındırır. Destanlarda yer alan atlar son derece süratlidirler. Her birinin kendine özgü bir adı vardır [7, s. 54]. Şora Batır destanının bütün olay örgüsünde at ön plandadır. Destanda tek mitolojik unsur diyebileceğimiz motif ise atın denizin içinden çıkıp gelmesidir. Narıkbay, bu atı alır, besler, hatta kendisinin çocuk sahibi olması için ondan dua bekler. Atının adını Şubar koyar. Narıkbay'ın yurdunu terk etmesinin asıl nedeni kardeşi Esim'in Şubar'ı ondan istemesidir. Daha sonra Alibiy'den kötülük görmesinin nedeni de Şubar'dır. Şubar at, yere suya basmadan gider, esen rüzgâra eşit hızda ve alaca renklidir. Destanda Şubar'ın boynu altın değnek, vücudu benekli ve pars gibi biçiminde pek çok özelliği anlatılmıştır.

3.2. Şora Batır'ın yiğitleri

Türk destanlarında kahramanın yoldaşları en az kahraman kadar önemlidir ve genellikle sayıları kırktır. Her kahramanın yanında ona bağlı kırk alp ya da eren yer alır. Bunlar hareketlerinde bir bütün halindedirler; birlikte yaşar, birlikte savaşır. Ancak Şora Batır destanında bu motif yer alsa da pek işlenmemiştir. Diğer Türk destanlarındaki gibi Şora'nın kırk yiğidi sabit ve sürekli olarak var olmazlar. Kalmuklarla mücadele edeceği zaman da Kazan'dan kırk yiğit bulur kendine. Ancak savaş sonrasında kırk yiğit ortadan kaybolur.

3.3. Şora Batır'ın ilk kahramanlığı

Şora Batır, ilk kahramanlığını altı yaşındayken yapar. Kırk çocukla oyun oynarken onların Türkmenler tarafından dövülerek korkutulduklarını öğrenir. Sonra onları cesaretlendirir ve Türkmenlerin üzerine gönderir. Şora da kendine bir at bulmaya gider. Şubar'ı bulduktan sonra kırk çocuğun yardımına yetişir. Kırk çocuğu, bin Türkmen çocuğu dövmektedir, bunu gören Şora bin çocuğun hepsini yere serer.

3.4. Zafere ulaşmada yardımcı unsurlar

Şora Batır darda kaldığında mutlaka Babay Tükti Şaştı Aziz tarafından ona yardım edilir. Alibiy'le karşılaştığında Alibiy onu öldürecekken Babay Tükti'nin ortaya çıkmasıyla kurtulur. Diğer bir yardımcı unsur ise kahramanın atıdır.

3.5. Şora Batır'ın ilk zaferi

Er Şora, bin çocuğu dövdükten sonra halkının da saygısını kazanır. Ancak Alibiy bu duruma çok sinirlenir ve kırk yiğidini de alıp Şubar atı almak için Tamalara gider. Bunu duyan Şora, Şubat ata binerek Alibiy'le mücadeleye girer. Mücadelenin başında sözlü olarak atışırlar, bu atışma bir hayli destanda yer kaplar. Daha sonra Er Şora, babasının ve Tamaların intikamını Alibiy ve onun kırk yiğidini öldürerek alır. Böylece kırk ev Tama ile kırk bin ev Türkmen denk olur.

3.6. Şora Batır'ın diğer zaferleri

Er Şora, Alibiy'i öldürdükten sonra ailesi ve Tamalar tarafından eski yurtları Kazan'a gidip kendilerine yardım getirmesi için gönderilir. Yolculuk esnasında Tasır adında Türkmen düşmanı ile karşılaşır. Tasır onu tüfekle öldürecekken pirlerin ve atının yardımıyla onun tüfeğini elinden alır. Tasır'ın kulağını keserek onu hayatta bırakır ve Türkmenlerin Tamalara işkence yapmamasını iletmesini söyler. Kahraman ikinci zaferini de böylece kazanır.

Kazan şehrine ulaşan Er Şora, amcası Esim Er'le tanışır. Ailesinin zor durumda olduğunu söyler ancak Kazan şehri Kalmuklular tarafından yağmalanmaktadır. Esim önce bu sorunu halletmek gerektiğini söyler. Şora, yanına yüz yiğit alarak Kalmuklularla savaşır ve zafer elde eder. Daha sonra Kalmukluların yurdunu dağıtır ve pek çok yiğitlerini öldürür.

4. Kahramanın Evlenmesi

Türk destanlarında kahramanın evliliği, soyunun devamı açısından önem taşır ve destanda önemli bir yere sahiptir. Er Şora'nın evliliği diğer Türk destanlarından farklı bir şekilde gerçekleşir.

4.1. Kahramana lâıyk eşin aranma macerası

Er Şora'ya ailesi tarafından eş arama motifi bu destanda yer almamaktadır. Hatta Şora'nın evleneceği kız hiç aranmaz, aksine kızın babası ona kızı verir. Alimhan, kızını ona vererek onu oğul gibi kabul eder. Karahan'da kızını ona vererek yurdunu yağmalatmaktan kurtarır. Şora, Kalmuk yurdunu yağmalarken bir çobandan Karahan Hanın bir güzel bir kızı olduğunu öğrenir. Zafer sonunda şehri yağmalayıp kızı Jörmetöz'ü kendine cariye olarak alır.

4.2. Şora Batır'a lâıyk eşin özellikleri

Şora, diğer Türk destanlarında görülmeyen bir şekilde üç kişiyle evlenir. Bunlardan ikisinin adı destanda geçerken Karahan'ın kızının adı ve özellikleri destanda anlatılmaz. Bu kızlar da hünerleriyle değil güzellikleri ve soylarıyla destanda işlenir.

4.3. Düğün

Türk destanlarında toy ve onun tasviri önemli bir yer tutar ancak Şora Batır'da düğün birkaç dizeyle anlatılmıştır. Alimhan kızını Şora ile imam nikâhı kıydırarak evlendirir. Destanda bu tür İslami motiflere sıkça rastlanır. Bunun yanında destanda Jörmetöz ile evliliği anlatılmaz sadece cariyesi olduğu söylenir. İkinci bir düğün ise Şora'nın ailesini Kazan'a getirmek için gittiğinde Karahan, kızını Er Şora'ya vererek düğün yapar ve ülkesini kurtarır.

5. Destanın Sonu

Şora Batır destanının Molla Musa varyantı iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümünde Şora memleketine gittikten iki ay sonra Jörmetöz hamile kalır. Buna katlanamayan Tümebiyke Hanım, Jörmetöz'e kötü davranır. O da bu duruma katlanamayarak yurduna kaçır ve destanın birinci bölümü biter.

İkinci bölüm yarım kaldığı için destanın sonunda ne olduğu bilinmemektedir. Ancak Şora Batır destanı Manas gibi babadan oğula geçen daireler şeklindedir. İkinci bölümde Şora'nın Jörmetöz'den Er Alıp adında bir oğlu olur. Kalmuklar Er Alıp'ın babasının Karahan olduğunu, Şora'nın onu öldürdüğünü ve intikam alması gerektiğini söylerler. Er Alıp, Kazan şehrini kuşatır, oradaki yiğitleri öldürür ve Şora'nın annesi, babası ile amcasını esir edip götürür. Bu sırada avda bulunan Şora Batır, döndüğünde olanları öğrenir onun peşine düşer ve destan burada son bulur.

Sonuç

Geniş bir coğrafyada birincil kültür ortamında icra edilip aktarılan Şora Batır'ın dünyaya gelmeden önce ailesi, boyu vd. bilgiler destan girişinde verilmiştir. Türk destanlarında önemli bir yere sahip olan çocuksuzluk motifi Şora Batır'da da etkin bir yere sahiptir. Er Şora'nın doğumunu müjdeleyen ak sakallı ihtiyar, ona ad vermede ve maceralarında yardımcı karakter olarak destan sahnesine çıkmaktadır. Kahramanın erginlenmesinde yola çıkma motifi Er Şora'yı da olgunlaştırarak kahramanlık vasıflarına sahip olmasını sağlar. Türk destanlarında olduğu gibi Er Şora'nın en büyük yardımcısı atıdır. Kahramanın atı mitolojik özellikler taşıması bakımından da önemlidir. Bununla birlikte at, olay örgüsünde ön planda yer alır, aksiyonun başlamasını sağlar ve kahramana zor durumda yardım olur. Er Şora, birden fazla evlilik gerçekleştirir. Er Şora'nın eşleri mitolojik özellikler taşımaz ancak ikisi de han kızıdır ve soylu bir aileye mensuptur. Manas destanındaki gibi Er Şora öldüğü zaman yerine oğlu Er Alıp geçer ve destan babadan oğula geçen daireler biçiminde ilerler. Şora Batır destanı bu bakımdan Türk destancılık geleneğinin hemen hemen bütün tipolojik özelliklerini taşımaktadır. Ancak destanın ikinci bölümünün tamamlanması da bir eksiklik olarak durmaktadır. Sözlü kültür ortamı varlığını koruduğu ve destan metninin yaratılması devam ettiği sürece destan anlatıcıları [akın] tarafından metnin tamamlanacağı düşünülebilir.

Kaynakça

1. Aça, Mehmet. [1997]. «Türk Destanlarındaki Aşerme [Yerikleme] Motifinin Destan Kahramanları Üzerindeki Etkisi ve Hayvan Ata [Ecdat] İnancıyla Olan Bağlantısı», **Milli Folklor**, S. 34, 78-81.
2. Campbell, Joseph. [2000] **Kahramanın Sonsuz Yolculuğu**, İstanbul: Kabalıcı Yay.
3. Elçin, Şükrü. [1963]. «Atların Doğuşları İle İlgili Efsaneler», **Türk Folklor Araştırmaları**, İstanbul, S. 162, 412-416.
4. Korgonbekov, Bolat. [2010]. **Kazak Destanları-5**, Akt. İsmail Turan Kallımcı, Ankara: TDK Yayınları.
5. Saltuk Özkan, Tuba. [2009] «Kahramanın Yolculuğu Bağlamında Bamsı Beyrek ve Erginlenme Süreci», **Milli Folklor**, S. 81, 27-33.
6. Şahin, Halil İbrahim. [2010]. «Kazak ve Kırgız Destan Geleneklerinin Etkileşimi Bağlamında Çora Batır Destanı'nın S. Çoybekov Anlatması Üzerine Bir İnceleme», **Karadeniz**, S. 8, Sonbahar, 108-122.
7. Yardımcı, Mehmet. [2007]. **Destanlar**, Ankara: Ürün Yayınları.
8. Yıldız, Naciye. [2009]. «Türk Destanlarında Çocuksuzluk», **Milli Folklor**, S. 82, 76-88.

СЕБЕР ТАТАРЛАРЫНДА ЭКОЛОГИК ЛЕКСИКА

Диана Гыймадиева¹

Аннотация. Себер татарлары лексик составында телебезнең борынгы үзенчәлекләре дә шактый яхшы сакланып калган. Ә аларны ачыклау татар әдәби теле тарихының мәсьәләрен хәл иткәндә ныклы жирлек ролен үти ала. Соңгы елларда халыклар тормышында глобальләшү, шул исәптән авыл халкының шәһәрләшү процессы, мәктәпләр, вакытлы матбугатның һ.б. тәсири нәтижәсендә диалекталь, шул исәптән экологик лексика әкеренләп юкка чыга бара. Себер татарларының уникаль лексикасын да югалудан саклап, билгеле бер тәртипкә салып, үсеш-үзгәрешләрен, күренешләрен күздә тотып теркәп калдыру, өйрәнү-тикшерү татар теленең бу өлкәдәге кичектергесез фәнни-теоретик мәсьәләләрнең берсе булып тора.

Ключевые слова: аучылык, жәнлек, төрки катлам, таулыктар, сулыктар.

Диалекталь лексика, бер яктан, телебезнең байлыгы булса, икенчедән – диалекталь сүзләрдә халкыбызның бүгенге көндә көнкүрештездән югалып бара торган борынгы этнографиясе, гадәт-йолалары да чагылыш таба. Диалекталь лексиканы тикшерү татар теленең, гомумән алганда, төрки телләрнең тарихын өйрәндә житди чыганак бирергә мөмкин. Диалекталь лексика татар әдәби телен баегучы чыганакларның берсе буларак та зур кыйммәткә ия. Шуна күрә дә диалекталь лексиканы өйрәнү – татар тел белеменең мөһим тармакларының берсе.

Себер татарлары лексикасы хакында беренче мәгълүматлар XVII гасырда ук язылган «Записки Неизвестного путешественника» язмаларында очрый. Соңрак исә Г.М. Миллер, академик П.С. Паллас кебек XVIII гасырның күренекле галимнәрен, тарихчыларын үзенә жәлеп итә. Аннары И. Гиганов, В. Радлов хезмәтләрендә дә себер татарлары лексикасы хакында бик күп мәгълүматлар бирелә.

Себер татарлары экологик лексикасын номинация мотивларына нигезләнеп тикшерү барышында без аны барлыгы егерме ике тематик төркемгә берләштердек. Алар арасында кайбер төркемнәр мисалларга аеруча бай булуы белән аерылып тора. Шундыйларга түбәндәгеләрне кертергә мөмкин:

1. Хава торышын белдерүче экологик лексика. Мәсәлән – көннәрнең аяз, жиләс булу-булмавын белдерүче экологик лексика: *айас* (Бар., Тумашева, 1992, 18; себ., Алишина, 2004, 82; тоб.-ирт., Барсукова, 2004, 127) – аяз хава; *сәел көн* (Ял., Тб., Әхәтов, 1977, 109; Алишина, 2004, 82) – аяз көн; *йауан* (Бар.П., Тумашева, 1992, 73) – явымлы көн; *минасийә* (Төм., Тумашева, 1992, 152) – яңгырлы хава; *қагыран* (Гиг., Тумашева, 1992, 113) – кышкы аяз хава, озак торган аяз көннәр; *цатлама суык* (Себ., Алишина, 2004, 82) – бик суык көн; *қорғақ* (Сат., Каз., Тумашева, 1992, 129) – қоры хава, қорылык; *тымык* (тоб.-ирт., Насибуллина, 2000, 20) – тыныч, жилсез хава; *тынчык эссе* (тоб.-ирт., Барсукова, 2004, 127) // *тынчыг эссе* (Себ., Алишина, 20004, 82) – бик эссе, тынчу хава; *қоуан* (Гиг., Тумашева, 1992, 130) – эсселек; *сырлақ* (Гиг., Тумашева, 1992, 197) // *салгым* (Себ., Алишина, 2004, 82) – жилле салкын хава; *йеләмсу көн* (Ял., Әхәтов, 1977, 108) – жиләс көн һәм башқалар.

2. Таулыктар, калку жирләрне белдерүче экологик лексика. Мәсәлән – *тав* // *тагь, уба* (Тоб., Гиганов, 1804, 99), *тау* (себ., Хәйретдинова, 2003, 26; тоб.-ирт., Барсукова, 2004, 96) – тау: *Тау төфөнә төшитеш* – «Тау астына төштек»; *тавьтубясе* (Тоб., Гиганов, 1804, 46) – тау түбәсе; *ташлитагь* (Тоб., Гиганов, 1804, 99) // *таштагь* (Тоб., Гиганов, 1804, 223) // *ташлау* (Тоб., Тумашева, 1992, 205) – ташлы тау һәм башқалар.

3. Урман, болын, кыр-басу белән бәйлә экологик лексика. Мәсәлән – *төс* (Себ., Тумашева, 1992, 216; тоб.-ирт., Барсукова, 2004, 78), *агацлык* (Төм., Тоб., Ваг., Тумашева, 1992, 15), *йыш агац* (У.-И., Тумашева, 1992, 92; том., Камалетдинова, 1997, 50), *урман* (тоб.-ирт., Барсукова, 2004, 75) – урман: *Агацлык ецтә чебен икән* – «Урман эчендә чебен бар». *Төсхә уармасха ултым* – «Урманга бармаска булдым». *Кеше үтмәслех, кеше йөрмәслех урманнар анта* – «Анда кеше үтмәслек, кеше йөрмәслек урманнар бар» һәм башқалар.

4. Жиләк-жимеш атамаларын белдерүчк экологик лексика. Мәсәлән – *йеләк* (Төм., Тумашева, 1992, 77; Төм., Хәйретдинова, 1998, 61) // *иләк* (К.Уват., Тумашева, 1992, 54), *цейә* // *цийә* (Жүкр., Козг., Тумашева, 1992, 238; Төм., Хәйретдинова, 1998, 61; тоб.-ирт., Барсукова, 2000, 96), *чиләк* (Лайт., Тумашева, 1992, 246), *йемеш* (О.У., Тумашева, 1992, 78) – жиләк.

6. Үлән-чәчәк атамаларын белдерүче экологик лексика. Мәсәлән – *яфрак*, *үлән* атамалары белән бәйлә экологик лексика: *өйлән* (Бар., Тумашева, 1992, 164) // *йүлән* (Мет., Тумашева, 1992, 88; Төм., Хәйретдинова, 1998, 83) // *йөлән* (тоб.-ирт., Алишина, 1994, 90) – үлән; *пақца ут* (тоб.-ирт., Насибуллина, 2000, 47) – бакчада үсә торган үлән; *алабатан* (М.У.Ваг., Дуб., Тумашева, 1992, 21) // *алабатан* (Ост., Тумашева, 1992, 21), *қарулән* (Төм., Тумашева, 1992, 121) һәм башқалар.

7. Хайван-жәнлек атамаларын белдерүче экологик лексика. Мәсәлән – *мишякь* // *мачи* (Тоб., Гиганов, 1804, 247) // *мешәк* (себ., Тумашева, 1992, 151; Иш, Яр, Тара, Ял, Әхәтов, 1977, 107; тоб.-ирт., Барсукова, 2004, 123) // *мешәк пала* (Бк, Әхәтов, 1977, 107) – пәси һ.б.

Болардан тыш, су һәм су объектларын белдерүче, кеше эшчәнлеге, хужалык белән бәйлә лексика, торак урын, биналарны, күбәләк, бөжәк атамалары белән бәйлә экологик лексика да актив булуы белән игътибарга ләск.

¹ Учитель татарского языка и литературы, Васильевская кадетская школа-интернат имени Героя Советского Союза Николая Волостонова, г. Зеленодольск, Россия, e-mail: lady-4-you@yandex.ru.

Ут-учак белән бәйле булган атамалар, казылма байлыктарны аңлаткан экологик лексика үзенчә чыгыш-тырмача аз булуы белән аерылып тора.

Гомумән алганда, себер татарлары экологик лексикасында кеше тормышы, аның эшчәнлегә, табигать күренешләре белән бәйле булган барлык сүзләр дә диярлек чыгыш таба. Шунысы кызыклы, кайбер төшенчәләргә аңлату өчен себер татарлары телендә бары бер генә атама кулланыла, ә кайберләргә берничә сүз белән, төрле вариантларда белдерелә. Бу күренеш үзе үк себер татарлары диалектына хас экологик лексикасының шактый, бай, күптөрле булуы хакында сөйли.

Себер татарлары экологик лексикасының тарихи-генетик катламнарын барлау экологик лексиканың төп өлешен төрки сүзләр, аеруча кыпчак телләренә караучы сүзләр алып торып күрсәтә. Болардан тыш, себер татарлары экологик лексикасы борынгы төрки сүзләр дә сакланып калган. Шулай ук бу төбәккә хас экологик лексикада себер татарларының төрки телләренә каршы төркөм (уйгур, үзбәк) белән дә тыгыз багланышларда булуы турында сөйли.

Себер татарлары борынгы төрки, гомумтөрки сүзләргә генә кулланып калмыйча, үзләре дә яңа сүзләр, яңа терминнар ясауда актив катнашулары ачыкланды. Бу бигрәк тә аучылык, балыкчылык, кош-корт, хайваннар дөньясы белән бәйле атамаларда ачык чыгыш таба. Чөнки бу төбәк халкы борын-борыннан аучылык, балыкчылык белән шөгыльләнгән, шул сәбәпле яңа коралларга, яңа күренешләргә атама, исем бирү өчен үзләре яңа сүзләр ясаганнар. Экологик лексика составында этимологиясе ачыкланмый торган сүзләргә күп булуы бик борынгы күренешләргә сакланып калуы турында, башка телләр белән уртак сүзләр исә себер татарларының күрше кабилә – халыктар белән тыгыз мөнәсәбәтләр яшәүләре хакында да сөйли.

Шул рәвешчә, себер татарларының экологик лексикасы гасырлар дәвамында, катлаулы лингвистик процесслар кичерү барышында формалашкан лексик катлам булып тора.

Себер татарлары экологик лексикасында төп өлешне тамыр һәм ясалма сүзләр алып тора. Себер татарлары экологик лексикасында аеруча -лык/-лек, -гак/-гәк, -це/це, -гын/ -ген, -лак/-лэк һ.б. кебек кушымчалар үзләрен бигрәк тә продуктив булулары белән аерылып торалар. Ә менә -уыр, -үир, -гац, -гәц, -гак, -гәк, -ты, -те, -мыц, -мец, -лац, -ләц, -м, -ам кебек кушымчаларның экологик лексика ясауда, гомумән, сирәк кулланылулары күзәтелде.

Кушма сүзләргә килгәндә, алар арасынан парлы сүзләр себер татарлары экологик лексикасында бөтенләй очрамый дисәк тә дәрәжә булып. Саф кушма сүзләр, аеруча тизмә сүзләр исә экологик лексиканың аерылгысыз бер өлеше булып тора.

Шул рәвешчә, себер татарлары экологик лексикасының сүзъясалыш структурасын тикшергәндә, без биредә тамыр, ясалма, саф кушма, тизмә сүзләргә өстенлек итә, ә парлы сүзләргә, башка лексик катламнар белән чыгыштырганда, экологик лексикада гаят сирәк кулланыла дигән нәтижәгә килдек.

Себер татарлары экологик лексикасының тарихи-генетик катламнарын ачыклау барышында шул билгелә булды: бу төбәккә хас экологик лексиканың төп өлешен төрки сүзләр, аеруча кыпчак телләренә караучы сүзләр алып тора. Себер татарларының экологик лексикасының бер өлешен каршы төркөм (уйгур, үзбәк) белән уртак сүзләр тәшкил итүе дә аларның бу халыктар белән борынгы этник элементләре турында сөйли.

Шулай итеп, себер татарлары экологик лексикасының гасырлар дәвамында, катлаулы лингвистик процесслар кичерү барышында, катлаулы этник мөнәсәбәтләр нәтижәсендә формалашкан лексик катлам булуы ачыкланды.

Әдәбият

Татар телендә:

1. Тумашева Д.Г. Саз ягы татарлары сөйләше / Д.Г. Тумашева // Татар теле һәм әдәбияты. – Казан, 1959. – 149–182 б; Тобол сөйләшенең үзенчәлекләре / Д.Г.Тумашева // Татар теле һәм диалектологиясе. – Казан, 1959. – Б. 68 – 95.
2. Татар телендә диалектологик сүзгә / Төзүчеләр Ф.С.Баязитова, Д.Б.Рамазанова, З.Р.Садыкова, Т.Х.Хәйретдинова. 2 нче китап. Казан: ТКН, 1993. 459 бит.
3. Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар/ Казань, 1992. Словарь на русском и татарском языках. 256 с.

Рус телендә:

4. Ахатов Г.Х. Диалект западно сибирских татар / Г.Х. Ахатов. – Уфа, 1963. – 195 с.
5. Рахимова А.Р. Промысловая и хозяйственная лексика диалектов сибирских татар. – Казань, 1998.
6. Барсукова Р.С. Заболотный говор тоболо-иртышского диалекта татарского языка в сравнительном освещении / Р.С. Барсукова. – Казань, 2004. – С. 114–139.
7. Гиганов И. Словарь российско-татарский, собранный в Тобольском главном народном училище / И. Гиганов. – С.-Петербург, 1804.
8. Тумашева Д.Г. Словарь диалектов сибирских татар/ Казань, 1992. Словарь на русском и татарском языках. 256 с.

«ЧИН» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СИБИРСКИХ ТАТАР НАЧАЛА XXI ВЕКА

Лейла Давлетшина¹

Аннотация. В данной работе анализируются мифологические представления сибирских татар, связанные с наиболее активным персонажем нечистой силы «чин», который может свободно замещать некоторые персонажи, принимая на себя их специфические функции. Представления о чин, проникнув в эпоху распространения ислама, трансформировались в соответствии с местными обычаями и получили новые интерпретации в процессе распада некогда стройной архаической системы персонажей древнетюркской мифологии.

Ключевые слова: мифология, культура, традиция, персонаж, ислам.

«CHIN» IN REPRESENTATIONS OF THE SIBERIAN TATARS OF THE BEGINNING OF THE XXI CENTURY

Summary. In this work the mythological ideas of the Siberian Tatars connected with the most active character of evil spirit *chin* which can freely replace some characters are analyzed, assuming their specific functions. Representations about *chin*, having got into an era of distribution of Islam, were transformed according to local customs and have received new interpretations in the course of disintegration of once harmonious archaic system of characters of turkic mythology.

Keywords: mythology, culture, tradition, character, Islam.

По этнографическим и языковым данным исследователи подразделяют сибирских татар на три этнотерриториальные группы – томских, барабинских и тоболо-иртышских, к последней из которых относятся тюменские татары. [5,6,7]. Как известно, тюменские татары проживают в Тюменском, Ялуторовском и Нижнетавдинском районах Тюменской области. В качестве материала для анализа нами привлечены экспедиционные записи автора, сделанные в ходе фольклорно-этнографических экспедиций Республиканского центра развития традиционной культуры на территории Тюменского и Ялуторовского районов Тюменской области в 2007–2008 гг.

В исследуемом ареале одними из широко известных мифологических персонажей являются злые духи, именуемые обобщенно «чин». Чин (джинн) – персонаж мусульманской мифологии. В Аравии они были известны ещё в доисламскую эпоху как неперсонифицированные божества, которых мекканцы считали родственными аллаху (Коран 37:158) и ставили рядом с ним (6:100). Для жителей Внутренней Аравии VI-VII вв. весь окружающий их мир – пустыни, горы, камни и деревья был населен джинами; они считались в основном враждебными людям, но их можно было задобрить, поклоняясь им и принося жертвы, у них можно было искать помощи (Сура Аль Анаам, аят 100, 128; Сура Ас Сафат, аят 158; Сура Аль Джин, аят 6). Согласно мусульманской традиции джинны созданы аллахом из бездымного огня и представляют собой воздушные или огненные тела, обладающие разумом. Они могут приобретать любую форму и выполнять любые приказания. Джинны связаны с Иблисом, некоторые из них уверовали в Мухаммада, поэтому джинны делятся на правых и неправых [3, с. 374]. По мнению исследователей, в татарскую мифологию данный персонаж проник вместе с принятием мусульманской религии и стал олицетворять нечистую силу в целом, усложнившись при этом функционально [8, с. 24, 9, с. 55], поэтому мы будем называть данный персонаж «*жэен*», так как переводное название не соответствует первичному образу, сформировавшемуся в исламе.

В представлениях тюменских татар жен выступает в качестве обобщенной фигуры для всей нечистой силы, который может свободно замещать демонологические образы, представляясь в сознании информантов то *эй иясе*, то *урман иясе*, то *пичен*, то *мунча иясе* и т.п. С другой стороны, особенности этого персонажа определяются кругом мотивов, связанных с мусульманской религией. Соотношение этих двух комплексов и составляет ядро народных представлений о жен. Исламское начало отражается, прежде всего в мотивах о происхождении жен, восходящих к мусульманским преданиям. В мифологических текстах и верованиях тюменских татар набор признаков этого персонажа неуловимо расплывается во множестве характеристик, присущих другим образам нечистой силы. Наряду со способностью данного персонажа замещать демонологические образы при отрицательном восприятии информантами, для него характерны и собственные относительно устойчивые признаки.

В ходе полевой работы нами зафиксированы следующие номинации данного персонажа: *жэен*, *чин*, *чин-сахмэт*, *жэен-захмэт*, *шайтан*, *захмэт* (пер. 'болезнь, хворь, страдание'). Замена имени жен на *шайтан* связано, скорее всего, с тем, что данный персонаж, являясь посланником Иблиса на земле, в коранической литературе часто отождествляется с джиннами. На существование веры в *шайтанов*, как олицетворение нечистой силы в целом указывают и исследователи духовной культуры этнических групп сибирских татар [2, с. 203, 4, с. 82].

По сведениям информантов, *жен* – это невидимое демоническое существо, принимающее вид человека, предмета, атмосферного явления и др. в зависимости от выполняемой им в этот момент функции. Жен проживают семьями в параллельном мире и остаются невидимыми для человека, проникая в «наш» мир только в

¹ Кандидат филологических наук, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: leyla.davletshina@yandex.ru.

случае необходимости. *Без аларны күрмибез икән, алар безне күрә. Суқыр тип айтәтеләр әженнар кешеләрне.* 'Мы их не видим оказывается, они нас видят. Слепыми называют жен людей' (Ялуторовский район, д. Ревда). Пребывают они обычно в заброшенных домах, бане, клубе, их привлекают загрязненные места (мусор, грязь, кровь, испражнения и т.п.). Одним из наиболее часто называемых мест обитания жен называется баня, в которую всегда заходят с осторожностью, но особенно после захода солнца, в 12 часов дня и ночи. В д. Ясаулово Тюменского района нам рассказали о существовавшей ранее практике исцеления людей с бельмом на глазу. Для этого больной человек в сопровождении трех мужчин заходил в баню, пришедшие садились вокруг него и исполняли специальную песню (*чин жыры* 'песня джиннов'), во время которой на пол высыпали маленькие существа – жен. Больной человек исцелялся в процессе просмотра *әжен буюе* ('пляска жен'). К сожалению, информант не вспомнила слов песни, но утверждала, что подобная практика имела активное бытование.

Происхождение жен с одной стороны, связывается с мусульманскими представлениями о создании их Аллахом, с другой, встречаются новые сюжеты, о вырастании жен соответствующего пола из выкидышей, случившихся в отхожих местах. Увеличение численности жен объясняется существованием семейной формы жизни. В случае трудных родов жен могут вступить в контакт с миром людей, обратившись за помощью к *иналек* 'повивальной бабке'. После родов жен купают своих детей в молоке или воде, оставленных неприкрытыми. Вероятно, с этим поверьем, связано предписание закрывать поверхность еды и жидкостей дома и в бане с произнесением мусульманской молитвы *Бисмилляхи-р-Рахмани-р-Рахим* 'Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного'.

Вездесущность жен привела к актуализации запретов и предписаний, связанных с опасностью проникновения жен в домашнее пространство человека. Для защиты дома от посягательств жен, которые приносят с собой болезни и распри в семью, используются обереги (можжевельные ветви, подкова, соль, порох и т.д.), выполняется комплекс определенных действий (встряхивание с ног нечисти при входе, закрывание путей возможного проникновения жен – окна, двери, печная заслонка на ночь с произнесением молитвы *Бисмилляхи-р-Рахмани-р-Рахим* т.д.). Несмотря на выполнение всех предписаний иногда жен все же проникает в жилище человека, наводит беспорядок, производит шум, вселяет беспокойство в людей. В этом случае выполняется обряд изгнания жен: ранее мужчина должен был производить по одному выстрелу в четыре угла дома или подпола на протяжении трех дней, сейчас обряд трансформировался и представляет собой процесс сжигания пороха на железном подносе знахаркой (*имче карчык*) с прочтением мусульманской молитвы. В более тяжелых случаях – при болезни одного из членов семьи, удушении практиковались выстрелы, производимые поверх больного человека в сторону, где больному привиделся жен.

Насыление болезней – как одна из основных функций жен распространяется и на случаи падения в нечистых местах (переулки, перекрестки, места, где валялся конь и т.д), после которых люди получают увечья или их мучают непроходящие боли. По мнению информантов, в данном случае человека касается *әжен зәхмәте* 'болезнь, посылаемая жен'. Для изгнания болезни необходимо взять немного воды, растворить в ней одну ложку соли, пойти, не заговаривая ни с кем, к месту падения и вылить приготовленный раствор через верх платья со словами:

Каян килдең, шунда кит,

Миннән сезгә бүләк.

'Откуда пришел, туда же уходи,

От меня вам подарок'. (Ялуторовский р-он, д. Ревда).

Данное действие сопровождается втыканием иглы в место падения. Возвращаясь обратно, запрещается оборачиваться назад, пока не перешагнешь порог своего или чужого дома, иначе «зәхмәт заново прицепится». В этом случае актуализируется значение порога как границы между двумя мирами: своим и чужим, характерное для культурных традиций различных народов.

Деятельность жен во многих случаях связана с подменой ребенка (*әжен алыштыру*), которая по объяснениям информантов совершается с целью завладеть человеческим дитя, которое, вырастая, выполняет знахарские функции в среде обитания жен. Чтобы избежать такой участи стараются не оставлять роженицу и ребенка в течение первых сорока дней без присмотра, так как жен может прийти в образе повивальной бабки (обычно женщины в белой одежде и белом платке) и украсть ребенка из чрева матери или колыбели, а также подменить своим. Если же приходится отлучиться, рядом с ребенком кладут железные предметы (нож, ножницы), чеснок, веточки можжевельника, рябины, священную книгу Коран, намазывают пупок золой и т.д. Тюменские татары считали, что подмененного ребенка можно вернуть, похлестав его венником или поколотив скалкой на пороге дома или куче мусора, сметенной перед печью.

Интересен также обычай окуривания колыбели ребенка можжевельным дымом, двигаясь по часовой стрелке и произнося при этом «*Алас, Алас*». На существование древнего обычая почитания огня у западно-сибирских татар – «*алас сикеру*» – перешагивать через огонь с целью очищения указывал Ф. Т. Валеев [2, с. 206]. По мнению М. Х Бакирова, одно из значений теонима «Алас» связано с божественным, небесным огнем [1, с. 28]. В современных представлениях тюменских татар сохраняется представление о громе, преследующем нечистую силу смертоносными ударами, от которых нечисть старается скрыться. С данным верованием вероятно связан запрет на нахождение возле коровы и коня во время грозы, так как молния, преследующая жен, может ударить в человека.

Большая группа текстов о встрече с жен посвящена теме тоскующей вдовы, к которой стал ходить по ночам муж. При этом отрицается идентичность покойника и жен, но связь между ними осмысливается как ре-

зультат вселения нечистой силы в тело умершего человека. Сожительство с мужем-жен, женщина день ото дня сохнет и умирает, если не предпринять определенных меры. Для этого необходимо пригласить муллу, который на протяжении семи дней будет читать суру Ясин и прогонит жен. Если этот способ не помог мулла приходил к женщине ночью во время пребывания жен дома и, узнав его имя, сжигал его, написав на бумаге. В связи с ситуацией хождения традиции тюменских татар возникли определенные предписания для защиты от возможных посягательств нечистой силы: после проводов мужа знахари рекомендовали женщинам носить нижнее белье или штаны мужа на протяжении года.

Итак, в данной работе мы попытались проанализировать мифологические представления тюменских татар, связанные с наиболее активным персонажем нечистой силы жен, который может свободно замещать некоторые персонажи, принимая на себя их специфические функции. Наряду с действиями, свойственными для нечистой силы в целом, жен характеризуется набором собственных относительно устойчивых признаков. Одними из наиболее типичных можно считать насылание болезни, подмену ребенка, хождение к вдове в образе покойного мужа и т.д. Представления о жен, проникнув в эпоху распространения ислама, трансформировались в соответствии с местными обычаями и получили новые интерпретации в процессе распада некогда стройной архаической системы персонажей древнетюркской мифологии. Включение нового мусульманского персонажа скорее всего проходило многовековой процесс адаптации в результате чего сформировался мифологический персонаж, связанный с исламом, но вобравший в себя систему представлений сибирских татар.

Литература

1. Бакиров М. Х. Татарский фольклор: монография. Казань: Ихлас, 2012. 399 с.
2. Валеев Ф. Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки). Казань: Тат. книж. изд-во, 1980. 232 с.
3. Мифы народов мира: Энциклопедия. В 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. – М.: Большая Российская энциклопедия, 2003. Т.1. 671 с.
4. Мышегреб А. М. Образ шайтана у барабинских татар по современным этнографическим материалам // Археология и этнография Приобья: материалы исследования: сб. науч. трудов каф. археологии и этнологии. Вып. 1. Томск, 2007. С. 81-86.
5. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI-первой четверти XIX вв. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1981. 276 с.
6. Тумашева Д. Г. Этнолингвистическая классификация сибирско-татарских диалектов // Татар тел белеме. 4 китап. Казан, 1972.
7. Юсупов Ф. Ю. Сибирские татары // Себер татарлары. Рухи мәданият жәүһәрләре. Себер татарлары фольклорының антологиясе: дастаннар, мөнәжәтләр, бәетләр / автор-төзүче Ф. Ю. Юсупов. Казан: Казан ун-ты нәшрияте, 2014. 648 б.
8. Әхмәтжанов М. Ә. Татар археографиясе. Соңгы елларда археографик экспедицияләр вакытында тупланган кулъязмаларның тасвирламалары. Сигезенче кисәк. Казан, 2011. 287 б.
9. Урманче Ф. И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 2 т. (Д-С). Казан: Мәгариф, 2009. 343 б.

О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСАХ СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА И ФОЛЬКЛОРА

Виктор Денисов¹

Аннотация. В различных звуковых архивах Европы хранится большое количество записей татарского языка и фольклора, собранных еще в начале XX в. Это уникальные образцы разговорной речи и песенного фольклора зафиксированы на аналоговых носителях – восковых валиках, грампластинках и магнитофонных лентах. Их необходимо, по возможности, вернуть на родину и создать в Республике Татарстан Единую фонотеку записей с использованием современных международных стандартов и технологий сохранения звукового наследия.

Ключевые слова: Фонограммархивы, записи татарского языка и фольклора, звуковое наследие, стандарты и технологии сохранения звуковых записей.

ON SOME ACTUAL ISSUES OF PRESERVATION OF HISTORICAL RECORDINGS OF THE TATAR LANGUAGE AND FOLKLORE

Summary. In Europe, various sound archives contain a large number of recordings of the Tatar language and folklore, collected at the beginning of the 20th century. These are unique samples of colloquial speech and folk songs

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, Россия, e-mail: vicnicden@gmail.com.

recorded on analog media – wax cylinders, phonograph records and magnetic tapes. They have to be, if possible, returned to their homeland and create in the Republic of Tatarstan the United Audio Library of recordings using modern international standards and technologies of preservation of sound heritage.

Keywords: Phonogram-Archives, recordings of the Tatar language and folklore, sound heritage, standards and technologies of preservation of sound heritage.

Известно, что в ведущих звуковых архивах Европы и Российской Федерации хранится значительное количество записей татарского языка и фольклора, представляющие огромную ценность для носителей языка и являющиеся неотъемлемой частью культурного наследия татарского народа. В ряду этих архивов в первую очередь следует отметить Берлинский Фонограммархив и Лаутархив университета им. Гумбольдта, в которых находятся записи, сделанные в 1915-1918 гг. во время Первой мировой войны от военнопленных татарской национальности, оказавшихся в лагерях Германии. Если в Берлинском Фонограммархиве хранятся преимущественно образцы традиционной народной музыки, то в Лаутархиве, созданном в 1920 г. и переданном в

1934 году Берлинскому университету им. Гумбольдта, наряду с музыкальными записями содержатся ценнейшие коллекции образцов устной речи. К примеру, в Германии из числа военнопленных Российской империи, привлеченных к записям с использованием фонографа Эдисона, татарские информанты были записаны на 61 восковой валик. Немало татарских информантов участвовало в записях и в Австро-Венгрии, где во время Первой мировой войны среди военнопленных также проводились масштабные исследования этнографического характера. А сами записи и сопроводительные материалы к ним хранятся сейчас в Фонограммархиве Австрийской Академии наук в Вене. Материалы этих исследований, как и информация о пребывании военнопленных-татар в лагерях Первой мировой войны, достаточно хорошо известны российским ученым [3]. В первую очередь, это произошло благодаря работам известного немецкого музыковеда Георга Шюнемана [6] и австрийского композитора Роберта Лаха [5], которые непосредственно принимали участие в процессе записей. Кроме этого необходимо упомянуть и их помощников – немецкого востоковеда Готхольда Вайля, венгерского тюрколога Игнаца Куноша и австрийского востоковеда Герберта Янски, которые помогли им в расшифровке текстов татарских песен и переводе их на немецкий язык.

Следует отметить, что в отличие от своих германских коллег, которые вели записи с помощью фонографа Т. Эдисона и граммофона Э. Берлинера, австрийские ученые использовали собственную разработку на основе классического фонографа – так называемый «Архив-Фонораф», в котором вместо воскового валика применялся восковой диск. Наиболее качественные записи получались на граммофонных (шеллаковых) пластинках, длительность звучания на которых составляла примерно 3 минуты, тогда как звучание восковых валиков не превышало 2 минут.

Из архивов в Российской Федерации следует упомянуть Фонограммархив Института русской литературы (Пушкинский Дом) в С-Петербурге, в котором хранится 8 коллекций записей татарского языка и фольклора на фонографических валиках, записанные в разные годы – с 1927 по 1950 на территории Татарской АССР, а также в Ленинграде, в Касимове и в Сибири.

Записи татарских песен в большом объеме представлены также в РГАФД (Российский государственный архив фонодокументов) в Москве. В его каталоге в рубрике «Татарская народная музыка» отмечено более 500 песен, инструментальных наигрышей и танцевальных мелодий в исполнении преимущественно профессиональных певцов и музыкантов [1]. Самые ранние записи датируются 1909 г., а самые поздние – 1989 г. Записи до 1917 г. хранятся на металлических граммофонных пластинах, другая часть – на граммофонных (шеллаковых) и виниловых пластинках.

В настоящее время записи во всех упомянутых звуковых архивах переведены в цифровой формат WAV, который является общепринятым стандартом хранения в мировом архивном сообществе. Исследователи, желающие получить эти записи с научными целями, также получают их в указанном звуковом формате. При этом существуют строгие ограничения по размещению полученных звукозаписей в каких-либо звуковых архивах, поскольку по договору, подписываемому исследователем при получении, он не имеет права передавать их третьим лицам. Подобное ограничение не позволяет размещать полученные материалы в звуковых архивах научных учреждений. Однако в ближайшее время это ограничение может быть снято для некоторых архивов: Берлинский Фонограммархив и Фонограммархив Австрийской Академии наук в настоящее время проводят масштабный проект по подготовке к полному изданию записей военнопленных, собранных во время Первой мировой войны. Это издание планируется выпустить в открытую продажу к 100-летию завершения записей в Германии и Австро-Венгрии, что позволит разместить данные записи в звуковых архивах библиотек и научных учреждений Российской Федерации, в том числе, в Республике Татарстан.

Для проведения такой акции следует, на наш взгляд, продумать вопрос о создании в Республике **Единой фонотеки** татарских записей, где эти материалы могли бы храниться надлежащим образом в цифровом формате и на самых современных носителях и были бы доступны исследователям и просто носителям татарского языка. Здесь же можно разместить и другие фольклорно-лингвистические материалы, хранящиеся в звуковых архивах и фондах различных образовательных и научных учреждений Республики на аналоговых носителях – магнитофонных лентах на катушках, компакт-кассетах и пластинках. Эти носители находятся в очень опасной ситуации и могут исчезнуть уже в ближайшие 10-30 лет в силу того, что магнитный слой и основа лент начинают разрушаться под воздействием физических и химических процессов. Особенно, если учесть условия,

в которых магнитные ленты хранятся уже в течение длительного времени. Пластинки, которые до недавнего времени широко использовались в качестве носителей звука, также не могут долго сохраняться.

Для сохранения фольклорно-лингвистических материалов прежде всего необходимо создать современную звуковую лабораторию по оцифровке аналоговых записей. Здесь возникает непростой вопрос об использовании аналоговой воспроизводящей техники – катушечных и кассетных магнитофонов и проигрывателей. Имеющиеся в некоторых архивных учреждениях и студиях звукозаписи магнитофоны имеют высокую степень изношенности лентопротяжного механизма и головок звукозаписывающих устройств. Кроме того, большинство магнитофонов еще советского производства не являются профессиональными. Использовать такую технику совершенно недопустимо при переводе аналоговых магнитных записей в новые цифровые форматы. Звуковые материалы, переписанные с использованием непрофессиональной воспроизводящей техники, да еще и с вышеперечисленными техническими дефектами, не могут считаться оригинальными – специалисты называют их «суррогатами». Ни один уважающий себя звуковой архив не включит переписанные таким образом архивные коллекции в основной фонд своего хранилища.

Цифровые технологии все глубже проникают во все сферы нашей деятельности. Все больше IT-специалистов привлекается для работы в архивные учреждения. Поэтому, в принципе, многие сейчас знают, что нужно применять современные методы оцифровки для дальнейшего сохранения звуковой информации. Но мало кто представляет, тем не менее, сколько это стоит, какую технику следует применять, какие стандарты необходимы для оцифровки, чтобы в будущем иметь широкий доступ к коллекциям, и чтобы эти стандарты были совместимы с международными стандартами.

В условиях Республики Татарстан при наличии не очень большого числа учреждений, обладающих звуковыми архивами, нет смысла иметь несколько современных звуковых лабораторий. Работа по сохранению архивных записей, основанная на самых новейших компьютерных технологиях, требует немалых финансовых вложений как на создание современных лабораторий, так и на сам процесс оцифровки звуковых материалов. Для решения этой задачи достаточно создать одну современную и оснащенную для этих целей структуру, которая могла бы профессионально обслуживать несколько учреждений. Такая лаборатория должна иметь следующий минимальный комплект технических средств:

- профессиональная аналоговая воспроизводящая техника, (катушечный магнитофон, кассетный магнитофон, проигрыватель);
- аналогово-цифровой преобразователь для перевода аналогового сигнала в цифровой формат;
- современный компьютер с профессиональной звуковой картой, соответствующим программным обеспечением и возможностями тиражирования записей на CD и DVD диски в формате MP-3 (а еще лучше – в формате Ogg Vorbis);
- внешний модуль хранения цифровых коллекций.

Особое внимание следует обратить на качество профессиональной аналоговой техники, которая может давать серьезные искажения при воспроизведении старых форматов записи. Точную регулировку скорости воспроизведения ленты, уровень допустимых искажений, регулировку воспроизводящей головки по азимуту и определение степени ее изношенности можно произвести только при наличии специальной цифровой аппаратуры, которая стоит довольно дорого. Даже калибровочные ленты для профессиональной регулировки магнитофонов сейчас практически недоступны.

Вся работа по переводу в цифровой формат, так же как и сохранение в этом формате, должна строго соответствовать специальным стандартам, утвержденным Техническим комитетом Международной Ассоциации Звуковых и Аудиовизуальных Архивов – (IASA), функционирующим под эгидой ЮНЕСКО [2].

Согласно требованиям Технического Комитета, процесс оцифровки должен также соответствовать стандарту IASA-ТК 04, 6.5 для студий звукозаписи: необходимо использование аналого-цифрового преобразователя высокой точности, архивное разрешение которого соответствует международным стандартам – **96 кГц, 24 бит** [4]. При создании цифровых оригиналов звуковых файлов звукоинженеры должны строго и последовательно соблюдать следующие принципы:

1. Создание точной цифровой копии с аналогового оригинала в WAV-формате (ни в коем случае нельзя изменять оригинальную запись);
2. Создание копии в WAV-формате с выровненным уровнем сигнала (но звук не обрабатывают (т.е. записи не чистят), единственное исключение – это выравнивание уровня сигнала, – например, если оригинальная запись слишком тихая или уровень звукового сигнала колеблется за 50 дБ);
3. Создание улучшенных копий в формате MP-3 (или в формате Ogg Vorbis) для пользователей, фондов библиотек и т.д.

Помимо перевода архивных записей на современные цифровые носители, необходимо составление электронного каталога звуковых коллекций, который через Интернет должен быть доступен для всех желающих. Также в соответствии с требованиями IASA и ведущих звуковых хранилищ мира оцифрованный материал должен быть в полном объеме снабжен метаданными. Это означает, что кроме оцифровки звукового материала необходимо сканировать и перевести в электронный вид рукописные материалы, которые, как правило, сопровождают звуковые архивы. В электронном виде эти материалы станут доступными широкому кругу специалистов.

Все сказанное может весьма существенно помочь сохранению богатейшего фольклорно-лингвистического наследия татарского народа.

Литература

1. Музыкальное творчество народов России в фонодокументах РГАФД. Каталог. М., 2013. 555 С.
2. Сохранение звукового наследия: этические аспекты, принципы и стратегии. Дитрих Шюллер (ред.). (=IASA Технический Комитет – Стандарты, практические рекомендации и стратегии, IASA–TC 03). Пер. с англ. Денисова В. Н., Светозаровой Н. Д., 2005. 17 с., <http://www.iasa-web.org/>.
3. См.: Гилязов И. А. Легион «Идель-Урал». М.: Вече, 2009. 304 с.; Сафиуллина Э. И. Татарские народные песни и наигрыши в записи зарубежных ученых // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств: научный журнал / гл. ред. Р. З. Богоутдинова. Казань, 2005. Ч. 3. Спец. выпуск. С. 152-154; Шюнеман Г. Песни казанских татар (перевод З. Н. Сайдашевой и А. А. Касьяновой) // Из истории татарской музыкальной культуры. Сост. В.Р. Дулат-Алеев: Казан. гос. консерватория. Казань, 2010. С. 126–148.
4. Guidelines on the Production and Preservation of Digital Audio Objects. Bradley, Kevin (Ed.). (IASA Technical Committee – Standards, Recommended Practices and Strategies, IASA–TC 04), 2004. 80 P., <http://www.iasa-web.org/>.
5. Lach R. Volksgesänge von Völkern Russlands. II. Turktatarische Völker: Kasantatarische, mischärische, westsibirisch-tatarische, nogaitatarische, turkmenische, kirgisische und tscherkessisch-tatarische Gesänge / Transkription und Übersetzung von H. Jansky. Wien: Rudolf M. Rohrer, 1952. 207 S.
6. Shünemann G. Kazantatarische Lieder // Archiv für Musikwissenschaft. Bückeburg – Leipzig, 1919. Jahrgang 1. Heft IV. S. 499–515.

РАШИД-АД-ДИН ВАТВАТ И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Какаджан Джанбеков¹

Аннотация. огромное значение в изучении истории, культуры, туркменского народа имеют труды ученого из Хорезма Рашид-ад-дина Ватвата, оставившего после себя огромное литературное наследие на арабском и персидском языках. До наших дней дошли его многочисленные диваны, аналитические книги и высокохудожественные прозаические произведения. Рашид-ад-дин Ватват широко прославился своим красноречием. В статье анализируется жизнь и творчество Рашид-ад-дина.

Ключевые слова: туркмены, культура, история, Рашид-ад-дин Ватват.

RASHID AD-DIN VATVAT AND HIS LITERARY HERITAGE

Summary. great importance in the study of history, culture, the Turkmen people have learned from the works of Khorezm Rashid-al-Din Vatvata, ostavivshego after a huge literary heritage of the Arabic and Persian languages. To have survived its many sofas, books and highly analytical prose. Rashid ad-Din Vatvat widely known for his eloquence. The article examines the life and work of Raschid-ed-din.

Keywords: Turkmen, culture, history, Rashid ad-Din Vatvat.

Пользовавшийся большой популярностью при дворе могущественных правителей государства Куняургенских туркмен Рашид-ад-дин Ватват оставил богатейшее литературное наследие как автор созданных на арабском языке и фарси многочисленных поэтических сборников – диванов, аналитических книг, посвященных искусству стихосложения, а также высокохудожественных прозаических произведений. В арабских и персидских источниках сохранилось немало ценных сведений о жизни и творчестве этого признанного мастера слова, прославившегося среди своих современников в качестве искусного оратора и риторика. В связи с этим стоит упомянуть такие произведения как «Мугджамул удаба» Якута Хамави (1179-1229), «Тарихи Джахангуша» Алаэддина Ата Джувейни (умер в 1283 г), знаменитый «Бахаристан» Адбурахмана Джами (1214-1292), «Асарул билад» Закарийя Казвини (1203-1283), «Газкирету-шуара» Давлетша Самарканди. Множество биографических и библиографических данных, касающихся Рашид-ад-дина Ватвата, можно обнаружить и в книгах «Хафт иклым» Эммина Ахмед Рази, «Маджмаул фудала» Мухаммеда Ариф Бакайы, «Хуласатул ашар ве зубдатул афкар» Такиэддина Зикри Кашани.

Полное имя Рашид-ад-дин Ватвата звучит как Сагдулмюльк Рашид-ад-дин Мухаммед ибн Мухаммед Абдылджелиль Омари Балхи. Поэт широко прославился своим красноречием. Говорят, что на одном из высоких собраний при дворе могущественного правителя государства Куняургенских туркмен Атсыза Рашид-ад-дину пришлось вступить в увлекательный спор. Правитель был поражен изысканным красноречием и выдающимся ораторским талантом поэта. Во все время спора перед Ватватом стояла чернильница. Атсыз, по-видимому, решил сам полшутя испытать изящество слога поэта и сказал: «Уберите чернильницу, дайте же нам, наконец, разглядеть, кто за ней прячется». Согласно источникам поэт был небольшого роста. Рашид-ад-дин не задумываясь отпарировал на слова повелителя старинной арабской поговоркой: «Человек славен двумя самыми малыми частями своей плоти – сердцем и языком». Атсыз остался очень доволен ответом поэта.

¹ Ученый секретарь, Национальный институт рукописей АН Туркменистана, г. Ашхабад, Туркменистан, e-mail: mutarjim75@mail.ru.

По некоторым сведениям в источниках Рашид-ад-дин Ватват родился в 1080-81 годах в городе Балхе, умер в 1177-78 годах в Хорезме в возрасте 97 лет. Ученый Н. Ю. Чалисова, занимавшаяся основательным изучением произведения поэта «Сады волшебства», также поддерживает гипотезу о том, что Ватват мог появиться на свет ближе к концу XI века [1].

В письменных источниках сохранилось крайне мало сведений о юных годах поэта. Известно, что важной вехой в становлении личности выдающегося мыслителя и великого мастера поэтического слога стал период обучения в духовной школе – медресе «Низамийе» [1], построенной в Балхе (1030-1032 г) по велению прославленного визиря правителей династии Великих сельджукидов – Низам ал-Мюлька. В данном духовном заведении получили блестящее образование многие выдающиеся ученые того времени. Особое внимание в духовной школе уделяли основательному изучению арабского языка. Большой вклад в углубление знаний и совершенствование выдающегося таланта Ватвата внес преподаватель арабского языка и известный ученый того времени Абу Сагьит Харави (умер в 1141 г.). Свидетельством тому являются следующие строки письма, адресованного Ватватом своему мудрому наставнику [2]. Текст данного письма полностью приводится в книге Якута Хамави «Мугджамул удаба». Обладая обширными и глубокими знаниями в языках Рашид-ад-дин одновременно преподавал арабский язык, создавал на арабском свои бессмертные поэтические творения и тут же переводил их на фарси.

Рашид-ад-дин Ватват 30 лет верой и правдой служил при дворе правителя Атсыза и дослужился до почетной должности руководителя высшего правительственного собрания – дивана. Вместе с тем служба при дворе была сопряжена с известными грубостями – дважды за все время своей службы его отлучали от двора, однако ему удавалось вернуть себе расположение правителя и вновь обрести утраченные позиции.

В письменных источниках Рашид-ад-дин характеризуется как высокообразованный, умеющий сохранять приличествующее достоинство царедворец, одновременно как чрезвычайно красноречивый и в высшей степени талантливый человек. Острый язык множил число и без того немалой армии его непримиримых противников, но он же и выручал поэта в самые, казалось бы, трудные моменты. Красноречие его воспевалось даже в имевших в ту пору хождение в простонародье анекдотах. К примеру, в книге «Асарул билад» (Памятники стран) Закарийя Казвини говорится о том, что правитель Атсыз, чрезвычайно чтивший талант и ораторское дарование Ватвата, решил не расставаться с ним ни на минуту. С этой целью было велено выстроить для поэта роскошные апартаменты прямо напротив царских палат, чтобы могущественный правитель мог в любое время перебраться парой слов со своим мудрым приближенным. Говорят, острый, как перец, язык великого мыслителя задел за живое многих правителей и султанов. Досталось и прославленному султану Санджару – последнему представителю династии Великих Сельджукидов. Вот что пишет об этом Алаэддин Ата Джувейни в своей книге «Тарихи Джахангуша». В 1147-1148 гг. Султан Санджар с целью наказать Атсыза за своеволие во главе огромного войска отправился в военный поход. Султану Санджару удалось взять в плотное кольцо один из самых укрепленных редутов противника – крепость Хазарасп, которую он удерживает в жестокой блокаде в течение двух месяцев. Название крепости дословно переводится как «Тысяча скакунов». В этом походе славного султана Санджара сопровождал другой известный поэт Востока – Энвери. В угоду Санджару выдающийся мастер поэтического слога сложил прекрасное четверостишие:

Мой повелитель, весь мир у твоих ног,
В твоих руках – судьбы самого государства,
Овладей сегодня Хазараспом, а завтра –
Тысячи скакунов Хорезма – станут у твоих ног

Рубаи очень понравилось султану. Повелитель приказал нанизать поэтическое сочетание на острие стрелы и пустить её в крепость противника. Воины Хорезма быстро донесли до Атсыза послание Санджара. Присутствовавший при этом Рашид-ад-дин свойственным ему красноречием тут же сочинил достойный ответ противнику, который тем же способом был отправлен в расположение войск Санджара. Ответ, в частности, гласил:

Мой повелитель, пусть хоть сам Рустам идет к нам с войском,
Не овладеть ему ничем, даже старым ослом.

Дерзкий ответ сильно разгневал Санджара. Царедворцы не преминули сообщить ему, что именно авторство столь дерзновенных строк принадлежит Рашид-ад-дину Ватвату. В гневе султан поклялся непременно захватить поэта и предать его жестокой и мучительной казни.

После падения крепости Ватват долгое время вынужден был скрываться. Спустя некоторое время поэту удалось снискать расположение главы – дивана при дворе султана Санджара Мунтеджибединна Ады ибн Ахмеда, при посредничестве которого Рашид-ад-дину было даровано высочайшее прощение.

Рашид-ад-дин Ватват поддерживал близкие литературные контакты с такими известными мыслителями и поэтами своего времени, как Энвери, Хакани, Эдип Сабир. Адресованные поэтом хвалебные оды-посвящения поэтам Хакани и Эдибу Сабиру позже были помещены им в авторский поэтический сборник – диван. Ватват высоко ценил творчество Амгака Бухари, Масгуди, Сагди Сельмана.

Владевший в совершенстве арабским и фарси поэт оставил нам в наследие созданные на этих языках многочисленные и высокохудожественные произведения. До наших дней сохранилось название 21-ого литератур-

ного творения поэта, из которых до наших дней дошли лишь 19. Среди них: поэтический сборник стихов – диван на фарси, содержащий около восьми с половиной тысяч написанных и классифицированных самим автором бейтов; сборник стихов – поэтический диван на арабском языке; произведение «Акбарул-афкар фи-р-расаил ва-л-ашар»; опус «Араисул-хаватир ванафаисун-навадир», содержащий в себе по 25 писем на арабском и фарси. Произведение «Расаилул араби» было создано в 1156-1173 гг. и посвящено внуку правителя Атсыза – Солтанша Махмуду. Известны также произведения «Гараибул-килам фи рагаибул-хикам»; «Гураул-аквал ва-дурарул амсал», «Ал килам ан-насиха ва-л-хикам ас-салиха»; «Мафатихул-хикам ва-масаби аз-зулм» (данное произведение написано на фарси); «Мунййатул-мутакаллимин, ва-гунййатул-мутааллимин»; «Укудул-лаали ва суудул-лайали» (данное произведение до сих пор обнаружить не удалось); «Матлуб кулл талиб мин калам амирул-муминин Али ибн Абу Талиб» (это произведение написано на фарси и содержит в стихотворной и прозаической форме высказывания четвертого великого калифа Али); «Фаслул хитаб мин калам амирул-муминин Омар ибн Хаттаб» (имеется в наличии целый отрывок перевода данного литературного памятника, собранного в себе поэзию и прозу; этот опус автор посвятил сыну правителя Атсыза – Абул Фатху); «Тухфатус-садик ила-с-садик мин калам амирул-муминин Абу-Бакр Сыддик» (имеется перевод данного произведения в стихах и прозе на фарси); «Унсул-лахван мин калам имаумл-муминин Осман ибн Аффан» (данное произведение было посвящено внуку Атсыза – Абулкасыму Махмуду); «Джовахырыл-калаид ва-завахират фараид» (высказывания выдающихся личностей и афоризмы); «Нукудуз-завахир ва-укудул джовахир»; «Рисалатул аруд» (данное произведение представляет собой небольшую рисалу, содержащую в себе 29 измерений стихосложения на арабском и фарси; каждое измерение в качестве примера подкрепляется двумя бейтами на фарси); «Бадайя ат тарсиат ва-равайя ат-тасджийат» (эта книга была посвящена сыну Атсыза – Абу Давуду Сулейману); «Рисалат тахсифат» (данная книга до сих пор не обнаружена); «Хадаикус-сихр фи-дакаикуш-шиир».

Даже простое перечисление данных произведений позволяет составить достаточно полное представление о масштабах и огромной художественной значимости оставленного Рашид-ад-дином Ватватом литературного наследия. Большую часть произведений автор посвятил правителю могущественного государства Куняургенчских туркмен – Мухаммеду Атсызу, а также его сыновьям и внукам. Правитель, в свою очередь, оказывал поэту свое надежное покровительство. Ватват и сам занимался меценатством, приглашал в свой дом молодых и талантливых поэтов и ученых, стремился оказать им посильную помощь и поддержку.

Одним из самых популярных произведений Ватвата принято считать книгу «Официальные письма» [2]. Большая часть этих писем относится к правителю государства Куняургенчских туркмен – Атсызу. Подавляющая часть из размещенных в книге 112 официальных писем является историческими подлинниками, свидетельствующими о жизни и деяниях великих туркменских султанов. Часть этих писем была адресована халифу Багдада и его визирям. Кроме этого, имеются послания к различным местным правителям, известным личностям того времени. Эти послания были написаны Рашид-ад-дином в период с 1156 по 1173 годы.

Эпистолярное творчество Ватвата наглядно характеризует не только образ жизни и деяния правителей государства Куняургенчских туркмен. Письма дают нам яркую картину быта и уклада жизни туркменского народа в XII веке, особенности экономического и культурного развития региона, являя собой, таким образом, богатейший материал для фундаментальных научных исследований.

Литература

1. Буниятов. З. Государство Хорезмшахов – Ануштегинидов (1097-1231). – Москва, 1986.
2. Чалисова Н. Рашид ад-дин Ватват и его трактат «Сады волшебство в тонкостях поэзии». // Рашид ад-дин Ватват. Сады волшебство в тонкостях поэзии. – Москва, 1985, 9-83 с.
3. Janbekow K. Ötgür söz ussady. // Reşideddin Watwat. Resmi hatlar. – Aşgabat: Miras, 2004.
4. Janbekow K. Milli medeniýetimiziň täze tapylan ajaýyp edebi-ruhy gymmatlyklary. // Reşideddin Watwat. Danalaryň daýanjy. – Aşgabat: Ýlym 2016.

СОВЕТСКИЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННО-ИСЛАМСКИЙ ПЛАСТЫ В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ АЗЕРБАЙДЖАНА

Тамила Джани-заде¹

Аннотация. Поднимется проблема соотношения советского и цивилизационно-исламского пластов в национальной культуре. На примере деятельности У. Гаджибекова и классовых оценок азербайджанской музыки делается вывод об особенностях советской культуры, исключавшей средневековые исламские традиции, о создании Гаджибековым новой теории для формирования интонационного базиса композиторов на основе соединения европейской темперации с азербайджанским мелосом, наиболее полно выраженного и классифицированного в *мугамах*.

Ключевые слова: Советский, цивилизационно-исламский, Азербайджан, мугам, макам.

¹ Кандидат искусствоведения, доцент, Российская академия музыки им. Гнесиных, г. Москва, Россия, e-mail: djaniz@mail.ru.

SOVIET AND ISLAMIC CIVILIZATION LAYERS IN THE MUSIC CULTURE OF AZERBAIJAN

Summary. I have raised a problem of correlation between the Soviet and Islamic civilization layers in the national culture. In focus are the U. Hajibeyov's activities and the class separated estimation of Azerbaijani music. Because the Soviet culture layer excluded the medieval Islamic traditions, so the Hajibeyov's idea was to create a new theory of pitch-intonation base for the composers, that connected the European well-temperament with the Azerbaijani intonations, which were fully expressed and classified in *mughams*.

Keywords: Soviet, Islamic Civilization, Azerbaijan, mugham, maqam.

Изучение цивилизационного пласта в культурах разных народов, который отличается от этнического и национального, приобретает особую актуальность в наши дни, поскольку помогает лучше понять современные процессы, происходящие в государствах с тюркской этничностью. Государства эти, сформировавшиеся большей частью в XX веке, развивают свои национальные традиции в опоре на различные пласты собственного культурного наследия. Наряду с этническими формами культуры самобытность каждой нации определяют формы цивилизационные. Цивилизационный слой в музыке тюрков-мусульман имеет ряд характерных признаков, развивавшихся в профессиональной музыкальной практике и в теоретических учениях арабов, иранцев и ряда тюркоязычных народов в эпоху Исламской цивилизации с VII по XVII века. Этот исламский музыкальный пласт еще не до конца исследован, но вместе с тем, именно он важен для понимания происходящей сегодня межкультурной коммуникации. Ведь именно в цивилизационных пластах культуры формируются базовые духовные смыслы, и внимание к ним обостряется в периоды поиска новой духовности. Не углубляясь в общетеоретические представления о цивилизации, подчеркну лишь значимость различия в каждой из исследуемых культур этнических, цивилизационных и национальных пластов¹. А поскольку исламский пласт культуры современные нации наследуют со времен Средневековья, то изучение исламских явлений в музыке требует их исторического осмысления с учетом региональных особенностей каждого культурно-тюркского ареала.

В истории Азербайджана и Центральной Азии взаимодействие с Россией и СССР играет огромную роль, поскольку в их национальных культурах распространение получили советские формы. При этом характер взаимодействия русских с народами бывшего Советского Востока не должен определяться только лишь представлениями о колониальной (имперской) форме культуры, которая наиболее ярко проявила себя в истории завоевания Центральной Азии². С установлением Советской власти культуры Азербайджана и Центральной Азии приобрели иные формы, обнаруживающие единство советского культурного пространства, включавшего культуру РФ и других республик. Несмотря на огромный интерес к мультикультурному опыту СССР сегодня, мы до сих пор не можем дать точного определения советскому типу культуры. Можно ли определить ее как цивилизацию? – Уж очень четко выступало в советское время единение всех регионально-национальных элит вокруг таких факторов, как: власть трудящихся под предводительством пролетариата, социальное равенство, просвещение, атеизм и др. Какие музыкальные явления наполняли цивилизационный пласт советской культуры? Ведь музыкальный фольклор, который объявлялся «золотым веком» в истории развития искусства каждого народа и который всегда поддерживался советской властью, не репрезентирует цивилизационный феномен. Очевидно, что последний определялся в советское время традициями западноевропейской и русской музыкальной классики. Именно она нашла поддержку со стороны местных национальных элит, поскольку признавалась «высшей» формой музыкального искусства в пролеткультовском дискурсе: классическое искусство развивалось «эксплуататорами» (буржуазией) и обслуживало их, а после революции стало доступно бывшим «эксплуатируемым» (пролетариату)³. Так большевистски-классовая непримиримость сочеталась с мощной просвещенческой тенденцией, опирающейся в своем атеистическом сознании на светские формы европейской культуры и, в результате, наделившей композиторское нотное творчество цивилизационной функцией с обязательной ориентацией его на народные истоки⁴. К такому вестернизированному направлению

¹ Цивилизация, как одна из исторических стадий в развитии культуры, охватывает процессы большого масштаба и представляет собой некую культурную гиперсистему, не совпадающую полностью с культурой какого-либо одного этноса (например, арабского) или нации (например, турецкой). Т.о. цивилизационный слой культуры отличается надэтническими и надгосударственными признаками; границы цивилизаций, как правило, не совпадают с границами государств.

² В своей работе о музыкальной культуре Туркестана я обращаю внимание на специфику формирования музыкально-цивилизационного пласта в культуре Центральной Азии, где процессы культурогенеза играли ведущую роль в этногенезе [4, с.56-76]. Не имея в XIX веке современного национального самосознания, проявившего себя только после появления в крае русских и административного разделения края на республики в составе СССР, народы этого региона Исламской цивилизации определяли свою идентичность кочевым и оседлым факторами культуры, выделяя среди оседлого слоя населения *сарт*-мусульман. *Сарты*, наряду с таджиками, оказались носителями исламских традиций в тюркоязычных городах и осуществляли передачу эстафеты от иранской (таджикской) музыкально-поэтической классики к новой монгольской аристократии (узбекам), принимавшей после XVI века оседлые формы городской жизни.

³ Эта мысль прослеживается в заглавных статьях и партийных документах, публикуемых в журнале «Советская музыка» (выходит с 1933 года) – например, в известном лозунге Сталина: «Вовлечение запоздалых наций и народностей в русло высшей культуры», и далее – к «наивысшей культуре», к «социалистической», «советской», «пролетарской».

⁴ Пролетарская идея социалистической культуры порождала порой гипертрофированное отношение к народному творчеству, которое выступало, по мнению одного из идеологов советского музыковедения Г. Хубова, «единственным источником всего развития художественной культуры» [6, с. 31].

в развитии собственных национальных культур уже была устремлена часть буржуазии на Востоке Российской империи, что способствовало художественному сближению самых разных культур на советском пространстве. Новые вестернизированные элиты Советского Востока появились довольно скоро, формируя свои национальные композиторские школы. Однако, советская культура определялась только двумя пластами: фольклором и композиторским творчеством¹. При этом цивилизационные пласты средневековой культуры (исламский, как и христианский) исключались из советской действительности и национальных историй.

Интересным примером «включения» исламского цивилизационного опыта, связанного с искусством *мугамов*, в процесс создания национальной композиторской школы Азербайджана служит деятельность Уз. Гаджибекова. Уже в первые годы советской власти он призывал своих соотечественников осваивать европейский тип музыкального творчества, проводником которого стала для народов Востока Россия². Будучи уроженцем Шуши и глубоко погруженным в ее исламские музыкальные традиции, Гаджибеков еще в досоветское время пытался выразить себя в европейских музыкально-сценических жанрах, создав шесть «мугамных» опер (1907–1915) на собственные либретто по «восточным романам»: «Лейли и Маджнун», «Асли и Керим», «Рустам и Зохра» и др. Хотя сегодня эти полу-оперы, в которых большую часть звучания составляют не сочиненные композитором номера, а исполняемые певцами-*хананде мугамы*, воспринимаются как художественные шедевры, соединившие европейскую оперу с суфийскими театральными мистериями *та'зие*, сам Гаджибеков признавал их ученическими. И это не было проявлением скромности. В то время музыкант ставил перед собой и азербайджанской интеллигенцией другие задачи – освоить нотопись и профессиональные композиторские навыки, организовать систему европейского музыкального образования. Масштаб деятельности Гаджибекова огромен; его авторитет и лидерство не подлежит сомнению. Но мне представляется, что до сих пор имеет место непонимание его вклада в разработку теории азербайджанских ладов, особенно со стороны русскоязычных музыковедов. Я не раз обращала внимание коллег, что в своей книге «Основы азербайджанской народной музыки» [2] Гаджибеков не создавал аппарата (теории) для изучения аутентичных азербайджанских *мугамов*. Он не занимался музыкальной антропологией, а изложил собственную теорию с опорой на специфические для средневековых трактатов музыкально-теоретические процедуры. По сути же, им было создано новое учение, в котором осуществлялась адаптация азербайджанского мелоса к европейской темперированной звуковой системе [9, 10]. Гаджибеков ясно понимал, что советская культура требовала, прежде всего, реформы звуковой системы, которая не должна была совпадать с арабо-иранской³. И поэтому утверждал: мнение о том, что «в восточной музыке»... существует еще 1/3 и 1/4 тона... не должно касаться азербайджанской народной музыки, в которой наименьшим интервалом является полутон» [2, с. 15]. Формулируя свою цель, он подчеркивал, что эта его работа «является теоретическим пособием для изучения основных положений азербайджанской народной музыки и творческой помощью для композиторов по сочинению музыки на основе азербайджанских ладов» [2, с. 6]. Указав на свою оперу «Кёр-оглы» (1936), в которой был успешно применен созданный им современный национально-интонационный базис для композиторов, Гаджибеков сформулировал «правила сочинения музыки в азербайджанских ладах в народном стиле»⁴. Автор использовал при этом только лишь наименования известных *мугамов* и их частей-*шо'белер*. Однако, он нигде не употреблял сами эти термины, а всюду пользовался только русским словом «лад»⁵. Два термина *макам* и *мугам* были введены в переводы труда Гаджибекова на азербайджанский язык, выполненные уже после смерти композитора [8]. На имеющееся смысловое различие в этих двух аутентичных терминах четко указали следующие за Гаджибековым азербайджанские ученые, которые создавали свои работы на родном языке – А. Бадалбейли и М. Исмаилов. В их

¹ Они в свою очередь формировали социалистический эпос, воспеваящий мощь многонациональной культуры советского народа. Это ярко выразила советская массовая песня 30-50-х годов и творчество советских композиторов-песенников.

² В 1921 году Гаджибеков выражал мысли, полностью совпадающие с революционными задачами страны Советов: «Настало время, когда два злейших врага искусства на Востоке – политическое рабство и религиозный фанатизм – уничтожены в корне под сокрушительным ударом Великой революции... Нужно ли нам, азербайджанским тюркам, тратить время, энергию и средства для того, чтобы обучаться **общемусыкальному** [выделено Т. Д.] искусству, иначе говоря, изучать европейскую музыку? Да, нужно и необходимо, потому что, изучая европейскую музыку, мы... обучаемся тому **общемусыкальному** искусству, которое развивалось веками и дало миру ряд гениальных творцов, к произведениям которых ни одна нация, претендующая на культурность, не может оставаться чужой» [3, с. 27].

³ Особенно нелепо выглядит попытка В.С. Виноградова объяснить с помощью теории Гаджибекова о равномерно темперированных азербайджанских ладах особенности иранской музыки в книге «Классические традиции иранской музыки» (М., 1982).

⁴ В многочисленных примерах 2-ой части книги, опирающихся на темперированные звукоряды разного диапазона, Гаджибеков подробно описывает функцию каждой ступени лада в мелодико-конфигуративных его элементах (каденциях, полукаденциях, начальных и опорных ходах) с полным соответствием азербайджанскому народному мелосу, что подчеркивает в целом теоретическую значимость мелодического начала в ладообразовании.

⁵ Лишь в кратком историческом предисловии Гаджибеков упоминает цивилизационные термины *дастгах* и *макам* (но не *мугам*!), что совпадает с терминологией последнего азербайджанского трактата по музыке, написанного в 1884 году Наввабом Мир Мохсуном Шушинским (Карабахи) [9, с. 56]. Более того, мои попытки найти рукописи данной книги Гаджибекова на азербайджанском языке в его мемориальном музее в Баку в 90-ые годы были безуспешны. Предположение, что музыкант писал ее только на русском языке, я высказала азербайджанским коллегам во время международной конференции «Пространство мугама» в Баку в 2013 году.

работах дается адекватная национальному мышлению теоретическая интерпретация двух близких понятий, которые отличаются, однако, не только в написании, но и по сути: *макам* (*мэгам*, *тақат*) – это интервальная структура (звукоряд) лада, а *мугам* (*мугам*, *туғам*) – его мелодическое развитие, импровизация [10, с. 88-89]. Следует признать, что в русскоязычных работах, как правило, пренебрегающих в советское время исследованиями на национальных языках, понятия *мугам* и *макам* сливались в одно. И до сих пор они по существу плохо различаются¹.

Одним из главных качеств советской исторической мысли было замалчивание определенных историко-культурных феноменов – тех, что «не вписывались» в советскую идеологию². Власть в лице партийной элиты продолжала вести упорную борьбу с чуждыми советскому менталитету этно-конфессиональными воззрениями, иноземными объединениями. Поэтому борьба с пантюркизмом, панисламизмом, паниранизмом пронизывала часть музыковедческой литературы. Примером вульгарно классового подхода к оценке цивилизационных музыкальных явлений может служить отклик В. С. Виноградова на декаду азербайджанского искусства в Москве в 1938 году. Неприятие автора вызывает именно городской пласт культуры – это «искусство сазандаров» (инструменталистов в ансамбле, исполняющем *мугамы* и *дастгахы*), в котором усматривается «сильное иноземное арабо-иранское влияние», а также творчество певцов-*хананде*, которые были связаны «с придворно-феодалной средой». В то же время подлинно народным, крестьянским признается искусство *ашугов* [5, с. 54]. И, если в *мугамах* имеется, по мысли автора, «слишком много специфических черт», выраженных «в 17-ступенной гамме», что «дает повод панисламистам, буржуазным националистам, великодержавным шовинистам говорить об ‘особых’ путях развития азербайджанской музыки» [5, с. 8], то в творчестве *ашугов* нет ничего особенного, ведь оно основано на «12-ти ступенной гамме» [5, с. 54]. Примитивность подобных рассуждений сегодня поражает, однако они определяли советскую идеологию, отход от которой обозначился только в 60-ые годы. Причем процесс «реабилитации» *мугама* шел по той же классовой логике: оправдание выносилось певцам-*хананде*, поскольку теперь они объявлялись подлинными знатоками фольклора, «носителями народных дум и чаяний» и сами «испытывали высокомерное отношение к себе со стороны правящих классов» [1, с. 44-45]. Так начинался новый исторический этап взаимоотношений советского и исламского пластов в национальных культурах. Он ознаменовался международными научными конференциями (в Самарканде, Душанбе, Алма-Ате), которые инициировали серьезное изучение цивилизационного пласта в музыкальной культуре мусульман.

Литература

1. Абасова, Э. Г. Очерки музыкального искусства Советского Азербайджана. 1920-1956. Баку: Элм, 1970. 178 с.
2. Гаджибеков, Узеир. Основы азербайджанской народной музыки. Баку: Изд. АН Азерб. ССР, 1945. 112 с.; Баку: Азерб. гос. муз. изд., 1957. 113 с. (2 изд.).
3. Гаджибеков, Узеир. Музыкально-просветительские задачи Азербайджана // О музыкальном искусстве Азербайджана. Баку: Азерб. гос. изд., 1966. С. 25-30.
4. Джани-заде Т. М. Музыкальная культура Русского Туркестана по материалам Августа Эйхгорна, военного капельмейстера в Ташкенте (1870-1883). Каталог-исследование. М.: ВМОМК им. Глинки, 2013. 336 с.
5. Искусство азербайджанского народа. Москва: тип. «Кр. печатник», 1938. 84 с.
6. Хубов Г. Золотой век народного творчества / Советская музыка. 1937. № 10. С. 24-41.
7. Энциклопедия азербайджанского мугама. Баку: Изд. дом «Шарг-гарб», 2012. 264 с.
8. Начыбәјов Үзәјир. Азәрбајҹан халг мусигисинин әсаслары. Бақы: Халг мусиги нәшријјаты, 1950 (1 нәшри); 1962 (2 нәшри). 110 с.
9. Djani-zade, Tamila. The concept of *radif* in Azerbaijani and Persian *dastgāh* / Proceedings of the 5-th Meeting of the ICTM Study Group maqām, Samarkand, 2001. Ed. by J. Elsner and G. Jähnichen // Berlin, 2010. P. 41-66.
10. Dshani-Zade, Tamila. Принципы конструирования азербайджанского мугама / Maqām, Raga, Zeilenmelodik. Konzeptionen und Prinzipien der Musikproduktion. Materialien der 1. Arbeitstagung der Study Group maqām beim ICTM vom 28 Juni bis 2 Juli 1988 in Berlin. Herausg. von J. Elsner // Berlin, 1989. S. 86-129.

¹ Свидетельство тому – изданная недавно «Энциклопедия азербайджанского мугама» [7]. Наиболее значимый для национально-региональной культуры азербайджанцев термин *мугам*, история возникновения которого требует своего дальнейшего тщательного исследования, не только преобладает в этом издании, но часто и замещает цивилизационно общий термин *макам* – даже при описании средневековых трактатов, в которых на самом деле всегда присутствовал лишь арабский термин *макам*, вместо него употребляется *мугам*.

² Она акцентировала внимание, прежде всего на том, что доктринально объединяло искусство разных народов, основываясь на постулатах метода «социалистического реализма», проистекающего из сталинских формулировок о национальных культурах – «национальных по форме и социалистических по содержанию».

К ВОПРОСУ О ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОМ ОПИСАНИИ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

Ольга Дмитриева¹

Аннотация. цель настоящей статьи – изучение проблематики лексикографического описания тюркских языков, а также описание модели нового типа словаря – концептуария, способного в полном объеме зафиксировать аспекты тюркской культуры посредством лингвистического знания. Предлагается структура словарных статей, приводится литература, способная послужить иллюстративным материалом и образцом для моделирования лингвокультурных типажей тюркской культуры.

Ключевые слова: концептуарий, лингвокультурный типаж, тюркская культура, прецедентные тексты, ценности.

REVISITING THE LEXICOGRAPHICAL DESCRIPTION OF TURKIC LANGUAGES

Summary. the purpose of this article is to study the problematics of lexicographical description of the Turkic languages as well as to depict a new dictionary model – the conceptual dictionary capable of capturing in its entirety the aspects of Turkic culture by the medium of linguistic knowledge. This article proposes the structure of dictionary entries, gives the literature able to serve as illustrative material and as a model for the simulation of the linguocultural character types of Turkic culture.

Keywords: conceptual dictionary, linguocultural character type, Turkic culture, precedent texts, values.

Тюркская история и культура одна из составляющих мировой цивилизации, и изучение ее, и сохранение ее является актуальным вопросом современности. Богатство и многообразие тюркского культурного наследия, в том числе и языка, как отметила М. Х. Абусейтова «до сих пор остается полностью не освещенным в силу многих социально-политических причин. Новые тюркские государства формируют новую идеологию, в обществе происходят процессы переосмысления исторического и духовного наследия предков, по-новому освещаются исторические и лингвистические источники, глубоко анализируются шедевры материальной и духовной культуры тюрков на всем протяжении общей истории» [1]. Лингвистика способна внести неопределенный вклад в изучении тюркских народов не только посредством описания структурной специфике тюркских языков, но и посредством привлечения междисциплинарных наук, объектом которых выступают тюркское культурное наследие.

Мы предлагаем создание нового типа словаря – концептуария тюркской культуры, аналогом которого в некоторой степени выступает словарь «Константы: словарь русской культуры» Ю. С. Степанова и представляет собой яркий пример систематизации ценностей культуры, которые заложены в концептах. Ю. С. Степанов выделяет базовые концепты культуры – константы, число которых сравнительно невелико, они исторически обусловлены, постепенно эволюционируют (в них есть неизменная и переменная части), далее автор раскрывает смысл каждого концепта по единому плану, включающему этимологию слов, словоупотребления и толкования слов и понятий, зафиксированные в разных текстах, доказывает объективность существования концептов [9, с.44]. В словаре дано развернутое описание таких базовых концептов русской культуры как: «вечность», «мир», «время», «огонь» и «вода», «хлеб», «действие», «ремесло», «слово», «вера», «любовь», «радость», «воля», «правда» и «истина», «знание», «наука», «число», «счет» и др. [7]. Таким образом, в данном словаре приводятся не значения слов, как это делается в обычных толковых словарях, не научные понятия и реалии действительности, представленные обычно в энциклопедических справочниках, а концепты, составляющие специфику определенной культуры. Заслуживает внимания и лингвокультурологический словарь «Русское культурное пространство», состоящий из четырех разделов и описывающий феномены, являющиеся репрезентантами русского культурного пространства, которое трактуется как форма существования культуры в сознании человека: «Зооморфные образы» (волк, воробей, голубь, жаба и др.), «Прецедентные имена» (Баба Яга, Буратино, Василиса Премудрая и др.), «Прецедентные тексты» («Аленький цветочек», «Гадкий утенок» и др.), «Прецедентные высказывания» («Бог с тобой, золотая рыбка», «Кто-кто в теремочке живет?») [10; 7].

Однако, мы предлагаем несколько иную структуру и содержание словаря – концептуария тюркской культуры, построенного на презентации лингвокультурных типажей. Будучи концептом, а именно ментальным образованием, имеющим языковое выражение, характеризующимся, согласно позиции В. И. Карасика [6], трехуровневой структурой, и содержащим языковую личность, лингвокультурный типаж представляет собой типизируемую личность, представителя определенной этносоциальной группы, узнаваемой по специфическим характеристикам вербального и невербального поведения и выводимой ценностной ориентации [3]. Исходя из теории лингвокультурных типажей предлагается включить в словарь модели лингвокультурных типажей, наиболее ярко представленных в тюркской культуре. Рассмотрим подробнее предлагаемую структуру словарной статьи:

¹ Доктор филологических наук, профессор, Волгоградский государственный социально-педагогический университет, г. Волгоград, Россия, e-mail: dmoa@mail.ru.

1) Номинант концепта в совокупности с синонимическим рядом, с привлечением этимологических сведений.

2) Социокультурная справка. В данном разделе приводятся культурно-исторические сведения, связанные с типажом.

3) Паспорт лингвокультурного типажа, содержащий следующие пункты:

1. Внешний облик. Параметрические данные могут быть связаны с ценностными характеристиками и наоборот. Например, грузность, большой вес стереотипно связаны с ленью, пассивностью, а выведенные из ценностных характеристик признаки удаль и сражения сигнализируют о хорошей физической подготовке. В этот же раздел следует отнести одежду как элемент внешности. При моделировании типажа качество ткани (дорогая, добротная или, наоборот, дешевая, ветхая), из которой сшита одежда, является дополнительным образно-перцептивным признаком. Возраст также является элементом внешности. Для некоторых типажей это центральный признак, в ряде других типажей возраст не имеет значения или указывается факультативно, в зависимости от стереотипного представления об определенном типаже.

2. Гендерная принадлежность. Данный признак в характеристиках типажей может варьироваться.

3. Происхождение или определяемый типажом социальный статус. Данный пункт характеризует, в некоторой степени, ценностные приоритеты типажа, позволяет выделить средства, используемые им для подчеркивания своего социального статуса.

4. Место жительства, характер жилища. Приведенные сведения в данном разделе выступают в качестве артефактов для моделирования типажа, выступая, в ряде случаев, факультативным признаком.

5. Сфера деятельности фиксирует особенности коммуникативного поведения типажа в процессе обеспечения жизненных ценностей.

6. Досуг также указывает на ценностную шкалу приоритетов и образ жизни типажа.

7. Семейное положение фиксирует ценностные приоритеты, т. к. семья как оплот, гарантия стабильности выступает приоритетом для ряда лингвокультурных типажей, в то же время другие типажы не ассоциируются с данным концептом.

8. Окружение. Данный раздел включает вторичные реакции на слово-стимул (название определенного типажа), кроме того, анализируя прецедентную ситуацию, раскрывающую стереотипное поведение определенного типажа, респонденты выстраивают ряд релевантных языковых личностей, окружающих его.

Каждый пункт алгоритма может являться эмблемой, социальным символом определенного типажа, либо представляться факультативными, в связи с чем в процессе описания они могут опускаться.

1) Ценностная составляющая. Лингвокультурный типаж является сгустком ценностных предпочтений языковой личности. Именно своеобразие ценностных ориентаций, лежащих в основе коммуникативного поведения языковой личности позволяет нам выделять в многообразии языковых личностей яркие лингвокультурные типажы.

2) Ключевые концепты.

3) Прецедентные феномены (имена, тексты, высказывания, ситуации) раскрывающие типаж.

4) Коммуникативное поведение. Лингвокультурный типаж проявляется через коммуникативное поведение, важнейшим компонентом которого является вербальный ряд. В этом плане речевое портретирование типажа представляет собой продуктивный исследовательский прием, если, разумеется, такой типаж не относится к исторической архаике и допускает изучение посредством наблюдения. Помимо сугубо речевого портретирования для изучения типажей может оказаться полезным и их паравербальное портретирование. Используя термин «лингвокультурный типаж», мы акцентируем внимание, во-первых, на культурно-диагностической значимости типизируемой личности для понимания соответствующей культуры, и, во-вторых, на изучении этой личности с позиций лингвистики (с учетом обозначения, выражения и описания соответствующего концепта, воплощенного в языке) [5].

К сожалению рамки статьи не позволяют привести образец моделирования лингвокультурного типажа, в связи с этим перечислим работы, заслуживающие внимания в качестве примера: О. А. Дмитриева, И. Г. Чеботарев «Юродство и лжеюродство на Руси: богословский и лингвистический обзор» [11], О. А. Дмитриева «Лингвокультурные типажы России и Франции XIX в» [3], И. А. Мурзинова «Оценка поведения лингвокультурного типажа «британская королева» в индивидуальном сознании» [8], А. В. Асадуллаева «Исторический криминальный лингвокультурный типаж «английский пират»» [2] и др.

Создание подобного словаря чрезвычайно трудоемкая работа, требующая грамотного использования общенаучных и лингвистических методов, исключающих субъективность автора, а также анализа большого количества практического материала, начиная от опроса респондентов, с указанием пола, возраста, образования и места проживания, до исследования классической литературы, фольклора, текстов масс-медиа. Лингвокультурный типаж может конкретизироваться как персонаж художественного произведения. Вместе с тем типаж представляет собой обобщение реально существующих исторических лиц либо вымышленных персонажей, соответственно, необходимо включение тюркского паремиологического фонда, мифов, сказаний, эпосов, легенд. Только в случае привлечения обширного материала возможно создать полноценный концептуарий тюркской культуры. Не стоит забывать и о языковых различиях, культурного своеобразия тюркских народов, что также затрудняет создание данного словаря. С другой стороны, в лингвистике уже апробирована методика описания лингвокультурных типажей и она зарекомендовала себя как наиболее масштабный способ

фиксации культурного своеобразия языковой личности. Особенно актуально, на наш взгляд, обзор экзостереотипов и эндостереотипов, относящихся к моделируемым типажам. Только цивилизационный подход к изучению всего многообразия тюркского мира во взаимодействии его с восточной и западной цивилизациями будет способствовать отражению новой значительной роли тюркского мира в глобальных мировых процессах.

Резюмируем. Создание нового типа словаря – концептуария тюркской культуры сложный и кропотливый труд, однако его появление в свет решит ряд задач: сохранения и передача богатства тюркской культуры потомкам, а также популяризация тюркской культуры в гуманитарном пространстве.

Литература

1. Абусеитова М.Х. Актуальные проблемы изучения тюркского историко-культурного наследия [Электронный ресурс]. URL: <http://www.oguz-news.net/archives/704> (дата обращения: 03.06.2014).
2. Асадуллаева А.В. Исторический криминальный лингвокультурный типаж «английский пират»: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Волгоград, 2011. 22 с.
3. Дмитриева О.А. Лингвокультурные типажии России и Франции XIX в.: монография. Волгоград: Перемена, 2007. 307 с.
4. Дмитриева О.А. Чеботарев И.Г. Юродство и лжеюродство на Руси: богословский и лингвистический обзор: монография. Волгоград: ООО «Ленинская типография», 2015. 176 с.
5. Карасик В.И. Дмитриева О. А. Лингвокультурный типаж: к определению понятия // Аксиологическая лингвистика: лингвокультурные типажии: сб. науч. тр. / под ред. В. И. Карасика. Волгоград: Парадигма, 2005. С. 5–25.
6. Карасик В. И. Концепт как индикатор эпохи («очковтирательство») // Политическая лингвистика. Вып. 4(30). Екатеринбург, 2009. С. 9-13.
7. Карасик В.И. Языковые ключи. М., 2009. 406 с.
8. Мурзинова И.А. Оценка поведения лингвокультурного типажии «британская королева» в индивидуальном сознании // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2008. № 2. С. 75–79.
9. Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. 3-е изд. М.: Академический проект, 2004. С. 992.
10. Русское культурное пространство. Лингвокультурологический словарь / И. С. Брилева, Н. П. Вольская, Д. Б. Гудков и др. – М.: Гнозис, 2004. С. 318.

ИСТОКИ И СЦЕНИЧЕСКАЯ СУДЬБА ПЕРВОЙ ТАТАРСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КОМЕДИИ «БАШМАЧКИ»

Лариса Дони́на¹, Рамзия Такташ²

Аннотация. Истоки жанра музыкальной комедии в татарском театральном искусстве связаны с пьесами, осуществлёнными на этапе становления татарского драматического театра, в сюжетно-музыкальную основу которых были положены популярные татарские народные песни. Ретроспектива постановок комедии «Башмачки» позволила проследить пути становления и формирования жанра. Художественная форма спектаклей предопределялась общественно-политической ситуацией, требованиями жанра, концепцией режиссёра, индивидуальностью художника.

Ключевые слова: музыкальная комедия, народные песни, татарский театр, театральный костюм.

THE ORIGINS AND SCENIC DESTINY OF THE FIRST TATAR MUSICAL COMEDY «LITTLE SHOES»

Summary. The origins of the musical comedy genre in the Tatar theatrical art associated with the plays, implemented in a developing Tatar Drama Theater, in plot and music which are based on popular Tatar folk songs were laid. Retrospective productions comedy «Little Shoes» allowed to follow the path of development and formation of the genre. The art form performances predetermined by the socio-political situation, the requirements of the genre, the concept of the director, the personality of the artist.

Keywords: musical comedy, folk songs, tatar theater, theatrical costume.

В марте 1942 года в Татарском государственном театре оперы и балета состоялась премьера спектакля «Башмагым» («Башмачки»). На национальной оперной сцене появился новый жанр – музыкальная комедия.

¹ Кандидат искусствоведения, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: lis.art@mail.ru.

² Редактор литературной части, старший хранитель музейных фондов, Татарский академический государственный театр оперы и балета им. М. Джалиля (ТАГТОБ), г. Казань, Россия, e-mail: yulduztak@yandex.ru

Его истоки уходят в первую четверть XX века, когда на сцене татарского драматического театра стали появляться пьесы, в основу сюжета которых были положены популярные народные песни, в основном лирические: мелодрамы «Галиябану» (1918), «Ак калфак» М. Файзи (1925), «Голубая шаль» К. Тинчурина (1926), комедия «Башмачки» Х. Ибрагимова (1925). Эти музыкально-драматические спектакли вобрали в себя все ключевые составляющие жанра: они отличались преувеличенной эмоциональностью, резким противопоставлением добра и зла, чётко выраженной симпатией к одним персонажам и антипатией к другим, морально-поучительным содержанием. Существенное место в мелодрамах занимала вокальная и инструментальная музыка. Музыкальное сопровождение осуществлялось одновременно с произнесением монологов и диалогов действующих лиц, создавая эмоциональный фон. Использование музыкального фольклора, имевшего богатейшие традиции в устном народном творчестве, создавало живую преемственность самодеятельного народного и профессионального искусства [10, с. 4].

Музыкально-драматическая пьеса оказалась наиболее приемлемой формой на первоначальном этапе развития национального музыкального театра и у ряда народов СССР [8, с. 76]. Жанр получил развитие в республиках Средней Азии и Казахстана, первоначально в виде драматургических обработок популярных сказаний и образцов классической поэзии («Фархад и Ширин», «Тахир и Зухра»). Музыка пьес основывалась на народных песнях и танцах, на традициях национального музыкального искусства, исполнение песен было одnogолосым, пение сопровождалось ансамблем народных инструментов. В 30-е годы начинают создаваться мелодрамы с номерами, специально сочинёнными композиторами, вводится симфонический оркестр, хоровое многоголосие. Например, драма «Гюльсара», поставленная в Узбекской ССР в музыкальном оформлении Р. Глиэра.

В татарском театре музыкальное оформление, которое выполняло важную драматургическую роль и в определённой степени влияло на визуальную форму спектакля, осуществлялось профессиональным композитором Салихом Сайдашевым. Неотъемлемой составляющей постановок были инструментальные эпизоды (танцевальные, маршевые, интермедийные) [8, с. 76]. Музыкальные номера – песни, дуэты, хоровые номера, звучащие в сопровождении симфонического оркестра, сочетались с развитием сценического действия и служили средством раскрытия переживаний действующих лиц и характеристикой отдельных мизансцен. Главным фактором музыкального оформления каждого спектакля являлось многогранно трактованное звучание определённого лирического народного напева, который, в качестве своеобразного лейтмотива и основы вокальных и инструментальных номеров, представлял собой музыкальную характеристику главного героя.

Опыт создания первых театральных постановок, сюжетно-музыкальной основой которых послужили популярные татарские песни, а также заключённые в такого рода постановках элементы музыкально-театрального искусства оказали большое влияние на формирование новых в татарском театральном искусстве музыкально-сценических жанров – *музыкально-драматической пьесы* и *музыкальной комедии* [8, с. 76], которые прочно утвердились на сцене, завоевав большую популярность у зрительской аудитории, и предопределили формирование эстетики татарского театра на долгие годы.

Создание первой татарской музыкальной комедии «Башмачки» для оперной сцены связано с именем Дж. Файзи. Опираясь на опыт создания музыкально-драматической пьесы на сцене татарского театра, в 1942 году композитор написал первую музыкальную комедию в трёх актах на либретто Т. Гиззата. В основу либретто легла одноимённая комедия, написанная в 1921 году основоположником башкирской комедиографии Хабибуллой Ибрагимовым. Её сюжет построен вокруг пропажи шитых золотом башмачков. Основа музыки комедии – старинная народная татарская песня. Согласно исследованиям Ф. И. Урманче, «Башмагым» («Башмачок мой») – шуточная народная песня, известная во всех регионах проживания татар. Основана на диалоге, что не характерно для татарских песен. В отдельных вариантах «Башмагым» исполняется как мунаджат, где речь идёт о переживаниях потерявшей свой башмачок девушки. Интересно, что текст был впервые опубликован финским учёным, профессором Гельсингфорского университета, фольклористом и этнографом Х. Паасоненом в Хельсинки в 1901 году в оригинале и на немецком языке (Tatarische Lieder, gesammelt und übersetzt von H. Paasonen. Journal de societe Finno-ugriene XIX Helsingissa, 1901). Напев был записан и опубликован А. С. Ключарёвым в 1955 году (Татар халык жырылары. № 186. Казан: Татарстан китап нәшрияты. С. 429).

Ранние музыкальные спектакли были только иллюстрациями с отсутствием лейтмотива, без музыкального развития, отдельные номера не представляли единого целого. «Башмачки» Дж. Файзи являли собой совершенно новый жанр, построенный на реалистическом развитии сюжета, построенном на музыке. У каждого действующего лица была своя музыкальная характеристика [1, с. 4]. В либретто Т. Гиззатом были расширены функции лирических героев, усилены комические и сатирические моменты, введены массовые сцены, например, сабантуй. В соответствии с сюжетом в музыке был найден интонационный контраст, развиты и усилены музыкальные характеристики. Большое место заняли национально-характерные хоровые эпизоды, основанные на песнопесенном материале. Особые требования возлагались на драматургическое развитие образов [8, с. 119]. Постановка была осуществлена силами оперного и драматического театров, был удачно использован метод В. Немировича-Данченко «создания поющего актёра и играющего певца» [СТД РТ, с. 10]. На обсуждении спектакля впервые был поставлен вопрос «о жанре». Поскольку новый опыт представлял собой музыкально-сценическое произведение, в котором драматургическая основа носила комедийный характер,

а разговорный диалог органически сочетался с пением, музыкой и танцевальными эпизодами, его первоначально определили как оперетту. Оперетты в татарской музыке не существовало. Вернее, единственный раз, позже в Казани это не повторялось, три жанра одновременно «сосуществовали» в труппе П. М. Медведева (1874–1880), объединяющей сто драматических, оперных и опереточных артистов [11, с. 55].

Художником-постановщиком первой постановки был назначен П. Т. Сперанский – основоположник татарского театрально-декорационного искусства, художник татарского драматического театра. В «Башмачках» нет точной установки времени действия. Согласно режиссёрской концепции в ней показывались картины быта казанского купечества конца XIX века. «Все три акта различались по жанру, стилистика третьего акта была заимствована (из пьес) Г. Камала» [1, с. 7]. Традиционно в татарском драматическом театре действие всех спектаклей ставилось и «развивалось в павильонах, а не на улице». Здесь художник впервые перенёс действие пьесы «во двор». Критики были убеждены, что «перевод места действия на улицу снимает национальный колорит» [1, с. 1–35]. Однако качества, прежде всего привлекательные для национального зрителя: опора в музыке и сюжете на традиции музыкальной драмы с колоритными, национально-определёнными, узнаваемыми характерами, много массовых, танцевально-хоровых и бытовых сцен, – обусловили устойчивость спектакля в репертуаре.

Эскизы костюмов и фотографии дают нам некоторое представление о визуальной стороне спектакля. Костюмы были выдержаны в традициях рубежа XX века и очень напоминают постановки комедии «Банкрот» (1935), также в оформлении П. Т. Сперанского. В частном собрании художника [9, с. 315–324] сохранились выполненные им три эскиза костюма *Сарвар*, для исполнительниц этой роли – Г. Кайбицкой и Ш. Кутдусовой. Она изображена в выходном костюме городской знати: свободное платье на кокетке из среднеазиатского атласа, отделанное серебряной бахромой; поверх платья надет парчовый камзол с богатым серебряным кружевом; на голове бархатный, расшитый золотой канителью калфак, поверх которого повязан шёлковый шарф; на ногах башмачки, вышитые бисером. Разумеется, объективные расхождения между представлениями художника и реальным сценическим воплощением по причинам были: «это был первый спектакль после пяти месяцев вынужденного перерыва... надлежащие костюмы подобрать не удалось» [1, с. 36]. В 1941–1943 годы в театре находился эвакуационный пункт. Однако, все военные и послевоенные годы «Башмачки» шли с неизменным успехом, репетировали и показывали спектакли по клубам и домам культуры. К августу 1946 года прошёл сольный спектакль.

Первый опыт оказался настолько удачным, что музыкальную комедию ставили на сцене татарского театра неоднократно. В 1953, 1958 годах «Башмагым» была поставлена разными режиссёрами в художественном оформлении П. Т. Сперанского. Нами были выявлены и атрибутированы серия эскизов костюмов, датированная 1955 годом за подписью художника. Предполагаем, что эти эскизы были использованы в постановке музыкальной комедии «Башмачки» в Свердловском государственном театре музыкальной комедии в 1955 году, куда Сперанский был приглашён в качестве художника-постановщика. Однако художественная манера даёт нам право утверждать, что они выполнены Л. Л. Сперанской-Штейн.

Реалистически трактованным психологическим образам в интерпретации художницы свойственен романтизм, тонко нюансированный налёт идеального. Особое внимание уделяется деталям костюма, которые служили характеристикой персонажа или становились «игровой точкой» в драматургическом развитии образов. Для главных действующих лиц создавалось несколько вариантов костюмов, включающих развитие рисунка роли. Например, *Зия Гафуров*, богатый сибирский купец, – нарицательный образ сеннобазарца, ставший в татарском театре почти устойчивым комедийным типом. Для его создания художница изучает натуру с точки зрения сохранения в ней сформировавшихся издревле устойчивых, постоянных черт и этнических признаков. Силуэт с характерным животом на тоненьких кривых ножках, создавался при помощи «театральных толщинок». Значительность образу придавала прямоспинная бархатная, с шалевым воротником шуба *туң*, надетая поверх камзола из яркой бухарской ткани; кунья шапка цилиндрической формы с плоским дном и широкие шаровары, заправленные в сафьяновые сапоги.

Джиган, сваха, старушка, торгующая по домам разной мелочью, – образ комедии положений. Драматургически роль меняется, что отражено в ряде эскизов. На одном из них она изображена в костюме пожилой женщины. Это длинное свободное платье с нагрудником *изу* и одной широкой оборкой по подолу; камзол из бархата, обшитый мехом и галуном; на голове нижний лёгкий платок, повязанный вроспуск, и шапка *камчат-бурек*; в качестве верхнего покрывала нарисована большая, с кистями кашемировая шаль, наброшенная так, чтобы скрыть лицо; на ногах вышитые ичиги. Ещё на двух эскизах *Джиган* закутана в *жиган* из дорогой ткани, надетый на голову так, что ворот приходится на лоб, а рукава свисают по спине.

Художница органично подчинила этноспецифические элементы традиционного татарского костюма драматургическому развитию роли, которые для неё оставались приоритетными, в контексте жанра и режиссёрской идеи. Труппа театра в эти годы была постоянной, в эскизах даже проявляется портретное сходство. Актёры читали их как сценарий, раскрывающий манеру и стиль поведения на сцене. По словам очевидцев, спектакль «сверкал национальным колоритом и дышал достоверностью» [7, с. 50]. Костюмы отшивались в театральных цехах. Использовались исключительно натуральные ткани, приближенные по фактуре и пластическим свойствам к этнографическим оригиналам: платья – из китайского атласа и сатина, туалеты и эксельсиора, камзолы – из плюша и бархата. На отделку шла золотая и серебряная бахрома, золотой галун; обувь изготов-

ливалась из мягкой кожи, на кожаной подошве; готовые использовались лишь головные уборы – *калфаки* и *тюбетейки* [4, с. 19].

В 1960-е годы в театре резко ощущался «кризис национального репертуара». Поскольку «не оказалось ни одного национального произведения», в 1967 году была капитально возобновлена комедия «Башмачки» [6, с. 79, 124]. Музыкальная драма и музыкальная комедия – жанры синтетические, тяготеющие к различным смежным театральным-художественным направлениям, что позволяет экспериментировать с его формой. Не случайно в составе постановочной группы появляется имя Э. Б. Гельмса – выдающегося художника русского драматического театра имени В. И. Качалова, одного из основоположников сатирического журнала «Чаян».

Приём эскизов производился художественным советом театра, и его замечания являлись для художника обязательными [5, с. 9]. Художественное оформление и костюмы художник решил в остросатирической манере. В них нашло отражение изменение жанра, наметился отход от этнографической составляющей костюма к приоритету стилизованной гротескной формы, выступающей эквивалентом характеристики образа. Костюмные образы некоторых персонажей состояли из традиционных элементов татарского костюма (чалбар, жилэн, камзул), однако подчеркнуто современный крой преобразовывал их в брюки, жилет, длинный пиджак, но с обязательным этническим стереотипом, например, декоративно расписанной тюбетейкой, исполненной театральным способом. Кроме того, для пошива отдельных элементов костюмов специально были выбраны материалы, разрушающие стереотип восприятия. Пропорции отдельных элементов костюма были нарушены в угоду выявления всё той же психологической характеристики персонажа.

В «Башмачках» Э. Гельмс не просто проникает в уклад жизни, в мир национального самоощущения и вещественного бытия, но он усиливает юмор, доводит его до сатирического звучания, гротеска, не теряя при этом цельности, органичности образного решения» [13, с. 119]. Однако, в целом спектакль был подвергнут резкой критике со стороны московской комиссии [2]. Актриса М. Рахманкулова с сожалением писала: «Стёрлись острота и колорит эпохи как в характеристике образов и в поведении действующих лиц, так и во внешнем оформлении спектакля. Стало всё в нём серо и скучно. Неоднократные новые режиссёрские редакции сводились к перестановке мизансцен и декоративному оформлению. <Подраздел «Культура и традиции» содержит сведения, относительно традиций и обрядов ногайцев (например, свадебный обряд), сценарии проведения юбилеев, рецепты ногайской кухни, пословицы, поговорки, описание жилища и одежды ногайцев.

Подраздел «Ногайская кухня» посвящен национальной кухне, приводятся рецепты таких ногайских блюд, как катлама, торта, калжа, мамырса, ботка и многие другие.

Второй раздел именуется «Галерея», который в свою очередь состоит из следующих подразделов:

Подраздел «Фотоальбом».

Подраздел «Видео» отражает современную жизнь ногайцев и явно пользуется популярностью, поскольку содержит 112 эпизодов, посвященных и истории ногайского народа, и экономическим и политическим проблемам ногайцев, спорту и т.д.

Подраздел «Книги» содержит электронные издания, посвященные истории ногайцев, этносу, ногайскому языку.

Подраздел «Ногайский словарь» интерактивный, в него введены выражения на русском языке, при активации нужной фразы, она звучит на ногайском языке.

Подраздел «Тесты» для зарегистрированных пользователей.

Подраздел «Русско-ногайский словарь» представлен стандартной страницей, содержащей список слов в алфавитном порядке.

Третий раздел «Общение» состоит из следующих подразделов:

Подраздел «Чат».

Подраздел «Форум» содержит темы: ногайцы, исламская Умма, опросы, поможем друг другу, спорт, обсуди Интернет, развлечения, все о сайте, конкурсы, новые сообщения.

Подраздел «Стена сайта».

Подраздел «Видео чат».

Разделы «Разное» и «Дополнение» содержат ссылки на радиоэфир, программу, доску объявлений, почту, новости, то есть, содержат структурные элементы типичных соцсетей.

Изначально сайт nogaici.ru планировался быть сугубо информационным, однако в процессе развития, цель сайта стала более глобальной. Создатели сайта также информируют о том, что: «...когда сайт создавался, то средств на платный хостинг не было и изначальной целью было посвятить его Ногайцам, а сейчас после того как цель стала объединять Ногайцев, хотя бы на сайте, где можно общаться между собой, узнавать новое о нации, также вырабатывать патриотизм у Ногайского народа, и при этом посещаемость сайта увеличивается с каждым днем все больше и больше, количество зарегистрированных пользователей растет...». Таким образом, развитие сайта было переориентировано, в связи с интересами пользователей, и демонстрирует доминирующую триаду целей «объединение, общение, образование».

Культурогенность сайта nogaici.ru показательна даже в том, что 1 мая 2011г., когда на сайте было запущено Ногайское онлайн-радио «НогайФм», впоследствии стало днем Ногайского радио.

Согласно создателям сайта nogaici.ru «Наша цель развить сайт до такой степени, что бы он был настолько

полон информации о Ногайцах, что бы Ногайцы знали свою историю, знакомились друг с другом, общались между собой, чтобы гордились Нацией и у каждого был патриотизм в душе».

Второй по популярности сайт «Новый ногайский сайт» <http://noghay-halk.narod.ru> содержит следующие разделы: главная (обращение создателя сайта к ногайцам), история ногайского этноса, литература (приводятся стихи), личности, новости, родина (перечисляются территории проживания ногайцев), мой род, фото. Отдельно вынесены чат, форум, гостиная. Отличительно чертой данного сайта является бегущая строка, передающая численность ногайцев, места проживания.

На третьем месте по популярности выходит известный портал Википедия <https://ru.wikipedia.org/wiki/Ногайцы>, содержащий энциклопедические сведения, такие, как: этногенез, история (Крымский период XVII–XVIII вв.; В составе России с XVIII в.), современное расселение ногайцев (Астраханская область, Дагестан, Турция), антропология, генофонд, язык, письменность, традиционная культура, религия, одежда, кухня, жилище, описание и высказывания о ногайцах). Сведения приведены кратко, данный сайт полезен скорее для общих ознакомительных целей.

Отдельно стоит отметить группы, посвященные ногайцам в соцсетях: например, «ВКонтакте» существует группы «Ногайцы.ru & Ногай ФМ», насчитывающая 23234 участника <https://vk.com/nogayfm> содержит активную ссылку на первое ногайское радио: https://vk.com/photo-26644373_374121267, а также ссылки на следующие группы: Ты в Исламе, Медресе «АлифЛям», ногайская литература, ногайская кухня, Ногай ФМ – Предложи новость, Ногайцы в Исламе, Мы в Одноклассниках Мы в Твиттере, Мы в Facebook, Мы в Instagram, Мы в Мире Маил.ру. В Facebook также присутствуют многочисленные группы, объединяющие ногайцев, например <https://www.facebook.com/Ногайцы-и-Ногайлинцы-372519382828672>.

Говоря о соцсетях, необходимо отметить, что проникая во все сферы человеческого бытия, Интернет также представляется и как механизм манипуляции и воздействия на сознание (подсознание) человека, при этом, оно может быть, как позитивным, так и негативным. В данном случае соцсети более уязвимы в силу мобильности пользователей, неопытности (у подростков и молодежи), которыми могут воспользоваться экстремистские социальные службы для вербовки своих агентов.

Кроме того, в Интернете размещен сайт телевидения Карачаево-Черкесии <http://gtrkkchr.ru/nogay/>, транслирующий разножанровые передачи на 5 государственных языках: русском, абазинском, карачаевском, черкесском и ногайском.

В заключении можно назвать узкоспециализированный сайт «Русско-ногайский словарь» <http://nogay.ru/>, насчитывающий, согласно размещенному счетчику на сайте, 18904 посещения.

В рамках статье нет возможности для описания многочисленных сайтов, посвященных ногайцам и ногайской культуры, мы рассмотрели наиболее популярные и частотные. Виртуальное пространство консолидирует разрозненно проживающих ногайцев, представляя им совокупность сведений (общение, история, язык, культура и пр.), позволяющих формировать этнокультурную идентичность. Позитивная этнокультурная идентичность дает индивиду чувство психологической защищенности и стабильности, однако этнокультурная идентичность требует мер для ее сохранности: необходимо постоянно утверждать и пересматривать критерии оценки, принятые в этнической группе ценностей, в нашем случае, ногайской.

Литература

1. Леонтьев Д.А. Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени [Электронный ресурс] – 1998. – Режим доступа: <http://hr-portal.ru/article/daleontev-cennostnye-predstavleniya-v-individualnom-i-grupповom-soznanii-vidy-determinanty>
2. Малыгина И.В. Этнокультурная идентичность (Онтология, морфология, динамика). – Дис... д-ра филос. Наук. – Москва, 2005, 305 с

TATAR MENKIBELERİNDE VE EFSANELERİNDE CEZALAR VE MÜKÂFATLAR

Alp Eren Demirkaya¹

Özet. Din ulularının, yiğitlerin yüceliklerini anlatan menkıbelerle; genellikle tarihi gerçeklikle çelişen, dinî-fantastik olay ve kahramanlarla örülü efsaneler İdil-Ural Türkleri'nde önemli bir yer teşkil eden mensur eserler olarak karşımıza çıkar. *Bilgili Adam, Aksak Timur, Rahmankul Dede* adlı menkıbelerle *Sak-Suk, Zühre Kız* efsanelerinin incelendiği bu çalışmayla Tatar menkıbeleri ve efsaneleri içerisinde yer alan ceza ve mükâfat motifleri örneklerle tespit edilip çözümlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Menkıbe, Efsane, Motif, Ceza, Mükâfat, Tatar.

PUNISHMENTS AND REWARDS IN TATAR MENKIBES AND LEGENDS

Summary. Describing the glories and valor of the brave and elder of religion, Menkıbes and Legends are the prose works which constitute in an important place in Idil-Ural Turks. At the same time Legends are generally the

¹ Doktora Öğrencisi, Araştırma Görevlisi, Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye, e-mail: ademirkaya@bartin.edu.tr.

works conflicting with historical realitings and knitted with religious and fantastical events and heroes. This study analyses the works of *Bilgili Adam*, *Aksak Timur*, *Rahmankul Dede Sak-Suk*, *Zühre Kız* and identifies punishment and reward motifs with examples from Tatar Menkıbes and Legends.

Keywords: Menkıbe, Legend, Motif, Punishment, Reward, Tatar.

Giriş

Menkıbeler gerçeğe yakınlığıyla efsaneler ise olağanüstü hadiseleri konu edinmesi başta olmak üzere gelenek-görenek, inanç, din, saygı, sevgi, gerçeküstücülük gibi pek çok konuyu içerisinde barındırma özellikleriyle dikkat çekerler. Övünülecek güzel iş, gösterilen iyi bir davranış anlamlarına gelen menkıbeler, din büyüklerinin hayatı etrafında yaratılıp sözlü kültür ortamında aktarılan ve hacimce küçük eserlerdir. Menkıbe sözcüğü Tatar Türkleri arasında rivayet kelimesiyle de karşılaşılır. Efsane ise Alman Grimm kardeşler tarafından şu şekilde tanımlanmaktadır: “*Efsane, gerçek veya hayali, muayyen şahıs, hadise veya yer hakkında anlatılan bir hikayedir.*” [7, s. 132] Efsanelerin oluşumu, yapısı ve işlevi üzerinde Metin Ergun şunları söylemektedir: “*Her efsane beslendiği, kaynaklandığı köke göre ayrı bir teşekkül sürecinden geçmektedir. Yalnız şunu unutmamak gerekir ki, bir olayın efsaneye dönüşebilmesi, yahut bir kahramanın etrafında efsane oluşabilmesi için o olayın veya kahramanın halk için çok önemli olması, halkın tarihinin, kaderinin akışını değiştirmiş olması gerekir.*” [7, s. 134] Max Luthi efsane kavramını “*duygusal anlatımla, anlatıcı tarafından bilinçli olarak gerçek olaylar anlatıldığını iddia eden, dinleyicilere bu olayın gerçek olup olmadığını, gerçek ise nasıl olduğunu düşündüren ve gerçekten haberdar olmayı isteyen, nesilden nesile sözlü aktarım yoluyla geçen ve karakteristik bir şekle sahip anlatım türünün adıdır.*” [6, s. 314] biçiminde tanımlayarak onun inanç ve gerçeklik özelliği üzerinde durur.

2000 yılında Rannur Kitap Neşriyatı tarafından Kazan’da yayımlanan Tatar Halık Rivayetleri Hem Legendaları adlı kitabın giriş kısmında menkıbe ve efsanelerle ilgili olarak şunlar ifade edilmektedir: “*Arapçadan alınan rivayet kelimesi Tatar dilinde iki manada kullanılır. Eskilerden, dilden dile söylenerek geçen hikâye, tarih. Bu manayı Kayyum Nasrıy, Şehabettin Mercani eserlerinde kullanmışlardır. Bunun yanında onun yazılı edebiyatın hikâye, povest ve roman türlerinin epik kısmını anlatan şekil olduğu ikinci mana olarak vurgulanmıştır. Rivayetleri üç kısımda ele almak mümkündür: Tarihi Rivayetler, Toponomik(yer adları) Rivayetler ve Mifologjik (Mitolojik) Rivayetler [5, s. 8]” Efsanelerle ilgili olarak yine aynı eserde: “*Temelinde fantastik öğeler barındıran halk hikâyesi. Menkıbelerden farklı olarak efsanelerin muhtevasında geçmiş, gelecek ve içinde bulunulan zaman dilimi yer alır. [5, s. 12]” görüşlerine de yer verilir.**

Çalışmamızda bu iki tür içerisinde yer alan ceza ve mükâfat motifleri üzerinde durulmuştur. Suç, tamamlayıcısı olan cezayla tarihten günümüze karşılığını bulmuştur. Aile büyüklerine karşı gelmeyle işlenen küçük mahiyetli veya vatana, millete ihanetle neticelenen büyük çaptaki suçlar efsaneler ile menkıbelerde ceza motifleriyle karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında genel olarak çıkar ve beklenti neticesinde ortaya çıkan mükâfatlar da menkıbe ve efsanelerde sıklıkla işlenen konulardan olmuştur. Tatar Türkçesiyle yazılan metinlerden tespit edilen ceza ve mükâfatlar öldürülme korkusuyla uygulanan cezalar, dinî ve siyasî otoriteyi koruma maksatlı uygulanan cezalar, beddua etmeyle uygulanan cezalar, çıkar esasına dayalı mükâfatlar ve yaratıcıya yakarış neticesinde kazanılan mükâfatlar olmak üzere 5 başlık altında sınıflandırılmıştır:

Öldürülme Korkusuyla Uygulanan Cezalar

Her can ölümü tadacaktır. [1, s. 443] İnsanoğlunun şüphesiz hayatı boyunca zihnini en çok meşgul eden konuların başında ölüm korkusu gelir. Ölümün, Yaratıcının değil de bir insanoğlunun elinden geleceği düşünüldüğünde korku kat be kat artar. Dede Korkut Kitabı’nda Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanını Beyan Eder Hanım Hey adlı hikâyede Dirse Han’ın oğlu Boğaç Han tarafından öldürüleceği korkusu şöyle dile getirilir: “*...O kırk namertler derler: Dirse Han görüyor musun oğlanı, kırdan bayırda geyiği kovalıyor senin önüne getiriyor, geyiğe atarken seni ok ile vurup öldürecek, oğlan seni öldürmeden sen oğlunu öldürmeye bak dediler. Oğlan geyiği kovalarken babasının önünden gelip gidiyordu. Dirse Han Korkut sinirli sert yayını eline aldı. Üzengiye kalkıp kuvvetle çekti, doğrultup attı, oğlanı iki küreğinin arasından vurup çaktı, yıktı. [3, s. 16]” Geçmiş devirlere ait olan toplumsal hayatı küçük ebatlı eserlerde işleyen Tatar menkıbelerinde de ölüm korkusuyla uygulanan cezalara rastlanmaktadır. Temelde padişah, sultan veya üst rütbeli birinin daha önce zulüm ettiği topraklarda bir mucize eseri hayatta kalan erkek bir evlat tarafından öldürüleceği zikredilir. Bu çocuk genel olarak yaşadığı köyün önde gelen simalarından (komutan, asker, sipahi vb.) birinin oğludur. İntikam ve öç alma duygusuyla yetiştirilir ve zulüm yapan kişiye karşı intikam hissiyle donatılır. Padişahlar veya sultanlar ise içlerinin sıkılması, türlü felaketlerle karşılaşmaları neticesinde himayeleri altında bulunan büyücü, efsuncu veya rüya tabircileri vasıtasıyla bu durumdan haberdar olur. Onlar rüyalarında karşılaştıkları kötü sonu büyücülere yorumlatır, ne yapması gerektiği hususunda onlardan fikir alır:*

“*...O sırada o memleketin padişahı bir düş görür. Düşünde bir adam gelip onun kafasını keser. Bundan sonra düş tabircilerini toplayıp düşünü yordurmuş. Düş tabircileri şöyle demişler:*

- *Padişahım filan köydeki Abdullah’ın hatunu Merfuka bugün bir çocuk doğuracak. Bunun çocuğu seni öldürecek.*
- *Gidip getirin, çocuğunu öldürün, demiş padişah. [5, s. 28]”*

Dinî ve Siyasî Otoriteyi Koruma Maksatlı Uygulanan Cezalar

Siyasal iktidar toplumsal rızaya dönüşmedikçe bir zoru, bir zorunluluğu ve bir zorbalığı temsil etmektedir. [2, s. 2] İktidarlar mutlak hâkimiyetini korumak ister. Özellikle mutlak monarşinin hüküm sürdüğü bir devlette bunu istemek kaçınılmazdır. Siyasi güç otorite boşluğunu asla kabul etmez ve bu boşluğu doğuracak unsurlar üzerinde kesin hükümlere varır. Osmanlı Devletinde kardeş katlinin dahi bir kanunnameyle yasal hale getirilmesi bu gücün önemini ve şiddetini gözler önüne serer. Tatar Menkıbelerinde siyasî otoriteyi sarsmanın yanında özellikle dinin gereklerini yerine getirmemekle uygulanan cezalara rastlanır. Bu cezalarda yeni bir dine geçiş sürecinde yaşanan aksaklıkları dile getirme, yasakları kabul etmeme, örgütlenerek toplu halde isyana kalkışma şeklinde görülen halk hareketlerine anında cevap verme düşüncesinin yattığı görülür:

...Bu ölen kişilerin cesetleri bir yere yığıldıktan sonra Aksak bunlara bakıp: *"Ben sizi dinin emirlerini tutmadığınızı için kestim. Sizden doğan çocuklar da dinsiz olur diye onların da başlarını kestirip sizin cesetleriniz arasına attırdım."* demiş. Bu cesetlerin etrafına kütükler, samanlar yığıp bunları tutuşturup yakmışlar. [5, s. 44]

Beddua Etmeye Uygulanan Cezalar

Beddular, çaresiz durumda kalan, baskı altında ezildiğini düşünen; kötü, sıkıntılı, düğümlemiş olaylar karşısında içini rahatlatmak, başına gelen hadiselerden kurtulmak için kişi/kişilerin söylemiş olduğu kalıplaşmış sözlerdir. Tatar efsaneleri arasında yer alan Sak-Sok adlı efsanede aile ve toplum tarafından hoş karşılanmayan, yaramazlık yapma suretiyle aile büyüklerinin sabırlarını zorlayan çocuklar için söylenmiş beddualar neticesinde verilen cezalara rastlanır:

Bir gün kocası ormana gittiği bir sırada, hatun evde namaz kılıyormuş. Çocuklar o sırada bir demir ok bulup onun için tartışmaya başlamışlar. Annelerinin namazlarını bozdurmuşlar. Anneleri de kızıp: Sak-suk olsun! diye beddua etmiş onlara. O anda çocuklar kuşa dönmüşler. Namazdan sonra anneleri bu işe pişman olup ağlamaya başlamış. Çocukları onun yanına uçup gelip kendilerini affetmesini istemişler. Anneleri affetmiş, lakin çocukları eski hallerine dönemeyip kuş olarak kalmışlar. [5, s. 255-256]

Sak-Sok adlı efsaneden alınan bu parçada kuş donuna girme motifine de rastlanmaktadır. Vatana ve eşine ihanet eden gencin baykuşa, cimrilik yapan kişinin kaplumbağaya, komşusuna hasetlik eden adamın çubuğa dönüşmesi gibi kötü davranışları yasaklayan efsanelerde ceza, bir hayvana ya da nesneye dönüşmek olur. [4, s. 480] Sak-Sok adlı bu efsanede de çocuklar birer kuş olarak cezalandırılmıştır.

Çıkar Esasına Dayalı Mükâfatlar

Çıkar menfaat ilişkisi geçmişten günümüze hemen hemen her metinde görülebilen konulardandır. Bir insan kendisini diğer insanlardan üstün tutmak, karşısındakinin yerine geçmek, içinden ve zihninden geçenleri kabul ettirmek suretiyle, onu bir nevi ortamdan ekarte etmek maksadıyla çeşitli yöntemlere başvurur. Bunlardan biri de karşılık beklenerek yapılan iyilikler ve neticesinde verilen mükâfatlardır:

...O sırada padişah ile hatunu çok ağır bir hastalığa tutulmuş. Onları mevcut bütün ilaçlarla tedavi etmeye çalışmışlar, ancak hastalıkları hafifleyeceğine ağırlaşmış. Bunlar: "Ölüp gideceğiz", diye korkmaya başlamışlar. Bu sırada o Müslüman şöyle demiş:

– Eğer sizi tedavi edersem dinimi kabul eder misiniz?

İkisi de:

– Evet, demişler.

O, bunları tedavi edip iyileştirmiş. Bunun üzerine İslamı kabul etmişler... [5, s. 22]

Yaratıcıya Yakarış Neticesinde Kazanılan Mükâfatlar

Yaratıcıyla münasebet kimi zaman olumlu kimi zaman ise olumsuz olarak gerçekleşir. Bu ilişkilerde insan genellikle darda kaldığı anlarda Tanrı'dan sayısız istekte bulunur ve onun merhametine sığınır. Tatar efsanelerinden Zühre Kız'da üvey annesinden sürekli zulüm gören bir kızın sonunda dayanamayıp Tanrı'dan göğe çıkmak için dilekte bulunmasına tanık olunur:

... Bir zaman sonra ihtiyar adam başka bir kadınla evlenmiş. Bu kocakarı çok kötüymüş, kıza bir rahat gün göstermemiş. Kızın babası evdeyken bir söz bile söylemez, adam çıkıp gidince eziyete başlamış. Bütün zor işleri kıza yaptırmış. Böyle bir gün, hiçbir iş olmayınca, kocakarı kıza elekle su taşımamasını söylemiş. Aylı bir gece imiş. Gökyüzü açılmış. Yıldızlar titreyip duruyorlarmış. Kız su taşımaktan o kadar çok bizar olmuş ki, hiç dayanma ümide kalmamış. Aya bakmış da: "Ey Allahım! Yerde böyle cefa çektireceğine beni aya çıkarsaydın! demiş. O anda aya çıkmış. Eziyetten kurtulmuş. [5, s. 236]

Sonuç

Menkıbeler ve efsanelerde halkbilimi motiflerine ve unsurlarına sıklıkla rastlanır. Yapılan çalışmada motifler arasında önemli bir yer teşkil eden ceza ve mükâfat üzerinde durulmuştur. Tatar Halık Rivayetleri ve Efsaneleri adlı kitaptan yararlanılarak yapılan tarama neticesinde ceza ve mükâfatla ilgili motifler tespit edilmiştir. Kimi zaman ölüm

korkusu, kimi zaman otoriteyi korumaya yönelik uygulanan cezalarla; eziyet ve zulüm görme neticesinde Tanrı'ya yakarıyla kazanılan; çıkar, menfaat ilişkisi neticesinde elde edilen mükâfatların ne denli önemli bir yer teşkil ettiği görülmüştür.

Kaynakça

1. Altuntaş, H., Şahin, M., KUR'AN-I KERİM MEÂLİ, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011, 12. Baskı.
2. Çetin, H., SİYASETİN EVRENSEL SORUNU: İKTİDARIN MEŞRUIYETİ-MEŞRUIYETİN İKTİDARI, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 2003, Cilt:58, s. 3.
3. Ergin, M., DEDE KORKUT KİTABI PDF, Hisar Gazetesi Türk ve İslam Klâsikleri Yayınları, 2003.
4. Erol Çalışkan, Ş. S., TÜRKMEN EFSANELERİ ÜZERİNDE BİR ARAŞTIRMA (İNCELEME-METİNLER), Danışman: Yrd. Doç. Dr. Rabia Uçkun, Ege Üniversitesi: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış doktora tezi, 2012.
5. Gilyazutdinov, S. M., TATAR HALIK RİVAYETLERİ HEM LEGENDALARI, Kazan: Rannur Neşriyatı, 2000.
6. Luthi, M., "Masalın Efsane, Menkabe, Mit, Fabl ve Fıkra Gibi Türlerden Farkı", Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar, Çev. Sevgül Sönmez, Ankara: Milli Folklor Yayınları, 2003, 314-319.3.
7. Oğuz, Ö. vd., Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Ankara: Grafiker Yayınları, 2007.

KIRGIZ LARDA BOZ ÜY (ÇADIR) İLE İLGİLİ GELENEKLER VE İNANÇLAR

Mayramgül Dıykanbayeva¹

Özet. Boz üyü göçebe hayat yaşayan Türk boylarının hemen hemen hepsi kullanmıştır. Kırgızlar da hayatın hangi döneminde olursa olsun atalarının öz malı olan boz üyden hiçbir şekilde vazgeçmemişler, her zaman hayatlarının bir parçası olarak görmüş ve kullanmışlardır. Taşınması ve kurulması kolay, göçer konar hayata uygun olan boz üye bakılarak Kırgızların aile yaşantısı, gelenek ve görenekleri, inançları anlaşılabilir.

Çalışmada Kırgızların yaşam mekânı olan boz üyün öneminden ve onunla ilgili inanç ve geleneklerden bahsedilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kırgızlar, boz üy, göçebe hayat, gelenek-görenek, inanç.

TRADITIONS AND BELIEFS ABOUT BOZ ÜY (TENT) IN KYRGYZ PEOPLE

Abstract. Almost all the nomadic Turkish tribes used boz üy (tent). Kyrgyz people have never given up on using boz üy at any moment in their lives which is the authentic value of their ancestors, and they have always considered it as a part of their lives and used it. Family lives, traditions, customs and beliefs of Kyrgyz people could be understood by looking at the boz üy which is easy to carry and set up, and adaptable to the nomadic life style.

In this study, the significance of boz üy which is the living space of Kyrgyz people has been mentioned and beliefs and traditions about boz üy have been touched upon.

Keywords: The Kyrgyz, tent, nomadic life, traditions, faith.

Giriş

Göçebe hayatın önemli şaheserlerinden biri olan boz üy (çadır), yerleşik hayata geçilmesine rağmen Kırgızlar arasında halen kullanılmaktadır. Boz üy kışın sıcak, yazın serin olması, kolayca kurulup toplanabilmesi, kurulduğunda bir ailenin yaşayabileceği bir mekân, topladıklarında sadece bir develik yük olma özelliği ile de hayatı kolaylaştırır.

Çıkış tarihi çok eskilere dayanan boz üy, göçebe hayat yaşayan Türk boylarının yaşadıkları bir mekândır. Dolayısıyla doğayla sürekli iç içe yaşayan, geçimini hayvancılıkla sağlayan Kırgızlar da çok eskiden beri boz üyü kullanmış ve değer vermişlerdir. Göçebe hayata uygun olan boz üy gereksinimden dolayı ortaya çıkmıştır. Boz üyün yapımında demir kullanılmaması da onun tarihinin çok eskilere dayandığının bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Boz üyün mimari yapısına bakılırsa rüzgârın şiddetini azaltmak amaçla silindir şeklinde yapılmıştır. Atalarımız henüz deneysel bilimin gelişmediği dönemlerde bile kare şeklinde olana göre yuvarlak silindir şeklinde olanların daha dayanıklı olduğunu anlayabilmişlerdir. Dağlık bölgelerde yaşayan Kırgızlar soğuktan korunmak için boz üyün girişini doğuya bakacak şekilde kurmuşlardır.

Boz Üyün Önemi

Yaklaşık üç bin yıllık tarihe sahip olan boz üyü, Kırgızlar yaşamlarının her parçasında kullanmışlardır. Kocaya gidecek kıızı için boz üyde oyunlar düzenlemişler, çeyiz olarak vermişler, oğlunu evlendirmişler, ölüyü son

¹ Yrd. Doç. Dr., Öğretim Üyesi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, e-posta: mayramgul@hotmail.com.

yolculuğuna uğurlamışlar, önemli misafirlerini karşılamışlardır. Kısacası acı, tatlı günlerini boz üy ile paylaşmışlardır. Boz üyün önemi Kırgız eserlerinde de sık sık karşımıza çıkmaktadır. Örnek verecek olursak Manas Destanının önemli epizotlarından biri olan «*Kökötay'ın Aşısı*»nda çeşitli milletlerden misafirler davet edildiği ve onlar için binlerce boz üy kurulduğu anlatılmıştır (9, s.122). Bu epizota benzer olayı Kırgızistan bağımsızlığını ilan ettikten beş yıl sonra 1995'te Manas Destanının 1000.yılı kutlamalarında da görebiliyoruz. 1995 yılının Ağustos ayında düzenlenen bu kutlamaya çeşitli ülkelerden misafirler davet edilmiş, 1000 tane boz üy kurulmuş ve yurt dışından gelen misafirler burada ağırlandı.

Boz üyün önemini ulu yazar C. Aytmatov da «*Gülsarat*» eserinde dile getirmiştir. Eserin başkahramanı Tanabay gençler birliği toplantısında «*Eski hayata son verilsin. Boz Üyü yok etmek gerek.*» teklifi ile gençlerin karşısına çıkar (4, s.310). Sonradan göçebe hayat yaşayan Kırgızlar için boz üysüz hayatın mümkün olmadığı anlaşılır. Tanabay geç de olsa hatasını anlar, bir zamanlar boz üyü, eski hayatı yok etmek lazım dediğine üzülür. Konar, göçer bir yaşam süren insan için boz üyden daha iyi bir mekân olmadığını anlar.

Boz üye bakılarak Kırgızların aile yaşantısı, gelenek ve göreneklere, inançları anlaşılabilir. Boz üy içinin tör cak, er cak ve epçi cak olarak bölümlere ayrılması Kırgızların hayatındaki önemli unsurlardan bilgi vermektedir (3, s.82). Kırgızlar başköşeye tör derler. Sabah güneş çıktığında boz üyün kapısından güneş ışığı direk başköşeye gelmektedir. Başköşe güneşin bulunduğu yerdir. Kırgızlar için Güneş Tanrısının önemini hatırlarsak başköşe boz üyün en değerli yerinde bulunduğunu görürüz. Bundan dolayı Kırgızlar için törden yani başköşeden yer almak hayatta en önemli amaç olmuştur. Çünkü bu bir statü göstergesidir. Ancak belli bir saygınlığa sahip kimseler törde yer edinebilir. İyi insan olmak, toplumun saygınlığını kazanmak törde yer alabilmenin en temel ölçütleri sayılabilir. Yani Güneş Tanrısının bulunduğu yerde yer edinebilmek için sıradan bir insan olmamak gerekir.

Er kısmı ise boz üyün sol tarafıdır. Burası erkeklerle aittir. Aynı zamanda burası yeni evlenen çiftlerin de yeri olarak kullanılır. Göçebe hayat tarzını XIX. yüzyıla kadar devam ettiren Kırgızlar çocuklarını evlendirdiklerinde boz üyün sol tarafına perde çekerek yeni evli çiftte ayırmışlardır.

Epçi ise evi idare eden kişi yani kadına ait olan kısımdır. Aynı zamanda burası hasır ile bölünür ve yiyecek, içecekler konulur. Bundan dolayı bu kısmı kadına ayırmışlar ve epci cak adını vermişlerdir.

Kırgızlar üy-bülöö (aile), üy-lönüü (evlenme) terimlerini kullanırlar. Çünkü insanoğlunun hayatı evle bağlantılıdır. Dolayısıyla Kırgızlar boz üyü kurarken kundaktaki çocuğu tündüğe¹ baktırarak yukarı kaldırırlar. Kırgızlar için tündük kutsaldır, aile ocağıdır. Aile ocağını ancak çocuk devam ettirir. Dolayısıyla çocuğu yukarı tündüğe doğru kaldırarak Allah'tan çocuğun sağ salim olması, bu boz üyde yakılan aile ocağını söndürmeden devam ettirmesi istenir (Akmataliyev, 138).

Boz Üy İle İlgili İnançlar

Kırgızlar arasında boz üy ile ilgili uygulamalar ve inançlar çok eskiden beri güçlü bir şekilde korunmaktadırlar. Kırgızlar çok eskiden beri boz üyü kutsanmış bir mekân olarak görürler. Bundan dolayı ev sahibi boz üy kurulmadan önce halk arasından en yaşlı, saygılı ve çocuk sahibi olan insanları davet eder. Gelen insanlardan yaşlı ve erkek olanı tündüğün kaldırılmasına yardım eder. Bu işlem yapılırken adama beyaz gömlek giydirilir, beline kırmızı kurdele bağlanır. Boz üy kurulur kurulmaz kızlar ve gelinler boz üyün önünde durarak eğilerek selamlarlar ve içeri girerler. Bu arada yaşlı hanımlar hayır dualar ederler ve kapı girişine saçı saçarlar. Saçı ekmek parçalarından, şekerler ve paralardan oluşur. Bazı bölgelerde kapı girişine süt veya un dökerler. Bunu yaparken «*Baht getiren ev olsun*», «*Evinizde bereket olsun*», «*Rızkı dolu ev olsun*» şeklinde dualar edilir. Saçının amacı yer, su ve toprak iyelerini memnun etmek, onlara bağışta bulunmaktır. Son olarak koyun kurban kesilir ve kesilmiş koyun başını tündükten dışarı doğru fırlatırlar. Bu işlevi yaparak oaktan yükselecek olan dumana yol açmış olurlar. Böylece buradan ateş hiç sönmeyip sürekli tündükten duman yükseleceğine inanılır. Boz üyde her zaman huzur, mutluluk ve bereket olması dileğiyle tündüğe beyaz bez veya pamuk bağlanır.

Kırgızlar boz üyün tam ortasına ocağı kurarlar. Ocak eskiden beri Türk kültüründe kutsal sayılmıştır. İlk ateşi çok çocuğu olan aileden almaya özen göstermişlerdir. İlk ateşle beraber eve bereket geleceğine ve aile ocağını söndürmeden devam ettirecek çocukların doğacağına inanmışlardır (3, s.100).

Boz üyün keregesine² ayaklar asılmaz, tündüğün ipine ağırlık verilerek çekilmez, eşğin üzerinde durulmaz, girerken ya da çıkarken eşğe basılmaz, atlayarak çıkmak gerekir, kapı asla ayakla açılmaz. Çünkü evin koruyucu ruhları eşikte oturur, üzerine basarsa incinir inancı vardır. Ateş suyla söndürülmez, ateşe tükürülmez, külün üzerine basılmaz. Geceleyn ateş külü dışarı çıkarılmaz (2, s.138).

Diğer Türk boylarında olduğu gibi eskiden beri Kırgızlar da tabiatı kutsal saymışlardır. Kırgızlar yaşadıkları mekân olan boz üyün penceresini tepesine yapmışlar ve buna tündük adını vermişlerdir. Dolayısıyla boz üyün penceresinden yani tündüğünden direkt olarak güneşi görmüşlerdir. Pencerenin tepede bulunması Gök Tanrı inancı ile açıklanabilir. Kırgızların eskiden Güneş Tanrısına tapmış olmaları bu görüşü kuvvetlendirmektedir. Ayrıca yakılan ateşin dumanı tündükten göğe yükselir, temiz hava ve aydınlık içeri girer. Tündük en tepededir, bir anlamda evin direğidir. Tündük sıradan bir ağaçla değil ardıç ağacıyla yapılır. Bilim adamları kelimenin kökü olan «ar» bütün Türk boylarında «arığ», «aruu», «kutsal», «temiz», «şeffaf» sözünden geldiğini öne sürmektedirler (10, s.348). Ayrıca

¹ Boz üyün çatısı, bir bakıma penceresi.

² Uukları bağlamak için yapılmış boz üyün yan kısmı.

tündük, aile bireyleri hakkında da bazı ipuçları vermektedir. Geceleri kapatılan tündük, sabah erkenden açılmasa o evin kadınının geç kalktığı, tembel olduğu anlaşılır.

Kırgızlar eskiden günümüze kadar ölülerini boz üyde bekletmiş, kadınlar burada ölünün başucunda oturarak ağtılar yakmış, yaslarını tutmuşlar ve son yolculuğuna boz üyden uğurlamışlardır. İnançlara göre ölülerin ahirette hayatlarına devam etmeleri için boz üy önemli olmuştur. Dolayısıyla ölülerine ve ata ruhlarına olan saygıdan dolayı son yolculuğuna ata mekânları olan boz üyden uğurlamışlardır. Ölen soylu veya zengin biri ise atının yelesi bağlanmış direği tündükten çıkararak bağlamışlardır. Bu uygulama ev sahibinin öldüğünü, bu evin yas evi olduğunu anlatmıştır ve buna «*tul salğan üy*» adını vermişlerdir (3, s.16).

Kırgızlar göç ettiklerinde yani boz üyü topladıklarında yerini iyice temizleyerek bırakmışlardır. Çok eskilerden beri göçebe hayat yaşayan Kırgızlar «*Göçtüğün yer, yerleştiğin yerden temiz olsun*» demişlerdir. Çünkü temiz bırakılan toprak yağmur suyunu aldıktan sonra hemen çimlenmiş, yemyeşil olmuş başka göçün yerleşmesine hazır olmuştur. Ayrıca çadırı topladıktan sonra kazıkların yerine ayrıran, süt gibi içecekleri dökmüşlerdir. Bunun nedeni ise yer sahibine, toprak anaya olan memnuniyetini belirtmektir. Bu birebir saçı olarak kabul edilebilir (11, s.30).

Boz üy Kırgız atasözlerinde, bilmecelerinde, hayır dualarında ve beddualarında da karşımıza çıkmaktadır.

«*Ugum saga aytam uulum sen uk, keregem saga aytam kelinim sen uk.*» atasözünde, uk – boz üyün çatısı ile yan kısmını birleştiren ağaçtır, kerege – boz üyün yan kısmıdır. Kırgızlar ata ocağı olan boz üy üzerinden sözün gücünü, anlamını, vermişlerdir. Ayrıca aile ocağını devam ettirecek olan oğul ile gelini, boz üyün önemli parçalarını kullanarak mecaz anlamlı sözlerle eğitmişlerdir.

«*Capanda bir acidaar bilesinbi, canı çok kıymildoogo denesinde, içinde sööktörü bakça-bakça, caltıldayt calgız közü töböşündö.*» (Bozkırda bir ejderha bilir misin, canı yok vücudunda kımıldamaz, içinde kemikleri parça parça, parlıyor tek bir gözü tepesinde) diyerek bilmecede de boz üye yer vermişler.

«*Tündügüñdön tütün üzülböşün*»- Çatından duman eksilmesin.

«*Çamgaragıñ kötörlösün, oçoguñ öçpösün*»- Çatın yükselsin, ocağın sönmessin.

«*Tündügüñ biyik, keregeñ bek bolsun*»- Çatın yüksek, keregen sağlam olsun.

«*Kolomtoñ sapırılbasın*»- Ocağın, külün saçılmasın, diyerek dualar ederken,

«*Tündügüñ tüşküür*»- çatın yıkılısın, çatın düşsün şeklinde beddua etmektedirler. Evin direği çatıdır, ailenin direği babadır. Dolayısıyla bu beddua aile direği olan baban ölsün anlamına da gelmektedir.

Sonuç

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Türkiye Türklerinin çadır adımı verdikleri boz üy, sadece Kırgızlar tarafından değil göçebe hayat yaşayan bütün Türk boyları tarafından kullanılmıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi henüz bilimin gelişmediği çağda atalarımızın usta ellerinden göçer konar hayata uygun olarak yapılmış muhteşem bir eserdir. Boz üy Kırgızlar arasında hiçbir zaman önemini kaybetmemiş ve günümüzde de yaşamını canlı bir şekilde devam ettirmektedir. Kırgızlar acı, tatlı günlerini atalarının yaşam mekânı olan boz üyde geçirirler. Bu muhteşem eserin halkın öz malı olan sözlü kültüründe de yer alması onun Kırgızlar için ne denli önemli olduğunu göstergesidir. Bazı kurum ve kuruluşların da boz üyün yaşatılması için destek vermesi son derece memnun edici gelişmelerdir. Boz üy 2014 yılında UNESCO tarafından kültür mirası olarak korunmaya alınmış ve Kırgız boz üyünün yer aldığı forumlar Türkiye, Hindistan, Kanada, İsveç, Moğolistan gibi ülkelerde gerçekleşmiştir (3,s.132).

Kaynaklar

1. Abramzon, S. M. Kirgızı i ih etnogenetiçeskie i istoriko-kulturnie svyazi, Nauka Yayınları, Leningrad, 1971.
2. Akmatiev, A. Kırgızdın Köönörbös Döölöttörü, Şam Yayınları, Bişkek, 2011.
3. Alimbaeva, B. Kırgız Elinin Boz Üyü, Uluu Toolor Yayınları, 2016.
4. Aytmatov, Ç. Çıgarmalarının Segiz Tomduk Cıynagı, c. 2, Uçkun Basması, 2009.
5. Carbanaliev, A. Boz Üydün Cabdılışı, Kırgız Tuusu, Avgust, 2010.
6. Karimov, M. Ata – Babalar Taberigi, Biyiktik Yayınları, 2011.
7. Manas Destanı, c. III, Kırgızstan Basması, Frunze, 1981.
8. Mukasov, M. Din Irları, Kırgız Adabiyatının Tarihi, C.I, Şam Basması, Bişkek,2004,
9. Murzakmetov, A. Boz Üy – Babalar Murası, Şookum (İlim, turmuş cana madaniyat curnalı), İyun, 2013.
10. Tentiev, C. Boz Üy – Tirүүлüktün Üyü, Zamandaş (eldik curnal), Fevral, 2012.

HAKAS DESTANLARINDAN HUBAN ARIĞ'DA RENK SİMGEÇİLİĞİ: KARA ÖRNEĞİ

Bayram Durbilmez¹

Huban Arığ destanında karşımıza çıkan temel renkler «kara», «ak (beyaz)», «gök (mavi/ yeşil)», «sarı» ve «kızıl (al/ kırmızı)»dır. Bu renklerden «kara»nın kullanımı ile ilgili tespit ve değerlendirmelerimiz şöyledir:

Kara rengi, Türk kültüründe hem olumlu hem de olumsuz kullanımlarıyla çeşitlilik arz eden ve kullanım alanı geniş olan renklendir. Yaşar Çoruhlu, kara rengin Türk kültüründe dört farklı anlamda kullanıldığını tespit etmiştir.

¹ Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye, e-mail: bayramdurbilmez@gmail.com.

Buna göre: «1) Kuzeyde olan bir yer (şehir, ırmak, göl vs.) ya da kuzeyde yaşayan bir topluluğu belirtmek için 2) Şiddet, güç ve yoğunluğu veya gerçeği vurgulamak için 3) Yas, ölüm gibi insanın hayatında meydana gelebilecek üzüntü verici hususları ifade etmek için 4) Olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirmeden, iki farklı şeyi (zıtlığı) belirtmek için» [1, s. 188] kullanılmıştır.

Reşat Genç ise kara renginin «yağız yer» anlayışıyla birlikte toprak rengi olarak kullanıldığını, toprağın önceleri yağız yer olarak ifade edildiğini, daha sonra kara toprak deyiminin yaygınlaştığını belirtir [4, s. 47]. Huban Arığ destanında da kara yer ifadesinin yeryüzü anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Kara rengin kullanımıyla ilgili olarak bir başka yaygın görüş, karanın halk tabakasına mensup olan kimseler için «kara bodun» şeklinde kullanıldığına yöneliktir. Ancak Mustafa Kafalı bu görüşe katılmaz ve bu değerlendirmeyi yapmak için zıt manada olan Ak-Bodun tabirine de rastlamak gerektiğini söyler. Ona göre burada kara, güçlü ve büyük anlamında kullanılmıştır [5, s. 51].

Kırgız Türklerinin halk edebiyatı ürünlerinde «güçlü-kuvvetli, heybetli, alp cesur» gibi olumlu anlamlarda kullanılan kara, «kötü tabiatlı, hiddetli, kötü fikirli, merhametsiz, aşılması zor, yırtıcı» gibi olumsuz anlamlarda da kullanılır [9, s. 49]. Bu rengin olumlu anlamları yanında olumsuz anlamlarına da Türk dünyası destanlarında rastlamak mümkündür. Salim Küçük de «Kara renk, toprak, güç, kuvvet, bazen de keder, yas ve alt tabaka manasına gelir» [7, s. 200] demektedir.

Türk kültüründe «kara»nın olumsuz anlamlar kazanmasında «kara iye» inanışının etkisi olmalıdır. Kişiyi «kötülüklerle başbaşa bırakan» kara iyeler, kötü ruhlar, sihirli güçlerdir [6, s. 391]. Kötü ruhlardan birine de «Karabasan» adı verilmesi, aynı olumsuz inanın bir yansımasıdır. «Ezeli karanlık, boşluk, ölüm karanlığı, tahribat, üzüntü, büyü, kötülük» gibi kötü ruhlarla ilişkili olduğu düşünülen hususlar «kara»nın olumsuz anlamları arasında da yer alır [1, s. 209].

Huban Arığ destanında renk simgeçiliğinin en belirgin örnekleri arasında «kara» rengi ile ilgili kullanımlar yer almaktadır. Bu rengin yukarıda işaret edilen anlamlarının tamamına yakını, Huban Arığ destanında da kullanılmaktadır.

Destanda «kuzey»in simgesi karadır. Türklerin kuzeyi kara ile simgelerinin sebebi muhtemelen yurtlarının kuzeyinde soğğun, kışın karın hâkim oluşundandır (Kalafat 2010). Kışın sert, çetin, zorlu şartlarından dolayı, kuzeyi «kara» ile ifade eden Türkler, bu yönün hükümdarlarına da güçlü, zorlu, çetin hükümdar anlamında «Kara» sıfatını kullanmışlardır.

Huban Arığ destanında kara, hem kuzeyi ifade ettiği hem de güç, şiddet gibi anlamlar içerdiği için rengin bu iki anlamı, kahramanın yaşadığı yerle bütünleşmiştir. Zira destanın başkahramanı olan Huban Arığ'ın babası Hara Han'dır. Hara Han / Kara Kağan, kuzeyde yurt tutmuş halkın güçlü kağanıdır. Yani Huban Arığ'ın babasına «Hara Han» adı verilmesinde, onun kuzeyde yaşayan halkın kağanı olması yanında, güçlü bir kağan olması da etkili olmuştur. Hara Han «Kara denizin kıyısında/ Kara karlı zirvenin yanında yaşayan» [2, s. 5] şeklinde tanıtılır.

Hara Han'ın yurdundaki dağın adı da «Kara Dağ»dır [2, s. 7]. Dağın adının «Kara Dağ» olmasında, dağın kuzeyde bulunması yanında, büyük oluşunun da etkisi olmalıdır. Yani, karanın anlamları arasında «büyük/ ulu» anlamı da bulunduğu anlaşılmaktadır.

Hara Han'ın atının adı da «Kara doru at»tır [2, s. 1]. «Kara doru at», güçlü, kuvvetli, dayanıklı bir attır. Türklerde kahramanın atının da çok önemli bir işleve sahip olduğu ve sahibinin adıyla anıldığı bilinen bir durumdur. Destandaki bütün atlar, olağanüstü güçlerle donatılmış bir biçimde ve kahramanlarının en büyük yardımcıları olarak karşımıza çıkarlar. Sürekli olarak güçlerine ve yenilmezliklerine vurgu yapılır. Hara Han'ın atı «Kara doru at» da bu özellikleri taşır.

Bunun dışında destanda yeryüzü «kara yer» olarak ifade edilir. «Kara» yer ifadesi, destanın birçok yerinde de bu anlamda kullanılmaktadır [2, s., 11, 79]. Yeryüzünün üzerindeki toprak ise destanın farklı yerlerinde «kara balçık» şeklinde ifade edilir [2, s. 11].

Kara rengin güç, kuvvet, gençlik ifade eden anlamları, daha çok kahramanların adlarında ve onlara yüklenen sıfatlarda karşımıza çıkar. Bu anlamda güçlü alp anlamında kullanılan ifade «kara başlı alp»tır [2, s. 4]. Kara renginin adlarda kullanımı yaygındır. Sözelimi Hara Han'ın kardeşinin adı «Hara Hartığa» [2, s. 9], Hara Hartığa'nın kızının adı ise «Hara Martha»dır [2, s. 9].

Destanda kara rengi olumlu olarak daha çok güç, kuvvet, gençlik anlamları ile karşımıza çıkmaktadır. Bunların dışındaki anlamlar, genellikle olumsuzdur. Olumsuz kullanımlar çeşitli soyut kavramları ifade etmede ve yer altı dünyasına ait unsurları tanımlamada sıkça kullanılır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Huban Arığ destanında «alt» «orta» ve «üst» dünya olmak üzere üç dünyadan söz edilir ve bu üç dünya birbiriyle sürekli olarak ilişki içindedir. Kahraman bu dünyaların hepsinde çeşitli mücadelelere girer. Söz konusu üç dünya arasında net bir hiyerarşiden söz etmek mümkün değildir. Zira «orta dünya» olan yeryüzünde var olan bütün unsurlar (dağlar, ovalar, denizler, insanlar vs.) diğer dünyalarda da aynı biçimde mevcuttur. Yani her üç dünyanın düzeni aynı biçimde işlemektedir. Yalnız yeraltındaki simgelerin pek çoğu «kara» ile ifade edildiği için burada bulunan «kara yer», «kara balçık», «kara deniz», «kara karlı zirve» gibi ifadelerin aynısı orta dünyada kuzey yönündeki unsurları da tanımladığından bu iki dünya arasındaki ayırımı yapmak güçleşmektedir. Fakat Türklerin yeraltına daha çok olumsuz anlamlar yükledikleri göz önüne alındığında, burada geçen ifadelerin kuzey yönü ya da olumlu anlamda güç, kuvvet ifade etmekten çok, içinde bir gücü taşımakla beraber, olumsuz anlamları ifade ettiğini söyleyebiliriz. Yukarıda belirtilen tabiata ilişkin bazı ifadelerin burada da anılmasının sebebi, bunların kuzeyi temsil etmesi değil, yeraltı dünyasının da orta dünya ile aynı düzende tasavvur edilmiş olmasıdır. Bu tasavvurla birlikte «kara»nın olumsuz anlamı söz konusu unsurlara yüklenince «alt» ve «orta» dünyayı birbirinden ayırmak güçleşmektedir. Fakat yine de yeraltı dünyasına has unsurlar karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi «orta» dünyadaki bütün bulutlar «ak» ve «gök» renkleriyle ifade edilirken buradaki bulutlar

«kara»dır [2, s. 21]. Yer altı dünyasını diğer dünyalardan ayıran da –bir çeşit kapı görevinde olan- «*dokuz başlı kara kaya*»dır [2, s. 20].

Hara Han'ın ölümünden sonra ülke yönetimini devralan Huban Arıĝ da babası Hara Han gibi güçlü bir kaĝandır. Huban Arıĝ'ın yeraltında dövüştüğü Hara Tana isimli kızı tarif etmek için Őu ifadeler kullanılır :»*kara denizin kıyısında/ kara karlı daĝ doruĝunun eteğinde yurtlu/ kara doru atlı Himis Hanın kızı/ tamamen yaralarla kaplı kara çabaĝalı/ Hara Tana kızı benim* [2, s. 201].

Kahramanın yeraltına gitmesini saĝlayacak aĝaç da «*üç yuvalı demir karaçam*» dır [2, s. 229]. Burada, aĝacın büyüklüĝünü / uzunluĝunu belirtmek için de «kara» sıfatı verildiĝi anlaşılmaktadır.

Yeraltında yaşıyan varlıklar destanda her zaman çirkin varlıklar olarak yer almaktadır. Onların bu çirkinliĝine vurgu yapmak için «*kara tabak gözlü/ kazan dibi alınlı/ kazandan kara yüzlü*» [2, s. 248] gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu tür kullanımlarda, kara renginin oluŐuz anlamları öne çıkmaktadır.

Destanda «kırk kat yerin altı» Őeklinde tarif edilen yer altı dünyasından baŐka, bir de ölülerin gittiĝi yer olan ülkelerden söz edilmektedir. Huban Arıĝ destanında, Kam/ Őaman inancıyla ilgili olarak, ölen kiŐilerin ölüm sonrası yolculukları da net deĝildir. Ölümler sırasıyla «Kara Üzüt» ve «Sarı Üzüt» ülkelerinden geçerek «Ak Üzüt» ülkesine ulaşabilmektedirler. Ancak bu ülkeler ve bunların ölüm sonrası ile ilgili iŐlevleri destanda açık deĝildir. Muhtemelen ilk iki ülke cennet olarak tanımlayabileceğimiz «Ak Üzüt» ülkesine ulaşmada aŐılması gereken kademelerdir. En alt kademeye «kara», sonrakine «sarı» ve en üst kademeye de «ak» sıfatları verilmesi de bu anlaŐıyın bir yansıması olmalıdır. Bunlardan ilki olan «Kara Üzüt» ülkesindeki her Őey, tıpkı yer altı dünyasında olduĝu gibi «kara» rengiyle ifade edilir. «Kara Üzüt» ülkesinin baŐladıĝı yerde «*kara deniz*» dalgalanmaktadır [2, s. 83]. Burada gelenleri de «*dokuz kara kız*» [2, s. 77] karŐılımaktadır.

Bunların dıŐında bir de dünyanın neresinde olduĝu tam olarak belirtilmemekle beraber gökyüzünde olduĝu tahmin edilen «gri ıŐık ülkesi»nden bahsedilmektedir. Burada da çeŐitli unsurlar «kara» rengiyle açıklanmaktadır. Ancak bunların da anlamının olumlu mu yoksa olumsuz mu olduĝu tam olarak kestirilmemekle beraber, Türk kültüründe gök ve ona ait unsurlara her zaman kutsal ve olumlu anlamlar yüklediĝi düşünöldüğünde buradaki «kara» kullanımının çetin, güçlü, kuvvetli anlamında yer aldıĝını söyleyebiliriz. Burada da «*kırk kaplı kara kaya*» [2, s. 146] bulunmakta, buraya da «*dokuz kara kız*» [2, s. 155] bekeŐilik etmektedir.

Yukarıda, kara rengin «kara budun» Őeklinde halk tabakasına iŐaret ettiĝini dile getiren görüşlere yer verilmiŐti. Huban Arıĝ destanında bu ifadenin sadece «gri ıŐık ülkesi»nde yaşıyan insanları temsil etmek için «*kara buduna mensup kiŐiler*» [2, s. 146] Őeklinde bir kez kullanıldıĝı görölmüŐtür. Ancak bunun karŐısında «ak budun» gibi bir ifadeye rastlanmamıŐtır. Dolayısıyla buradaki «kara budun» ifadesi, muhtemelen Mustafa Kafalı'nın belirttiĝi gibi aŐaĝı tabakayı deĝil, güçlü, kuvvetli halkı temsil etmektedir.

Bütün bu kullanımlar dıŐında «kara»nın çeŐitli soyut durumları ifade etmek için kullanıldıĝını da görölmektedir. Türk kültüründe bir insanın ailesini koruyacak, soyunun devamlılıĝını saĝlayacak bir yakınının olmaması her zaman kötü bir durum olarak algılanmıŐtır. Bu durum destanda «*kara yalnızlık*» [2, s. 4] Őeklinde ifade edilmiŐtir. Benzer biçimde kötü niyetli kimseler için «*kara akıllılar (düşünceliler)*» [2, s. 4] ifadeleri kullanılmıŐtır. «Kara», aynı zamanda üzüntü ve yas ifadesi de olmuŐtur. Bu durum destanda «*kara baĝra dönüşmek*» [2, s. 63] Őeklinde ifade edildiĝi gibi farklı simgelerle de gösterilmektedir. Sözelimi Huban Arıĝ'ın annesinin aĝladıĝı yerlerde «*kara göller oluşur*» [2, s. 188]. «Kara»nın yas rengi olarak kullanımı ile ilgili olarak net bir ifade olmamakla beraber, Huban Arıĝ'ın annesi ve babasının ülkelerinde bulunan «*kara kayaya*» [2, s. 190] gömölmeleri, «kara»nın bu kullanımıyla ilgili olabilir.

«Kara» renk, bazı durumlarda da benzetme amacıyla kullanılmaktadır. Sözelimi Huban Arıĝ'ın ülkesinde çalıŐan halkın sıklıĝını ve yoĝunluĝunu belirtmek için «*kara sinek gibi çalıŐmakta*» [2, s. 38] ifadesi kullanılmaktadır.

Sonuç

Mitolojik dönemden günümüze kadar süregelen renklere anlam yükleme ve yüklenen anlamlarıyla bir kültür aktarımı olarak kullanma yoluna gidildiĝi sözlü edebiyat ürünlerinin içinde destanlar öne çıkar. Çünkü mitolojiden efsaneye, efsaneden destana, destandan hikâyeye ve masala dönüşüm sürecinde mitolojik unsurların en belirgin ve yaygın olarak kullanıldıĝı anlatıların baŐında destanlar yer alır. Türk dünyasının genelinde olduĝu gibi Hakas Türkleri arasında da zengin bir destan kültürü vardır. Hakas kadın kahramanlık destanlarından Huban Arıĝ da bu destanlardan biridir.

«Huban Arıĝ Destanı»nda ele alınan «kara», «ak (beyaz)», «gök (kök/mavi)», «sarı» ve «al (kızıl/ kırmızı)» renkleri, bütün Türk dünyasında olduĝu gibi Huban Arıĝ destanında da ana renkleri temsil etmektedir. Destanda yer alan renkler incelendiĝinde bu renklerin simgelik kullanımlar bakımından son derece zengin olduĝu ve anlam bakımından da çeŐitlilik gösterdiĝi görölmektedir. Renklere ait kullanımlar diđer Türk topluluklarının renk kullanımlarıyla anlam bakımından uyum göstermekle beraber, destanın anlatıldıĝı Hakas bölgesinde her renkle ilgili oluŐmuş simgelik anlamların tamamına yakınının destanda görmek de mümkündür. Simgelik kullanımlar dıŐında renkler anlamı pekiŐtirici, ifadeyi güçlendirici estetik unsurlar olarak da yer almaktadır. Bu bağlamda eski Türk mitolojisini, inançlarını ve Kam/ Őaman dünya algısını bütün yönleriyle günümüze taşıyan Huban Arıĝ destanındaki renkler, Türk toplumunun tabiatı, dünyayı, hayatı algılayıŐ biçimini de yansıtmaktadır. Renk simgeçiliĝinin Hakas destanlarına nasıl yansıdıĝını güzel bir Őekilde gösteren Huban Arıĝ, eski Türk inançlarını, gelenek ve göreneklerini, sosyal yapısını, Türk insanının zengin hayal dünyasını, sanat ve estetik anlayıŐını göstermesi ve bunları günümüze taşıması bakımından da son derece önemli bir destandır.

Сонuç olarak «kara», Huban Arıĝ destanında hem olumlu hem de olumsuz anlamda çok çeşitli kullanımlara sahiptir. Ancak destandaki savaşların birbirinden farklı dünyalarda yapılmasının ve bu dünyaların toplum zihninde aynı düzende algılanmasının bir sonucu olarak bu rengin kullanımlarını birbirinden ayırabilmek oldukça zorlaşmaktadır. Yine de genel hatlarıyla «kara»nın kuzeyi, gücü, şiddeti simgeleyen olumlu anlamlarının yanında özellikle yer altı dünyasında olumsuz anlam yüklenen varlıkları tanımlamak için kullanıldığını ve bunun yanında üzüntü, yas anlamlarını da içerdiğini söylemek mümkündür. Bu kullanımlar, tabiata ait göl ova gibi unsurlardan, insan ve hayvan isimlerine kadar geniş bir yelpazede karşımıza çıkmaktadır. Örnek olarak ele alınan «kara» renginin Türk mitolojisiyle ve Türk Dünyası halk inanışlarıyla büyük benzerlikler taşıdığı anlaşılmaktadır.

Kaynaklar

1. Çoruhlu, Y.(2006), *Türk Mitolojisinin Ana Hatları*, Kabalıcı Yay., İstanbul.
2. Davletov, B. T.(2006), *Huban Arıĝ (Hakas Türklerinin Kahramanlık Destanı)*, Türksoy Yay., Ankara.
3. Ekrem, N. (1996), «Hunlarda Renk ve Yön Bilgisi», *Nevruz ve Renkler*, (Hzl. Sadık Tural, Elmas Kılıç), TDK Yay., Ankara, s.85-94.
4. Genç, R. (2009), *Türk İnanışları İle Millî Geleneklerinde Renkler ve Sarı Kırmızı Yeşil*, AKM Yay., Ankara.
5. Kafalı, Mustafa (1996), «Türk Kültüründe Renkler», *Nevruz ve Renkler*, (Hzl. Sadık Tural, Elmas Kılıç), TDK Yay., Ankara, s.49-54.
6. Kaya, D.(2010), *Türk Halk Edebiyatı Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara.
7. Küçük, S. (2010), «Eski Türk Kültüründe Renk Kavramı», *Bilig*, S.54, s.185-210.
8. Toker, İ. (2009), «Renk Simgeciliği ve Din: Türk Kültür Yapısı İçinde Ak-Kara Renk Karşıtlığı ve Bu Karşıtlığın Modern Türk Söylemindeki Tezahürleri Üzerine», *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:2, s.93-112.
9. Yıldız, N. (2004), «Kara», *Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Terimler Sözlüğü*, 4.c., AKM Yay., Ankara.

ФОРМИРОВАНИЕ ТИПА БАКСЫ И ЕГО ФУНКЦИИ

Сауле Ержанова¹

Аннотация. В этой статье рассматривается формирование типа баксы и его функции. Казахскому понятию «баксылык» в мировой этнографии и фольклороведении соответствует сформированный и утвержденный термин «шаманство». Этот термин особо часто применялся в конце XIX и в начале прошлого века. Затем преимущественно используется термин «шаманизм», однако слово «шаманство» не отстает от него, оно шагает рядом с ним. Позже появились мнения о том, что их нужно разграничить и применять по отдельности, как разные понятия.

Ключевые слова: Фольклор, шаманизм, атрибут, баксы, жырау, обряд, мотив.

FORMATION OF TYPE BUCKS AND ITS FUNCTIONS

Summary. This article discusses the formation of the type of bucks and its functions. Kazakh notion of «baksylyk» in world ethnography and folkloristics corresponds formed and approved by the term «shamanism». This term is very often used in the late nineteenth and early twentieth century. Then mostly uses the term «shamanism», but the word «shamanism» is not far behind him, it is walking beside him. Later, there were opinions that they need to differentiate and apply separately as different concepts.

Keywords: Folklore, Shamanism, attribute, Bucks, zhyrau rite motif.

Формирование таких представителей устной литературы, как поэты, жырау, сал, сери и др. – это в целом плод тысячелетнего ступенчатого развития, совершенствования и разделения по разным сферам традиций искусства. Развитие, изменение традиций культуры тесно связаны с развитием и изменением социально-экономической ситуации. В период формирования первых социальных групп в социально-экономической, культурной, в целом в духовной жизнедеятельности наших предков произошли большие изменения. В эту эпоху сформировалась высокоразвитая в то время сложная религия – шаманизм. Этот процесс шел одновременно с процессом становления типа шаманов. Рост процесса деления труда стал основой формирования иных типов основателей образцов и хранителей-распространителей фольклора. Следовательно, формирование типов основателей образцов и хранителей-распространителей фольклора происходило на основе всех изменений, происходящих в материальной и духовной жизни народа. Сложность и разносторонность изменений открыли дорогу становлению и развитию разных видов фольклора. Значит, наряду с типом шамана в то время стали формироваться и типы акынов, сал и сери. Каждый из них находил свой тип становления, но не совсем другие

¹ Доктор филологических наук, профессор, Казахский государственный женский педагогический университет, г. Алматы, Казахстан, e-mail: Esb72@mail.ru.

типы, а стали развиваться близкие, похожие типы. С позиции генезиса типов основателей образцов и хранителей-распространителей казахского фольклора, самыми древними считаются баксы, акын, сал, жырау. Рассмотрим историю появления каждого из этих типов.

Известно, что и древние тюрки, затем и и наши предки-кипчаки баксы называли «хам». Тюркское поколение, проживающие возле Алтай-Саяна и сибирские татары до сих пор называют баксы так. Словом «хам» пользовались и гунны, они своего старшего баксы называли «ата кам». Наши родичи, тубы, сохранив ту традицию, крупных, сильных баксы называют «улуг хамом».

Также нельзя отрицать предположения о том, что слово саман (шаман, хаман) тунгусов и «чам» нивхов перешли из тюркского языка «кам». Это мнение требует еще исследования, доказательства, а русские слова «камлание», «камлать» бесспорно говорят о том, что произведены от слова «кам». «Камлание» казахи называют игрой баксы, а сахи «игрой» называют самого баксы. Видно, что эти слова похожи, сродни между собой. О слове «ойун» долганцев разговор другой: это слово, означающее «баксы», они заимствовали у сахов.

А как у нас появилось слово «баксы»? Об этом в свое время выразили свое мнение крупные и видные ученые Ш. Уалиханов, Л. Будагов.

В. Бартольд, В. Радлов, А. Диваев и др. Когда речь идет об этимологии слова «баксы», многие казахские исследователи обращаются к авторитету мудрецов, опираются на их мнения. Однако, есть еще одно мнение, оставшееся без внимания и обсуждения. Это – слово «баксы» было связано с понятием обыкновенного «ухаживать» (лечить, смотреть).

Вывод И. Чеканинского. Чуть позже, в тридцатые годы к такому мнению пришел и К. Жубанов, затем современные исследователи его снова доказали. Слово «баксы» в значении шаман применяют и соседние киргизы, уйгуры и узбеки. У туркмен смысл слова «бахшы» другой (поэт-импровизатор). Они баксы называют «порханом»: связывают с пери. Способ образования такой же как узбекское слово «дуохан» (чародей).

Термин «Сарын» в научной литературе первым употребил Шокан Уалиханов. Он где-то в 1854-1855 годах писал о том, что песню, исполняемую под аккомпанемент кобыза, которую исполняли во время обряда баксы, называли «сарын». Однако, надо учесть, что в народной терминологии это слово употребляется и без никакого отношения к действию баксы. В частности, этот термин присутствует и в составе фольклора в отношении свадебных обрядов, и в поэзии акынов, в настоящее время в фольклороведении его используют как альтернативу слова мотив.

В литературе, начиная с сороковых годов (Б. Кенжебаев, М. Габдуллин, М. Сильченко, Б. Уахатов, Е. Турсынов, К. Калиаскарулы), можно сказать, что термин «сарын баксы» утвердился как термин, выражающий название жанра. Этот термин вошел и в «Казахскую советскую энциклопедию». В трудах на русском языке применяются термины «шаманская поэзия», «шаманская песня», «шаманское призывание», «шаманское заклинание». Они соответствуют выражениям на казахском языке «баксының жырлары» (музыка баксы), «баксының өлеңдері» (песни баксы), «баксының жын шақыруы» (заклинание баксы), «баксының арбаулары» (колдовство баксы). Названные термины в обоих языках применяются в основном как синонимы (если не учесть кое-какие смысловые оттенки), им по отдельности не дается смысловая характеристика. С самого начала не зря поэзию баксы относили к обрядовым песням (А. Байтұрсынов), в том числе песням, рожденным на основе религии, религиозных традиций (М. Ауезов, С. Сейфуллин).

Несмотря на то, что термины Ахмет Байтұрсынова «Сауықтама», «Сарындама» не стали жизнеспособными, они по функции фольклора (По А. Байтұрсынову: в зависимости от места применения) имели важное значение в делении на две области. Потому что определенные фольклорные жанры невозможно рассматривать отдельно от древних верований, обычаев, традиций и обрядов. Например, сообщение о гибели и оплакивание исполняются только при смерти кого-либо, понятно, что в других местах они никогда не исполняются; или беташар, жар-жар поют только на свадьбах, в зависимости от их назначения проводятся необходимые ритуалы. оплакивание и причитание – в первую очередь комплексный обряд. Он состоит из обрядового действия и обрядового слова. Сюда еще добавьте и обрядовую одежду (ведь не могут быть одинаково одеты тот, который оплакивает, и тот, кто причитает), а также обрядовую еду. Вот также мотив баксы тоже обосновывается на определенных обрядовых функциях. Его отношение к искусству слова кардинально отличается от сказок и героических былин.

Если скажем, что мотив баксы относится и к верованиям, и к религиозным традициям, нет никакой разницы: оба выражают одно понятие. Если быть точнее, мотив баксы является поэтической формой, входящей в состав шаманистских обычаев.

Мы в основном слова «песня», «былина» воспринимаем в общем смысле, то есть применяем в понятии поэзии. Наряду с этим бывают моменты, когда они несут в себе терминологический груз в общем смысле. Например, если признать былинку как стихотворный размер, состоящий из 7-8 слогов, то в том размере появились и развивались многие жанры казахского фольклора (героический эпос, исторический эпос, песни о влюбленных, хвалебная песня, терме и др.). Постоянство слогов (7-8), их сформированность – явление, появившееся в последнее время. Стихотворному размеру древности был присущ смешанный размер. Если песенные строки других размеров составляли куплет, то для былин такая структура совсем чужда, они концентрируются в виде тирады. С историко-генетической точки зрения, тирада формируется раньше куплета. Поэтому есть основание утверждать, что былинные образцы по сравнению с другими стихотворными размерами появились намного раньше.

Еще одна проблема, на которую нужно обратить внимание с классификационной позиции, – это к какой области фольклора относятся мотивы баксы. Если учесть общетипологические условия, мотив баксы должны относиться к группе заклинания, заговора. В главе «Заклинание» мы говорили о том, что мотивы баксы, и бессмыслицу (бәдік), и арбау можно переводить как «заклинание», «заговор», но нельзя относить заклинание, заговор к понятиям «бәдік», «мотив баксы». Мотив баксы как сказки, героические эпосы или пословицы, не могут исполняться везде и всюду, они могут быть исполнены только при проведении какого-либо обряда, и его может исполнить только баксы. Мотив баксы исполняется во время игры баксы, поэтому является неотъемлемой частью игры баксы. Целостное явление появляется только тогда, когда эта часть исполняется вместе с другими частями, когда они тесно переплетаются вместе. Это явление называем игрой баксы. Если игры баксы – сеанс, состоящий из набора традиционных обрядов, исполняющая его личность – конечно, баксы.

Баксы тоже считается представителем создателей фольклора, таких как акыны, жырау, сал-сери. Мотивы баксы так же как другие жанры подчиняются конкретным поэтическим закономерностям, живут на основе тех закономерностей. Но баксы в корне отличается от названных представителей фольклора. Его основная задача – не занятие художественным творчеством, а исполнение религиозного культа, основанного на определенное мировоззрение. При этом профессиональный облик баксы больше похож на муллу, ламу, пастору, раввину, нежели акыну, жырау и сал-сери. А мотивы баксы выполняют задачи молитв, обращений других религий. Однако, молитвы читаются как отрывки из святых книг, считающихся эталоном набора религиозных верований, написанных заранее, а мотив баксы обычно основывается на импровизации. Мулла, лама, пастор, священник, раввин проповедают монотеистические понятия, служат посредником между богом и людьми, а баксы – проповедник создателя, покойников, духа, он исполнитель обычаев, ритуалов, обрядов, созданных и основанных на них. Вот поэтому невозможно мотивы баксы отделить и рассматривать вне шаманистских традиций и профессиональной личности баксы.

Баксы лишены руководящей деятельности в проведении общественных крупных мероприятий и проведении жертвоприношения. Место баксы в социальной жизни в конце XIX века еще больше сузилось. Причиной тому послужило то, что в 1868 году в соответствии с новыми правилами правления в казахской степи на законной основе было запрещено шаманство, во-вторых, ростом мусульманства (муллы проповедовали о том, что призыв духов противоречит канонам шаригата, поэтому просить помощи у баксы – это большой грех), в-третьих, и русская медицина, которая стала широко распространяться в казахской степи, встала на открытую борьбу с шаманством.

По одной из этих причин М. Ауезов сказал так: «Позднее, многие баксы, говоря, что «среди духов тоже есть чистые, есть мусульманские духи, а также есть духи кафиrow», разделили их на две группы, и начали выражать мотивы, призывая всех пророков, святых, призраков, доказывая, что молятся мусульманским духам. Это говорит о том, что основа шаманства ослабла и находится на грани исчезновения, поэтому, чтобы спасти себя, они решили согласиться с мусульманством, найти с ним общий язык. Это надо считать деградацией шаманства перед исчезновением».

Основная функция казахского шаманства, сохранившаяся по последнего времени – лечение. Среди казахов наряду с врачами, баксы, мулл существовал еще один тип лекарей. Это – знахарь. Знахари были в основном из числа татар. Главные лекарства, которыми они пользовались были: алмас, ртуть, медный купорос, киноварь и др. Казахи с любовью принимали такие виды лечения знахарей: если укусила собака – мазали на тело желчь волка, при боли горла – барсучий жир, при кашле – желчь лебедя, при лихорадке – яйцо стрепта, при зубных болях – применяли белену. Обычно знахари опирались на рукопись «Табибнама», где были написаны лечебные советы. Причиной тому, что вышеназванные виды лечения нравились казахам, видимо, связано еще и их магическим характером.

Личность основателей, создателей устной литературы были очень сложными и многосоставными. Они одновременно обладали несколькими общественно-социальными, психо-аналитическими, лечебными и творческими деятельностями. Наряду с этим они были в свое время высокообразованными людьми. В соответствии с такими особенностями они обеспечивали единство народа, умели читать, хорошо знали старые традиции и обычаи, обряды и ритуалы. Эти особенности, присущие таким людям, предсказывающим о будущем, играя на кобызе, можно ясно увидеть в народном устном и письменном творчестве. Разносторонне были обсуждены сведения о личности и творчестве создателей, распространителей устного народного творчества (жрецы, предсказатели, акын, баксы, жырау, сал сери и др.), об их общественной деятельности.

Литература

1. Ысмаилов, Е. Мысли о литературе: Об искусстве поэта и о поэтах - Алматы: Жазушы, 1968.- 320 стр.
2. Турсынов Е. Давние представители создателей казахской устной литературы. – Алматы: Наука, 1976 – 200 стр.
3. Бердибай Р. Создатели устной народной литературы. Фольклорный характер выступлений биев // Эпос. Народная казна. – Алматы: Рауан, 1995 – 352 стр.
4. Уалиханов Ш. Избранное. 2-изд. – Алматы: Жазушы, 1985 – 560 стр.
5. Диваев А. Подарок. - Алматы: Ана тілі, 1992 – 256 стр.
6. Ауезов М. История литературы. – Алматы: Ана тілі, 1991 – 240 стр.
7. Уахатов Б. Казахские народные песни. – Алматы: Наука, 1974 – 288 стр.

8. Абылкасымов Б. Телконыр. – Алматы: Атамұра-Казахстан, 1993 – 160 стр.
9. Абылкасымов Б. Жанр Толғау в казахской устной поэзии. – Алматы: Наука, 1984 – 120б стр.
10. Омиралиев К. Язык эпоса «Оғуз қаған». – Алматы: Наука, 1988 – 280 стр.

СУГГЕСТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВЫХ ТЕКСТОВ

Елена Ермолаева¹

Аннотация: Цель статьи заключается в изучении факторов формирования суггестии свадебных обрядовых текстов лингвистическими и экстралингвистическими средствами на фольклорном материале восточных тюркских племен Западной Сибири. Лингвистическими факторами формирования суггестии являются выбор аксиологически значимых концептов, особое синтаксическое оформление предложений, повторы. Экстралингвистическими факторами являются просодические средства.

Ключевые слова: текст, суггестия, ценности, тюркский фольклор, свадебный обряд.

SUGGESTION AS A CHARACTERISTIC OF WEDDING RITUAL TEXTS

Summary. The purpose of this article is to study the factors of formation of the suggestion wedding ritual texts linguistic and extralinguistic means on folk traditions of Eastern Turkic tribes of Western Siberia. Linguistic factors in the formation of suggestion are the choice axiologies of important concepts, special syntactic processing of sentences, repetitions. Extralinguistic factors are prosodic means.

Keywords: text, suggestion, values, Turkic folklore, the wedding ceremony.

В предисловии к своему труду «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи, Часть I: поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев» выдающийся этнограф, лексикограф, фольклорист В.В. Радлов отмечал, что «нет на земном шаре ни одного наречия, которое распространялось бы на столь огромное пространство, как тюркское. Племена, говорящие тюркским языком, живут в трех частях света, начиная от северо-восточной части Африки и европейской Турции до южной полосы Сибири и самой степи Гоби» [4, с.1]. Сбор, описание и изучение тюркоязычного фольклорного наследия, представленного на столь значительных территориях, явилось непростой задачей и выявило целый ряд имен исследователей – И.Н. Березин, В.Г. Богораз, Д.К. Зеленин, В.А. Мошков, М. Османов, В.В. Радлов, С.Г. Рыбаков, В. Д. Смирнов, Л.Я. Штернберг и другие. Продолжается эта работа и поныне в трудах современных ученых М.А. Ахматовой, О.А. Джамбекова, И.С. Копаева, Ф.А. Кусегеновой, Н.Т. Мамедова, Б.И. Нурдаулетовой, Ф.С. Сайфулиной, Ф.Д. Шамановой и других.

Особую ценность представляют собою фольклорные тексты «поднаречий Алтая», записанные В.В. Радловым в ходе экспедиций 1860–1870 годов, и размещенные в собрании материалов о тюркских народах России «Из Сибири (страницы дневника)». Уникальность этих фольклорных текстов заключается в архаичности их форм «...так как эти поднаречия... никогда не подвергались влиянию мугомметанской цивилизации, то они остались гораздо чище и оригинальнее языка южных племен, и тем важнее они для изучения общего тюркского идеома» [там же, с.12].

Так же В.В. Радлов сообщает, что «...больше всего обратил внимания на алтайское и телеутское наречия. Сохранивший более первоначальный тюркский характер, алтайский язык избран исходною точкою для исследования остальных наречий. Разница между алтайским и телеутским наречиями весьма незначительна...» [там же, с.14].

Предметом нашего исследования явились средства формирования суггестивности фольклорного текста, относящегося к свадебному обряду алтайцев или алтайских горных калмыков (восточные немусульманские тюркские племена Западной Сибири на территории Алтая и Енисейской губернии). Описывая порядок свадебного обряда, В. В. Радлов приводит текст благословения свекром невесты:

«Да остановится на тебе взгляд Бога!
Да коснутся тебя благословения стариков!
Да остановится взгляд высокого Бога!
Да дойдут до тебя благословения самых почетных людей!
Да будет твое жилище богато золою!
Да вырастет у тебя потомство
Многочисленной, чем стада овец и ягнят!
Да вырастет у тебя множество детей,
Многочисленной, чем выводок глухарей!
Пусть их будет больше, чем ивовых кустов!

¹ Аспирант, Волгоградский государственный социально-педагогический университет, г. Волгоград, Россия, e-mail: a-lenushka@inbox.ru.

Больше, чем всходов на поле!
Да сияет перед тобой всегда месяц,
Да светит всегда за тобой яркое солнце!
Пусть перед тобой по твоему подолу идут дети,
А за тобой идут большие стада!
Да принесут твои трехгодовалые кобылы жеребят!
Да достанет семени твоим жеребцам-четырегодкам!
Да будет платье твое всегда чистым!
Да не худеют табуны твоих лошадей!
Да будет спина твоя всегда здоровой!
Да будет долгой твоя жизнь!
Пусть вечно длятся дни твоей жизни!
Да сможешь ты взять там, где нечего брать!
Да сможешь ты держать там, где уже ничего нельзя держать!
Да будет всегда быстрым твой разум!
Легко владей своим умом!
Пусть никогда не ссорится с тобой толстощекий!
Никогда не угнетает тебя лицемер!
Да будет почва под тобой тверда, как железо!
Будь как железо против наступающего на тебя!
Да будет треножник твой всегда крепок, как из камня!
Пусть золы у тебя будет целая куча!
Пусть всегда будет тепло в твоём жилище!
Пусть очаг твой всегда даёт жар!
Пусть еда твоя будет сытной!
Пусть стекается к тебе много еды!
Пусть в доме твоём будет много одежды,
И пусть красив будет дом, в который ты вступаешь!
Да укрепит Бог твою волю!
Да родишь ты наследника!
Да не заболит никогда твоя рука!
Да не будет никогда боли у тебя под мышкой!
Да будет твой сынок статным!
Чтоб пришлось тебе готовить много пиров!
Чтоб жила ты сотню, сотню лет!
Чтобы ездил на быстром скакуне!» [3, с.178, 179].

Текст благословения свекром невестки представляет собой суггестивный текст, представляющий собою совокупность коротких и четких суггестивных команд, предназначенных для введения в подсознание невесты (реципиента) установок о благополучной и долгой жизни. Прослеживается сходство исследуемого текста по функции и по характерной форме с корректирующими установками (на здоровье, благополучие, личностный рост, раскрытие духовных резервов реципиента) психотерапевта, гипнотерапевта, мастера медитации.

С точки зрения лингвистики, суггестия – это особая форма речевого воздействия, осуществляемая на базе определенных типов текста и реализующая попытку продуцента (суггестора) корректировать установку реципиента (суггеренда) путем подачи информации таким образом, чтобы ее восприятие осуществлялось без критической оценки, бессознательно [1, с. 65].

Природа суггестии до сих пор не изучена в полной мере. Ученые, исследуя вербальные основания суггестии, объясняют ее действие тем, что, имея материальные корни, слово может производить и материальные изменения в психофизиологическом состоянии человека. По силе суггестивного воздействия слово может быть сравнимо с физиологическими факторами. Установлено, что нет тех функций в организме, которые нельзя было бы изменить прямым или косвенным внушением [2].

Исследованию суггестии с позиций лингвистики посвятили свои труды В.В. Жура, Н.В. Гончаренко, А.К. Киклевич, Э. Кречмер, Л.Н. Мурзин, А.А. Романов, К. И. Платонов, Е.А. Потехина, И.Ю. Черепанова.

Для осуществления суггестивного воздействия на потребителя текста, в структуру текста закладываются суггестивные компоненты лингвистического и экстралингвистического характера, которые минуя сознание, воздействуют на сферу бессознательного человека.

Лингвистическим фактором суггестии в исследуемом тексте является выбор лексем, соотнесенных с концептами, представляющими аксиологическую ценность (в данном обществе и в данный хронологический период) для реципиента: «пусть будет жилище богато золою, пришлось тебе готовить много пиров, ездил на быстром скакуне, будет платье твое всегда чистым, принесут твои трехгодовалые кобылы жеребят, достанет семени твоим жеребцам-четырегодкам, не заболит никогда твоя рука, не будет никогда боли у тебя под мышкой». Многие из зафиксированных в тексте аксиологических концептов имеют высшую ценность для

человека в любом обществе и в любое время: «будет быстрым твой разум, чтоб жила ты сотню... лет, да укрепит Бог твою волю, будет долгой твоя жизнь».

Очевидно, что в тюркском племенном сообществе придавали огромное значение благословлению человека, верили в материальную силу слова, в силу «качественного» благословения невесты – которая приступает к выполнению главных функций, отведенных женщине природой вообще и ее родом в частности – родить и вырастить здоровое и жизнеспособное потомство:

«Да вырастет у тебя потомство
Многочисленной, чем стада овец и ягнят!
Да вырастет у тебя множество детей,
Многочисленной, чем выводок глухарей!
Пусть их будет больше, чем ивовых кустов!
Больше, чем всходов на поле!»

Для успешного выполнения своей главной жизненной функции молодой женщине надо обзавестись домашним хозяйством, где имеется все необходимое для жизни супругов и воспитания детей:

«Пусть золы у тебя будет целая куча!
Пусть всегда будет тепло в твоём жилище!
Пусть очаг твой всегда даёт жар!
Пусть еда твоя будет сытной!
Пусть стекается к тебе много еды!
Пусть в доме твоём будет много одежды,
И пусть красив будет дом, в который ты вступаешь!»

Так же для выполнения этих функций на жизненном пути женщине понадобится крепкое здоровье:

«Да будет спина твоя всегда здоровой!
Да будет долгой твоя жизнь!..
Да не заболит никогда твоя рука!
Да не будет никогда боли у тебя под мышкой!».

Перечень пожеланий невесте широк и в нём есть стремление предусмотреть все возможные в жизни человека той эпохи коллизии. Очевидно, что благословение невесте составлялось старшими опытными людьми, успешно прошедшими «долгую школу жизни».

Необходимо отметить, что благословение невесты начинается с главного в мировоззрении тюрка-язычника напутствия – чтобы Бог, старики и почетные люди благословили невесту. Именно так распределялась иерархия ценностей в обществе того времени – благословение Творца, благословение старейшин (самых уважаемых, опытных, много повидавших в жизни соплеменников), далее – благословение почетных, именитых и уважаемых в обществе людей. Характерно, что благословение Бога упоминается дважды, чем подчеркивается первостепенность Творца в жизни реципиента.

«Да остановится на тебе взгляд Бога!
Да коснутся тебя благословения стариков!
Да остановится взгляд высокого Бога!
Да дойдут до тебя благословения самых почетных людей!».

Фактором суггестивного влияния на реципиента являются также космогонические образы, делающие смертного человека сопричастным вечности:

«Да сияет перед тобой всегда месяц,
Да светит всегда за тобой яркое солнце!».

В.В. Радлов сообщает о языческом мировоззрении восточных тюркских племен Западной Сибири, о широком бытовании шаманизма в повседневной жизни. Неизбежно в тексте благословения невесты прослеживаются черты существовавшего тогда мировоззрения. Подобным же образом шаман во время своих практик обращается к Высшим Силам, Духам природы, Духам предков, привлекая их для помощи своему роду и племени. Таким образом, суггестивные установки благословения сближаются с установками, даваемыми знахарями, шаманами на здоровую, благодатную жизнь. Необходимо добавить, что суггестивное воздействие текста всегда подкрепляется эмоциональной окраской как самого текста, так и экстралингвистическими факторами и самой ситуацией. В рассматриваемом случае суггестивное воздействие на невесту усиливается ее волнением от перемены в судьбе, образе жизни, места жительства, расставания с родными, встречи с новыми родственниками по линии мужа, появления новых обязанностей в семье. К экстралингвистическим суггестивным факторам можно отнести ритм речи, интонирование, замедление и ускорение темпа речи, повышение и понижение громкости речи, использование пауз различной длительности, однако пронаблюдать их можно только при «живом исполнении» благословения. В тексте просодические факторы зафиксированы восклицательным знаком после каждой установки суггестора, выраженной коротким восклицательным предложением, что указывает на особое интонирование и громкость голоса. Суггестивным фактором являются так же повторы в начале каждого предложения-установки «Да будет...!», «Пусть...!».

Изучение фольклорных традиций тюркских народов вносит свою лепту в сохранение этноспецифичности, позволяет глубже понять истоки традиций, обрядов, формул поведения в социуме, ментальность каждого тюркского этноса и всего тюркского культурного пространства в целом.

Литература

1. Дмитриева О.А., Ермолаева Е.В. Суггестивные характеристики медитативного дискурса. // VI международная научно-практическая конференция «Язык в контексте межкультурных и национальных взаимосвязей», Казань, 29-30 апреля 2016. С. 65–71.
2. Платонов К.И. Слово как физиологический и лечебный фактор. Вопросы теории и практики психотерапии на основе учения И.П. Павлова. М.: Медгиз, 1963.-532 с.3.
3. Радлов В.В. Из Сибири. Страницы дневника: монография. М.: 1989. 752с.
4. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи, Часть I: поднаречия Алтая: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев [Электронный ресурс]. URL: http://starietknigi.info/Knigi/R/Radlov_V_V_Obrazcy_narodnoj_literatury_severnykh_tjurkskikh_plemen_01_1866.pdf. (дата обращения: 12.08.2016).

К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ СМЫЧКОВОГО КОБУЗА

Маргарита Есипова¹

Аннотация. В статье, написанной в русле сравнительного музыкознания, исследуется распространение струнного смычкового музыкального инструмента «*кобуз*» у тюркских народов Евразии, анализируется взаимозаменяемость терминов *кыл-кобуз* и *игил*, делается попытка датировки появления этого инструмента, проводится идентификация ряда разнонациональных инструментов, ведущих свое происхождение от смычкового *кобуза*, в том числе крымскотатарского инструмента, известного по изображениям конца XVIII – начала XIX вв.

Ключевые слова: струнные смычковые музыкальные инструменты, органология, кобуз, игил, музыка тюркских народов.

TOWARDS THE PROBLEM OF BOW *KOBUZ* IDENTIFICATION

Summary. In the article written from the standpoint of comparative musicology spreading of string bow musical instrument *kobuz* of Turk peoples of Europe is examined, analyzing interchangeability of terms *kyl-kobuz* and *igyl*, attempt of dating nascency of this instrument is undertaken. Identification of few distinct national instruments ascending to bow *kobuz* is executed including Crimea Tatar instrument known by late 18th – early 19th cc. images.

Keywords: string bow musical instruments, kobuz, igyl, music of Turk peoples.

Кобуз (древнетюрк.) – термин многозначный, но, как правило, в разных произносительных вариантах он применяется по отношению к варганам и к струнным инструментам², причем некоторые тюркские народы обозначают им струнный щипковый, некоторые – струнный смычковый инструмент. Соответственно упоминающийся в тюркском эпосе «Деде Коркут» (описывающем события тюркской древности VI–VII вв. и IX–X вв.), изобретенный Коркутом *кобуз* разными тюркскими народами трактуется двойко: одними как струнный щипковый, другими как смычковый. **ИЛЛ. 1.** И вопрос, чей же *кобуз* аутентичен, чей древнее, до сих пор дискутируется. Как название смычкового инструмента термин *кобуз* известен казахам, узбекам, каракалпакам, туркменам, чувашам, татарам, ногайцам, алтайцам, башкирам, тувинцам и другим тюркам Сибири, балкарцам, карачаевцам, черкесам, а также гагаузам. То есть широкое хождение этого значения термина охватывает некоторые районы Средней Азии и Казахстан, Поволжье и Кавказ. Однако родственные смычковому *кобузу* инструменты известны более широкому кругу народов, в том числе нетюркским (или родственным тюркам?), под иными, национальными названиями. Отметим, что территория распространения термина в значении «струнный щипковый инструмент» значительно шире, более того крупнейший персидский ученый тюркского происхождения Абд аль-Кадир Мараги, описавший современный ему музыкальный инструментарий (в том числе Ближнего Востока, Центральной Азии, а также некоторые китайские и индийский инструменты) в начале XV в., упоминает только щипковый *кобуз* (*кобуз-и озан*), а из смычковых – *кеманчу*, *гиджак* и *найтанбур* [2, с. 129–193, 194–195]. Вопрос: почему он не заметил смычковый *кобуз*, и существовал ли он в его время?

Азия (включая и арабский мир, и Китай) освоила смычковые инструменты к X в. Первые письменные свидетельства о них мы находим в ранних арабских и китайских источниках (отметим, что *кобуз* там не встречается).

¹ Кандидат искусствоведения, Научно-исследовательский центр методологии исторического музыкознания Московской государственной консерватории им. П.И. Чайковского, г. Москва, Россия, e-mail: esipova.margo@yandex.ru.

² Подробнее см.: [4, с. 26–35]. В данной работе мы опираемся главным образом на следующие источники: [2; 9], где можно найти описания и увидеть фотографии упоминающихся инструментов, и продолжаем собственные исследования: [3; 4; 5], касающиеся означенной темы.

Известный немецкий инструментовед В. Бахман считал родиной смычковых западную часть Центральной Азии. Действительно, единичные сохранившиеся иконографические памятники региона X в. свидетельствуют об использовании смычка на тех лютневых инструментах, которые изначально были щипковыми¹. Но не исключено, что изобретателями смычковых были азиатские кочевники².

В целом можно утверждать, что широкое распространение разных смычковых в Азии – это результат культурной интервенции музыки Монгольской империи (эпоха Юань в Китае). Смычковые инструменты появились во всех странах, подвергшихся монгольскому завоеванию. Однако ареал распространения смычкового *кобуза* довольно ограничен (может быть, он связан с более ранней культурой Хазарского каганата, но пока подтверждений тому не найдено).

В словаре Махмуда Кашгарского (XI в.) термин *кобуз* поясняется как «струнный музыкальный инструмент» (без уточнения щипковый или смычковый³). Там же встречается термин, обозначающий смычковый инструмент – *ёкәймә*, от которого, по одной из версий, произошли современные названия смычковых: алтайское *икили*, тувинское *игил*, хакасское *ых* [11, с. 76]. В XV в. в Османской империи был известен 3-струнный (с волосными струнами) смычковый инструмент под наименованием *иклиг* (*кобузом* османские турки называли одну из разновидностей персидского *рабаба*, т.е. щипковый лютневый; а *иклик/иклиг* могло быть обозначением *кеманчи*). Кроме того смычковый под названием *икидилли*, напоминающий тувинский *игил*, встречался у азиатских и анатолийских туркмен, иногда его называли *оклы гопуз*⁴. И у тувинцев *игил* имеет аналогичное второе название – *хыл-хомус* («волосной кобуз»). Появление в термине корня «оклы/кыл/хыл» указывает на то, что существовал и «неволосной», т.е. щипковый *кобуз* (правда, в ряде культур в этом случае мог подразумеваться варган). Имела место и иная взаимозаменяемость терминов, так у тувинцев и *игил*, и 2-струнный щипковый *доштулуур*, оба имеют обобщающее название *хыл-хомус*. Такое взаимозаещение терминов (*игил-хомус*) характерно и для других культур. А в Западной Монголии термином *игил* (или *икил-хуур*) обозначают 2-струнный смычковый *моринхуур* (ныне это инструмент с трапециевидным корпусом).

Возможно, что те тюркские народы, которые трактовали *кобуз* как смычковый, терминами типа *игил* и [*кыл-*]*кобуз* могли обозначать разновидности 2-струнного смычкового инструмента лютневого типа с преимущественно квартовой настройкой, но с различными по форме корпусами (тогда взаимозаменяемость терминов понятна) (Их общей конструктивной деталью является удлиненный отросток внизу корпуса, своеобразный «шпиль», который при игре сидя помещался за голенище сапога.) *Игил* – с удлиненным долбленным веретенообразным или лодкообразным корпусом (подобный инструмент встречается и в Монголии, он был также известен калмыкам как *икиль*). **И.Л.Л. 2.** Аналогичный инструмент бытует ныне у народов Северного Кавказа: *апхьарца* у абхазов, *анду пхьарца* у абазин, *шичатишин* у адыгов, *камлач/хамлач* (также называемый *кобыз*) у карачевцев и черкесов, *кыл-кобуз* у балкарцев и т.д. Очевидно, что на Кавказ этот инструмент занесли тюркские народы (а балкарцы и черкесы сохранили и древнетюркский термин). Возможно, это произошло во времена Хазарского каганата, возможно – во времена монгольского завоевания (в армии Чингиз-хана были представители и монгольских, и тюркских племен, и, как правило, войска в походах сопровождали музыканты, что дает возможность датировать появление смычковых инструментов на Северном Кавказе XIII в.). К промежуточному (между *кобузом* и *игилом*) типу примыкают ныне исчезнувшие 3-струнные инструменты лютневого типа с ладками на шейке («*кобузы*», как называли их археологи), найденные в раскопках, в том числе на территории Нижнего Поволжья и на Украине у притока Днепра, датируемые соответственно XIV и XIII в.⁵ **И.Л.Л. 3.** Ныне смычковый *кобуз* ассоциируется прежде всего с инструментом с округлым корпусом, долбленным в виде одной или двух чаш, без деки, это практически вышедшие из практики казахский *кыл-кобыз* (или *кобыз*),

¹ Это росписи дворца правителя небольшого государства Хутталь, находившегося в его столице Хульбуке (ныне Курбаншаид, Южный Таджикистан), датируемая приблизительно X в., где есть уникальное изображение 2-струнного смычкового инструмента с длинной шейкой и месяцеобразной головкой с колками; форма его корпуса напоминает современный лютневый щипковый среднеазиатский инструмент *памирский рубоб* (с характерными рогеобразными отростками), но он значительно меньше, и исполнительница держит его вертикально, оперев низ корпуса в колено. Уникальное изображение нам удалось найти в росписях западно-тибетского монастыря Толин (искусство царства Гугэ, на границе с Кашмиром), датируемых приблизительно X в.: богиня Сарасвати с маленьким 2-струнным смычковым инструментом с грушевидным корпусом (вероятно, с кожаной декой), с довольно длинной шейкой и месяцеобразной головкой, увенчанной головой дракона; она держит его вертикально на колене и играет маленьким дугообразным смычком (см. илл. в ст. [3]).

² В китайской династийной хронике VIII в. «Цзю Таншу» («Старая история династии Тан») впервые встречается упоминание 2-струнного инструмента «инородцев, варваров» под названием *сицинь* – «инструмент [народов] си» (си – так китайцы называли племена восточных монголов дунху), звук на котором извлекали трением бамбуковой палочкой, продаваемой между струнами [10, с. 646]. Позднее *сицинь* описывается как собственно смычковый. Он стал родоначальником обширного семейства китайских смычковых инструментов (*хуциней*), вошедших в практику в X в. и особенно распространившихся после монгольского завоевания Северного Китая в 1211–1234 гг. во всей Восточной, а чуть позднее в Юго-Восточной Азии.

³ Здесь следует отметить, что для центрально-азиатской и для турецкой средневековой традиции было характерно двойное использование одного и того же лютневого инструмента – и как щипкового, и как смычкового.

⁴ По сведениям турецкого музыковеда Газылшала (в кн.: «Икидилли у азиатских и анатолийских туркмен», 1958), см.: [9].

⁵ Подробнее см.: [3, с. 207-220].

каракалпакский *кобуз* (зафиксированный в районах Ферганы и Бухары в Узбекистане); тот же инструмент у киргизов носит иное название – *кыл-кыяк*¹. Под названием *кобуз* подобный смычковый инструмент с овальным корпусом известен и монголам (или казахам Восточной Монголии?). Смычковые тюрок Сибири имеют аналогичное название – *хомыс*. Уникальная форма корпуса с двумя выдолбленными чашами могла появиться у казахов, узбеков и киргизов в результате взаимодействия с музыкальными культурами Индии (*саринда*)² и Афганистана (*гейчак*)³. **ИЛЛ. 4.** Родственниками этого *кобуза* на Кавказе можно считать осетинский *киссын-фандыр* (первоначально 2-струнный, позднее 3-струнный, с круглым корпусом двумя очень большими резонаторными отверстиями на деке⁴), грузинские *чианури* – сванский (3-струнный, с круглым корпусом) и рачинский (2-струнный, с овальным долбленным корпусом), чеченский и ингушский *атух-пондур*, дагестанскую *чагана* (3-струнную, с двумя большими круглыми отверстиями на деке или без них). Использование конского волоса для изготовления не только смычка, но и струн, а также наименования упомянутых выше инструментов и некоторых их деталей свидетельствуют о древнем «кочевническом» следе: *киссын фандыр* – букв. «волосяной *фандыр* [от греч. пандура]», или «струнный инструмент с конским волосом» (термин имеет «пару» – *дала-фандыр*, так обозначается щипковый инструмент, где слово «дала» непереводимо, но по народной этимологизации оно указывает на щипковый пальцевый способ игры [10, с. 186], адыгейский *шичашин* (конструктивно родственен *игилу*) – «музыкальный инструмент с конским волосом», второе название *атух-пондура* – *мерц пондур* – «инструмент с конским волосом»; эти термины фактически являются кальками-переводами тюркского *кыл-кобыз/хыл-хомус*; смычок сванского *чианури*, называемый мшвилди – букв. означает «лук» и т.п.). К этому типу примыкает и крымскотатарский, ныне утраченный 2-струнный смычковый с декой с четырьмя большими резонаторными отверстиями, по очертаниям корпуса совершенно аналогичный казахскому *кыл-кобызу* и киргизскому *кыл-кыяку*⁵. Местное название его неизвестно, а его изображения конца XVIII – начала XIX вв. мы находим у Кристиана Гейслера⁶. **ИЛЛ. 5.** На нескольких картинах художника этот смычковый изображен наряду с иным – с *кеманче* (так крымские татары, по крайней мере, с конца XIX – начала XX вв., называют *понтийскую лиру*, которая и ныне входит в традиционный крымскотатарский ансамбль). В Крыму этот «безмянный» смычковый инструмент мог являться наследием монголо-татарского периода⁷.

В средневековой татарской музыкальной терминологии Казанского ханства, где преобладали арабо-персидские влияния, смычковый инструмент все же обозначался тюркским словом *кубыз*⁸ (а не *кеманча*). Но к какому типу *кобуза* принадлежал этот смычковый, кажется, пока достоверно не известно⁹, можно лишь предположить, что этот инструмент был аналогичен крымскотатарскому (поскольку прочий инструментарий Казанского и Крымского ханств фактически идентичен, см.: [5; 6; 7]). Модификации инструмента были известны и на Руси, но это тема отдельного исследования.

Литература

1. Агаева С. Музыкальные инструменты средневековья в трактатах Абдулгадира Мараги // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. 1. М.: Советский композитор, 1987. – С.189–196.
2. Атлас музыкальных инструментов народов СССР / Сост. К. Вертков, Г. Благодатов, Э. Язовицкая. М.: Гос. муз. издат., 1963. – 275 с.
3. Есипова М.В. Распространение струнных смычковых инструментов в Евразии как результат взаимодействия с культурами кочевников // Форум «Идель – Алтай». Материалы научно-практической конференции «Идель – Алтай: истоки евразийской цивилизации», I Международного конгресса средневековой археологии евразийских степей (7–11 декабря 2009 г., Казань). Серия «Археология евразийских степей». Вып. 13. – Казань: ООО «Фолиант»; Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2011. – С. 207–220.
4. Есипова М.В. История и география распространения древнетюркского термина «кобуз» («музыкальный инструмент») // Научный Татарстан. 2013. № 3. – С. 26–35.

¹ Интересно, что киргизы Киргизии и киргизы и казахи Синьцзян-Уйгурского автономного района КНР термином *комуз* обозначают щипковую лютию с длинной шейкой.

² Это еще в начале XX в. отметил Курт Закс, сравнив форму корпуса *кыл-кобыза* и индийского смычкового инструмента *саринда*. Казахские музыковеды до сих пор не прокомментировали его мнение.

³ Об этом косвенно свидетельствует киргизское название инструмента *кыяк*, восходящее к термину белуджей и иранцев *гейчак* – обозначению смычкового с характерными не покрытыми декой чашеобразными выемками в корпусе.

⁴ Краткие описания инструментов и этимологии их названий даются по кн.: [10].

⁵ Но в отличие от них, это инструмент не шаманской, а светской развлекательной музыки (по крайней мере, таковым он был в конце XVIII в.).

⁶ Гейслер (Geissler) Кристиан (1770–1844) – немецкий художник, гравер; в 1790–1798 гг. работал в России, в 1793–1794 участвовал в качестве рисовальщика в экспедиции П. Палласа на юг Российской империи.

⁷ Впервые в инструментоведении этот инструмент описан в нашей статье, см. [4, 146–166].

⁸ См., например, [6; 7, 121–147].

⁹ Мы знаем лишь, что татары-кряшены называли термином *кубыз/кубыс/кобас* самодельные так называемые народные скрипки, см.: [8].

5. Есипова М. Крымскотатарский музыкальный инструментарий в контексте музыкальных культур исламской Азии и культур окружающих народов // Крымское историческое обозрение. Казань–Бахчисарай. 2016. № 2. – С. 146–166.

6. Макаров Г.М. Классические инструментальные традиции мусульманского Востока в старотатарской музыкальной культуре // Исламское искусство в Волго-Уральском регионе / Науч. ред. Г.Ф. Валеева-Сулейманова. – Казань, 2002.

7. Макаров Г.М. Позднесредневековая музыкально-инструментальная культура татар // Историко-этнографический атлас татарского народа. – М.: Атлас, 2008. – С. 121–147.

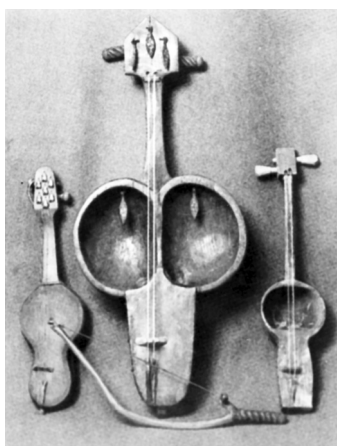
8. Монасыпов Ш.Х. Истоки формирования татарской смычковой культуры // Музыкальная культура народов Поволжья. Сб. трудов ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 41. – М., 1978.

9. Музыкальные инструменты. <http://turkmenportal.com/tm/catalog/1114#top>, дата обращения 10.10.2016.

10. Музыкальные инструменты. Энциклопедия / Гл. ред. М.В. Есипова. – М.: Дека-ВС, 2008. – 786 с.

11. Сузукей В.Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. – М.: ИД «Композитор», 2007. – 408 с.

Иллюстрации



Илл. 1



Илл. 2



Илл. 4



Илл. 3



Илл. 5

ЭПОС «МАНАС» В ИССЛЕДОВАНИЯХ А.Н. БЕРНШТАМ

Нурзада Жантелиева¹

Аннотация: В данной статье рассмотрена проблема исследования эпоса «Манас» в трудах А.Н.Бернштама. Проанализированы характерные особенности научных, научно-популярных трудов и архивных материалов, особенно рукописные материалы А.Н.Бернштама, хранящиеся в рукописном фонде института языка и литературы Национальной Академии Наук Кыргызстана.

В изучении эпоса «Манас» большую работу проделали многие зарубежные ученые, например Ч.Валиханов, В.Радлов, С.М. Абрамзон, Хасанов А.Х, в том числе и А.Н.Бернштам. В данной работе интерпретированы

¹ Старший преподаватель, Кыргызский национальный университет имени Жусупа Баласагына, г. Бишкек, Киргизия.

взгляды, идеи А.Н.Бернштама в изучении эпоса «Манас». А.Н.Бернштама глубоко интересовали многие проблемы по истории кыргызов и Кыргызстана. В особенности проблема происхождения кыргызов занимала основную часть работы А.Н.Бернштама.

Впервые А.Н.Бернштам, обращается к эпосу «Манас» в 1941 г. в работе «Археологический очерк северной Киргизии», где он рассматривает художественное отражение памятников старины в «Манасе». Во всех трудах об эпосе «Манас», а их около десяти, эпос рассматривается, прежде всего, как исторический источник. Конечно, многие идеи А.Н.Бернштам претерпели изменения, пережили свое время, но некоторые концепции А.Н.Бернштама были поддержаны советскими и современными исследователями эпоса «Манас». Например, идея празднования в 1947 году, 1100 летие эпоса «Манас» принадлежала А.Н.Бернштаму. В советское время А.Н.Бернштам был авторитетным ученым Кыргызстана.

Проблема данной работы в том, что А.Н.Бернштам был первым историком археологом рассматривающий эпос «Манас» как фольклорное произведение по истории кыргызов и Кыргызстана.

Ключевые слова: А.Н.Бернштам; эпоха; личность; история; культуры; эпос «Манас»; археология; этнография.

EPIC «MANAS» IN RESEARCH A.N. BERNSTAMA

Summary. This article studies the problem of the «Manas» epic in the works A.N.Bernstama. We analyzed the characteristics of scientific, scientific - popular works and archival materials, especially manuscripts A.N.Bernstama stored in the manuscript collection of the Institute of Language and Literature of the Academy of Sciences of the Kyrgyz National.

In a study of «Manas» epic, a great job done by many foreign researchers, such Ch.Valihanov, V.Radlov, SM Abramson, AK Hasanov, including ANBernstam. In this study, we interpreted the views A.N.Bernstama ideas in the study of the epic «Manas». A.N.Bernstama deeply interested in the many issues on the history of the Kyrgyz people and Kyrgyzstan. In particular, the problem of the origin of the Kyrgyz occupied the bulk of the work A.N.Bernstama.

ANBernstam the first time, it refers to the epic «Manas» in 1941 in the «Archeological sketch of northern Kyrgyzstan,» where he sees the reflection of the artistic monuments in the «Manas». In all the works of the epic «Manas», and there are about ten epic it is considered primarily as a historical source. Of course, many ANBernstam ideas have changed, survived his time, but some A.N.Bernstama concept was supported by the Soviet and modern researchers epic «Manas». For example, the celebration of the idea in 1947, 1100 anniversary of «Manas» epos was owned A.N.Bernstamu. In Soviet times, he was a respected scholar ANBernstam Kyrgyzstan.

The problem of this work is that ANBernstam was the first historian archaeologist examining the epic «Manas» as the folk work on the history of the Kyrgyz people and Kyrgyzstan.

Keywords: AN Bernstam; era; archeology; personality; history; culture; epic «Manas»; archeology; ethnography, Soviet period, the scientist.

На сегодняшний день роль и значение русских ученых о изучении эпоса непреходяща. Конкретно остановимся на трудах А.Н.Бернштама, которое стало определенными вехами в истории изучения эпоса «Манас». А.Н.Бернштам в начале 1930 -1950 гг. изучению истории кыргызов и Кыргызстана посвятил много работ, в целом это эпоха связана с А.Н.Бернштамом. Справедливо и своевременно, что сегодня археологии Кыргызстана специально выделяют «Бернштамскую эпоху». Это был период зарождения таких понятий как «Бернштамское братство», «среднеазиатский кружок», т. е. подготовка молодых кадров археологов, историков, этнографов, в целом открытие археологических, исторических пятен истории кыргызов и Кыргызстана [1, с. 785].

В данной научной работе мы ставим вопрос о роли, вкладе, идеи, концепции А.Н.Бернштама в изучении эпоса «Манас». Возникает определенный вопрос почему А.Н.Бернштама так глубоко интересовали эпос «Манас». Мы думаем причин несколько, во первых в силу своей многоплановости, во вторых его первоначальное образование по этнографии, ведь его трудовая деятельность начался как этнограф по изучению крымских татар. В третьих как попытка рассмотреть эпос в качестве исторического источнику и также как фольклорное произведение кыргызского народа. В четвертых на основе эпического материала рассказать о героических традициях кыргызского народа, об этом очень ярко свидетельствует научные статьи написанные в годы Великой Отечественной Войны [2, с. 1].

А ведь сам А.Н.Бернштам считал, что он мало сделал для изучения эпоса «Манас». Мы думаем такому выводу А.Н.Бернштам дали периоды когда начались гонения, репрессии, и первую очередь конечно, он не справедливо попал к таким преследованиям со стороны кыргызской и российской интеллигенции. Но наша задача состоит в том дать справедливую оценку трудам А.Н.Бернштама по эпосу «Манас», с позиции новейшего времени, когда наука растет в каждом днем, обогащаясь новыми источниками по истории, литературы кыргызов и Кыргызстана. Ведь справедливо отмечает современные археологии Кыргызстана К.Ташбаева и М.Ведутова: что «Подготовленная еще в 1942 году, она была фактически первым опытом такого широкого, фундаментального обобщения имевшегося археологического материала с привлечением всех письменных источников и других данных по истории древних кыргызов и истории Кыргызстана». Таким образом, вполне ясно то что А.Н.Бернштам первым из историков начал глубоко исследовать эпос «Манас». Как известно А.Н.Бернштам и Тилегенов были инициаторами разработки по истории кыргызов и Кыргызстана. Имя Александра Натанович Бернштама, сына революционера Нутан Бернштама, провозгласившего что эпос «Манас» по характеру явля-

ется национальным, интернациональный характер, что это был период возвышения кыргызской государственности, т.е. его идея в том что Манас историческая личность существовал т.е. он видел все это в историческом оформлении так сказать «эгоистическое» отношения к эпосу как он сам выразился. Так начнем самого начало [3, с. 5].

Если мы только в период суверенитета, спустя 39 лет после смерти А.Н.Бернштама, обратили внимание, что эпос «Манас» является жизненно важным связующим звеном, поддерживающим и объединяющим народы Средней Азии на всем протяжении их многовековой истории, а также признавая, что эпос «Манас» является источником кыргызского языка и литературы, основой культурных, нравственных, исторических, социальных и религиозных традиций кыргызского народа, в 1994 году Генеральной Ассамблеей Организации Объединенных Наций (ООН), 1995 год объявлен Годом тысячелетия эпоса, но такую оценку он еще давал в 1947 году отмечая что: «Манас» является образцом мировой культуры, тем самым вызывая интерес историков, литераторов советского Кыргызстана. Далее он пишет: «Не повторяя сейчас достоинство эпоса как памятника народного художественного творчество, напомним уже давно в литературе отмечалось «энциклопедичность» эпоса впитывавшего в свои сюжеты всю народную мудрость а следовательно и исторические факты». Ученый считал что эпос является многоструктурной и что в эпосе обладает не только исторические факты но также есть мифы и легенды.

В действительности, глубоко изучая народный эпос «Манас» А.Н.Бернштам выдвигал следующие задачи и проблемы достижения перед исследователями, манасоведами:

Во первых, учитывая гигантский объем этого духовного богатство кыргызского народа, он предлагал изучить эпос «Манас» коллегиально, что это не задача одного историка А.Н.Бернштама или других, вызывая тем самым актуальность изучения эпоса с исторической точки зрения, что нужно коллективное решения основных вопросов эпоса «Манас». Как раз таки это и коллегиальная редакция и поможет изучить например: вопрос о происхождения кыргызского народа, расселения кыргызов, имена племен и героев и местности кыргызского народа и т.д. А.Н.Бернштам призывал историков заниматься изучением и интерпретацией эпоса, перечисляя ученых изучавший эпос таких например, Калима Рахматуллина-он назвал его лучшим знатком кыргызского эпоса «Манас», Айсулуу Валитова – коллега по институту истории, языка и литературы А.Н.Бернштама и т.д. [4, л. 7]

Во вторых, зная уровень, степень изученности эпоса «Манас», он справедливо отметил что некоторые вопросы как например, возникновения эпоса «Манас» объединяет историков, и здесь нет расхождения ученых как например Ауезова, Джакишева, Мазолькова, Рахматуллина, Бернштама, и его учителя Малова. По мнению А.Н.Бернштама «Великий поход» как часть эпоса «Манас» является событием связанным с политическим могуществом кыргызского народа. Период когда внешняя политика Кыргызстана переживала расцвета, этап когда кыргызы одержали победу над уйгурами и центрально –азиатскими племенами. Это был период возрождения кыргызской государственности А.Н.Бернштам справедливо отмечает: «Обстановка в которой происходит этот подъем свидетельствует о благородных целях Великого похода древних кыргызов, **прогрессивном характере** этого движения, до своей смерти в 847 году этот вождь осуществлял силами прежде всего и только своего народа, **идею освобождения и возрождения былого могущество кыргызского народа**. В этом основная принципиальная суть разбираемого периода, чем определяется и наше отношения к вождю народа, выступившему в данный период как носитель явно прогрессивной, освободительной, и «собираательской» идеи». [5, л. 25]

Таким образом, А.Н.Бернштам был ученым использовавший социальную терминологию как например слово «прогрессивный», «стадия» учитывая что наука в советском Кыргызстане была политизирована, можно понять почему начали его преследовать.

В третьих, в письменных источниках который пользовался А.Н.Бернштам имя вождя эпоса является загадкой, в китайских источниках он выступает только под титулами, в эпосе имя носит не кыргызское название Манас. Итак, установлении имени вождя большие трудности и удовлетворительного результат пока он не получил. Таким образом, интерпретируя текст одной из древне –тюркских надписей, он попытался видеть в ней имя кыргызского вождя яглакархана. В действительности, такая концепция А.Н.Бернштама в тот период времени была принята ряд манасоведами в частности К. Рахматуллиным, но следует указать, что его учитель С. Маловым такое мнения ученого была не принята. Но до конца своей жизни А.Н.Бернштам не отказался от своей идеи о Яглакархане, называя его своей дитьей. Итак, А.Н.Бернштам отмечает: «Как бы не было важно изучение и этого вопроса оно не решает вопроса политической характеристики героя эпоса и конкретного исторического лица, с которым связан период борьбы кыргызского народа за свою независимость» [6, с. 145].

В пятых по мнению А.Н.Бернштама огромная трудность заключается в том что наука не выработала приемов исторической критики эпического текста и находится в этой области еще в творческих поисках. Как подчеркнул А.Н.Бернштам, историко –литературная критика позволит выделить в эпосе ту сумму фактов, которая является слепком, литературным образом и повествованием о действительном историческом событии. Таким образом, сам ученый призывал к такому методу изучению эпоса, полагая что в основе изучение эпоса следует в начале надлежит провести собственно историко –литературоведческую критику текста. Т.е. и здесь он видит культурную заимственность других народов с кыргызами. Он отмечает: «Не исключена возможность, что эпосу «Манас» его отдельным частям найдутся аналогии, и возможно истоки отдельных частей и в эпосе сибирских народов от минусинских тюрок до якутов и в эпосе народов, живших от Монголии до Средней

Азии включительно». Остановливаясь на этом пункте, нужно особо подчеркнуть предвидение А.Н.Бернштама по эпосу «Манас».

В шестых он писал: «Дело в том что, по нашему мнению эпос записан до сих пор незначительной части. Что самая ранняя запись относящаяся к середине XX в., зафиксировало обработку исторических сюжетов в сознании сказителя того времени, большая же часть записана со слов манасчи советского периода». По мнению ученого долгая жизнь влечет за собой сильное искажение исторических фактов, поскольку у каждого манасчи являясь импровизатором, обрабатывает древние сюжеты в соответствии со своим мироощущением и миропониманием. Таким образом, становится ясно он предлагал что эпос требует предварительной критики текста, без исторической критики эпический текст сам по себе не может быть исторически источником.

Итак, отмечая основные требования, проблемы, задачи А.Н.Бернштама, по эпосу «Манас», возникает вопрос **«Как он боролся за изучение эпоса «Манас»?** Во первых А.Н.Бернштам как отметил что эпос неоднократно подчеркивает патриотические идеи, заложенные в действиях и стремлениях не только Манаса но и его соратников. Тем самым, становится ясно он еще подчеркивает народность своих героев чтит их за служение народу во имя благ и свободы. Второй момент по мнению профессора А.Н.Бернштам одинаковость сюжета эпос «Манас» и других произведений мира. Мотивы эпоса, его слагаемые, взятые из эпических сокровищниц народов, так как все это увеличивает познавательную ценность «Манаса». Отсюда он громко заявляет «Что «Манас» в известной степени является эпической летописью истории племен Центральной и Средней Азии.

В третьих концепция А.Н.Бернштам о поэтапном переселении кыргызов с Енисея на Тянь шань, была связана с эпосом «Манас».

Итак, мы проанализировали не смотря на большой вклад в изучении эпоса А.Н.Бернштам подвергся критике со стороны кыргызских ученых. Так, в один из дней июня 1952 года во Фрунзе было проведено обсуждение эпоса «Манас» с участием И.Раззакова. Решалась его судьба: признают ли эпос народным или наоборот, объявят антинародным. В ней принимали участие также ученые из Москвы, Ленинграда, Ташкента, Алма-Аты, Уфы и других городов бывшего СССР. В результате борьбы мнений на этой конференции был сделан общий вывод, что эпос «Манас» является в своей основе народным эпосом. Однако, местные опричники Сталина и Жданова, выискивавшие «националистов» и «врагов народа» по всей стране, нашли их также и в эпосах. Так, в Азербайджане «антинародным» был объявлен эпос «Деде Коркуд», в Узбекистане - эпос «Алпамыш». Ценители эпоса и в нашей республике публично, в печати накинудились на «Манас», спекулируя на советско-китайской дружбе (один из сюжетов эпоса повествует о походе кыргызов на Китай). Им, по всей вероятности, хотелось, если не переиначить историю, то хотя бы преподнести в розовых тонах трагические события в жизни народов – соседей. На этой конференции участвовал и А.Н.Бернштам. Вполне ясно, почему начались, критики в адрес А.Н.Бернштама называя, его трудов, где наиболее ярко преобладает антиисторическая линия в изучении эпоса «Манас». Но в данной конференции он все же принял критику и признавал свои ошибки. Например признал что он допустил идеализацию эпоса он пишет: «моя идеализация заключается в том, что не достаточно было снять мусульманство, а нужно было показать идеализации эпоса со стороны самих манасчи, которые изображали Манаса, как феодально-родового владыку» [7, с. 360].

Таким образом, для справедливости нужно отметить что вклад А.Н.Бернштама в изучении эпоса бесспорно велика! Он конечно как великий ученый понимал этого и последнем письме отправленной зав. отделу гуманитарных наук «Литературная газета» под названием «Не пора ли пересмотреть традиции в науки», на пятом интересном пункте -»Эпос и его хронители». Объективно критикует кыргызскую действительность по отношению эпосу. Тем самым вызывает то что такие критики приводят к застою над работой по эпосу и справедливо он их называет «хронителями», заменяя словом «хранители» эпоса. Таким образом он пишет: «Если термин «хан» в эпосе «Манас» аргумент для доказательства феодального характера этого эпоса, то составная часть фамилии народного поэта Киргизии Токомбаева –признак того, что он из кулаков (бай) в фамилии лауреата сталинской премии Сыдыкбекова –признак того что, он князь (бек), а заслуженный деятель искусств Кубаньчбек Маликов вообще и князь (бек) и царь (малик)!». Все это вместе взятое положение он называет «потолок упрощенства науки» [8, с. 5].

Литература

1. Труды института истории материальной культуры РАН том XLV записки восточного отделения российского археологического общества (ЗВОРАО) том III (XXVIII) Академическое востоковедение в России и странах Ближнего зарубежья (2007-2015) Археология, история, культура //А.А.Сыницин О начале археологического пути «Последнего из могикан» Сергея Григорьевича Кляшторного С.785 Санкт Петербург, контраст, 2015.
2. Бернштам А.Н Кыргызэлининтарыхындагы 3 адам//Советтик Кыргызстан №4 (45) Апрель, 1943-ж.
3. Бернштам А.Н. Избранные труды по археологии и истории кыргызов и Кыргызстана. Составители: К.Ташбаева, Л.М.Ведутова. -Б.: «Айбек», 1997 с.7
4. Центральный Государственный архив (ЦГА) Кыргызстана, политической документации. Личное дело А.Н.Бернштама Ф.56, Оп, 1241, л.13.
5. Государственный архив Национальной Академии Наук Кыргызстана. Сборник стенограмм по эпосу «Манас». Ф.5, О.1, Д.134 л.25.
6. Киргизстан Литературно – художественный альманах //А.Н.Бернштам эпоха возникновения великого киргизского героического эпоса МАНАС. Ф., 46 с.45.

7. Археологические вести Выпуск, 17, Спб:2011//Н.Ю. Смирнов Возвращенная рукопись из публицистического наследия А.Н.Бернштама с.353-365.

8. Рукописный фонд института языка и литературы, Национальной Академии Наук Кыргызстана, л.12 отдел рукописей, инвентарь №118 с.5.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПТА «ДУХИ-ПОКРОВИТЕЛИ СКОТА» В КАЗАХСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Куралай Жанузакова¹, Айгуль Оналбаева²

Аннотация. Статья посвящена исследованию концепта «духи-покровители скота» в лингвофольклорной картине мира. Одним из ключевых терминов современной когнитологии и лингвокультурологии является концепт. Этот термин отвечает представлению, о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания. В работе рассматривается понятийная составляющая концепта «духи-покровители скота», это древние представления казахов, оставшиеся от периода тотемизма и шаманизма, о том, что у каждого вида скота есть свой дух-покровитель (у овец – Шопан-ата, у верблюдов – Ойсылқара-ата, у лошадей, коней – Қамбар-ата, у коров – Зеңгі-баба, у коз – Шекшек-ата). Преклоняясь перед их способностью к размножению, казахи возвели в статус богов домашних животных, позже под влиянием исламской религии их стали считать духами-покровителями домашних животных.

Ключевые слова: концепт, «духи-покровители скота», казахский фольклор, лингвокультурология, семиотические ряды.

NATIONAL ASPECTS OF THE CONCEPT «PERFUME-PATRONS OF LIVESTOCK» IN KAZAKH FOLKLORE

Summary. The article is devoted to the concept of «perfume-patrons of livestock» in lingvofol'klornoj picture of the world. One of the key terms of modern cognitive science and lingvokul'turologii is a concept. That term responding submission, of the senses, which operates the people in the processes of thinking and which reflect the content of the experience and knowledge. The paper considers the conceptual component of the concept of «perfume-patrons of cattle», this ancient view of Kazakhs, remaining from the period of totemism and shamanism, that each kind of livestock is its spirit-protector (sheep-shopan- ata, camels-Ojsylqara- ata, horses, horses-Kambar-Ata cows-Zeңgi-Baba, goat-Shekshek-ata). Worshipper of their ability to reproduce, the Kazakhs have erected to the status of gods animals, later influenced by Islamic religion they were regarded as spirits-patrons home.

Keywords: concept, «perfume-patrons of livestock», Kazakh folklore, cultural studies, semiotic ranks.

Одним из ключевых терминов современной когнитологии и лингвокультурологии является концепт, этот термин отвечает представлению, о тех смыслах, которыми оперирует человек в процессах мышления и которые отражают содержание опыта и знания, содержание всей человеческой деятельности и процессов познания действительности в виде неких «квантов» знания. Концепт рассматривается как единица языка и культуры в их взаимодействии в трудах целого ряда исследователей: Н. Ф. Алефиренко, Н. Д. Арутюнова, А. П. Бабушкин, В. В. Воробьев, В. И. Карасик, В. А. Маслова, Ю.С. Степанов, Ш. К. Жаркынбекова, А. Ислам, Н. Г. Шаймерденова и др., однако до сего времени мы наблюдаем множество интерпретаций, касающихся содержательных различий между двумя смежными сущностями: понятие и концепт.

Понятия «ценность», «концепт» в нашем исследовании являются базовыми, поскольку семантика большинства знаков невербального общения отражает эти концепты, а концепты, в свою очередь, отражают национальную ценностную картину мира.

Г. Г. Слышкин тесно связывает концепт с понятием «ценность»: «не всякое явление реальной действительности служит базой для образования концепта, а лишь то, которое становится объектом оценки» [1, с. 11].

«Познавая мир вокруг себя, человек решает, что для него важно в жизни, а что нет, что является существенным, а что не имеет для него особого значения, т.е. человек дает оценку окружающим предметам и явлениям, вырабатывая в себе ценностное отношение к миру. На наш взгляд, наличие ценностной составляющей в структуре концепта, которую выделяют многие исследователи, должно явиться одним из основных признаков концепта. И этот признак должен учитываться при формировании макроструктуры словаря наименований концептов» [2, с. 176].

Так, Ю.С. Степанов дифференцирует их следующим образом: «...понятие – это мысль о предметах и явлениях, отражающая их общие и существенные признаки, а концепт – это идея, включающая не только абстрактные, но и конкретно-ассоциативные и эмоционально-оценочные признаки концепты не только мыслятся,

¹ Доктор филологических наук, доцент, Казахский государственный женский педагогический университет, г. Алматы, Казахстан, e-mail: kuralay_zhanuzak@mail.ru.

² Доктор филологических наук, и.о. профессора, Казахский государственный женский педагогический университет, г. Алматы, Казахстан, e-mail: a.onalbaeva@mail.ru.

они переживаются ... концепт – это точка пересечения между миром культуры и миром индивидуальных смыслов, это ступень культуры в сознании человека и то, посредством чего человек сам входит в культуру» [2, с. 41-42].

Для нашего исследования представляется ценным концептуальный подход к пониманию культуры, разработанный Ю.С. Степановым. Основные положения его концепции сводятся к следующему:

- культура представлена концептами;
 - в культуре нет ни чисто материальных, ни чисто духовных явлений, так как они всегда представлены парами;
 - концепты культуры образуют эволюционные и синхронные семиотические ряды;
 - эволюционные семиотические ряды – это последовательные ряды явлений, сменяющих друг друга во времени, при этом от предшествующих последующим передаются функции по принципу преемственности;
 - синхронные семиотические ряды, формирующиеся при участии концептов культуры из разных эволюционных рядов, принадлежат одной эпохе;
 - концепты культуры, находящиеся в разных эволюционных рядах, могут объединяться общностью, сходством, образуя ментальные изоглоссы;
 - концепты и их связи дифференцируются по степени распространения и важности для общества в целом и для отдельных групп;
 - культура – это совокупность концептов и отношений между ними, отражающихся в различных «рядах» (прежде всего в «эволюционных семиотических рядах», а также в «парадигмах», «стилях», «изоглоссах»...)
- [3, с. 21-38].

Концепт общения в менталитете казахов занимает одно из важнейших мест, представая в форме культа слова, верой в магию слова, которая, в свою очередь, основана на законах смежности и контраста. Язык является стержнем всех коммуникативных процессов, среди которых главную роль играет слышимая речь, при этом *отношения между говорящим и слушающим, устное диалоговое общение имеет особую ценность для тюркского мировоззрения*. Общение в сознании казахов воспринимается не так узко, как это мы интерпретируем сейчас (как межличностное взаимодействие), а широко – как взаимодействие человека с окружающим миром, с иностранным миром. И это очень ярко эксплицируется в *бата*-благословение – непременно атрибуте любого дастархана. Культ слова у тюркских народов обусловлен еще и тем, что общение, слово предстает для человека как одна из самых ценных возможностей познания нового, каждый гость, каждый новый человек, появляющийся в их среде – это источник новой информации, сведений о новых землях, обычаях, событиях, новых идеях.

Понятийная составляющая концепта «духи-покровители скота» – это древние представления казахов, оставшиеся от периода тотемизма и шаманизма, о том, что у каждого вида скота есть свой дух-покровитель (у овец – Шопан-ата, у верблюдов – Ойсылқара-ата, у лошадей, коней – Қамбар-ата, у коров – Зеңгі-баба, у коз – Шекшек-ата).

Представления казахов о духах-покровителях домашних животных относятся ко временам «Авесты», в частности, именно к тем временам относится упоминание о «Қамбар-ата», персидское «Һэмавар» – самец-производитель. Преклоняясь перед их способностью к размножению, позднее казахи возвели в статус богов домашних животных, позже под влиянием исламской религии их стали считать духами-покровителями домашних животных [4, с. 18]. Как в вербальных текстах *бата*, так и в ряде целевых дастарханов казахов мы видим проявление теротеизма (поклонение животным), основанного на культе животных, на обращении к духам-покровителям животных, что, в свою очередь, является отражением древних мифологических представлений, веры в магию сил животного мира. Как отмечает Ж.М. Сейткулова, опираясь на данные ряда других исследователей, теротеизм в той или иной степени сохранился в религиозной культуре многих народов и нашел отражение в их фольклоре [4, с. 19].

В казахском фольклоре сохранились стихи-обращения к духам-покровителям.

Шопанат – атаға (духу-покровителю овец)

Малды берсең, қойды бер,

Ұлды берсең, бойлы бер.

Жұртқа ақыл салғандай,

Ақылы артық, ойлы бер.

Қамбарат-атаға (духу-покровителю лошадей)

Шаруаның бір пірі – Қамбар-ата,

Тілегенде өзің бер ақтан бата.

Үйір – үйір жылқыны шұрқыратып,

Ойдан – қырдан арқансыз әкеп бата.

Ойсылқар-атаға (духу-покровителю верблюдов)

Шаруаның бір пірі – Ойсылқара

Түйені өсір жарылқап, болсын пана.

Ит – құс, пәле, індеттен аман сақтап,

Топ – топ қылып баталап аруана.

Зеңгібаба-атаға (духу-покровителю коров)
Шаруаның бір пірі – Зеңгібаба,
Сиыр берсең сүтті бер өңкей мама.
Кең өріске шұбыртып өзің бағып,
Кешке жақын қотанға әкеп қама.
Шекшек-атаға (духу-покровителю коз)
Қойды көсем бастайтын,
Өткелден үркіп, саспайтын.
Қараған мүйіз серкелі,
Шүйде жалды желкелі,
Шекшеката баласы.
Ешкі бассын үйіңді,
Ешкі басса үйіңді,
Кешке бассын үйіңді.

Помимо этого существуют песни, посвященные всем духам-покровителям животных.

«Ойсылқара» келенің бурасы екен,
Буралығын білдірген шудасы екен.
«Қамбар-ата» үйірдің айғыры екен,
Құлындатып көбейткен байлығы екен.
«Зеңгібаба» табынның бұқасы екен,
Ет пен майға өн бойы тұтас екен.
«Шопан-ата» отардың қошқары екен,
Егізденіп жылда төл қосқан екен.
Қазақ бабам халқына қазына етіп,
Кең дастарқан алдына тосқан екен,
Өсіріп ен байлықты, деген атам:
«Береке мен бірлікті ұста бекем».

В последнем стихотворении интересно то, что в нем отражено домусульманское представление казахов о духах-покровителях животных, которые предстают в зооморфном обличье самца-производителя: Ойсылқара – бура, Қамбар-ата – айғыр, Зеңгібаба – бұқа, Шопан-ата – қошқар.

Ценностная составляющая концепта «духи-покровители скота» состоит в представлении, что при уважительном, почтительном отношении к духам-покровителям домашнего скота, они обязательно оказывают помощь.

Таким образом, образно-ассоциативная составляющая концепта «духи-покровители скота» реализуется через наделение духов качествами живых людей. Даже внешне они представлялись в виде могучих старцев с густыми бровями, большой бородой, суровым взглядом. Данный образ является результатом уже после-мусульманского развития мифологических представлений казахов, т.е. духи-покровители предстают уже в антропоморфном облици.

Литература

1. Слышкин Г.Г. От текста к символу. Лингвокультурные концепты прецедентных текстов в сознании и дискурсе. – М.: Akademia, 2000. – 128 с.
2. Мусатаева М.Ш., Есенова П.С. Актуальные проблемы теории и практики составления двуязычных словарей: учебное пособие. – Алматы: Print – S, 2009. – 371 с.
3. Степанов Ю.С. Константы. Словарь русской культуры. Опыт исследования – М.: Языки русской культуры, 1997. – 824 с.
4. Сейітқұлова Ж.М. Қазақтың төрт түлікке байланысты әдет-ғұрыптары мен салт-дәстүрлері: тарих ғыл. канд. ... автореф.: 07.00.07. – Алматы, 2002 – 29 б.
5. Оналбаева А.Т. Стратификация невербального общения в социокультурном контексте: дисс. ... докт. филол. наук: 10.02.19. – Кокшетау, 2010. – 258 с.

ФОРМИРОВАНИЕ ЛИНГВО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ НА УРОКАХ КАЗАХСКОГО ЯЗЫКА

Аксункар Жумабаева¹

Аннотация. Статья содержит обоснование теоретической и практической значимости лингвокультурологической компетенции для формирования языковой личности школьника в связи с компетентностным подходом.

¹ Магистрант, Башкирский государственный педагогический университет имени М.Акмиллы, г. Уфа, Россия, e-mail: Oxi_95@list.ru.

дом к современному преподаванию казахского языка. Рассматривается связь лингвокультурологической компетенции с коммуникативной, лингвистической и языковой компетенциями с учетом достижений в области методики преподавания казахского языка, лингвокультурологии.

Ключевые слова: казахский язык, компетентностный подход, язык, культура, лингвокультурологическая компетенция.

FORMATION OF LINGUISTIC-CULTURAL COMPETENCE AT THE LESSONS OF THE KAZAKH LANGUAGE

Summary. The article contains explanation of theoretical and practical importance of linguistic and cultural competence for generation of language person of a schoolchild in connection with competence approach to up-to-date teaching the Kazakh language. The connection of linguistic and cultural competence with communicative, linguistic and language competence with a glance of achievements in Kazakh, linguistic and cultural.

Keywords: the Kazakh language, competence approach, language, culture, linguistic and cultural competence.

Основной задачей обучения казахскому языку состоит в том, чтобы обеспечить формирование элементарной лингвокультурологической компетенции. Язык остается материальной единицей как понятийного мышления. Образовательные стандарты основного общего образования по казахскому языку как одну из основных целей изучения языка определяют «воспитание эмоционально-ценностного отношения к родному языку, чувства сопричастности и сохранению его уникальности и чистоты; пробуждение познавательного интереса к родному слову, стремления совершенствовать свою речь» [4; с. 23].

Воспитание языковой личности как субъекта национальной культуры находится в центре внимания современной системы образования и воспитания. Казахский язык как учебный предмет, духовный, мировоззренческий, призван формировать систему взглядов на природу и общество, воспитывать гражданина и патриота, обеспечивать неразрывное единство и взаимодействие языка, культуры, личности. В философской и педагогической литературе обсуждается вопрос о разработке теоретических основ и принципов «культуросообразной» школы, главной задачей которой станет воспитание «человека в культуре» и «человека культуры» [1; с. 38].

Лингвокультурологический подход к обучению казахскому языку позволяет сориентировать все уровни владения языком на формирование лингвокультурологической компетенции, воспитание речевой культуры учащихся на основе освоения языка как средства постижения казахской, национальной культуры в контексте общемировой.

Лингвокультурологический подход к обучению казахскому языку также относится к деятельному типу. Его реализация предполагает не только ознакомление с духовными ценностями, способами выражения которых являются язык, литература, искусство, история и др., но и овладение умениями пользоваться полученными знаниями в процессе общения [4, с. 27].

На уроках казахского языка в школе возможно осуществлять межпредметные связи по следующим учебным направлениям:

литература: произведения устного народного творчества (легенды, сказки, поговорки, пословицы, песенки), классической литературы, современных писателей;

природа: взаимодействие человека и природы; материальное, эстетическое, нравственное воздействие природы на человека; охране природы; звезды, небесные тела и их значение в жизни людей; природные явления и стихии; разнообразие живых организмов, условия их существования;

человек (коммуникативные умения): речевые конструкции; средства эмоционального воздействия; выразительные средства языка;

общество: знания о родной стране, Республике Казахстан (столица, символика); жизнь и труд народов Казахстана; взгляды людей на окружающую природу (поверья, обряды, праздники, священные животные и растения); наиболее известные деятели культуры родного края, писатели.

Для формирования лингвокультурной компетенции на уроках казахского языка можно использовать следующие принципы: широкое использование в качестве дидактического материала разных групп слов с национально-культурным компонентом значения, изучение фразеологизмов, пословиц и поговорок, привлечение текстовых материалов, которые содержат информацию о культурноисторическом наследии народа.

Также актуально разработка содержательной стороны урока с учётом региональной специфики материала: изучение местной топонимики, диалектных особенностей, произведений авторов, которые живут и работают в данном регионе, изучение культурных концептов казахского языка. Практика показывает, эффективность использования методики работы с этнокультуроведческой группой лексики, а именно определение тематических групп, установление роли лексики в этнокультуроведческом образовании. Так, выделены следующие тематические группы:

1. Названия архитектурных сооружений и их частей (киіз үй, уық, шаңырақ, кереге).
2. Наименования национальной утвари (астау, күбі, саба).
3. Названия транспортных средств и средств передвижения (арба, керуен).
4. Наименования продуктов питания и традиционных блюд (ет, куырдақ, кымыз, шұбат, ірімшік, құрт, жент, бауырсақ, наурыз көже).

5. Названия национальных музыкальных инструментов (домбыра, қобыз, жетіген, сыбызғы, сазсырнай и т.д.).

7. Названия музыкальных форм, исполнителей и танцев (жар-жар, жоқтау, сыңсу, қамажай).

8. Жанры устного народного творчества (айтыс).

9. Образы из фольклора (мыстан кемпір, жезтырнак, Алдар көсе).

10. Формы речевого этикета (айналайын, арайлым, шырайлым, көп жаса, албасты и т.д.).

11. Паремииологическая лексика (ұлық болса, кішік бол, қызға қырық үйден тыйым, ағасы бардың жағасы бар, інісі бардың тынысы бар, ағайын тату болса, ат көп, абысын тату болса, ас көп).

12. Фразеологические единицы (көзі ботадай, карақаттай, танадай; алма мойын, қыпша бел, қолаң шаш, қарға тамырлы қазақпыз)

13. Праздники и связанные с ними обычаи и обряды (шілдеhana, бесік той, тұсау кесер, қалжа, алтыбақан).

14. Национальные игры (тоғыз құмалақ, көкпар, бәйге, асық, ақсүйек, қыз куу) [4, с. 25].

Следует отметить, что наиважнейшую роль имеет работа с текстом. Главный этап в подготовке к уроку – выбор самого текста. Он должен нести особую смысловую нагрузку, стать источником интеллектуального и нравственного развития учащихся, и, соответственно, нести лингвокультурологическую направленность.

Ценностным основой казахской культуры способствует учебные тексты на казахском языке, составленные с учетом определенных лексических, грамматических, стилистических средств. Тексты транслирующие культурные ценности, являются источниками культурологической информации, а также они служат материалом для усвоения и закрепления языковых знаний. В качестве иллюстрации мы приводим отрывок из романа Таласбека Әсемқұлова «Талтүс»:

– «Зар Қосбасар» ғой, – деді Сабыт, сәл төніңкірей отырып. Әжігерей таң қалды. Бұрын атасынан талай естіген. Сәруәрдің қалай толғағанын да көрді. Арылмас, айықпас қайғы еді. Зарды зар қуалайтын. Қыл бұрауға салғандай жаның ышқынатын. Қашан өткені белгісіз, қашан тынары да белгісіз қасірет. Ғазиз шерткенде күй табиғатының осыншама өзгергеніне қайран қалған. Домбыраның үнінде...қайғы жоқ. Еш қайғы... Бәрі көлеңке жоқ бұлтсыз аспандай... Бәрі де өтеді. Өтпейтін дүние жоқ... Тозбайтын қайғы, өшпейтін қасірет болмайды... Бәрі де өшеді, бәрі де өтеді... [1, с. 213].

Таким образом, лингвокультурологический подход направлен не только на то, чтобы учащиеся могли свободно говорить, грамотно писать, но и знакомится с текстами - образцами казахской художественной литературы, по которым можно представить национально-культурные особенности носителя изучаемого языка, а также сформировать представления об образе жизни, быте, традициях, национальной психологии носителей языка.

Создавая уроки в лингвокультурологическом направлении, следует тщательно продумать все задания. Важно помнить о том, что строительным материалом для связных высказываний является слово. Поэтому знакомить учащихся со значениями слов и особенностями их употребления в конкретном языке надо по словарям (толковый, фразеологический, этимологический, историко-этимологический, словарь символов и знаков). На уроке очень важна лексическая работа. Задания по орфографии и пунктуации, а также вопросы по морфологии и словообразованию позволяют повторить и закрепить изученное. Обсуждение текста помогает воссоздать языковую картину мира и образ человека в определенной культуре, способствует отображению психологии и ментальности в данном языке, создает эмоциональный настрой, повышает интерес к предмету [1, с. 130].

Можно предложить следующие виды работ: работа над лексическим значением слова: шаңырақ – киіз үйдің негізгі бөлігі, отбасы; дастархан – түрлі ас, молшылығы; прием развернутого толкования слов: жеті ата – жанұя шежіресі, қара шаңырақ – ата-ананың үйі; прием показа лексической сочетаемости: наурыз көже, бесік той, жеті ата, ақ жаулық); подбор синонимов: кіндік қаны тамған жер – Отан, түгін түтеткен жер – үй; составление таблицы этнокультуроведческой лексики по тематическому признаку; работа с текстами, содержащими этнокультуроведческую лексику;

Комплекс заданий, направленных на выявление совокупности представлений и знаний о казахской национальной культуре: правильно закончить пословицу (Ағасы бардың жағасы бар,.....); соотнести человеческое качество с животным (Жылқы мінезді, бота....); написать имена ярких представителей культуры в соответствии с родом их деятельности (Абай, Қажымұқан); назвать несколько известных блюд национальной кухни, народных игр, народных праздников, названий (тағам....., ұлттық ойын....., салт-дәстүр

Большое значение имеют национально окрашенные единицы номинативной системы казахского языка. Это лексика, отражающая национальное своеобразие казахской духовной и материальной культуры. Вот как, например, можно выяснять роль ключевых слов в художественном произведении на уроке в старших классах по лексике. В процессе работы с текстами стихотворения А. Құнанбаева «Қансонарда бүркітші шығады аңға» и отрывка из поэмы Ш. Құдайбердиева «Еңлік-Кебек» отмечаем слова, которые являются национальными ориентирами (қансонар, бүркітші, абыз, әменгерлік и т. д.). Определяем функцию этих слов. Делаем вывод о том, что национальная ценность слова определяется теми разнообразными ассоциациями, которые оно вызывает у человека данной нации, данного языка. Чем больше ассоциаций, тем богаче информация. Для примера обращаемся к слову домбыра. Работаем в группах. 1 группа работает с фольклорными произведениями (народными песнями), 2 – со стихами К. Мырзалиева, 3 – с казахскими загадками и пословицами. В процессе беседы приходим к выводу, что концепт домбыра заключает в себе глубокий смысл и обладает сильным эмоциональным воздействием на читателей. На следующих этапах урока работаем с ассоциациями, которые вызывает это слово, обращаемся к диалектным словам как носителям народной мудрости, философии, взглядов,

характера, веры. В конце урока создаём экспрессивный текст «Душа народа». Для этого используем отрывки из стихотворных текстов, где поэты используют приём олицетворения, постоянные эпитеты, слова с уменьшительно-ласкательными суффиксами, метафорические сравнения.

Лингвокультурологическая реалема казахской культуры – домбыра отразилась в поэтических произведениях великих акынов, поэтов, таких как: К. Мырзалиева, М. Алимбаева, Д. Джабаева, А. Бахтыгереева и многих других.

...Одан асқан жоқ шежіре, одан асқан жоқ дана...

...Нағыз қазақ – қазақ емес, нағыз қазақ – домбыра... [3, с. 154].

Приведем пример, высказываний из произведений Джамбула Джабаева:

...Без пера и без чернил

Песня звонкая рождалась,

Мне домбра, моя певунья,

Лист бумаги заменяла... [2, с.144].

Изучение состояния проблемы в теории и практике позволило нам сделать принципиальный вывод о том, что лингвокультурная компетентность не образуется самостоятельно и требует целенаправленных действий по ее формированию. Культуроведческая компетенция в преподавании казахского языка на начальном этапе обучения решает не только познавательную задачу, но и воспитательную: формируя такие понятия, как культура, патриотизм, толерантность.

Литература

1. Закирова Г. Д. Понятия межкультурной коммуникации и лингвокультуроведения. Их роль в практике обучения иностранному языку // Материалы международной научно-практической конференции. – Алматы: 2005. – 448 с.
2. Джабаев Д. Избранные сочинения. – Алма-Ата: 1998. – 400 с.
3. Мырзаэли Қ. Көкейкесті. Өлендер мен толғаулар. – Алматы: 2003. – 280 с.
4. Стенова С. К. Лингвомәдениеттану және лингвомәдени бірліктер // Жалпы және саластырмалы фразеологияның өзекті мәселелері. Ғылыми мақалалар жинағы. – Алматы: Альянс – 2, 2003. – 22-29 с.

СОПОСТАВЛЕНИЕ МИФОЛОГЕМЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Нодирбек Журакузиев¹

Аннотация. В статье сопоставлено мифологемы «мировая гора» и «мировая дерево» в фольклоре и литературе тюркских народов.

Ключевые слова: мифологема, «мировая гора», «мировая дерево», шаман.

COMPARISON MYTHOLOGEM IN FOLKLORE AND LITERATURE OF TURKIC PEOPLES

Summary. The article is compare myths «World Mountain» and the «World Tree» in folklore and literature of Turkic peoples.

Keywords: myth, «world mountain», «world tree», the shaman.

История узбекской литературы и фольклора имеет много общего с культурной историей древнетюркских народов. По этой причине литературные и фольклорные образцы считаются общим наследием всех тюркских народов, составляя, таким образом, исторический базис также и для узбекского фольклора и литературы.

Для изучения истории узбекской литературы и фольклора важной значение имеют китайские и греческие источники, а также «Хуастуанифт», манихейские стихи, Орхона-Енисейские эпитафии, «Ырк битиг», «Суварнамтрабхаса» и образцы фольклора. Названные произведения считаются древнейшими источниками, в которых мифы и понятия о модели мироздания в определенной степени подверглись диффузии и сохранились до нашего времени, претерпев синкретизацию с другими поверьями. А теперь выясним, как представляли мир древние тюрки и как это отразилось в литературных источниках, письменных памятниках, а также узбекской классической литературе и фольклоре.

Мифологема – (греч. muthos – слово; речь; рассказ) это широко распространенные в культуре народов мира мифологические сюжеты, образы и формы, имеющиеся универсальные или глобальные свойства. Мифологема – это параллельные корневые сюжеты в составе космогонических мифов о модели мироздания; данное

¹ Старший научный сотрудник-исследователь, Ташкентский государственный университет Узбекского языка и литературы имени Алишера Навои, г. Ташкент, Узбекистан, e-mail: nodirbekjurakuziyev@mail.ru.

понятие чрезвычайно широко распространено в мировой космологии. Кроме того, есть мифологемы, согласно которым в формировании представлений о вселенной все связано с центром, корнем Земли (или же ее пупом – *Axis Mundi*). Согласно поверьям, в центре мира в качестве опорной силы стоит «мировая гора», описанное, например, в таких героических эпосах тюрков, как «Гёроглы» или «Канн-кес» [10, с. 40-61]. Мифологема «Мировая гора» была изучена в составе исследований целого ряда известных ученых. Так о культе горы в представлениях тюркских народов писал Л. П. Потапов, о параллельных представлениях тюркских и финно-угорских народов об опоре, держащей мир, – Х. Харва, о взглядах на «мировую гору» в литературе народов мира – В. Н. Торпоров, М. Элиаде, В. В. Евсюков, о саках, проживавших в Средней Азии, в частности, об их модели мироздания – А. Акишев и многие другие.

В мифологеме о «мировой горе» гора рассматривается в качестве центра вселенной и считается, что корнями они уходят глубоко под землю, а ветвями – на небо. Считалось, что именно эта гора является той опорой, которая держит мир. Данный мотив на самом деле имеет очень древнюю историю. Поэтому культ обожествления гор очень часто встречается в древних источниках. В древности люди, согласно своим верованиям, считали себя беспомощными перед горами и верили, что на высоте живут Боги и духи. Поэтому они выходили на возвышенности лишь для того, чтобы молиться и исполнять священные обряды, в том числе и со сведениями о новом жертвоприношении. Например, XII предсказании из «Ырк битиг» сказано следующее:

Оригинал: [6, с. 250]

(XII) (e)r: (a)bqa: b(a)rmyš: taγda: q(a)ml(a)myš¹

Смысл:

(XII). Муж пошёл на охоту, провел обряд в горах, господом является Эрклиг (Эрлик – на небе), говорят: знайте же, это – плохо.

Если обратить внимание на это предсказание, в нем говорится о человеке, который охотился в горах и проводил там обряды. Муж в предсказании может быть камом, т.е. шаманом. В исследованиях, посвященных шаманству, говорится о том, что шаманы взбирались в высокие горы для того, чтобы проводить свои обряды. Согласно мифопоэтике шамана, горы выполняли функцию самого священного места для установления духовного контакта с Тенгри. В своем исследовании М. Элиаде высказывает мнение, что архитектоника центра мира состоит из «священной горы, расположенной в центре мира, где соприкасаются Небо и Земля». Согласно данной архитектонике, литература и образцы фольклора различных народов следующим образом представляли себе центр мира во взаимосвязи с «мировой горой»:

1. По поверьям индийцев, в центре мира стояла опора, где располагалась «мировая гора» под названием Меру. На его пике светлела полярная звезда.

2. Народы Китая называли священную гору Тянь-Шань. Тянь – (天) «небо», а Шань – (山) означает «гору». Следует отметить, что сама данная пиктограмма имеет сакральную форму. В отличие от представлений других народов, это не мифическая гора, она существует в реальности. Кроме того, была еще гора Куньлунь, которая якобы находилась посередине мира.

3. Урало-алтайские народы называют «мировую гору» Алтын-ту, Ак-тошон и считают, что на его вершине существует молочное озеро. Согласно шаманской мифопоэтике, шаманский дух, путешествующий на верхний мир, омываются в данном озере [5, с. 161-162]. Такие представления сегодня встречается у одного из европейских народов – венгров. Такой параллелизм ученые объясняют тем обстоятельством, что они некогда перекочевали из Урала в Европу.

4. Согласно представлениям иранских народов, «мировая гора» называется Хараберециати (Эльбурс), и она прикрепленна к небесам.

5. В образцах фольклора узбеков и казахов в качестве аналога «мировой горы» упоминается Аскартаг. Например, в поэме «Гёроглы» в «эпической карте всей вселенной» Аскартаг – озера Баллы и Эр Хизр в общем, согласно модели мироздания в поэме, расположены в центре. Относительно более подробное описание представлений об Аскартаге можно встретить в казахской версии поэмы об Алпамыше – «Алпамыс батыр».

6. Монголы и калмыки представляли его трех или четырехъярусным, а сибирские татары – семиярусным. Якутский шаман при путешествии в «иную страну» пересек семь гор, чьи пики достигали место расположения Полярной звезды, связанной с пупом небес [1, с. 341].

Нельзя считать мифологему «Мировой горы» продуктом художественного мышления одного народа. Поэтому что данное понятие повторяется в образцах художественного и изобразительного искусства различных цивилизационных пластов, разделенных между собой много веками и километрами. Посему аналоги таких понятий достаточно часто встречаются в литературе и фольклоре множества народов. Общие для мифологемы «Мировая гора» мифопоэтические представления сводятся к следующему:

1. «Мировая гора» расположена или выросла в центре мира.

2. «Мировая гора» состоит из ярусов. Эти ярусы насчитывают от трех до семи. Согласно преданиям, в верхней части «мировой горы» живут боги, различные покровительствующие духи, в срединной, надземной части, в предгорьях, долинах – люди, животные, а под горой – злые духи, там находится царство смерти.

¹ *Qamla* – камлать, совершать шаманские обряды.

3. Хребет «мировой горы» прикреплен к Полярной звезде или небу, а основа соединена с пуповиной Земли.

4. Согласно представлениям, в «мировой горе» растет *«мировое дерево»* (arbor mundi). Обычно в изображениях дерева можно заметить, что в его ветках сидит птица. Согласно мифам, функция птицы состоит из наблюдения за миром и фиксированием проходящего времени. В модели мироздания тюркских народов существует образ «мирового дерева», растущего в «мировой горе». Эквивалентом образа «мирового дерева» у алтайских народов являются береза (байкайын), тополь (байтерек), у узбеков – платан, ель, ореховое дерево, тополь, тутовое дерево [4,].

5. В мифопоэтических представлениях «мировую гору» рассматривали как место обитания «небесных коней» [9, с. 195]. Одну из основ генезиса широко распространенного в фольклоре тюркских народов образа и мотивов волшебного аргмака или скакуна, спасающего героя от врагов, а затем отводящего его в высокие горы, можно рассмотреть именно здесь. Рудименты данных представлений до сих пор сохраняются в эпических произведениях и фольклорных образцах почти всех тюркских народов. Согласно мифам, «небесные кони», на которых по небу ездил Кёк Тангри, спускались в «мировую гору» для питания.

6. В странах Ближнего Востока доминируют в основном понятия, появившиеся на основе сюжетов Библии.

Значит, в фольклоре тюркских народов и вообще многих народов мира, в их эпических произведениях мифологема «мировой горы» представляется как образец первичных представлений и мироустройстве. Это объясняется переходом первых образцов древнейшего устного творчества людей на последующие эпические произведения. Сегодня такие элементы встречаются в литературе почти всех народов мира. А это требует оценивать данную мифологему как образец параллельных художественно-эстетических представлений народов мира.

В параллельных сюжетах сибирской литературы говорится, что раньше мирового дерева появились шаман, люди и Земли, и что судьба мира связана с этим деревом [8, с. 249]. Основные виды модели мироздания связаны с космическими телами. Вертикальное устройство Земли и деление на высший, средний и нижний уровни согласуется с образом мирового дерева. Высшая часть – верхняя часть дерева, небо (Солнце, Луна, звезды), горные хребты, устья рек, птицы. Срединная часть – ствол дерева, долины, люди, теплокровные животные. Подземная часть – это корни деревьев, пещеры, горные ущелья, вода, насекомые, животные, живущие в норах. В представлениях тюркских народов аналогом мирового дерева служит береза (*Байкайын*) [11, с. 110-120]. А в эпических произведениях данную функцию выполняет тополь (*Байтерек*) [7, с. 12]. Мировое дерево в мифах описывается как место, где начинается жизнь, где человеческая душа пребывает до рождения и уходит после смерти.

В частности, в мировоззрении гуннов дерево считалось средством контактов с верхним миром (Тенгри). Кроме того, дерево в то же время являлось символом генеалогии людей. Такие представления бытуют и по сей день. Генеалогии до сих пор изображаются в форме деревьев. В фольклоре многих тюркских народов дерево изображается в ипостаси кормящего детей своими и плодами и растящего детей.

Обычно на ветвях деревьев устанавливали колыбель, где спали дети. И по сей день в некоторых районах Ферганской долины есть обычай баюкать детей, устроив колыбель на специальном дереве. Дерево защищает людей от злых духов. Когда кам поднимался в небо, к Тенгри, с проведением соответствующих ритуалов, согласно мифопоэтической концепции, он получал энергию от дерева. Одним из древних обычаев, свойственных тюркским народам, было приношение в жертву коней для «священных деревьев», при котором кровь животного выливалась под дерево, к его стволу прикреплялись череп и кожа.

Литература

1. Holmberg-Harva. Finno-Ugric and Siberian Mythology. «Mythology of all Races», vol. IV. Boston. 1927.
2. Акишев А. Искусство и мифология саков. «Наука». – Алмата.: 1984.
3. Древнетюркский словарь. «Наука». – Л.: 1969.
4. Жўраев М., Саттиева Д. Ўзбек фольклорида ҳаёт дарахти. Фан. – Т.: 2010.
5. Каруновская Л.Э. Представление алтайцев о вселенной // СЭ. №4-5. – М.: 1935.
6. Кляшторный С.Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. «Наука». – С. Пб.: 2006.
7. Малов С.Е. Шаманство у сартов восточного Туркестана (К пояснению коллекции Музея Антропологии и Этнографии по восточному-туркестанскому шаманству). Типография РАН. Петроград. 1917.
8. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. «Наука». – М.: 1976.
9. Неклюдов С.Ю. О функционально-семантической природе знака в повествовательном фольклоре. – В сб.: Семантика и художественное творчество. – М.: 1977.
10. Турдимов Ш. «Гўрўгли» дostonларининг генезиси ва тадрижий боскичлари. «Фан». – Т.: 2011. 40-61-бетлар.
11. Фрээр Дж. Дж. Поколение деревьев (Гл. IX) / Золотая ветвь. «Политиздат». – М.: 1986. С – 110-120.

ФОЛЬКЛОР – ҚАЗАҚ РОМАНТИЗМІНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДАҒЫ КӨРКЕМДІК ЖӘНЕ РУХАНИ-ЭСТЕТИКАЛЫҚ ҚҰБЫЛЫС

Құралай Жанұзақова¹

Аннотация. В статье фольклор рассматривается как художественный феномен в эстетике казахского романтизма. Цель данной статьи – на основе ряда произведений казахской литературы выявить влияние фольклора на процесс становления и развития романтизма. Научной новизной статьи является определение структурных, тематических, жанрово-композиционных и стилистических особенностей романтических произведений в контексте наличия в них традиционного фольклорного начала. Фольклор определяется как содержательный и формообразующий фактор в становлении прозы начала XX века.

Ключевые слова: фольклорное начало, художественный феномен, романтизм, романтический герой, проза.

FOLKLORE AS ARTISTIC, SPIRITUAL AND AESTHETIC PHENOMENON IN THE DEVELOPMENT OF KAZAKH ROMANTICISM

Summary. The article discusses the role and influence of folklore and samples of oral literature in the development of romanticism in the Kazakh prose. The purpose of this article is based on a number of works of Kazakh literature to identify the influence of folklore on the process of formation and development of romanticism. The scientific novelty of the article is to define the structural, thematic and genre and compositional and stylistic peculiarities of romantic works, in the context of traditional folk start. Folklore is defined as informative and mass factor in the formation of the prose of the early twentieth century.

Keywords: folklor start, artistic phenomenon, romanticism, romantic hero, prose genre.

Қазақ әдебиетіндегі романтизм құбылысының өзіндік бастау көздері, қалыптасу арналары, даму процесі бар. Романтизм әдісіне тән элементтер фольклорлық мұраларда, мифтерде, ертегілерде, аңыз-әңгімелерде, лиро-эпостық жырларымызда, батырлық дастандарымызда жатқаны аңғарылады. Фольклор мен әдеби шығармалардағы жеке тұлғаларды, құбылыстарды бейнелеудегі ұлғайтылған эпизодтар, қиялдың шарықтауына құрылған көркем суреттеулер халық дүниетанымының романтикалық қиял-ғажайып ой бағдарына негізделді. Романтиктер нақты бүгінгі болмысқа сай келмейтін, тарихи бояуға бай, барлық ерекше дүниеге ұмтылды, мифологизмді бағдар тұтты. Романтикалық көркемдік ойлау жүйесінің эволюциясы процесінде фольклор маңызды орын алды. Кейбір еуропалық әдебиеттерде фольклорды қолдану әдеби тәсіл деңгейінде ғана жүзеге асса, қазақ әдебиетінде фольклор күрделі функцияларды, яғни сюжеттік құрылымда, суреткердің дүниетанымын бейнелеуде, ақынның көркемдік ой өзегін жүзеге асырудың негізгі бастауы функциясын атқарады. Алуан түрлі халықтың әдебиетін зерттеу тәжірибесі романтизмнің халықтың көркемдік санасымен, халықтың дүниені қабылдау белгілерімен байланысты көркем шығармашылықтың белгілі бір түрі ретінде қалыптасқандығы туралы ойды дәлелдейді. Барлық елдерде романтиктердің фольклорды, ең алдымен, халық тарихының болмысы жинақталған үлгілерді тірек етуі кездейсоқтық емес. Сол арқылы романтиктер фольклордың, оған тән құрылымдық ұстанымдардың өздерінің көркемдік қызметімен типологиялық туыстығын пайымдады.

Фольклорға деген зор қызығушылық, тұтастай алғанда, романтизмнің басты типологиялық ерекшеліктерінің бірі болып табылады. Академик С. Қасқабасов: «Романтиктердің халық поэзиясына, тарихына аусары ауып тұратыны белгілі» – дейді [5, б. 215]. Фольклорлық және романтикалық бастаулардың белгілі бір типологиялық жақындығы көркемдік жинақтаудың спецификалық айрықша тәсілі – идеалдандыруда, поэтиканың кейбір элементтерінде байқалып отырады.

Зерттеуші К. Уразаева фольклорлық материалдың функционалды қызметі оның өрнектілігінде емес, шығармашылық қиялға сәйкес туындыда көрініс табатын эмоционалды және сюжеттік-тұрмыстық тұрғыда бейнеленуіне байланысты екенін жазады [6, б. 4]. Дүниені қабылдаудың фольклорлық және романтикалық элементтерінің өзара байланысын көркемдік санадағы романтикалық бастауды айқынырақ танытатын, яғни табиғатқа деген қарым-қатынасты, қаһарманның өз ортасын жатсынуы, күнделікті күйкі тірліктен жоғары тұруы, ирреалды әлемде адамның жан дүниесінің үндестік пен түсіністік іздеуі, мифологиялық образдарға деген ықыласы, т.б. мәселелер тұрғысынан нақты мысалдар негізінде қарастыру қажет.

Қазақ әдебиетіндегі романтикалық тенденциялар ең алдымен ұлттық әдеби дәстүрлермен айқындалады. Ауыз әдебиеті үлгілері, фольклорлық дәстүр оны тудырушы халықтың дүниені қабылдау ерекшелігін, дүниетанымының маңызды қырларын танытады. Бұл тұста романтизмді ұлттық әдебиеттің ерекшеліктерін ескере отырып қарастыру қажет.

XX ғасыр басындағы қазақ әдебиетінде романтикалық сананың эволюциясымен, жаңа көркемдік-бейнелеу тәсілдерінің ізденістерімен қатар адамның кемелсіздігін сезіну айқын көріне бастады. Объективті нақтылық, қоғамдық құрылымның әділетсіздігі өзектілігін жоғалтпайды, бірақ субъективті бастау күшейе түседі:

¹ Доктор филологических наук, доцент, Казахский государственный женский педагогический университет, г. Алматы, Казахстан, e-mail: kuralay_zhanuzak@mail.ru.

адамның өз ішіне, жан әлемінің тереңіне үңілуі басым, ол әлемдегі әділетсіз құрылымының себептерін өзінен іздейді. XX ғасыр басында қазақ романтизмі фольклорлық дәстүрге иек артып, ұлттық ерекшеліктерімен көрінді. XX ғасырдың басындағы прозалық туындыларда басты ой өзегін романтикалық қаһармандардың оқшау қимылдары, іс-әрекеттері арқылы жеткізу, қиял еркіндігі, қаламгердің субъективті көзқарасы сынды романтикалық бейнелеу тәсіліне ортақ принциптерді аңғарамыз. Қаламгерлер романтикалық тұлғаның төңірегіне шығармадағы басқа кейіпкерлерді топтастыра отырып, болып жатқан оқиғаға өз бағасын, көзарасын танытып отырады. Қаламгер қиялының шарықтауы мен субъективтілігі, дүниені өзінің эстетикалық мұраттары мен қалауына, қиялына сай бейнелеуге ұмтылысы ерекше романтикалық қаһармандарды дүниеге әкелді. Мұндай кейіпкерлер фольклорлық мұралар мен ауыз әдебиеті үлгілерінде қалыптасқан образ жасау дәстүрі негізінде сомдалды.

Шығармада қаһарманның дүниеге келген сәтінен кемеліне келген шағына дейінгі кезеңді тездетіп баяндау, уақытты сығымдау, оқиғаны тек соның айналасына жинақтап, дамыту сынды романтизм эстетикасына тән белгілер уақыт пен кеңістік категорияларына да әсер етеді. Фольклорлық үлгілерде оқиға желісі хронологиялық тәртіпте тізбектеле дамып, бас кейіпкерлердің іс-әрекетіне қатысы тұрғысынан көрінеді де. Қазақ прозасының алғашқы үлгілерінде шығарманың құрылымдық компоненттерін «жазушы идеалынан туған бас қаһарманның артықшылықтарын негіздеуге, оқшау әрекеттерін даралап отыруға» бағыттау жиі кездесті [4, б. 72].

Қазақ прозасының шымылдығын алғаш ашқан шығарма – М. Дулатовтың «Бақытсыз Жамал» романында романтизмге тән бейнелеу тәсілдерінің көрінуі ұлттық әдебиеттің өзіндік даму логикасынан туындайды. Прозаның енді ғана қалыптасуы тұсында тәжірибені бірден күрделі жанр романнан бастау қазақ мәдениетіндегі эстетикалық құбылысқа айналды. М. Дулатовтың «Бақытсыз Жамал» романындағы Жамал бейнесі даралауда, оған бөлекше мінез үстеуде, романтикалық портрет жасауда ауыз әдебиетінің эпикалық образ мүсіндеу үлгісінде жасалған («көлге қонған аққудай», «жәннаттың пісіп тұрған алмасындай», «нұрлы жүз, жайнаған көз, қиылған қас») [3, б. 144]. Жамалдың келбеті Ғалидың қабылдауында фольклор дәстүріндегі романтикалық нақыштармен айшықталса, Жамалдың романтикалық сипаттағы бейнесімен салыстырғанда Ғалидың портретінде нақтылық, реалистік сипат басым. Романтизм көркем шығармаларда фольклорлық мотивтер мен ұстанымдарды қолдануда (Жамалдың ата-анасының бір балаға зар болуы, құдайдан бала сұрауы, Жамалды ұлша киіндіруі, қыздың қиындыққа тап болуы) көрінеді.

С. Торайғыровтың «Қамар сұлу» романы – қазақ прозасының алғашқы легіндегі романтикалық сипаттағы шығармалардың бірі. Романда Қамардың поэтикалық портреті жазушының эстетикалық идеалына сәйкес халықтық эпос үлгілермен терең сабақтасып, фольклорлық дәстүр ізімен сомдалған. С. Торайғыров бұл шығармасында «қазақ поэзиясында әбден қалыптасып, өркен жайған әдіс-тәсілдерін, сөз қолданысын көбірек ұстанған. Сондықтан бас бостандығын аңсаған қазақ қызының трагедиясын тебірене толғайтын осы шығарманың поэзиялық сипаты басым. Өлеңдері де, қара сөзбен баяндаған тұстары да әсерлі сыршылдығымен, ойды айқын, анық жеткізуімен, халық тіліне тән бейнелілігімен» ерекшеленетінін З. Ахметов атап өтеді [1, б. 237].

Романда автор әр кейіпкеріне деген ашық көзқарасын, оны ұнататынын, я ұнатпайтынын анық аңғартып отырады. Ахмет характері де романтикалық бейнелеу тәсілімен жасалған. Оның портреті де романтикалық бояумен берілген: «сұңқардың баласындай» жақсы бітімінде, «үлкен-кішілердің аузынан суын ағызып, көңілдеріндегі уын шығара жаздауында» нақтылықтан гөрі, бағалау сипаты басым. Ахметтің іс-әрекеті де ерен, бағыл. Нұрынның Қамарды қандай күйге жеткізгенін көргенде, оған пышақ салады, сөйтіп Қамардың кегін қайтарады. Оның серпінді қадамы да Қамардың ерлігіне сай. Ол Қамарсыз өзінің ендігі өткен өмірін мағынасыз деп біледі.

Шығармадағы образдардың жасалу ерекшеліктері турасында зерттеуші Ш. Елеуенов: «Роман әлі де болса фольклорлық нормалар тартылысын толық жеңе алмаған. Кәдімгі реалды адамдар шектен тыс идеалдандырылады. Типтік мінездердің орнына бойына көптеген жағымды қасиеттер дарытылған (жағымсыз бейнелер болса жағымсыз мінездер) жинақтаулы образдар шығады. Автор ауызша-поэтикалық шығармашылықтың көне штамптарынан («күлгенде көзіңді алып кірсіз тісі») бас тартпайды. Бір сөзбен айтқанда романдық биікті бағындыру оңайға түскен жоқ», – деп жазады [2, б. 111].

М. Жұмабаевтың шығармашылығында романтизм тұтас көркемдік дүниетаным мен жүйе ретінде дәйекті дәрежеге жетті. Оның шығармаларында романтизмнің эстетикалық жүйесін құрайтын барлық белгілер толығынан жинақталған. Оның романтикалық дүниетанымына поэтикалық субъективтік, ирреалдылық, поэтикалық «меннің» басымдығы, өткенді идеалдандыру, фольклорлық дәстүрдің игі әсері тән. М. Жұмабаев шығармашылығында қазақ әдебиетіндегі романтизм әдісінің жоғары дәрежеге жеткен көркемдік табысын көреміз.

Лиро-эпостық жырлардан, фольклорлық үлгілерден үзілмей келе жатқан романтикалық сарын XX ғасыр прозасында сабақтастық тауып жатты. Романтикалық бейнелердің жасалуы мен бейнелеу тәсілдері жағынан фольклорлық шығармалар әсерінің айқын көріністері романтизмнің ұлттық сипатын артырып отырады. Қазақ романтизмінде халық эпостарындағы романтикалық махаббат сарыны, сыртқы күштерге, ортаға қарсы көтерілуде бас кейіпкерді алдыңғы орынға шығару, өз қиялындағы әлемге ұмтылу сынды дәстүрлі танымдар сақталды. Еуропа романтизмінде романтикалық қаһарман өмір шындығынан жеріген, түңілген адам болып келеді. Шындық әсіреленіп, мистикалық образдар арқылы болмыстың басты қайшылықтарын жинақтап көрсетеді. Ал қазақ романтизмінің ерекшелігі шығармада өмірдің дағдылы көрінісі, адам мінездері шындыққа жақын болып келеді және еуропадағыдай мистикалық сарын, қорқынышты құпиялылық тән емес.

Қазақ әдебиетінде романтизмнің өркендеуінде ұлттық сана мен жеке тұлғаның сана-сезімінің оянуы, халық рухының, қоғамдық сананың жаңа деңгейге көтерілуі жемісін берді. Қазақ қаламгерлерінің шығармаларында романтикалық тенденциялар олардың жеке шығармашылық қолтаңбасының, концептуалды идеялық-көркемдік ізденістерінің аясында табиғи дамып отырды. Ш. Құдайбердиев туындыларында романтикалық және ағартушылық тенденциялар аралас түсіп жатса, айқын романтикалық сана нәтижесінде Ш. Бөкеев пен М. Жұмабаев туындыларында мистикалық тенденциялар, өмір мен өлімнің мистикалық сабақтастығы мен діни-философиялық ойлау жүйесінің еркіндігі, албырттығы аңғарылады. М. Жұмабаев романтизмі барлық бояуымен жарқырай көрінеді. Кеңестік шындыққа үрейлене қараған, өтпелі дәуірдің өзгерістерін қабылдай алмаған М. Жұмабаев шығармаларындағы романтикалық көңіл-күйлер сол дәуір ауқымында туды. Суреткер мәселені өз түйсігі мен жүрек қалауы бойынша шешіп, саяси-элеуметтік қайшылықтарға толы замандағы ақынға тән рухани-көркемдік өзгерістерді, тұлға трагедиясын бейнелей білді.

Қазақ романтизмі, ең алдымен, қазақ әдебиетінің алдыңғы дәуірлерінен бастау алады, яғни романтизмді көркемдік ойлаудың типі ретінде ұлттық ойлау жүйесінің ерекшеліктерімен түсіндіруге болады. Қазақ әдебиетіндегі романтизм әлемдік романтизм парадигмасымен жаңғырып, жалғасып жатқанымен, суреттеу тәсілдерінің қай-қайсысы болмасын қазақ бояумен көрініп жатты. Қазақ әдебиетінде фольклор көптеген күрделі функцияларды атқарды. XX ғасыр басындағы прозалық шығармаларда фольклорлық дәстүр сюжет құруда (М. Дулатовтың «Бақытсыз Жамалы»), суреткердің дүниетанымын, дүние қабылдауын бейнелеуде (Ш. Құдайбердиев «Әділ-Мария, Ж. Аймауытов «Ақбілек»), кейіпкерлер характерін сомдауда (С.Торайғыровтың Қамары мен Ахметі, М. Дулатовтың Жамалы, т.б.), тіл өрнектерінде айқын көрініс тапты. Фольклор қазақ романтизмінің мазмұндық және форма құрушы факторы, қаламгерлердің эстетикалық ізденістерінің көркемдік және рухани-философиялық феномені ретінде көрінді.

Әдебиеттер тізімі

1. Ахметов З. А. Асыл сөз арнасы. – Алматы, Арда, 2008. 400 б.
2. Елеукунов Ш. Р. От фольклора до романа-эпопеи. Идеино-эстетическое жанровое своеобразие казахского романа. – Алматы: Жазушы, 1987. 352 с.
3. Дулатов М. Шығармалары. – Алматы: Жазушы, 1991. – 384 б.
4. Жанұзақова Қ.Т. Қазақ романтизмінің поэтикасы. – Алматы, 2015. – 224 б.
5. Қасқабасов С. А. Әдебиет пен фольклордың байланысы туралы / Алтын жылға. – Алматы: Жібек жолы, 2010. – 576 б.
6. Уразаева К. Б. Фольклорные традиции и особенности романтического стиля ранней прозы М. О. Ауэзова: дис.... канд. филол. наук: 10.01.03. – М., 1993. – 198 с.

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ МОТИВОВ ЖЕНСКОГО НАГРУДНОГО УЗОРА *КЁСКЁ*

Наталья Захарова-Кульева¹

Аннотация. В XVIII–XIX вв. чувашские женщины украшали свои рубахи парными нагрудными зеркально-симметричными орнаментами *кёскё*. Основываясь на коллекции этих узоров, хранящихся в Чувашском национальном музее, автор дает краткую характеристику основным мотивам, наиболее часто встречающимся в этих орнаментах. Нагрудные заготовки выполнены геометрическими, зооморфными, орнитоморфными и растительными узорами.

Ключевые слова: *кёскё*, орнамент: геометрический, растительный, зооморфный, орнитоморфный.

ABOUT THE MOTIVES OF FEMALE BREAST PATTERNS *KEUSKE*

Summary. In the 18-19th centuries the Chuvash women decorated the shirts with the paired breast ornaments in the mirror and symmetric manner called the *keuske*. Based on the collection of the patterns stored in the Chuvash national museum, the author describes briefly the main motives which are met the most often in these ornaments. Breast preparations include geometric, zoomorphic, ornithomorphic and floral ornaments.

Keywords: *keuske*, ornament: geometric, floral, zoomorphic, ornithomorphic.

В фондах Чувашского национального музея хранятся 238 единиц заготовок с нагрудным узором *кёскё*. Чувашские женщины их называли *сыммалли* (от глагола *сын-* `соединять`), т.к. куски холста с *кёскё* вставляли в передний остов рубахи. Узоры на нем всегда были парными. В XVIII в. их вышивали только шелковыми нитями. Блеск шелка придавал узорам изящность и богатство.

Ареал распространения *кёскё* связан с местом проживания средненизовых чувашей. Музейная коллекция этих узоров, сформированная сразу после открытия музея (в годы первой пятилетки), собрана на территории Чувашии. Лишь две-три заготовки найдены в Бугурусланском уезде Самарской губернии.

¹ Музей чувашской вышивки, филиал БУ «Чувашский национальный музей», г. Чебоксары, Россия, e-mail: nataliya_z@mail.ru.

В данной статье попытаемся дать краткую характеристику основным мотивам, наиболее часто встречающимся в узорах *кёскё*. С открытием нового музея в г. Чебоксары – Музея чувашской вышивки – изучение любых вопросов, связанных с чувашским народным орнаментом, считаем актуальным и востребованным.

Узор *кёскё* рассматривался в научных трудах самых разных ученых. Тюрколог Н.И. Ашмарин его изображение связывал с солнцем [4, VII, 302]. Однако этимологию этого слова он не дал.

Болгарский этнолог И. Коев (Стоянов) и чувашский историк П.В. Денисов писали о схожести женских нагрудных узоров болгар-капанцев и чувашей [11; 7, с. 18–29, 77–79]. Узоры двух родственного народов аналогичны не только по композиции, но и по технике исполнения. В основном это крупные фигуры, заполненные косыми стежками.

Российский этнограф С.В. Иванов в своей известной монографии «Орнамент народов Сибири как исторический источник» чувашские нагрудные узоры *кёскё* сравнивал с ханты-мансийскими геральдическими розетками. Присутствие зеркально-симметричных орнаментов у двух разных, территориально отдаленных друг от друга и различающихся по языковой принадлежности народов исследователь связывает с периодом, «когда роль посредников между народами Востока, Приуралья и Поволжья принадлежала сарматским и аланским племенам» [10, 93].

Много споров было и по поводу парности и непарности узоров *кёскё*. Одни исследователи считали, что рубахи с одним, двумя и большим количеством пар узоров носили только замужние женщины, а одинарные – незамужние [17, с. 67–68; 1, с. 39; 5, с. 35; 13, с. 270–271]. Другие утверждали, что рубахи с одним узором *кёскё* носили вдовы [3, с. 22].

Мотивы узоров *кёскё* в чувашеведении по отдельности никем не изучены. Лишь академик А.А. Трофимов в некоторых своих работах рассматривает их композиции и сравнивает с зеркалами из Ольвии [18, с. 65].

Уфимский этнограф И.Г. Петров, основываясь на ранее опубликованных трудах других авторов по этнографии и народному искусству и используя свои полевые материалы, в двух своих работах подытоживает, что нагрудный узор «служил знаком половозрастной стратификации» [15; 16].

Болгарский исследователь П.Г. Митрева нашла интересные параллели, связанные с розеточным орнаментом. Оказывается, в Никопольском районе Северной Болгарии «на спине мужских рубашек повторяется композиция разградской нагрудной вышивки женских рубашках и чувашской вышивки *кёскё*» [14, с. 80]. В своем труде она также рассматривает композиции нагрудных узоров болгарских и чувашских женщин.

Автор данной статьи тоже посвятила узору *кёскё* две небольшие по объему статьи. В одной из них сделана попытка рассмотрения сквозь призму данного узора мифологической картины мира чувашей [8], в другой приведены сохранившиеся названия этих узоров и их толкование [9].

Узоры *кёскё*, хранящиеся в фондах Чувашского национального музея, в большинстве случаев имеют ромбовидную и квадратную форму, также встречаются и округленной восьмиугольной формы. В основе их композиции крест, ромб и квадрат, и все они изображены по единому зеркально-симметричному принципу. Основными, наиболее чаще всего встречающимися мотивами являются те же самые фигуры: квадрат, ромб, восьмиугольник, крест, деревья, животные, птицы.

Квадрат (рис. 1.). В основе композиции многих узоров *кёскё* – квадрат, рассеченный по центру прямыми и косыми крестообразными лучами. По углам располагаются цветные квадратики, чередующиеся по диагонали. В некоторых образцах эти фигуры пересекаются по диагонали и образуют ромб, вписанный в квадрат.

В культуре многих народов квадратом обозначали землю. В мифологии чувашского народа он также известен с этим значением. В старину чувашки действительно думали, что земля квадратная. Известный филолог-тюрколог Н.И. Ашмарин в свой 17-томный словарь включил выражения, записанные со слов старожилков: «*Şer tãvatã k̄tesl̄e, tašta inşe kaysan, vâl şyran pek ansa kаять tet*» [4, XIII, с. 86]. (Земля четырехугольная, если идти далеко-далеко, то можно дойти до ее края, где обрыв). – Перевод автора).

Чувашский народ с тех пор, как осел на берегах Волги, занимался земледельчеством, поэтому люди почитали землю-кормилицу. «Почитая землю, чувашки считали ее существом антропоморфным. Ей больше, чем какой-либо обожествленной силе природы, приписывались многие качества живых людей. Из многочисленных языческих представлений чуваш о земле видно, что почти во всех случаях она представлялась в образе женщины-матери» – пишет этнограф П.В. Денисов [6, с. 20–21].

Углы центральных квадратных фигур в чувашских розетках зачастую завершаются роговидными крючками, получившими название *така майраки* (рога барана). Данный мотив с аналогичным названием встречается в культуре многих народов. У русских он известен как «ромб с крючками». Видный советский археолог А.К. Амброз посвятил этому мотиву отдельную статью, в которой доказал, что он «был символом матери плодоносящей, знаком плодоносящего поля. Поэтому он отождествляется и с древом жизни» [2, с. 22].

В чувашской вышивке весьма часто встречается квадрат с вписанным в центр крестом. Джордж Купер пишет, что это «китайский символ земли и стабильности» [12, с. 155–156]. В чувашской мифологии он символизирует центр земли.

Ромб (рис. 2.). В центре многих узоров *кёскё* вместо квадрата изображен ромб, разделенный вертикальными и горизонтальными линиями на четыре треугольника, различающихся по цвету: два противоположных из них светло-зеленого цвета, а два других – оранжевого. Если ромб не разделен другими линиями (целостный), то он составляется из многослойных разноцветных ромбов, вписанных один в другой. По мнению символистов, «ромб олицетворяет женский творческий принцип, вульву» [12, с. 277].

Треугольник. В вертикальной проекции ромб превращается в треугольник, с вершины которого тянет-

ся линия, символизирующая столб «Древо жизни». Центральную треугольную фигуру в узорах *кёскё* можно ассоциировать с мировой горой (*ама ту*), на которой выросло мировое древо (*ама йывăç*). В чувашских народных песнях гора всегда находится посреди сладкого (или молочного) озера: «*Çÿллĕ те çÿллĕ тусем нур, Шерпет юхан çĕрсем нур...*» (Высокие-высокие горы есть, Шербетом текущие места есть) [20, с. 180].

Мотив креста (рис. 3.). На чувашской нагрудной вышивке *кёскё* через центр «горы» проходят горизонтальные и вертикальные линии, соединяющие четыре угла и четыре стороны орнаментальной композиции. Эта крестообразная фигура является основной и центральной на многих нагрудных узорах. Данный мотив служит дополнительным элементом для заполнения более крупных фигур. Кресты встречаются самой разной формы: прямые, косые, трилистниковые, тевтонские (крест-молот), с роговидными завитками на концах, со стреловидными и ромбическими концами.

В то же время крестообразные розетки можно рассматривать как изображения Древа жизни в горизонтальной проекции, ветви которой расходятся во все четыре стороны.

Мотив древа жизни. Самым распространенным мотивом вышивки *кёскё* является древо жизни. В каждом узоре он четко прорисован и его легко узнать. В некоторых образцах их «стволы» перекрещиваются в центре и превращаются в крест. В других узорах ветви деревьев с четырех сторон исходят от углов центрального ромба или же от сторон квадрата. Есть узоры, на которых мотив древа жизни заменен листьями разной формы. В некоторых из них «ветви» древа составлены из меандрообразных завитков под прямым углом (ЧКМ 3187, ЧКМ 1196, ЧКМ 1202, ЧКМ 3187).

По мифологическим представлениям древних чувашей, на каждом из четырех вершин горы *ама ту* растет дерево, указывающее на соответствующую сторону света. Представления о деревьях, выросших по четырем углам Вселенной, прослеживаются и в фольклорных текстах. Например: «*Атте картиши тăваткăл, Тăват кĕтесре тăват юпа, ...* (Двор отца четырехугольный, В четырех углах по четыре столба, ...) [21, с.109].

Мотив животных (рис. 4.). В чувашских нагрудных узорах *кёскё* мотивы животных также имеют традиционное устойчивое месторасположение. Они изображены в геральдической позе по всем четырем сторонам *ама йывăç*. На более архаичных узорах зооморфные фигуры с одной стороны отмечены вкраплениями холодного цвета (голубого), с другой стороны – теплого цвета (светло-зеленым, оранжевым, желтым). По этим цветовым отметинам можно судить о парности животных (женском и мужском началах). Что за животные различить уже невозможно. Скорее всего, их изображения похожи на фантастических животных. Встречаются также крылатые звери, слившиеся с центральным деревом (ЧКМ 560, ЧКМ 562, ЧКМ 3454).

Возможно, первоначально чувашские женщины вышивали тотемных животных. По мнению П.В. Денисова «от тотемного животного – предка рода, по представлению первобытных людей, зависели якобы жизнь, благополучие и продолжение рода данного племени. Такое животное (тотем) считалось священным. Членом рода запрещалось убивать тотемное животное, употреблять его в пищу» [6, 25].

Мотив птиц (рис. 5.). В узорах орнитоморфные фигуры занимают те же места, что и зооморфные. В коллекции узоров *кёскё* Чувашского национального музея их сохранилось больше, чем животных (ЧКМ 530, ЧКМ 546, ЧКМ 550, ЧКМ 554, ЧКМ 614, ЧКМ 3414, ЧКМ 3452, ЧКМ 5096, ЧКМ 5110). Они легко узнаваемы. Однако в некоторых узорах их изображения можно различать лишь по отдельным деталям туловища: голове и клюву. В фонах также встречаются узоры с изображениями птиц, «слившихся» с центральным шестом (или же деревом).

В чувашской мифологии птицы олицетворяют небесный мир. В народных песнях сохранились строки, описывающие птиц, сидящих на деревьях: «*Сарлака та стопа тăрринче Амăрткайăк пор теççĕ* (На вершине раскрашенного столба Орлица есть, говорят) [19, 11].

Рассмотрев основные мотивы женских нагрудных узоров *кёскё*, можно сделать вывод, что главной фигурой в них всегда выступает мотив древа. В некоторых орнаментах он заменяется крестом, столбом, колосьями и антропоморфной фигурой. В вертикальной проекции (с парными животными и птицами) они имеют трехчастную композицию. При всем их разнообразии чувашские женщины в этих узорах никогда не изображали животных, олицетворяющих нижнее царство (лягушки, рыбы и др.). Мотивы нагрудных орнаментальных композиций всегда олицетворяли животных и птиц, живущих рядом с человеком.

Литература

1. Акимова Т.М. Вышивка саратовских чуваш // Известия Саратовского Нижне-Волжского института краеведения. – Т. VII. – Саратов, 1936. – С. 35–56.
2. Амброз А.К. Раннеземледельческий культовый символ («ромб с крючками») // Советская археология. – 1965. – № 1. – С. 14 – 27.
3. Архангельский Д.И. Чăваш тĕрри. – Ульяновск, 1925. – 34 с.
4. Ашмарин Н.И. Чăваш сăмахĕсен кĕнеки [Словарь чувашского языка]: В 17 т. – Казань; Чебоксары, 1934. – Т.: VII; То же самое. 1937. – Т.: XIII.
5. Гаген-Торн Н.И. Женская одежда народов Поволжья (материалы по этногенезу). – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во. 1960. – 228 с.
6. Денисов П.В. Религиозные верования чуваш. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1959. – 408 с.
7. Денисов П.В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1969. – 176 с.

8. Захарова Н.И. Отражение мифологической картины мира в чувашской нагрудной вышивке «кёскё» // Проблемы культурогенеза народов Волго-Уральского региона: Материалы межрегиональной научной конференции / К 25-летию Музея археологии и этнографии ЦЭИ УНЦ РАН. – Уфа, 2001. – С. 213–218.
9. Захарова Н.И. Кёскё эрешён варттанлăхё // Халăх шкулё – Народная школа. – 2015. – № 2 – С. 15–17.
10. Иванов С.В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX вв.). – М.: Л., 1963. – 506 с.
11. Коев И. Символическое значение крестовидной пазы у чувашите и капанците // Език и литература. – 1946. – Кн.1. – С. 37–40.
12. Купер Дж. Энциклопедия символов. Серия «Символы». Кн. IV. Ассоциация Духовного Единения «Золотой век». – М., 1995.
13. Львова А.Н. Одежда // Чуваши: Этнографическое исследование. – Ч. I. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1956. – С. 253–348.
14. Митрева П.Г. Эстетика и символика орнамента в болгарском народном искусстве // Чувашское искусство. Вопросы теории и истории. Вып. V. Межнациональное пространство художественной культуры. – Чебоксары: ЧГИГН, 2003. – С. 76–88.
15. Петров И.Г., Никонорова Е.Е. Признаки половозрастной стратификации в чувашской женской одежде // Известия Самарского научного центра РАН. – 2008. – Т. 10. – № 4 (26). С. 1275–1284
16. Петров И.Г. К вопросу об интеграции нагрудных вышивок на чувашских женских рубашках // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – Вып. 34. – С. 47–52.
17. Сбоев В.А. Исследования об инородцах Казанской губернии. – Казань, 1856. – 190 с.
18. Трофимов А.А. Орнамент чувашской народной вышивки. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1977. – 110 с.
19. Чувашские народные песни. 620 песен и мелодий, записанных от Г. Федорова. Сост. Ю.А. Илюхин. – Чебоксары: Чуваш. Кн. изд-во, 1969. – 352 с.
20. Чăваш халăх сăмахлăхё. 6 томпа тухать. III т. Юрăсем. [Чувашское устное народное творчество. В 6-ти тт.]. Пухса хатёрлекенёсемпе аьлантарусене сыраканёсем И.И. Одюков, Г.Ф. Юмарт. [Т. 3. Песни. Сост. и коммент. И.И. Одюков, Г.Ф. Юмарт]. – Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1978. – 512 с.
21. Чăваш халăх сăмахлăхё. 6 томпа тухать. IV т. Юрăсем. [Чувашское устное народное творчество. В 6-ти тт.]. Пухса хатёрлекенёсем, асърхаттарусене сыракансем И.И. Одюковпа Г.Ф. Юмарт. [Т. 4. Песни. Сост. и коммент. И.И. Одюков, Г.Ф. Юмарт]. – Шупашкар: Чăваш кёнеке изд-ви, 1979. – 480 с.

Рисунки:

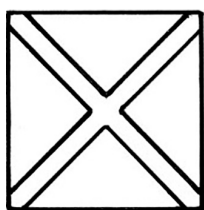


Рис. 1. Квадрат.

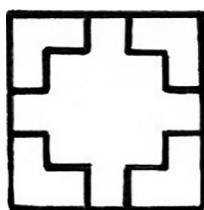


Рис. 2. Ромб.



Рис. 3. Крест.

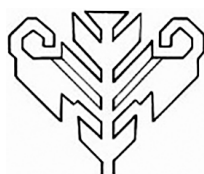
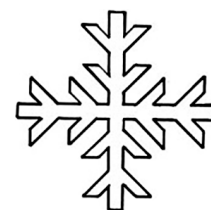
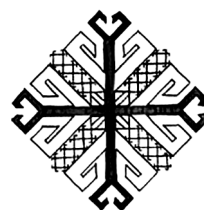


Рис. 4. Животные.

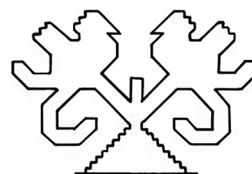
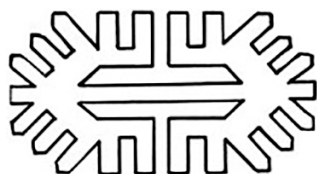


Рис. 5. Птицы.



АНТРОПОНИМИЧЕСКАЯ СИНОНИМИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ

Гульшат Зиннатуллина¹

Аннотация. В статье рассматриваются особенности употребления литературных антропонимов в произведениях татарской художественной литературы. Целью данного исследования было выявление вариативных и синонимических форм имен художественных персонажей. Анализ антропонимического пласта художе-

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский Национальный исследовательский технический университет им. А.Н.Туполева (КНИТУ-КАИ), г. Казань, Россия, e-mail: www.gulshatzin@bk.ru.

ственных текстов выявил, что имена собственные, используемые в литературных текстах, имеют свои особенности: кроме наименования персонажей, они фонетически, семантически и морфологически мотивированы.

Ключевые слова: литературные антропонимы, варианты, антропонимическая синонимия, стилистические особенности, художественный текст.

ANTHROPONYMIC SYNONYMOUS IN THE ART TEXT

Summary. The article discusses the features of the use of personal names of literary works in the Tatar literature. The aim of this study was to identify biodiversity and synonymous forms of artistic characters names. Analysis anthroponymic formation of artistic texts revealed that proper names used in literary texts, have their own characteristics: in addition to names of characters are phonetically, morphologically and semantically motivated.

Keywords: literary anthroponomy, options anthroponymic synonymy, stylistic features, literary text.

Как известно, звуковой состав, форма, структура антропонимов, функционирующих в художественных текстах, совпадает с традиционными моделями антропонимов реальной действительности. Но в то же время, литературные имена, наряду с номинацией литературных героев и персонажей, характеризуются яркой стилистической мотивированностью [3, с.111]. Как отмечал М.В. Горбаневский, фамилии, имена, наименования должны использоваться стилистически правильно и четко, соответствовать поставленной цели и общему духу произведений; должны привносить в текст определенный колорит, а иногда и отдельный смысл [2, с.120].

Предметом нашего исследования послужили имена собственные, использованные в произведениях классиков татарской литературы М. Амира, А. Еники и Ф. Хусни. В ходе исследования было установлено, что стилистические особенности употребления литературных антропонимов проявляются в вариативных и синонимических формах имен персонажей.

Варианты литературных имен. Н.В. Подольская дает следующее определение понятию «вариант имени»: «Вариант имени – видоизменение имени или любого элемента его структуры (фонемы, морфемы, лексемы) в различных языковых ситуациях» [4, с.43]. В рассматриваемых художественных текстах были выявлены следующие способы возникновения вариантов личных имен: 1) опущение первого компонента сложных имен: *Тимер* (от Биктимер), *Рахим* (от Габделрахим), *Хэдишэ* (от Бибиэхэдишэ) [«Страницы прошлого»], *Гэрэй* (от Бэхэтгэрэй) [«Тайна сердца»].

2) опущение второго компонента в сложных именах: *Сылу* (от Сылубика), *Салим* (от Салимжан), *Хисмэт* (от Хисмэтулла) [«Пробуждение»], *Сэхэп* (Сэхэбетдин), *Сэет* (от Сэетгали) [«Страницы прошлого»].

3) стяжение слогов (редукция каких-то элементов) и присоединение аффиксов –ый/-и: *Гарэффи* (Гарэфетдин), *Саттый* (Гапсаттар) [«Пробуждение»], *Сиражжи* (от Сиражетдин) [«Страницы прошлого»], *Сафый* (от Сафиулла) [«Медный колокольчик»], *Галэви* (от Галэветдин) [«Красота»], *Муллый* (от Муллахмэт), *Әхми* (от Әхмәдулла) [«Мальчик и солдат»], *Хэйри* (от Хэйретдин) [«Лампа»], *Фәрди* (от Фәрдетдин) [«Кто-то приходит, кто-то уходит»].

4) фонетическое уподобление прозвищам: *Гыйбаши* (Габидулла), *Әси* (Әсадулла), *Идюк* (Идиятулла) [«Страницы прошлого»], *Ибруш* (Ибрай) [«Пробуждение»], *Әкәли* (Габделрахим) [«Курай»], *Хәммәтша* (Мөхәммәтша) [«Тридцатый год»], *Хэйбүш* (Хэйбулла) [«Тромбон и девушка»], *Гашүк* (Гашия), *Сэйпүш* (Сэйфулла) [«Чистая душа»]. В таких вариантах имен ощущается пренебрежение, подшучивание над человеком со стороны окружающих. Кроме того, иногда автор намеренно параллельно использует имя персонажа и его вариант, носящий явный экспрессивный оттенок. При помощи такого приема авторы приобретают возможность выразить и свое субъективное отношение к тому или иному герою.

5) опущение начального звука имени, характерное для Западного диалекта татарского языка. Примечательно, что подобные варианты имен были зафиксированы лишь в одном исследуемом произведении – повести А. Еники «Вөждан» («Совість»). Это объясняется тем, что действующие лица повести – представители вышеназванного диалекта. Ср.: *Абдул* (Габдулла), *Ариф* (Гариф), *Алиябану* (Галиябану), *Алим* (Галим).

6) присоединение суффиксов с уменьшительно-ласкательной семантикой: *Сэхибәттэй* (Сэхибә) [«Черная кошка»], *Фатыймәттэй* (Фатыйма) [«Кто-то приходит, кто-то уходит»], *Шәмсияттэй* (Шәмсия), *Мәүләкэй* (Мәүли) [«Тридцатый год»]. Представленные примеры имеют наиболее яркую эмоциональную окраску. В них четко прослеживается теплое, положительное отношение окружающих к именуемому лицу. Подобные варианты имен характерны для речи персонажей, действующих в сельской местности. Кроме того, выделяется интересный факт, что все представленные примеры этой подгруппы фигурируют лишь в произведениях Ф. Хусни.

Антропонимическая синонимия в художественных текстах. Как отмечают исследователи в этой области, синонимия личных имен основывается на близости сигнификативных значений или же на общности референта (называемого лица) [1, с.83]. На этой же основе синонимию литературных имен можно рассмотреть в двух ракурсах: 1. Синонимия, основанная на общности денотатов. 2. Синонимия, основанная на близости сигнификативных значений личных имен.

1. Антропонимы-синонимы, возникшие на базе общего денотата. Речь идет о различной форме именования персонажа в рамках одного произведения. Выбор варианта диктуется хронотопом произведений, т.е. все зависит от стиля общения (официальный или неофициальный), социального происхождения героев и места

их жительство (сельская местность или город) и т.д. Выявлены следующие случаи такой синонимии: а) параллельное употребление моделей «имя+ фамилия+ отчество» и «имя+отчество»: *Зөфәр Мөбәрәкович Сабитов – Зөфәр Мөбәрәкович*: «Менә шушы була инде минем брат – *Зөфәр Мөбәрәкович Сабитов!*» – «Сезне дә шулай ук, *Зөфәр Мөбәрәкович!* – диде директор, кулын биреп...» [«Марево»]; *Баширцев Петр Тихонович* шәһәрдәге генә түгел, бөтен кантон күләмндәге яшьләш арасында исеме телдән төшми торган данлыклы егет иде» – «Ниһаять, *Петр Тихонович* аның белән сабуллашып, үз юлына китте...» [«Чистая душа»].

б) «имя+отчество» и «фамилия»: *Вилдан Гыйльманович – Әхмәтжанов*: «*Вилдан Гыйльманович*,... рөхсәт итегез, сезгә янадан зур рәхмәт белдерергә, ләкин миңа уйларга кирәк». – «Сез беспартийный бит әле? – диде *Әхмәтжанов*, кинәт кенә *Зөфәрнең* сүзен бүлеп» [«Марево»].

в) «имя+фамилия» и «имя»: *Нәҗип Аитов – Нәҗип*: «1940нчы елның язында *Нәҗип Аитов* Мәскәүдән Бауман институтын бетереп кайтты». – «*Нәҗип* урыныннан торды, без күрештек» [«Тайна сердца»]; *Гомәр Зәйнуллин – Гомәр*: «Дәүләкәндә минем тагын бер якын дуслым – *Гомәр Зәйнуллин*». – «Кайткан саен мин иң элек *Гомәргә* барам..» [«Страницы прошлого»].

г) «имя+апеллятив» и «имя+отчество (или фамилия)»: *Гайса карт – Гайса Мухаметович*: «*Гайса карт*, табуреткасын тартып, өстәлгә якынарак килде». – «*Мария Николаевна*, бу мин, *Гайса Мухаметович*, - диде карт» [«Марево»]; *Идият абзый – Идият Байгузин*: «*Идият абзый* мондый кисәтүләргә ишеткәндә жилкәсен кашыды, тамагын кырды...». – «*Наҗия* туташ *Идият Байгузин* дигән кешенең бердәнбер кызы икән» [«Болотный цветок»].

д) «апеллятив+фамилия» и «фамилия»: *майор Симаков – Симаков*: «Шундый төркемнәрнең берсендә ул дистәләргә кулларның майор Симаковны мэтәлдерең чөеләрен күрәп алды». – «Берәү дә ана каршы чыкмады, хәтта Симаков та, чыраен сытып, телен тешләргә мәжбүр булды» [«Марево»]; *Иптәш Андреев – Андреев*: «*Иптәш Андреев*, сез кайда идегез, нишләп сез Мостафинның мешанлык сазлыгына батуын күрмәдегез..?» – «Ә менә Камышлыда ни өчендер укымышлы *Андреевны* артыграк күрделәр» [«Болотный цветок»].

е) «имя» и «имя+отчество»: *Хәбибрахман – Хәбиб Гатауллович*: «Мин аларның иң олысы Габдрахман абзый белән иң кечесе *Хәбибрахманны* яхшы беләм». – «...бөтенесе ана түбәнчелек белән «*Хәбиб Гатауллович*» дип кенә торалар» [«Страницы прошлого»]; *Гасыйм – Гасыйм Сәләхович*: «Менә *Гасыймның* үз атасы, мәрхүм, кыска саплы каеш чыбыркысын ишек янагында гына эләр тотар иде». – «Бу хәл, билгеле, *Гасыйм Сәләховичны* борчый, кәефен боза, куркытып та куя иде» [«Умиротворение»].

ж) «имя+фамилия» и «имя+апеллятив»: *Шәриф Сүнчәләй – Шәриф җәзһини*: «Тарихта күбрәк *Шәриф Сүнчәләй* исеме белән билгеле шәхес». – «Минем исә күңеләмдә тирәнрәк сакланганы – *Шәриф җәзһини*нең саф кешелек сыйфатлары» [«Страницы прошлого»].

з) «имя+апеллятив» и «имя»: *Ләйлә туташ – Ләйлә*: «...дәртләнеп, рухланып *Ләйлә туташны* чын-чынлап яратып китте» – «Әмма *Ләйләне* күргәч, бу тырыша-тырыша үзен котыртып йөрүләр кинәт жимерелде дә куйды» [«Ночная капель»].

Кроме того, синонимия личных имен, основанная на общности денотата, проявляется в случае, когда персонаж называется, именуется представителями других национальностей. Другими словами, речь идет о русском варианте произношения татарских имен. Данное явление имеет место лишь в таких текстах, где события разворачиваются в более широком масштабе и зачастую в городской местности. Очевидно, что в татарской среде такое именование не может иметь места. Использованием подобных синонимов отличается роман М. Амира «Саф күңел» («Чистая душа»). Объясняется это тем, что в произведении изображается совместная жизнь эвакуированных москвичей (во время Отечественной войны) и татар – жителей города Ялантау. Например, Галина Сергеевна, квартирантка главной героини Сании Ибрагимовой, называет татарских женщин следующим образом: *Соня, Сонечка* (Сания), *Гашенка* (Гашия), *Розочка* (Роза). Во всех приведенных примерах имеются уменьшительно-ласкательные аффиксы. Это, в свою очередь, является дополнительной характеристикой самой Галины Сергеевны, свидетельствующей о ее природной мягкости и открытости. Сама Гашия же так представляется Галине Сергеевне: «*Гашия* исемле мин. Урыслар *Галя* дип тә йөртәләр» (Я – Гашия, но русские называют меня и Галей). То есть в данном случае наблюдается «двойная» синонимия в именовании персонажа: Гашия – Галя – Гашенка. Как уже было отмечено выше, последний вариант более насыщен в эмоционально-экспрессивном плане. Главные герои романа *Рифкат* Гафуров и *Шакир* Мухсинов, вдали от своих родных мест именуется как *Родя* и *Саша* (своими сверстниками в военном училище).

Синонимические варианты имени, также связанные с произношением имени героя представителями другой национальности, выявлены и в рассказе Ф. Хусни «Минем кыз саклау тарихыннан» («Из моей истории с девушкой»). В эпизоде, где подчеркивается популярность главной героини Милеуши среди своих сверстников, среди которых много и русских парней и девушек, автор использует такое сравнение: «Русы булса *Миля* дип, татары *Миләүшә* дип исемен тәсбих урынына тарталар» (Русские, называя ее Милей, татары – Милеушой, не переставали упоминать ее всюду).

2. При рассмотрении синонимии, основанной на близости сигнификативных значений имен, речь пойдет о литературных именах, значения которых близки или абсолютно идентичны. Причем такие имена используются одним автором в разных (редко – в одном) произведениях. К таким синонимам относятся: *Арслан* и *Хәйдәр* [«Страницы прошлого»], которые в переводе с арабского означают «победитель, добывающийся цели»; *Наил* [«Воспоминания Гуляндам»] и *Ибәт* [«Страницы прошлого»], означающие (араб.) «подарок, заслуживающий подарка»; также имеющие арабское происхождение мужские имена *Кәрам* [«Родная земля»] и *Кәрим* [«Воспоминания Гуляндам»] – «щедрый»; имена *Котлыгәрәй* [«Страницы прошлого»] и *Бәхетгәрәй*

[«Тайна сердца»], первые компоненты которых относятся к древнетюркскому и арабскому языку, означающие «стремящийся к счастью»; женские имена *Зәһрә* [«Тайна сердца»] (араб.) и *Чулпан* [«Пробуждение»] (тюрк.), которые по-разному называют планету Венеру; женские имена *Гамбәр* (араб.) [«Марев»] и *Жофар* (тюрк.) [«Страницы прошлого»], означающие «аромат, благоухание»; женские антропонимы *Камар* [«Воспоминания Гуляндам»] и *Mahu* [«Страницы прошлого»], в переводе с арабского означающие «луна, месяц» и др.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что антропонимическая синонимия – нередкое явление в художественной литературе. Использование в текстах имен, имеющих близкое до-антропонимическое значение, объясняется стремлением авторов избежать тавтологии, а вместе с тем свидетельствует о желании авторов показать своим читателям все многообразие ономастикона татарского народа. В антропонимических синонимах проявляется менталитет, своеобразие восприятия действительности разных народов, прослеживаются их тесные культурные контакты.

Литература

1. Андреева Л.И. Семантика литературного антропонима // Русская ономастика. – Рязань, 1995. – С.151-156.
2. Горбаневский М.В. В мире имен и названий. – М.:изд-во «Знание», 1985. – 192 с.
3. Зиннатуллина Г.Х. Функции антропонимов в произведениях А. Еники // Филология и культура, 2012.– №1. – С. 111-117.
4. Подольская Н.В. Словарь русской ономастической литературы. - М.:»Наука», 1988. – 135 с.

KIRIM TATAR HALK MÜZİĞİNE ANADOLU VE RUMELİ TÜRKLERİNİN TÜRKÜLERİ NİN GEÇİŞ VE DAHİLLEŞME SÜRECİ (XIII – XX YY.)

İsmet Zaatov¹

Özet. Tebligde Selçuklu, Osmanlı, Kırım Hanlığı, Kırım Hanlığının Rusiye İmparatorluğuna koşulduğundan sonra, SSSCB ve Kırım Tatar halkının sürgünlüğü dönemlerinde çeşitli yollarıyla Kırım Tatar halk müziğine organik şekilde dahilleşen Anadolu ve Rumeli Türklerinin yarattığı türkülerinin hakkında söz yürütülmektedir.

Anahtar kelimeler: Kırım, Kırım Tatar, müzik, türkü, Türk, Türkiye, Anadolu, Rumeli, Yalı boyü, Kırım Hanlığı, Rusiye, folklor.

THE PROCESS OF PENETRATION INTO THE FOLK MUSIC OF CRIMEAN TATARS SONGS RUMELIAN AND ANATOLIAN TURKS (13TH - 20TH CENTURIES)

Summary. The text of the report attempts to show ways and means of entering the territory of the Crimean peninsula folk songs (turku), the Turks of Anatolia and Rumelia, and reveal the course of the process of their penetration into the musical folklore of the Crimean Tatar people.

Keywords: Crimea, the Crimean Tatars, music, turku, Turks, Turkey, Anatolia, Rumelia, South careful the Crimean Tatars, the Crimean Khanate, Seljuk, Ottoman, Russian folklore.

Düşüncelerimize göre Anadolu'dan Kırım Yarımadası'na Anadolu Türklerinin yarattığı türkülerin yayılması 13. yy başlarından itibaren başlanmıştır. Tarih kaynaklarında kayıt edilen Anadolu Türklerinin Kırım'da yerleşimleri 1222 senesi Selçuklu Sultanı Birinci Alâeddin Keykubat'ın komutanı Kastamonu Emiri Hüsamettin Çoban'ın ordusunun Kırım'daki Sudak şehrini zapt etmesiyle gerçekleşmiştir (1, s. 127). 1265 senesi Altınordu Devleti'nin hükümdarı Berke Han tarafından Selçuklu Sultanı İkinci İzzeddin Keykavus'u Bizans İmparatoru Mikhail Paleologos'un esirinden azat edildikten sonra Berke Han'dan kendisine iktaya verilmiş olan Sudak-Otuz-Solhat üçgeni arasındaki Güney-Doğu Kırım'ın sahilindeki topraklara kendi elindeki tüm kişileriyle yerleşiyor.

XIII. yy son on yıllıklarında Anadolu'dan Balkanları ve Tuna Nehri'ni aşarak Ahmet Hoca Yasevi'nin kurduğu Yasaviya Tarikatının en yetenekli yayılcısı olan Sarı Saltuk ve Sarı Saltuk'un müritleri Kırım'a yerleşiyorlar. XIV-XV. ve sonraki yüz yıllarda (2, s. 11) Anadolu'dan Türklerin Kırım'a göçleri çeşitli sayılarda durmadan devam etmekteydi. Binlerce Anadolu Türklerinin Kırım'a yolu sadece Karadeniz ve Balkanlar üzerinden değil Kafkaslar üzerinden de geçmekte ve Kırım'a gelen Anadolu Türklerinin sayısı hep artmaktaydı (3, s. 39).

Evliya Çelebi'nin yazdıklarına göre Anadolu'dan Kafkaslar üzerinden Eski Yurta (Bağçasaray civarları-İ. Z.) XIV yy. Süleyman Şah'ın oğlu Baytagan Han'ın kendi adamlarıyla gelip yerleştiklerini öğreniyoruz (4, s. 47). XIII–XV yy. ın Kırım Müslüman Türklerinin mezarlıklarındaki defnedilen Türklerin baş taşlarındaki kayıtlı merhumların doğduğu yerlere baktığımız zaman Horasandan-Konya'ya kadar bir coğrafya ile karşılaşılıyor. Baş taşlardaki yazılardan merhumların Erbil, Halep, Cend, Lur, Kastamonu, Ahlat, Tokat, Sivas, Tebriz gibi o dönemdeki Türklerin hükümlerinin altında olan bölgelerden göç ettiklerini öğreniyoruz (5, s. 242).

¹ Кандидат искусствоведения, заместитель министра культуры Республики Крым, г. Симферополь, Россия, e-mail: zaatov@gmail.com.

Kırım hükümdarı Birinci Mengli Giray Han ve Osmanlı hükümdarı Fatih Sultan Mehmet'in aralarında 1478 senesi İstanbul'da imzalanan anlaşmasına rağmen Kırım Hanlığı'nın Osmanlı İmparatorluğu'nun himayesine girmesinden sonra Kırım'ın Güney sahili Kefeden Mağüb Kalesi'ne kadar Osmanlı Sultanlarının hakimiyetine girmişti ve o topraklara Anadolu'dan göç daha çok fazlalaşmıştı.

Böylelikle Türklerin Anadolu'nun çeşitli köşelerinden Kırım topraklarına göçleri XVIII yy. sonlarına kadar devam etmişti. Göç edenler tabii ki Kırım'a yerleşirken Anadolu'nun çeşitli yörelerine ait olan türkülerini Kırım'a taşıyorlardı. Uzun bir zaman süresi geçince tebliğimizin devamında incelenecek ve bahsedilecek türkülerin zamanında Kırım'a Anadolu'dan getirildiği Kırım'da unutulmaya başlamıştı ve bugünlerde zaten unutulmuş bir halde bulunmaktadır ve aynı türküler Kırım'da hem de Kırım'ın dışarısında Kırım Tatarlar'ın halk türkülerini olarak tanıtılmaktadırlar. Ankaralı Dr. Ali Yakıcı'nın bahsettiği gibi önemli bir Türk kültür merkezi olan, Köroğlu'dan Nasreddin Hoca'ya, Karacaoğlan'dan Aşık Ömer'e, Yunus Emre'den Aşık Garip'e birçok kültür ürününü bünyesinde barındıran Kırım'ın sözlü gelenekte yaşayan güçlü bir türkü repertuarının olduğu söylenmektedir (8, s. 380).

Anadolu türkülerinin Kırımı ulaşımını zikrettiğimiz Anadolu'dan göçlerin haricinde başka çeşitli yolları da vardı. İstanbul'daki Osmanlı saraylarından Bağçasaray'daki Girayların Han saraylarına devamlı gelip giden çeşitli sanatçı gruplarına ait olan meddah, âşık, ozan, neyzen ve başka türlü müzisyenlerin akımı yaşanmaktaydı. Bu konuda Evliya Çelebi'nin Kırım hakkında yazdığı «Seyahatnamesinde» geniş ve kapsamlı örneklerine rastlanmaktadır (4, s. 118, 119).

Kırım Hanlarının arasında çok sayıda şair, âşık ve besteciye rastlanmaktadır. Onlar arasında en önde gelen ilk isim tabii ki II. Gazi Bora Giray Han (1554–1607) hazretleridir. İyi bir öğrenim ve eğitim gören Arapça, Farsça, Kırım Tatarca, Türkçe dillerini iyi seviyede bilmesi yanında; istidatlı neyzen, musikişinas, edip, şair ve başarılı kumandandı. Şiirlerinde ve bestelerinde «Gazayı» mahlasını kullanmış ve divan şiirinde ün kazanmıştır. Yüzlerce saz eserlerinin müellifi olan Gazi Giray uzun zaman içerisinde Anadolu'nun çeşitli köşelerine bulunup Anadolu âşıklarının önemli merkezleri olarak tanınan Erzurum'da da bulunmuş (6, s. 209) ve Kırım'a dönerken muhakkak o dönemdeki Anadolu'da halkı arasında sevilen türkülerini de öğrenerek ve onları Bağçasaray'a getirip Kırım Tatarlarına sunmuştur.

İki saray arası haricinde o yıllardaki Anadolu'nun ve Kırım'ın aralarında umum kültür alışverişi ve özellikle türkü alışverişi çeşitli kanallarıyla hep devam etmiştir. Kırım Hanlığı Rusya tarafından işgal edildikten sonra bu kültürel alışveriş protsesleri azalmış, ama her şeye rağmen halk arasında ve Kırım'daki hükmeden zaman-zaman değişen çeşitli iktisadi-içtimai-siyasi uyumlarına bakmadan 1944 senesi Kırım Tatar halkının Kırım'dan Sovyet-Stalin rejimi tarafından sürgün edilmesine kadar devam etmiştir.

Kırım Tatar Türklerinin Sibiryaya, Ural, Orta Asya ve Rusya Federasyonu'nun Kuzey bölgelerinde sürdürdükleri sürgünlük dönemlerinde bu bağlar, Sovyet rejimi tarafından yasaklandığı için kesilmekteydi. Sovyetler Birliği'nin 1991 senesinde dağılmasından sonra bahsettiğimiz bağlar tekrar canlandırılmıştır.

Bugünlerde Kırım'da Kırım Tatarların halk türkülerini olarak tanınan Anadolu kökenli olan türkülerin ilmi şekillendirilmesi ve incelemesi etnomüzikoloji pratiğinde iş bu tebliğ çerçevesinde ilk kez tetkik edilecektir.

Kırım'a, Kırım Yarımadası'nın yerleşim özelliği ve jeopolitik anlamının önemine rağmen başta Türkiye halkının memleketlerine baktığımız zaman XIII-XX. yy. larda beş-on misli daha ziyade sayıda Avrupa, Rusya ve diğer ülkelerin seyyahları, araştırmacıları, elçileri, ilim ve bilim adamları Kırım'ı ziyaret etmişler ve o dönemlerdeki Kırım Tatar halkının kültürü ve sanatları hakkında çeşitli yazılı malumatlar bırakmışlardır.

Bahsedilen malumatların arasında Kırım Tatarların müzik kültürü hakkında da çok sayıda yazılar kaydedilmiştir. Kırım Tatar müziği ile bağlı olan tetkikatlar ve ilmi araştırmaları ciddi seviyede ve yoğun şekilde yapıldığı tarihi esasen XIX. yy. in ikinci yarısı ve XX. yy. in birinci yarısı aralarında gerçekleştirilmiştir. Bu zaman çerçevesinde Kırım Tatarların müzik, yir ve türkü kültürleri Rus, Alman, Romen, Ukraynalı, Türk, Kırimtatar, Macar, Polonyalı müzikologlar tarafından incelenmiştir. İncelemelerin müellif ve çalışma isimleriyle kısa bir listesini verebiliriz:

1. Aleksey Olesnitskiy. Pesni krımskih turok (Kırım Türklerin Türküleri). Moskva, 1910.

2. A. K. Konçevskiy. Pesni Krıma (Kırım Yırları). Moskva, 1925.

3. A. Refatov. «Kırım Tatar yırları» Moskva-Simferopol, 1928.

4. N. N. Mironov. «Muzikalno-etnograficeskiye materialı», Stalinabad, 1932.

5. Kırım Devletneşir «Tatar yırları», Akmescit-Simferopol, 1940.

6. Y. Şerfedinov «Yangray Haytarma», Taşkent, 1979.

7. F. Aliyev. «Kırım Halk muzikasının antologiyası», Akmescit-Simferopol, 2001.

8. Sanatı, Tarihi, Edebiyatı ve Musikisiyle KIRIM. Etem Ruhi Üngör. Bir Türk Soyuna Olan Kırimli Tatarların Musikisi 208–259 ss. Ankara, 2003.

9. İ. Bahşiş. Kırimtatar Halk yırları. Simferopol, 2004

10. İ. Bahşiş. Saylama vokal eserler, Akmescit-Simferopol, 2008.

Uzun zaman devam eden aradan sonra Kırım Tatar sanatçıların repertuarlarına Türkiye'de okunan şarkılardan bir kısmı 1970'li yıllarda Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te, Bulgaristan'dan Bulgaristan kültürü günleri için gelen heyetinin orkestrasının Türk asıllı olan çalgıcılarından alınan taş plakından öğrenmişlerdi. O şarkıların arasında şimdi Kırım'da Kırım Tatar Halk yırları olarak bilinen «Bizim tarafı», «Kaynananın nesi var...», «Kızılıklar oldu mu», «Gemim, geliyor gemim denizi yara yara», «Kaynana kaynana çatla patla kaynana», «Yağmur yağar biber gibi», «Kim arar seni kim arar?», «Hatice'm», «Sıra sıra cezveler», «Berber dükkânı», «Olur ise olsun» gibi türküler vardı.

XIX y. y. ait olan ve Kırım'da çok sevilen «Su Yalta'dan taş yükledim» ve «Altın yüzük kesilmez» türkülerinin Etem Ruhi Üngör'un «Türk Marşları» makalesinde İstanbul türkülerini olduğunu öğreniyoruz (6, s. 144).

Hüseyin Rasim Güler'in hazırladığı «Bulgaristan Türklerinin Rumeli Türküleri» kitabında değerlendirilen «Pınarın başında», «Evleri var subaşında», «Hatice'm», «Kalenin dibinde», «Entarisi ala benziyor», «Kızılıklar oldu

mu?», «Akşam oldu yakamadım gazımı», «Hopa şınanay şınanay nay», «Ormancı», «Telgrafın telleri», «Mektup yazdım gözyaşım», «Sabahın seher vaktinde», «Pınarın başında su verdin içtim», «Evler yaptırdım», «Kara tavuk tepeli kulakları küpeli», «Doktor civanım», «Kızım seni kime vereyim?», «Osman Paşa», «Yumurtanın sarısı», «Haydi de hopla da gel», «Çakıcı da dağdan iniyor», «Çoban türküsü», «Bir dalda», «Aslan yârim kız senin adın Hediye», «Arzu ile Kamber», «Yüksek minareden» (7), türkülerini aşağı yukarı aynı şekilde Kırım'da söylenmektedir.

1938 senesi İstanbul'da neşredilen Yusuf Ziya Demirci'nin «Köy Halk Türküleri» kitabında da Kırım'da Kırım Tatar Türküleri diye adları geçen veya onlara çok benzer türküler şunlardır: «Âşık Garip» (1933 s. Akşehir), «Kerem» (1937 s.), «Karanfil türküsü» (1932 s. Muğla-Ula), «Pencereden türküsü» (1928 s. Niğde), «Alim türküsü» (1920 s. Konya), «Demirciler türküsü» (1924 s. Canik), «Kiremit türküsü» (1935 s. Kayseri), «Kiraz havası» (1924 s. Erzurum), «Gidene bak gidene» (1928 s. Niğde), «Ayın ondördü türküsü» (1936 s. Konya-Sille), «Evlenme türkülerinden» (1927 s. Konya), «Alim türküsü» (1927 s. Alaşehir), «Fırın türküsü» (1927 s. Konya), «Kuzu türküsü» (1927 s. Konya), «Gidin bulutlar gidin» (1926 s. Urfa), «Karşılıklı Türkülerden, Türkmen kızı» (1927 s. Aydın-Koçarlı), «Zeynebim türküsü» (1926 s. Sivas), «Fadime» (1929 s. Giresun-İstanbul), «Gemi türküsü» (1936 s. Trabzon), «Su gelir akma ile» (1933 s. Ula), «Kaynana türküsü» (1937 s. Hatay), «Fırın üstünde kürek» (1927 s. Konya), «Plevne türküsü» (Şanlı Gazi Osman paşa 1893s.), «Yiğitleme» (1937 s. Şarkışla-Sivrialan), «Başka bir geyik türküsü» (1926 s. Urfa), «Beyler bahçesi» (1928 s. Çankırı), «Çerkes Hasan türküsü» (1927 s. Manisa), «Hacı yarım» (1926 s. Niğde).

Kırım'daki ev kütüphanemizin fonlarındaki Osman Atilla'nın «Afyonkarahisar Türküleri» kitabında yer alan türkülerin isimlerini incelerken Kırım türküleriyle aynı isim taşıyan veya birbirine çok benzer aynı türkülerin varyantları olarak tanınan türkülerin isimlerini takdim ediyoruz: «Yine dağlar yeşillendi» (10, s. 52), «Sabahın seher vaktinde» (10, s. 103), «Karanfil türküsü» (10, s. 61), «Olmaz» (10, s. 91), «Entarisi» (10, s. 103), «Fırın üstünde» (10, s. 127), «Ali'm gitme pazara» (10, s. 129), «Koroğlu» (10, s. 132).

Elimizde bulunan Cahit Öztelli'nin «Evlerinin Önü...» kitabın içerisindeki türküleriyle kıyaslarken Kırım'da hala bilinen şu Anadolu türkülerini görülmektedirler: «Kadifeden kesesi» – İstanbul (11, s. 45), «Konyalı» (11, s. 58), «Felek şad olacak günün görmedim» – Amasya (11, s. 66), «Kalenin bedenleri» – Niksar – Aydın (11, s. 101), «Şu Cihanda» (11, s. 102), «Zeynebim» – Sivas (11, s. 109), «Al basımdan sevdai» – Tokat (11, s. 114), «Girdim yarın bahçesine» – Muş (11, s. 129), «Onbeşli» – Tokat (11, s. 130), «Her sabah her sabah» – İçel (11, s. 147), «Sallana sallana geçersin» – Kars (11, s. 152), «Yavuz geliyor» – Karadeniz (11, s. 188), «Suya gider su testisi elinde» – Çankırı (11, s. 225), «Ada sahillerinde» – (11, s. 242), «Bahriyeli» – İstanbul (11, s. 247), «Hanım Ayşe» (11, s. 248), «Bir kuş gelir öte öte» (11, s. 262), «Oğlan oğlan» – İstanbul (11, s. 264), «Telgrafın telleri» – İstanbul (11, s. 266), «Dağlar» – Zara (11, s. 317), «İki geyik» (11, s. 317), «Karanfil türküsü» (11, s. 335), «Uyu balam» (11, s. 404), «Yakamadım gazımı» – İstanbul (11, s. 433), «Helvacı» (11, s. 511), «Oduncular» (11, s. 516), «Demirciler» (11, s. 517), «Kasap türküsü» (11, s. 513), «Değirmenci ile kadın» – İstanbul (11, s. 527), «Gemideyim gemide» – Burdur (11, s. 530), «Ali'm orak biçiyor» – Alaşehir (11, s. 532), «Gemici türkülerinden» – Trabzon (11, s. 537), «İzmir'in Kavakları» – İzmir (11, s. 550), «Bahriye çiftetellisi» – İstanbul (11, s. 563), «Çakıcı türküsü» – Ödemiş (11, s. 564), «Kalenin ardında» – Çankırı (11, s. 569), «Türkmen kızı» – Erzurum (11, s. 585), «Döne döne» – (11, s. 600), «Entaresi ala benziyor» – Şuhut (11, s. 603), «Eminem» – Şuhut (11, s. 613), «Konyalı» – Konya (11, s. 618), «Çanakkale içinde» (11, s. 647), «Ey gaziler» (11, s. 659), «Koroğlu» (11, s. 677), «Plevne türküsü» (11, s. 687), «Osman Paşa» (11, s. 691), «Kırım'dan gelirim» (11, s. 692), «Ana ile kız» (11, s. 754), «Ay Fadimem» (11, s. 758), «Gelin-Kaynana» (11, 769), «Kalenin-dibinde», Kerkük (11, s. 802), «Osman paşa» (11, s. 810), «Murat Reis» (11, s. 818).

1908 senesi ve uzun zaman süren devamında Türkiye'de ve Kırım'da araştırmalarını sürdüren Rus Türkoloğu Vladimir Gordlevski'nin Sankt-Petersburg'da sunduğu «Iz nabludeniu za turetskoy pesnyu-Turk türkülerin incemelerinden» isiminde tebliğinde 19-20. yy. sınırlarında hem Anadolu'da hem de Kırım'da bilinen «Bir dalda iki kiraz biri al biri beyaz» türkü adından bahsetmiştik. Bu olay müzikoloji pratiğinde Kırım'da okunan bir Anadolu türküsünün ilk zikredilmesi olmuştu (12, s. 11).

Rus müzikoloğu A. Olesnitskiy 1910 yılında neşredilen «Pesni krımskih turok-Kırım Türklerin türkülerini» adında çalışmasında «Nazlı-Nazlı», «Beni de gamdan azat eyle» isimli ve bir kaç tane başka türkülerden bahsediyordu (13, s. 7).

1929 yılı Moskova devlet neşriyatının müzikal sektöründe Mihail Krasev'nin «Pesni Krımskih tatar (Kırım Tatar türkülerini)» kitabı ortaya çıkmıştı. Kitapta Anadolu türkülerinden «Ötme bülbül! Ötme sesin istemem!» (14, s. 4, 5), (1929 s. kaydedilmiştir). «Dertli kaval gönlüm gibi inle dur!» (14, s. 6, 7), (Alupkada Kazım Useinov'dan kaydedilmiştir), «Nazlı-Nazlı» (14, s. 8, 9) (Alupkada İbrahim Ayvazov'dan kaydedilmiştir), «Üç karanfil» (14, s. 16, 17) (Bağçasaray'da Züleyha Gabileva'dan kaydedilmiştir), «Yollatırık gelini» (14, s. 18, 19) (1924 yılı Alupkada çok yaşlı Ayvazova Hanım'dan kaydedilmiştir), «Arzi-Gamber» (14, s. 20, 21) (Alupkada İbrahim Ayvazov'dan kaydedilmiştir).

1930 senesi Moskova'da Devlet müzik ilimleri enstitüsünde «Pyatnadsat pesen Krıma» veya «15 Kırım şarkıları» (şarkıları) bir etnomüzikolojik çalışma neşredilmişti. Kitaptaki yayımlanan türkülerini o seneleri Kırım'da folklor araştırmaları sürdürürken toparlayan ve değerlendiren Ukraynalı etnomüzikolog A. Konçevski olmuştu. Kitabın adında Kırım müzikolojisinin tarihinde ilk ve son defa «sarqı» – «şarkı» kelimesi kullanıldı. Kitabın içerisinde bizim bakış açımızdan Kırım'a Türkiye'den uzanan «Elmas gibi elmas parlıyorsun» (15, s. 14) ve. «İstanbul ortasında nar ekilir mi?» (15, s. 17) türkülerini de yer alıyordu. Birinci türkü, 1924 yılı Yevpatoriya (Gözleve) şehrinde Kırım Tatar Devlet Tiyatrosu oyuncusu Ayşe Hanım Tayganskaya'dan, ikincisi ise aynı yıl aynı şehirde «aytuflu» Duvan Katık isimli bir Kırım Karayları temsil eden beyefendiden yazıp alınmıştı. Kitaptaki türkülerin Kırım Tatarca sözleri ilk defa latin alfabesinde basılmıştı.

Büyük Azerbaycanlı kompozitörü Uzeir Gacibeylinin talebesi, ünlü Azerbaycanlı bestekarı Gara Garayev'in öğretmeni- ilk Kırım tatarların profesyonel konservatuar mezunu kompozitoru Hasan Refatov 1932 yılında ilk kez tümü Kırım Tatar Türkçesinde latin alfabesiyle yazılan «Қырым татар ырлары» («Kırım Tatar yiraları») adında kitabını neşir etmişti. Kitap, Kırım'ın başkentinde Akmescit (Simferopol) şehrinde Kırım devlet neşriyatında basılmıştı. Kitabın büyük kısmında yer alan teorik, analitik, etnomüzikolojik materyallerin yanında çok sayıda Kırım'da okunan Anadolu türkülerinin de sözleri ve notaları yer almaktaydı. Türkülerin bazı başlıklarını veriyoruz: «Ay doğmadan, ah canım, ayın yıldızı. Nerede kaldın, gelmez oldun, yavurnın kızı» (16, s. 26), «Zare, zare, zamfure. Açılmamış gonca güle alırmız yarı», «Turnam gelir dizim, dizim. Boyun kanadından uzun» (16, s. 27), «Gönül sabur eyle can, çok şükür eyle can! Ben bu deryayı gecalmam...» (16, s. 28), «Yağmur yağar irir taş, Gözlerimden akar yaş...» (16, s. 28), «Kır atım yorgundur ağalar cenge varamam, Has benim bayraktır, silaha karşı duramam...» (16, s. 28), «Kyahi, kyahi akan suvlar bulanır. Bulanır da yarı semtin dolandır...» (16, s. 29), «Şu Yaltadan bir yüzük aldım, Elmastır taşı, Küçük köyden bir yarı sevdim, On beştir yaşı...» (16, s. 30), «Uçma karga uçma dutarım seni...» (16, s. 31), «Gider isen oğrun olsun! Kimse yolunu bağlamaz. Analardan kalma sözdür: «Kendi düşen ağlamaz» (16, s. 31), «İsfihan'dan ben geç almam Nane suyu ben çalmam...» (16, s. 32), «Erzurum'da bağ olmaz. Siyah üzüm ak olmaz...» (16, s. 33), «Demirciler demir döğer tunç olur, tunç olur...» (16, s. 34), «Elif dedim, be dedim, Yârim sana ne dedim...» (16, s. 34), «Deniz dalgasız olmaz, kızlar sevdasız olmaz...» (16, s. 34), «Her kasapda et bulunmaz, Kavun, karpuz sergide...» (16, s. 35), «Yeşil yaprak arasında, Kırmızı gül goncası...» (16, s. 35), «Her meclisde gördüm seni, Gözlerinden sezdim seni...» (16, s. 36), «Sabahın seher vaktinde, Göre bilsem yarımı...» (16, s. 36), «Gidin bulutlar gidin, Yarime selam idin...» (16, s. 37), «Çifte karanfil elmeye benzer, Her gelib geçtikçe gözlerin suzer...» (16, s. 37), «Gel benim tenim içinde gizli canım perisi...» (16, s. 37), «Yüksek minarenden attım ben bir daş...» (16, s. 38), Ah, Fadime'm niçin, niçin...» (16, s. 39), «Alim gider bazara, uğrattırlar nazara...» (16, s. 39), «Hiç bir bülbül iki dala konar mı?» (16, s. 39), «Oduncular dağdan odun indirir...» (16, s. 39), «Yalı kenarında zeytin ağacı, Yürek yaralandı yoktur ilacı...» (16, s. 41), «Araba kapu aralım, aman, Ne bakarsın analık?...» (16, s. 41), «Yine yeşillendi dağlar, Yüzüm güler kalbim ağlar...» (16, s. 41), «Dağların başındayım, onsekiz yaşındayım, Ay dağlar, vay dağlar...» (16, s. 42), «Armut dalda sallanır, sallandıkça ballanır...» (16, s. 42), «Altı kızın biri Fatma, kaşları var çatma, çatma...» (16, s. 43), «Avcısın ey, kız! Ne gezersin derede?...» (16, s. 43), «Nazlı, nazlı gel yanıma, Ak ellerin sar boynuma!...» (16, s. 44), «Çıkıp da yükseklerden bakma, Beni ateşlere yakma...» (16, s. 45), «Sabah olsa çıksam gitsem işime yarım, işime, Zalim Felek düştü benim peşime, peşime...» (16, s. 45), «Som sırmadan akdır canım, Senin bileğin aman, aman...» (16, s. 46), «Kaynanın nesî var? Havadan turna sesi var...» (16, s. 46), «Bilmez misin aslın turap olduğunu...» (16, s. 47), «Bu yağlığı yar işlemiş, Etrafını naşılaşmış...» (16, s. 47).

1944 senesi Sovyet rejiminin yaptığı tarihi cinayetin neticesinde Kırım Tatar Türkleri Kırım'dan Sibiriya'ya, Rusya'nın kuzeyine ve Orta Asya'ya sürgün edildiler. Kırım Tatar Türklerinin Millet ismi, tarihi, kültürü, eğitimi, lisanî zikredilmeye uzun zamana kadar Sovyet komünist hâkimiyeti tarafından yasak edilmekteydi. Ancak uzun aradan sonra 1979 yılında Özbekistan'ın başkenti Taşkent'te Yahya Şerfedinov'un «Yanra Haytarma» Kırım tatar müzik eserleri kitabı neşrediliyor. Bu kitapta daha önceden basılmamış olan Kırım Tatarların müzik repertuarlarında yer alan Anadolu türkeleri şunlardır: «Ben bir Koroğluyum, aman, dağda gezerim...» (17, s. 21), (1936 s. Kırım'da A. Saidov'dan kaydedilmiş) «Bey oğlunun sarayları, Mermer taşdan yapıdı...» (17, s. 22), (1929 s. Kırım'da A. Bilyalov'dan kaydedilmiş) «Atım tekerlendi, kanaram, endim de bir düzene...» (17, s. 24), (1962 s. Koki Usta'dan kaydedilmiştir) «Mendilim benek-benek, aman, aman, ortası çarkıfelek, çaresiz hallara da düştüm, Aman doktor, bir çare...» (17, s. 30), (1929 s. Kırım'da A. Bayramov'dan kaydedilmiştir) «Anası der ki, ben kızımı vermezim, Babası der ki, ben sözünden dönmezim, Bir tanem Ayşem» (17, s. 33), (1928 s. Kırım'da M. Fetislyamov'dan kaydedilmiştir) «Bir kuş edim, aman, Uçar da edim havada, Attı da vurdu zalim da avcı, Yandım da yandım kavuruldum tavada» (17, s. 33), (1936 s. Kırım'da A. Süleymanova'dan kaydedilmiştir) «... Bu dünyada üç nesneden korkarım, aman, Biri ayrılık, biri yoksulluk, biri ölüm...» (17, s. 35), (1927 s. Kırım'da A. Bilyalov'dan kaydedilmiştir) «Rafa bir fincan koydum, İçine mercan koydum, Kaynanamın adını, Kuyruksuz sıçan koydum» (17, s. 41), (1935 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Bir sohbet olsun bu gece, Haneler nur ile dolsun bu gece» (17, s. 46), (1926 s. Kırım'da S. Şemşedinov'dan kaydedilmiştir) «Ben bir fakir yiğidim, Güzel, çirkin aramam, Gece, gündüz gezerim de, Sevdiğimi bulamam» (17, s. 55), (1939 s. Kırım'da A. Abibullayevden kaydedilmiştir) «Aman, ey! Bizim sıçan evlenecek, Tahta biti kız verecek, Sivrisinek saz çalacak, Pireler kalkıp oynayacak» (17, s. 57), (1919 s. Koyla Usta'dan kaydedilmiştir) «A, kızım, seni kime vereyim?...» (17, s. 62), (1916 s. Kırım'da A. Tayganskaya'dan kaydedilmiştir) «Berber dükkani, aman, aman, açmalı, Berber dükkani, amanım, aman, Saçmalı da, Misk amberleri aman, aman, Misk amberleri sar, civan Ayşem, of!» (17, s. 63), (1961 s. A. Saidov'dan kaydedilmiştir) «Aman, değirmenci...» (17, s. 64), (1919 s. A. Tayganskaya'dan kaydedilmiştir) «Ak koyun, beyaz baş koyun, Dereden atlayıp da gelir» (17, s. 65), (1961 s. M. Velicanov'dan kaydedilmiştir) «Söyletme beni, derdim büyüktür, ümidim, aşkım, çoktan sönukdür» (17, s. 66), (1961 s. S. Nogayev'den kaydedilmiştir) «Bakın, dostlar, felek de bana ne eyledi, Aklımı aldı, beni mecnun eyledi» (17, s. 70), (1931s. Kırım'da S. Emirov'dan kaydedilmiştir) «Benim adım Ömer-oca, Kabirim var ucdan uca» (17, s. 70), (1937 s. S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Akşam oldu, yakamadım gazımı, Kadir mevlam böyle yazmış bas yazımı» (17, s. 71), (1961 s. S. Nogayev'den kaydedilmiştir) «Avcı mısın, ey, kız, ne gezersin derede?» (1936 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Ben de bilmem, sebep kimdir, Zalim benden kaçarsın?...» (17, s. 72), (1961 s. S. Nogayev'den kaydedilmiştir) «Mecbur oldum ben bir güle, Destan oldum dilden dile, ah, aman» (17, s. 73), (1934 s. Kırım'da A. Saidov'dan kaydedilmiştir) «Sensin ancak, derdim Allah aşkına...» (17, s. 75), (1961 s. S. Nogayev'den kaydedilmiştir) «İki kuğu bir derde ötüşür» (17, s. 76), (1924 s. Kırım'da M. Mengaziev'den kaydedilmiştir) «Onbirinci aylarda göründü dağlar, eridi, kalmadı yürekte yağlar» (17, s. 77), (1936 s. Kırım'da

A. Saidov'dan kaydedilmiştir) «Yüksek minarenden attım ben bir taş, Ne anam var ne kardaş» (17, s. 77), (1934 s. Kırım'da E. Emirov'dan kaydedilmiştir) «Mavi ile mor döğme, Mavilem, aman, yine düştün gönlüme...» (17, s. 78), (1938 s. A. Saidov'dan kaydedilmiştir) «Bağım da var, bağım da var, Dökülecek kanım da var...» (17, s. 79), (1961 s. S. Nogayev'den kaydedilmiştir) «Yine aldı gam beni, öldüreyim gendimi...» (17, s. 80), (1928 s. Kırım'da A. Abibullayev'den kaydedilmiştir) «Bahçadan bir gül kopardım, Yarım başına takmaya, Yaprağı tuttuştı, yandı, Gülleri kan ağladı...» (17, s. 81), (1935 s. Kırım'da A. Saidov'dan kaydedilmiştir) «Yaylanın çimeninde, Atımı oynattım, atı, Utanma, gel yanıma, Sen benim idin zati...» (17, s. 84), (1937 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir), «Karadeniz üstünde gemi yali arıyor, çok doldurma kadehi, başm dumanlanıyor...» (17, s. 88) (1937 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir), «Sabah olsa uynsana, Gül yastığa dayansana, yemin etdim, inansana...» (17, s. 88), (1935 s. Kırım'da Mecit Appaz'dan kaydedilmiştir) «Vardım çeşme başına, aman, aman, Başım koydum daşıma, Ben hasretliği bilmez idim, O da geldi başıma.» (17, s. 89), (1937 s. Kırım'da E. Topçu'dan kaydedilmiştir) «Açma da yarım pencereyi Dörtüol arası...» (17, s. 90), (1961 s. S. Nogayev'den kaydedilmiştir) «Amanım, dostlar, usandım, usandım, Her göreni de ben kendime dost sandım, Her güzeli de ben kendime yar sandım...» (17, s. 92), (1938 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Karşıdan gördüm seni, Al gülüm sandım seni...» (17, s. 93), (1929 s. Kırım'da A. Tayganskaya'dan kaydedilmiştir) «Dereler şuma, şuma, Neler geldi başıma, Daha neler gelecektir, Bu garibin başına...» (17, s. 98), (1932 s. Kırım'da L. Paşayev'dan kaydedilmiştir) «Çıktım posta yoluna, Bindim Faytonun, Faytonun dışlası, Yüz bin altına...» (17, s. 98), (1936 s. Kırım'da A. Saidova'dan kaydedilmiştir) «Ozen boyuların ince dumanı, Dağlar yayılır, seher zamanı...» (17, s. 99), (1917 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Gökdeniz kenarında, Bağladım gemimi...» (17, s. 100), (1934 s. Kırım'da Süleyman Usta'dan kaydedilmiştir) «Seni gördüm, seni sevdim, Gül gibi sarardım soldum, Reddetme, bırakma beni» (17, s. 102), (1935 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «İki çeşme yan yana, Suyun içtim kana-kana...» (17, s. 104), (1930 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Kara tavuk tepeli, kulakları küpeli...» (17, s. 105), (1961 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Bahçelerde kestane, Dökülür tane tane, Amanım, civanım, gel yanıma, Liralar takayım boynuna...» (17, s. 106), (1916 s. Kırım'da A. Tayganskaya'dan kaydedilmiştir) «Enterisi ala benziyor, Yanakları güle benziyor...» (17, s. 113), (1924 s. Kırım'da Koyla Usta'dan kaydedilmiştir) «Deniz dalgasız olmaz, Kızlar sevdasız olmaz...» (17, s. 114), (1925 s. Kırım'da G. Kurtiyevden kayid edilmiştir) «Turnam ise turnam da, Ben burada durmam, Buralarda durursam da, Sararıp da solmam...» (17, s. 114), (1934 s. Kırım'da E. Emirov'dan kaydedilmiştir) «Usul Usul gel yanıma, nazlım, aman, Dayanamıyorum sana, samur saçlım, aman...» (17, s. 116), (1935 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Zeynebime yaptırđım, Fildişten tarak...» (17, s. 117), (1961s. Kırım'da S. Zeytullaev'den kaydedilmiştir) «Kara biber aş için, Yandı kalem kaş için...» (17, s. 118), (1967s. Kırım'da S. Zeytullaev'den kaydedilmiştir) «Haydi gidelim, haydi yosmam, dağlar olsun evimiz, yosmam...» (17, s. 122), (1964 s. S. Zeytullaev'den kaydedilmiştir) «Merdivenden teker teker inerken, Yazması boynuma, dolanıyor severken...» (17, s. 123), (1918 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Yar senin gibi güzel olmaz, Asla güzelliğın solmaz...» (17, s. 125), (1936 s. Kırım'da E. Emirov'dan kaydedilmiştir) «Git söyleyin güneşe, doğmasın, Benim de yârim uzaklarda solmasın...» (17, s. 126), (1935 s. Kırım'da Mecit Appazov'dan kaydedilmiştir) «İki geyik bir dere den su içer, su içer, iki asret bir birinden vazgeçer, Ah Leylyaçığım vazgeçer...» (17, s. 130), (1936 s. Kırım'da E. Topçu'dan kaydedilmiştir) «Elmalım camdan bakıyor, Beni candan yakıyor...» (17, s. 130), (1928 s. Kırım'da K. Umerova'dan kaydedilmiştir) «Dağların yolları doludur diken, Kahrolsun dikenni yollara döken...» (17, s. 131), (1965s. Kırım'da M. Velicanov'dan kaydedilmiştir) «Pencereden kar geliyor, Ardıma da baksam, yar geliyor...» (17, s. 131), (1938 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Ayşem, sendeki saçlar bende olaydı, Saçları senden, Taraması benden, ölerüm, yar, ayrılman senden...» (17, s. 132), (1932 s. Kırım'da A. Şirinkaya'dan kaydedilmiştir) «Arnavutlar eker bakla, Güvercinler atar takla...» (17, s. 133), (1935 s. Kırım'da Mecit Appaz'dan kaydedilmiştir) «Kadifeden kesesi, Bahçeden gelir sesi...» (17, s. 134), (1961 s. S. Nogaev'den kaydedilmiştir) «A, kız seni nerelerden izlerim, yar, izlerim, yar...» (17, s. 135), (1940 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Yalı da boyu kenarında zeytin ağacı, Yüreğime bir ateş düştü yoktur ilacı...» (17, s. 137), (1937 s. Kırım'da Z. Lümanova'dan kaydedilmiştir) «Havada uçan telli de turna, Kanadı var burma burma...» (17, s. 138), (1935 s. Kırım'da A. Saidov'dan kaydedilmiştir) «Her güzelden yar olmaz da, Siyah da yüzüm ak olmaz, Komşusundan yar severken, Yüreğinde yağ kalmaz...» (17, s. 138), (1918 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Akşam olsa, çıkar güzel meydana, Eğri koymuş dal fesine bir yane...» (17, s. 139), (1932 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Seni bana gayet güzel dediler, Gerçek mi, güzelim, görmeye geldim...» (17, s. 143), (1939 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Evleri var subaşında, Benleri var sol kaşında...» (17, s. 144), (1932 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Sevdim seni edemem inkâr, Gönül sana verdi karar...» (17, s. 147), (1965s. S. Nogaev'den kaydedilmiştir) «Karanfilim morlana, Ne hor baktın sen bana?...» (17, s. 151), (1935 s. Kırım'da L. Paşayev'den kaydedilmiştir) «Her sabah, her sabah, aman, Kapıdan bakarsın, Gelip geçenlerin, aman, Yüreğini yakarsın...» (17, s. 152), (1933s. Kırım'da Muradasıl Usta'dan kaydedilmiştir) «Bir omuzdan bir omuza saçları var, saçları, Kalem ile çekilmiş kaşları yar, yar, amanım, aman, kaşları...» (17, s. 156), (1934 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Gönlüm yine bir ateş icra, İcrama dolandım, Sevdayı-muhabet başıma, Başıma, gör neler açtı...» (17, s. 156), (1961 s. S. Nogaev'den kaydedilmiştir) «Seni gördükçe titreyor, yar, yüreğim, Hasretinden yandı da bağrım, Ah, ah, ah, meleşim!..» (17, s. 158), (1940 s. Kırım'da D. Penirci'den kaydedilmiştir) «Bugün aynın ondördü, Kız saçını kim ördü? örmüş ise yar ördü, İspat eyle, kim gördü?...» (17, s. 160), (1935 s. Kırım'da S. Erecepova'dan kaydedilmiştir) «Karlı dağlar yüce olur, Gündüz gece, gece olur, Gör ayrılık nice olur...» (17, s. 161), (1932 s. Kırım'da E. Emirov'dan kaydedilmiştir) «Oğlan elini de sallama, Nafile de benim için ağlama...» (17, s. 162), (1929 s. Kırım'da S. Şemşedinov'dan kaydedilmiştir) «Penceresi yeşil boya, Göremedim doya, doya, Gül saçardım boydan boya...» (17, s. 176), (1929 s. Kırım'da S. Şemşedinov'dan kaydedilmiştir) «Haydi da

canım, çerkes kızı, Sen allar giy ben kırmızı, Faytonlara bindireyim, Allı, morlu gildireyim...» (17, s. 177), (1934 s. Kırım'da E. Emirov'dan kaydedilmiştir) «Yüksek minare, kaşlerin kare, Altın, gümüş, bakır pare, Yolladım yare...» (17, s. 180), (1957 s. S. Zeytullayev'den kaydedilmiştir) «Hem seversin, hem sevmezsin, Akşam olsa gelmezsin, Seni bana söylediler, Sen başkasını seversin...» (17, s. 212), (1922 s. Kırım'da Sami Usta'dan kaydedilmiştir) «Dertli kaval gönlüm gibi inliyor, Yüreğimin acısını alıyor, Yaralara merhem olur hoş sesin, İnle, kaval, dertlerimi sen sustur...» (17, s. 213), (1918 s. Kırım'da G. Şerfedinov'dan kaydedilmiştir) «Yine yeşillendi dağlar, Yüzüm güler, gönlüm ağlar...» (17, s. 213), (1929 s. Kırım'da D. Arifov'dan kaydedilmiştir).

1967 senesinden itibaren Kırım Tatarları teker teker Kırım Anavatanlarına avdet etmeye başlamışlardı ve 1988 yılına kadar beşbin civarında Kırım Tatar Müslüman'ı kendi baba topraklarına dönebilmişti. Esas dönüş SSCB'nin dağılmasından sonra 1990'lı yıllarda gerçekleştirilmişti ve bu avdet devam etmektedir. 1996 yılında Smferopol-Akmescit'te Kırımtatar bestekarlarından İlyas Bahşiş ve Edem Nalbandov'ın müellifliğinde kiril alefbesinde «Kırımtatar halk yırları» kitabı neşredilmişti. Kitapta notasız 348 tane Kırımtatar türküsü yer almıştı. Bu kitaptan bizim tahminimize göre yukarıdaki listemize şu Anadolu türkülerini ilave edebiliriz: «Aynaya baktım saç beyaz olmuş, neden benzim böyle sararmış, solmuş, Böyle değildim, Bana ne olmuş?...» (18, s. 74), «Ayşem, Ayşem mor menevşem, Derdim çok benim, Senden gayrı, nazlı Ayşem, Kimsem yok benim...» (18, s. 79), «Sevdiğim seyrana çıkmış, Sallanır bin naz ile, lalası allar giyinmiş, kendisi beyaz ile...» (18, s. 89), «Kestaneler kestane, Aliyem, evin dağlamaları; Yüreğime dert olur, nazlı Aliyem, senin ağlamaların...» (18, s. 90), «Allı pullu, şamatalı gelin, Çiftedir benim, aman aman, Sarılmakla doyulur mu, Kaymaktır tenin, güzelim...» (18, s. 96), «Arabalar gelir de geçer, iz olur, Gelir bir gün akar suvar buz olur...» (18, s. 106), «Arafat Dağı'ndan inerler hacılar, hacılar, İnerler hacılar, Yüreğimde vardır, vardır, vardır, Gamlar acılar, acılar...» (18, s. 107), «Kimlerdensin, Asiye Hanım, Kimlerdensin, of aman, aman bin faytona, gidelim, Sen benimsin...» (18, s. 109), «Atım tekerlendi, han arayıp, indim bir düze, yaşımı getirdin, anneciğim, Bir çerik yüze» (18, s. 110), «Açıl, açıl dağlar, Yol verin ağalar, Ben silama varayım, Silamda beni, üç güzel bekler...» (18, s. 114) «Açıl, ey, ömrümün varı, Badi sabah olmadan. Saraydım gonca gülü, Sararıp da, solmadan...» (18, s. 115), «Dolarken gönlüme tatlı bir hüzün, Süsler hayalimi, gül renkli yüzün. Seni sevmek bile yetmiyor bana, ah, İçimde bir his var, aşkımdan da üstün...» (18, s. 117), «Ben Kerem'im Kerem'liğimi bildirdim, Dost ağlatıp, düşmanları güldürdüm...» (18, s. 120), «Ben bahtımı sınıamışım, Taşa bassam iz olur. Ağustos'ta suya düşersem, Balta kesmez buz olur...» (18, s. 121), «Ustasına hizmet eden, Yol bilir, erkan bilir. İblisi talim edenler, Nar ile suzan bilir...» (18, s. 122), «Bağa vardım, üzüm yok, El yarına gözüm yok. Yarım bana darılmış, Barışmaya gözü yok...» (18, s. 123), «Bağdat'a varan olsa, yaremi gören olsa, Terki diyar eylerim, aman, yareme bir hal olsa...» (18, s. 124), «Amanım, civanım, gel yanına Liraları takayım gerdanına...» (18, s. 126), «Bahçalarda pırasa, Bu sevdalık olmasa. Yar koynuna giren son, Asla güneş doğmasa...» (18, s. 127), «Bal ile yağ dolsun çöller, sahralar, İsterse süt olsun yedi deryalar. Meyve versin cümle dağlar, ovalar. İsterse yazı kış olsun dünyanın...» (18, s. 129), «Daim esme badi sabah, Eğme dilber, barışalım. Elinde kurulu yayın, Atma, dilber, barışalım...» (18, s. 130), «Dolandım bahçayı nar bulamadım, Yaylayı dolandım kar bulamadım, kar bulamadım. Derdimi dökmeye tar bulamadım, Aşkımı dökmeye yar bulamadım, yar bulamadım...» (18, s. 142), «Bülbülümü uçurdular, Yuvasından kaçırdılar, Sevdiğimden ayırdılar...» (18, s. 143), «Ah, bu geceler, ne karanlık geceler, Yarı olan yar koynunda geceler, Yarsız kalan yar adımı eceler...» (18, s. 146), «Vardım çeşme başına, aman, aman, Sabun koydum taşına. Ben hasretlik bilmezdim. – O da geldi başıma...» (18, s. 147), «Gideriz yali yali, Felimamız boyalı. Ben sana aşık oldum, Başım oldu belalı...» (18, s. 148), «Kadir mevlam senden şudur dileğim: Ver bana bir güzel, Gönlüm eğlensin. Ellere vermişsin, benim suçum ne?...» (18, s. 151), «Aşk baharı gelmeyince, Gonca gül dirilmeyince, Ya sen, ya ben ölmeyince, Gönül senden ayrılamaz...» (18, s. 152), «Dağıstan-dağ yeridir, Gürcistan bağ yeridir. Dağılımış çay pazarı, a canım kızların bol yeridir...» (18, s. 159), «Drama köpründen, Asan, Gecemi geçtin, Asan, Gecemi geçtin. Ecel şerbetini, Asan, ölmeden içtin, Asan, Anadan, babadan, Asan, Nasıl vazgeçtin?...» (18, s. 161), «Derdim için çektim da Lokmane, Bulamadım derdime bir çare. Sırrı mı kimler bilmez, Aşık yare söyledim, gezdim...» (18, s. 168), «Dere, ırmaklı dere, Akma nafile yere. Al da git beni, dere, aman, Yârim olduğu yere...» (18, s. 169), «Yaşadığım yerim bağ bağçalık, Hem subaşı. Değirmenler döndürür, Gözümün yaşı. Yedi yıldır, bu hastalık, Benden geçmez. Doktorların ilacı, Fayda vermez...» (18, s. 170), «Yeşil giysem tanırlar, Beni yolcu sanırlar. Dostum yoktur, düşmanım çoktur, Seni benden alırlar. Dostum yoktur, düşmanım çoktur, Seni benden alırlar. Giderim ayan beyan, Yollara düştüm yayan. Sevda düştü başımıza, Dayan yüreğim, dayan...» (18, s. 171), «Tenin yayla yoğurdu, Seni kimler doğurdu. Seni doğuran ana, Bal ilemi yoğurdu...» (18, s. 173), «Başındaki çemberin yosmam, Saçımı bağlar, sarar. Bir gün seni görmezsem, yosmam, Gözlerim ağlar, arar...» (18, s. 174), «Atma beni, vurma yosmam, Yazıktır bana. Martininin kurşunların, yosmam, Sakla düşmana...» (18, s. 176), «Mevlam çok dertler vermiş, Dertlere derman vermiş, Neden, benim derdime, Asla deva vermemiş. Zalım, aşılattın beni, Derde öğrattın beni, Kara bağlattın beni...» (18, s. 178), «Öksüz bir kuzu gibi, Yar, yar, aman, aman, aman, aman, Yüreğün durmaz, meler, Edalı gelin, nasıl edelim. Hasretinden bunaldım, Yar, yar, aman, aman, aman, Aşkın bağırimi deler, Edalı gelin, nasıl edelim...» (18, s. 183), «Kamayı vurdum yere, Kurusun kanlı dere, Ey kız, seni almazsam, Canlı girerim yere. Irmak baştan bulanır, bulanır, Yar karşımda dolanır, dolanır...» (18, s. 185), «Al eline kalemi, kanaryam, Yaz başına geleni, kanaryam. Haceb nerde gömerler, kanaryam, Sevdalığdan öleni, kanaryam...» (18, s. 188), «Gelip girme dost bağına, dost bağına, Dost bağına gülşenim var. El uzatma gülşenime, gülşenime, Etrafında diken var...» (18, s. 189), «Kenardan geçeyim, yol sizin olsun, Ağular içeyim, bal sizin olsun. yardan ayrılmışım, yaslıyım, yaşlı. Karalar giyeyim, al sizin olsun...» (18, s. 191), «Gözyaşım şarab olsa, Gençliğim harab olsa, Her günüm azab olsa, Yine seni seveceğim. Arım, balım, peteğim, Gülüm, dalım, çiçeğim. Bilsen ki, öleceğim, Yine seni seveceğim...» (18, s. 194), «Kesek, kesek bulut çıkar, Pınar dağından, aman, pınar dağından. Yazılmamış ferman gelir yaremin adından...» (18, s. 195), «Gyidim çarıklarımı atladım taştan taşa. Hasretliği bilmez idim, O da geldi bu başa...» (18, s. 199), «Ben giderim, geyik gelir izimden, ürkek

geyik, türkmez oldu özümden, Aman, aman, özümden, Aman, aman, özümden...» (18, s. 200), «Kyayi giderim medreseye, Ders okurum hak için. Kyayi giderim meyhaneye, Mey çekerim, – kiemene?...» (18, s. 201), «Gözlerim duman-duman, Nedir benim çektiğim. Başımı yastığa koyup, Ecel terini döktüğüm...» (18, s. 202), «Anı benim elli direm şekerim, şekerim, çoktan beri hasretini çekerim, yar, yar, Konyalım yürü, Yürü yavrum yürü, Arslan yavrum, yürü...» (18, s. 204). 'Kyayi-kyayı akan sular bulanır, Ah, aman, Bulanır da, yar sentini dolanır, Yosmam dolanır... (18, s. 206), «Arslanım, Kazımım, Nerde yatıyor, Kaytan bıyıkları, Kana batıyor. Mezar arasında kanlı kasaplar, Adam kendi erbabına kamamı saplar. Cenazem geçiyor, kalkın erbablar... (18, s. 207). 'Karanfil sırasına, Gül koydum arasına. Sana melhem deyirler, A sevdiğim, Sinemin yarasına...(18, s. 208)», «Kaleden kaleye şahin uçurdum, Ah ile vah ile ömrüm geçirdim. Kalenin önünde bir direk kiraz, Maşallah şu kıza-gerdanı beyaz... (18, s. 216) «Kamışa bak kamışa, Su neylesin yanmışa. Büyük sabırlar gerek yarından ayrılmışa... (18, s. 217)» «Kara biber aş için, Yandım kalem kaş için. Annen seni doğurdu. Delikanlı yaş için... (18, s. 218) 'Kara koyun kuzusu, Beyaz olur bazısı. Ah, neyleyik, ters yazılmış Başımızın yazısı... (18, s. 221) «Karşı bağ bizim olaydı, İçerisi üzüm dolaydı. Yengem güzel olaydı, Ağabeyim sevip alaydı. Yağma yağmur, esme rüzgar, Yolda yolcum var benim. Şu mahallenin içersinde, Bir sevdiğim var benim... (18, s. 226), 'Su gelir gül dibinden, içilmez köpüğünden. Dünya dolu dilber olsa, Vazgeçmem sevdiğimden... (18, s. 227). 'Kasabımın koyunları, çoktur onun oyunları, Amanım kasap, civanim kasap, Gel bu gece görelim hesab... (18, s. 228). 'Ata binersin eğerzis, Cenke gidersin silahsız, Çamlıbel kaldı sahipsiz, kalem tutmam, yazam seni, Cızam seni, kasap oğlu... (18, s. 229) 'Lemhan gidiyor, fırlatına can dayanır mı, Yumdu ol ela gözlerini, yar uyanır mı, Rüyam, nedir hiç buna insan inanır mı. Zalim, söyletme beni, çiğirimde yaram var, Zalim, ağlatma beni, görünümde neler var... (18, s. 236) 'Çaya indim, çay susuz, Mavilem, aman, Ela gözler uykusuz. Herkesin yarı gelmiş, Mavilem, aman, Sen neredesin, oğursuz...' (18, s. 237) 'Kayadan iner idim, Çağırırsan döner idim. Kibrit oldum derdimden, Üfürürsen, söner idim...' (18, s. 238), 'Ata binersin, ata, Gel oynata, oynata. A kız, senin babanı, Yapacağım kaynata...' (18, s. 240), 'Maphushane çeşmesi yandan, akıyor, yandan, Maphusluk bir şey değil, sevdalık var bir andan, Ben verem oldum, ne çare, aman...' (18, s. 241), 'Meyhanenin şişeleri parlıyor, Gelmiş doktor, yaralarım bağlıyor, Garib anam, baş ucumda ağlıyor. Söyle doktor, söyle-ölecek miyim, Gençliğimde mezara girecek miyim... (18, s. 242), 'Mezarımı teren de kazın, Daraçık olsun. Kabirimin sol yanında, ah, anem, Sevdigimolsun' (18, s. 243), 'Ben de bilmem, sebep kimdir, Zalim, benden kaçarsın. Olur-olmaz yösmalara, Gizli sirini açarsın...' (18, s. 250), 'Mendilim benek-benek, aman, aman, Dönüyör carhi felek. Yazını beraber geçirdik, Kişin ayırdı felek. Mendilimin yeşili, aman, Şimdi buldum eşimi. Al, bu mendil senin olsun, Silersin göz yaşını... (18, s. 251), 'Al eline sazi, Gel bazi-bazi. Ey, kücücük hanım, etme bu nazi. Meftünüm ben, Meftünüm ben ince belle, Meftünüm ben, Meftünüm ben baci tellige... (18, s. 259), 'Evlerin ogü nane, Ben kül oldum yana-yana. İnsaf eyle, gel imana. Ben sarilaydım ince belle, Sardırmam seni yat-yaban ele... (18, s. 260), 'Sinop yalisından aldı bir duman, Dumannın içinde halimiz yaman. Medet yaradanım, medet el aman, Silayi, dostlar, silayi. Medet silayi. Evvelya siyhi, sonra silayi... (18, s. 261), 'Müskül emiş sevdiğinden ayırmak, kaderde var emiş ayırmak, Mümkündür, sevip-sayib ayırmak. Ne care, Kaderde var emis ayırmak... (18, s. 262), 'Sacin, zilfin taramazsin, Kücücüksün, yaramazsin. Gonlüne denk bulamazsin, Nicin canım. elya gözlüm...' (18, s. 264), 'Denize dalıyım, Bir balık alıyım. Ay kavuştu, güneş kondu, Daha yalvarıyım. Anı, benim nalbandım, nalbandım, Satamadım, aldandım... (18, s. 265)', 'Nahşuvan şehrine vardım, Nalband dücyanlarını gördüm. Şükürler olsun yaradana, Ben de muradıma ırışdım... (18, s. 267), 'Kemancemin telleri balam, Bağlamadır, bağlama. Gıdersem de, gelirim, balam, Benim için ağlama Oğlan yaylı, kız şanlı, balam, Gonüller kalsın bağlı. Asker oldum, giderim, balam, Yar sevme benden gayrı...' (18, s. 276), 'Ne güzelsin, bir danesin bir dane, Nazlı gülüm, aman. Hasretin etdi beni divane, Denişmem seni cümle cihane, Nazlı gülüm, aman. Olaydı, Olaydı, Söyle nızam olaydı – Her güzel sevdiğimi alaydı...' (18, s. 282), 'Ben bit fakir yığıtım, Hep gezerim, duralmam. Sevdigimi ararım, Hiç bir yerden bulamam. Olur ise olsun...' (18, s. 283), 'Penceresi eşil boya, Saralmadım doya-doya. Eger sarsam doya-doya, Mum yakrdım boydan-boya...' (18, s. 292), 'Portakalı oydurdum, İçine şerbet koydurdum. Şu mahaleden bir yar sevdim, Anesine duydrdum...' (18, s. 292), «Sabahtan kalktim etrata baktım, Ağlaya-sızlaya çantamı taktım, Balayi-çağayı yölda bıraktım, Yazımız böyledir, yanar küyerim...' (18, s. 298), 'Her sabahnin sahar vaktında, aman, Görebilsem yaremı, aman, Görebilsem yaremı. Yar sefada, ben cefada, aman, Çekerim ahı-zatını... (18, s. 300), 'Sabah olsa, Yine divan kurulur, yar kurulur, Yaralarım göz-göz olub, delinir, yar, delinir. Rakı, bade elden-ele dolanır, yar, dolanır... (18, s. 302), «Sivastopol ogunde yatan gemiler, Atar mizan topunu, yer-kok titrer, Askere gidenler-baba yigitler. Aman padisahim, izin ver bize, izin vermez isen, at bizi denize...» (18, s. 306) 'Sevdiğim seytane çıkmış, sallanır– bin naz ile, Sevdığı allar gıyınmış, gendısı beyaz ile. Oturmuşlar çimenlikte, bal içerler saz ile, Alabilsem sağ dizime, zülfü sıyahlık seni, sara bilsem yaş çağımda, teni beyazım seni...' (18, s. 307), 'Gökten yere atarsan beni, Ateşlere yakarsan beni, Mezarlara koyarsan beni, sevdim seni, sevdim seni...' (18, s. 308), 'Seni gördükçe titreyör, yar, yüregim, Askının sadığıyım, Ah, ah, ah, melegim, Daha nice bir hasretini çekerim, Fırlatına can dayanamaz, Ah, ah, ah, melegim...' (18, s. 310), 'Söyletme beni, derdim buyükdür, Ümüdüm, Söyletme beni, kalbim uzükdür...' (18, s. 312), 'Suya gider, suv destısı elinde, elinde, elinde, Ipek gıymış, etekleri belinde, belinde, belinde, aman, Taze gelin şımdı durmaz evinde, evinde, evinde, evinde... (18, s. 318), 'Sıra-sıra cezveler, kaynayör, kaynayör, Halimennin kaşleri oynayör, oynayör, Halimennin elleri çeberdir, çeberdir, Halimennin dişleri bem-beyaz mermedir, Rampı-rampı, ramp-rampı, kahvesine de, cesvesine de, maşallah!...' (18, s. 319), 'Arabaya taş koydum, Yar yoluna bas koydum, Amanım, Tas oğlan, Su kazalı yoluna, Gönlümü yöldaş koydum, Amanım, Taşoğlan... (18, s. 325), 'Ben Samsuna varalmazım, param olmazsa, Şışib kalsın böyle dünya, yarın olmazsa, Telegrafın tellerini arşınlamalı, Yar üstüne yar sevenni kurşunlamalı...' (18, s. 327), 'Çatal çıkar keşhanenin dumanı, Yöktür topçuların yavrum, ne dını, ne imanı. Asker olub, zordur bozmak Fermanni...' (18, s. 330) 'Tuna suyü bus-bulanık akayör, Tuna, çıkmış, güzelleri bakayör, Nice aşıkların bağırını yakayör, Tasvir olmaz güzelliği Tunanın...' (18, s. 331), 'Yaralıyım turnam, Nerelisin sormam.

Gıder isen, arslan, yat dızime, yaslan. Turnam da, turnam, Ben buralarda durmam. Bır vefasız yar için, Sararıb da, solmam..."(18, s. 332), " Turnam dön ilk baharde, Beklerim, gel kon saharde, Selam getir nazlı yardan. Turnam, bana kerem eyle. Gel, yaremden haber söyle, Yesıl başlı telli turnam, Şımdı bızım gölden üçtü. Aklımı başımdan aldı, Vardı, gayrı göle düştü..."(18, s. 334), " Ümüdlırım hep kırıldı, Artık yarım gelmeyecek. Gözyaşlarım dökülürken, Bu halımı görmeyecek..."(18, s. 338), " Davulcular davul da kakar, Sarhoş pencereden bakar, Alımın anesı benı de yakar, Uyan Alım, uyanmaz oldun, Kalkmaz oldun da, nazlı da yardan..."(18, s. 344), " Çanak-çanak hurmaları, Yedırdım sana Fatmam. Darğınsın bana sen, Ne dedım sana Fatmam?..."(18, s. 345), " Hasta gönlüm yatmak ister, Güzel de, senin dızinde. Ağletme benı, nazlı da dülber, Duşmanlarım gülmesın. Ben bu dertden ifla oldum, Bulamadım çaresını, Ayırma benı lısanından, Duşmanlarım gülmesın..."(18, s. 347), " Çakıcı da dağdan ınıyör, Korku da nedir, bilmeyör. Bana derler Çakıcı, dal fidan boylu, Etrafım duşman dolu..."(18, s. 348), " Horozumu aşırıldılar, Damdan dama kaçırıldılar. Pılyav edıb pişirdiler..."(18, s. 353), " Çare sazım-sensın ancak, Rahım et, allah aşkına. Sende yökmu kalbi-vıcdan? Söyle, allah aşkına..."(18, s. 354), " Çerkes kızı, çerkes kızı, Sen allar gıy, ben kırmızı. Al faytona bindireyim, Allı-morlu giydireyim. Ay, canım, çerkes kızı, Yanakların kıp-kırmızı..."(18, s. 355), " Çifte karanfil, canım, Elmaye benzer. Hegelib-gectıkçe, canım, Gözlerını süzer..."(18, s. 359), " Çifte telli, o da bana beili, Ben bır yar sevdim, cümle aleme belli. Of, of, yanar yüreğim, Kaçma da, yavrum, mahv olursun..."(18, s. 360), " Çıka bılsem, çıka bılsem, O yarımın köşküne, aman, aman, Doldur, doldur, ver içeyim, Nazlı yarım eşkına. Aynı doğmuş günmu dogmus, O yarımın gögüsüne..."(18, s. 365), " Çıktım garıb yaylasına, Bır yaz yazladım, Doşegım-yastıgım bır taş eyledım, Başıma gelenlerı, Bır-bır söyledım, " Garıb ne haldasın diyen olmadı..."(18, s. 366), " Can perısı almış ele, Raksa gıder güle-güle. Görmek ile doyulurmu, Nur cemalı benzer güle. Sözüm yokdur ismine, Beni bend eyle kendine, Merhamet kıl bana, yar, bana..."(18, s. 372), " Bezendıgın çamaşır, balam, sana, ne güzel yaraşır. Bu ne kadar güzellik, balam, Gören gözler kamaşır. Haydı, balam, haydı, Şınanay, şınanay, Bır gece kızlar, şınanayna, Olmadı kızlar, bır gece, bır gece, kana-kana, Şınanay, Şınanay, şınanayna..."(18, s. 474), " Şu dağlar mahrum kaldı, kuş uçtu, yavru kaldı. Anatarlar yar koynunda, Gönlüm mıhlavlı kaldı..."(18, s. 379), " Şu gelen kımın kızı, Fıstanı var kırmızı. Yanağında gülü var, Sanki sabah yıldızı..."(18, s. 381), " Evlerim, evlerim yüksek evlerim, Çıkarsam yükseklere, garıb gönlüm eglırım, Vefasız dünyada yarsız ne eylerım. Gel, otur yanıma, Gamalarımı söyleyim. Halımden bilmeyör – Ben o yarı ne eyleyim..."(18, s. 390), " Giresun kayıkları, Hep gitmekte kyarına. Sevdim de, alamadım, aman, Olerım efkyarına. Arslan, kız, senin adın Ediye, Yürü gidelim dağlara gezmeye. Fındık, fıstık aldım sana yemeye, Kalk, gıdeyık saat geldi yediye..."(18, s. 392), " Gıdene bak, gıdene, Kına koymuş elıne. Yazık yösma belıne, Düştün cahil elıne. Kız, senin adını koymuslar Ediye, Gel gidelim caddeleri gezmeye..."(18, s. 394), " Ey, gazılar, yıl göründü, aman, aman, Yıne garıb başıma. Dağlar-taşlar dayanalmaz, aman, aman, Benım ahi-zatıma..."(18, s. 398)" Ey, kız, senin saçların, yar, yar, yar, aman, Oynar omuz başların, yar, yar, yar, aman, kız senı alır, kaçarlar, Duymaz arkadaşların..."(18, s. 399), " Elya gözde kaldı ahım, Sensın güzellerden şahı, Olmezden saraydım senı, aman. Bari, bır selam gönder, melegım, Aman, aman, ben eğleneyım, Ayağın bastığı yerden, aman, Bır avuc toprağın gönder, melegım, Aman, aman, yüzüme süreyım..."(18, s. 407), " Eminem mantar topluyör, Dereleri, tepeleri, atlıyor. Vardım penceresine, Eminem saçlarını topluyör. Aman, Eminem, ne oldu sana, Bır masa kurdum gel esana..."(18, s. 411), " İndim çeşme başına, dostlar, Sabun koydum taşına. Sevda nedir, bilmezdim, dostlar, Sevda geldi başıma. Bayılırım, bayılırım yarın şeftalisine, Hic te dayanılmaz, dostlar, güzelin cilvesine..."(18, s. 413), " Dükyan-tezgyah gitti elinden, erif, Muhtac olduk ellere. Sattın savutların, sarhoş erif, Verdın meyhanelere. Çarşı- çarşıdan gezersin, erif, Düştün dilden dillere, Çekmem derdini, sarhoş erif, Yeter artık cektıgım. Bu can senden bezdi, sarhoş erif, Nedır senin etdigin..."(18, s. 415), " Her sabah, aman, her sabah, aman, Gelır de, geçersın. Kanımı kadehe döküb, aman, Süze, suze içersin. Ne candan seversin, aman, Ne de vazgeçersin. Gogercın tobuklu, yavrum, Elma da yanaklı..."(18, s. 419), " Yağma yağmur, esme ruzgyar, yolda yoldaşım var benim. Şu guzeller içersinde, Bır sevenim var benim..."(18, s. 426), " Yalı kenarında bır fener yanar, Fenerin şevkına şahinler konar. Her kim sevdiğine boylemi yanar. Oynarım, gülerim, Kanaryam, aman, Dostlar sen olsun..."(18, s. 428), " Yalı kenarında zeytin ağacı, Yürek yaralandı, yöktür ilyacı. Söndü yüreğimde gençlik mizacı. Gel artık bakletme, Gayet dardayım, Garıb bül bül gibi, Ahızardayım..."(18, s. 429), " Yalı kenarına çektim organı, Usudukce cek basına yorgani. Gıde-gıde bır daracık yolum var, Yanagında kan aralas benı var. Yalı kenarına kayıgımı kayıgımı, Arar, arar, şımdı buldum lyayıgımı..."(18, s. 430), " Ey kız, senin ne belyalı, ne kazalı başın var, Baş üstünde ilfan-ilfan, Saçın da var, gözün de var. Yandım kızlar, Bır rakı verin, Şışeden, of, kadehden, of, kyaseden, of, Yandım, kızlar, Bır meze verin, Yanaktan, of, dudaktan, of, kucaktan, of..."(18, s. 431)

2001 senesi yine Akmescit'te bu kez Kırım tatar bestekarı ve folklor araştırmacısı Fevzi Aliyevnin "Къырым халкъ музыхсынынъ антологиясы(Кırım halk muzikasının antologiyası)" başlıklı notalı kitabı yayımlanmıştı. Bu büyük kolemlı çalışma binden fazla Kırım asıl halklarının Kırım Tatarların, Kırım Karayların, Kırımçakların ve Kırım Urumların (Grekotatarların) türkü ve müzik parçalarını kapsamaktadır. Bu kitapta yer alan bizim düşüncemize göre Anadolu türkülerinden olan bizim cedvelimize ilerdeki türküleri ilave edebiliriz: "Akşam olsa saçlarımı tararsam, tararsam. Elbette, yarem, sen de, sen de beni ararsın, ararsın. Akşam olsa incilerimi dizersem, dizersem. Elbette, yarem, send de, sen de benden bezersin, bezersin..."(19, s. 43), " Anem, ben sana geldim, kanaryam, izin almaya. Emdiren ak sutunnu, kanaryam, Elyal et bana, ey, ey, ey..."(19, s. 47), " Küçücükten aldım sazım elime. Dertli-dertli ah, anem, Bastım da sazım telıne, Her güzelın bağçasında bır top gülü var. Ey, Mevlyamdan korkmaz, Sana da, bana da ölüm var..."(19, s. 50), "Ben köprüden geçerken, köprü salladı benı, köprü salladı benı. Sigaramı dumanı, Yöktür kızlar imanı, Yöktür kızlar imanı..."(19, s. 55), " Maıl oldum meclisine, karşıdan gel karaya. Aranızda yökmu da aşna, Gelsın, girsın, araya..."(19, s. 52)»Bagca-bagcadan gezersin, Aşkım, bağrımi ezersin. Yazılmamış ak kyağıtı benzersın, kalem tutmam, yazam senı, sızam senı, kasap oğluyüm ben..."(19, s. 57), " Yar, yüreğim, yar. Ah, içinde de neler var,

İçindekimi sorarda isen, Dügümlü de dertler var, Sarhoş olmuşum, Bayğuş ta olmuşum. Bır yar için, ah, aneçiyim, Sararib da solmuşum...”(q9, s. 62), “Çıktım, baktım kabristan üstüne, Can-azizler teslim olub, yatmışlar. Bin-bırı bır mezarın içinde, Bir-birinin baş ucuna yatmışlar...”(19, s. 63), “Meyhaneler karşısında meyhane, İçtim rakı, oldum deli-divane. Meyhaneci şişeleri parlayür, Hekim gelmiş, yaraları bağlayür...”(19, s. 108), “Adalardan çevir diler yolumu, Beş-on polis bağladılar kolumu. Aman da polis gevşek bağla kolumu, Ben bilirım mahbüşhane yolunu...”(19, s. 112), “Meyhaneye vardım, rakı içmedim, Etrafımı sardı duşman, bilmedim. Akar kanım, akar sıyah daşlara, Benden selyam olsun arkadaşlara...”(19, s. 112), “Adalar sahilinde bekleyörüm, seni gormek, nazlı yarem istiyörüm. Her zamankı yerimizde bekleyörüm, Beni şad et, Şadiyem, başın için...”(18, s. 171), “Katinam kız al kemannı, çal da bakalım. Çalmak, da bilmez, Oynamaz da, gülmez, Aman da, Katinam, Doldur, atalım, of, of, sarıl da yatalım...”(19, s. 176), “Beni dohtur yapsınlar, amanım, Yaş kızların başına, amanım, Yaş kızların başına. Seni melhem diyörler, amanım, Gönülumnun yarasına...”(19, s. 177), “Elifim noktalandı, Az derdim çokçalandı. Ben askere gıdiyörüm, Sevğiden hastalandım. Elif dedim, be dedim, Kız, ben sana ne dedim. Yetiş anem, yetiş babam, Yazılmaz benim derdim...”(19, s. 177), “Suv akayör, yetib dızden, Ne yamanlık gördün bızden. Duşmanlarım ne söyledi, Yürüşünü kestın bızden, yaş yüregim ateşe yandı, yar...”(19, s. 180), “Ah, İstanbul, İstanbul, Vıran da kaldı. Daşına toprağına, Ah, cıvan da, kurban olğaydım...”(19, s. 181), “Yürür edim ben, gezer edim ben, Güzel, güzel hanımların sever edim ben. Oralıyım ben, Buralıyım ben, Geçme kapumu onünden, yaralıyım ben...”(19, s. 182), “Ah, kara tacuk kozluyör. Yumurtası buzlayör. Aç yörğanını gıreyim, Tabanlarım sızlayör...”(19, s. 183), “Ay, karanlık, Ay karanlık seçilmez. Nazlı yardan vazgeçilmez. Gonul bır top yıp değıl, aman, bır top yıp değıl çekilmez...”(19, s. 184), “Eger çıkarsam şu mahbüsten araya, Duşmanlarım dızılmıştır oraya. Kimsem yökür, çıkıb gelsın buraya, Buna şad ol, güzelim, bak buraya...”(19, s. 185), “Ayşe hanım nerede, Suv başında, derede. Amaylısı boynunda, Sevdiğı yarı koynunda. Ah, Ayşe hanım, Seni sevdi canım. Vurma da beni kaman ile, Kan dolu canım...”(19, s. 187), “İstanbuldan bır kız aldım, Eve getirdim, Getirdim de, başıma, Belya yettirdim. Pudra ister, şudra ister, koloniya ister, Aneçığım, ben yanıştım, Bana yöl göster...”(19, s. 188) (1980-ncı yıllarda Özbekistanda halk arasında peyda olmuştur), “Aldır, aldir, aldir, aldir, Mukaddes, Al dudakların baldır, canım Mukaddes, Al dudakların baldır. Senin kınalı ellerinle, Mukaddes, Beni uykudan kaldır, canım Mukaddes, Beni uykudan kaldır...”(19, s. 189), “Sabah da oldu, günes, doğdu, Günes doğdu, uyanmaz. Benim de nazlı, yareçığım, ah, nazlı yarım, Uykulardan uyanmaz...”(19, s. 190), “Oksüzüm garıbım, Ben buraya gelmişim. Param yök, pulum yök, Konuşmaya gelmişim...”(19, s. 196), “Girdim yarımın bağçasına, Gülden geçilmez. Gülden gectim, selden gectim. Yardan geçilmez. Çok aradım, şımdı buldum kendi denkimi. Gonce güller arasında kayıbettim kendimi...”(19, s. 207), “Pencereden kuş uçtu, Yandı yürek tutaştı. Yanma, yüregim, yanma, Ayrılığ bize düştü. Aman, aman çiçeğim, Senden nasıl vazgeçeyim...”(19, s. 208) “Çanak-kale içersinde vurdular beni. Ölmezden mezarlara koydular beni, of, Yanığım var. Atma ingliz, vurma da beni, peşman olursun, Çanak-kale içinde teslim olursun, of, Yanığım var...”(18, s. 209), “Oğlan, oğlan, ne güzel oğlan. Elim sana yastık, saçlarım yörğan, Amanım oğlan, yanıma dolan...”(19, s. 209), “Elmalım camdan bakıyör, Beni candan yakıyör. Aman, canım, Elmalım, Gönlum sana sevdalı, ah, Kız seni nasıl, ah, Kız seni nasıl, kız seni nasıl almalı...”(19, s. 215), “Aysenin saçları sarı. Ben çekirim ah ile zarı. Aysenin gözleri elya, sen açtın başıma bela...”(19, s. 218) «Bir baktım, iki baktım, Kaldirdim, duvağını attım, Kaldirdim duvağını attım. Uyan yarım, uyüklaymisin, Kalkmazmisin, nazlı yarem. (19, s. 218) ‘Köprü dibi bum-buzlar, Gökte süyrek yıldızlar, yar, gel, aman. Yanımızdan gelib de geçer, Beyaz gerdanlı kızlar. Ağlama da, sari gelin, Sarıl boynuma.... (19, s. 219) ‘Geline bak, geline, Kına koymüs eline. Düşmüş sarhoş eline, Yazık sacin teline... (19, s. 219). ‘Yağmur yağar büllür gibi, yağmur yağar büllür gibi. Yerler ıcer sunger gibi Hic olurmu bizler gibi. Oğlan bir tane, Cezveler yan-yane, Doldur filcane, Ver erbablara... (19, s. 220) ‘Var dünyada bahtım da yökür, aman, aman. Allahtan ğayrı kimsem de yökür, aman, aman. Sali günü ciktım da yöla, aman, aman, Selyam verdim sağ ve sola, aman, aman. ...’ (19, s. 222), ‘Oküz yektım, saban sürdüm, Saban sürdüm, buğday ektim. Oküzlerin kurtlar yesın, Buğdayını kuşlar yesın. Anem duyarsa, babam duyar, Ardımızdan asker koyar. Koyduğı asker yüz bin olsa, Ben gıdemem, turkmen kızı...’ (19, s. 223), ‘Şu derenin gümbürdüsü, Oşuma geldi. Şu derenin gümbürdüsü, Oşuma geldi, amanım, aman, yar, aman. Dün gece gördüğüm düşüm, Başıma geldi...’ (19, s. 223), ‘Deste, deste kamışlar, aman. Kızlar nakış nakışlar. Nakışlarsa nakışlar, aman, Secdiğine bağışlar...’ (19, s. 223), ‘İki bulgar köprü kurar, Biri kurar, biri yıkar...’ (19, s. 225), ‘Anterisi benek, benek, aman, Çüfut kızın yanakları tös-tögerek. Acidayım, kapudayım, buradayım ben, aman, Aç kapunı çüfut kızı, Gireceyim ben. Anterisi ala benzeyör, aman, Çüfut kızın yanakları bala benzeuör...’ (19, s. 226), ‘Martınımı çektim de, ateş olmadı. Dönüb de baktım, yanımda kimse kalmadı, aman, ah, aman, Martınımı astım ben kıraz dalına. Ah, kimseler oğramasın benim alıma, aman, ah, aman, aman...’ (19, s. 227), ‘Ey, bostancı, Bir bostan ver, hastam var. Hasta da değıl, Candan aziz yarem var. Oler isem, Yöl kenarına gömsünler. Gelen de geçen, Garib öldü, desinler...’ (19, s. 228), ‘Aman, Aysem, canım-gözüm, Ayşem, Gel dur yanıma. Ne kadar günahım olur ise, Ayşem, Hepisi de boynuma. Kapumuzun önünde, Ayşem, üzüm asması. Dökülür yaprağı, Ayşem, Kalır da asması... (19, s. 229), Getir, ağam, atımı, Nalbandcılar nallatsın. Yüreğimde akan da kanlar, Yere de düşüb, damlasın. Getir, ağam, atımı, Bineceyim daşına. Ellerim bağlı, yetişmez, Egerimin kaşına...’ (19, s. 230), Kara yılan sardı da aldı, yavrum, belimi. Çok bağırdım, çok çağırdım, aman, deryalar kesti, yavrum sesimi...’ (19, s. 233), ‘Bana derler Kervan – Mustafa, Dağlarda gezerim. Elimde bıçak, belimde kama, Duşman da keserim...’ (19, s. 236), ‘Beni vuran Selim, Arabacı Musa. Yüreciğim aktarıldı, da, Kan kusa, kusa. su gyavurun çölünde, Arman olurmu? Kanlı bıçak ucunda, Derman olurmu...’ (19, s. 237), ‘Kiramet parçaları, Oldu da olacakları. Seviyörüm çoktan seni, Darılır akrabaları. Aman, genç oğlan, genc oğlan, Al beni, kaç oğlan, kaç oğlan, Al beni, kaç oğlan, Akılım da başımda, başımda, Durma da karşımda. Gemi gelir Batumdan, Batumnın batağından. Güzelim, sana varacayım, Anenin kuçağından...’ (19, s. 238), «Giden de gemiye durdum da, Dokuz da gogercin vurdum. Su Muhacir mahalesinden de, Bir ggguzele vuruldum. Bağlamam telden, telden de, ayirilmam senden...» (19,

s. 239), "Kalbimi çalan sensin, ol işte, Benim günayhım yöktür bu işte. Ah, nereye bakarsam, Vah, nereye bakarsam, Karsında sensin. Sen çiçeklerden, meleklerden güzelsin..." (19, s. 241), "Karadeniz üzerinde, Gemim liman arıyor. yarem uzakda kaldı, O yalından bakayör. o yalından bakayör, Gemim liman arıyor..." (19, s. 242), "Gelin oldum gidiyorum, Dostlarım gelsin. Anem gelsin sol yanına, Bahtıma gelsin, aman, Babam gelsin sağ yanına, Baht elim gelsin..." (19, s. 243), "Yöldan buldum bir kabak, İçi dolu dangalak, Vurdum yere patladı, Dangalaklar çatladı..." (19, s. 256), "Telefounnun telleri, Pamuk gibi elleri. Bizi baştan çıkarın, şu mektebnin beyleri. Esmerim dilberim, Tatlı da dilim, Gonce de gülüm, Ben yanıyörüm, aman, Çok seviyörüm..." (19, s. 257), "Hamsi koydum tavaya, Başladım ağlamaya..." (19, s. 260), "Kırımdan gelirim, adım Sinandır, ey. Kılıcımı suyu kandır, dumandır, ey, Haber geldi, Macar Tunaya inmiş..." (19, s. 289), "Karadeniz akmam deyür, Akdenize bakmam deyür. Yüz bin Moskov gelmeyince, Ben yerimden kalkmam deyür..." (19, s. 291), "Ankaranın taşına bak, Gözlerimnin yaşına bak. Gider elden Anadolu, Tüfeginni hem sen de tak..." (19, s. 442). 2004 senisinde Smferopolde kırım tatar bestekarı İlyas Bahşişin "Kırım tatar halk yırları" adında notalı türküler kitabı neşir edilmişti. Bu kitaptan Anadolu türkülerinden listemize sadece şu türkülerin başlıklarını koşabiliriz: "Bir giderim, beş ardıma bakarım, Gözlerimden kanlı yaşları dökerim. Kyade ağlarım, kayde gülerim, Geldiğim yollara bakar ağlarım" (20, s. 30), "Sevkinle hayalın, Bunca bedri şad, bunca bedri şad. Günlerce facat ağladım, Bunca gamım var" (20, s. 73), "Ben kayıkka binmezim, binmezim, Binersem, dahi, Üsküdüre varmazım. Bir tanem, Ayşem" (20, s. 271).

Böylelikle bugüne kadar Rusya'da, eski Sovyetlerde ve Kırımda yaklaşık yüz seneyi aşan tarih devamında matbuattan geçen Kırım Tatar Türkülerinin arasında Kırımda söylenen bize belli olan Anadolu türkülerinin hemen hemen hepsini bu tebliğ çerçevesine sığdırmaya çalıştık. Türk folklorunun tarihi ile ilgilenen ve bu sahada çalışan araştırmacı meslektaşlarımızdan yukarıda gösterilen türkülerin Anadolu'nun hangi yöresine ve hangi tarihi dönemine ait olduklarının tespit edilmesi ricasında bulunuyoruz.

Tabi ki şu an Kırımda yüz yıllarca hayatını sürdüren ve Kırım Tatar halkının kültürünün ayrılmaz bir parçası sayılan yüzlerce Anadolu türkülerinin her birini Anadolu'da dünyaya gelişinin ve Kırıma ulaşmasının ayrı bir hikâyesi mutlaka bulunmaktadır. Kendim tecrübemden bir küçük örnek getirmek istiyorum. Kırımda asıl Kırım türküsü sayılan ve bu konuda Kırımda hiç kimsede hiç bir kuşku yaratmayan bizce meşhur Kırım türküsü olan – «Zeynebim» türküsünün Sivas Kangal İlçesi Mamaş (şimdiki adı Soğukpınar) köyünde 1908 senesi Aşık Süleyman Fahri tarafından yazıldığını tesadüfen öğrendim.

Fırsattan faydalanıp şunu vurgulamak istiyoruz: XIII-XV yüzyıllarda Anadolu'dan Kırıma göç eden Oğuz Türklerinin çoğunluğunu Sivas bölgesinden gelenler oluşturmaktaydı. (3, s. 40).

Kaynakça

1. İsmet Zaatov. Seljuklar we Krym (Türkmenleriň ýarımadada peyda bolmağynyň taryhyndan). Miras ylmy – köpçülikleýin žurnal. № 1 (33), 2009. Aşgabat.
2. Ysmet Zaatov. Krymda sopusylyk akymlyary we nagyşbendimni taglymaty. Bahaweddin nacyşbendi we sopusylyk edebiyaty. Halkara ylmy maslahatyň nutuklarynyň gysgaça beyany (2011-nji ýylyň 1-2-nji dekbry). Türkmenistan ylmlar akademiýasy. Aşgabat. Ýlym. 2011.
3. İsmet Zaatov. «Türkmen» etnonimi we «Oguz» eponimi Krymyň toponimikasynda, etnik we edebi-folklor taryhynda. Miras ylmy-köpçülikleýin žurnal. № 3 (39), 2010, Türkmenistanyň ylmlar akademiýasy. Aşgabat.
4. Книга путешествий: Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666-1667 гг.) Перевод и комментарии Е. Бахревского. Симферополь. 1999.
5. Акчокраклы О. Н. Старо-Крымские надписи (по раскопкам 1928 г.) Эсерлер топламы. Акъмесджит. 2006.
6. Sanatı, Tarihi, Edebiyatı ve Musikisyle KIRIM. Editör Prof. Dr. Oktay Aslanapa. 2001. Ankara.
7. Bulgaristan Türkleri'nin Rumeli Türküleri. Hazırlayan: Hüseyin Rasim Güler. Prizren. 2004.
8. Halk Şiirinde Türkü. Tanım-Tasnif-İnceleme-Metin-Dr. Ali Yakıcı. Ankara. 2007.
9. Yusuf Ziya Demirci. Köy Halk türküleri. İstanbul. 1938.
10. Osman Atilla Afyon Karahisar Türküleri. Birinci kitap. Ankara. 1957.
11. Cahit Öztelli «Evlerinin önü...» (Butun Halk Türküleri). İstanbul. 1972.
12. Владимир Гордлевский. Из наблюдений над турецкой песней. (Оттиск из «Этнографического обозрения», кн. 79). Москва. 1909.
13. Олесницкий. А. А. Песни крымских турок: Текст. Перевод и музыка / Под редакцией и с предисловием В. А. Гордлевского // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. Москва. 1910.
14. Песни крымских татар. Записаны и музыкально обработаны Михаилом Красевым. Государственное издательство. Музыкальный сектор. Москва. 1929.
15. Труды государственного института музыкальной науки. Этнографическая сессия. Пятнадцать крымских песен. Записал мелодии и тексты А. Кончевский. Москва. 1930.
16. Hasan Refatov. Qyğm tatar jylary. Qyğm devlet neşriyat. Akmescit. 1932.
17. «Яньра хайтарма». Составитель Я. Шерфединов. Ташкент. 1979.
18. Къырымтатар халкъ йырлары. Топлагъан ве тертип еткенлер Ильяс Бахшиш, Эдем Налбандов. Акъмесджит. 1996.

19. Антология крымскотатарской народной музыки. Собиранель исследователь, автор Ф. М. Алиев. Акъмесджит – Симферополь. 2001.
20. Кырымтатар халкъ йырлары / И. Бахшыш. – Симферополь. 2004.

ВОПРОСЫ ФОЛЬКЛОРА И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР В ТРУДАХ ГАЛИ РАХИМА

Марсель Ибрагимов¹

Аннотация. В статье анализируются труды Г. Рахима по фольклору и традиционной культуре татар. Определяются теоретические подходы и методы изучения татарского фольклора в работах Г. Рахима 1910 – 1920-х гг. Устанавливается влияние методологии XIX века на исследования Г. Рахима в области фольклора и традиционной культуры татар. Выявлены особенности понимания Г. Рахимом отдельных жанров татарского фольклора: жыр, байт.

Ключевые слова: татарский фольклор, традиционная культура, Г. Рахим, методы изучения фольклора.

THE ISSUES OF FOLKLORE AND TRADITIONAL CULTURE OF TATARS IN THE WORKS OF GALI RAHIM

Summary. In this article is analyzed the works of G. Rahim of folklore and the traditional culture of Tatars. The theoretical approaches and methods of studying of the Tatar folklore in the works of G. Rahim 1910 – 1920s are defined. The Influence of the methodology of the XIX century in the researches of G. Rahim in the field of folklore and traditional culture of Tatars is established.

Keywords: Tatar folklore, traditional culture, Rahim Gali, methods of studying of folklore.

В многогранной научной деятельности Г. Рахима (ученый известен, прежде всего, как историк и литературовед) значительное место занимают труды по татарскому фольклору. Большинство из них было написано и опубликовано в 1920-е гг., времени институционализации татароведения. Г. Рахим был одним из активных участников этого процесса. Он – член (а в период с 1926 по 1929 гг. – секретарь) организованного в 1923 году и объединившего видных ученых (Д. Валиди, В. Богородицкого, Н. Воробьева, Г. Губайдуллина, Г. Сагди, Г. Шарафа, Н. Фирсова, М. Худякова и др.) Научного общества татароведения, действовавшего в структуре Академического центра Татнаркомпроса, а с 1926 года включен (вместе с М. Курбангалиевым и Х. Бадиги) в состав Комиссии по народной литературе, задачей которой была организация работы по собиранию, публикации, исследованию произведений народного творчества.

Необходимо отметить, что первые труды Г. Рахима по татарскому фольклору появляются еще до революции. Так, в 1914 году в журнале «Ан» («Сознание») он опубликовал свою работу, посвященную татарским народным песням – «Халык эдэбиятымызга бер караш» («Взгляд на нашу народную литературу»), в которой, в отличие от своих современников, авторов трудов по музыкально-поэтическому творчеству татар (Г. Тукая («Халык эдэбияты» – «Народная литература», 1910), Г. Ибрагимова («Халык мөсәнэфэте» – «Народное творчество», 1910), З. Валиди («Жырларыбыз хакында» – «О наших песнях», 1911), А. Вакаса («Музыкабыз» – «Наша музыка», 1914), Г. Юлдаша («Ил көйлэре» – «Песни страны», 1911)), обратил внимание не только на литературные, но и на музыкальные особенности народных песен.

Своеобразие татарских песен Г. Рахим объясняет национальной психологией, духом нации (тат. «милли рух»), и это сближает его работу с трудами последователей психологического направления в татарском литературоведении (Г. Ибрагимова, Г. Баттала, Г. Губайдуллина, Д. Валиди), чьи представления о литературе, по словам Д.Ф. Загидуллиной, формировались под влиянием концепций ученых психологической школы: А. Потебни, Д. Овсяннико-Куликовского, А. Горнфельда и др. [3, с. 205–206].

Вместе с тем, автор обращает внимание на особенности строения татарских песен: на то, что их мелодии могут соединяться с текстами различной стиховой структуры: «Бездә башка халыклардагы шикелле һәр көйнең үзенә билгеләнгән жыры юк. Бер жыр эллә ничә төрлө көйгә жырланганлыгы шикелле, бер көйгә төрлө жырларны жырап була» – «В отличие от других народов, у нас у каждой мелодии нет своей определенной песни. Одна песня может исполняться разными напевами, равно как и на один напев можно исполнять разные песни» [8, с. 106].

Связь с научными традициями второй половины XIX века не утрачивается и в трудах Г. Рахима 1920-х гг., несмотря на наметившуюся унификацию научной методологии, провозглашение марксизма как философской основы гуманитарных наук.

В написанной совместно с Г. Газизом (Г. Губайдуллиным) и опубликованной в начале 1920-х гг. «Истории татарской литературы» вопросы фольклора и традиционной культуры татар и древних тюрков освещаются в связи с процессами становления и развития литературы.

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: mibragimov1000@mail.ru.

Так, в объяснении особенностей мировоззрения и «народной литературы» у древних тюрков заметно влияние культурно-исторической школы: кочевая культура древних тюрков с характерными для нее формами деятельности (охота, военное дело) выступает как определяющий эти особенности фактор. В частности, в качестве причины меньшей развитости лирических жанров в «народной литературе» древних тюрков авторы называют климатические условия и особенности психического склада тюркских народов: «Гомумэн, күчмәле халыкларда лирика эпоска (риваягә) караганда түбәнрәк, арт пландарак тора. Төрөк халкы исә авыр, сабыр табигатьле бер халык булып, аның торган төп ватаны да каты табигатьле, мөгътәдилдән (уртачадан) салкынрак жирләр булганга, лирика тудырырга артык мөсәгъйд (уңайлы) булмагандыр» - «В целом, у кочевых народов лирика менее развита, чем эпос. Развитию лирики у тюрков не способствовали их национальный характер, в котором преобладали сдержанность и терпеливость, а также суровый климат в местах их проживания» [10, с. 18]. Идея обусловленности искусства внешними факторами, как известно, развивалась учеными культурно-исторической школы, основоположник которой, И. Тэн, выделял три основных фактора: раса (врожденные национальные особенности), среда (климат, а также политические и социальные обстоятельства), исторический момент (влияние традиций).

Помимо культурно-исторической школы, в этой части «Истории татарской литературы» обнаруживается влияние сравнительной мифологии: авторы сравнивают слова, используемые в тюркских языках для именования божеств и духов, и на основании языковых сопоставлений приходят к выводу об общности мировоззрения у различных тюркских народов: «Мәсәләң, Алла мэгънәсендә уйгурчада «укан», чыгытайчада «уган» сүзе бар. Әгәр бу мэгъбүдләр баш тәңренәң бер сыйфаты шикелле генә булсалар, бу сүзләр «укмак» масдарыннан (тамырыннан) алынганга күрә, «бөтен нәрсәне белүче, аңлаучы» мэгънәсендә булалар. Шулай ук уйгур телендә «баят» яисә «бият» дигән Алла исеме бар. «Бай, би» «югары» мэгънәсендә булганга моны «бөтен нәрсәдән югары» (Всевышний) дип тәржемә кылырга кирәк була» - «Например, в уйгурском языке есть слово «укан», в чагатайском – «уган», обозначающие Бога. Если эти боги означают всего лишь одно из качеств верховного божества, то эти слова, будучи производными от корня «укмак», означают «тот, кто все знает». Также в уйгурском языке есть слово «баят» («бият»), употребляемое как имя Бога. Так как слова «бай» («би») означают «высокий», то это слово («баят». – М.И.) следует перевести как «тот, который выше всего» [10, с. 8].

Среди жанров татарского фольклора в «Истории татарской литературы» особое внимание уделяется байтам. В центре внимания Г. Рахима оказываются отдельные татарские байты, опубликованные учеными-предшественниками (Ш. Марджани, К. Насыри, Хусаином Амирханом, Хади Атласи): «Байт об Аксак Тимире» («Аксак Тимер бәете»), «Байт о Казани» («Казан бәете»), «Байт о воинах Булгара» («Шәһри Болгар газилары бәете»); «Байт о Наврузе» («Нәүрүз бәете»), «Байт о семи девушках» («Жиде кыз бәете»), «Байт о козе» («Кәжә бәете»), «Байт о чае» («Чәй бәете»).

Среди трех посвященных байтам разделов наиболее объемный – о «Баите о Наврузе». Здесь Г. Рахим в популярной форме излагает происхождение этого байта, его содержание и форму.

Вместе с тем, ученый обращает внимание на особенности исполнения байтов из книги «Кыйссаи Нәүрүз»: «Бу көй дә «Мөхәммәдия», «Йосыф китабы», «Тәкый гажәб китабы» көйләре шикелле халык арасында туган көйләрдән берсе. Бу төрле дини саналган китапларны уку өчен махсус булган халык көйләре, гәрчә аларда татар музыкасының төп аһәңе яңгыраса да, чын халык көйләреннән (жыр көйләреннән) бөтенләй башка булып аерылып торалар. Бу көйләр, ихтимал, безгә башка төрөк халыкларынан күчеп үзгәртелгәннәрдер. Нәрхәлдә, бу мәсьәләне тикшереп төбөнә төшү киләчәктә музыка шонасларыбыздан (белгеләребездән) көтелә торган бер хезмәттер. Халык үзе бу көйләргә жыр көйләреннән аерып йөртә. Алар турысында сөйләгәндә «жырлау» түгел, бәлки, «уку» тәгъбирен куллана (мәсәләң, «Мөхәммәдия уку», «Тәкый гажәб уку» һ.б.) халык әдәбиятыбызның аерым бер кыйсемен тәшкил итә торган «бәет»ләрне көйгә салып жырлауны безнең халык «бәет әйтү» дип атый. Күбесенчә, бәетләрне жыр жырлаган шикелле жырламыйлар, бәлки, берәз такмакларак (көйләп) «әйтәләр» генә (музыкада моның өчен речитатив дигән тәгъбир истигъмәль ителә (кулланыла)) - «Это был один из распространенных в народе напевов, наподобие «Мухаммадии», «Книги о Юсуфе», «Книги Такый гаджаб». Несмотря на то, что в этих используемых для чтения указанных религиозных книг напевах сохраняется свойственное татарской музыке звучание, они отличаются от подлинно татарских напевов. Скорее всего, эти напевы перешли к нам от других тюркских народов... Сам народ отличает их от песенных напевов. Когда говорят о них, то используют слово «чтение» а не «пение» (например, чтение «Мухаммадии», чтение «Такый гаджаб» и др.). У нас в народе пение байтов называют «бәет әйтү» (досл. «сказывать байт»). В большинстве случаев байты не поют как песни, а, может, мелодично «сказывают» (в музыке для этого используют понятие «речитатив»)» [7, с. 287]. Здесь речь идет о «книжных напевах» - «мелодизированном исполнении старинных книг: «Бадавам», «Бакырган», «Мухаммадия», «Кыйсса-и Йусуф», «Кисекбаш» и др., стихотворений татарских и восточных поэтов» [6, с. 579] - которые, как пишет Г. Рахим, могут использоваться и для исполнения байтов.

В 1920-е гг. на развитие фольклористики существенное влияние оказывало краеведение, которое, имея практическое направление (изучение экономики, социальной жизни, культуры отдельных территорий), способствовало развитию исследований в области этнографии, социологии, фольклористики.

Краеведческая работа требовала методического обеспечения. Два написанных Г. Рахимом пособия – по собиранию фольклора и народной литературы (написано совместно с Михаилом Васильевым) и по изучению татарских деревень – создавались именно с этой целью.

В задуманном как практическое руководство по собиранию фольклора труде, опубликованном в изданном в 1926 году «Сборнике инструкций, касающихся алфавита, правил лексики, вопросов терминологии, собирания народной литературы» («Әлифба тәртибе, имля кагыйдәләре, атамалар мәсьәләсе, халык әдәбияты жыю турында инструкцияләр жыентыгы») обращает на себя внимание разграничение авторами понятий «фольклор» и «народная литература».

В дореволюционной татарской фольклористике понятие «фольклор» не использовалось. Произведения устного народного творчества назывались «халык әдәбияты» («народная литература») или (реже) «авыз әдәбияты» («устная литература»). Но и в середине 1920-х гг. словосочетание «халык әдәбияты» не выходит из употребления: в частности, в опубликованной в 1926 году статье «Тел-әдәбият мәсьәләләренәң кирәкле бер тармагы» («Важная область вопросов языка и литературы»), Г. Ибрагимов, в тот момент возглавлявший Академцентр, в подзаголовке определяет выделяемую им область филологической науки как «халык әдәбияты» [4, с. 490 – 496].

Определяя фольклор как произведения, являющиеся результатом творчества народных масс, в которых выражается их восприятие мира, природы, жизни, авторы далее пишут о том, что смысл понятия фольклор шире «народной литературы». Тем самым расширяется предмет фольклористики, он не ограничивается исключительно устным народным творчеством, а включает в себя, наряду с ним, обряды, верования, артефакты традиционной культуры.

Применительно к каждому явлению традиционной культуры авторы предлагают ряд необходимых для получения полной информации о нем вопросов.

В примечаниях к отдельным блокам вопросов (посвященных одному из аспектов традиционной культуры) указывается, на что собирателям следует обратить внимание. Вот один из примеров такого примечания, следующего непосредственно за вопросами об игровой культуре: «Уеннар һәм мәсә бик тәфсилләп тасвир ителәп, ничек уйналганнары, нинди хәрәкәтләр эшләнгәнә, нинди әйберләр истигъмәль ителүе (кулланылуы – Г.А.), уен вакытында нинди сүзләр һәм такмаклар әйтелүе язылырга тиеш» – *«Все игры должны быть подробно описаны: как они играют, какие движения во время игр производятся, какие предметы используются, какие слова и такмаки произносятся»* [1, с. 38].

В этом примечании игры рассматриваются в единстве акционального (действия, совершаемые во время игр), предметного (используемые предметы) и вербального кодов.

Включенные в пособие вопросы часто актуализируют отдельные теоретические аспекты изучения традиционной культуры. В частности, ученые обращают внимание собирателей на явление фольклоризации литературных текстов, когда отдельные литературные источники (восточные рассказы, наподобие рассказов о Ходже Насретдине или из «Тысячи и одной ночи», стихи отдельных поэтов) утрачивают в сознании народа свою литературность и бытуют как народные.

Среди жанров народной литературы, на которые должны обратить внимание собиратели фольклора, авторы пособия, наряду с песнями, байтами, сказками, риваятами, выделяют жанры, относимые к фольклору речевых ситуаций: их жизнь связана не с исполнением в обычном смысле, но с реализацией в процессе речевых контактов. Это загадки и головоломки, пословицы, остроумные ответы, «передразнивания».

Таким образом, в многогранной научной деятельности Г. Рахима (как собирателя фольклора, автора научных статей, методических работ, текстолога) можно выделить ряд теоретических подходов к фольклору и методов его изучения:

- широкое понимание фольклора (не ограничивающее его исключительно устным народным творчеством, а включающее обряды, поверья, артефакты народной культуры);
- междисциплинарный подход к традиционной культуре (рассмотрение явлений традиционной культуры на пересечении истории, социологии, этнографии, фольклористики, языкознания);
- установление связи фольклора с национальными особенностями (с одной стороны, с психологией (духом) народа, с другой – его историей, образом жизни, культурой);
- анализ структуры феноменов фольклора (понимание сложной структуры фольклорного текста, в частности, особенностей динамической структуры татарских народных песен).

Такие теоретико-методические позиции критически воспринимались многими деятелями татарской культуры 1920 – 1930-х гг. Ученого обвиняли в отсутствии марксистской методологии, причем критика звучала не только из уст адептов социологизма (Г. Тулумбайского, Ф. Сайфи-Казанлы), но, например, и со стороны Г. Ибрагимова, который, в частности, указывал на отсутствие марксизма в «Истории татарской литературы» [5, с. 370].

В начале 1930-х гг. критики Г. Рахима припомнили ученому и его «огрехи» в написании «Истории татарской литературы», и позицию по поводу нового алфавита, высказанную в отчете по итогам работы Первого съезда тюркологов, и предисловие к произведениям Г. Камала, в котором Г. Рахим, по словам Ф. Сайфи-Казанлы назвал татарского драматурга пролетарским писателем, и положительную оценку произведений Г. Исхаки [9].

Обвинения в адрес Г. Рахима были, с одной стороны, частью развернувшейся в республике политической кампании по борьбе с «султангалеевщиной», с другой, как отмечает М. Усманов, имели и субъективные основания: новое поколение татарских писателей и деятелей культуры зачастую оказывалось нетерпимым к высокообразованной татарской интеллигенции, формирование которой происходило в дореволюционный период [2, с. 15 – 17].

Литература

1. Гайнутдинов А.М., Ибрагимов М.И. Вопросы теории и методологии собирания фольклора в пособии Г. Рахима и М. Васильева «Фольклор һәм халык әдәбияты жыю өчен кулланма // Татарская фольклористика. Исследования молодых. Вып. 6. – Казань: Ихлас, 2015. – С. 15 – 51.
2. Госманов М. Галимлек фажигасе// Гали Рәхим: тарихи-документаль, әдәби һәм биографик жыентык. – Казан: Жыен, 2008. Б. 9 -23.
3. Заһидуллина Д.Ф. Әдәбият кануннары һәм заман (Татар әдәбият нәзариясенә барлыкка килүе һәм үсеш баскычлары). – Казан: Татар. китап нәшр., 2000.
4. Ибраһимов Г. Тел, әдәбият мәсьәләләренә кирәкле бер тармагы// Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 5: Әдәбият һәм сәнгать турында мәкаләләр, хөзмәтләр (1910-1933). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1978. – Б. 490-496.
5. Ибраһимов Г. Татар әдәбият тарихына материаллар// Ибраһимов Г. Әсәрләр: 8 томда. Т. 5: Әдәбият һәм сәнгать турында мәкаләләр, хөзмәтләр (1910-1933). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1978.
6. Каюмова Э.Р. Традиция «книжного пения» татар-мусульман в современных условиях// 1-ый Казанский международный научный форум «Ислам в мультикультурном мире»: 1-3 ноября 2011 г. – Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2012.
7. Рәхим Г. Нәүрүз бәете// Татар әдәбияты тарихы: феодализм дәвере. – Казан: Татарстан матбугат-нәшрият комбинаты, 1925. – Икенче басма. – Б. 279-295.
8. Рәхим Г. Халык әдәбиятымызга бер караш//Гали Рәхим: тарихи-документаль, әдәби һәм биографик жыентык. – Казан: Жыен, 2008. – Б. 71 – 116.
9. Сайфи-Казанлы Ф. Г. Рәхим авылны ничек «өйрәнә»// Кызыл Татарстан. – 1930, 18 декабрь.
10. Татар әдәбияты тарихы өчен материаллар жыю юлында бер тәҗрибә: беренче жилд. Борынгы дәвер. Беренче бүлек. Мәдхәл. – Казан: Татарстан матбугат-нәшрият комбинаты, 1924. – Б. 1-25.

ТЮРКСКИЕ ОСНОВЫ В РУССКИХ И УКРАИНСКИХ ФАМИЛИЯХ

Венера Ибрагимова¹

Аннотация. В статье исследуются русские и украинские антропонимы тюркского происхождения. Словообразовательная система русского языка характеризуется огромным количеством формантов. В связи с этим возникает необходимость определения и выбора соответствующего форманта при образовании антропонимов. Определены наиболее частотные словообразовательные русские и украинские суффиксы сочетающиеся с тюркскими основами антропонимов. Материал показал, что русские и украинские фамилии с тюркской основой образуются при помощи славянских суффиксов и тюркских аффиксов.

Ключевые слова: антропонимы, онимы, аппелятив, морфема, тюркская основа.

TURKIC BASES IN RUSSIAN AND UKRAINIAN SURNAME

Summary. This article explores the Russian and Ukrainian anthroponomy of Turkic origin. Word-formation system of the Russian language is characterized by a huge number of formants. In this connection there is need to identify and select the appropriate formant in the formation of personal names. Identified the most frequent word-forming Russian and Ukrainian suffixes combined with the Turkic basis of anthroponyms. The material showed that the Russian and Ukrainian surnames with Turkic basis formed with the Slavic suffixes and Turkic affixes.

Keywords: anthroponyms, onims, appelyativ, morpheme, Turkic basis.

В русских и украинских фамилиях, несомненно, наблюдается тюркское участие в этногенезе русских и украинцев. Встречаются фамилии, которые происходят от тюркских заимствований, которые присутствуют как в русской, так и в украинской лексике. Фамилии с тюркской основой являются ценным лингвистическим материалом, который позволяет углубить знания по этнолингвистике, исторической лексикологии, диалектологии и теории языковых контактов.

Большой вклад в изучение русских антропонимов тюркского происхождения внесли Н. А. Баскаков, С. И. Зинин, А. В. Суперанская, Б. О. Унбегаун, Ю. А. Федосюк и др. Украинская антропонимика с тюркскими антропоосновами представлена исследованиями Ю. К. Редько, М. Л. Худаша, В. А. Кравченко и др.

При освоении тюркизмов в русском и украинском языках выявлены различные процессы адаптации заимствования. Тюркские корни в русском языке имеются в фамилиях многих известных людей: а) дворяне России: Аракчеевы, Шереметевы, Булгаковы, Кочубеи, Куракины, Сабуровы, Мансуровы, Юсуповы и др.; б) в области науки – гениальные русские ученые Менделеев, Мечников, Павлов, Мичурин и др.; в) писатели Радищев, Гоголь, Достоевский, Куприн, Аксаков, Ахматова, и т.д. г) знаменитые деятели искусства – балерины Павлова, Уланова, артисты Ермолова, Каратыгин, художник Шишкин, композиторы Скрябин и др.

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь, Россия, e-mail: ibragimova.venera@gmail.com.

Наличие тюркских фамилий у жителей Украины также говорит о тесной связи с тюрками. Украинские фамилии, имеющие тюркское происхождение, образованы большинство от аппелятивов.

Русские и украинские антропонимы, образованные на базе тюркских основ, представляют собою особый пласт славянской лексической системы.

Н. А. Баскаков, используя такие источники, как «Бархатная книга» (родословная книга князей и дворян, собранная в конце XVII в.) и «Синодальные списки» (родословные Великого Российского государства), в которых приводятся прозвища, отметил, что они стали основами русских фамилий тюркского происхождения. [1, с. 12].

Материал выявил, что тюркские антропоосновы характеризуются разной степенью адаптации в русском и украинском языках.

Значительную группу русских и украинских фамилий тюркского происхождения составляют онимы, образованные от существительных, которые соотносятся с личными именами или нарицательными существительными. Так, Шеремет – тюркское имя; его нарицательное значение: имеющий скорый, легкий шаг, а также грубый, вспыльчивый, горячий. Прозвище Шеремет может иметь несколько вариантов этимологии.

Наиболее вероятным является происхождение прозвища Шереметь из чувашского *Seremet* ‘бедняга, бедняжка, горемыка, жалкий, бедный, бедненький, достойный сожаления’; восклицание, выражающее досаду: ‘черт возьми!’; чуваш. *Seremet* является, по-видимому, заимствованием из персидского ‘стыд’ и его производного с разными значениями в нескольких тюркских языках: 1. ‘пристыженный, сконфуженный’; 2. ‘скромный, застенчивый’; 3. ‘шалун, крикун’; 4. ‘дурной, плохой’; 5. ‘опозоренный’; 6. ‘скандалист, крикун’.

Не исключена возможность и другого происхождения прозвища *seremet*: 1. ‘имеющий скорый, легкий шаг, горячий’ (о лошади); 2. ‘грубый, вспыльчивый, невежливый’ (о человеке). Шереметевы – очень знатная дворянская российская фамилия. Шереметевы происходят из рода Андрея Кобылы, в XIII веке вышедшего к Александру Невскому.

По Баскакову [1, с. 82–84] в основе фамилии лежит тюркско-булгарское (чувашское) шеремет ‘бедняга’; по Радлову – тюркско-персидское Шир Мухаммад ‘Благочестивый, храбрый Мухаммад’ [Радлов, с. 1006; Фасмер, с. 429]. Фамилия Базаров образовалась от восточного имени Базар, которым обычно называли ребенка, родившегося в праздничный день, что считалось добрым признаком. В переводе с крымскотатарского базар – ‘рынок, воскресенье’ [КРС, с. 158]. «Французское слово *bazar* или немецкое *Basar*, заимствованное из персидского языка и распространившееся благодаря популярности сказки «Тысяча и одна ночь», имеет аналогичные значения: 1. Благотворительное мероприятие, распродажа в благотворительных целях. 2. Рынок, ярмарка» [Фасмер, с. 105–106]. «По-бурятски базар означает ‘алмаз’. Русские люди по имени Базар упоминаются в документах, начиная с конца XV века. В переносном значении базар – ‘крик, шум, гам’. Так могли прозвать шумного человека» [6, с. 24].

С точки зрения валентности (сочетаемости) тюркской основы антропонимы делятся на две группы. К первой группе относятся тюркизмы, которые полностью ассимилировались в русском и украинском языках. При этом следует отметить, что об освоенности тюркских основ в антропонимах свидетельствует их морфемная структура, поскольку основа сочетается со всеми фамильными аффиксами. В русском языке к фамильным суффиксам относятся -ов/-ев, -ин, -ик, -н, в украинском – -ко, -енко, -ский/-цкий, -ич, -ук/-юк, -чук, -ак/-як, -ец.

Фактический материал распределяется по степени сочетаемости основы с русскими и украинскими суффиксами.

Предельная степень сочетаемости тюркской основы свойственно для основы *tatar* (16:19): Татаров, Татаркин, Татарков, Татарин, Татарнёв, Татарканов, Татаринов, (Тотаринцев), Татарников, Татаркулов, Татарчин, Татаришкин, Татарушкин, Татарцова (Татарцева), Татарханов (рус.); Татара, Татарко, Татарченко, Татарка, Татарли, (Татарлы), Татаренко, Татаринченко Татарский, Татаринцев, Татарницев, Татарчик, Татарчук, Татарчуков, Татарнюк, Татарнок, Татарский, Татарских, Татарович (укр.); *камыш* (7:11): Камыш, Камышик, Камышин, Камышный, Камышев (Камышов), Камышанов, Камышников, (рус.) Камышенко, Камышко, Камышенко, Камышук, Камышак, Камышан, Камышанский, Камышанцев, Камышанченко, Камышевский, Камышенцев (укр.); *буран* (7:10): буран ‘снежная буря, метель в степи’: Буранов, Буранин, Буранкин, Буранцев, Буранцов, Буранчик, Буранчиков (рус.); Буранко, Бураневич, Бураненко, Буранович, Бурановский, Буранский, Буранюк, Буранчук (Буранчюк), Буранец (укр.); *казан* (6:15): Казанов, (Казанев), Казанник, Казанников, Казанаев, Казанцев, Казанин (рус.), Казанович, Казановский, Казанко, Казанков, Казаненко, Казаненков, Казанбаев, Казанбеков, Казанвська, Казанджи (Казанджий), Казанец, Казаник, Казанлы (Казанли).

Степень сочетаемости тюркской основы (7:6)

Такое соотношение характерно основам: ермак армак (ярмак) – ‘раздроблять’: Ермак, Ермаков, Ермачков, Ермашин, Ермашенков, Ермаченков, Ермашов (рус.); Ермаченко, Ермашенко, Ермакович, Ермачук, Ермачак, Ермашко (укр.); терем «*tarma*» 1. ‘женский покой’, 2. ‘стена, решетка стены’: Теремев, (Теремов), Теременок, Теремин, Теремкин, Теремков, Теремикин, Теремякин (рус); Теременко, Теремец, Теремецкий, Теремчук, Теремко, Теремок, (укр.). калита ‘сума, кошель, мешок, карман’: Калитов, Калитин, Калитинов, Калитаев, Калитвинцев, Калитиненков (рус.); Калитенко, Калитченко, Калитвиненко, Калитиненко, Калитчак, Калитнюк, Калитенец (укр.); *бурма* ‘не крути’: Бурма, Бурмакин, Бурмаков, Бурмасин, Бурмасов, Бурмин, Бурмичев, (рус.); Бурмак (Бурмака), Бурмаченко, Бурмейко (Бурнейко), Бурменко, Бурмич (укр)

Степень сочетаемости тюркской основы (5:4)

Выделенное соотношение основ характерно для 5-ти тюркизмов, сарай ‘дом; дворец’: Сараев, Сарайкин,

Сараин, Сараенков, Сарайчик (рус.); Сараенко, Сарайко, Сарайчук, Сарайский (укр.); *кабак* 'тыква': Кабачный, Кабакин, Кабаков, Кабаканов Кабакович (рус.); Кабаченко (Кобаченко), Кабачинский, Кабачко, Кабачук (укр.); *кафтан*: Кафтанов, Кафтанин, Кафтанчиков, Кафтаник, Кафтанников, Кафтанджиев (рус.); Кафтаненко, Кафтанко, Кафтаник, Кафтановский (укр.); *гуль* 'роза; розовый, румяный': Гулев, Гуленков, Гулиев (Гуляев), Гулин (рус.); Гулайко (Гулейко, Гуляйко), Гуленко, Гуленюк, Гулич, Гулько (укр.).

Степень сочетаемости тюркской основы (3:3)

Данная пропорция проявляется в основе *чемодан*: Чемоданов, Чемоданин, Чемоданкин (рус.); Чемоданко, Чемоданенко, Чемоданюк, (укр.); *башмак*: Башмаков, Башмачкин, Башмачник (рус.); Башмаковский, Башмачко, Башмаченко (укр.); *бакла* 'фасоль': *Баклачев, Баклагов, Баклачин* (рус.); *Баклаченко, Баклаенко, Баклачук* (укр.);

Соотношение 3:2 характерно для тюркизмов байрак и куян.

байрак 'флаг': Байрачин, Байрачный, Байраков (рус.) Байрак, Байраченко Байракович (укр.); *куян* 'кролик; кроличий': Куянов (Коянов), Куянчик, Куянин (рус.); Куяненко, Коянчук (укр.).

Степень сочетаемости тюркской основы (3:1)

Данное соотношение характерно для основ *балабан* и *каймак*.

Балабан 'большой': Балабаник, Балабанин, Балабанов (рус.); Балабановский (укр.); *Каймак* 'кислая сметана': Каймакин, Каймаков, Каймакчиев (рус.); Каймаченко (укр.).

Степень сочетаемости тюркской основы (2:5)

Пропорция с преобладанием украинских фамилий свойственна тюркизму *курман* 'строить': Курманов, (Курманаев), Курманин, (рус.); Курманко, Курманенко, Курманович (Курманевич), Курманчук, Курманский (укр.); *басман* 'прессованный, печатный': Басманов Басманчик (рус.); Басманенко, Басмановский, Басманченко, Басманчук, Басманюк (укр.);

Степень сочетаемости тюркской основы (2:4)

Пропорция представлена следующими основами: *отаман* 'отец': Отаманин, Отаманов, (Атаманов,) (рус.) Отаманенко, Отаманчук, Отаманюк, Отамановский, (укр.); *шакал*: Шакалов, Шакалин, (рус.) Шакаленко, Шакалюк, Шакалец, Шакалко (укр.); *корсак* 'вид небольшой лисы в северной половине киргизской степи': Корсаков, Корсакин (рус.) Корсакович, Корсаковский, Корсаченко, Корсачук (укр.); *чабан* 'пастух': Чабанин, Чабанов (Чебанов) (рус.); Чабаненко (Чебаненко), Чабанечко, Чабанко, Чабанюк, Чабанюченко, Чабанченко (укр.); *бурун* 'нос', 'клюв': *Бурунин, Бурунов* (рус.); Буруненко, Бурунович, Буруновский, Бурунченко, Бурунюк (укр.);

Степень сочетаемости тюркской основы (2:3)

Соотношение 2:3 наблюдается в основах: *бисер* 'мелкие стеклянные бусы': Бисеркин, Бисеров (рус.); Бисеренко, Бисерко, Бисеровский (укр.); *богатырь*: Богатырев, Богатырин (рус.); Богатыренко, Богатырко, Богатырский (укр.); *караул* 'стража': Караулан, Караулев (Караулов) (рус.); Карауланович, Карауленко, Караулко (укр.); *караван*: Караванов, Караванин (рус.); Караванский, Караваненко (Корованенко), Карванюк (укр.); *капкан*: Капканов, Капканчиков, Капканин (рус.); Капкановский, Капканюк. Капканенко (укр.); *калач*: Калачов, Калачин, (рус.); Калаченко, Калачко, Калачик (укр.); *козлюк* 'очки': Козлюкин, Козляков (Козлюков) (рус.); Козлюк, Козлюковский, Козлюченко (укр.); *тыль* 'язык': Тыликов, Тиликин (рус.); Тыличко, Тиличенко, (Тиличенко), Тиличкун Тыличук. (укр.).

Степень сочетаемости тюркской основы (2:2)

Соотношение представлено тюркскими основами: *бирюза, кочубей, клыч, колбаса, лабаз, лаваши, набат, отара, кулак.*

бирюза: Берюзов, Бирюзин (рус.); Берюзовский, Бирюзенко (укр.); *кочубей* 'младший князь' Кочубеев, Кочубейкин (рус.); Кочубейко, Кочубеенко (укр.); *клыч* 'неуставная казачья сабля': Клычев, Клычин (рус.); Клыченко, Клычко (укр.); *колбаса*: Колбасин, Колбасов (рус.); Колбасенко, Колбасюк (укр.); *лабаз* 'хижина, шалаш': Лабазов, Лабазин (рус.); Лабазенко, Лабазюк (укр.); *лаваши* 'круглый тонкий хлеб вроде блинов, лепёшка': Лавашев, (Лавашов), Лавашин, (рус.); Лавашенко, Лавашко (укр.); *набат* 'барабаны караула': Набати, Набатов (рус.); Набатенко, Набатко (укр.); *отар* 'стадо овец': Отаров, Отарин (рус.); Отаренко, Отарчук (укр.); *кулак* 'ухо': Кулаков, Кулакин, (рус.); Кулаковский, Кулаченко (укр.). тиль (язык): Тилишов, Тилишин, (рус.) Тиличук, Тилишевский.

Степень сочетаемости тюркской основы (2:1)

Минимальное соотношение свойственно тюркским основам:

жесть 'листовая медь': Жестин, Жестынев (рус.); Жестенко (укр.); *кадык* 'крепкий, твердый, выступающий': Кадыков, Кадыкин (рус.); Кадыченко (укр.);

карапуз 'круглый и толстый, как арбуз': Карапузин, Карапузов (рус.); Карапузенко (укр.); *карагач* 'черное дерево': Карагачев, Карагачин (рус.) Тиличкун (укр.); *очаг* 'таган, на котором ставится котёл': Очагин (Учагин), Очагов (Учагов) (рус.); Очаговский (Очаковский) (укр.); *бергамот* 'княжеская груша': Бергамотов, Бергамоткин (рус.); Бергамотко (укр.).

Степень сочетаемости тюркской основы (1:2)

Пропорция представленная одной основой *половец*: Половцев (рус.); Половченко, Половецкий (укр.).

Степень сочетаемости тюркской основы (1:1)

Пропорциональное минимальное соотношение свойственно двум основам: *алыча* 'дикие сливы': Алычев (рус.); Алычевский (укр.); *лачуга* 'маленькая юрта, шалаш': Лачугин (рус.); Лачугинский (укр.).

Ко второй группе относятся освоенные тюркизмы, которые употребляются только в русском языке и в итоге дают русскооформленные антропонимы. «Одной из закономерностей, регулирующих возможность или невозможность появления соответствующего деривата, являются также формальные ограничения. Иначе говоря, должны, видимо, существовать такие формальные особенности производящих и дериваторов, которые препятствуют их соединению в производном» [3, с. 8]. Основы освоенных тюркизмов образуют только русские фамилии, при этом к этим основам не присоединяются украинские суффиксы. На наш взгляд, это связано с явлением «формального запрета на сочетаемость» [3, с. 8]. Освоенная тюркская основа жемчуг сочетается с тремя фамильными суффиксами: Жемчугин, Жемчужный, Жемчугов и Жемчужников. Основы кинжал и лачуга сочетаются с суффиксами -ин и -ов: Кинжалин, Кинжалов; Лачугин, Лачугинов, основа карагач присоединяет суффиксы -ик и -ев: Карагачев, Карагачик. Основы алый, алмаз, изумруд, тулуп сочетаются с суффиксом -ов/-ев: Алыев, Алмазов, Изумрудов, Тулупов, Тулупников.

Продуктивным суффиксом русских фамилий является -ов/-ев.

Таким образом, вопросы, связанные с изучением способов адаптации русских и украинских фамилий тюркского происхождения, комплексным изучением антропонимов с точки зрения морфемно-словообразовательной структуры являются перспективными в современной лингвистике. Решение этих вопросов дополнит изучение русской, украинской и тюркской антропонимических систем в целом, даст возможность представить их как результат единого эволюционного процесса.

Литература

1. Баскаков Н. А. Русские фамилии тюркского происхождения: [монография] / Николай Александрович Баскаков. – М.: Наука, 1979. – 279 с.
2. Бондалетов В. Д. Русская ономастика / Василий Данилович Бондалетов. – М.: Просвещение, 1983. – 224 с.
3. Милославский И. Г. Об ограничениях сочетаемости русских морфем / И. Г. Милославский // Вестник Московского университета. Серия Филология. – 1979. – С. 3–9.
4. Шапиро Р. Я. Значение имен собственных / Р. Я. Шапиро // Семантика и структура слова : сборник науч. трудов. – Калинин, 1984. – С. 124–128.

ФОЛЬКЛОР И ПИСЬМЕННАЯ ТРАДИЦИЯ. МОТИВЫ «ДЕДЕ КОРКУД» В СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПОЭЗИИ

Егяна Исмаилова¹

Аннотация. Исследование, проведенное в статье, показывает, что азербайджанские поэты широко использовали мотивы «Деде Коркуд» в своем творчестве. После публикации в первой половине XX века эпос «Деде Коркуд» приобрел большую популярность и послужил источником вдохновения для мастеров слова. Традиция использования мотивов «Деде Коркуд» в современной поэзии в дальнейшем соответствовала атмосфере времени.

В период репрессий интерес к эпосу ослаб, почти угас, позднее же усилился. Начиная с 50-х г.г. XX в. тема «Китаби-Деде Коркуд» в азербайджанской поэзии советского периода постепенно расширяется; пишется множество стихотворений, поэм. Б.Вагабзаде, Н.Хазри и другие азербайджанские поэты создали интересные образцы поэзии по мотивам эпоса «Деде Коркуд».

Ключевые слова: исследование, азербайджанские поэты, мотивы «Деде Коркуд».

FOLKLORE AND WRITTEN TRADITION. THE MOTIVES OF «DEDE GORGUD» IN MODERN AZERBAIJANIAN POETRY

Summary. The research carried out in the article makes it clear that Azerbaijanian poets widely used the motives of «Dede Gorgud» in their creation. After publication in the first half of the XX century the epos became popular and was a source of inspiration for skill reciters. Traditions of use the motives of «Dede Gorgud» in modern poetry complied with the atmosphere of the period. During the repressions the interest to the epos eased, almost faded, but later it intensified. From the fifties of the XX century the theme «Kitabi-DedeGorgud» in Azerbaijanian poetry of the Soviet period gradually broadened; a lot of rhymes, poems were written. B.Vahabzada, N.Khazri, and other Azerbaijanian poets created interesting poetic examples upon the motives of the epos «Dede Gorgud».

Keywords: research, Azerbaijanian poets, motives of «Dede Gorgud».

Азербайджанская поэзия всегда отличалась богатством как содержания, так и объема. Можно сказать, что почти все азербайджанские поэты использовали в своем творчестве какие-либо поэтические детали, связанные

¹ Доктор филологических наук, профессор, Бакинский государственный университет, г. Баку, Азербайджан, e-mail: yegane-n@mail.ru.

с «Деде Коркуд», и это вполне естественно. «Деде Коркуд» – поэтический дух, вечно живущий в художественном мышлении азербайджанского народа. В воображении поэтов пробуждение вдохновения исторически сопровождалось пробуждением этого духа.

Литературный дух Коркуд всегда существовал и постоянно вдохновлял национальное поэтическое мышление. Публикация и популяризация эпоса «Китаби Деде Коркуд» в первой половине XX века в массовой форме взбудоражила этот дух в воображении поэтов. Это возбуждение продолжается в современной азербайджанской литературе и по сей день. Однако опыт также показывает, что путь, ведущий к решению данной глобальной проблемы, пролегает через многочисленные малые исследования.

Интересно, что в современной азербайджанской литературе опыт использования мотивов «Деде Коркуд» в художественной литературе начинается с либеретто «Деде Коркуд» и пьесы «Гараджа Чобан», написанных А.Демирчизаде в 40-х г.г. прошлого столетия, и стихотворчество в этой области также связано с его именем. Стихотворения А.Демирчизаде были опубликованы на страницах газет в конце 20-х г.г. прошлого столетия.

В своих драматургических произведениях, написанных по мотивам «Деде Коркуд», А.Демирчизаде использовал и стихотворения. Ученый-писатель иногда публиковал эти стихотворения как самостоятельные произведения в печати [см. 6].

В последствии традиция использования мотивов «Китаби-Деде Коркуд» в современной поэзии соответствовала духу времени. В период репрессий интерес к эпосу ослаб, почти угас, позднее же усилился. В целом же, «Деде Коркуд» никогда не покидал азербайджанскую литературу.

Между эпосом «Китаби-Деде Коркуд» и азербайджанскими советскими поэмами (и поэзией в целом – Е.И.) 20-30-х г.г. можно провести множество параллелей с точки зрения тем, мотивов, образов, идей, средств художественного выражения и выявить их созвучие, влияние и обогащение» [3, с.63-64].

Примечательно, что в азербайджанской поэзии, в частности, в творчестве выдающихся поэтов, использование мотивов «Деде Коркуд» развивается от малых жанров (стихотворений) к монументальным жанрам.

В плане изучения особенностей влияния дастана «Китаби-Деде Коркуд» на современную азербайджанскую поэзию большой интерес представляет творчество выдающегося азербайджанского поэта С.Вургун. Здесь на передний план выдвигается теоретическая проблема «фольклор и литература». Вообще, проблема влияния «Китаби-Деде Коркуд» на творчество какого-либо поэта, писателя, взаимосвязи фольклора и литературы связана с взаимоотношениями фольклорных и литературных этапов в развитии исторической поэтики. С этой точки зрения влияние эпоса «Китаби-Деде Коркуд» на творчество С.Вургун находится в пределах большего влияния-влияния национального фольклора на творчество поэта.

Последнее же влияние в яркой форме наблюдается в творчестве поэта. Так, С.Вургун в своих произведениях мастерски использовал образцы народного творчества. Он высказывал ценные мысли и суждения об устном народном творчестве, о его идейных и художественных особенностях, о способах его использования.

Самед Вургун относился к истории, фольклору азербайджанского народа с большим вниманием и уважением. Выдающийся поэт-писатель отводил особое место в своём литературно-критическом творчестве национально-духовному наследию, фольклору. Говоря о поэтическом мире, особенностях творчества отдельных мастеров слова, С.Вургун обращался и к Азербайджанским литературным, памятникам, пытался раскрыть их сущность, идею и специфику. Он разъяснял роль таких бесценных памятников, как «Авеста», «Деде Коркуд» в формировании духовного опыта, национального мышления, эстетической мысли.

Это вполне закономерно, т.к. Самед Вургун пришел в литературу из народного творчества, ашугского стиха. Еще в раннем творчестве он мог просто и искренне выразить необычные и великие мысли. Простота и искренность его стихов, конечно, исходят из народной литературы. Поэтому С.Вургун сумел мастерски использовать не только форму, но и содержание народного стиха. «С.Вургун был мастером, находящимся в тесном общении с фольклором, в частности, с ашугским творчеством. С первых же дней своего рождения он слышал звуки саза, пение ашугов, постигал неписанные законы этого мира, модели поведения, функционирующие тысячелетиями, на ашугских меджлисах (меджлис-собрание, общество – Е.И), получал уроки духовности на дастанных вечерах» [9, с.78].

Связь поэта с фольклором отразилась в его творчестве в двух направлениях: 1. отражение общетюркских мифологических представлений в поэзии Самеда Вургун;

2. Отношение поэта к традициям, выражающим тюркский дух, идущий из национальных корней, памяти предков».

Сочетание легенды-фольклора с реальностью в творчестве С.Вургун не только увеличивает художественную ценность его произведений, но и вносит в его творчество новое содержание, перекликающееся с современностью.

Проф. Дж.Абдуллаев, посвятивший ряд статей проблеме фольклорных мотивов в художественном и научном творчестве С.Вургун, проанализировал в отдельной статье отношение поэта к эпосу «Деде Коркуд». По мнению учёного, «Китаби-Деде Коркуд», являющийся загадочным и древнейшим памятником искусства, волновал поэта на протяжении всей его жизни. Как в художественных, так и в научно-теоретических произведениях поэт говорил об этом эпосе, часто использовал его в своем творчестве» [1, с.126].

Создавая свои образы, поэт использует систему образов дастана «Китаби-Деде Коркуд» как метафорическое средство. По мнению проф. Дж.Абдуллаева, образ Азер Бабы в поэме С.Вургун «Фархад и Ширин» напоминает Деде Коркуда. Учёный считает, что образ Деде Коркуда был «разделен в поэме между Азер Баба и мудрыми образами озанов.

Учёный пишет, что мудрость Азер Бабы и саз и слова Озана словно дополняют друг друга. Нам кажется, что поэт, вероятно, символически осмысляя их, показывает ум, интеллект, опыт, мудрость на примере Азер Бабы, песню, музыку и искусство – на примере Озана. Однако в любом случае формула «Азер Баба+Озан=Деде Коркуд» в содержательном смысле правомерна [1, с.131-132].

Примечательно, что использование мотивов «Китаби-Деде Коркуд» в творчестве азербайджанских поэтов во всех случаях связано с национально-духовными ценностями. Поэты обращались к эпосу как к источнику этих ценностей. Это вполне закономерно, т.к. по словам исследователя И.Рустамова, «здесь мы сталкиваемся с такими общечеловеческими проблемами, и как воспевание щедрости, и чести, преданности, справедливости, гуманизма, красоты, сущность музыки, свобода, характер простых людей, святость матери, патриотизм, правдивость, нравственная чистота, доверие» [8, с.18].

Эти национально-духовные, национально-нравственные качества в эпосе связаны с тем, что он является памятником, отражающим этно-психологические особенности азербайджанского народа.

Профессор А.Байрамов пишет, что «признаки этнического характера, отражённые в эпосе «Деде Коркуд», выступают как зеркало «психологического облика» огузского этноса [4, с.27].

В действительности, в основе столь живого интереса азербайджанских поэтов, писателей к эпосу лежит именно данный фактор. Творческие субъекты, занимавшиеся поисками себя как национальной личности, ратовавшие за идеи национального самоутверждения, находили все эти идеи и идеалы именно в дастане «Китаби-Деде Коркуд». В этом плане использование выдающимся поэтом Б.Вагабаде образов и идей дастана исходило именно из национальных идей, идеалов национального самоутверждения.

В стихотворении «Я-сын Азербайджана» Б.Вагабаде, говоря «моя мать-земля», «мой отец-огонь», «я родился из огня», провозглашает это как наивысший уровень национального самоутверждения.

Воспевая Гарабахского коня, он возвышает его до уровня героического народа и вспоминает героя эпоса Баяндур хана.

В другом стихотворении Деде Коркуд выступает как собеседник поэта, с которым он делится своими сокровенными мыслями, переживаниями и мечтами.

Причины обращения в поэзии к дастану в аспекте национальных ценностей поэт так объясняет в одной из своих статей: «Важнейшим для любого народа является знание своих корней, происхождения и источника, ибо незнающий своего происхождения не может знать, куда он идет. Сегодня наш созидатель и героический народ, желающий знать источник этой мощи и силы, обращается к прошлому. Поэтому мы должны знать и изучать наши корни. Нынешние герои являются ветвями могучего дерева, уходящего своими корнями в глубь веков. Это дерево называется «Коркуд» [5].

В творчестве поэта Халила Рзы Улутюрка «Китаби-Деде Коркуд» был воспет как памятник национальных идеалов. Великий мастер слова неоднократно обращался в своих стихотворениях и поэмах к образам эпоса, используя их как средство своего национального мышления и идей. Например, в стихотворении «Саз» Х.Р.Улутюрк, всей душой и поэзией связанный с азербайджанским народом, его национально-духовными ценностями, с большой любовью воспеваает саз, который на протяжении веков делил с азербайджанским народом все радости и горести. Саз воспеваётся поэтом как верный друг, спутник азербайджанского народа на протяжении всей его истории, и его святость поэт связывает с предком Деде Коркудом.

«Китаби-Деде Коркуд» с художественным существительным часто используется два и более художественных определения. Не вызывает сомнения тот факт, что при использовании этого же художественного приёма в современной поэзии опираются именно на дастаны «Китаби-Деде Коркуд» [2]. Это художественное средство весьма успешно применяется в поэзии Рамиза Ровшана.

Как известно, в художественном произведении нет ничего случайного. Начиная с обычных деталей, независимо от отрицательной или положительной среды, и кончая основными образами весь художественный мир носит целевой характер. Самое простое предложение с неизвестным субъектом служит в первую очередь реализации мысли рассказчика, затем же – автора как конкретной исторической личности. Во всех случаях высказывание, знак, предметный мир, картины природы и т.д. являются позицией, взглядом, отношением. В отличие от реальной жизни в художественной жизни позиция наряду с индивидуальной сущностью приобретает художественно-эстетическое содержание, превращается в композицию на определённом уровне иерархических отношений.

Исследователь Ш.Мамедов, говоря о характерных особенностях поэзии Худаята – поэта, писателя, публициста-, опирающейся на мотивы «Деде Коркуд», пишет «В стихотворении Худаята «Деде Коркуд» отмечается, что азербайджанский народ следует наставлениям и советам Коркуда (советам предков). Здесь раскрываются гуманистические достоинства традиций азербайджанского народа, беды и горести современности описываются в лирико-философской связи в поэтическом аспекте» [7, с.53].

Деде Коркуд как образ занимает особое место и в творчестве поэта Мамеда Исмаила. В книге «Слово приходит ко времени», опубликованной в 1976 г., он воспеваёт Деде Коркуда как создателя традиции саза и слова, подчеркивает божественность и святость саза. Неслучайно в стихотворении «Брат ашуг» М.Исмаил, обращаясь к ашугу, призывает его ни на миг не забывать о святости и историко-духовной ответственности саза [2, с.59].

Вообще, в творчестве поэта образ Деде Коркуда не ограничивается лишь этими примерами. Это-образ, широко воспеваемый в органичной связи с национально-духовными и эстетико-художественными ценностями. В этом плане характерными являются и другие стихотворения поэта. Например, и в стихотворе-

нии «Волк» творчески использована национальная символика, характерная для эпической традиции «Деде Коркуд».

Как видно, азербайджанские поэты широко использовали мотивы «Деде Коркуд». Литературный дух Коркуд всегда существовал и постоянно вдохновлял национальное мышление.

Подъем национального духа, вызванный публикацией и популяризацией эпоса «Китаби Деде Коркуд» в первой половине XX века, продолжается в современной азербайджанской литературе и по сей день.

Литература (на азербайджанском языке)

1. Абдуллаев Дж. Самед Вургун и дастан «Китаби-Деде Коркуд» / Деде Коркуд – 1300. Баку: Издательство Бакинского Университета, 1999, с.с.125-134.
2. Алиева Г. Мотивы «Деде Коркуд» в современной поэзии // Ученые записки Нахчыванского Государственного Университета. 1998, №2, с.с. 58-62.
3. Бабаханова Г. Связь азербайджанских поэм 1920-30-х г.г. с дастаном «Деде Коркуд» // Журнал «Деде Коркуд», 2007, №2, с.с. 60-64.
4. Байрамов А. Отражение этно-психологических особенностей в дастанах «Китаби-Деде Коркуд». Баку: Нурлан, 2000, 149 с.
5. Вагабзаде Б. Образ Коркуда и историко-общественные события // Газета «Литература и искусство», 1979, 29 июня.
6. Демирчизаде А. Вода (одно из стихотворений из либретто «Деде Коркуд») // Апшерон, 1968, 14 декабря.
7. Мамедов Ш. Мотивы «Деде Коркуд» в современной азербайджанской письменной литературе // журнал «Преподавание азербайджанского языка и литературы», 1989, №2, с.с. 50-55.
8. Рустамов И. Красота человека в «Деде Коркуд». Баку: Общество «Знание», 1978, 48 с.
9. Хакимов М., Рзасой С. Память и личность. Баку: Сяда, 2004, 130 с.

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ РАЗВИТИЯ КРЕЗЯ

Анатолий Ишмуратов¹, Михаил Рябов²

Аннотация. В данной статье описывается историко-культурный аспект развития крезя в современное время. Затрагиваются проблемы сохранения и развития инструмента. Дается описание того, где и каким образом применяется крезь на данный момент. В конце статьи делается небольшой вывод о том, какие возможности предоставляет инструмент при его использовании в различных целях, а также о его дальнейшей перспективе развития и сохранения.

Ключевые слова: Крезь. Музей. Центр искусства. Куала. Церковь.

HISTORICAL AND CULTURAL ASPECTS OF THE DEVELOPMENT OF THE KREZ

Summary. In this article we describe the historical and cultural aspects of the development of the krez in modern times. We also address the problems of preservation and development of the instrument. We give a description of where and how the krez is used at the present days. At the end of the article there is a conclusion about the opportunities of using the instrument for different purposes, as well as about its future prospects of development and preservation.

Keywords: Krez. Museum. Center of art. Kuala. Church.

Изучая историю происхождения и развития крезя в удмуртской музыкальной и обрядовой культуре, некоторые моменты вызывают немало вопросов, на которые порой достаточно сложно найти стоящий и аргументированный ответ. Многие вопросы, касающиеся сведений о крезе, остаются до сих пор не уясненными и малоизученными. Приведу несколько примеров: «Как и какие мелодии играл крезьчи на молениях?», «Какие технологии использовали ранее при изготовлении крезя?» и так далее.

Поиски ответов на подобного рода вопросы усложняются по причине недостатка или же отсутствия нужных материалов и сведений об инструменте. Вследствие этого, порой бывает непросто написать какую-либо научную работу или статью. Не является исключением и данная статья.

К историко-культурному аспекту развития крезя можно отнести сохранение носителями информации об инструменте и его бытовании. Вот одно из ярких свидетельств факта сохранения.

Доказательством того, что крезь и сведения о нем сохраняются, могут служить сведения уроженца деревни Сизнер Марийской АССР – Романова Валентина Серрапионовича (сына Романовой Варвары Васильевны (последней гусярши из деревни Сизнер Мари-Турекского района Марийской АССР)).

¹ Кандидат педагогических наук, доцент, Удмуртский государственный университет, г. Ижевск, Россия, e-mail: gvkir@mail.ru.

² Магистрант, Удмуртский государственный университет, г. Ижевск, Россия, e-mail: crezchi.shundy@yandex.ru.

Он пишет, что крезь его матери находится на его работе в ветхом состоянии и хочет его восстановить. Факторами проблемы восстановления крезя В. В. Романовой могут быть: возможное отсутствие мастеров; отсутствие времени; недостаток финансов и другие. Часто бывает так, что человек не уделяет должного внимания сохранению предметам материально-культурного наследия и с течением времени, под влиянием совокупности факторов инструмент подвергается пагубному влиянию окружающей среды, приходит в негодность и в итоге исчезает.

Следующим ярким примером историко-культурного аспекта развития крезя является свидетельство В. С. Романова о том, что его бабушку (мать В. В. Романовой) похоронили вместе с крезем по её просьбе. Здесь важно понимать, что в результате этих действий крезь был утерян, так как он сгнил в земле. Но, тем не менее, следует понимать, что в таких случаях работают совершенно другие механизмы и порядки, то есть это обряды, каноны и традиции, нарушение которых недопустимо.

Но основе свидетельств Романова Валентина Серапионовича можно сделать определенные выводы о том, что данному аспекту он уделяет определенное внимание, а именно бережно хранит крезь своей матери и у него имеется желание его восстановить, а это уже как минимум исторический факт, свидетельствующий о развитии крезя. Но развитие этого инструмента происходит с позиции носителя тех или иных сведений о конструктивных и звуковых особенностях, так как он может являться эталоном и использоваться при работе с другими крезями.

В продолжение выше написанного можно сказать, что историко-культурный аспект развития крезя отражается и в работе со звукозаписью игры на крезе Романовой Варвары Васильевны из Фонда Хрущевой Маргариты Геннадьевны фонограммархива Уральского Института Истории Языка и Литературы (УИИЯЛ). Предварительно специалистом УИИЯЛ – Пчеловодовой Ириной Вячеславовной и её ученицей – Верой Базилевских была проведена расшифровка строя инструмента Варвары Васильевны. Музыкальный строй В. В. Романовой – *пентатоника*.

Дальнейшее применение этого строя нашло свое отражение в музыкальном строе 7-струнного крезя А. В. Ишмуратова. Сам Анатолий Васильевич исполняет на нем родовые мотивы, что впоследствии оказалось для многих его слушателей весьма любопытным фактом. В данном случае важно отметить, что наличие записи оказало определенное влияние на историко-культурное развитие крезя в том смысле, что инструмент вернулся в бытовую среду семьи Ишмуратовых и это по праву можно считать историческим фактом.

Специалисты Национального Музея имени Кузееба Герда, также занимаются изучением историко-культурного аспекта развития крезя, выезжая в экспедиции, занимаясь изучением и сбором материала об инструментах, находя их на местах бытования и забирали с прежнего места в фонды музея, где в последующем их подвергали консервации и научному описанию. Помимо прочего музей оказывает консультативные услуги, даёт возможность работать с экспонатами фондохранилищ, проводит выставки и так далее. Конечно, для полноты изучения историко-культурного аспекта, хотелось бы в этой работе увидеть самое главное, чтоб крезь, находящиеся в фондохранилищах, зазвучали в руках профессиональных исполнителей, но, к сожалению этого сделать нельзя, так как инструменты являются музейными экспонатами.

Гораздо ближе к изучению историко-культурного аспекта развития крезя находятся сотрудники Национального центра декоративно-прикладного искусства и ремёсел, потому что они осуществляют организацию и проведение мероприятий по формированию, сохранению и развитию материального и нематериального культурного наследия в различных формах (звукозаписи, фотографии, видеозаписи, предметы декоративно-прикладного искусства и ремесла), и конечно же возрождение такого старинного промысла как изготовление крезей [3, с. 118].

Одним из наиболее значимых событий этого учреждения явилось создание методического пособия «Крезь. Кубыз» под авторством Кузнецова Алексея Анатольевича [2], в котором описываются традиционные технологии изготовления инструментов. Факт существования данного пособия позволяет развивать крезь в современном и традиционном направлении. Стоит отметить, что один из сотрудников Национального центра декоративно-прикладного искусства и ремёсел – Евгений Бикюзин занимается созданием пыж-крезей с костяной подставкой. В этом случае можно сказать, что данный аспект исследуется как в теории, так и на практике.

На сегодняшний день, как и в прошлые времена, существует особая категория людей, которые хранят материальную и нематериальную информацию об этом старинном промысле в виде инструментов и рассказов про крезь - это мастера-изготовители и исполнители. Эти люди также занимаются вопросами историко-культурного аспекта развития крезя. И те и другие могут транслировать свой опыт на подрастающее поколение, а именно навыки исполнительства на крезе и изготовление инструментов с изучением технологий. В Удмуртской Республике имена и фамилии мастеров и исполнителей известны в более узком кругу лиц, но я перечислю их в данной статье, чтоб общество знало о них.

Мастера-изготовители: Капустин Сергей Григорьевич (г. Ижевск), Калистратовы Станислав Сергеевич и Дмитрий Станиславович (г. Воткинск), Утробин Илья (г. Ижевск), Бикюзин Евгений (г. Ижевск), Рябовы Юрий и Михаил (г. Ижевск), Ширококов Василий (с. Кекоран) и другие.

Исполнители: анс. «Инву утчан гур» – рук-ль: Капустин С.Г. (г. Ижевск), Ишмуратов Анатолий (с. Завьялово), Фёдорова Вероника (г. Ижевск), Фёдорова Валерия (г. Ижевск), Тихонова Татьяна (г. Ижевск), Рябовы Михаил и Юрий (г. Ижевск), Фёдорова Татьяна (г. Ижевск), Тубылова М.П., Кузьмина Н.Ю. (с. Малая Пурга), анс. «Сайкан» – рук-ль: Трофимов С.С. (г. Воткинск), анс. «Вавож крезьчи» рук-ли: Вальд Е.В., Корнева Л.Н.

(с. Вавож), Зеленина Анастасия (г. Ижевск), Анисимова Дина (г. Ижевск), Каракулова Елена (г. Воткинск) и другие.

Историко-культурный аспект развития крезья можно проследить и в последних значимых культурных событиях, произошедших в Удмуртской Республике в сентябре 2016 года.

В сентябре 2016 года в архитектурно-этнографическом музее-заповеднике «Лудорвай» (Завьяловский район) прошел II Международный полевой этнографический симпозиум «Мудор: Сакральное пространство в культуре народов Урало-Поволжья», где крезь был показан как ритуальный инструмент, который использовался при молении в куале. В частности обряд, который был проведен в музее называется Мудор Сюан (свадьба Мудора). Его проводят жрецы (священнослужители) при освящении новой куалы, при этом из старой куалы брали несколько камней из очага, часть золы, состругивали несколько стружек с надочажного крюка и приносили все это в новую куалу [4, с. 37], а весь обрядовый процесс сопровождается под непрерывный аккомпанемент крезья [1, с. 285]. В данном случае историко-культурный аспект развития крезья, заключается в том, что обрядовая сущность инструмента в той или иной мере сохранена и даже смоделирована в конкретной ситуации.

Следующие события произошли в сентябре 2016 года в Армянской Апостольской церкви (Ижевск) и на круглом столе в Детской школе искусств (Малая Пурга) в рамках VI Международного фестиваля «Палэзян». Это были творческие встречи удмуртских крезистов с участием гостя фестиваля «Палэзян» - финской исполнительницы на кантеле Минны Раскинен.

Любопытно, что рассматривая историко-культурный аспект развития крезья в Армянской Апостольской церкви, можно сказать, что удмуртский щипковый хордофон вошел в христианскую церковную культуру, причем довольно величаво и сразу же раскрыл в пространстве церкви свои потенциальные возможности. В этом смысле историко-культурный аспект заключается в том, что крезь как музыкальный инструмент, является инструментом выстраивания межкультурного диалога между народами на региональном и международном уровнях. А это уже довольно многообещающе и закладывает большие перспективы на будущее.

Что касается круглого стола, прошедшего в Малой Пурге, то надо отметить, что было очень показательны выступления финской кантелистки, удмуртских крезчи и мастеров-изготовителей крезей. С позиции данного аспекта, это следует воспринимать как развитие современных традиций исполнительства и изготовления крезей.

Вывод: Историко-культурный аспект развития крезья представляет собой очень интересный пласт информации. Развитие крезья в современности движется в разных плоскостях и направлениях, таких как: традиционное (бытовое и обрядовое), светское, религиозное. Это даёт массу возможностей для использования крезья в различных событиях. Именно так и должен развиваться крезь, являясь многофункциональным, многопрофильным, пластичным, мобильным и разнохарактерным инструментом, потому что именно эти характеристики помогают развиваться в быстроменяющихся условиях нынешней современности. А вот будут ли приняты описанные характеристики крезью или нет, это уже зависит от мастеров-изготовителей, исполнителей, композиторов и многих других, кто так или иначе имеет прямое непосредственное или косвенное отношение к данному инструменту.

Литература

1. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 384 с.
2. Кузнецов А.А. Крезь. Кубыз. Ижевск. 2014. 59 с.
3. Лигенко Н.П. Крестьянская промышленность Удмуртии в период капитализма (60 – 90 -е гг. XIX в.). Ижевск, 1991. 176 с.
4. Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5-ти эск. Вятка, 1880-1890. – Эск 1. 105 с.

THE TRACES OF ANCIENT HISTORY IN THE DIALECTS AND ACCENTS OF NAKHCHIVAN AND THE EASTERN ANATOLIA

Zulfiyya İsmayil¹

Summary. The word creation problem exist in the dialects and accents of Nakhchivan and the Eastern Anatolia is first time comparative investigated in this article.

Word creation and semantics problem in Nakhchivan group of dialects and accents of Azerbaijan language also will be systematically investigated first time.

The purpose of this monograph is to investigate the materials of Nakhchivan and the Eastern Anatolia dialects and accents in historical-ethimological plan.

¹ Doctor of philosophy (Ph.D) on philology, Associate Professor, Art, Language and Literature Institution of Nakhchivan Branch of National Acadmy of Sciences of Azerbaijan (ANAS), Nakhchivan, Azerbaijan, e-mail. ismayilzulfiyye@yahoo.com.

The article is useful for develop the quality of the educational of language history, historical lexicology and dialectology subjects and also usefull for students of philological faculties. The same time the article can be useful in preparing multi volumes dialectological vocabularies and investigations on accent lexical and will give them a new direction and materials.

Keywords: Azerbaijan, Nakhchivan, dialects, accent, Eastern Anatolia.

Our national leader Heydar Aliyev had approached with an especially care to the historical-cultural heritage of Nakhchivan and in his speeches he always emphasize that Nakhchivan is one of the most ancient region of Azerbaijan, one of the part of Azerbaijan where he has a rich history, here is the territory of Azerbaijan which has 5000 thousand years old. This history is full of many events. All these always showed, now showing and will be show that how Nakhchivan is valued for Azerbaijan.

Nakhchivan is one of the Dada Gorgud center of Azerbaijan and it is true that majority traces of «Kitabi-Dada Gorgud» are exist in Nakhchivan. It shows that Nakhchivan is the most ancient and rich land of Azerbaijan. The history, faith, belief, habit and tradition, living manner, culture, even geography of a nation is kept in his language. The words living during many centuries and reached to our days are reflected the existence and morality of the people. There is no need any other word to say and to prove that the dialects and accents are the best and rich treasury which turns to stone the morality of the great people and changing to the stone memory of the nation passing from tongue to tongue, century to century. These natural sources played an important role to open many historical and geographical facts, in the clarification and explanation of many words' means. Professor G.Pashayev especially notes the role of the dialects and accents, folklore examples in learning the culture and history of a nation and writes: «It is impossible to understand the psychology of a people, his real history, their especially place in the history of the world, development stages, living manner, traditions without learning the dialects and accent, also the folklore of that nation» [7, 15]. There is great truth in author's words. Indeed during the investigation of the history of a language firstly it is necessary to apply to the written monuments and live people language which keeps and saves the antiquity of that nation.

The main aim of the investiagtion of the dialects and accents of Nakhchivan Autonomous Republic, each dialects of the Eastern Anatolia is to learn the ancient lexical units, how they kept their spesific features and some other important facts. Our main aim in the investigation of the dialects and accents of Nakhchivan and Eastern Anatolia is to determine the same and different features of this dialect with the other dialects and accents of Azerbaijan language. How this isolation language is kept and developed itself in other environment under the encirclement of edge and strange influences. Though they include in different borders how they keep and save their ancient features.

Generally it necessary to note that the ancient words, elements and features are much kept and saved in the dialects and accents which are in the foreign environment, developing in the encirclement of another languages.

We have been witness this fact during the investigations in the territories of Kars, Ighdir etc. where Azerbaijanis are inhabited. The Azerbaijanis and tarakamas who living in the Eastern Anatolia are kept and saved the features of the dialects and accents of Nakhchivan Autonomous Republic of Azerbaijan in their negotiation features.

The Eastern Anatolia dialects keep the features of the dialects and accents of Nakhchivan himself and they keep up the language elements of the ancient Oghuz kins itself.

We met tens or hundreds of words used in our ancient written monument «Kitabi-Dada Gorgud» in the dialects and accents of Nakhchivan Autonomous Republic and Eastern Anatolia. By the way let's note this fact that it is known that from the ancient times Oghuz kins were inhabited in these territories. Together with historical facts and toponymic indicators the ancient turkic layer consist of the basis of the lexical of the dialects and accents of these regions affirms it once again.

In dialectological literature Kars accents of Turkish language is characterized as a mixture accent. There are enough companion lexical materials between Nakhchivan dialects and accents and Kars accents which is undergone of the influence of Azerbaijan and Turkish languages include the South-oghuz literary dialect. Many words used in ancient written monuments were in the literary languages but after a period they lost their activity and passed to the dialect and saved and kept themselves. Let's pay attention to some examples to dialect materials:

Aba – this lexical unit is used in the dialects and accents of Nakhchivan in two means – father, in some villages it was noted as mother. In local Kars accents this word is used in two means mother, grandma. In M.Kashgari's vocabulary the word «aba» is used in the mean of mother and it was noted that this is a Oghuz lexical unit.

Ashigh – in Kashgari's vocabulary is word is given as ashuk and explained as «ankle bone of the man, ankle». The following examples were given in the vocabulary too. Ashukladi, beat his ankle, ol ani aşukladi – he striked his ankle, t he striked his ankle bone.

In the accents of Hanak turkmans of Kars this word is used as «ashigh». For example: There was a man by name Burch. He was so tall that forty arsheen [meter] water from Noah's storm could hardly rise to his ankle. As we know there is a child game by name ashigh-ashigh in Nakhchivan region. The children were gathering the knucklebone of the small cattles and played at knucklebone. As you see this word is kept up and saved in the name of this game. We met this word in Kars tarakama's accents too. This word also used in «Kitabi-Dada Gorgud». For example: My sultan, Dirse khan's son together with three children were playing at knucklebone in the square.

Chanakh [pot] - Measure plate, measure unit. One pot is equal to ten girvanka. For example: Every week aunt Fatmanisa gave me a pot of grain. In the accents of Hanak turkmans of Kars this word is used. In Kashgari's vocabulary this word is noted as «chanak» and used in two means: 1] Salt-cellar med from board; 2] Pot, bowl. This word is used in Oghuzname too. For example: son – is the pots and pans daughter house. Getting neighbour's cauldron look like

drink water from pot. Roof –every kind of building. This word is used in all the dialect and accents of Nakhchivan. This word is widely used in Eastern Anatolia especially the accents of Azerbaijanis and tarakamas lived in Kars. For example: Padshah's elephant garden join to old woman's roof.

An example noted in M.Kashgari's vocabulary: «tam külf yıkıldı = roof fall down with clamour». The author explains d=t sound changing exist in the dialect of oghuz tribes so.

The author explains the sound changing in oghuz tribe's dialect so. Turks says camel «tashay», but this kin says «davay». The word «torn» is used in tukic language as «ot» [fire], but in oghuz dialect as «od». This word is used in «Oghuznama» too. For example: Nərdübanı tam üstünə çəkmə, aqibət sarqup enərsən [Never pull ladder on the roof, suddenly you may fall down].

İlkindi – afternoon, sunset time. This lexical unit is met in Kars tarakama's accents. Afternoon time with ilkindi. In Kashgari's vocabulary this word is noted too as «ikindi [the second], the second prayer time» This word is also used in «Kitabi-Dada Gorgud». For example: Aydır- «Mərə qocalar, ekündü vəqti muni mana çevirəsiz, yiyəm» «Mara, old men cook him for me to eat in the second prayer time» [5, 98].

Investigation of the accents of Nakhchivan and Eastern Anatolia with comparative historical method again shows that the ancient tribe language elements mostly saved and kept in these regions. The companion turkic culture and the trace of the ancient history shows themselves clearly in the dialects and accents of these regions. Because dialects and accents are the rich treasury. The dialects of the both region saved and kept the historicity, national values formed along the hundreds of years and also the traces of generalturkic culture. We often meet the companion similarity of generalturkic culture during the gathering and investigation of the term character words exist in the dialects and accents of Nakhchivan and the Eastern Anatolia

When we comparative investigate the term character words with other turkic languages at that time we again see that they are the carrier of the generalturkic cultural heritage. A great culture stand on the back of the words connected with tillage, cattle-breeding, apiculture, pottery, traditions. The prominent Turkish dialectology scientist, professor Ahmet Bijan Erjulusun writes about the dialects of Eastern Anatolia: «Along the years the Eastern Anatolia and Azerbaijan had to share the same political fate. A little part of the population who was inhabited here before Turkic tribes attack and inhabited these territories could to save and keep up their existence» [2, 12]. During long years the linguist scientists of Turkey and Azerbaijan tries to research the dialect and accents of Nakhchivan and Eastern Anatolia by scientific aspect. On this field the learning of the various dialects and accents of our language take an important place. The dialects of the both region saved and kept the historicity, national values formed along the hundreds of years and also the traces of generalturkic culture. By this aspect the dialect materials attracts the most attention. When we gather, elect and systematized the term character words in the dialects and accents of Nakhchivan and Eastern Anatolia we often met the companion similarity of generalturkic culture.

When we comparative investigate the term character words with other turkic languages at that time we again see that they are the carrier of the generalturkic cultural heritage.

We again witness that a great culture stand on the back of the words connected with tillage, cattle-breeding, apiculture, pottery, traditions.

Investigation of term character words gathering from the dialects and accents of Nakhchivan and Eastern Anatolia with comparative historical method again shows that the ancient language element are saved and kept these region much

It known that accents are the best reliable sources which keeps the facts belong the ancient period of the language. Due to this investigation of the accent words with historical-comparative method, determination of the models formed them, follow the forming of accent words of Azerbaijan language areal on the basis of ancient turkic word roots can help the solving of many other problems.

References

1. Azərbaycan dilinin Naxçıvan qrupu dialekt və şivələri. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1962, 326 s.
2. Ahmet B. Erjulusun. Kars ili ağızları [Ses bilgisi]. Ankara, 2002, 384 s.
3. Баскаков Н.А. Тюркские языки. М.: Изд-во вост. лит., 1960, 248 с.
4. Kaşgari M. Divani-lügət-it türk: 4 cilddə, I c., Bakı: Ozan, 2006. 512 s.
5. «Kitabi-Dədə Qorqud» [Tərtib, müqəddimə Zeynalov F.R., Əlizadə S.Q.] Bakı: Yazıçı, 1988, 165 s.
6. Кононов А.Н. Грамматика турецкого языка. М.-Л.: Изд.-во АН СССР, 1941, 312 с.
7. Paşayev Q.Ş. İraq – türkən folkloru. İstanbul, 1998, 422 s.

SOMUT OLMAYAN BİR KÜLTÜREL MİRAS: ANKARA'DA YAĞMUR DUALARI

Hayrettin İvgin¹

Özet. Türkiye'nin hemen hemen her yerinde mevsimin kurak geçtiği ve yağmurun yeteri kadar yağmadığı zamanlarda, yağmur duasına çıkma geleneği vardır.

¹ Prof. Dr., Halkbilimi Araştırmacısı, Akademi Başkanı, Dünya Söz Akademisi, Ankara, Türkiye, e-posta: hayrettinivgin@gmail.com.

Ankara’da ve çevresinde bu gelenek yüzyıllardır uygulanmaktadır. Yağmur duasına her yaştan ve her kesimden insan çıkmaktadır. Ama yine yağmur yağdırma için uygulanan «Çalı Gezme» geleneği 8-10 yaşlarında bulunan çocukların iştiraki ile gerçekleştirilen bir pratiktir.

Bu makalede, Ankara ve çevresinde kurak zamanlarda topluca yağmur duasına çıkılması ve «Çalı Gezme» geleneğinden söz edilmektedir.

Anahtar kelimeler: Ankara, çalı gezme geleneği, kuraklık, yağmur duası.

PRAYERS OF RAIN IN ANKARA AND TRADITION OF «SIGHTSEEING OF BUSH»

Summary. Nearly in every part of Turkey, there is a tradition that, if there is no enough rain and some season is drought, people goes some places to prayer for rain.

This tradition has been applied in Ankara and around for ages. From every age and from every society of person can go this activity. But especially this «sightseeing of Bush (çalı gezme)» tradition is done by the children, who is nearly 8-10ages years old.

In this article, it is mentioned that, prayer for rain in drought times and the tradition of «sightseeing of Çalı».

Keywords: Ankara, sightseeing of bush (çalı gezme) tradition, drought, prayers of rain.

Yağmur duasına yağmur yağmadığı ve kuraklık baş gösterdiği zamanlarda çıkılmaktadır. Yağmur duası, kapalı yerlerde değil; açık havada hatta şehrin, köyün, kasabanın yüksek tepelerinde gerçekleştirilir.

Türkiye’nin ve Anadolu’nun çeşitli yerlerinde de uygulanan yağmur duasına ilişkin pratikler birbirine benzemekle birlikte, farklılıklar da gösterir. [3, s. 29]

Ankara’da yağmur duası uygulamalarına ve geleneklerine «Çalı Gezme» adı verilir. [4, s. 10]

Halk inanışına göre yağmuru Allah vermektedir. Yağmur Onun hikmetidir. O yüzden yapılacak dua Allaha’dır. [5, s. 2415]

Ankara’nın merkezinde, kazalarında ve köylerinde yağmur duası gelenekleri farklılıklar göstermekle birlikte; Ankara Yağmur Duası Geleneği konusunda benzerlikler ve ayrılıklar dikkate alınarak şunlar söylenebilir.

Ankara halkı yağmur yağmamasına bazı sebepler gösterirler. Bu sebeplerden en önemlisi olarak; insanların Allah’a ve emirlerine karşı işledikleri suçların ve günahların çoğalmış olmasını gösterirler. Yağmur duasının çıkışının ay olarak bir zamanı bulunmamaktadır. Kuraklığın olabilmeye ihtimali olduğunda, tarıma uygun yağışların gecikmesi durumunda yağmur duasına çıkılır. Bu da Ankara için genellikle mart ve nisan aylarına denk düşer. Kuraklığın olduğu yıllarda her ay ve her mevsim duaya çıkılır. Yağmur duasının yapılacağı gün için Cuma günü özellikle seçilir. Bu zamanın seçilmesinin sebebi, öğle vaktinde topluca yemek yenmesi ve öğle namazının da topluca kılınmasına imkân vermek içindir. [5, s. 2418]

Ankara’nın şehir, kasaba ve köylerinin önde gelen yaşlıları, ziraatla uğraşan deneyimli kişileri, din adamları; yağmur duasının gerekli olduğuna karar verirler. Bir araya gelerek hangi gün yağmur duasına çıkılacağını çevreye duyururlar. Hatta bu duyuru esnaf aracılığıyla ve de öğretmenleri devreye sokarak ailelerin haberi olsun diye öğrenciler aracılığıyla duyurulur. Ayrıca; koyun, sığır sahiplerine haber verilir.

[4, s. 10]

Bazı Ankaralıları, yağmur duasından önce üç gün oruç tutarlar. Halk camilerde toplanır namaz sonrası dualarda bulunurlar. İmam efendiler yağmur duası gününü cemaate duyurur, neler yapılması gerektiği anlatırlar. Bunlardan en önemlisi, yağmur duasına çıkılacağını zamanını hatırlatma, yağmur duasında kullanılmak üzere nohut, ve fasulye büyüklüğünde taş toplanacağını bildirilmesidir.

Taş toplama ve sayma şu şekilde gerçekleştirilir. Taş toplama faaliyetini çevrenin esnafı ve ustabaşlılar idare ederler. 70.000 taş toplanması konusunu organize ederler. Taş toplamak üzere görevlendirilenler, fındık büyüklüğünü geçmeyen çakıl taşlarını derelerden, tarlalardan toplarlar. Taş sayıcılar yüzer adet olarak topladıkları taşları torbalara doldururlar. Taş toplayıcıların, bu taşların ayak basılmadık ve temiz yerlerden toplanmasına dikkat ederler.

Bu taş toplama işi, en az 35 veya 70 kişiye toplattırılır. Her taş toplayıcı 1000 veya 2000 taş toplar. Bu taşlar 7 ayrı çuvala konur. Her çuvalda 10.000 tane taşın olması gerekmektedir.

Taş toplayıcılar topladıkları taşlarla birlikte camide bir araya gelirler. Bir gün önce toplanması tamamlanan taşlar, 7 çuval halinde caminin bahçesine konur. Namaz kılınır. Dualar edilir. Cemaat toplanan 70.000 taşın bulunduğu 7 çuvalın önünde bir araya gelir. İmam efendi, «Vel hüvellezi yünezzidül» ayetini okur. Torbalardan aldığı birkaç taşı yalar gibi yapar ve ıslatır. Dişlerini taşlara değdirmez. «Ey büyük Allahım! Kulların kederlidir. Yağmur indir. Bütün mahlukata rahmetini dağıt...» diyerek dua eder.

Bu taş toplama ve taşların okunması bir gün önce bitirilir. [6, s. 220]

Eskiden bir at kafatasına dua yazıldığını, dua yazılan bu atın kurukafasının bir iplikle bir kazığa bağlandığını, yağmur duası gününde suya, göle veya dereye atıldığını kaynaklardan öğreniyoruz. [5, s. 2415]

Yağmur duasının yapılacağı gün şehrin, köyün en yüksek tepelerine, gruplar halinde belirtilen kuşluk vakti çıkılır. Ankara merkezde eskiden Hacettepesi denilen yerde yağmur duaları yapılırdı. [5, s. 2415]

Önceki günlerde yapılan hazırlıklar, sadece taş toplamak değildir. Yağmur duasının yapılacağı gün, duadan sonra yemek de yenir. Bu yemek pişirilmesi ve dağıtımı ile ilgili de hazırlıklar yapılır.

Halktan yağ, un, bulgur, et, odun, tuz ve bazen de para toplanarak tedarikli olunur. Kap-kaçak, tencere, kazan, kepeç, kaşık vs. malzemeleri kimlerin nasıl ve ne zaman, duanın yapılacağı yere önceden getirileceği organize edilir. Görevlendirilecek kişiler arasında, özellikle gençler arasında işbirliği gerçekleştirilir.

Yemekte kullanılacak et, yağmur duasının yapılacağı gün kesilecek olan kurban veya kurbanların etlerinden temin edilir.

Genelde pişirilen yemek çeşidi, etli pilavdır. Tabi ki ayran ve su da ihmal edilmez. Bunu bazen kadınlar, bazen erkekler pişirirler ancak daha çok erkek aşçıların bulunmasına özen gösterirler.

Yağmur duasına, halktan özellikle dul kadınlar ve yaşlı erkeklerin katılmaları istenir. Halkın her kesiminden ve her yaştan insanın katılması arzu edilir. Katılanlar şehrin tepesine çıkmadan önce boy abdesti alırlar. 2 rekat namaz kılarlar. Duaya çıkacak grup ne kadar kalabalık olursa, o oranda makbul sayılır. Çünkü duanın kabulünün kolaylaşacağına inanılır.

Dua yapıldığı yerde özellikle erkekler; aynen namaz kılınırken yapılan saf gibi safa dururlar. Bu safın cephesi kıbleye doğrudur. İmam efendi sanki namaz kıldırır gibi ön tarafa geçer, gerekli duaları yüksek sesle yapar. Bütün cemaat hep birlikte «Amin...Amin...Amin!» diyerek dilekte bulunurlar. [1, s. 22]

Herkesin eli topırağa doğrudur. Parmaklar yere doğru çevrilidir. Hatta cemaat şapkasının tereğini arkaya çevirir. Ceketini ters giyer. Cemaatle birlikte olan gençler ve bazı kişiler ayakkabılarını ters giyerler.

Kadınlar birarada onlar da duaları dinleyerek, aminlere iştirak ederler.

Kur'anlar okunur ve namaz vakti-ki öğle vaktidir-topluca namaz kılınır.

Yağmur duasından önce kurbanlar, kasaplar tarafından kesilir. Pişirilecek etli pilav için etler pişirilenlere verilir. Artan et olursa fakirlere, muhtaçlara dağıtılır. Kurbanların derisi, camiye, kellesi ve bağırsakları ihtiyaç sahiplerine verilir.

Yağmur duasından sonra, topluca yemek yenir. Kadınlar ayrı, erkekler ayrı yerlerde dağıtılan etli pilavı yerler, ayranlarını içerler. Yine imeceyle bütün malzemeler toplanır.

Erken saatlerde gençlerin sırtlarında getirdikleri dualanmış ve okunmuş olan 7 çuval halinde 70.000 taşlar, birlikte dere ve su kenarına gidilerek suya bırakılır.

Burada şunu da ifade edelim ki yağmur yağdığı zaman bu taşlar sudan çıkarılır.

Yağmur duası yapılacağı günün erken saatlerinde, hazırlıkların birkaç gün öncesinde gerçekleştirilmiş olmanın rahatlığıyla, tepeye doğru hep birlikte çıkılır.

Gençler yaya, yaşlılar bineklerle çıkarlar. Yürüyüş esnasında elbiseler ters giyilir. Müftü, imam efendi çobanlarla beraber hayvan sürülerinin önünde veya arkasında yürürler. Kurbanlar çobanlarla beraber hayvan sürülerinin önünde veya arkasında bulunurlar. Kurbanlar önde, taş çuvaları ile yüklü hayvanlar, araçlar arkadadır. Taş dolu torbalar, çiftçi gençler tarafından sırayla taşınır. [1, s. 21]

Ankara'da çok eskiden uygulanan at kafasına dua yazılması ve sırığa bağlanması şimdilerde yapılmamaktadır. Bu uygulamanın yapıldığı zamanlarda, bu at kurukafası da suya, taşlarla birlikte bırakılır. Bu kurukafa da yağmur yağduğunda sudan çıkarılır.

Yağmur duasına, çocukların da ayrı bir gün özel bir şekilde katılmaları sağlanır. Aileler bu konuda çocuklarını teşvik ederler.

8 ile 13 yaşları arasında bulunan 8-10 kadar çocuk biraraya gelmek suretiyle özel bir dua grubu oluştururlar.

Çocukların kiminin ellerinde bulgur eleği, kiminin elinde heybe, torba, sepet bulunarak dua edecekleri gün, sabahtan itibaren kapı kapı dolaşarak şunları yaparlar. Bunu yağmur duasından önceki günlerde gerçekleştirirler. Hatta, bazen yağmur duasından sonra da yaparlar. Eğer yağmur duasından sonra yağmur yağmazsa, çocukların «çalı gezme»ye çıkmasını büyükler ister. Büyükler; «haydi çocuklar çalı gezin de yağmur yağsın» derler. Ve ilâve ederler; «Yiyecek toplayın da pilav pişirelim.»

Bu çalı gezme olayı, başka yörelerde; badi bostan, çömçe gelin, çullu kadın, dodu, gode gode, kepçecik, kepçe kadın, yağmur gelini vb. gibi adlandırılır. [4, s. 10]

Çocuklar evlerinin kapılarını gezerken hep bir ağızdan şöyle bağırlar.

«Çalı çalı ne gezer,

Göğde bir rahmet gezer

Yer altında karınca,

Ben Kâbeye varınca,

Kâbedeki yiğitler

Sıran sıran söğütler.

Teknede hamur

Arabada çamur

Tad kızın kışına yağmur

Ver Allah'ım ver,

Sulu sulu yağmur. Yoh! Yoh» [2, s. 198]

Kapısına vardıkları evlerden kimileri yağ, kıyma, bulgur, tuz; kimileri tezek, odun, pirinç, soğan, ekmek verirler.

Çocuklar topladıkları bu malzemeleri bir dul kadına verirler.

Dul kadın bunları pişirir ve çocuklara yedirir. Pilav artarsa südü gelsin ve artsın diye mahalledeki emzikli kadına verilir.

Daha da pilav ve malzemeler artarsa, fakirlere ve muhtaçlara dağıtılır. [2, s. 198]

Bu uygulamalar da çocukların yağmur dualarıdır.

Kaynakça

1. ACIPAYAMLI, Prof. Dr. Orhan; «Türkiye'de Yağmur Duası ve Psiko-Sosyal Metodla İncelenmesi», *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C.XXI, Sayı: 1-2, Ocak-Haziran 1963, Ankara 1964, s. 1-39.

2. KOŞAY, Hamit Zübeyr; *Ankara Budun Bilgisi*, Ankara Halkevi Neşriyatı No: 14, Dil-Tarih-Edebiyat Şubesi, Ulus Basımevi, Ankara 1935, s. 198.
3. KOZ, M. Sabri; *Yağmur Duası Kitabı*, Kitabevi Yayınevi 323, İstanbul 2007.
4. TEZEL, Naki; «Ankara'nın Bayındır Köyünde Yağmur Duası», *Ülkü Mecmuası*, Cilt XI, Sayı 126, Ankara 1946, s. 10.
5. TURGAY, Rifat; «Ankara'da Yağmur Duası», *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 143, Haziran 1961, Yıl: 12, Cilt: 6, s. 2413.
6. YASA, Doç. Dr. İbrahim; *Hasanoğlan Köyü*, Doğu Matbaası, Ankara 1955, s. 218-220.

ТАТАР ДИАЛЕКТ ТЕЛЕ: УРТАК ҺӘМ ҮЗЕНЧӘЛЕКЛЕ БИЛГЕЛӘРНЕҢ БЕРЛЕГЕ

Фәрит Йосыпов¹

Аннотация. В работе предложен новый подход – диалектной системе придается статус языка, исходя из положения о том, что диалекты представляют собой неотъемлемую часть единой структуры национального языка, где диалектные формы рассматриваются как вариативные звенья единой системы.

В статье предпринята попытка моделирования диалектного языка как системы, состоящей из теоретико-множественной суммы признаков; на основе выделения общих и различительных признаков установлены классификационные характеристики частных систем; обуславливается место диалектов в генетической классификации тюркских языков.

Ключевые слова: татарские диалекты, диалектный язык, национальный язык, система систем, общие, отличительные элементы.

THE TATAR DIALEKT LANGUAGE: UNITY OF GENERAL AND DIFFERENCE FEATURES

Summary. In Russian and Turkic dialectology a completely new approach in the study of modern dialects is offered in this article. The status of the language is assigned to each dialect and dialect system in general, proceeding from the statement that all dialects represent the inalienable part of the one whole structure of a system of the national language and where dialect forms are considered as variation elements of the whole system. This article describes the modeling of the dialect language as a system, consisting from a set-theoretical amount of features. The position of dialects is determined in the genetic classification of Turkic languages.

Key words: dialect, dialect system, national language, variation elements, modeling, Turkic languages.

Хәзерге татар теле, башка милли телләр кебек үк, шактый катлаулы һәм күпкырлы күренеш. Аның төп өлешләре булып язма, сөйләм формалы әдәби тел һәм территорияль яктан төрле булган диалект теле санала. Моннан тыш, гомумхалык сөйләм теленең башка формалары да яшәп килә. Татар теленең төрләре арасында кайбер аермалыклар булуга карамастан, әлеге өлешләргә бер система итеп берләштерә торган тел бөтенлеге яшәп килә. Хәзерге татар телен катлаулы структур элементларның системалы жыелмасы буларак өйрәнү аның аерым элементлары арасындагы закончалыклы бәйләнешләргә аңлауда мөһим теоретик һәм гамәли әһәмияткә ия.

Соңгы елларда башкарылган тикшеренүләр татар әдәби теленең формалашуында һәр диалектның ролен төгәлрәк билгеләргә мөмкинлек бирде. Татар диалектологлары барлык татар диалектларының да (урта - казан татарлары, мишәр, тубыл-иртыш, бараба, том) нигезен борынгы кыпчак теле тәшкит итә, дигән нәтижәгә. Һәр диалектта, гомуми кыпчак фоны белән беррәтгән, шул диалект өчен генә хас үзенчәлекләргә тәшкит итә торган башка билгеләрнең дә (болгар, фин-угор, угор (югор), кет, самодий кабиләләре) булуы ачыкланды. Татар диалектлары, бер төркем аермалы билгеләргә белән берберләренә каршы куелуга карамастан, иң беренче чиратта урта системалы элементлар нигезендә милли телебезнең аерылгысыз бер өлешен тәшкит итәләр. Диалектлар системасында күзәтелгән аермалыклар һәр диалектның классификацион билгеләргә буларак кына саналалар.

Өйтергә кирәк, диалектларны системалы метод белән өйрәнү, беренче чиратта, милли телнең әдәби тел белән бергә диалектларны һәм башка системаларны үз эченә алган катлаулы система буларак яшәвен аңларга ярдәм итте. Ул диалектлар арасындагы бәйләнешләрнең макро-система (милли тел) кысаларындагы системалы мөнәсәбәтләр, ягъни катлаулы системалар системасы буларак яшәп килүен чагылдыра. Рус һәм славян диалектологиясенә аерым өлкәләрен өйрәнүгә багышланган кайбер хезмәткәрләргә дә лингвистик тикшеренүләрнең шушы юнәлешен үстерүгә керткән өлеше дип санарга мөмкин [2, с. 114-118; 3, с. 120; 4, с. 120-135; 5, с. 9-41; 6, с. 6-28; 7, 3-47]. Кызганычка каршы, соңгы вакытта диалект күренешләренә системалы төзелешен исәпкә алмый, ә өйрәнелә торган тел системасын әдәби телгә яки башка диалектларга каршы куеп, сөйләшләрнең дифференциаль билгеләрен генә күрсәтә торган хезмәтләр саны шактый артты. Бу хезмәтләрдә сөйләш яки диалект бары тик диалект аермалыклары нисбәте аша гына тасвирлана. Диалектны

¹ Доктор филологических наук, профессор, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: ferits@yandex.ru.

яки диалект системасын синхрон тасвирлаганда, аерым телләрне тикшергәндә кулланыла торган ысул һәм алымнарны кулланырга кирәклегә ачыкланды. Димәк, тикшеренү объекты буларак диалектка тел статусы бирү диалектларны системалы-синхрон тикшеренүнең теоретик алшарты булып тора. Шушы нигезләмәдән чыгып, диалектларның гомуми континуумы билгеле бер милләт таралып яши торган территориядәге тел буларак каралырга тиеш. Мәгълүм ки, милли тел шушы милләтнең ижтимагый тормышының барлык өлкәләрендәгә бәйләнешләрне тәэмин итүче төрле аспекты системадан гыйбарәт. Шу ул вакытта телнең милли тел кысаларында берләшкән формалары функциональ һәм социаль-ижтимагый билгеләре буенча бер төрле була алмый. Әдәби тел, язма һәм сөйләм формаларына бүленеп, нигездә территориаль яктан аерылмый. Телнең диалект формалары, киресенчә, кагыйдә буларак, бары тик сөйләм формасында гына яши һәм билгеле бер территория кысаларында гына таралган була.

Функциональ һәм социаль билгеләренә төрле булуына карамастан, лингвистик күзлектән чыгып караганда, әдәби тел һәм диалект тигез хокуклы. Алар икесе дә телнең төп функциясен – аралашу чпарасын үтиләр. Телнең диалект төрөн милли тел системасында билгеле бер вазифа башкара торган система буларак күз алдына китерсәк, диалекталь сөйләм исә, катлаулы иерархик үзенчәлеккә ия булган тел категорияләре белән бәйләнештә каралырга тиеш.

Шулай итеп, диалект һәрвакытта да бу халыкның башка диалектлары, әдәби теле һәм телнең башка формаларынан хасил булган тел берләшмәсе составында яшәп килә. Теләсә кайсы диалект шундый социаль-лингвистик уртаклык булмаганда, язу формасына ия булмаган тел буларак кына бәяләнәргә хаклы (7, с. 147-153). Диалект телен бердәм системаның бер элементы буларак өйрәнү милли телләрне өйрәнгәндә уңай дәрәжә ясарга мөмкинчелек бирә, чөнки, билгеле булганча, һәр милли тел, әдәби тел һәм телнең башка арадаш формалары белән беррәттән, аның территориаль төре булып саналган жирле сөйләшләрнең берлегеннән хасил була. Шулай итеп, милли телнең гомуми төзелешен күзаллау, әдәби телне өйрәнү белән бергә, аның сөйләшләрне һәм диалектларын классификацияләү нигезендә ирешелә. Шуңа күрә, милли телләрнең структур үзенчәлекләрен тасвирлаганда, диалект вариантлары бердәм системаның тигез хокуклы вариантлы буыннары буларак аңлатылырга тиеш. Нәкъ менә диалектлар жыелмасы һәм әдәби тел милли телнең гомуми үзенчәлеген барлыкка китерә. Үз чиратында, милли тел составындагы диалектлар, бер яктан, барлык диалектлар өчен уртак булган элементлар, икенче яктан, һәр диалект өчен генә хас булган үзенчәлекләрнең диалектик бердәмлеге буларак яши. Уртак һәм аермалы билгеләр хосусый диалект системасын барлыкка китерә. Системалар системасының шундый катлаулы структурасы *диалект теле* дип атала. Диалект теленә гомуми системасын шушы телнең барлык хосусый диалект системаларын (диалект һәм сөйләшләрне) монографик планда өйрәнгәннән соң гына күзалларга мөмкин. Хосусый диалект системаларын тулысыңча өйрәнәп чыгу диалект телен бөтен тулылыгы һәм нечкәлекләре белән аңларга ярдәм итә. Татар диалектлары һәм сөйләшләрнең өйрәнелү дәрәжәсе, шулай ук төрле буын диалектологлары тарафыннан тупланган гаять бай фактик материал булганда гына диалектологик тикшеренүләрне тиешле югарылыкта алып барырга мөмкин. Диалект теле - фәнни яктан дәлилләнгән категория, ул милли тел кысаларында диалектара аралашу мөмкинлеге тудыра (6, с. 146-160).

Мәгълүм ки, күп төрле сөйләшләр һәм диалектлар кысаларындагы диалект сөйләменә күбрәк вариантлылык хас. Тел структурасының системалылыгы турындагы нигезләмәдән чыгып, әлеге вариантлар янәшә яшәп килүче системалар элементы итеп түгел, ә бәлки бер тел системасының тулы хокуклы элементлары буларак каралырга тиеш. Димәк, шушы синхрон аралыктагы диалект сөйләмә бер үк системага туры килә. Шуның белән бергә, диалект күренешләрнең бары тик дифференциаль яктан гына тасвирлау белән мавыгырга ярамаганын да кискәтеп узарга кирәк. Бу, үз чиратында, диалектларны үзенең тел статусы булмаган категория итеп аңлата торган ялгышлыкларга китерергә мөмкин. Билгеле булганча, аермалы билгеләр генә күрсәтү белән мавыгу диалектларның системалы бөтенлеген боза, беренче карашка уртак булып күренгән элементлар чынлыкта исә бөтенләй башка функцияләрдә кулланылырга мөмкин. Ләкин бу хәл диалект системасы телнең башка формалары белән чагыштырылырга тиеш түгел дигәнне аңлатмый. Хәлбуки, мондый чагыштырулар, диалект теленң барлык өлкәләре дә тасвирланып, диалект системасының гомуми төзелеше турында тулы күзаллау барлыкка килгәч кенә, уңай нәтижә бирергә мөмкин. Диалектология фәннең аерым диалектларда бер-берсе белән туры килгән, шул ук вакытта бер-берсеннән нык аерылып торган күренешләрне билгеләү мөмкинлеген бирә торган үзенчәлекле чагыштыру алымнары кулланылып килә. Моңа, диалект теле системасын модельләштерү максатын күздә тотып, хосусый системаларны чагыштыру юлы белән ирешелә. Гомуми һәм аермалы билгеләренә аерып чыгару хосусый диалектларның системалар системасын төзүгә булышлык итә. Димәк, диалектларны системалы-синхрон алым кулланып тасвирлаганда диалект системасының барлык элементлары исәпкә алынырга һәм ул вариантлы буыннардан торган система итеп каралырга тиеш.

Шулай итеп, диалектларны синхрон тасвирлаган очракта чираттагы бурычларның берсе булып диалект телен модельләштерү санала. Бу модель даими һәм вариантлы элементлардан торган диалектлар жыелмасының структурасын төзүгә мөмкинлек бирә. Диалектлар арасындагы аермалыклар тиешле күренеш кысаларында кулланылган чагыштыру ысулы белән ачыклана (Вопросы теории лингвистической географии, 13). Диалект телен модельләштерү шулай ук мәгълүм бер дәрәжәдә телнең гомуми үзенчәлекләрен төгәлрәк белергә, диалектара парадигматиканың эһәмиятле сыйфатларын ачыкларга ярдәм итә. Бу ысул төрле буын диалектологлары тарафыннан тупланган, хәзерге вакытта теоретик гомумиләштерүне көтеп яткан, нәтижеләре гомум тел беләме өчен дә зур эһәмияткә ия булган, тел структурасының гомуми билгеләрен күрергә ярдәм итә торган гаять дәрәжәдә бай диалекталь материалны гомумиләштерергә мөмкинлек бирә. Диалект теле системасы турында

тулы мәгълүмат алуға шушы милли тел таралган территориядә кулланыла торган барлык хосусый системаларга жентекле анализ ясау юлы белән ирешелә. Димәк, максималь типтагы диалект теленең моделе (диасистема) барлык сөйләш һәм диалектларны өйрәнәп бетергәннән соң гына төзелә ала. Ул тулысыңча конкрет сөйләшләр системаларына бәйле рәвештә төзелә. Бер үк вакытта шуны да искәртеп китәргә кирәк: диалект теленең моделе чынбарлыктагы диалект системаларының берсе белән генә дә туры килмәскә мөмкин. Инде югарыда күрсәтеп үтелгәнчә, диалект теленең моделе үзенең асылы белән хосусый диалектларда кулланыла торган барлык билгеләрнең жыелмасыннан гыйбарәт. Диалект системалары күбрәк тасвирланган сәен, бу модель диалект теленең структурасын шулкадәр тулырак чагылдыра. Татар диалектларының өйрәнелү дәрәжәсе диалект теленең максималь типтагы моделе (максималь диасистема) төзү мөмкинлеге бирә, ул исә барлык диалектларда кулланыла торган билгеләрнең жыелмасыннан гыйбарәт. Мондый максималь система диалектлар системасыннан торган тел структурасының гомуми билгеләре турындагы мәгълүматны мөмкин кадәр кинрәк чагылдыра алачак. Шулай итеп, хосусый диалект системасы бу иерархиянең иң түбәнге, диалект теле исә аның иң югары баскычын тәшкил итә.

Хосусый диалект системасы һәм диалект теле арасында аерым диалект системаларына берләшкән төрле сөйләшләр урнашкан була. Диалект теленең гомуми структурасы барлык сөйләшләр (диалектлар) өчен уртак һәм аерым сөйләшләр (диалектлар) өчен генә хас булган билгеләрнең үзара бәйләнешләре нигезендә барлыкка килә. Бериш үзенчәлекле билгеләр хосусый сөйләшләрне тагын да зуррак система тирәсендә тупларга мөмкинлек бирсә, уртак билгеләр исә барлык хосусый диалектларны берберләре белән бәйләргә мөмкинлек бирә. Уртак һәм аермалы билгеләрнең берлеге хосусый системаларның жыелмасын системалар системасы яки диалект теле дип атарга мөмкинлек бирә.

Диалект телен модельләштерү фәнни-тикшеренү эшләренең түбәндәге этапларын күздә тотса: иң элек диалект теленең системалы төзелешен исәпкә алучы программа булдырыла; шушы программа буенча диалекталь материал жыела, материал фәнни эшкәртелә һәм шуның нигезендә синхрон модель эшләнә. Программаны төзегәндә, булачак тикшеренүләрнең аерым берәмлекләре билгеләнә, өйрәнелә торган категория элементларын барлау исемлеге булдырыла, бу исә диалект телен синхрон система буларак өйрәнү өчен уңай алшартлар тудыра. Мондый тасвирлама диалектлар структурасын территорияль һәм хронологик билгеләргә ия булган тел итеп күзаллау мөмкинлеге бирә. Өйрәнелә торган материалга шундый караштан чыгып якин килгәндә, диалектлардагы барлык күренешләр исәпкә алына, билгелә булганча, гадәттә мондый элементлар еш кына диалектологлар игътибарынан читтә калып бара. Моннан тыш, әлеге ысул диалектларның төрле территорияләрдә таралган элементларны форма ягынан гына түгел, бәлки эчтәлегендәге үзенчәлекләренә дә исәпкә алырга ярдәм итә. Мәсәлән, *-ыр* (барыр), *-ган* (барган) кушымчалы сыйфат фигыльләренә, шул ук формалар нигезендә барлыкка килгән индикатив төркемнәренә югарыда сөйләп үтелгән ысул белән өйрәнү татар диалект теленең шушы грамматик күренешләренә караган күп кенә житди моментларны ачыклау мөмкинлеге бирде. Аерым алганда, Урал һәм Урал арьягы территорияләрендә таралган урта диалект сөйләшләрендә *-ыр* кушымчасы ялганып ясалган килчәк заман формасының мәгънәләре, казан арты һәм тау ягы сөйләшләренә караганда, шактый киң. Бу, үз чиратында, әлеге сөйләшләрдә бик актив кулланышта йөргән *-ыр* формасының конкурент формалары булып исәпләнгән *-асы*, *-малы*, *-ачак* кушымчалы фигыльләренә булмавы белән аңлатыла. Диалект материалларын шушы рәвешчә аңлату теге яки бу үзенчәлекнең диалект системаларын төркемләү билгеләре сыйфатында кулланылган очракларда аеруча зур әһәмияткә ия була. Мәсәлән, төрле сөйләшләрдә һәм диалектларда кулланыла торган *-а*, *-ә*, *-й* формалы хәзерге заман хикәя фигыльне диалект телен модельләштерү һәм синхрон юл белән өйрәнү өченчә зат формаларының татар диалектларын бер-берсеннән аерып тора торган төркемләү билгеләре сыйфатында кулланыла алуы ачыкланды. Урта диалектның барлык сөйләшләрендә дә хәзерге заман хикәя фигыльнең өченчә заты махсус грамматик күрсәткечтән башка гына ясала һәм үзенең нигезе белән *-а*, *-ә*, *-й* формалы хәл фигыльгә туры килә: ул бара, ул ала, ул килә, ул белә һ.б. Хикәя фигыльнең борынгырак дип саналган *-дыр* формасы мишәр диалектының күпчелек сөйләшләренә хас: ул кайтадыр (урта диалект, әдәби тел.: ул кайта), ул йазадыр (урта диалект, әдәби тел.: ул йаза), ул табадыр (урта диалект, әдәби тел.: ул таба) һ.б. Көнбатыш Себер татарлары диалектларында хикәя фигыльнең өченчә заты, урта һәм мишәр диалектларынан аермалы буларак, махсус *-ты//те* кушымчалары белән *белдерелә* : ул параты (урта диалект, әдәби тел.: ул бара, мишәр диалекты: ул барадыр), ул көләте (урта диалект, әдәби тел.: ул көлә, мишәр диалекты: ул көләдер) һ.б.

Диалекталь вариантларның күп булуы байтак очракларда төрле сөйләш һәм диалектлардагы күп санлы формаларның системада нинди урын тотуы турында нәтижә ясауны шактый кыенлаштыра. Шуңа күрә, безнең фикеребезчә, шушы тикшеренүдә башкарылганча, диалект системасын ясалма модель ярдәмендә тасвирлау мондый очракларда да уңай нәтижеләргә китерә. Бу методика шулай ук тугандаш телләр һәм аларның диалектлары арасында булган уртак һәм аермалы якларны төгәлрәк билгеләргә кирәк булган очракларда да кулланыла ала. Шушы методиканы куллану төрки телләренә һәм аларның диалектларын төркемләүдә житди үзгәрешләр китереп чыгарырга мөмкин. Шуның белән бергә, тугандаш телләренә чагыштырганда, күп конструкцияләр тышкы яктан гына охшаш булып күренергә мөмкин. Ләкин тышкы яктан бер-берсенә туры килүче конструкцияләр функциональ яктан еш кына бер-берсеннән шактый ерак торалар, бу исә, барыннан да элек, шушы структура берәмлек кәргән микросистеманың үзенчәлегенә һәм аның даирәсендәге элементлар арасында урнаша торган корреляциягә бәйле була. Диалект системасы категорияләренә аерым өлешләрен модельләштерү юлы белән өйрәнгәндә гомумиләштерү ысулу куллану да уңай нәтижеләргә китерә. Бу очракта хезмәттә аерым сөйләшләр һәм диалектлар аерып күрсәтелми, бары тик диасистемаларның барлык элементлары да системалы

рәвештә яктыртылып барыла, бу исә диалект телендә кулланыла торган вариантларны аныклау мөмкинлеге тудыра.

Литература

1. Аванесов Р.И. Общнародный язык и местные диалекты на разных этапах развития общества. – М.: Моск. гос. ун-т, 1954. – 237 с.
2. Бромлей С.В. Роль описательной диалектологии в характеристике общих свойств структуры языка // Известия АН СССР: Отд. лит. и языка. – Т. 38, 1979. - №2. – С. 117-148.
3. Бромлей С.В., Булатова Л.Н. Об эталоне сопоставительного описания морфологии русских говоров // Вопросы языкознания. – 1965. - №4. С. 114-143.
4. Бромлей С.В., Булатова Л.Н. Очерки морфологии русских говоров. – М.: Наука, 1972, – 320 с.
5. Калнынь Л.Э. Опыт моделирования системы украинского языка. Фонологическая система. – М.: Наука, 1973. – 390 с.
6. Калнынь Р.Э. Попова Т.В. Синхронное описание диалекта как особый вид диалектологического исследования // Общеславянский диалектологический атлас. – М.: Наука, 1981. С. 144-162.
7. Калнынь Л.Э., Масленникова Л.И. Сопоставительная модель фонологической системы славянских диалектов. – М.: Наука, 1981. – С. 408 с.

ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ТАТАР-КРЯШЕН И ЕГО МАРИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ: К ПРОБЛЕМЕ МЕЛОДИКО-ИНТОНАЦИОННОЙ ОБЩНОСТИ МУЗЫКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ ПОВОЛЖЬЯ

Эльвира Камалова¹

Аннотация. В статье рассматривается установление общего в мелодико-интонационном строении разнотнических напевов, репрезентирующих кряшенскую и мариюскую песенные культуры. Автор предпринимает попытку определения конкретных формульных структур, лежащих в основе напевов закамских кряшен, а также сопоставления кряшенских и мариюских напевов, предпринимаемом на уровне их мелодико-интонационного строения. Результаты данного рассмотрения станут полезными в определении локальных комплексов, образующих татарскую традиционную песенную культуру, а также выявлении общерегионального компонента в стилевой специфике музыкально-поэтической культуры татар-кряшен.

Ключевые слова: закамские кряшены, елабужские мари, мелодико-интонационное строение, ладомелодические формулы, попевки.

FOLK SONGS AND TATAR-KRYASHENS ITS MARI PARALLELS: THE PROBLEM MELODIC INTONATION COMMUNITY MUSICAL TRADITIONS VOLGA REGION

Summary. The article deals with the determination of a common melodic intonation structure different ethnic tunes that represent Kryashen and Mari song culture. The author attempts to identify specific definable structures underlying tunes Trans-Kama Tatars the Kryashens and comparison Kryashen and Mari tunes, taken at the level of their melodic intonation structure. The results of this review will be useful in determining the local complexes forming Tatar traditional song culture, as well as the identification of a region-wide component stylistic specificity of musical and poetic culture Tatars-Kryashens.

Keywords: Trans-Kama Tatars the Kryashens, Elabuga Mari, melodic intonation structure, modal and melodic formulas, melody.

Этническая карта Поволжского региона определяется множественностью составляющих ее компонентов. При этом общей чертой практически всех без исключения этносов данного ареала является дисперсность расселения, обусловившей, по общему мнению, некое единство культурных комплексов славянского, тюркских и финно-угорских, в котором составляющие его компоненты взаимодействуют между собой и образуют *общерегиональную* стилевую систему. В существующей на сегодняшний день литературе исследователями неоднократно предпринимались попытки выявления *общего, сходного* между разнотническими музыкально-поэтическими культурами народов, населяющими регион [4; 5]. В целом, определение общего и, одновременно с этим, диалектного является сегодня одной из магистральных тем в региональном этномузыковедении [9; 10; 11; 13]. Связи, взаимодействия, взаимовлияния, стилевые и интонационные пересечения оказываются

¹ Аспирант, Казанская государственная консерватория им. Н.Г.Жиганова; научный сотрудник, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: kamalova.el@yandex.ru.

в центре внимания при изучении любой из песенных культур Поволжского ареала. Не является исключением и музыкально-поэтическая традиция татар-кряшен¹. Ее особое место в песенной системе татарской общности подчеркивают многие исследователи (см., в частности: [1; 2; 4]). Жанровый состав традиции, прекрасная сохранность обрядовых пластов фольклора, архаичность звучания напевов, яркая интонационная специфика – это то, что выделяет песенную культуру татар-кряшен в ряду других этнографических традиций татар Поволжья и Приуралья, и то, что обуславливает необходимость целенаправленных исследований по определению генезиса столь неповторимого стилистического своеобразия. Один из путей решения данной проблемы связан с выявлением *общерегионального* компонента в составе кряшенской песенности. Существуют ли какие-либо пересечения между песенной культурой татар-кряшен и фольклорными системами иных этносов региона? Отметим, что попытки ответа на этот вопрос в настоящий момент уже имеют определенные результаты: исследователями были выявлены множественные пересечения на уровне этнографического контекста бытования песенной культуры, обрядовой системы, ритмо- и ладоинтонационного строения песенных образцов (см.: [6; 14]). Однако говорить об исчерпанности заявленной проблематики было бы преждевременным: рассмотрением не охвачен целый ряд локальных традиций, не выявлены конкретные механизмы взаимодействия этнических песенных культур и т.д.

В настоящей работе объектом исследования избрана песенные традиции закамских кряшен, населяющих западную часть икско-заинского междуречья, и елабужских мари, расселенных в Елабужском, Мамадышском, Менделеевском районах Республики Татарстан². Предмет рассмотрения – мелодико-интонационное строение, лежащие в основе этнически характерных многослоговых песен кряшенской и марийской традиций.

Поводом для предпринятого рассмотрения стали обнаруженные нами многочисленные факты ладоинтонационных пересечений между напевами татар-кряшен и елабужских мари. В первую очередь обратило на себя внимание практически полное совпадение ладозвукорядных структур, лежащих в основе песенных образцов: это ангемитонные звукоряды $d - e - g - a$, $d - e - g - a - h$, $g - a - c - d - e$, $g - a - h - d - e - G$. Справедливости ради следует отметить, что сам по себе этот факт не является моментом исключительным: в большинстве поволжских традиций именно данные виды ангемитонных звукорядов оказываются наиболее популярными (см. в частности, [12]).

Более показательным с точки зрения обнаружения межэтнических пересечений между традициями кряшен и мари, на наш взгляд, оказалось мелодико-интонационное строение песенных образцов. Предваряя следующее изложение, представим примеры, достаточно ярко иллюстрирующие, на наш взгляд, высказанный выше тезис:

Нотный пример № 1

«Биеккэй тауларның, эй, башларындай» [8, № 96]

$\text{♩} = 108$

Би - е - кәй тау - ла - рыш, эй, ба - шла - ры - ндай

а - лтын тә-һкә та - птым э - лә-лей - лә, ай, йә - лә - йә-лей.

¹ Татары-кряшены – этноконфессиональная группа татар Среднего Поволжья и Приуралья. Район их расселения охватывает территории Республики Татарстан, Республики Башкортостан, Удмуртии, Чувашии, Кировской и Челябинской областей. Компактные группы кряшен проживают в различных городах России.

² Материал исследования был записан в двух фольклорных экспедициях, организованных Фольклорно-этнографическим кабинетом КГК в Нижнекамский и Заинский районы в 2008 и 2009 годах соответственно. Всего было обследовано 14 населенных пунктов: в Нижнекамском районе – г. Нижнекамск, д. Ахтуба, д. Балчиклы, д. Клятле, д. Кашаево, д. Малое Афанасово; в Заинском районе – д. Дурт Мунча, д. Зычеш, д. Кабан-Бастрык, д. Кадырово, д. Нижнее Бишево, д. Светлое Озеро, д. Средние Пиняги, д. Тонгузино. На данных территориях расселена челнинская подгруппа закамских кряшен.

♩ = 48

Кү-за - лалыым ку - ри - кын ву - йыш - кы - жо, он - жа - лыы - мат - лай...

он - жа - лыы - мат дүн жа (а)н ум ба (а) - ке,
дүн - жа - жын ум - ба - ке,

Detailed description: The image shows a musical score for a song. It consists of two systems of music. The first system has a tempo marking of ♩ = 48. The melody is written in a treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The lyrics are: 'Кү-за - лалыым ку - ри - кын ву - йыш - кы - жо, он - жа - лыы - мат - лай...'. The second system continues the melody with lyrics: 'он - жа - лыы - мат дүн жа (а)н ум ба (а) - ке, дүн - жа - жын ум - ба - ке,'. The bass line is written in a bass clef.

Даже визуальный анализ напевов выявляет практически полное сходство их мелодического рисунка, и это – при несовпадении их слогоритмического устройства! В чем же причина подобного сходства? Попробуем ответить на этот вопрос.

Одной из важнейших характеристик мелодической структуры кряшенских напевов является ее формульный характер. Ведущий исследователь песенной культуры татар-кряшен Н. Альмеева, в частности, указывает на «тотальную формульность» ритмической организации кряшенских напевов [3]. На основе анализа обширного корпуса напевов исследователь приходит к выводу о существовании ограниченного количества ритмических клише – в масштабах строфы. Столь же высокую степень типизированности, по мнению исследователя, обнаруживает и ладомелодическая структура напевов [1, с. 10]. На основе анализа песенных образцов исследуемой традиции нами была предпринята попытка выявления ее формульной основы¹. Всего нами было выявлено 11 ладомелодических формул, лежащих в основе напевов.

Нотный пример № 3

а) б) в) г)

д) е) ж) з)

и) к) л)

Detailed description: This block contains eleven short musical examples, labeled 'а)' through 'л)', arranged in three rows. Each example is written on a single treble clef staff. The notes are simple, often consisting of a few notes in a sequence, representing different melodic formulas. The first row contains examples а), б), в), and г). The second row contains д), е), ж), and з). The third row contains и), к), and л).

Данным набором типовых ладомелодических клише и ограничивается попевочный фонд песенных образцов, основанных на звукоряде 2 – 3 – 2 – 2. Если рассмотреть практически любой из песенных образцов, реализующийся на основе последнего, то оказывается, что мелодико-интонационное строение каждого из них «укладывается» в этот достаточно ограниченный в количественном отношении набор ладомелодических формул. Напевы в буквальном смысле этого слова «складываются» из типовых попевок (таблицы № 1а, 1б). Существующие исключения – единичны и реализованы в напевах, не имеющих широкого бытования в исследуемой традиции.

¹ Для выявления формульной основы песенных образцов кряшенской традиции нами была задействована методика, изложенная в работе Е.М. Смирновой [15].

Таблица № 1а

«Әй, наратлык инде, әйләр, наратлык» [8, № 46]

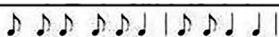
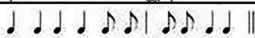



(10 + 9 + 10 + 9) 6

(7 + 6 + 5) 6

Таблица № 1б

«Мәкнең чәчәкләре, ай, коелган» [8, № 12]


(5 + 4) 4

(5 + 4) 4

В напеве ладомелодические формулы взаимодействуют между собой на основе принципа комбинаторики. Иными словами, в выборе попевок, формах их взаимодействия практически не существует каких-либо определенных ограничений: одна и та же попевка может находиться в начале, середине и в конце мелодической строки напева. Единственным фактором, регулирующим мелодическое строение напевов, является общий план расположения опорных тонов.

Регламентированный набор ладомелодических формул в конкретных напевах получают яркое, самобытное прочтение, которое достигается за счет действия двух факторов. Первый из них связан с возможностью реализации клише в различных масштабных условиях: ладомелодическая попевка может быть равна полустроке, строке напева или же полустрока может вмещать две и более попевки. В многословных напевах татар-кряшен выявлено две основные формы масштабных соответствий мелодических клише и синтаксических структур напева. Первый тип подразумевает соответствие формулы полустроке напева:

Таблица № 2

Попевочное строение полустроки	Примеры
1	«Биеккэй тауларның башларында», «Ай, жауалар жаңгыр, әйләр, жауа», «Базарларга барсаң ла миңа дә эндәш» [8, № 6, 18, 41 соответственно]
2	«Ай-гай, дөнья, туйдым синнән», «Мәкнең чәчәкләре, ай, коелган», «Ай, жауалар жаңгыр, әйләр, жауа», [8, № 4, 12, 18 соответственно]
3	«Биеккэй тауларның башларында», «Чыгалар да чыга миннәр карыймыйын», «Әнекәем жыуган на сәкеләргә» [8, № 6, 11, 39 соответственно]
4	«Тәгәрәпкэй бара ла, әй, бер алма», «Тәрәз төпләрендә лә тутыйларда кош», «Суның буйларында ла, әйләр, багана» [8, № 13, 14, 15 соответственно]
6	«Түшләрендәге лә, айлар, тәңкәңнең», «Килә жаңгырлар жауганнар чакта», «Ай, ил кеүек әле, айлар, ил кеүек» [8, № 7, 8, 10 соответственно]
8	«Түшләрендәге лә, айлар, тәңкәңнең», «Быйылларда чәчкән, әйләр, арышымны», «Сезнен ара белән безләрнен ара», «Сарман» [8, № 7, 28, 57, 104 соответственно]
9	«Сезнен ара белән безләрнен ара», «Садның бакчасында кемнәр жөрөй», «Ишеккәйләр ачтым да түр күрдем» [8, № 57, 67, 80 соответственно]

Гораздо чаще в местной традиции встречается второй тип масштабных соответствий формульных сегментов и синтаксических структур, при котором количество попевок в рамках одной мелостроки достигает двух или более единиц. Наиболее распространенный вариант основан на взаимодействии двух ладомелодических клише в рамках одной полустроки, соответствующей, в свою очередь, одной слогоритмической формуле. Однако нередко в местной традиции число взаимодействующих попевок может достигать трех и даже четырех единиц. Подобная стратегия освоения мелодико-интонационного пространства обуславливает «сложность», витиеватость мелодической линии, придающей индивидуальное своеобразие каждому напеву, а в многоголосных образцах – нередко и каждому голосу.

Таблица № 3

Попевочное строение полустроки	Примеры
2 + 5	«Биеккэй тауларның башларында», «Өтекэйләр безгә беоләр ат бирде», «Садның бакчасында кемнәр жөрей» [8, № 6, 47, 67 соответственно]
10 + 6	«Түшләрөндөгә лә, айлар, тәңкәңнен», «Килә жангырлар жауганнар чакта», «Ай, ил кеүек әле, айлар, ил кеүек» [8, № 7, 8, 10 соответственно]
5 + 4	«Әлеләр дә күрдем, ай, мин сезне», «Садның бакчасында кемнәр жөрей», «Жырлайлар да жырлый, чалгылар жаны» [8, № 66, 67, 98 соответственно]
7 + 6	«Әй, улдинде гомер, ийләр, улдинде», «Басмалар безләр, әйләр, басыйык», «Илтер бүрекларне ирләрдә кейәүер» [8, № 68, 75, 88 соответственно]
4+ 3	«Чыңгырлар да чыңгыр, әйләр, чыңгырдый», «Тәрәз төбөндә, әйләр, гөлләрем», «Сезләрдә ашаганны, сездә эчкәнне» [8, № 42, 43, 44 соответственно]
5 + 1	«Тәгәрәпкэй бара ла, әй, бер алма», «Тәрәз төпләрөндә лә тутыйларда кош», «Суның буйларында ла, әйләр, багана» [8, № 13, 14, 15 соответственно]
5 + 2	«Суның буйларында ла, әйләр, багана», «Тәрәз төпләрөндә ләй, әйләр, тутый кош», «Иртәләрдә торып та битләр сөртөргә» [8, № 15, 16, 17 соответственно]
10 + 5	«Ай, жауалар, жангыр, әйләр, жауа», «Атларны талларга безләр бәйләдек», «Туганайларым на сезләр килгәнсез», «Аваларда очкан актый кошларын» [8, № 18, 50, 59, 60 соответственно]
7 + 6 + 5	«Мәкнең чәчәкләре, ай, коелган» [8, № 12]
5 + 4 + 3	«Чыгалар да чыга миннәр карыймыйын» [8, № 11]
1 + 5 + 1	«Чыгалар да чыга миннәр карыймыйын» [8, № 11]
10 + 9 + 10 + 9	«Мәкнең чәчәкләре, ай, коелган» [8, № 12]
5 + 4 + 5 + 4	«Чыгалар да чыга миннәр карыймыйын» [8, 2011, № 11]

Удивительно, но попытка «примерить» формульную мелодико-интонационную систему напевов, выработанную на песенном материале закамских кряшен, оказалась столь же результативной и по отношению к музыкально-поэтической традиции елабужских мари. Практически любой из марийских песенных образцов, основанных на звукоряде *d*, можно представить в виде числовых формул, уже знакомых по традиции татар-кряшен (см. таблицу 4).

Таблица № 4а

«Ужаргынат коеш, күрөнынат пеледеш» [7, № 11]

4 (6+4+1)
4 (6+4)
4 (6+4)

Таблица № 4 б

«Мландылай йымачын йосыжо кудалеш» [7, № 13]

7 (6+1)
7 (6+2)
7 (6+2)

Взаимодействие ладомелодических формул в рамках напева определяется принципом комбинаторики – свободного, практически ничем не обусловленного взаимодействия ладомелодических ячеек. Сходным обра-

зом – как и в традиции татар-кряшен – в марийских напевах организованы масштабные соответствия попевок: они могут разворачиваться в пределах полустроки напева (таблица 5); однако чаще «сжимаются», образуя тем самым достаточно сложные сочетания (вплоть до 3–4 попевок) равные в сумме полустроке (таблица 6).

Таблица № 5

Попевочное строе- ние полустроки	Примеры
1	«Ты гына-лай, шочшем-влак, мом шоналтен шинчеда?», «Тендан гына толмо корно ўмбалне», «Шўшкарталме йўкедымат коламат иле гын» [7, № 19, 22, 60 соответственно]
2	«Легылдалым олыкыш, пуральым кожлаш», «Ластра-лай почанат чувар куко», «Тачат гына мыланна Семык пайрам» [7, № 21, 25, 45 соответственно]
3	«Ластра-лай почанат чувар куко», «Иктытат-лай, коктытат чылвыран шўргашем», «Волгыдынат-волгыдын можо коеш?» [7, № 25, 40, 61 соответственно]
4	«Эй, каяламат манат гын, ужатена», «Ужаргынат коеш, кўренынат пеледеш», «Кўзалалым курыкын вуйышкыжо» [7, № 5, 11, 18 соответственно]
5	«Кўзалалым курыкын вуйышкыжо», «Легылдалым олыкыш, пуральым кожлаш», «Кўлегешын уремеш винерым шарышым» [7, № 18, 21, 64 соответственно]
6	«Ой, йолан гына кылатынат ончлыныжо», «Аваемже мыныжым ышталалынат», «Атса гына, ўдыр-влак, олыкышко каена» [7, № 12, 41, 49 соответственно]
8	«Тўрзажымат почылдалын шергем пуальым» [7, № 82]
9	«Кўшў гына емыжыжым погалаш кўлеш», «Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым» [7, № 32, 65 соответственно]
10	«Элнет гына марийын олыкешыже», «Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым» [7, № 3, 65 соответственно]

Таблица № 6

Попевочное строе- ние полустроки	Примеры
3 + 2	«Элнет гына марийын олыкешыже», «Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым» [7, № 3, 65 соответственно]
3 + 4	«Иктытат-лай, коктытат чылвыран шўргашем», «Тачат гына мыланна Семык пайрам», «Тўредалза, ўдырлак, тўредалза» [7, № 40, 47, 55 соответственно]
3 + 8	«Тўредалза, ўдырлак, тўредалза» [7, № 55]
2 + 1	«Тўредалза, ўдырлак, тўредалза» [7, № 55]
6 + 2	«Мландылай йымачын йосыжо кудалеш», «Ты гына-лай, шочшем-влак, мом шоналтен шинчеда?», «Ластра-лай почанат чувар куко» [7, № 13, 19, 25 соответственно]
6 + 1	«Мландылай йымачын йосыжо кудалеш», «Эй, айтса шудыжым пырля, эй, солена», «Волгыдынат-волгыдын можо коеш?» [7, № 13, 56, 61 соответственно]
6 + 4	«Ужаргынат коеш, кўренынат пеледеш», «Ой, йолан гына кылатынат ончлыныжо», «Ты гына-лай, шочшем-влак, мом шоналтен шинчеда?» [7, № 11, 12, 19 соответственно]
7 + 6	«Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым», «Ўпеетат саре-дыр, ўпеет саре» [7, № 65, 67 соответственно]
10 + 4	«Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым» [7, № 65]
10 + 2	«Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым» [7, № 65]
4 + 1	«Эй, каяламат манат гын, ужатена», «Кўлегешын уремеш винерым шарышым», «Ўпеетат саре-дыр, ўпеет саре» [7, № 5, 64, 67 соответственно]
4 + 2	«Эй, каяламат манат гын, ужатена», «Иктытат-лай, коктытат чылвыран шўргашем», «Тўрзажымат почылдалын шергем пуальым» [7, № 5, 40, 82 соответственно]

5 + 2	«Элнет гына марийын олыкешыже» [20, № 3]
5 + 4	«Эй, каяламат манат гын, ужатена», «Кўзалалым курыкын вуйышкыжо», «Шўшкалталме йўкедымат коламат иле гын» [7, № 5, 18, 60 соответственно]
8 + 4	«Айтса гына, ўдырлак, олыкыш каена» [7, № 53]
10 + 6	«Чылдыр-чылдыр тўрзажымат шўалталым» [7, № 65]
9 + 6	«Кочкылденат-йўылден, шерем ыш тем гўл емышым» [7, № 66]
6 + 3	«Ой, олыкнаже иямле-лай, мўрсаскаже пеледын» [7, № 72]
5 + 6	«Тўрзажымат почылдалын шергем пуалым» [7, № 82]
0 + 9	«Тўрзажымат почылдалын шергем пуалым» [7, № 82]
6 + 4 + 1	«Ужаргынат коеш, кўренинат пеледеш», «Ой, олыкнаже иямле-лай, мўрсаскаже пеледын» [7, № 11, 72 соответственно]
4 + 2 + 1	«Элнет гына марийын олыкешыже» [7, № 3]
5 + 2 + 1	«Элнет гына марийын олыкешыже» [7, № 3]
5 + 8 + 1	«Элнет гына марийын олыкешыже» [7, № 3]
3 + 2 + 1	«Эй, каяламат манат гын, ужатена» [7, № 5]
1 + 4 + 1	«Эй, каяламат манат гын, ужатена» [7, № 5]
4 + 2 + 4	«Эй, каяламат манат гын, ужатена» [7, № 5]

Не менее существенным фактором, обуславливающим многообразие конкретных форм преломления мелодико-интонационных формул в напевах татар-кряшен и елабужских мари, оказываются, приемы собственно мелодического варьирования, которые можно разделить на две группы. Первая из выделенных групп связана с изменением тонового состава устойчивой попевки за счет пропуска или повтора тонов. Вторая группа объединяет собственно мелодические приемы в масштабах внутрислогового распева: обороты с проходящими, вспомогательными звуками – как прилегающими по звукоряду, так и отстоящими на широкие интервалы – кварту или квинту (данный прием оказывается весьма характерным для местной традиции); опевания; задержания. Большое разнообразие мелодических вариантов достигается за счет сочетания нескольких приемов и их ритмического усложнения.

Завершая предпринятое рассмотрение, подытожим некоторые его результаты. Напевы татар-кряшен характеризуются комплексом специфических качеств, ярко выделяющих рассматриваемую традицию в контексте прочих локальных культур татарской общности. Попытки определения генезиса интонационной специфики местных напевов привели нас к сопоставлению их с песенными образцами иноэтнического формирования, а именно, напевами, бытующими в среде елабужских мари. И, как это не парадоксально, именно с ними они обнаружили сходство в мелодико-интонационном устройстве напевов. Думается, что ставить окончательную точку в решении данного вопроса было бы преждевременным. Возможно, много нового могло бы внести сопоставление кряшенских напевов с песенными образцами иных этносов, проживающих как в исследуемом ареале, так и за его пределами (удмуртами, чувашами и т.д.). Однако уже на данном этапе представляется возможным говорить о необходимости *регионального* подхода к изучению традиционных музыкальных культур Поволжья, необходимости в выявлении *общерегиональных* черт в музыкальной стилистике напевов.

Литература

1. Альмеева, Н. Ю. Песенная культура татар-кряшен: Жанровая система и многоголосие: Автореф. дис.... канд. искусствоведения / Н.Ю. Альмеева. – Л., 1986.
2. Альмеева, Н.Ю. К определению жанровой системы и стилевых пластов в песенной традиции татар-кряшен / Н.Ю. Альмеева // Традиционная музыка народов Поволжья и Приуралья. – Казань, 1989. – С.5–21.
3. Альмеева, Н.Ю. Ритмические клише и мелодическая заменяемость в песнях татар-кряшен / Н.Ю. Альмеева // Народная музыка: История и типология: Сб. науч.тр. / ЛГИТМиК. – Л., 1989. – С. 157–165.
4. Альмеева, Н.Ю. Обрядовый фольклор в этнокультурном контексте (к вопросу о региональной этномузыкологии) // Музыкальная наука среднего Поволжья: Материалы юбилейной конференции; Казань, 20 июля, 1996 год / КГК. – Казань, 1999. – С. 64–67.
5. Ананичева, Т., Суханова, Л. Песенные традиции Поволжья / Ананичева, Т., Суханова, Л.. – М., 1991. – 176 с.
6. Герасимов, О. М. К постановке вопроса об этномузыкальных связях елабужских мари и кряшен / О.М. Герасимов // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. – Таллинн, 1980. – С. 267–274.

7. Герасимов, О. М. Элнет кундемьн поянлыкше = Сокровища стороны элнет. Музыкальный фольклор елабужских мари / О.М. Герасимов. – Йошкар-ола, 1997.
8. Камалова, Э.Ф. Песенная культура татар-кряшен Нижнекамского и Заинского районов Республики Татарстан: Дипломная работа. Ч. II. Сборник напевов / Э.Ф. Камалова, Л.И. Сарварова; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2011.
9. Кондратьев, М. Г. О некоторых параллелях между чувашскими и марийскими народными песнями / М.Г. Кондратьев // Финно-угорский фольклор и взаимосвязи с соседними культурами. – Таллинн, 1980. – С. 276–288.
10. Кондратьев, М. Г. О чувашско-татарских этномызыкальных параллелях: Введение в проблематику / М.Г. Кондратьев // Из наследия художественной культуры Чувашии. – Чебоксары, 1991. – С. 3–61.
11. Кондратьев, М. Г. Чувашская савра юра и ее татарские параллели / М.Г. Кондратьев. – Чебоксары, 1993.
12. Кондратьев М. Г. Основные свойства чувашской пентатоники / М.Г. Кондратьев // Пентатоника в контексте мировой музыкальной культуры: Материалы межреспубликанской научной конференции. Казань, 1–2 ноября 1993 г. – Казань, 1995. С. 86–91.
13. Кондратьев, М.Г. Чувашская народная музыкально-поэтическая система и ее инонациональные параллели: Науч. докл. ... д-ра искусствоведения / М.Г. Кондратьев. М., 1995.
14. Нуриева, И.М. Этномызыкальные параллели в системе народного календаря финно-угров и крещеных татар / И.М. Нуриева // Финно-угроведение. – 1996. – № 1. – С. 88–92.
15. Смирнова, Е.М. Ритмический строй музыкально-поэтического фольклора татар-мусульман Волго-Уралья / Е. М. Смирнова. – Казань, 2008.

ЗНАЧЕНИЕ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН В СОХРАНЕНИИ РОДНОГО ЯЗЫКА

Мурат Каримов¹

Аннотация. Статья посвящается проблеме сохранения татарского языка в Казахстане. По мнению автора, в окружении чужой культуры татарские песни играют важную роль в изучении и сохранении чистоты языка, при передаче национальных традиций молодому поколению. В статье описывается положительный опыт энтузиастов в решении данной задачи.

Ключевые слова: татарский язык, народные песни, Казахстан.

THE ROLE OF THE TATAR FOLK SONGS TO PRESERVE NATIVE LANGUAGE

Summary. The article is devoted to the problem of preservation of the Tatar language in Kazakhstan. According to the author, Tatar songs play an important role in the study and preservation of language purity in the transmission of national traditions to the younger generation surrounded by a foreign culture. The article describes positive experience of enthusiasts in solving this problem.

Keywords: Tatar language, folk songs, Kazakhstan.

Волей истории и российской империи, татарский народ расселялся по Европе, Азии и даже Америке и Австралии. На эти два континента казанские татары эмигрировали через Казахстан и Китай. Научных исследований об истинной численности татар в мире, по существу, нет. Академик АН РТ А. Г. Каримуллин, согласно его методу анализа, считал, что татар в мире около 20 млн. Академик АН РТ И. Р. Тагиров полагает, что в мире около 15 млн. татар. Согласно переписи населения СССР 1989 года, численность татар в стране (СССР, 15 республик) составляла 6 650 000 человек. В Узбекистане, согласно той переписи, тогда проживали около 640 000 татар, а в Казахстане – около 330 000, в сумме – около 1 млн. татар. Фактически, их численность была больше (около 1.5 млн.), ибо часть татарского населения этих республик записывалась узбеками, казахами, русскими. Так было почти во всем СССР. Официального принуждения не было, но пользование родным языком не одобрялось со стороны русского начальствующего населения, и нередко грубо обрывалось, ссылаясь на непонимание остальных присутствующих лиц, якобы, это «некультурно». Поощрялись межнациональные браки, особенно с русскими. Это имело довольно большое значение при устройстве на работу, в продвижении по службе, в карьере. Это была, по существу, русификаторская политика, продолжением её еще с царских времен. Проживание в иноязычной среде, особенно если оно было продолжительным, приводило к естественному изменению словарного запаса и предложений не только в разговорной, но и в письменной речи. Постепенно уменьшался и словарный запас родного литературного языка, поскольку пользование им, особенно в письменной речи, уменьшалось и сходило на нет. Закрывались татарские школы, ибо при имеющем место закрытии школ местного населения (казахов), сохранение школ другого народа, даже родственного, было невозможно. Закрывались татарские школы в Казахстане, Узбекистане, Киргизии. Однако общение татар между собой по

¹ Доктор медицинских наук, профессор, г. Алматы, Казахстан.

выходным и праздничным дням в Казахстане естественно увеличилось и благодаря чаепитиям, танцам, играм (для молодежи), застольям. На этих встречах татары пели свои народные, обрядовые, праздничные, старинные и современные песни и устраивали «эйтеш». Эйтеш – это когда два участника вечера поют под народную музыку (играющую на баяне, аккордеоне, гармонии, мандолине), сочиненную самими состязавшимися. Они используют издавна известные слова песен, задевая оппонента, подчеркивая его недостатки или ошибки и вызывая на дискуссию. У казахов, «Айтис» – это целое направление в искусстве, когда состязавшиеся критикуют не только друг-друга, а даже руководителей государства (в старое время даже ханов), причем, безнаказанно. В настоящее время Айтис проводится на сцене театров и концертных залов и транслируется по телевидению. Выступающие под аккомпанимент домбры, поют, обращаясь, якобы друг к другу, на злобу дня, восхваляя или критикуя государственную политику Казахстана и, иносказательно, России. Акыны эти вне критики со стороны властей, ибо их любит и поддерживает народ. Они находятся под защитой народа.

После иммиграции татар (эмигрировавших в Китай во время гражданской войны и после нее, во время коллективизации и конфискации имущей прослойки населения), я имел постоянные встречи с ними. При этих встречах я обратил внимание на то, что в их разговорной речи много уйгурских и казахских слов. В Китайской народной республике (КНР), они жили в Синьцзян-Уйгурском Автономном Районе (СУАР). У наших соотечественников даже четко вырисовывался уйгурский и/или казахский акцент. Часть этих татар говорила только на казахском языке. При разговоре совершенно правильно понимали татарскую речь собеседника, а сами говорили на казахском. У меня в лаборатории работал иммигрант из Китая М.Г.Ахтямов, который при разговоре со мной прекрасно понимал мою татарскую речь, а отвечал мне на казахском языке. Личный врач Первого секретаря компартии Казахстана, члена политбюро ЦК КПСС Д.А. Кунаева, А.А.Мулюков, по национальности татарин, говорил на казахском. Он хорошо понимал по-татарски и в разговоре на татарскую речь реагировал правильно, а сам говорил на казахском языке. При наших чаепитиях, вышедшие из Китая татары, мои знакомые, прекрасно исполняли татарские народные песни без акцента, а при просьбе прочитать слова песни на татарском языке, затруднялись или вовсе не могли. При праздничных застольях, когда к хору поющих татар города Алма-Аты, присоединялись татары, выходцы из Китая (уже более значительное число). Их пение татарских песен не отличалось от общего хора, а при просьбе прочитать стихи без музыки, затруднялись, и с трудом одолевали текст «с акцентом». В 1991 году я был в Швеции на Всемирном Конгрессе «Врачи мира против ядерной войны» – так условно называлось движение. Жил я в доме у профессора Туркара Суыккана в течение 10 дней. За это время у хозяйина в гостях были две семьи, татары из Финляндии, приехавшие по приглашению Туркара эфенди на встречу с профессором татаринном из Казахстана. Речь гостей из Финляндии была чисто татарской без примеси русских слов или иных (казахских, узбекских, киргизских, уйгурских) слов как это было обычно у татар, живших хотя и в иноязычной, но тюркоязычной среде. Следовательно, они не использовали словарный запас местных жителей – финнов, ибо их язык далек от тюркского. Обращал на себя внимание «прибалтийский акцент», наблюдающийся у эстонцев, латышей и литовцев, говорящих с этим акцентом по-русски, и у татар, живущих в этих Прибалтийских Республиках, разговаривающих с этим акцентом по-татарски. А пели они по-татарски почти без акцента.

В Ассоциации татарских общественных и культурных центров Казахстана «Идел», которую я возглавлял, работал замечательный музыкант, баянист-виртуоз Галимжан Гиреевич Таминдаров. Он был художественным руководителем, дирижером хора и педагогом, готовящим хор и солистов ансамбля «Сарман». При Ассоциации «Идел» функционировала татарская воскресная школа, в которой учили родному языку молодежь (и желающие взрослых) татарской и, стремящихся знать татарский язык, казахской национальностей. Педагогами были окончившие среднюю школу на татарском языке в Оренбурге Хадый Шарифуллович Махмудов, племянник известного в Казахстане филолога-профессора Х.Х.Махмудова, а также окончившая татарскую среднюю школу в Казани Саня ханым Галиева. Я предложил Г.Таминдарову попытаться совместно с педагогами использовать пение татарских народных песен для закрепления обучения учащихся татарскому языку.

Эту идею музыкант Таминдаров воспринял с энтузиазмом и первые же уроки показали эффективность метода. Молодежь охотно поддержала этот метод обучения, после урока по языку молодые люди становились в хор и учились петь. У них улучшилось произношение слов и предложений татарского языка. К сожалению, этот метод по разным причинам не смог завершиться, но правильность была неоспоримой. Галимжану Таминдарову удалось научить профессиональных артистов-казахов, в том числе заслуженного артиста Республики Казахстан, петь на татарском языке и замечательно исполнять песни татарских композиторов (даже и романсы Рустама Яхина). Они исполняли эти песни даже на фестивалях и официальных концертах в Алмате, Астане и других городах Казахстана. Я попросил этих артистов произнести слова песен без музыки. Они затруднились.

Галимжан Таминдаров, «Заслуженный работник культуры Республики Татарстан», «Заслуженный работник просвещения Республики Казахстан», работает художественным руководителем в Республиканском детском санатории «Алатау». Он расположен у подножья Заилийского Ала-Тау под южной столицей Казахстана Алматы. В этом санатории проходят лечение дети, больные астмой, с нарушенным актом дыхания. У нас возникла мысль помочь улучшить эффективность лечения детей с одышкой. И сделать это путем влияния на дыхательный процесс – пролонгированием выдоха с помощью песен. По соглашению с администрацией санатория, Г.Таминдаров начал учить детей регулировать вдох и выдох с помощью пения. Опыт удался, и дети стали чувствовать себя лучше, охотно принимали курс лечения песней, и процесс выздоровления стал более успешным.

КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ КАВКАЗА

Сехрана Касими¹

Аннотация. Основы ментальности тюркоязычных народов Кавказа предоставляется в данной статье вниманию читателей как актуальная проблема. Подчеркивается взаимосвязь искусства и культуры Азербайджана. Автор использовал архивные материалы и фундаментальные научные труды. Статья содержит информацию об обрядовой этнокультуре Азербайджана, начиная с VII века н.э. Произведенный анализ культурно – исторических процессов так же получил свое место в данном исследовании. Эмоциональный склад тюркоязычных народов Кавказа, тюркская духовность, основы ментальности тюркоязычных народов – все это отразилось и на искусстве этих народов: близость этногенеза тюркоязычных народов Кавказа, исторические параллели, социально – политические процессы исторических этапов развития культуры, общность художественных традиций, духовный склад, общность географического ареала, параллели в мировидении, миропредставлении.

Здесь рассматриваются интонационно – типологические задачи таких народов, как кумыки, балкарцы, карачаевцы, поскольку именно эти народы на Северном Кавказе, как азербайджанцы Закавказья являются автохтонами. Сбор и систематизация, предпринятые для решения проблем изучения музыки тюркоязычных народов Кавказа опираются на основные методологические позиции соответствующей научной концепции.

Мифопоэтическое сознание народа устремлено к внешним проявлениям природных свойств. Эмоциональные и этические характеристики наделяются вполне зримыми формами, сопоставляемыми с известными природными объектами. Это позволяет сделать вывод о том, что традиционное мировоззрение тюркоязычных народов Северного Кавказа, формировалась в тесной связи с окружающей его экологической системой, сохраняя при этом отдельные элементы той отдаленной эпохи, к которой относится древнетюркский кочевой компонент карачаевцев, балкарцев, кумыков и ногайцев.

Изучаемый нами материал дает возможность рассматривать не только историю, но и современные реалии этнокультуры. Так, анализ обрядовой культуры позволяет уяснить, конкретизировать важные параметры и общие черты этнокультуры народов.

Ключевые слова: Кавказ, тюркоязычные народы, Тенгри, солнце, этнокультура.

COSMOGONIC CONCEPTIONS OF TURKISH-SPEAKING PEOPLES OF THE CAUCASUS

Summary. Bases of mentality of Turkish – speaking peoples of the Caucasus are presented to the attention of readers in the article, the interconnection of the art and culture of Azerbaijan is accentuated here. The author has used the archive materials and fundamental scientific works. The article contains the information about the ritual ethnoculture of Azerbaijan since the VII century A.D. The analysis of cultural – historical processes has got its place in this investigation as well. Emotional constitution of Turkish – speaking peoples of the Caucasus, bases of mentality of Turkish – speaking peoples of the Caucasus – all of it is reflected in the art of these peoples: nearness of ethnogenesis of Turkish – speaking peoples of the Caucasus, historical parallels, social- political processes of historical stages of the development of culture, community of artistic traditions, spiritual constitution, community of geographic areal, parallels in the world outlook.

Here are considered intonation – typological problems of such peoples as Kumyks, Balkars, Karachais, these peoples in the North Caucasus as Azerbaijanians of Transcaucasus are autochthons.

The collection and systematization for the solution of problems of the study of music of Turkish – speaking peoples of the Caucasus leans upon basic methodological positions corresponding to scientific conception.

Mythologic cognition of the people is directed towards external manifestations of natural peculiarities. Emotional and ethnic characteristics are provided with visual forms compared with the known natural objects. It makes possible to come to conclusion that traditional world outlook of Turkish – speaking peoples has been formed in close connection with surrounding ecological system preserving separate elements of that remote epoch which belongs to ancient old – Turkic nomadic component of Karachais, Balkars, Kumyks and Nogays.

The material studied by us makes it possible to consider not only the history, but also modern realities of ethnoculture. So the analysis of ritual culture gives the opportunity to make out, to concretize important parameters and general peculiarities of ethnoculture of peoples.

Keywords: Caucasus, Turkish – speaking peoples, Tengri, the sun, ethnoculture.

Единое региональное пространство, определенные параллели в исторической судьбе народов Кавказа, вхождение в орбиту общих социально – политических процессов является основанием исследовать определенные универсалии культуры Кавказа.

Эмоциональный склад тюркоязычных народов Кавказа, тюркская духовность, основы ментальности тюркоязычных народов – все это отразилось и на искусстве этих народов:

- близость этногенеза тюркоязычных народов Кавказа;
- исторические параллели;

¹ Ph.D, доцент, искусствовед, Институт архитектуры и искусства Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: sekasimi@mail.ru.

- социально – политические процессы исторических этапов развития культуры;
- общность художественных традиций;
- духовный склад;
- общность географического ареала;
- параллели в мировидении, миропредставлении.

Творческая практика тюркоязычных народов Кавказа свидетельствует о наличии многих общих черт. Учитывая специфически родственные художественные основания этой культуры, можно констатировать типологическое качество этих общих черт.

Поэтому выявить специфическое и общее, роднящее азербайджанскую музыку с музыкой тюркоязычных народов Кавказа – актуальная задача азербайджанского музыковедения.

Как хорошо известно, объектом исследования этномузыковедения является народная музыка. Обращение к этносам позволяет изучать разные стороны человеческой жизнедеятельности. В этом смысле музыковедение изучает не только музыку интегрируясь соответствующими науками, этноведение непосредственно взаимодействует с другими науками, изучающими культуру, быт, нравы, общество. Здесь возможны связи с культурологией, социологией, географией, этнографией, добавим, этномузыкологией.

Как подчеркивают ученые, «степень взаимосвязи этнологии с этими науками различна, с каждой из них она определяется количеством проблем и вопросов, представляющих взаимный интерес для обеих наук» [1, 185]. Этногенез тюркоязычных народов Кавказа формировался и в результате развития природных процессов, и в результате историко – социальных и культурных процессов. Общие формы жизнедеятельности, сформированные на общей территории привели к параллелям этносазнания.

Сбор и систематизация, предпринятые для решения проблем изучения музыки тюркоязычных народов Кавказа опираются на основные методологические позиции соответствующей научной концепции.

Мы рассматриваем интонационно – типологические таких народов, как кумыки, балкарцы, карачаевцы, поскольку именно эти народы на Северном Кавказе, как азербайджанцы Закавказья являются автохтонами.

Исследуемый нами материал дает возможность рассматривать не только историю, но и современные реалии этнокультуры. Так, анализ обрядовой культуре позволяет уяснить, конкретизировать важные параметры и общие черты этнокультуры народов. Отметим здесь следующие параметры:

- в обрядах функционирует целостный художественный комплекс, отражающий взаимосвязи разных видов искусств;
- взаимосвязи разных видов искусств в обрядовой этнокультуре свидетельствует об устоявшихся культурных формах;
- изучение синтетических форм и искусства в обрядовой этнокультуре;
- универсалии народной культуры;
- позволяют рассматривать синкретизм искусств;
- лежат в генезисе родства.

Нравственно – эстетические традиции складываются в процессе вовлечения кавказских народов в общую историю империй.

Эстетическая природа художественного аспекта культуры народов, творчество которых анализируется в задаче, ярко выразила во всех видах и формах искусства, в частности, в космологии.

Так, Л.К.Текеева отмечает, что ярким проявлением тюркской духовности явились космогонические представления тюркоязычных народов Северного Кавказа. Так, Небо и Земля образуют двуединый сакральный космос.

Так, по мнению автора, «особенностью космогонических представлений тюркоязычных народов Северного Кавказа является наличие двух мифосистем: древнекавказской и древнетюркской. Именно эта особенность наложила отпечаток на все структурные компоненты материальной и духовной культуры народов, которые являются носителями тюркских традиций в северокавказском регионе» [2, 188-200].

Далее, вода, как известно, в представлении многих народов является исходным состоянием мира и способна была рождать и иные формы природного существования.

Наиболее ранние формы орнамента, по мнению ученых, например, спираль, располагаемая в горизонтальном положении, волнистая или рубчатая лесенка, символизируют воду.

Говоря о древних и средневековых памятниках Карачаево-Черкесии, автор подчеркивает: «тюркоязычные народы Северного Кавказа очень бережно относились к водоемам. Нельзя было загрязнять водоем, сквернословить держа в руках чашу с водой и т. д. Карачаевцы и балкарцы верили, что ночью, на какое – то время, вода в ручьях и реках застывает, «засыпает», чтобы отдохнуть. По – видимому, такая значимость культа воды выработала у указанных этносов особое отношение к ней. С одной стороны, вода рассматривалась как первоначально исходное состояние всего сущего, эквивалент первобытного хаоса. С другой стороны, к божеству воды относились с большим уважением, так как от него зависела жизнь, плодородие и урожайность земли» [2, 192]. Сравнивая миропредставления древних тюрков с миропредставлением тюркских народов Северного Кавказа, мы находим, определенные параллели, имеющие закономерный и типологический характер. Так, Л.К.Текеева пишет: «По представлением тюрков, любая система вселенной состоит из трех частей. Карачаевцы и балкарцы об этом говорили «Юч кьат», что означает «три слоя – три мира». В каждом из этих миров своя жизнь, природа, свои обитатели. Все три зоны вселенной – небесная, земная и подземная, в свою очередь, делятся на види-

мое и невидимое (абстрактное) первоэлементное мироздание для тюркоязычных народов Северного Кавказа, как и для их предков, было Небо. Об этом свидетельствует значимость бога Неба – Тейри (древнетюркское Тенгри), возглавлявшего карачаево – балкарский языческий пантеон.

Приведу другой пример. Круг с четырьмя прямыми лучами (крест в круге), который является древним символом огня и солнца (свойственен и карачаево – балкарскому народному орнаменту).

«... в солярном культе бога Тенгри (Тейри) необходимо искать прежде всего, представления древнетюркских народов о солнце как об обновителе природы и его большой роли в животноводстве. Подобные представления наблюдаются и у карачаевцев, и у балкарцев, у которых животноводческая форма хозяйства ведущая и является наследием тюркоязычных предков» [3, 22].

По поверьям тюркоязычных народов Северного Кавказа, Земля являлась существом, обладающем особой чистотой. Ритуалы с землей были связаны с бездетностью женщин и эти обряды актуальные и сегодня носят яркий магический характер.

Как известно, в космогонии тюркоязычных народов Северного Кавказа Тейри (Тенгри) олицетворял солнце, свет и луну.

И.М.Шаманов считал, что представление о Тейри у карачаевцев и балкарцев являлось древнетюркским, ибо именно у древних тюрков культ неба (кек Тейриси – Тейри неба) сливается с культом земли (джер Тейриси – Тейри земли).

«Важное место в космогонических представлениях тюркоязычных этносов Северного Кавказа занимал огонь... С огнем у тюркских народов ассоциировалось представление о рождении, росте, развитии и жизни вообще... Карачаевцы и балкарцы очень трепетно относились к огню, считая его олицетворением солнца. Тепло, исходящее от солнца и огня, их яркое свечение и краски порождали между ними известные аналогии. Солнце и огонь, их связь с представлениями о жизни, развитии и потомстве, карачаевцы, балкарцы, кумыки и ногайцы переносили на женщину, как прародительницу, хранительницу потомства» [4, 22-28].

Интересно и важно отметить, что выводы Текеевой о традиционном мировоззрении тюркоязычных народов Северного Кавказа полностью совпадают с космоатической системой азербайджанского народа. Отметим единство человека и природы свойственно традиционному этническому сознанию изучаемых этносов, что ярко иллюстрируют бесчисленное множество фольклорных сюжетов. Мифопоэтическое сознание народа устремлено к внешним проявлениям природных свойств. Эмоциональные и этические характеристики наделяются вполне зримыми формами, сопоставляемыми с известными природными объектами. Это позволяет сделать вывод о том, что традиционное мировоззрение тюркоязычных народов Северного Кавказа, формировалась в тесной связи с окружающей его экологической системой, сохраняя при этом отдельные элементы той отдаленной эпохи, к которой относится древнетюркский кочевой компонент карачаевцев, балкарцев, кумыков и ногайцев».

Космогонические представления тюркоязычных народов Северного Кавказа и Азербайджана во многом совпадают. Природный фактор играл огромную роль в космогонических представлениях тюркоязычных народов Северного Кавказа. Эти представления совпадали по основным параметрам. Тождество с небом, Землей, Солнцем и т. д. служило основанием миропредставления тюркских народов. Безусловно, единство человека и природы свойственно многим мифологемам мирового пространства, многим этносам и народам. Последнее выявляется и в оформлении артефактов, в фольклорной сюжетике.

Однако мифологическое сознание тюркских народов имело специфические отличия.

Речь идет не только об отождествлении с природными явлениями, не только миропредставлении, адекватном природному.

Космогонические представления тюркских народов удивительно эмоциональны, выразительны.

Этнокультура, этнокультурные комплексы, в которых музыка играла существенную роль, имели достаточно четкие, ясно воспроизводимые черты общности и в художественном творчестве азербайджанского народа в художественном творчестве тюркоязычных народов Северного Кавказа.

Учитывая и географический фактор, следует дифференцировать региональные особенности. Так, интересны наблюдения кумыкских фольклористов об эволюции музыкальной культуры и региональном отличии южной части Кумыкии и Северной. Так, по их наблюдениям на юге Кумыкии более проявляют себя лиризация обрядовых и песенных жанров. Другой важный момент сходства (к серьезной основе для сравнения ранне-фольклорного интонирования) заключен в том, что элементы художественного творчества в южной части Кумыкии более архаизированы.

Важные наблюдения касаются и исполнительских традиций, поскольку в южной Кумыкии наблюдается унисонное хоровое пение, а в Северной – многоголосное.

Так, в южной части (граничащей с Азербайджаном) сильны элементы огузско-тюркской древнетюркской культуры, тогда как на севере Кумыкии более сильны кипчако-тюркские элементы.

«У южных и отчасти центральных кумыков больше законсервирована древнетюркская (видимо, хазарская, в рудиментах, вплоть до гуннской) ритуальность с некоторым взаимовлиянием с азербайджано-туркменскими и даргинскими фольклорно-этнографическими элементами» [5,75].

Так, в южной части (граничащей с Азербайджаном) сильны элементы огузско – тюркской древнетюркской культуры, тогда как на севере Кумыкии более сильны кипчако-тюркские элементы.

Литература

1. Садохин А.П. Этнология. – М.; Гардарики, 2000.
2. Текеева А.К. Культ волка в традиционных представлениях тюркоязычных народов Северного Кавказа
3. Cyberleninka.ru/article n kosmogoniceskie – predstavleniya – tyurkoy...
4. Cyberleninka.ru/article
5. Kumikia.ru

МОТИВЫ ЭПОСА «КЁР-ОГЛЫ»/«ГУРУГЛИ» В «ШАХНАМЕ» АБУЛКАСИМА ФИРДОУСИ (X В.)

Олимджон Касимов¹

Аннотация. Статья посвящена сравнительному изучению мотивов эпоса «Кёр-оглы», связанных с легендами поэмы «Шахнаме». Целью является определение взаимосвязи сюжетов письменных памятников и народных фольклорных поэм. В статье впервые рассматриваются сходства и ассоциации в сюжетах поэмы «Гуругли» и деяниях легендарных героев «Шахнаме» – Заль, Рустам, Исфандиёр, Гурдофарид. Сравнительно освещаются фрагменты со сказочной птицей *Simurgh*, которая известна еще в «Авесте». Проведенные параллели дают богатую информацию о древних корнях народно-эпических поэм многих народов.

Ключевые слова: «Шахнаме», эпос, «Гуругли», Симуург, «кесарево сечение».

MOTIVES OF THE EPOS «KYOR-OGLU»/«GURUGLY» IN THE «SHAHNAME» OF ABULKASIM FIRDAUSI (X C.)

Summary. The article is devoted to the comparative study of «Gurugli» epic motifs associated with the legends of the poem «Shahname». The aim is to determine the relationship of subjects written records of folklore and folk poems. The paper first discusses the similarities in the subjects of the poem «Gurugli» and deeds of legendary heroes «Shahname» – Zal, Rustam, Isfandiyor, Gurdofarid. Relatively illuminated fragments with fabulous bird *Simurgh*, which is known even in «Avesta». Carried out parallels provide a wealth of information about the ancient roots of folk epics of many nations.

Keywords: epic, «Gurugli», «Shahname», Simurg, «Caesarean section».

Эпос «Гуругли» («Кёр-оглы», «Кёроглу», «Гороглы» и т.д.), который сочинен в XVII веке, известен на Ближнем Востоке, Кавказе, в Афганистане и Средней Азии. Этот фольклорно-эпический памятник существует в двух композиционно-территориальных версиях: западная версия (армянская, грузинская, курдская, азербайджанская, турецкая варианты, восходящие к азербайджанскому «Кёроглу») и восточная версия (таджикский «Гуругли»/«Гургули», туркменский «Гёроглы», узбекский и казахский «Гороглы»). Западные версии носят характер прозаических рассказов о подвигах мстителя Кёр-оглы («Сын слепого») в сочетании с эпическими и лирическими песнями. Среди восточных версий таджикские варианты полностью написаны в поэтической форме (в северных регионах также фиксированы и рассказы в прозе), а в узбекской, казахской и туркменской версиях наблюдается сочетание поэзии с прозой. Восточные версии отличаются от западных еще тем, что герой Гуругли/Гургулы («Сын могилы») рождается от мёртвой матери в могиле и обитает в чудесной земле Чамбул, где все равны и дружны.

Первые записи, связанные с изучением эпоса «Гуругли» в таджикской фольклористике, относятся к 70-м годам XIX века, о чем свидетельствуют «Дневник Искандаркульской экспедиции» в 1870г. Интересны те факты, которые свидетельствуют о существовании этого эпоса в верховьях Зеравшанской долины, которые сегодня менее всего известны в плане распространения и исполнения этого знаменитого эпоса.

Эти и последующие исследования эпоса «Гуругли» свидетельствуют о том, что существует немало письменных источников, сюжеты которых напоминают сюжетную линию определенных фрагментов и дастанов эпоса «Гуругли». К числу таких письменных источников относятся, прежде всего, «Шахнаме» («Царь-книга» или «Книга царей») Абулқасима Фирдоуси (934-1020), народно-эпические произведения X-XII вв. «Барзанама», «Вис и Рамин», поэма «Гайбод» («Неизвестнорожденный») в «Хафт манзар» («Семь ракурсов») известного поэта XV в. Абдуллаха Хотифи, сочинение Убайда Закани «Рисолаи дилкушо» («Занимательные рассказы»), образец народной повествовательной прозы «Амир Хамза» и др.

Проведенные параллели между этими произведениями и эпосом «Гуругли» дают богатую пищу для размышления о древних корнях народно-эпических поэм многих народов, в том числе таджикского, армянского, грузинского, туркменского, казахского, узбекского, каракалпакского и т.д. Эти параллели касаются и этимологии самого названия эпоса *Gorogly* – *Gurogly* – *Gurugly* – *Kyor-ogly* – *Gürguly* – *Güryuly* – *Gurully* – *Garavly*,

¹ Доктор филологических наук, профессор, Институт языка, литературы, востоковедения и письменного наследия им. Рудаки АН Республики Таджикистан, г. Душанбе, Таджикистан, e-mail: olimjonk@yandex.ru; olimjonkasimov@yahoo.com.

интересные варианты которого в виде «Ghaybzād» и «Gürzāda» встречаются в классических письменных произведениях.

Сопоставление письменных источников и дастанов эпоса «Гуругли» свидетельствуют также о тесном переплетении мифологических мотивов и сюжетов письменных и народных поэм. Большой интерес в этом плане вызывает сравнение образов Рустама и Исфандиёра из «Шахнаме» и Gūrguly – Kyor-ogly на фоне семи подвигов названных героев. Сравнительное исследование сюжетов классических письменных поэм и «Gūrguly» даёт немало интересных фактов в сюжетных линиях дастанов, являющихся составляющей частью этих поэм.

Следует отметить, что «Шахнаме» Фирдоуси является одним из выдающихся памятников письменности мировой литературы, достоянием всех народностей. Структурно «Шахнаме», которая состоит из 60 тысяч двустиший, охватывает царствование пятидесяти легендарных и исторических царей древнего Ирана, делится на три больших частей – мифологической, богатырской и исторической. Именно с богатырской или героической частью «Шахнаме» и имеется множество параллелей в эпосе «Гуругли», таджикский вариант которого тоже охватывает, по мнению И. С. Брагинского, «...более 100 000 рифмованных строк» [2, с. 82].

Много общего у основных героев эпоса «Гуругли» с героями «Шахнаме» – Рустамом и его предками. Так, рождение Гуругли отличается оригинальностью и нестандартностью. Он рождается у мертвой матери в могиле, ему дают такое имя («Сын могилы») потому, что он рожден в gūg ‘могиле’: «Кто его мать?» – спросил седовласый старейшина.

«Он найден в могиле сестры Ахмадхана»,

«Вот, – сказал он, – друзья, он сам дал себя имя:

Назовем его Гуругли-султан...» [2, с. 361].

Такое нестандартное развитие событий в эпосе «Гуругли» напоминает необычное рождение Рустама, которому содействует мифическая птица *Simurgh*. Рождение Рустама было осложнено тем, что он был очень больших размеров и не мог родиться естественным образом. Его отец – Золи Зар, которому *Simurgh* подарила свое перо в случае возникновения трудности, вспомнил о перо и сжег его, призывая свою воспитательницу на помощь. Птица *Simurgh* явилась и выступила в данном фрагменте «Шахнаме» в роли лекаря-хирурга. По советам *Simurgh* сперва матери Рустама и жене Золи Зар – Рудобе делают анестезию, напоив ее вином, а потом с помощью операции живым вынимают огромного ребенка из утроба матери, то есть, плод извлекают через разрез боковой брюшной стенки и тела матки. Судя по всему, это первый опыт вынимания плода с помощью метода «кесарево сечение», по крайней мере, в истории таджикской (иранской) медицинской практики, которая относится к эпохе, предшествующая зороастрийской эре (около 3000 лет назад):

Biyāmad yake mūbadī čarbdast, Mar ān māhruxrā ba may kard mast.

«И пришел некий жрец талантливый, Напоил красавицу вином»

Vikāfid beranj pahlūi māh, Bitābid mar baččarā sar zi rāh.

«Вскрыл ей бок безболезненно, И показалась головка плода у входа» [6, т. 1, с. 264].

По совету *Simurgh*, после извлечения ребенка место операции зашили, по ее рецепту из специальной травы, молока и мускуса приготовили лекарство и обработали место разреза, к которому потом наложили и само перо *Simurgh*. В результате родился целым и невредимым знаменитый пахлаван, который и стал любимцем сказочной птицы *Simurgh*, в дальнейшем не раз спасавшая его в критических ситуациях. Там же подчеркивается, что ему дали имя Rostam от таджикского глагола *gastan* ‘высвободиться’ в форме первого лица единственного числа, хотя этимологически такая версия является сомнительным.

Дальнейшая судьба Гуругли, его воспитание также имеет ряд ассоциаций с судьбами персонажей «Шахнаме» Фирдоуси. Гуругли спасается от смерти благодаря тому, что его выкармливает кобылица из табуна Ахмадхана. Подозрительное истощение кобылицы приводит конюхов на кладбище, где они становятся свидетелями удивительного зрелища:

Va bālāi guristān, Sayirara temakānd u hayvān,

Quruq zad du galabān, Baytal xest dar āsmān,

Sayira ba qaddi baytal šod namāyān,

Girista sayira xodaša forid dar guristān [2, с. 50].

Прямо на кладбище, Кобылица в то время кормила сиротку,

Два конюха набросили на нее аркан, Взвилась кобылица вверх,

И рядом с кобылицей показался сиротка,

Заплакав, сиротка спрятался в могилу [2, с. 360].

Этот фрагмент в «Гуругли» напоминает историю в «Шахнаме» о рождении и воспитании Золи Зар (Заль Златокудрый), которая, в свою очередь, имеет некое тождество с историей Ромул и Рем – внуков Нумитора – правителя города Альба-Лонге (в окрестностях Рима).

В поэме, посвященной правлению Манучехра (седьмой по счету поэма в «Шахнаме» из 50) описывается рождение Золи Зар (Заль Златокудрый, отец Рустама) с красивым лицом, но с седыми (рыжими) волосами. Его отец – Сом Наремон, из династии знаменитых царей Джемшеда и Гаршоспа, из семьи знаменитых пахлаванов, правителей Забулистана – из-за необычного облика сына отказывается от него. Он считает рождение такого ребенка наказанием за свои грехи, ему становится стыдно за такого ребенка, он убежден, что в рождение ребенка вмешались нечистые силы – ахриманы, и из-за этого ребенка он станет посмешищем среди вельмож и знати. В результате он избавляется от него, в гневе бросив его на произвол судьбы у подножия горы Албурз (Эльбрус), который «находился близко к Солнцу, но вдалеке от людей, около гнезда *Simurgh*» [3, с. 210].

Ребенок был подобран сказочной горной птицей *Simurgh*, которая вышла на охоту, чтобы кормить своих птенцов, но увидев ребенка, у нее появилась материнская любовь к нему. *Simurgh* стала кормить и воспитывать ребенка, который вырос богатырем-красавцем. Отец ребенка – Сом Наремон – впоследствии сожалеет о содеянном, видит во сне, что его ребенок жив и здоров, начинает искать, находит его, с поклонами поблагодарив воспитательницу *Simurgh*, забирает сына с почестями домой. Как и Гуругли (царь Чамбули Мастан), Заль Златокудрый с согласия своего отца и по одобрению шахиншаха Манучехра становится правителем Забулистана, женится на дочери правителя Кабула – Рудоба, в результате рождается Знаменитый Рустам, который в эпосах других народов известен под названием Руслан, а его сын – Сухраб под названием Зураб/Зораб.

Легенда о том, что птица *Simurgh* подбирает беззащитного ребенка, кормит и воспитывает его с материнской любовью, очень близка с упомянутой историей Ромул и Рем. Они тоже волею судьбы были брошены на погибель на берегу бушующей реки Тибра, но их подобрала Волчица, отнесла к себе в логово, они воспитали их смелыми, красивыми, сильными, мужественными, и они впоследствии стали предводителями и борцами за справедливость. По легенде, именно они стали основателями города Рим [4, с. 528-532].

В «Гуругли» упоминается и сказочная гигантская птица Симург, которая еще в «Авесте» известна как орлиноподобная птица *мэрегхо сазно* [1, с. 134]. *Simurgh* в «Шахнаме» выступает в двух ипостасях – благой и демонической, по отношению к Заль и его потомков проявляется хорошая, добрая натура птицы [5, с. 490], но в отношении Исфандиёр активизируется ее злое начало.

Герой эпоса Гуругли как и великие герои «Шахнаме» – Рустам и Исфандиер – совершает семь подвигов. Это указывает на его высокий рейтинг, на его богатырский статус, поскольку он приравнивается к самым знаменитым и непобедимым богатырям этой великой эпопеи древности.

В эпосе «Гуругли» есть много других эпизодов, которые так или иначе перекрещиваются с мотивами поэм «Шахнаме» Фирдоуси и других древних таджикских легенд. К ним относятся строительства города Чамбул и правление Гуругли и Аваза в нем, ассоциирующая со свободным городом равных и справедливых в поэме Искандар в «Шахнаме», защищающая своего отца Аваз и свой родной Чамбул Гулинон, напоминающая Гурдофарид из поэмы Сухраб в «Шахнаме», множество общих черт в образе Аваза и героического Рустама, поединки героев обеих поэм с *Dev-I siyāh* («Черный Демон»), церемония и процесс царской (богатырской) охоты и т.д.

На этом основании следует констатировать тот факт, что между таджикскими классическими письменными поэмами и фольклорно-эпическим памятником «Гуругли»/«Кёр-оглы» существует тесная связь. В этом контексте особое место занимает «Шахнаме» Абулкасима Фирдоуси (934-1020). При сочинении «Шахнаме» автором было использовано большое количество первоисточников, среди которых народные легенды и поэмы являются важной составляющей частью этого великого произведения мировой литературы.

Литература

1. Авеста. С комментариями Джалила Дустхох (Подготовка Муаззам Диловар). – Душанбе: Конуният, 2001. 792 с. (на тадж.яз.)
2. Гуругли. Таджикский народный эпос. – М.: «Главная редакция восточной литературы», 1987. 703 с.
3. Касимов О.Х. Лексика и словообразование в «Шахнаме» Фирдоуси. – Душанбе: «Дониш», 2016. 346 с.
4. Легенды и сказания Древней Греции и Древнего Рима. – М.: «Правда», 1990. 574 с.
5. Мифологический словарь. – М.: «Советская энциклопедия», 1990. 692 с.
6. Фирдоуси А. Шахнаме. Т. 1-9. – Душанбе: «Адиб», 1987-1991 (на тадж. яз.).

СВАДЕБНЫЕ ПЛАЧИ В МУЗЫКАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Зульфия Касимова¹

Аннотация. Данная статья посвящена раскрытию идентичности и своеобразия традиционного мышления тюркоязычных народов на основе одного из наиболее архаичных пластов – обрядовой культуры. Так, на примере свадебно-ритуальных плачей и причитаний, бытовавших у народов единой языковой группы, выявлено, у кого они более всего сохранены, в какой период свадебного цикла они исполнялись, а также определены их семантика и образный строй.

Целью настоящей работы является изучение художественно-эстетического своеобразия и типологии музыкального искусства тюркоязычных народов как части мирового художественного процесса. В этой связи в сравнительно-сопоставительном аспекте исследованы свадебно-обрядовые плачи, ибо это один из самых древних видов фольклорного творчества, в котором сохранены черты общности и самобытность в культуре тюркоязычных народов.

В результате проведения научно-теоретических анализов определены общетюркские и сугубо национальные тенденции в исследуемых объектах посредством нотных расшифровок отдельных музыкальных образцов, макро- и микро-анализа и выводам по вышеуказанным аспектам изучения.

Ключевые слова: свадьба, плач, обряд, жанр, тюркоязычные народы.

¹ Кандидат искусствоведения, Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова Министерства образования и науки Республики Казахстан, г. Алматы, Казахстан, e-mail: kzm07@mail.ru.

WEDDING CRYING IN MUSICAL FOLKLORE OF TURKIC PEOPLE

Summary. This article deals with the disclosure of the identity and uniqueness of the traditional thinking of the Turkic-speaking peoples on the basis of one of the most archaic layers – ritual culture. Thus, by the example of wedding-funeral weeping and lamentation that was common among the people of a single language group, it was revealed who mostly preserved them, in what period of the wedding cycle they were performed, their semantics and graphic structure was also defined.

The purpose of this job is to study the artistic and aesthetic identity and typology of the musical art of Turkic-speaking peoples as part of the world artistic process. In this regard, wedding-ritual laments have been studied in the comparative aspect, because they are one of the most ancient types of folklore creative works, which retained the features of community and identity in the culture of the Turkic-speaking peoples.

As a result of scientific and theoretical analyzes, there were identified common Turkic and purely national trends in the investigated objects by musical breakdowns of individual musical patterns, the macro and micro analysis and conclusions on the above aspects of the study.

Keywords: wedding, crying, ceremony, genre, Turkic people.

Прощальные плачи невесты – это обязательный жанр свадебно-обрядового фольклора всех народов мира. Основная их цель не показ различных явлений и фактов, связанных со свадьбой, а выражение эмоционального отношения к ним, главная их функция – передача определенных чувств невесты. Свадебные причитания – это исключительно женский жанр, имеющий в основном эстетическую ценность, они являются обязательной частью свадебного обряда как тюркоязычных народов, так и славянских. Основное их содержание у всех народов едино – оплакивание разлуки с родными, с подругами, с юностью и т.д. Как пишет У.С.Конкка, «свадебные причитания выражали переживания невесты при расставании с семьей и домом, с беззаботной жизнью и юностью или, точнее, причитания заставляли невесту глубоко осознать и пережить эту разлуку, разлуку навеки» [1, с. 242].

Песни-причитания, плачи невест всех народов связаны в первую очередь с ритуальными элементами магического характера. Хотя в определенный исторический период было навязано мнение, будто они появлялись в результате насильственной выдачи девушек замуж, то теперь можно утверждать, что подобное толкование служило идеологии, которая пропагандировала убеждения о безграмотности дореволюционного народа. Именно это обстоятельство стало толчком к «продаже» собственной дочери. Тем более оно неправомерно, так как социальные мотивы в женских свадебных причитаниях, имеющих длительный исторический путь, возникли лишь со сложением классовых отношений. Наряду с этим, подобная трактовка исходила и из содержания поэтического текста песен-прощаний, в которых лейт-мыслью выражают слова «продали меня за скот», или передается обращение к родным с мольбой, чтобы те заступились за нее и т.д. Причитая, девушка должна была высказывать свое негодование, обвинения в адрес родственников, особенно отца и снохи (*жеңге*), разочарование в брате, сестре и т.п. Однако все эти выражения имели сугубо ритуально-символическое значение, даже несмотря на то, что за невесту действительно «платили» калымом.

О том, что песни-плачи были обязательным ритуалом в свадебном обряде, свидетельствует также тот факт, что причитания и плачи невесты бытовали почти у всех народов мира. У русских, карельцев и белорусов так и вовсе функционировали целые «школы» обучения причитанию, а также известна деятельность специальных причитальщиц, заставляющих плакать невесту. На самом деле, в древности брачный возраст считался 12-13 лет, то есть уже с момента физического созревания девушка должна была думать о том, чтобы выйти замуж, и поэтому с наступлением «надлежащего» времени, любая девушка ждала своего момента, чтобы устроить свою жизнь. И в этих целях совершали даже различные ритуально-игровые действия, в магическом значении «привлекающие» брак, устраивали вечера знакомств и сведения молодежи.

А плач исполнялся в любом случае – при заключении брака по соглашению или без него. Женские причитания имеют символическое значение, как продукт архаических поверий народа. В них обязательно присутствовали мотивы прощания с родным аулом, домом, людьми, девичьей вольностью и т.д., связанные с тем, что брачный союз у некоторых народов (в частности, у казахов) составлялся между жителями далеко расположенных местностей, так как между представителями одного рода, живущих территориально близко, до седьмого колена супружество запрещалось. С другой стороны, данный запрет был установлен с целью создания крепкого семейного очага. У казахов существует по этому поводу мудрая пословица: «Ұлын ұяда, қызын қияға», то есть родители должны «держат» сына в родном доме, а дочь – выдавать в далекие края. И трагедия невесты, укор отцу и матери, снохе, это все усугубляло эмоциональное состояние невесты, вызывая плач, причитание, которые связаны с магическими моментами, являясь, по выражению исследователя Р.Султангареевой, первородными средствами очищения, катарсиса [2, с. 25]. А катарсис, как известно, «... есть общая единая функция трагедии и обряда, магический смысл её – симуляция процесса, которого требуется избежать. Архетип понятия «катарсис» во всех его аспектах – психологическом, этнографическом и литературном – есть выведение наружу скрытого, исчерпание потенциального фактора, объективация негативных процессов и освобождение от них» [3, с. 67].

Свадебные плачи невесты – это всегда монолог, не имеющий сюжетной линии, где очень выразительно передаются чувства и мысли девушки. Их идейную основу составляют ее просьбы, благодарности и упреки, обращенные к родным, причем к каждому по отдельности, поочередно. Главного виновника в своем несчастье

невеста видит, чаще всего, в лице своего отца. В плачах, адресованных ему, наряду с обидой и упреком, невеста передает свою любовь, и о том, что теперь ее не будут так баловать и лелеять.

К своему кульминационному накалу плачи подходят по мере приближения момента разлуки. При таком нарастании драматического тона прослеживается эволюция образа невесты в причитаниях. По мнению Р.Султангареевой, «предсвадебный причет – поэтическая завязка, предвещающая кульминационно-страстную исповедь, развязку драмы души в собственно-свадебных» плачах [2, с.70].

По традиции у казахов песни-плачи должна была сочинить сама невеста, проявив при этом импровизаторское дарование, что происходило по сформировавшимся стереотипным формулам, которые были накоплены традицией. У некоторых народов невесты проходили специальную школу. Например, у башкир «в прошлом специально обучали девушек сенляу... В каждом селении, ауле была своя причитальщица..., завоевавшая авторитет искусной исполнительницы», – свидетельствует Р.Султангареева [2, с.104]. А подтверждением того, что в русской свадьбе причеты имели устойчивую, традиционную форму является, по мнению Ю.Круглова, тот факт, что почти все исполнители проходили своеобразную школу обучения [4].

Наряду с обучением, у славянских народов было широко распространено творчество и свадебных причитальщиц – возбудительниц плача. Описывая их деятельность, У.С.Конкка писала: «При собирании материала по свадебному обряду и свадебным причитаниям перед нами настойчиво вставал вопрос, кто же в конце концов причитает. Во первых, на протяжении свадебного обряда обязательно присутствовала причитальщица, которая называется не просто *itkijä* – ‘плакальщица’, а *itkettäjä* (*itettäjä*) – букв. «заставляющая плакать», «возбудительница плача»; во-вторых, часто встречалось выражение *antilasta itetetäh*, в рассказах информаторов ‘невесту заставляют плакать’, т.е. причитальщица заставляет ее плакать своими причетами» [1, с.237].

Таким образом, традиция свадебного плача обязательна у всех народов, даже если брак заключается по воле счастливых влюбленных. Как уже отмечалось выше, это – исключительно женский жанр, имеющий эстетическую ценность, они являются обязательной частью свадебного обряда как тюркоязычных народов, так и славянских.

Причитальщицы присутствовали и на татарской свадьбе. Однако их роль не имеет такого значения как, например, у славян, на что указывает и ученый-музыковед М.Нигмедзянов. По его мнению, свадебные плачи, являющиеся исключительно женскими, встречались и в импровизационном исполнении плакальщиц. И при необозначенности мелодико-интонационного и структурного плана, порой переходил в рыдания с причитаниями. Но примечательно, что подобное не характерно для татарских невест, которые вели себя достаточно сдержанно¹ [5, с.177].

Суть свадебных плачей академик М.О.Ауэзов связывает с особенностями бытового, политического, социально-экономического уклада в казахском обществе. И утверждает, что переживания невесты по поводу разлуки и отъезда в дальние края, часто служили поводом для возникновения «самых искренних и волнующих песен плача...» [6, с.82].

По мнению исследователя казахских песен-плачей Б.Кокумабековой, структура и содержание обряда прощания отличается тем, что в нем отражен переход молодой девушки из девичества в замужество. Эта функция (ритуальная смерть), а также смысл, связанный с прощанием, объединены в 3 этапа. Однако содержание каждого жанра индивидуально. Так например, 1-ый этап включает в себя персональные посвящения отдельным людям, родным местам, окружавшей невесту обстановке, 3-ий этап, в частности «*kəpīsu*», характеризует обращение невесты к отцу [7].

Казахские прощальные песни отличаются огромным разнообразием. Они, во-первых, имеют большое временное пространство: то есть песни данного типа у казахов могли звучать еще в предсвадебный период. За 1-2 дня или за 1-2 месяца могли начаться прощальные обряды невесты, которая посещая дома своих родственников, запеваала *сыңсу* и *таньсу*, одновременно получая от них «вклад» в свое приданое². Следующий эпизод выполнялся перед самым отъездом. А в момент отъезда свадебного поезда, звучали последние – *kəpīsu*, *қоштасу*, а также прощальные песни ее родных – матери, отца, снохи, брата, сестры и т.д.

Во всех казахских прощальных песнях прослеживается ладовое разнообразие, которое имеет диатоническую основу (эолийский, ионийский, дорийский, миксолийский, фригийский, локрийский). Как правило, они строятся на небольшом напеве, соответствующем зачастую полустрофе, реже мелостроке, где преобладающим размером стиха является 7-8-сложный, изредка встречаются и 11-сложные, и один образец даже построен на прозаической речи (*kəpīsu* отца с дочерью: Приложение, №1). Форма зачастую строфическая, реже – запевно-припевная. Большое разнообразие наблюдается в их звукоряде: образцы данного обряда излагаются в диапазоне от терции до децимы. Мелодический рисунок чаще всего волнообразный, преобладает восходящее направление мелодии в начале, с поступенным нисходящим движением к концу, приводящим к нижнему устою. Иногда встречаются ходы с восходящим квартовым скачком либо от I к IV ст., либо от V к главной или побочной опоре. Вместе с тем в некоторых примерах наблюдается движение мелодии, идущее от самого верхнего звука, от звуковысотной кульминации, постепенно к концу достигая нижнего устоя. Подобный мелодический рисунок больше характерен для плачей, звучащих перед самым отъездом, когда драматизм

¹ Такая сдержанность вероятно объясняется влиянием Ислама, который запрещает горькие излияния души, громкие рыдания, и даже при смерти близкого человека, на похоронах.

² У казахов приданое девушки собиралось усилиями всего ее рода, так же как калым за нее распределялся между всеми ими.

усиливается, возгласами невесты в верхнем регистре. Они крайне напряженны и экспрессивны, как последние слова прощания, которые к концу завершаются чувством смирения и покорности.

В плане метроритма, им больше свойственны ровное движение восьмыми и четвертями, с остановками на более продолжительных длительностях (1/4, 1/2, 1, иногда с фермато) в конце фразы, такта, строки, полустрофы. Однако к моменту нагнетания напряжения усложняется и ритмический рисунок, в котором доминируют сложные образования, пунктир, синкопы, триоли, глиссандо. И все прощальные песни выдерживаются в медленном темпе, печально, с плачем, с тоской, с всхлипывающими интонациями плача и т.д. (Примечание, №2)

О бытовании на татарской свадьбе прощальных песен плачей свидетельствуют замечания дореволюционных путешественников-ориенталистов. Однако М.Нигмедзянов отмечает, что специфических напевов свадебных причитаний этой группы татар нигде не зафиксированы, а песни невесты звучали на мотив какой-нибудь известной мелодии или она просто стенала. Ученый-музыковед Р.Исхакова-Вамба утверждает, что плачи татар-кряшен не так драматичны и в музыкальном плане звучат более светло и свободно.

Плач невесты у татар называются *кыз елату*, у татар-мишарей они наряду с этим бытуют также как *таң кучат* 'петушиная заря'. Последние, по свидетельству М.Нигмедзянова, записаны лишь у темниковских и лямбрских татар, и лишь в плачах мишарей наиболее полно сохранились архаичные пласты фольклора. Содержание татарских свадебных плачей идентично аналогичным жанрам всех тюркских народов – прощание с домом, родными, юностью и девичьей волей, оплакивание женской доли, обида и укор родителям и т.п. (Примечание, №3, 4).

Несколько отличаются от мишарей песни-плачи касимовских и татар-кряшен, а у прикиских татар прощальные песни исполнялись еще в период перемещения в брачную клеть, откуда невеста не возвращалась в отчий дом. Так, у касимовских татар плачи невесты назывались также *әжәл итеп елау*, то есть «плач при смертном часе».

Таким образом, в татарской свадьбе также звучат причитания самой невесты, начавшись с утра дня ее проводов. Традиционные архаичные образцы этих песен отличаются лаконичностью напева, соответствующего, как правило, мелостроке, стих которой излагается в 8-9-10-сложном размере и зачастую вариантно повторяется во втором мелодическом проведении. Их основу составляют пентатонные лады, базированные на трихордовых попевках типа β с минорной тоникой (по Нигмедзянову), нередко встречается ладотональная переменность. Ритмика напева строится на ямбической речитации, оправданной языковыми особенностями, свойственными для всех тюркских групп.

В башкирской свадебной обрядности, как отмечает Р.Султангареева, *сеңләу* выступает основным жанром. Впервые они звучат во время смотрин – *кыз кузләу*, которые проводились еще до сватовства, и содержание их также составляет недовольство девушки относительно выбора ее родителей подходящей для нее партии для заключения брака. Прощальные обряды невест башкирского народа также состоят из целого комплекса. Р.Султангареева классифицирует плачи невесты на 3 группы: раздумья, обращения и обруживания. Так, самым первым был обряд прощания с тубетейкой – *тақьяга барыу* (дословно – хождение за головным убором *тақья*). Для этого его вешали на дерево, после чего невеста начинала причитать, прощаясь с *тақья*, то есть с девичеством. И после этого сопровождающие подруги и молодые родственницы выводят ее на поле для исполнения обряда прощания с родными краями, землями, полями, реками, называемый *алан ташлауга сеңләу*, что в буквальном переводе означает «плач прощания с полем». Эти песни носят характер лирического обобщения, осмысления происходящего события, содержание неразрывно связано с образами природы – реки, гор, деревьев, птиц и т.д. То есть, это раздумье о тяжелой женской судьбе, о том, что ожидает ее в будущем и т.д. Песни второй группы – обращения – исполняются в доме родственников, посещая которых невеста собирает подарки на приданое в виде кистей и лоскутков, а также в доме отца, то есть во время прощания, обычно перед самым отъездом. Обращение невесты направлено ко всем родным – к отцу, матери, брату, сестре, снохе и имеют в своем содержании мотивы жалобы, просьбы не отдавать ее замуж, упреки, обида и т.п. Наиболее драматичным моментом является эпизод ее усаживания в телегу свадебного поезда, когда ее заключительные слова прощания адресованы отцу и матери.

Третья группа – *сеңләу-тиргәу*, то есть обруживание – направлено на жениха и его свиту. Вообще охаивание, обруживание, как уже упоминалось выше, широко распространенное в башкирской свадьбе явление, связанное с введением в заблуждение злых сил, и выполняющее функцию защиты от дурного глаза. Данная группа причитаний исполнялись невестой за занавесью (*шаршару*) или большим платком, куда обруживаемые бросали монеты и бросали реплики, подобно: «*Әйзә әйт, килен, қатырағын әйт, нағырақ әйт!*» – «Говори, сноха, говори, похлеще еще скажи!». И причем мотивы обруживания или охаивания невестой ее будущих родственников не всегда соответствовали реальности. Ибо этого требовала традиция. Это было своего рода философское обруживание человеческой тупости, жадности, скупости, бессердечности, жестокости и т.д.

Однако основная идея *сеңләу* – сетование на свою женскую долю, оплакивание девичьей, вольной жизни, неизвестность будущего, что ее ожидает в доме супруга и т.п. Они передают субъективные переживания невесты, связанные, как отмечает Р.Султангареева, с обрядовым протестом, а не с социальным.

Наряду с этим, Р.Султангареева рассматривает 2 вида причитаний: монологические и диалогические (*әйтеш-сеңләу*). Первый вид более характерен для плачей-раздумий, исполняемых в поле. А второй – сенляу-обращениям. Чаще всего диалоги устраиваются между девушкой и ее отцом, матерью. Диалогические песни-плачи имеют соревновательно-состязательную форму, и в ней проявляется словесно-поэтический дар невесты.

Башкирские *сеңләу* отличаются наибольшей развитостью. Для них характерны сложный метроритм, все

они основываются на пентатонном звукоряде, их мелос имеет широкий диапазон (от б.б – ч.8), носит ярко национальную окраску в различных пентатонных ладах. А развернутый напев идентичен полной поэтической строфе, строки которой строятся зачастую на 7-8- или 9-10-сложном стихе. Наряду с этим, почти во всех песнях (за исключением «Ат ектеләр китергә»), движение мелодии идет сверху вниз, как никнувший возглас, аналогично татарским причитаниям, для которых также присуще начало в верхнем регистре с достижением звуковысотной вершины и дальнейшим нисходящим развитием мелодии, приводящей к нижней тональной опоре. Большая развитость песен-плачей у башкир связана, прежде всего, с тем, что у них прощальные песни-плачи имели устоявшуюся традиционную форму, были очень распространены, поскольку в данной культуре функционировали целые школы по обучению исполнению *сеңләу*. И это позволило сохраниться, и более того, эволюционировать песенным образцам прощальных ритуалов.

Итак, прощальные плачи-причитания невест – это один из наиболее сформировавшихся и древнейших музыкально-поэтических жанров фольклорного творчества многих этносов. Среди изучаемых народов они в более полной мере сохранены у казахов, татар и башкир. Исследуя русские причитания, Ю.Круглов указывает, что «...свадебные причитания – жанр устойчивый, традиционный; как показали конкретные сопоставления текстов..., они могут дословно совпадать между собой. Об этом же говорит наличие среди причитаний особых типовых причитаний и формы их исполнения» [153, 52 с.]. То же можно сказать об аналогичных жанрах тюркоязычных народов, у которых определенная жанровая разновидность песен-плачей имеет свой напев, стих, содержание, а значительные отличия связаны с традицией импровизаций.

Литература

1. Конка У.С. Карельская свадебная причитальщица – ИКЕТТÄJÄ 'возбудительница плача' // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – 276 с.
2. Султангареева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. – Уфа: Гилем, 1994. – 191 с.
3. Арановская О.Р. О фольклорных истоках понятия «Катарсис» // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор. – Л.: Наука, 1974. – 276 с.
4. Круглов Ю.Г. Об импровизационном характере свадебных причитаний // Вопросы жанров русского фольклора. – М.: Изд-во МГУ, 1972. – 132 с.
5. Нигмедзянов М.Н. Татарская народная песня. – Казань: Магариф, 2003. – 255 с.
6. Ауэзов М.О. Мысли разных лет. – Алма-Ата: Казгослитиздат, 1961. – 544 с.
7. Кокумбаева Б.Ж. Семейно-обрядовые плачи казахов и лирические песни темы утраты (некоторые аспекты взаимодействия). – Рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – Алма-Ата, 1989.

Нотное приложение:

№1

ӘКЕСІНІҢ ҚЫЗЫМЕН ҚОШТАСУЫ

Сөзщ. А.Кенжебаева
Зап. З.Жанузаквой

Сыңсу. С плачем. $\text{♩} = 76$

Қал-қам, а - ар-тыңнан а - ман бол-саң
барып тү - рар - мын. А - а -
а, - қай - ыр қош!

№2

Медленно. Тяжело $\text{♩} = 60$

Ой, ой, ой, қош а - па жан!
Мен - кет - тім - ау ой! Қор боп кім - ге?

№3

Әтекәем, ызбаң саламдыр,
Салам гына түгел, сарайдыр.
Каениш ызбасы кабыктыр,
Кабык кына түгел, тамуктыр.

Избушка отца под соломою,
А для меня словно дворец.
Дом жениха под корою
А для меня словно ад¹.

№4

Күктә күгәрченнең күрке бар,
Түбәсе өстендә бүрке бар.
Асрап үстөргән әтиемнен,
Утка-суга салса ирке бар.
Абзар гынаемда саз гына,
Аяк басырдай ташы аз гына,
Егылама, әнекәем, минем өчен,
Бәлки гомерем дә аз гына.

В небе для голубя есть красота,
На голове есть шапка.
У отца, воспитавшего меня,
Есть воля бросить меня в огонь и воду.
Перед сараем грязь,
Мало камней, чтобы ступать.
Не плачь, матушка, обо мне,
Может, и жизнь моя коротка¹.

МОТИВАЦИЯ В СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ

Балкия Касым²

Аннотация. В статье рассматривается основное понятие теории словообразования тюркского языка – словообразовательная мотивация. Исследуется система образования языковых единиц в комплексном единстве при определении закономерностей номинации и словообразования, вносящая свой вклад в пополнение лексического слоя словообразовательной мотивации и производные слова, которые являются основным средством в образовании номинативных единиц. Выявление семантических свойств единиц словообразования и особенностей организации словообразовательной семантики. Представленные языковые единицы свидетельствуют о наличии в тюркских языках производных слов с разной степенью мотивированности.

Ключевые слова: Словообразовательная мотивация, номинация, внутренняя форма слова.

MOTIVATION SYSTEM DERIVATIONAL TURKIC LANGUAGES

Summary. The article deals with the basic concept of the theory of word formation of the Turkic language – word-formation motivation. We study the education system of linguistic units in the complex unity in determining the laws of the nomination and word formation, contributing to the completion of the lexical layer and word-formation motivation of derivative words which are a key tool in the formation of nominative units. Identifying semantic properties of word formation units and the characteristics of the organization derivative semantics. Presented linguistic units indicate the presence of Turkic languages derived words with varying degrees of motivation.

Keywords: Clovoobrazovatelnaya motivation, nomination, the inner form of the word.

В последние годы лингвисты все больше внимания стали уделять теории номинации и мотивологии. Всестороннее и глубокое изучение в новых аспектах значения и функций образования номинаций в процессе словообразований языковой системы возникает из требований и потребностей современности. Проблема взаимосвязи языка и культуры рассматривается давно и разрабатывается в тюркологии в различных направлениях. В связи с этим всестороннее и глубокое изучение в новых аспектах значения и функций образования номинаций в процессе словообразований тюркской языковой системы. Основное понятие теории словообразования тюркских языках – *словообразовательная мотивация*. Специфика каждого конкретного языка в сфере создания лексических единиц, способных выполнять номинативную функцию, в конечном счете вытекает из особенностей его грамматического строя. Однако основные способы номинации (деривация, семантический перенос, композитообразование и т.д.) являются универсальными и занимают центральное положение в системе номинативных средств любого языка. Изучение природы языковых наименований осуществляется в тесной взаимосвязи с различными аспектами языка. В исследовании процесса номинации ученые считают, что гносеологический и лингвистический аспекты обозначения, являющегося основным принципом языкознания, необходимо рассматривать в тесной взаимосвязи. Поэтому *язык* и *мышление*, а также *наименование*, считающееся их отражением, являются актуальными проблемами языкознания на сегодняшний день. Вместе с тем усилено внимание и функционально-прагматической функции языка, в особенности, языковым единицам в казахских афоризмах, фразах, пословицах и поговорках, их семантической функции, проявлению в них

¹ Пример взят из: Р.Исхакова-Вамба. Татарское народное музыкальное творчество. – Казань, 1997.

² Доктор филологических наук, профессор, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, г. Алматы, Казахстан, e-mail: bkasyim_gosyaz@mail.ru.

национального мировоззрения. Поскольку для разностороннего анализа значений лингвистических единиц через сравнительный анализ, изучение различных уровней языка, появляется возможность познать природу языковых единиц. Теория *номинации* и *мотивации* в современной лингвистике является одной из формирующихся и развивающихся теорий, находящихся в поле зрения многих исследователей. В лингвистике различают четыре вида номинаций:

К примеру, в научных взглядах профессора Б.Касым говорится о том, что под наименованием каждого предмета и явления картины мира находится *мир познания*: «Картина мира обозначается в языке, проявление ее в языке определяется в качестве наименования. В формировании наименований имеется своеобразная внутренняя закономерность. Производные слова в качестве сложной структуры, отражающей форму мышления в языке, формируются и образуются в словообразовательном процессе. Для того, чтобы наименование отражало достаточно ясно значение, оно должно быть обоснованным, мотивированным. В этой связи, словообразование должно определиться с точки зрения теории мотивации» [1, с. 122]. Исследовать язык надо не только в диапазоне языковой системы, но и нужно рассматривать его совместно с другими научными отраслями. Одной из таких отраслей является *лингвокультурология*, исследующая связь *языка и культуры*, роль человека в развитии языка, *национальной культуры* в языке, общенациональное мировоззрение [2, с.145]. Первые решения этой проблемы находят свое отражение в трудах В.Гумбольдта. Основные положения его концепции: • материальная и духовная культура воплощаются в языке; • всякая культура национальна, ее национальный характер выражен в языке посредством особого видения мира; языку присуща специфическая для каждого народа внутренняя форма; • внутренняя форма языка – это выражение «народного духа», его культуры; • язык есть связующее звено между человеком и окружающим его миром [3, с.212]. Представление, познание, понятие, мышление находят свое отражение посредством языка. Наименование или языковое обозначение не только обозначает название предмета или явления, но и явление, которое разъясняет их через осознание понятий и образов в сознании. Они находят отражение посредством определенной системы. В результате соотношений между *понятием – означаемым и образом – означающим* образуется языковой знак, наименование. Наименование проявляется через значение. При назывании какого-либо предмета или явления, значение придается его понятийной стороне. Понятие – одно из необходимых условий для предмета и явления. Понятие образуется в качестве наименования, которое затем входит в языковой оборот. *Наименование* предмета – это не только функция его обозначения, но также оно дает представление о понятии. Человек в процессе познания, освоения предмета изучает его, только потом присваивает ему наименование. В формировании производного слова мотивация считается основным механизмом номинации. Для познания сути наименования номинативные единицы способствуют определению механизма взаимосвязи между предметом и явлением. Для этого, как утверждает исследователь, главное условие при определении внутренней значимой структуры слова – это выявление мотивированных признаков. После того, как номинативные единицы сформируются в виде лексических единиц в языке, они не остаются неизменными, а находятся в постоянном развитии значений. Таким образом, уделяется внимание проблемам семантического сложения и субстантивному сложному слову, что считается способом дополнения лексических единиц.

В процессе номинации можно рассматривать два периода. Первый период – выбор *мотивированных признаков*, являющихся основой образования, второй – выбор *языковой формы* на основе данных мотивированных признаков. В акте номинации необходимо уделить внимание следующему: на какой признак больше уделяется внимания людей в процессе называния предмета, тот признак и станет наименованием. Е.С.Кубрякова в свое заключение говорит: «...номинация есть не что иное, как языковое закрепление понятийных признаков, отображающих свойства предметов» [4, с.37]. Степень, и особенности номинаций в процессе развития языка могут меняться, и это закономерно, в результате этого *внутренняя содержательная структура* также изменится, что приводит к изменению значения [5]. Одним из важнейших вопросов теории метафоры считают вопрос о закономерностях, системности, в соответствии с которыми происходит взаимодействие двух понятий в слове. Но наряду с ней существуют такие закономерности, где любое понятие может бессистемно сопоставляться с другими понятиями, образуя при этом определенную систему, иерархию. Именно этой системе подчинено образование метафор. Метафорические переносы, группируясь в определенные классы, образуют иерархическую систему в зависимости от системы семантических категорий. В лексической системе определяются типы и виды, способы и приемы образования, развитие номинаций. *Ассоциативная словообразовательная метафора* – результат обнаружения скрытых, ассоциативных связей сравниваемых предметов, явлений. Например, *метафорические наименования*: семантическое развитие языковых фактов, образованных в различные периоды жизни, результат внутреннего содержательного изменения *жолжелкен* → *подорожник* (трава), 2. *подорожник* (птица), 3. *подорожник* (лепешка) и т.д. можно назвать языковыми единицами, доведенных до уровня номинации метафорическим способом в результате семантического развития внутреннего значения. Языковая единица из устного народного творчества *оккагар* (кольчуги батыров) нашло свое применение и в современном языке 1. *оккагар*→*железная броня, надеваемая в целях защиты от пуль*. 2. *оккагар*→*защитник от неприятностей* (телохранитель), различие в значениях. В результате развития слов в содержательном плане образуется новая языковая единица, то есть развитие исконного значения приводит к выделению другого значения, в результате чего образуется новая лексическая единица. В семантическом пространстве единицы наименований не только обозначают предметное понятие, но и определяют сущность и роль в качестве лингвистических единиц, какова доля наименований в лексической системе, их отношение, связь к выполняемой функции в языковом применении [6]. Цвет выступает одной из основных категорий культуры, фиксирующей

уникальную информацию о колорите окружающей природы, своеобразии исторического пути народа, взаимодействии различных этнических традиций, особенностями видения мира. Так как цвет является компонентом культуры, то он окружен системой ассоциаций, смысловых значений, цвет становится воплощением разнообразных нравственно-эстетических ценностей. Цвет может быть представлен как *эмоциональность*, «обогащенная разнообразными ассоциациями», цвет выступает в качестве содержательного единич культуры, с помощью которого можно охарактеризовать, систематизировать предметы, социальные установки и нравственно-эстетические понятия. Например: **БАРААН**. Прилагательное *бараан* отмечено в трудах О.Т. Молчанова: «словари толкуют анализируемое слово: алт. *бараан* 1) темный цвет, 2) вид предмета на взгляд; *кара-бараан* «черноватый»; *бараан-чырайлу* «со смуглым лицом»; тув. *бараан* 1) очертания, контуры, силуэт, 2) фигура (отдаленная); монг. *бараан* «темного цвета, темный»; *бараан царайтай* «смуглый»; *бараа* «очертание, силуэт; видимость»; калм. *баран* 1) очертание, силуэт, 2) видимость; *холын баран* «очертание далекого предмета»; *баран* (табу) «черный, темный, смуглый»; др.-тюрк. *багад* «кнеясный силуэт, нечетко видимый предмет»[6] т.д. В дальнейшем следует уточнить связи *боро*, *бараан*, а также *буурыл* и чрезвычайно широко представленных в монгольских и сибирских тюркских языках основ на *бүү-/бүр-*: монг. *бүрхий* «темный, сумрачный», *бүрхэг* «пасмурный, облачный», *бүрэнхий болох* «смеркаться»; калм. *бүркэдх* 1) быть неотчетливым; темнеть, 2) смеркаться, 3) быть покрытым тучами, 4) быть укрытым, *бурң* 1) темный, мрачный, 2) смутно различимый; *бурңкэ* тув. *бүргег* «ненастье, пасмурная погода»; хак. пүрүңкі «сумрачный»; алт. бүүрүңкий «сумерки, потемки. Например, анализ архисемасы слово «**кара**»: древнетюркском языке употребляется в нескольких значениях: I. 1. *қара* (цвет–түс); 2. *түнек* (тьма–жарық емес); 3. перен. знач. (ауыс.) *бақытсыздық, қайғылы* (насчатъе); 4 перен. знач. (ауыс.) *Жамандық* (злой умысел) – например, У бұйырар *қара жүрек* кісіге, Заңнан қашқан зәрін тартып ішіне (Ж.Баласағұн, 103-б), *қаракөңіл*; 5 перен. знач. (ауыс.) *күнделікті жай*; 6. *лас* (грязный); 7. *сия* (чернила); *gara jer* – перен. знач. (ауыс.) табыт (гроб); *gara juz* – кызметші (слуга); *gara orup* – ауыс.мола (могила); *gara jol* – қатты жол (дорога), *қаражел* (вьюга, шторм); *Қара терім* йүгүрті (Тон, 52), *Қара терімді* ағыздым. II. *Тобыр, көпшілік* (масса, толпа): *gara bodun* – бұкара; *gara bas* – күл (раб) (ДТС., 108, 169, 423). Например, *қарасуық* (сухой мороз), *қаражел* (пронзительный ветер), *қарақуіе* (моль), *қарақуіе* (сажа), *қарақұс* (стервятник), *қаракөлеңке* (сумерки), *қарабет* (нечестный), *қаражүрек* (жестокий) и др. *Словообразовательная мотивация* – это отношение между двумя однокоренными словами, значение одного из которых определяется через значение другого (*жел* → *желік* → *желіккіш*; *жел* → *желде* → *желдеме* → *желдемелі*; *жел* → *желкен* → *желкенді*) т.б. Ведущим методом в исследовании является метод *когнитивного моделирования*, который определил правильность передачи значения сложной номинации, позволил объяснить логические связи ассоциаций, лежащих в основе образования метафорических номинаций. *Метафорическая номинация*: *Прямая мотивация* → *қарақарға* (ворона), *көктас* (лазурит), и т.д.; *Полумотивация* → *сарысу*, *шемен* (водянка) (мед.), *айкезбе* (лунатик), *алыпсатар* (спекулянт), и т.д.; *Скрытная мотивация* → *алааяқ* (мошенник), *суқараңғы* (слепой), *көкдолы*. При различии лексических значений этих слов и равной формальной сложности мотивированным является слово, характеризующееся большей семантической сложностью, т.е. то, значение которого определяется через другое слово: *дәрі* – *дәрігер* (тот, кто занимается лечением), *тілім* – *талімгер* (наставник). При тождество всех компонентов значений слов, кроме значения части речи: а) в парах «глагол – существительное, обозначающее действие по этому глаголу» (*ек* – *егін*, *жи* – *жиын*, *шық* – *шығын*, *соқ* – *соғыс*), «прилагательное – существительное, обозначающее тот же признак» (*көк* – *көк* (*аспан*) *көк* (шөп), независимо от количества вычленяемых в основах звуковых отрезков, мотивированным признается существительное, поскольку значения действия и признака являются общими значениями соответственно глагола и прилагательного, но не существительного.

Анализируется соотношение синхронной мотивации и диахронической производности; выделяются *степени словообразовательной мотивации*. Мотивационные отношения исследуются как одна из единиц словообразовательной системы и текста. Описываются слова, мотивированные словосочетаниями и отдельными формами слов. Способствует развитию и углублению представлений о таких свойствах слова, как фразеологичность, идиоматичность и мотивированность, когнитивный подход, использующийся в статье наряду с системно-функциональным и позволяющий увидеть новые аспекты этих явлений на качественно другой основе.

Литература

1. Қасым Б. Метафоралы аталымдар: когнитивті-семантикалық сөзжасам. Монография. – Алматы: ЖК Волкова Е.В., 2015. – 300 б.
2. Қасым Б.Қ. Күрделі аталым жасалымы: когнитивті-дискурстық ұстаным. Монография. – Алматы: ЖК Волкова А.В., 2010. – 383 б.
3. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984.– 397 с.
4. Кубрякова Е.С. Номинативный аспект речевой деятельности. – М.,1986. – 37 с.
5. Улуханов И.С. Мотивация в словообразовательной системе русского языка. – М.: ИЦ Азбуковник, 2005. – 314с.
6. Молчанова О.Т. Структурные типы тюркских топонимов Горного Алтая. – Саратов, 1962.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ В ЭПОСЕ «КИТАБИ ДЕДЕ ГОРГУД» КАК ЧАСТИ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Ламия Кафар-заде¹

Аннотация. В эпосе «Китаби Деде Горгуд» содержится много сведений о роли и месте женщины в тюркском обществе. Изучение данного эпоса предоставило нам возможность узнать, что тюркская женщина не только домохозяйка, заботливая мать, сестра и дочь, но также и храбрый, бесстрашный воин в силе и способностях равный мужчине, что в свою очередь символизирует эмансипированность тюркской женщины.

Ключевые слова: Китаби Деде Горгуд, эпос, образ женщины, тюрки, древнетюркская культура.

THE INTERPRITATION OF THE IMAGE OF WOMAN IN THE “KITABI DEDE KORKUD” EPOS AS A PART OF ANCIENT TURKIC CULTURE

Summary. There is a lot of information on the role and place of woman in the Turkic community in the “Kitabi Dede Korkud” epos. Studying this epos gave us opportunity to know a Turkic woman not only as a housewife, loving wife, careful mother, sister and daughter, but also as a brave, fearless warrior equal in her strength and abilities to a man that in its turn symbolizes the emancipation of a Turkic woman.

Keywords: The Book of Dede Korkud, epos, the image of woman, the Turks, ancient Turkic culture.

Героический эпос «Китаби Деде Горгуд» считается историко-художественной энциклопедией, национальным достоянием азербайджанского народа и одновременно является одним из наиболее замечательных памятников средневековой тюркской литературы. Хотя «Китаби Деде Горгуд» и является древнейшим памятником художественной литературы, в нем также отражены обширные сведения историко-этнографического характера: картины хозяйственной и военной жизни, нравы и обычаи, думы и чаяния народа. Идеино-тематическое и художественное богатство эпоса стало причиной большого интереса к нему широких кругов как отечественных, так и зарубежных ученых еще с начала XIX в. Как следствие, эпос был переведён на различные языки, снискав себе всемирную славу. Однако в 1951 г. в рамках развернутой кампании против «пантюркизма» и «панисламизма» в Советском Азербайджане эпос был подвергнут гонениям и под предлогом того, что якобы по меркам идеологии советского тоталитарного режима он является «художественным памятником, разжигающим межнациональную ненависть» был запрещен, получив «оправдание» лишь в 60-х гг. прошлого столетия.

Являясь одним из наиболее замечательных памятников средневековой тюркской литературы, в «Китаби Деде Горгуд» большое место отведено также этико-культурным отношениям. В период средних веков, ставших важным этапом в развитии азербайджанской культуры и науки, деятельность азербайджанских женщин служила сохранению и обогащению национально-культурных традиций нашего народа. Азербайджанская женщина своей волей и великодушием, чистотой и верностью играла исключительную роль в жизни нашего общества, формировании системы национально-нравственных ценностей нашего народа. Имена политических и государственных деятелей, матерей, жен, дочерей правителей Азербайджана в нашей истории средних веков, таких, как Бану – жена Бабека, Гатиба ханым – жена Гызыл Арслана, Сара хатун – мать Узун Гасана, Мехинбану – дочь шаха Исмаила Хатаи, Пери ханым – жена Ширваншаха Халилуллаха, Хейранса Бейим – мать Шаха Аббаса, легендарной Тути Бике и других вспоминаются с большим почтением. В образцах народного творчества, в наших древних преданиях и дастанах дано художественное отражение прекрасных женских образов, отличающихся высокой нравственностью. Женские образы «Китаби Деде Горгуд», являющегося основополагающей книгой нашей нравственности, и сегодня служат примерами женских идеалов. Неудивительно, что в данном эпосе особое место занимает именно образ женщины. Неслучайно и то, что эпос начинается именно с определения Деде Горгудом четырех типов женщин, ведь женщина – хранительница семейного очага, мать, жена, сестра:

«Говорит певец: женщины бывают четырех родов: одни – наводящая бледность порода, другие – оставляющий пресыщение пир, третьи – опора дома, четвертые – хуже всего, что бы ты ни сказал» [1].

В «Китаби Деде Горгуд» особое место занимает образ матери. Материнское право приравнивается к божественному («*Ana haqqı – Tanrı haqqı*»). Еще С.С.Алиярлы отмечал, что «подобное обращение хранит в себе отголосок древнейшей исторической жизни, когда женщина – мать по её материнскому праву приравнивалась к божеству. Как богоподобное существо, она стояла выше всяких общественных установлений и канонов». Отметим, что в хадисах Пророка и в самом Коране указывается, что рай находится под ногами матери.

Кроме того, насколько уважительным было отношение мужчин к женщинам в огузском обществе, демонстрируют следующие слова Дирсе хана к своей жене:

«Приди сюда, счастье моей головы, опора моего жилища...» [1].

Однако следует отметить, что, согласно эпосу, женщина не только нежное, хрупкое создание, ее роль не ограничивалась воспитанием детей, хранением семейного очага, женщина была еще и воином наравне с муж-

¹ Доктор философии по истории, Институт истории имени А.А. Бакиханова Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: leo_558@mail.ru.

чиной, боевым товарищем своему мужу. Огузская девушка, будущая мать, должна также прекрасно обращаться с саблей, скакать на лошади, и вместе с будущим мужем принимать участие в боевых действиях. Можно привести в пример таких героев, как Бамси Бейрак и Гантурала, которые в разговоре с отцом о женитьбе мечтают, чтобы их будущие жёны, были такими же сильными и смелыми, как и они. В качестве примера можно указать Бурла хатун, жену Салур Газана, Бану-чичек, мать Уруза, освободившую своего сына из вражеского плена и т.д. Речь жены Дирсе хана, несмотря на все преграды и сложности отправившейся на поиски своего единственного сына, свидетельствуют о бесстрашии, отважности, самоотверженности огузских женщин:

«Я пойду к моему хану-отцу, возьму богатую казну и войско, пойду на гяура нечистой веры; пока я не упаду с моего кавказского коня, пока не вытру рукавом своей алой крови, пока не упаду на землю, лишившись сил рук и ног, я не перестану искать единственного сына. ...Пусть моя черная голова будет сегодня жертвой ради тебя! ...Она взяла с собой сорок дев, села верхом на бедуинского коня, ушла искать своего сынка. Она пришла к горе Кавказ, где ни зимой, ни летом не тают снег и лед; она взошла (на гору), поспешино поднялась с низких мест на высокие... Она прищипорила своего бедуинского коня, направилась в ту сторону» [1].

Тот факт, что первой женщиной-лётчиком не только на Кавказе, но во всей Южной Европе и Передней Азии, была именно азербайджанка Лейла Мамедбекова, лишний раз подтверждает отвагу, сильный боевой дух тюркской женщины.

Другим примером самоотверженности тюркских женщин является пример жены Домрула, готовой пожертвовать Азраилу свою жизнь ради мужа, без мужа ей не нужны ни богатства, ни стада коней и верблюдов, в то время как даже родные мать и отец Домрула отказались.

Образ Бану-чичек – пример доблести и боевого духа тюркской женщины. Так, ради того, чтобы расположить ее к себе и добиться ее любви, Бай-Биджан-беку пришлось пройти ряд испытаний: обогнать ее коня, рассечь ее стрелы и побороть ее. Бай-Биджан-бека даже не смутил ее брат безумный Карчар, который убивал всех, кто сватался к его сестре. Одновременно образ Бану-чичек демонстрирует нам и недоступность, целомудрие огузских девушек. Даже во время пропажи ее жениха в течение долгих 16 лет Бану-чичек хранила ему верность.

Кроме того, испытания, пройденные Бай-Биджан-беком ради Бану-чичек, и Ган-Турала, не спавшего 7 дней, 7 ночей, вынужденного пройти бои с быком, львом и верблюдом ради своей любви к дочери трапезундского князя Селджан-хатун, демонстрируют нам и самоотверженность мужчин, готовность пройти любые испытания ради завоевания любимой женщины. Это в свою очередь доказывает высокое достоинство тюркских женщин в глазах мужчин.

Пример сильного характера Бану-чичек, ее боевых качеств, не уступающих в силе и технике мужчине, говорит и об определенной эмансипированности тюркских женщин в обществе, их равенстве мужчинам.

Огузские женщины также обладали высокими нравственными качествами, такими как целомудрие, девичья скромность, женская гордость, недоступность. К примеру, в «Песне о том, как был разграблен дом Салор-Казана» повествуется, как гяуры, в то время когда Казан-бек был на охоте, взяли в плен его мать, жену, сына, захватили его табуны и имущество. Жестокие гяуры отказались освободить даже его старую мать. Дабы причинить большую боль Казану, царь Шюкли решил задеть честь его жены Бурлы-хатун. Однако каждая из сорока плененных дев выдавала себя за неё. Тогда гяур решил убить ее сына Уруза и зажарить его мясо, угостив им 40 дев. Та, которая не съест его, и будет его матерью – Бурла-хатун. Отчаявшаяся Бурла-хатун, рассказала об этом грязном замысле своему сыну Урузу. На вопрос «Поест ли мне твоего мяса или разделить ложе с гяуром нечистой веры, разбить честь твоего отца?» Уруз, не задумываясь, ответил следующее:

«Берегись, государыня-матушка, не подходи ко мне, не плачь надо мной! Дай им, государыня-матушка, повесить меня на крюк, дай отделить куски от моего мяса, дай приготовить черное жаркое, дай поднести его сорока дочерям беков; пока они будут съедать один кусок, ты съедай два; пусть гяуры тебя не узнают, чтобы тебе не разделять ложа с гяурами нечистой веры, не подавать им чаши, не нарушать чести моего отца Казана; берегись!» [1].

Еще одним примером чести и достоинства, характерных тюркским женщинам, является образ невесты джигита Секрека, которая даже несмотря на наставления и совет своего жениха в случае, если он не вернется через три года, выйти замуж за другого, ответила следующим образом:

«Джигит мой, я буду ждать тебя год; не придешь через год – буду ждать два года, не придешь через два года – буду ждать три, четыре года; не придешь через четыре года – буду ждать пять лет, шесть лет... Не дам сесть на себя и комару-самцу» [1].

Так, сведения эпоса «Китаби Деде Горгуд» доказывают нам, что женщина в средневековом тюркском обществе, в том числе и в Азербайджане, была не только любящей, женой, матерью, сестрой, дочерью, но и отважным воином, в своей силе ничем не уступающей мужчине. Несмотря на то, что с эпохи, о которой повествуется в героическом эпосе, прошли долгие столетия, сформировавшиеся в Азербайджане в раннесредневековый период стереотипы женщины, отражающие национальные и традиционные особенности, сохранены вплоть по сегодняшний день.

Литература

1. Книга моего деда Коркута / Перевод В.В. Бартольда. М.-Л.: Издательство АН СССР, 1962. 299 с.

КОНСТРУКЦИЯ ГУСЛЕЙ КРЯШЕН КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Эльмира Каюмова¹

Аннотация. В статье впервые даются описания гуслей татар-кряшен Кировской области. В ходе собирательской работы 2015–2016 гг. автором выявлено четыре инструмента. Среди них – неизвестный в татарской фольклористике конструктивный вид гуслей с внутренними струнами. Приводятся фотоиллюстрации.

Ключевые слова: гусли, новые находки, конструкция, народная инструментальная музыка, татары-кряшены, Кировская область.

STRUCTURE FEATURES OF A PSALTERY (*GUSLI*) OF KRYASHENS KIROV REGION

Summary. The article first give a description psaltery (gusli) Tatar Kryashens of the Kirov region. During 2015–2016, the work of collecting, the author identified four instruments. Among them – unknown in Tatar Ethnomusicology constructive view psaltery with the inner strings. Photo illustrations are given.

Keywords: psaltery, new finds, structure (design features), folk instrumental music, Tatar Kryashens, Kirov region.

В последние десятилетия проблема сохранения самобытных фольклорных традиций стала «одним из основных векторов для культурной политики многих стран мира» [3, с. 34]. Срочных мер по спасению требует такой объект нематериального культурного наследия, как гусельная традиция татар-кряшен Северного Закавказья. Именно в этом ареале, охватывающем Арский, Балтасинский районы Татарстана и прилегающие к ним земли Республики Марий Эл и Кировской области, народное искусство игры на гуслях удерживалось дольше всего. В результате целенаправленного изучения, начиная с 2013 г., автором было выявлено немало новых материалов [4–8].

В настоящей статье впервые будут даны описания конструктивных особенностей гуслей, обнаруженных в 2015–2016 гг. в Кировской области. Всего – четыре образца: два из которых зафиксированы во время экспедиции (в июне 2015 г.), а два других – в ходе последующих разыскных работ². Самого пристального внимания заслуживают **гусли с внутренними резонирующими струнами** – новый конструктивный вид, до сих пор неизвестный в татарском этномызыкознании. Учитывая недостаточную исследованность гуслей кряшен, а также необходимость восстановления утраченных технологий производства, представленные материалы имеют теоретическую и практическую ценность.

Прежде, чем перейти к собственно описаниям, нужно сделать несколько предварительных замечаний.

Гусли (щипковый хордофон семейства цитр, по-татарски: *гәслә*) относятся к числу древних музыкальных инструментов. С давних пор они были распространены у коренных народов Волго-Уральского региона. В XIX–XX вв. исполнительство на гуслях отмечалось у православных татар: кряшен и нагайбаков. В наши дни остаточные формы исполнительства на гуслях еще можно встретить в Арском, Балтасинском районах Татарстана и в Республике Марий Эл.

К сожалению, в Кировской области живые исполнительские традиции уже угасли. В деревне Нослы Малмыжского района, ранее славившейся гусярами, теперь нет ни одного исполнителя. Несколько «пассивных» (игравших в молодости) гусярш, выходцев из этой деревни, мы нашли в городах Малмыж и Вятские Поляны, но инструментов у них не было и они давно не музицировали. Как показали наши экспедиционные наблюдения, находясь в окружении других народов, кряшены Кировской области постепенно утратили этническую специфику и «обрусели».

На севере Закавказья в XX столетии традиция игры передавалась по женской линии, хотя в прошлом играли и мужчины. Инструменты делали местные сельские мастера: родственники гусярш (мужчины семьи) или специалисты по деревообработке (столяры, плотники). В народе бытовали гусли «шлемовидного» типа (называемые исследователями также «гусли-псалтирь»), имевшие обычно – 12, а изредка – 13 струн. Корпус наборный: верхняя и нижняя деки соединялись боковыми стенками. Как правило, передняя обечайка – прямая, две другие – изогнутые. Габариты варьировались. Помимо кустарных, применялись и фабричные инструменты, которые были выданы исполнителям для концертных выступлений. Однако они не пользовались популярностью у народных музыкантов и в Кировской области обнаружены не были.

Важно подчеркнуть, что привязка к Кировской области зачастую весьма условна и обозначает место фиксации образца. Дело в том, что кряшенское население рассматриваемого ареала было связано родственно-брачными узами. В частности, д. Малые Нослы Мари-Турекского района Марий Эл была образована в 1930-е гг. переселенцами из д. Нослы Кировской области и деревень Верхний Субаш и Старая Ципья Бал-

¹ Кандидат искусствоведения, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: el-kaumova@mail.ru.

² Пользуясь случаем, хотим выразить признательность Мухаметшиной Раисе Миннебаевне – руководителю народного ансамбля татарской песни «Кояш» (г. Вятские Поляны), оказывавшей всяческое содействие поискам как во время экспедиции, так и после нее. Благодаря ее посредничеству удалось ознакомиться с двумя инструментами работы Василия Захарова (см. гусли № 3 и 4).

тасинского района Татарстана¹ [2]. Среди гусярш д. Малые Нослы были невестки из с. Сердебаш Арского района Республики Татарстан (материалы экспедиции в Республику Марий Эл, 2015 г.). «Пассивная» гусярша Терентьева Любовь Ивановна (1928 г.р.) родилась в д. Нослы Кировской области, а потом проживала в с. Ципья Балтасинского района (материалы экспедиции в Балтасинский район РТ, 2013 г.). Выходя замуж в другую местность, исполнительницы нередко забирали с собой свои гусли. Кроме того, из-за нехватки инструментария, закрепилась практика передачи гуслей друг другу. Вследствие вышеуказанных причин хордофоны, сделанные, например, в с. Старая Ципья Балтасинского района Татарстана могли оказаться в д. Нослы Кировской области и наоборот. Необходимо также отметить, что атрибуция затрудняется крайней скудностью информации, которую приходилось по крупицам собирать из различных источников.

При игре гусли держат вершиной к себе. Любопытно, что эту (узкую) часть, где находятся самые высокие струны, носители традиции называют *ас* («низ»), а противоположный (широкий) край с низкими струнами – *өс* («верх»). В этой связи, во избежание путаницы, определения «верхний – нижний», «правый – левый» и т.д. будут даны с точки зрения стороннего наблюдателя (смотрящего на гусли со стороны), а не с позиции исполнителя.

Итак, приступим непосредственно к характеристике гуслей, выявленных на территории Кировской области.

№ 1. Гусли из коллекции Малмыжского краеведческого музея (см. фото 1–2). Находятся в выставочной экспозиции. Акт приемки: 16 августа 2011 г. Поступили в музей от Пробкина Бориса Павловича, жителя г. Малмыж. Принадлежали его матери – Пробкиной Нине Михайловне (1935 – 2009), уроженке д. Нослы Малмыжского района Кировской области. Односельчане отзывались о ней как об искусной гусярше, многие слышали ее игру на празднике Петрова дня (*Питроу бэйрәме*). Гусли сделаны кустарным способом. Сведения о мастере, дате изготовления отсутствуют. Место изготовления, предположительно – д. Нослы.

Верхняя дека:

Представляет собой полукруг с несимметричными выступами у основания. Составлена из четырех² деревянных частей разной величины (натуральный массив). Из них две доски расположены вдоль (направление волокон параллельно струнам), а две узкие (возле колков) – поперек наискосок. Длина деки: по нижнему краю – 74,5 см, где выступы – 77 см. Ширина: от центра – 37 см, со стороны колков – 37,5 см. Толщина досок различна. Поскольку возле колков доски потолще (составляют 1,9 – 2,1 см), эти части утапливаются в пазы (для выравнивания общей поверхности). Усилительная колодка под колками отсутствует.

Нижняя дека:

Имеет вид неправильного треугольника, у которого одна сторона – прямая, другая – выпуклая, а третья – вогнутая. Имеет также составной характер: собрана из трех дощечек разного размера (фанера). Длина основания – 62 см. Ширина (от центра) – 35,5 см.

Передняя и боковые части корпуса:

Фронтальная стенка (обращенная к зрителю) – ровная. Правая и левая обечайки – из гнутой фанеры (материал схож с тем, из которого обычно делают сито). Высота (толщина) инструмента на различных участках варьируется в пределах 11–13 см: передняя сторона – 12,5 см, торцевые стороны – 11 и 13 см.

Крепление:

Верхняя панель прикреплена к каркасу деревянными кольщиками, кроме того – один край обмотан металлическим жгутом. Днище приколочено деревянными гвоздиками.

Струны:

Натянуты на верхней деке параллельными рядами. С одного конца крепятся петлей к струнодержателю, с другого – намотаны по часовой стрелке на колки. Из 12 металлических струн, напоминающих потемневшую проволоку, в наличии было лишь 8 (отсутствовали 5-я, 10–12-я). Все струны одинакового диаметра. Мензура 1-й (самой длинной) струны – 60,5 см, 9-й – 28 см. Расстояние между струнами: 1,5–2 см. Особая деталь: под верхней декой (на обратной стороне) размещены дополнительные струны³.

Струнодержатель (подструнный):

По форме – дугообразная деревянная планка. Находится на лицевой деке слева (по правую руку исполнителя).

Колки:

Сделаны из дерева, вставляются в круглые отверстия. Конфигурация колков следующая: цилиндрическая палочка (диаметром ~ 9 мм) с расщепом для фиксации струны и лопаточкообразным (удлиненным, расширяющимся к концу) наконечником. На момент обнаружения 5-й колодок (если считать снизу) отсутствовал, а 12-й отличался по цвету от остальных, т.е. был более новым.

Резонаторные отверстия:

В центре лицевой панели гуслей расположены круглые отверстия. Их всего – 4, диаметр – 8 мм. Они сгруппированы по двум параллельным косым линиям, образуя в целом ромб.

Приспособление для подвешивания:

¹ Здесь и далее названия районов, к которым относятся населенные пункты, приводятся по современному административно-территориальному делению.

² Возможно, сначала колковая сторона была монолитной и раскол на две части произошел в процессе изготовления.

³ К данной особенности мы вернемся чуть позже. Здесь же ограничимся констатацией факта.

На лицевой плоскости, сверху справа (по линии колков, как продолжение колкового ряда) имеется сквозное отверстие, в которое обыкновенно вдевается веревка (бечевка, лямка, ремешок и др.) для подвешивания инструмента. Однако самой веревки нет.

Отделка (окраска, декор):

Поверхность инструмента не окрашена.

Сохранность:

Инструмент находился в неигровом состоянии. Как отмечалось выше, утрачены четыре наружные струны. Имеются потертости в нижней части верхней деки и на фронтальной обечайке. На днище есть несколько сколов.

Теперь рассмотрим вопрос о добавочных струнах, протянутых внутри корпуса. В ходе исследования мы были лишены возможности ознакомиться с внутренним строением гуслей, а потому вынуждены были регистрировать лишь внешние показатели. Вполне допустимо, что скрытые под декой струны были и в инструментах, найденных ранее в Балтасинском, Арском районах Татарстана и в Республике Марий Эл. Однако каких-либо сведений на сей счет до сих пор не поступало (этнофоры об этом ни разу не упоминали).

На факт установки внутренних струн впервые указала Суляева Серафима Павловна (1929 г.р.), видевшая процесс изготовления гуслей в д. Нослы Кировской области¹. Заинтересовавшись полученной информацией, мы стали обращать особое внимание на данный аспект. И, действительно, нашли подтверждение: сквозь прорезы в деке смогли разглядеть внутренние струны в музейном экспонате г. Малмыжа. Забегая вперед отметим, что в остальных «кировских» образцах подобного специфического элемента обнаружить не удалось.

Примечательно, что анализируемый образец позиционировался как «старинный удмуртский струнный инструмент – крезь (гусли)», хотя происходил из кряшенской деревни. Сотрудники Малмыжского музея объяснить ситуацию не смогли. Отчасти пролила свет на вопрос заметка из местной газеты «Сельская правда», в которой сказано, что предками нослинских кряшен были удмурты [11]. Вероятно, эти данные и послужили основанием квалифицировать инструмент как «удмуртский». Другими материалами этногенетического плана мы не располагаем. Между тем сами жители д. Нослы, согласно проведенным опросам, отрицают свое происхождение от удмуртов и считают себя татарами, которые были крещены Иваном Грозным.

В завершение следует указать, что наличие дополнительных струн внутри корпуса, действительно, характерно для удмуртских гуслей – *крезей* (как ритуальных, так и бытовых) [9, с. 565; 10].

№ 2. Гусли из коллекции Малмыжского краеведческого музея (фото 3–5). В запасных фондах музея содержатся еще одни, незарегистрированные гусли кустарного производства. В ходе наших разысканий выяснилось, что инструмент был найден сотрудниками музея в 2011 г. в д. Нослы, на чердаке дома Левашёвых. Тем не менее место изготовления остается под вопросом, т.к. гусли весьма похожи на те, что запечатлены на фотографии, сделанной в 1970-е гг. в Балтасинском районе во время экспедиции Г. М. Макарова [1, с. 38; 12]. Идентичность деформаций корпуса (местоположение и характер вздутия на верхней деке, трещины на передней обечайке совпадают) позволяет выдвинуть гипотезу, что это один и тот же инструмент.

Верхняя дека:

Форма шлемовидная: полукруглая с небольшими фигурными выступами у основания. Собрана из двух частей, соединенных по косой линии: 1) большая часть – из фанеры (тоньше); 2) меньшая (в районе крепления колков) – из цельного дерева (толще, 1,5 см), для выравнивания общей поверхности вставлена в специально подготовленные прорезы. Усилительная колодка отсутствует. Волокна дерева прямые, узкие, идут наискосок от струн. Длина деки – 71,5 см. Ширина – 35,2 см.

Нижняя дека:

Днище цельное. По форме аналогично предыдущему образцу (см. гусли № 1). Длина – 69,5 см. Ширина – 28,5 см.

Передняя и боковые части:

Толщина фронтальной стороны – 12 см. Толщина боковин – 13 и 14 см.

Крепление:

Части корпуса соединяются между собой при помощи деревянных колышков. Снаружи некоторые участки дополнительно укреплены железными гвоздями, вбитыми довольно грубо.

Струны:

Предполагаемое число – 13. Сохранилось 9 натянутых струн, еще одна была оборвана. Материал – тонкая потемневшая проволока. Толщина у всех одинакова. Способ установки струн – традиционный. Внутренние струны не просматриваются.

Струнодержатель:

Типичной дугообразной формы. Верхний конец привязан к корпусу металлическим жгутом (двойной толстой проволокой).

Колки:

Количество колков – 13. По величине – короче, чем в первом музейном образце. Рукоятки в основном – прямоугольные. У первого снизу колка наконечник обломан. Стержни искривлены (стоят не прямо, а под углом). Различия в цвете свидетельствуют о проводившейся замене старых колков новыми.

¹ Суляева Серафима Павловна родилась в д. Нослы Кировской области. В детстве и юности играла на гусях. Ныне проживает в г. Вятские Поляны. Информация записана во время экспедиции 2015 г.

Резонаторное отверстие:

Количество – 1. Звуковое окно представляет собой круглое отверстие диаметром 2 см. Вырезано в центральной части верхней деки, со смещением книзу (на расстоянии 10 см от нижнего края инструмента).

Приспособление для подвешивания:

На стороне колков на разных уровнях (вверху, ближе к середине и внизу) проделаны три маленькие дырочки, назначение которых неизвестно. Возможно, сквозь них пропускались тонкие веревки или другие приспособления для подвешивания гуслей.

Отделка:

Инструмент не окрашен.

Внутреннее устройство:

Внутри корпуса просматриваются две деревянные перекладки, расположенные, судя по всему, перекрестно. Одним концом выведены наружу (врезаны в верхнюю часть правой обечайки).

Сохранность:

Инструмент находился в ветхом состоянии. К тому же, сам по себе сработан небрежно. Наружная панель покорежена. Вследствие отхождения составных частей корпуса друг от друга образовались значительные расщелины. Имеются сколы, выбоины, трещины. Не хватает нескольких струн. Колки деформированы.

Два следующих экземпляра были найдены после экспедиции. Оба образца принадлежали Захаровой Ксении Павловне (1926 – 2015), уроженке д. Нослы, в последние годы проживавшей в г. Малмыж. К сожалению, застать последнюю «активную» гуслиаршу нам не довелось, т.к. она отошла в мир иной незадолго до нашего приезда (в феврале месяце).

Инструменты смастерил ее муж – Захаров Василий Николаевич (1925 – 2005), выходец из д. Верхний Китяк Кукморского района Татарстана. Вернувшись с фронта, он работал в д. Шишинер нынешнего Балтасинского района завхозом, бригадиром, затем – в детском доме. Примерно в 1956–1957 гг. переехал с женой в Малмыж. В последние годы жизни тяжело болел: 21 год пролежал без движения. И все это время за ним ухаживала жена, периодически развлекая парализованного мастера игрой на гуслиях его собственного изготовления.

№ 3. Гусли работы В. Н. Захарова (фото 8–9). По сообщению дочери мастера (Чесноковой Елены Васильевны, 1951 г.р.), первые гусли были сделаны до 1960-х гг. (не позднее, в то время она была младшего школьного возраста).

Верхняя дека:

Наружная дека сработана из единого куска фанеры, толщиной 4 мм. Силуэт трапециевидный, с несимметричными боковыми сторонами: левая – ровная, покатая, а правая – слегка вогнута и у основания имеет небольшой выступ, шириной 3,6 см. Длина нижней (широкой, прямой) части – 60,5 см, верха (узкой, закругленной части) – ориентировочно 20 см. Ширина деки по средней линии – 34 см. Усилительная колодка из цельной древесины установлена под верхней панелью и вставлена в пазы, вырезанные в обечайках. Ширина доски по нижнему краю – 12,5 см, толщина ~ 1,7 см.

Нижняя дека:

Задняя панель цельная. Сделана из аналогичного фанерного листа (толщиной 4 мм). Напоминает трапецию с усеченным возле колков боком. Длина – 55 см. Ширина – 34 см (совпадает с шириной верхней деки, что бывает редко, ибо обычно нижняя плоскость меньше верхней).

Передняя и боковые части:

Общая высота фронтальной стороны – 10,2 см. Передняя стенка изготовлена из натурального массива. Высота доски (без учета дек) – 9,5 см, толщина – 1,2 см. Как и деки, торцевые стенки сделаны из трехслойной фанеры (4 мм). Общая высота левой боковой части – 10,5 см, высота самой обечайки – 9,8 см. Высота правой обечайки – 7,7–7,8 см (под колками она меньше), общая высота (вместе с днищем) ~ 8 см.

Крепление:

Детали между собой скреплены железными гвоздями. В некоторых местах соединения дек с обечайками видны подтеки клея.

Струны:

12 проволочных струн одинакового сечения натянуты типичным образом. Мензура (длина звучащей части) самой длинной струны – 47,5 см, короткой – 21 см. Расстояние от 1-й (басовой) струны до нижнего края верхней деки – 4 см, до верхнего края – 30 см¹. Расстояние от 12-й струны до верха – 6 см, до низа – 27,5 см. Внутренние струны рассмотреть невозможно. По мнению дочери мастера, они отсутствуют.

Струнодержатель:

Дугообразный деревянный подструнный возвышается над декой на 2,3 см (с внутренней стороны) и 2,8 см (с внешней стороны). Он имеет длину ~ 38 см и зафиксирован металлическими гвоздями и шурупами.

Колки:

Форма головки – лопаточкообразная. Длина колков разная. Общая длина колка и отдельно наконечника: 1-го – 7,3 см / 3,3 см; 6-го – 8 см / 3,6 см; 12-го – 6,7 см / 2,5 см.

Резонаторное отверстие:

¹ Данные обмеры производились от центральной точки струн и дек.

Голосники расположены в центральной зоне лицевой панели, слегка смещены вниз. Всего – 6 круглых отверстий диаметром 6–7 мм. Они группируются двумя треугольниками (галочками).

Приспособление для подвешивания:

Отверстие для подвешивания гуслей находится вверху справа, на линии колков. В него вдет короткая белая лямка, завязанная узлом.

Отделка:

Обе деки покрашены в оранжеватый цвет. Остальные части инструмента не обработаны краской.

Внутреннее устройство:

Не доступно для визуального наблюдения.

Вес:

~1 кг 900 г

Сохранность:

Хорошая.

Таким образом, деки и торцевые стенки (изогнутые обечайки) сделаны из идентичного материала: трехслойной фанеры толщиной 4 мм. Верхняя панель и дно – покрашены. Струнодержатель, усилительная колковая доска, передняя стенка (прямая обечайка) и колки – из массива натурального дерева. Гусли сработаны аккуратно, с любовью. Однако Ксения Захарова предпочитала играть на вторых гусях, изготовленных по ее заказу позднее. По словам дочери, мать считала, что из-за покраски звук у первых слабее, а у вторых (неокрашенных) – громче и чище.

№ 4. Гусли работы В. Н. Захарова (фото 10–11).

Верхняя дека:

Сделана из цельного куска фанеры. Имеет шлемовидную форму: с полукруглой вершиной и выступом (размером 6,7 см) в нижнем правом углу. Длина (у основания) – 71,5 см, ширина – 34,8 см, толщина панели – 4 мм. Колковая колодка сделана из натуральной древесины. Длина – 34,5 см, ширина (по ровному нижнему краю) – 7 см, толщина – приблизительно 1 см. В отличие от первых гуслей Василия Захарова, у данного экземпляра усилительная колодка не вставлена в подготовленную прорезь, а просто наложена снизу, приклеена и дополнительно прикреплена к корпусу металлическим угольником (длиной 20 см) с шурупами. Металловставка могла появиться позднее, в процессе бытовой реставрации инструмента.

Нижняя дека:

Из цельного фанерного листа. Контур верха – полукруглый. Длина – 61,5 см, ширина – 34 см, толщина фанеры – 3 мм. У вершины и основания вбиты узкие рейки (вероятно, противоскользящего назначения): толщиной 7 мм; длиной, соответственно: 22,5 см и 38 см.

Передняя и боковые части корпуса:

Прямая обечайка выделана из тонкой доски (толщиной ~ 8 мм). Ее высота – 7,7 см. Общая высота фронтальной стенки (с деками) – 8,5 см. Высота гнутых обечаек – 8 см. Высота боковых стенок вместе с нижней декой – примерно 8,3 см.

Крепление:

Компоненты корпуса соединены между собой металлическими гвоздями, а также посажены на клей. Причем видны следы как изначальной, так и более поздней проклейки. По всей видимости, клей темного коричнево-вишневого оттенка был нанесен в ходе последующих ремонтных работ.

Струны:

12 одинаковых по толщине струн из тонкой стальной проволоки. Крепление к подстуннику и колкам – традиционное. Расстояние между струнами: 1,7–2 см. Мензура 1-й струны – 58 см, 12-й – 28 см. Расстояние от 1-й (нижней басовой) струны до нижнего края деки – 4 см, до верхнего края – 30,5 см. Расстояние от 12-й (самой высокой) струны до верхнего края – 9 см, до низа – 25,5 см. Внутренние струны отсутствуют.

Струнодержатель:

Типичной конфигурации. Длина ~ 36 см, ширина ~ 2,5 см, высота ~ 1,5 см. Прикреплен к корпусу с помощью клея и четырех шурупов (саморезов).

Колки:

Деревянные, с лопаточкоподобной и прямоугольной головкой. Пять верхних колков (соответствующих высоким струнам: 8–12) – более новые, на рукоятках карандашом проставлены цифры: 1, 2, 3, 4, 5. Величина колков примерно одинакова: длина с рукояткой – около 7 см, самой рукоятки – около 3 см. В частности, общая длина колка и отдельно наконечника: 1-го – 6,9 см / 2,9 см; 6-го – 6,9 см / 3,2 см; 12-го – 6,9 см / 2,8 см.

Резонаторное отверстие:

В центре верхней деки вырезано одно большое отверстие в форме сердца (приблизительно 6 см x 4,5 см), что не типично для традиционных образцов.

Приспособление для подвешивания:

Вверху сбоку, по линии колкового ряда, расположено отверстие с веревочной петлей для подвешивания гуслей. Веревка – тонкая, из скрученных белых нитей.

Отделка:

Инструмент не окрашен.

Внутреннее устройство:

Можно констатировать лишь отсутствие струн внутри корпуса. Другие элементы не просматриваются.

Вес:

~1 кг 600 г

Сохранность:

Гусли находились в рабочем состоянии. Хорошо резонируют. Звучание звонкое, чистое.

Сравнивая все четыре экземпляра, можно заключить следующее.

В целом оба музейных экспоната схожи по эргоморфологии, что позволяет отнести их к одному виду (фото 6–7). Главными отличительными и объединяющими чертами являются: 1) форма дек (полукруглая с выступами на концах – у верхней, треугольникообразная – у нижней); 2) строение верхней деки (совмещение по косой линии тонкой и толстой частей). Образцы аналогичной конструкции встречаются в Балтасинском районе, но не характерны для арской локальной традиции.

Оба инструмента Василия Захарова не повторяют друг друга и демонстрируют разные тактические подходы в реализации идеи шлемовидных гуслей (фото 12–14). Доподлинно неизвестно, на какие именно модели ориентировался мастер в процессе производства. Анализ показал, что в первых гуслях сочетаются признаки как местных Кировских, так и арских и балтасинских образцов. Вторые же гусли ближе к экземплярам, распространенным в Арском районе.

Уникальность устройства гуслей № 1 из Малмыжского музея состоит в дополнительных струнах, помещенных внутрь корпуса для усиления резонансного эффекта. Индивидуальная деталь гуслей № 4 связана с сердцевидной формой голосового отверстия.

В дальнейшем предстоит продолжить работу в избранном направлении и раскрыть сходства и различия в более широком сравнительном контексте.

Литература

1. «Гомумтатар мәдәнияте өчен мөһим!»: Г. Макаров белән энгәмә / Эңгәмәдәш И. Заһидуллин // Чын мирас. – 2012. – № 4 (июль). – С. 38–45.
2. Деревня Малые Нослы // История сел и деревень Республики Марий Эл. Мари-Турекский район. 2006 г.: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.12rus.ru/List/26/1308/>. (Дата обращения: 14. 12. 2016).
3. Завгарова Ф. Х. Проблемы сохранения нематериального культурного наследия в Республике Татарстан // Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения: сборник материалов Международной научно-практической конференции (Казань, 16–19 июля 2014 г.) / Сост. Л. Х. Давлетшина, З. М. Брусско. – Казань: Ихлас, 2014. – С. 34–38.
4. Каюмова Э. Р. Гусельная традиция татар-кряшен Балтасинского района и ее современные носители // Исполнительство на народных инструментах: теория, история, практика: материалы Международной научно-практической конференции (Казань, 10 марта 2014 года) / Сост. А. А. Усов. – Казань, 2014. – С. 270–276.
5. Каюмова Э. Р. Арские гусляры в прошлом и настоящем // Традиционная культура народов Поволжья: материалы II Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (Казань, 10–12 февраля 2015 года) / Сост. Э. Ф. Камалова. – Казань: Ихлас, 2015. – С. 311–323.
6. Каюмова Э. Р. Новые находки гуслей татар-кряшен в Марий Эл // Традиционная культура народов Поволжья: материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (Казань, 9–11 февраля 2016 года: в 2 ч. Ч.1 (А–К) / Сост. Г. К. Мансурова. – Казань: Ихлас, 2016. – С. 320–329.
7. [Каюмова Э. Р.] Звучат татарские гусли. Вып. 1 (Балтасинский район Татарстана, 2013 г.): CD, DVD. (Серии: Музыкальное наследие татарского народа. Полевые записи фольклориста Э. Р. Каюмовой). Казань: РЦРТК, 2014.
8. [Каюмова Э. Р.] Звучат татарские гусли (кряшены). Вып. 2 (Арский район Татарстана, 2014 г.): CD, DVD. (Серии: Музыкальное наследие татарского народа. Полевые записи фольклориста Э. Р. Каюмовой). Казань: РЦРТК, 2015.
9. Пчеловодова И. В. Картографический метод исследования удмуртских традиционных музыкальных инструментов // Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России: материалы V Всероссийской конференции финно-угроведов (Петрозаводск, 25–28 июня 2014 г.): [Электронный ресурс]. URL: http://glazunovcons.ru/images/pictures/science/dokladi_uchastnikov_konferentsii.pdf. (Дата обращения: 14.12.2016).
10. Тутолмин А. В. «Крезь» в удмуртской музыкальной этнокультуре // Фундаментальные исследования. – 2014. – № 3–3. – С. 634–638: [Электронный ресурс]. URL: <http://www.fundamental-research.ru/ru/article/view?id=33730>. (Дата обращения: 14. 12. 2016).
11. Урок толерантности // Сельская правда. – 2011. – 23 августа: [Электронный ресурс]. URL: <http://sp43.ru/page/urok-tolerantnosti>. (Дата обращения 14.12.2016).
12. Этнографические образцы гуслей // Группа в социальной сети «ВКонтакте»: Гусли. Мастерская гусельного искусства: [Электронный ресурс]. URL: http://vk.com/albums-16088523?z=photo-16088523_288433441%2Fphotos-16088523. (Дата обращения: 14. 12. 2016).

Фотоиллюстрации



Фото 1 – Гусли № 1. Коллекция Малмыжского краеведческого музея. Вид спереди.



Фото 2 – Гусли № 1. Вид сзади.



Фото 3 – Гусли № 2. Коллекция Малмыжского краеведческого музея. Вид спереди.

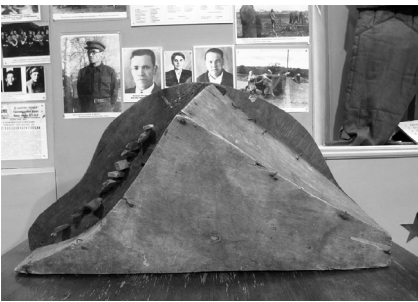


Фото 4 – Гусли № 2. Вид сзади.



Фото 5 – Гусли № 2. Вид со стороны передней обечайки.



Фото 6 – Гусли № 2 (слева) и № 1 (справа). Вид спереди.



Фото 7 – Гусли № 1 (ближе) и № 2 (дальше). Вид сзади.

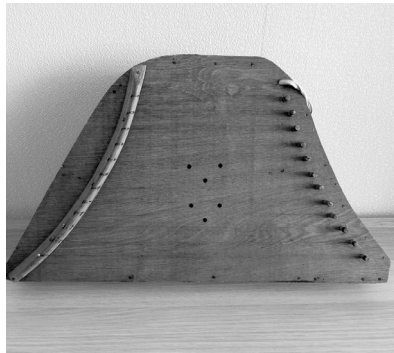


Фото 8 – Гусли № 3. Работа мастера Василия Николаевича Захарова. Вид спереди.



Фото 9 – Гусли № 3. Вид сзади.

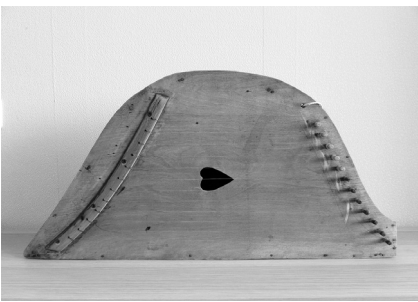


Фото 10 – Гусли № 4. Работа мастера Василия Николаевича Захарова. Вид спереди.

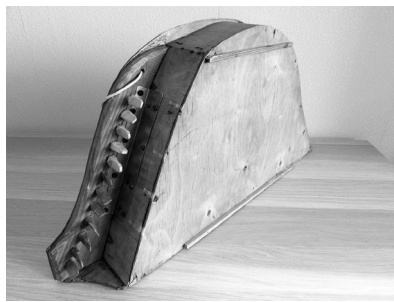


Фото 11 – Гусли № 4. Вид сзади-сбоку.

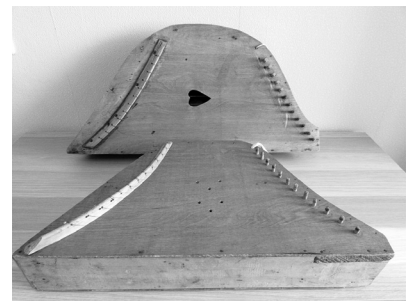


Фото 12 – Гусли № 3 и 4. Вид спереди.



Фото 13 – Гусли № 3 (ближе) и № 4 (дальше). Вид сзади.

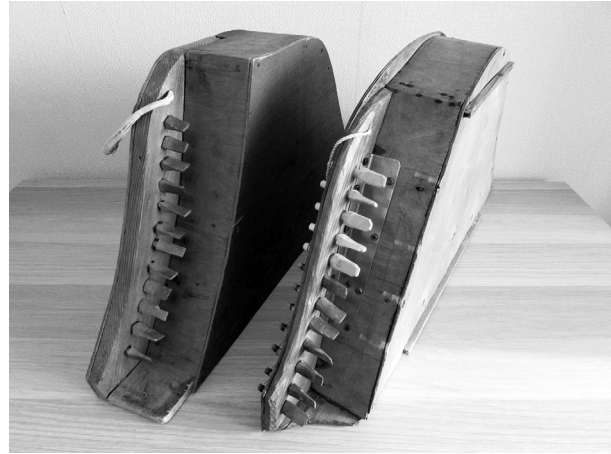


Фото 14 – Гусли № 3 (слева) и № 4 (справа). Вид сбоку.

О СОХРАННОСТИ У ГАГАУЗОВ ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКОВ»)

Елизавета Квилинкова¹

Аннотация. В настоящей статье культ волка у гагаузов исследуется в системе традиционного мировоззрения. Изучение данной проблематики было проведено на основе собранного автором полевого материала. Представленные данные позволили реконструировать архаичный пласт народных верований, а также установить состояние сохранности «Волчьих праздников» и связанных с волком преданий у современных гагаузов, несмотря на стремительно происходящий в настоящее время процесс утраты традиционной обрядности. Культ волка у гагаузов исследуется в сравнительно-историческом аспекте в связи с обычаями и традициями тюркских и балканских народов.

Ключевые слова: Культ волка, «Волчьи праздники», гагаузы, традиционная обрядность, эволюция социокультурной традиции.

OF THE PRESERVATION OF THE GAGAUZ TRADITIONAL RITUALS (TAKING AS AN EXAMPLE «WOLF HOLIDAY»)

Summary. This article explores the Gagauz cult of a wolf in the system of the traditional worldview. The study of this problems was carried out on the base of field data. The materials allowed us to reconstruct archaic stratum of folk beliefs and to determine the state of preservation of «Wolf Holidays» and legends associated with a wolf in modern Gagauz tradition, despite the rapidly ongoing process of the loss of traditional rituals. The cult of a wolf in the Gagauz tradition is investigated in comparative historical perspective in relation to the customs and traditions of the Turkic and the Balkan peoples.

Keywords: The cult of a wolf, «Wolf Holidays», the Gagauz, traditional rituals, evolution in the social and cultural traditions.

Одним из этносов, происхождение которого до настоящего времени остается загадкой, являются гагаузы (тюркоязычные и православные). Христианство стало одним из главных отличительных этнических признаков гагаузов, выделяющих их из остальной массы тюркоязычных народов Балканского полуострова, исповедующих ислам. Оно в значительной степени повлияло на ход этнических процессов, а также на духовную культуру предков гагаузов.

Народный календарь гагаузов, как и народные календари других христианских народов, является результатом языческо-христианского синкретизма. Сохранность народных праздников не одинакова, что объясняется важностью того или иного праздника в народе, его ролью в календаре и в хозяйственной жизни крестьян и т. д. Некоторые праздники не были приурочены к дням христианских святых, поэтому у них отсутствует христианское название. К таковым относятся Волчьи праздники.

Как показали наши полевые исследования [23], и в настоящее время гагаузы продолжают крепко держаться за свои народные обычаи и обряды, заботливо сохраняя их [14, с. 16–17]. В этом, на наш взгляд, отражается

¹ Доктор исторических наук, доцент, Институт Культурного наследия Академии наук Молдовы, г. Кишинев, Молдавия, e-mail: cvilincova@mail.ru.

не только чувство любви к своему родному – национальному освященному временем наследию предков. Сохранение бытовых особенностей, фанатичное отношение к исполнению народных обычаев и обрядов – это, по сути, и есть «механизм народного самосохранения» – сохранения себя как отдельной этнической общности.

Среди календарных праздников особая значимость и обрядовая функция у гагаузов сохраняется за так называемыми «Волчьими праздниками» (*Джанавар йортулары / Йабаны йортулары*), отмечающимися в конце ноября. С наступлением холодных месяцев волки начинали ближе подходить к селениям, что представляло значительную угрозу для людей и домашнего скота. Чтобы уберечься от опасного хищника, в честь волков отмечали специальные дни. Количество дней, которые следовало «соблюдать», в разных селах неодинаково – от 3–4 до 7 (примерно – с 11/24 по 17/30 ноября). При этом половина из празднуемых дней (1+2; 2+2 или 3+4), согласно сведениям информаторов, должна была приходиться на канун Рождественского поста, а другая половина – на начало поста, когда необходимо было соблюдать пищевое табу – *Джанавар оруджу* (букв. «Волчий пост»). Основу «Волчьих праздников» составляет ритуальный запрет на использование острых предметов и на работу с шерстью с целью предохранить людей и домашний скот от хищников [8, с. 20–21]. Накануне праздника хозяйки замазывали глиной устье печи, что символизировало «замазывание ртов волкам». Современная трактовка этого магического действия связывается с «замазыванием ртов врагам».

Примерно через неделю отмечается «День Хромого волка» (*Топал джанавар гюню*). Он совпадает с христианским праздником Введение в храм Пресвятой Богородицы (21 ноября / 4 декабря). Согласно народным верованиям, Хромой волк (мифический образ) считался наиболее опасным и злым и потому в его честь «праздновали» отдельный день. Помимо соблюдения ритуальных запретов «от волков», в некоторых селах в этот день угощали соседей обрядовой лепешкой, смазанной сверху медом (*баллы пита*) или одаривали тарелкой муки (иногда ее предварительно святили в церкви).

К разряду «Волчьих праздников», соблюдаемых гагаузами, относятся день Св. Спиридона (12 / 25 декабря), а также первые три дня февраля, особенно день Св. Трифона и Св. Симеона. Они считались особо «опасными». Основу обрядности этих праздников составляет запрет на использование острых предметов (нож, ножницы, вилы и др.) с целью уберечь скот от хищников, а людей – от физических увечий. Прикрепленность указанных запретов к данным христианским праздникам имеет более позднее происхождение.

И в настоящее время эти дни почитаются многими гагаузами старшего поколения и особенно теми, у кого в хозяйстве имеются овцы. Пытаясь выяснить причину особого отношения к данным праздникам, мы задавали информаторам провоцирующий вопрос: Сейчас волков почти нет, и они не угрожают ни людям, ни скоту. Зачем же нужно соблюдать эти праздники?! На это замечание они, в основном, давали следующие ответы: «Все равно их нужно соблюдать на всякий случай; как делали наши родители, так делаем и мы»; «Есть дни, дошедшие к нам из прошлого, их мы и соблюдаем: «Волчьи праздники», день Св. Трифона, день Св. Симеона и др. В эти дни не пользуемся ни ножом, ни ножницами – за здоровье животных и людей».

В связи с празднованием гагаузами дня в честь «Хромого волка» русский исследователь В. А. Мошков привел в своей работе легенду. В ней повествуется о том, что Бог, распределяя пищу для этого вида хищников, указал Хромому волку на человека, сидящего неподалеку на дереве, и разрешил его съесть. Человек, убил животное ради спасения своей жизни. Когда пришел домой, он рассказал, что с ним случилось. С тех пор, согласно легенде, «наши люди празднуют День Хромого волка и в поле не выходят, чтобы волки не съели» [19, с. 49–50; 21, с. 208].

Относительно необходимости празднования дня в честь Хромого волка один из пожилых гагаузов рассказал нам известную ему версию предания: «В прежние времена один человек делал сарай. Его покрыли камышовой крышей в День Хромого волка. Пришел Хромой волк, снял эту крышу и зарезал находившегося там жеребенка, так как человек работал в «его» день. Поэтому этот праздник необходимо соблюдать. Старики говорили, что работать в этот день – грех» (с. Казаклия).

Основанием же для соблюдения ритуального запрета на работу с шерстью служит другое предание, рассказанное нам информатором из с. Гайдары: Волк погнался за санями, в которых находился мужчина в варежках, связанных его женой во время Волчьих праздников. Он преследовал их до тех пор, пока они не выбросили варежки [15, с. 110–115].

Таким образом, и в настоящее время в обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов сохраняется связь между ритуальным запретом, функциональной значимостью и легендой. Несоблюдение предписаний, как и в былые времена, связывается информаторами с Божьей карой, поскольку, согласно народным представлениям, волки находятся под покровительством Бога, который руководит ими. Основная часть гагаузов относится к этим праздникам с особым почтением и даже страхом. «Гагаузы верили, что волку известны все их мысли и намерения. Женщины переходили на шепот, как только речь заходила о волке» [3, с. 100].

Одним из ритуальных запретов, сохранившихся у «бессарабских гагаузов» до настоящего времени, является соблюдение табу на употребление слова *kurt* в значении ‘волк’. Со временем указанное значение данной лексемы перешло в разряд устаревших. В настоящее время слово *kurt* употребляется ими в значении ‘червяк’. Для обозначения понятия «волк» использовали различные эвфемизмы. В названии Волчьих праздников чаще употребляется слово *canavar*, реже – *yabani*. Слово *canavar* происходит от словосочетания *cani var*, что дословно переводится, как «у него есть душа; имеющий душу». В слове *yabani* корень *yaban*, что означает «дикий».

Наряду с указанными эвфемизмами использовали и другие: *bozkumi* (‘серый кум’), *bozbey* (‘серый господин’), *kuyruklu* (‘хвостатый’), *aaz kitlenecää* (‘тот, у кого должна запереться пасть’) [26, с. 40], *kudurucaa* (‘тот, который взбесился или может взбеситься’) [4, с. 412].

Запрет произносить имя некоторых животных, и в частности волка, известен у многих народов. По мнению Д. К. Зеленина, в основе этого запрета лежит идея неразрывности имени и предмета, то есть «произнесение имени волка приглашает его явиться» [5, с. 34–35]. Возникновение данного поверья связывается учеными с периодом, когда народы занимались преимущественно скотоводством. Табу на употребление слова *kurt* в значении ‘волк’ известно и у других тюркских народов [2, с. 495]. В обыденной речи турки и азербайджанцы по отношению к волку также употребляют наименование *canavar* (букв. «живой») [22, с. 391].

Согласно записанному у гагаузов преданию, волк не подлежит истреблению. Человек, убив волка, нарушил запрет. Вероятно, древнее предназначение жертвенной лепешки, приготавливавшейся в день Хромого волка, заключалось в том, чтобы умиловать наиболее опасного хищника. Можно предположить, что данный обычай является одной из позднейших форм «обряда извинения» перед волками. В связи с этим добавим, что летом и осенью, когда на волков устраивали охоту, зверей не убивали из ружья, а загоняли до смерти [18, с. 61].

На основании сохранившихся у гагаузов верований о волке, можно говорить о том, что их предками он воспринимался в определенной степени как существо, имеющее божественное происхождение и владеющее невидимыми рычагами для поддержания миропорядка и справедливости среди людей. В народе считали, что пастухи и кучера умеют общаться с волками «при помощи разных таинственных средств» [18, с. 61]. Кроме того, несмотря на страх перед этим животным, встреча с ним при начале посева считалась добрым предзнаменованием и обозначала удачу [20, с. 65]. Адаптация у гагаузов образа волка в приметах, связанных с земледелием, свидетельствует о контаминации двух традиций – земледельческой и скотоводческой.

Анализ обрядов, обычаев, верований и поверий, связанных с образом волка, позволяет говорить о реликтах культа волка у гагаузов. Однако отметим, что культ волка в той или иной степени присущ многим народам Европы [5, с. 34; 2, с. 497; 25, с. 46–47]. Вопрос заключается в том, в какой форме и в какой степени он проявляется в календарной обрядности, фольклоре и народных воззрениях того или иного народа.

Сравнивая содержание «Волчьих праздников» у гагаузов с аналогичной обрядностью народов Балкано-Дунайского ареала [10, с. 441–475], следует отметить, что элементы культа волка имеют общие черты, свойственные народам, проживающим на данной территории. Обрядность «Волчьих праздников» у гагаузов, а также наименования и даты их празднования во многом совпадают с аналогичными традициями болгар, румын, сербов и др. [1, с. 134; 7, с. 219, 240, 255; 6, с. 275, 296; 24, с. 105; 27, р. 15–31; 28]. Причины широкого распространения и живучести элементов культа волка у народов Балкано-Дунайского ареала обусловлены особенностями хозяйственно-культурного типа данного региона, в котором скотоводство всегда играло важную роль. Волк, являясь опасным хищником, представлял серьезную угрозу стадам и человеку. Вследствие этого он стал фигурой, достойной быть объектом почитания.

Несомненно, в ментальности каждого народа, у которого в прошлом существовал культ волка, этот образ испытал эволюцию [9]. У гагаузов обрядность «Волчьих праздников» связывается исключительно с предохранительной магией. У них не зафиксировано тотемистических мифов и легенд, в которых волк выступал бы в качестве их далекого предка (прародителя), что характерно для мифологии многих тюркских народов. Не зафиксирована у гагаузов и такая традиция как использование частей тела этого животного в лечебной магии или ношение «волчьих» амулетов [11]. Очевидно, что в процессе развития и адаптации культа этого животного в представлениях христианского населения Балканского полуострова он приобрел некоторые характерные черты, отличающие его от соответствующего культа, распространенного у многих тюркских народов.

Длительная сохранность обрядности «Волчьих праздников» у гагаузов свидетельствует о том, что скотоводство на протяжении многих веков являлось у них основным видом хозяйственной деятельности. Кроме того, значение данного образа в народных воззрениях и в фольклоре [12–13], а также акцент на этом образе в литературе и в художественном творчестве современных гагаузских поэтов и художников позволяет отнести культ волка к значимым этнокультурным маркерам традиционной духовной культуры гагаузов [15], который уходит своими корнями в далекое прошлое народа.

Литература

1. Етнография на България. Духовна култура. Т. III. София, 1985.
2. Гордлевский В. А. Что такое «босый волк»? // Гордлевский В. А. Избранные произведения. М.: Восточная литература, 1961. Т. 2. С. 482–504.
3. Губогло М. Н. Гагаузы // Наука и жизнь. М., 1969. № 10. С. 99–103.
4. Губогло М. Н. Культ волка у гагаузов. Этнокультурные параллели в тюркском мире // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях (Этнологические очерки). М., 2005. С. 408–446.
5. Зеленин Д. К. Табу слов у народов восточной Европы и северной Азии. Ч. II. // Сборник музея антропологии и этнографии. М., 1929.
6. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Весенние праздники. М., 1977.
7. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Летне-осенние праздники. М., 1978.
8. Квилинкова Е. Н. Гагаузский народный календарь. Chişinău: Pontos, 2002. 184 с.
9. Квилинкова Е. Н. Гагаузы Молдовы и Болгарии (Сравнительное исследование календарной обрядности, терминов родства и фольклора). Chişinău: Pontos, 2005. 308 с.

10. Квилинкова Е. Н. Традиционная духовная культура гагаузов: этнорегиональные особенности. Кишинев: Buziness-Elita, 2007. 840 с.
11. Квилинкова Е. Н. Заговоры, магия и обереги в народной медицине гагаузов. Кишинев: Elan Inc, 2010. 390 с.
12. Квилинкова Е. Н. Гагаузский песенный фольклор – «Грамматика жизни». Кишинев: Elan Inc, 2011. 568 с.
13. Квилинкова Е. Н. Апокрифы в зеркале народной культуры гагаузов. Кишинев-Благовград: Tip. Centrală, 2012. 600 с.
14. Квилинкова Е. Н. Православие – стержень гагаузской этничности. Комрат–София: Tip. Centrală, 2013. 872 с.
15. Квилинкова Е. Н. Культ волка у гагаузов сквозь призму этнокультурных символов. Кишинев: Tip. Centrală, 2014. 472 с.
16. Квилинкова Е. Н. Курбан у гагаузов (Архаическая современность). Кишинев: Tip. Centrală, 2015. 488 с.
17. Квилинкова Е. Н. Гагаузы в этнокультурном пространстве Молдовы (Народная культура и этническое самосознание гагаузов сквозь призму связи времен). Кишинев: Tipogr. Centrală, 2016. 732 с.
18. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда. Этнографические очерки и материалы // Этнографическое обозрение (далее – ЭО), 1901. № 4. С. 1–80.
19. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО, 1902. № 3. С. 1–63.
20. Мошков В. А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО, 1902. № 4. С. 1–91.
21. Мошков В. А. Наречия бессарабских гагаузов // Образцы народной литературы тюркских племен, изд. В. Радловым. Ч. X. СПб., 1904.
22. Назаров Р. Р., Алиева В. Р., Юнусова Д. М. Образ волка в тюркской мифологии // Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях. М., 2005. С. 389–404.
23. Полевые материалы автора (ПМА) – Е. Н. Квилинковой, собранные в 1994–2014 гг. в гагаузских населенных пунктах Республики Молдова, Северо-Восточной Болгарии (2001, 2003 гг.), Одесской области Украины (1994 г.).
24. Свешникова Т. Н. Календарь «волчьих дней» у румын // Античная балканистика. М.: Наука, 1987. С. 105–107.
25. Токарев С. А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – начала XX века. М.-Л., 1957.
26. Чеботарь П. А. Что воскликнул турецкий паша? Кишинев, 1990.
27. Eliade M. Les Daces et les loups // Numen, 1959. VI. № 1. P. 15–31.
28. Pamfile T. Sărbătorile la români. Sărbătorile de toamnă și postul Crăciunului. București, 1914.

СПОСОБЫ ПЕРЕВОДА ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ

Куанышбек Кенжалин¹

Аннотация. В рассказе О.Бокея «Камчигер», выбранном нами в качестве объекта исследования данной статьи, используется большое количество фразеологизмов. При их переводе использованы такие методы, как перевод фразеологизма фразеологизмом, перевод фразеологизма с помощью свободного сочетания слов, использование абсолютных фразеологизмов, использование образных фразеологизмов. Многие фразеологизмы остались непереуведенными и не вошли в русский вариант.

Ключевые слова: фразеологизмы, способы перевода, абсолютный эквивалент, образный эквивалент, перевод с помощью свободного сочетания слов.

WAYS OF TRANSLATION OF PHRASEOLOGICAL UNITS

Summary. The story of O. Bokey «Kamchiger», which have been chosen as the object of study are considered in the given article. There are lots of phraseological units in the given story. The following methods of translation such as translation of phraseology by phraseology, translation of phraseology with the help of free word combinations, the usage of imaginative phraseologies are used in the given article. Many phraseological units were not translated and not included in the Russian version.

Key words: phraseological units, ways of translation, the absolute equivalent, imaginative equivalent, translation with the help of the free word combination.

Казахский язык очень богат устойчивыми выражениями. В рассказе О.Бокея «Камчигер», выбранном нами в качестве объекта исследования данной статьи, используется большое количество фразеологизмов. Про-

¹ Доктор PhD, доцент, Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева, г. Астана, Казахстан, e-mail: kenkk@mail.ru.

блемы перевода фразеологизмов давно привлекают внимание ученых-лингвистов. Их взгляды относительно способов перевода фразеологизмов различаются. Исследователь казахских фразеологизмов профессор Г. Смагулова поясняет, что проблемы перевода фразеологизмов упираются в проблемы национальных культурных концептов [1, с. 261]. Обобщая мнения вышеупомянутых ученых, можно выделить следующие способы перевода фразеологизмов: абсолютный эквивалент, образный эквивалент, перевод с помощью свободного сочетания слов, калькирование и использование несинонимичных фразеологизмов языка перевода.

Данный рассказ О.Бокея очень богат фразеологизмами, как и казахский язык в целом. И тематика их весьма разнообразна. Много встречается в рассказе фразеологизмов, связанных с погодой, с лошадьми, мерами длины и обозначениями времени, а также с религией. Попробуем путем сравнения конкретных примеров проанализировать, как переведено это богатство нашего языка на русский язык автором перевода. Конечно, устойчивые выражения, обозначающие погодные условия, в обоих языках большей частью являются равнозначными, потому что описываемые автором природные условия расположены в пограничных районах двух государств, что и обуславливает схожесть описывающих погоду фразеологизмов в двух языках. Это обстоятельство, на наш взгляд, значительно облегчило задачу переводчика.

В казахском языке фразеологизмы, связанные с животными, птицами, наряду с фразеологизмами, характеризующими время суток, в количественном отношении занимают второе место после соматических фразеологизмов. Это и понятно. Все хозяйство казахского народа было связано с четырьмя видами домашнего скота. Особое значение для казахов всегда имели лошади. Поэтому неудивительно, что в языке бытует очень много выражений, связанных с их породами и характеристиками. Богатый на язык писатель, обильно используя такие выражения, сумел в небольшом по объему рассказе дать всестороннее описание нескольким видам лошадей. Переводчик, хотя и не точно передал многие языковые средства, постарался по возможности сохранить их значение, прибегнув к помощи свободных сочетаний слов и образных эквивалентов из русского языка. К примеру, *Қараша үйдің белдеуіне кейде тұрықты, есік пен төрдей баран ат байланатын. // Путник, остановись – и ты увидишь крепкого коня, привязанного к юрте, такого большого, что кажется – губами он может коснуться звезд, а задними копытами оттолкнуть от себя землю.* В этом предложении переводчик использовал языковые средства русского фольклора.

Предложение *Ішінде жауырыны жазық тақтайдай мамалары, ойық желке, көкішіл бас қысыр тайы мен құлжа бедеу, қаз мойын пырақтары бар Керейдің келісті керме иық жылықтары құрықты қолға тез көне қоймады* переведено гораздо короче – *Были здесь и широкогрудые скакуны, и огневые, горячие неукы, и стройные иноходцы с лебедиными шеями – добрые кони у керейцев, гордые, сильные.* Или *Астында кермаралдай керілген шандоз аты бар, алуетті жігіт ағасы шатынай ұмтылды бұған. // Оглянувшись, он увидел плечистого жигита средних лет на рослом скакуне с белой звездочкой на лбу.* В данных предложениях фразеологизмы, характеризующие лошадей, переведены с помощью альтернативных выражений, употребляемых в значении «отличный, хороший, породистый».

В следующих предложениях использованные писателем этнофразеологизмы переводчик переводит с помощью эквивалентных устойчивых оборотов: *Керейден тігерге тұяқ алмай кері оралу – туасында жоқ ырым. // Еще не было случая, чтоб я возвращался от керейцев с пустыми руками. Бес-алты қабат шыттың сыртынан бұылса да, шекесін қысып, шыбын жанын шырқырататын. // Дерево давило и причиняло невыносимую боль, несмотря на то что под прутья в несколько рядов положили куски ситца.*

Образно передается фразеологизм в предложении *Оттамастан басқа ұрғандай мүлгиді –...стоял, понуро опустил голову, поматывая ею, как от зубной боли.* Здесь на основе сравнения движений лошади с движениями человека создана образная альтернатива казахскому выражению. То есть переводчик переводит его описательно, используя свободные сочетания слов.

Рассмотрим следующий случай *Ендігі сәтте керейлік ат-матымен омақаса құлады. // В следующий миг и конь, и всадник рухнули на землю.* Приведенный в данном предложении фразеологизм переводчик передает комбинированным способом, используя эквивалентный оборот и прием описания. *Қамшыгер қалың ойда келеді. Жан дүниесі көкпар тартып жатқандай ию-қию; жан дүниесінде ит ұлып, ел көшіп бара жатқандай – ырымы жаман. // А камчигер задумался, и казалось, что мысли его затеяли көкпар рәут, раздирают на части его сердце, каждая к себе тянет. Тяжело. Воет ветер, словно собака по покойнику, воет и ноет душа. Словно покинутое людьми место, тосклива и пуста его душа, ибо предчувствие страшной беды тревожит его...*

Если устойчивые выражения, имеющие отношение к лошадям, переведены теми или иными способами, то фразеологизмы, связанные с другими животными и птицами, вовсе остались без перевода. Например: *Күлге аунаған қотыр бұрадай халді басынан кешіріп жатқанына алғаш рет налыды. //...Ему стало еще горше от сознания собственной беспомощности и от глубокого раскаяния.* Сравним: *күлге аунаған қотыр бұрадай* – словно паршивый верблюд, катающийся по золе. Или *Өтіп кеткен соң, қырғидай шүйлікті қыр желкелерінен. // Лавина преследователей промчалась мимо.* Здесь *қырғидай шүйлікті* – устремилась как ястреб (ястреб-перепелятник). *Ол торғайдай тозып, талапайы шыққан топқа алаңдамай, тіке тартпақ... // И не керейцев уже преследовал он...* Здесь *торғайдай тозып, талапайы шыққан топ* – толпа, разрозненная, занимающаяся дележом, склоками, разъяренная, словно воробей. Предложение *Ұлардай шуласып ошарылып қалған жігіттер...* не переведено. В то же время *ұлардай шуласып* – шумели как горные индейки (столпившиеся парни). В следующих предложениях фразеологизмы тоже остались неперевоенными. *Өңдіршегіне оқтау тығып тастаған ба, үні шығар емес. // Тишина и леденящее душу молчание. Өңдіршегіне оқтау*

тығып тастаған – букв., воткнул в горло скалку. *Ор қояндай ойнап, сақ-сақ күліп, Ғайып ерен-қырық шілтеннің пірін шақыра, езуі көпірішіп, топтың топанына бір араласып шыққанда* – алтауының бірдей қамшысын сарт-сұрт жұлып, тақымына қыса кетті. // *Хохоча во все горло, призывая всех своих предков, он послал коня им вслед, с бранью врезался в кучу всадников и снова вырвался на простор, отобрав на скаку все шесть плеток у незадачливых противников.* Здесь *ор қояндай* – как крупный заяц; *ғайып ерен-қырық шілтеннің пірін шақыра* – призывая невидимых глазу сорок чилтенев – добрых духов, покровительствующих людям; *езуі көпірішіп* – с пеной у рта.

Можно отметить, что во всех приведенных выше предложениях казахские фразеологизмы или не переводятся, или передается их общее значение. При этом в одном только следующем предложении употреблено пять устойчивых оборотов, демонстрирующих богатство казахского языка и мастерство писателя. Первые из них переводчик оставил без перевода, а два последних переводит близкими по значению выражениями, соответствующими контексту на русском языке, использовав лишь один фразеологизм. Сравним: *Жігіттер де ләм дей алмай, өз оспадарлықтарына іштей қиналыңқы, тәу ит арқасы қияннан ат арытып келгенде, саусақты мұрынға тығып құр қол қайту арқаларына аяздай батпайды дейсің бе?* // Добыча была безвозвратно потеряна, и это жгло стыдом...

В тематическом плане следующую группу рассматриваемых нами устойчивых выражений, употребленных в этом небольшом рассказе, можно отнести к религиозным фразеологизмам. К примеру: *Осы өңірдің тұрғындары Түйетастың қабырғасын жырып салған сурлеуді «Қыл көпір» деп атағанын. // И недаром называли окрестные жители эту низкую тропку «мостом праведников».* Судя по переводу, этот своеобразный фразеологический оборот, хоть и верно передает значение выражения, не является эквивалентом. Все же автор перевода преподносит его в общем религиозном значении. В следующем предложении, где приведен этот же оборот, автор перевода воспользовался эквивалентным фразеологизмом из русского языка. Сравним: *Бұдан былай тозақтың қыл көпіріндей жалғыз аяқ жол басталады. // Тропа шла над пропастью, тропа была шириной в волосок и острее лезвия ножа...* Здесь, пытаясь сохранить значение фразеологизма, переводчик придал русскому варианту буквальную характеристику, хотя речь просто идет об очень узкой тропе. В казахском языке бытует схожее данному описанию адского моста выражение *ұстараның жүзінде отыру* – букв., сидеть на острие бритвы, однако оно имеет совсем другое значение.

В следующем предложении фразеологизмы, связанные с религией, утратив религиозное значение, переведены близкими по значению альтернативными выражениями с учетом контекста. Например: *...Ғайып ерен-қырық шілтеннің пірін шақыра топтың топанына бір араласып шыққанда // призывая всех своих предков, он послал коня им вслед, врезался в кучу всадников.* При этом *Ғайып ерен-қырық шілтеннің пірін шақыра* – призывая невидимых глазу сорок шилтенев – добрых духов, покровительствующих людям. Или же: *Адаспағандарына көзі әбден жеткен дірдектеген топ қамшыгердің піріне мінәжат етіп, айқұлақтана шапты ілгері. // И это означало, что вовсе не сбились они с пути, что находятся они в окрестностях Түйе-таса, а значит, и дом недалеко. – Молодец, Садага, с ним не пропадеешь! – горланили жигиты.* Здесь *піріне мінәжат етіп* – поклоняться как идолу. С помощью описательного перевода, т.е. свободного сочетания слов переведен фразеологизм и в следующем случае: *Садақбайдың тәні жаралы болса да, көкірегі сайрап жатыр. // Подвело жигита его некогда могучее тело, но дух его остался крепким.*

Таким образом, при переводе рассказа О.Бокея «Камчигер» использованы такие методы перевода, как перевод фразеологизма фразеологизмом, перевод фразеологизма с помощью свободного сочетания слов, использование абсолютных фразеологизмов, использование образных фразеологизмов. Многие фразеологизмы остались непереуведенными и не вошли в русский вариант. Из перечисленных нами в начале статьи способов перевода фразеологизмов в рассматриваемом произведении нам не встретился прием калькирования.

Литература

1. Смағұлова Г. Қазақ фразеологиясы лингвистикалық парадигмаларда (Казахская фразеология в лингвистических парадигмах). – Алматы: Арыс, 2010. – 280 б.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ НОГАЙЦЕВ С ТЮРКСКИМИ НАРОДАМИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В XVIII-ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.

Даниял Кидирниязов¹

Аннотация. В статье, на основе историко-этнографического материала, рассматриваются этнокультурные взаимоотношения ногайцев с тюркскими народами региона исследуемого периода.

Ключевые слова: Северный Кавказ, ногайцы, тюркские народы, фольклор, гостеприимство, атальчество, культура, взаимоотношения.

¹ Доктор исторических наук, профессор, Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, г. Махачкала, Россия, e-mail: daniyal.2006@rambler.ru.

ETHNOCULTURAL TIES OF NOGAIS WITH THE TURKIC PEOPLE OF THE NORTH CAUCASUS IN THE XVIII OR FIRST HALF OF THE 19TH CENTURY

Summary. In article, on the basis of historical and ethnographic material, ethnocultural relationship of Nogais with the Turkic people of the region of the studied period is considered.

Keywords: North Caucasus, Nogais, Turkic people, folklore, hospitality, atalychestvo, culture, relationship.

Ногайцы, кумыки, карачаевцы и балкарцы – это наиболее близкие по языку, обычаям и истории северокавказские народы, что особенно ярко отражено у ногайцев и кумыков. В художественном творчестве наиболее ранняя общность и взаимосвязь у этих народов наблюдается в фольклоре: проникновение к кумыкам, карачаевцам и балкарцам сюжетов об Эдиге, Шора-батыре, Мамае, Адиль-Султане и др., а также ряда текстов казачьих песен, толгау и т.д.; влияние на ногайцев традиций карачаево-балкарского танца, поздних лирических песен, а также письменных произведений и др. Так обращает на себя внимание близость во всех отношениях друг к другу ногайских фольклорных произведений из цикла «кыска казак йырлар» и кумыкских «къанка къазакъ йырлар», пословиц, поговорок и т.д. Широко бытует среди ногайцев и кумыков сказание об Аманхоре – в устной и письменной формах [15, с. 38].

Как известно, многовековую историю в Дагестане имела религиозная (конфессиональная) система образования, основанная на арабской графике, первоначально арабоязычная, а затем (XVIII–XIX вв.) с обращением к родным языкам. В Дагестане строились учебные заведения (мектебе, медресе), распространялась кораническая литература, а начиная с XVIII в. наблюдается расцвет научной и литературной деятельности на арабском языке [10, с. 331]. Дагестан был своеобразным культурным центром, откуда арабская культура и литература распространялись во все районы региона. Так, среди балкарцев были известны свадебные и любовные песни «Сагид Жамал Бузжигит», «Шамса и Джанша», календарь «Рознаме», заимствованные из Дагестана. С замечательным восточным произведением «Тахир и Зухра» балкарцы и карачаевцы познакомились через кумыков и ногайцев [7, с. 191].

Одними из первых исследовательских работ, в которых, в частности, рассматриваются тюркские фольклорные и языковые взаимосвязи, были «Этимологический очерк кавказского диалекта тюркского языка» И. Адамова (СПб., 1851), являющийся сравнительной грамматикой тюркских языков; «Сборник ногайских и кумыкских текстов», изданный в Санкт-Петербурге в 1883 г. М. Османовым.

Среди кумыков распространена рукопись, в которой некий Бинасрадин сын Абдулмуслима написал кумыкские переводы известных ногайских преданий о хане Тохтамыше и об Адиль-Султане Крымском. Кроме того, как показывают археографические исследования известного ученого-тюрколога Г.М. Оразаева, среди ногайцев, особенно Терско-Сулакского междуречья широкое распространение имели кумыкские рукописные тексты, а также печатные и литографированные арабографические книги, изданные в Темир-Хан-Шуре, Петровске, Казани и Симферополе. Следует также отметить, что у ногайцев был распространен ногайский вариант поэзии суфийского направления «тюрки» («Кара ер» и др.) на возникновение которых немалую роль сыграло влияние кумыкской поэзии в жанре тюркю [15, с. 38].

В укреплении культурных и этногенетических связей ногайцев с тюркскими народами Северного Кавказа значительную роль играли межнациональные браки и некровное родство (аталычество, молочные и названные братья и сестры, побратимство).

«Брать на воспитание детей княжеских, – указывается в архивных материалах о Засулакской Кумыкии, – считалось для воспитателя (аталыка) особенной честью: дети воспитателя делались воспитаннику эмчекями (молочными братьями), что также считалось особенной честью, и молочное родство уважалось и соблюдалось с обеих сторон» [16, с. 88]. Родство между молочными братьями, по словам Ф.И. Леонтовича, считалось «священнее природного» [11, с. 252].

Во избежание привязанности частые встречи, тесные контакты ребенка с родителями, точно так же как посещения родителями дома аталыка, не полагались. Такие посещения рассматривались как факты недоверия в отношениях сторон. Только жена аталыка изредка и на короткое время водила или возила ребенка для встречи с родителями. Когда воспитаннику исполнялось 7-8 лет, его возил в дом родителей сам аталык. В родительском доме старались внешне не проявлять особого внимания к ребенку, чтобы «он не привык к дому». В то же время аталыку оказывали подчеркнутое гостеприимство. «Я так была привязана к семье аталыка, что не хотела оставаться долго в родном доме, если даже там готовился плов или другое изысканное для того времени кушание», – вспоминала княгиня – бийке Алибекова (Хамзаева) Саадат, воспитывавшаяся в ногайской семье [4, с. 29].

Следует отметить, что чем традиционнее был образ жизни семьи ребенка и его аталыка, тем сдержанней и реже были эти встречи. «... Соблюдается правило – указывал Н.Данилевский об аталычестве на Кавказе, – что пока не кончится воспитание отдаваемого ребенка, родной отец редко видится с сыном или дочерью и даже стыдиться ласкать их или говорить с ними при свидетелях» [6, с. 145].

Часто по желанию аталыков воспитанницу выдавали замуж. Иногда бывало, что воспитанницы требовали, чтобы их выдавали замуж те аталыки, которые их воспитывали с раннего детства, и эти пожелания удовлетворялись. Так, по желанию ногайского аталыка Темирбулата была выдана замуж кумыкская княгиня Саадат Хамзаева [4, с. 36-37]. Кумыкский князь Салимсолтан Капланов, который в середине XIX в. воспитывался у ногайского аталыка Темирбулата из с. Мужукай до совершеннолетия, также был женат аталыком на кумык-

ской княжне Таймазовой из с. Бораган (Чечня). Следует отметить, что большую часть расходов на свадьбу нес аталык. Став аталыком двух сестер дочери кумыкского князя Ахая Хамзаева, этот аталык стал фактическим хозяином земель и скота своего князя [9, с. 211].

Карачаевские уздени принимали на воспитание детей из ногайских, кабардинских и других княжеских семей, а своих детей отдавали в ногайские, адыгские и др. семьи. Так, ребенок из семьи карачаевского уллуждени Алиева был отдан на воспитание в семью ногайского мурзы Туганова [8, с. 128].

В рассматриваемое время феодалы Осетии вступали в брачные связи с аристократическими кланами Грузии, Дагестана, Крыма и др. Так, свояками были: крымский царевич Шагин-Гирей, сын князя Малого Ногай Казыя и кабардинский владетель Шолох Сунчалеевич – все трое были женаты на сестрах Алегуки Шогенукова [13, с. 49-50]. Эти родственные связи сыграли значительную роль в политической жизни Северного Кавказа.

В рассматриваемое время были частые случаи межнациональных браков между представителями карачаевской и дагестанской знатью. Так, с ногайскими мурзами породнились карачаевцы Джуккаевы, Алиевы, Хубиевы. С ногайскими мурзами Карамурзиными – Коркмазовы, Текеевы и др. Так, в конце XVIII в. знатный карачаевский уздень (сайлыуздень) был женат на ногайской княжне Карамурзиной. В первой половине XIX в. карачаевский князь Хаджи Азамат-Гериевич Крымшамхалов был женат на ногайской княжне Муслимат Ураковой.

Кроме того, карачаевские сыйлыуздени роднились с кумыкскими (брагунскими) биями Таймазовыми и Чымиевыми [10, с. 351-352].

Оценивая связи кровнородственного, брачного характера и института искусственного родства, следует отметить их немалую роль в установлении взаимоотношений добрососедства и взаимопомощи между представителями Дагестана и народами Северного Кавказа, что не раз демонстрировалось в борьбе с иноземными захватчиками.

Немалую роль в этнокультурных связях Дагестана с народами Северного Кавказа в исследуемый период играли миграционные процессы представителей данных этносов, осуществлявшихся по самым различным причинам в направлении Дагестана, так и обратно.

Необходимо подчеркнуть, что длительные этнокультурные взаимосвязи между Дагестаном и народами региона не могли пройти бесследно. Результаты их взаимоотношений проявлялись, а зачастую проявляются и донныне в самых различных сферах традиционной культуры: в языке, этикете, менталитете, во многом объясняя процесс формирования культурной общности различных этносов края.

Наряду с аталычеством народы региона во взаимоотношениях между собою использовали и другую форму искусственного родства – побратимство и посестримство. Этот обычай играл в прошлом немалую роль в установлении тесных связей между местными народами.

Побратимами становились как представители одного народа, так и других этносов. Это могли быть жители различных сел, общин, что обычно преследовало цель укрепления союза против внешних врагов. Обычай побратимства обязывал к полной поддержке, взаимопомощи, верности. Ставшие близкими родственниками, побратимы не мели права вступать в брачные отношения с родственниками друг друга [2, с. 73].

Важным моментом в этнокультурных взаимоотношениях ногайцев с тюркскими народами Северного Кавказа являлись связи кровнородственного и брачного характера. Национально-смешанные браки выступали одним из факторов развития этнических процессов на Северном Кавказе и вместе с тем формой осуществления этнических контактов. Межэтнические браки усиливали этнические контакты и способствовали сближению народов. Этнокультурные отношения подобного рода имели огромное значение в семейно-общественном быту северокавказских этносов, приводя к трансформации этнической самоидентификации целых фамилий.

Наиболее часто в описываемый период карачаево-балкарские аристократы вступали в родственные отношения с ногайскими и кумыкскими князьями. Для карачаево-балкарских владетелей заключение межэтнических браков, в частности с ногайцами, диктовалось соображениями политического характера (установление союзнических отношений, примирение и т.д.), а также стремлением не уронить своего сословного положения неравным браком [3, с. 113].

Как известно, некоторые народы (кубанские ногайцы, адыги, ингуши, осетины, карачаевцы и др.) в конце XVIII–XIX вв., при выдаче паспортов, переписи населения, которую производила русская администрация, были записаны под родовыми фамилиями. Такая запись позволяет проследить межэтнические связи народов региона. Так, например, у кубанских ногайцев есть фамилия Хубиев, у осетин – Худиев, у карачаевцев – Хубиев. У ногайцев – Кокаевы, Кокаевы у осетин, Кокаевы у карачаевцев, Манкиев (инг.), Манкаев (ног.); Алакаевы у кабардинцев и у ногайцев; Шадиевы – у ингушей и ногайцев; Мытыевы; Матыевы – у чеченцев, ногайцев и ингушей; Дикиновы – у кабардинцев и ногайцев; Евмурзаев (чеч.), Евмурзиев (инг.), Евмурзаев и Явмурзаев (ног.); Кабардиев (у кумыков), Ногаев (у осетин); Бестаев (осет.), Бестов (ног.); Черкесовы (у многих народов края); имя Зарган у чеченцев и ногайцев [14, с. 316; 17, с. 11; 10, с. 358].

Обычай гостеприимства является одним из важнейших культурных концептов и актуален для всех культур, так как связан с традициями народа. Доброжелательная встреча гостя и старание хозяина во всем угодить ему особенно наглядно отражено в карачаево-балкарском эпосе первой половины XVIII в. в цикле «Ерюзбек и Ногайчик» [1, с. 273-275]. В историко-героических песнях карачаевцев и балкарцев освещается давняя дружба карачаевского и балкарского народов с ногайцами через институт гостеприимства [12, с. 310-315].

Кроме того, в соответствии с наблюдениями известного автора XIX в. Ф.А. Щербины, «в защите гостя горец, хотя бы этот гость был чуждым ему человеком, иноземец, он жертвовал своею жизнью» [19, с. 36].

Русский офицер В.В. Швецов, прослуживший на Кавказе почти полвека, отмечал особое отношение местных народов к гостям, когда «угощению не будет конца, все лучшее, что только есть у него, будет перед вами (гостем – Д.К.), со всем азиатским комфортом и роскошью; все желания ваши предупреждаются с радушием; вы, прислуга ваша и лошади не будут забыты, не исключая самоохранения... – это закон, принятый... у всех горских народов; нарушить его было бы поводом к жестокому кровавому мщению на полвека: здесь принимают участие не только родственники вашего знакомого, но и все посторонние... Ни в каких оскорблениях не проливается столько крови, как за нарушение святости гостеприимства: здесь грозит месть всего аула, и виновный не избежит смерти и разорения, он не найдет защитников себе даже посреди близких родственников, а само семейство его будет гнушаться преступным отверженником» [18, с. 37-38].

Институт куначества играл большую роль в укреплении дружественных отношений между народами региона. Вовлечение местного населения в рыночные отношения расширило круг их общения, между различными этносами стали устанавливаться не только торгово-экономические, но и дружеские, куначеские связи.

Если гостя следовало накормить и предоставить жилище для ночлега, то для кунака устраивали пышное угощение с приглашением близких родственников, певцов, музыкантов и т.д. Кунаки также принимали активное участие в семейных торжествах, помогали в сельскохозяйственных работах, несли расходы во время свадебных мероприятий и похорон [10, с. 372].

Таким образом, этнокультурные связи ногайцев с тюркоязычными народами Северного Кавказа способствовали их тесному торгово-экономическому, политическому и культурному сближению.

Литература

1. Ахматова М.А. Отражение карачаево-балкарского гостеприимства по отношению к ногайцам в нартовском эпосе // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему. Материалы Первой Международной научно-практической конференции (г.Черкесск, 14–16 мая 2014 г.). Черкесск, 2014.
2. Барзбиев М.И. Этнокультурные связи балкарцев и карачаевцев с народами Кавказа в XVIII – начале XX века. Нальчик, 2000.
3. Барзбиев М.И. Национально-смешанные браки в этнокультурных связях балкарцев и карачаевцев с народами Кавказа в XVII–XIX веках // Эльбрус. № 1. Нальчик, 2000.
4. Гаджиева С.Ш. Аталычество и побратимство в Дагестане. Махачкала, 1995.
5. Гимбатова М.Б. Мужчина и женщина в традиционной культуре тюркоязычных народов Дагестана (XIX – нач. XX в.). Махачкала, 2015.
6. Данилевский Н. Кавказ и его горские жители. М., 1846.
7. История Кабардино-Балкарской АССР. М., 1967. Т. 1.
8. Каракетов М.Д. О семейно-брачных связях северокавказских элит в XVII-XIX вв. (генеалогический аспект на примере Карачая) // Вопросы тюркологии. М., 2010. № 1.
9. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения ногайцев с народами Северо-Восточного Кавказа в XVI– нач. XX в. Махачкала, 2008.
10. Кидирниязов Д.С. Взаимоотношения народов Дагестана и Северного Кавказа в XVIII- середине XIX в.: политические, торгово-экономические и этнокультурные аспекты. Махачкала, 2016.
11. Леонтович Ф.И. Адагы кавказских горцев. Одесса, 1883. Вып. 2.
12. Малкондуев Х.Х. Тема ногайцев в карачаево-балкарской устной словесности и особенность ее образных систем // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к грядущему. Материалы Первой Международной научно-практической конференции (г.Черкесск, 14–16 мая 2014 г.). Черкесск, 2014.
13. Мальбахов Б., Эльмесов А. Средневековая Кабарды. Нальчик, 1994.
14. Мусукаев А. Века родословий. Нальчик, 1997.
15. Оразаев Г.М. К истории ногайско-кумыкских взаимосвязей // Тезисы докладов научной сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований Института ИЯЛ в 1984-1985 гг. Махачкала, 1986.
16. Феодалные отношения в Дагестане XIX – нач. XX в. / Архивные материалы. Сост. Хашаев Х.-М. М., 1969.
17. Чуюко А.Б. Адыгские фамилии и тамги. Майкоп, 2012.
18. Швецов В.В. Очерк о кавказских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе // Кавказ: культы, легенды, предания. Нальчик, 2010. Вып. V.
9. Щербина Ф.А. История Кубанского казачьего войска. Екатеринодар, 1913. Т. 2.

«ТЮРКСКИЙ ТРЕНД» В КУЛЬТОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ

Евгений Кононенко¹

Аннотация. В развитии культовой архитектуры Турции в XX в. можно выделить несколько этапов, на каждом из которых зодчие обращались к поискам элементов собственно тюркской традиции, противопостав-

¹ Кандидат искусствоведения, Гос. Институт искусствознания, г. Москва, Россия, e-mail: j_kononenko@inbox.ru.

ляя ее официальному мейнстриму (нео-османскому стилю, модерну, «интернациональной архитектуре»). Несмотря на разные масштабы, задачи и результативность, такая периодическая риторическая «самоидентификация» стала мощным стимулом в изучении исторического наследия и активизации современной художественной жизни.

Ключевые слова: мечеть, тюркизм, нео-османский стиль, политическая риторика.

THE «TURK TREND» IN RELIGIOUS ARCHITECTURE OF REPUBLIC OF TURKEY

Summary. The development of Turkish religious architecture in the XX cent. can be divided into several stages, all of which are marked by the architect's search for the elements of a Turk tradition as distinct from the official mainstream (neo-Ottoman style, modern, «international architecture»). Despite the different scope, goals and effectiveness, such periodic rhetorical «self-identity» has become a powerful impetus to the study of the historical heritage and the revitalization of contemporary artistic life.

Keywords: Mosque, Turkism, neo-Ottoman style, political rhetoric.

Интерес к собственно тюркской культуре возник в среде турецкой интеллигенции на волне поисков альтернативы официальной османской культуре как часть идеологического противостояния «османистов» и младотурок. Идеолог пантюркизма Зия Гёкальп настаивал на примате народной культуры перед официальной («султанской») и указывал на необходимость обращения к «традиционным формам» [1, с. 273]. Однако если искомую «тюркскую традицию» можно было обнаружить в народных промыслах, то представления о тюркской архитектуре, которая должна была бы визуализировать национальную идею, оказались весьма расплывчатыми.

К концу XIX в. в османской архитектуре был разработан нео-османский стиль, соответствовавший эклектичным поискам «исторических стилей» в европейском искусстве [3]. Нео-османская парадигма базировалась на избирательном изучении памятников «великолепного века» Османской династии и использовании наиболее ярких, узнаваемых элементов (уплощенные купола, портики на стрельчатых арках, оформление пролетов в виде «арок Бурсы», изразцовые панно) для декорации современных конструкций. Такая декоративная программа была призвана обеспечить видимость исторической преемственности позднеосманской архитектуры.

«Тюркская идея» была сформулирована как политическая доктрина, но не получила аргументации в качестве культурного ориентира. В 1908 г. создана Ассоциация архитекторов и инженеров, программно нацеленная на поиски национальных корней и акцентирование именно «тюркских» элементов в официальном искусстве. Следует оговорить, что архитектурное выражение национальной идеи, противопоставленной почти обезличенному «интернациональному историзму» эклектики и осуществлявшееся с помощью узнаваемых «цитат», вполне соответствовало национальному романтизму модерна.

Однако, несмотря на противопоставление «национального» «государственному», для визуального выражения тюркизма в архитектуре был использован тот же набор элементов нео-османского стиля. Архитектурная практика начала XX в. оказалась первичной по отношению к идеологии, «вложенной» в нее после Младотурецкой революции: так, постройки, законченные после 1908 г., были «объявлены» соответствующими «тюркскому стилю», несмотря на то, что их проекты разрабатывались в султанской Академии искусств в рамках нео-османского стиля. Ярким примером является здание Министерства почты и телеграфа в Стамбуле (арх. М. Ведат Тек) – сооружение проектировалось в 1903 г., строительство началось в 1905-м, но завершено ансамбль был в 1909 г. и в турецкой историографии считается стартовой точкой «Первого национального архитектурного движения» [6, р. 16–18].

Визуализация «тюркской идеи» в архитектуре активно проявилась в гражданской архитектуре, создававшейся ведущими мастерами «османского Ренессанса», однако этим же зодчим в 1910-х гг. пришлось выполнять и заказы Министерства вакфов – например, стамбульские мечети Хобьяр, Камер Хатун, Бебек, Кюльоглу, мавзолей. С одной стороны, в декорации этих построек использован набор нео-османских элементов (стрельчатые арки, ниши со сталактитовым заполнением, изразцовые панно); с другой, архитекторы ориентируются на имевшееся представление о доосманских мусульманских памятниках Анатолии и уменьшают размеры построек, обращаются к деревянным перекрытиям, выносным карнизам, имитируют «суровую» кладку камня и грубоватую резьбу. Тем самым создавалась новая стилистическая парадигма, отличавшаяся от официальных рекомендаций, визуализировавшая обобщенный «этнический» архитектурный образ и ориентированная на риторическую визуализацию национальной доктрины.

«Первое национальное архитектурное движение» пережило и падение Османской империи, и ликвидацию халифата, и оказалось востребовано в первое десятилетие Турецкой республики. Кемалисты использовали заложенную в нем национальную риторику для выражения революционных идей. Правда, провозглашение светского государства и введение контроля над религией не способствовали развитию культовой архитектуры – зодчие, в т.ч. приглашенные европейские, сосредоточились на выполнении гражданского госзаказа, ориентированного на «осовременивание» турецких городов. Элементы «тюркского стиля» активно использовались при строительстве Анкары, восстановлении Измира, программном возведении административных и учебных зданий в крупных городах Турции. Однако увлечение поисками «региональных» ориентиров привело

к активизации моды на «хеттское»; к тому же в начале 1930-х гг. правительство провозгласило курс на внедрение новых архитектурных форм, соответствовавших республиканскому обновлению страны, ассоциирующемуся с европеизацией, – «новой архитектуры» (*veni mimari*), образцом для которой стал европейский модерн [2, с. 60–62].

«Отступление» национальной архитектуры не сопровождалось потерей интереса к традиционной культуре. Основоположник турецкого искусствознания Дж. Арсевен в течение 1930-х гг. не только организовал несколько крупных международных исторических форумов, но и подготовил ряд фундаментальных многотомных трудов, в т.ч. «Историю тюркского искусства» [5]. Будущий глава «Второго национального движения» С. Х. Эльдем в 1932 г. организовал семинар по изучению традиционного жилища, призывая брать за образец привычные и удобные дома Анатолии и Балкан и противопоставляя их романтизированный образ безликим модернистским «коробкам» [7, р. 91].

«Второе национальное архитектурное движение» пришлось на первые десятилетия после II мировой войны и во многом было инспирировано реакцией на распространение «интернациональной архитектуры», которое часть турецкой интеллигенции сочла вестернизированной девальвацией традиционной культуры. Изменения в религиозной политике привели к возобновлению культового строительства, в т.ч. с участием государства и на основании конкурсного отбора проектов [4, с. 155–160]. На рубеже 1950–1960-х гг. «традиционалисты» одержали убедительную победу в дискуссии «Интернационализм или регионализм?» [8, р. 73]. Показательна судьба Большой мечети Анкары: ее возведение по ультрасовременному проекту В. Далокая было приостановлено и по результатам очередного конкурса продолжено по проекту Х. Тайла в более традиционных формах.

Участие государства в культовом строительстве демонстрирует явное предпочтение консервативных «имперских» ориентиров. На «местном» же уровне сильна тенденция визуализации различного рода региональных традиций; правда, их понимание, обоснование и воспроизведение приобретало различную форму. Призыв С. Эльдема к созданию нового стиля только после изучения и переосмысления национальных основ нашел широкий отклик [7, р. 96]. Своеобразной эмблемой всего «Второго национального архитектурного движения» стало «Восточное кафе Ташлик» (1950, арх. С. Эльдем) – модульное сооружение, воспроизведшее характерное для Стамбула сочетание византийского основания и османской деревянной постройки. В жилищном строительстве приоритет отдавался традиции «турецкого дома». Имитация исторических образцов, воспринятых как «турецкая классика», характерна не только для культовой архитектуры: в современную городскую панораму вернулись купола, функционально не оправданные, но осмысленные как эмблема национальной идентичности, а традиционная планировка медресе оказалась вполне применима к административным зданиям, неся идею исторической преемственности.

Если создатели «Первого национального архитектурного движения» лишь декларировали обращение к национальным корням, избираемым довольно произвольно, то в «регионализме» II пол. XX в. отчетливо заметно внимательное изучение сохранившихся памятников, акцентирование местных традиций, стремление к достоверности не обобщенного образа, а отдельных деталей. Так, в мечети каппадокийского Деринкую (1971, арх. Х. Атамюлю) конструктивистская архитектура сочетается с оформлением интерьера, отсылающим к раннему тюркскому зодчеству Анатолии: в современное здание введены узнаваемые цитаты – грубая каменно-плинфовая кладка стены киблы, тонкие столбы-опоры, квадратные световые проемы под потолком.

На фоне явно преобладающих «османизмов» заметно противопоставление им узнаваемых элементов сельджукского зодчества – конических и пирамидальных перекрытий (Ярхасанлар-джами в Манисе), ребристой кирпичной кладки, напоминающей о минарете Йивли в Анталии, открытых стропильных потолков и уступчатых деревянных «куполов» (Парламентская мечеть в Анкаре). В современных мечетях городов, бывших некогда столицами тюркских княжеств-бейликов (Мугла, Маниса, Караман, Эрзурум, Кайсери, Диярбакыр), прослеживается воспроизведение на правах «знака присутствия» характерных черт именно местных архитектурных традиций – кладки, формы тромпов, капителей, обломов архивольтов, карнизов, оформления михрабных ниш и т.д. В молитвенных залах можно увидеть орнаменты местных ковров, приемы резьбы по дереву, характерные росписи изразцов и керамики – отсылки к узнаваемым локальным ремесленным традициям превращаются в часть архитектурного декора.

Безусловно, «региональные» акценты конкретных проектов не могут конкурировать с засилием псевдоосманских «реплик» [4, с. 172]. Однако важны сами попытки обозначить существование исторических локальных художественных традиций на фоне результативного превращения «османской мечети» в своеобразный международный бренд, иногда воспринимаемый и как «общемусульманский».

В начале XX в. турецкие зодчие не смогли выделить в нео-османской архитектурной практике какие-либо характерные черты собственно тюркской традиции: конструкции, планировки, декорации зданий «османского Ренессанса» и «Первого национального движения» отличались мало, и уплощенные купола, портики, карнизы, изразцы стали составными частями как «османского», так и «тюркского» архитектурного образа. Мастера «Второго движения» в середине XX в. противопоставили уже не «тюркское» «османскому», а «турецкое» – «интернациональному», обратившись к региональной традиции. Архитекторы нач. XXI в. пытаются акцентировать внутри «общетурецкой» уже исторические локальные особенности, некогда нивелированные «османизацией» тюркских княжеств.

Здесь важны, однако, не конкретные особенности и задачи каждого этапа развития турецкой архитектуры и не результаты поисков ее «тюркской составляющей», а то, что сами эти поиски сохраняют ценность на каждом из этапов – «национальном», «региональном», «локальном». Актуализация традиций в турецкой ар-

хитектуре превратилась в тренд, повторяющуюся тенденцию, аккумулирующую силы части интеллигенции, стимулирующую изучение памятников, направляющую художественные поиски и приводящую к появлению новых культовых зданий.

Литература

1. Васильева С.А. Основные принципы пантюркистской идеологии и их эволюция // Актуальные вопросы исследования гуманитарных и естественных наук. 2012. № 3. С. 272–274.
2. Кононенко Е.И. Иностраный вклад в формирование национального стиля турецкой архитектуры // Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История, Международные отношения. 2015. Т. 15. Вып. 4. С. 59–64.
3. Кононенко Е.И. Османский архитектурный историзм и поиски национального стиля // Вестник СПбГУ. Серия 15. Искусствоведение. 2016. Вып. 1. С. 92–103.
4. Кононенко Е.И. Турецкая мечеть: между неоклассикой и не-классикой // Искусствознание. 2014. № 3–4. С. 155–182.
5. Arseven G.E. L'Art Turc depuis son origine jusqu'a nos jours. Istanbul: Devlet Basimevi, 1939. 305 p.
6. Bozdoğan S. Modernism and Nation Building: Turkish Architectural Culture in the Early Republic. Seattle-L.: University of Washington Press, 2001. 380 p.
7. Eldem S.H. Toward a Local Idiom: A Summary History of Contemporary Architecture in Turkey // Conservation as Cultural Survival / ed. R. Holod. Philadelphia, 1980. P. 89–99.
8. Seyand Y., Tapan M. Architectural Education in Turkey: Past and Present // MIMAR 10: Architecture in Development. Singapore, 1983. P. 69–75.

О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОНЯТИЙ «САЛ» И «СЕРИ»

Айнур Кошексова¹

Аннотация. В этой статье рассматривается о происхождении «Сал» и «Сери». Салы, формируясь как артистическая, поэтическая группа, развивали передовые традиции салства; поэтичность, щедрость, надменность, тем самым создали особую группу людей, у которых слово «сери» применялся как эпитет и оно выражало понятия «самый лучший», «сильный», «щедрый».

Ключевые слова: Сал, сери, скакун, беркут, обряд, ритуал.

ABOUT THE ORIGIN OF THE CONCEPT «LAS» AND «SER»

Summary. This article focuses on the origin of «Sal» and «Seri». Sala, forming both an artistic, poetic group developed advanced salstva tradition; poetry, generosity, arrogance and thus created a special group of people who have the word «series» was used as an epithet, and it is an expression of the concept of «the best», «strong», «generous».

Keywords: Sal, series, horse, eagle, rite, ritual.

У казахов слова «сал» и «сери» произносятся вместе. Иногда сала могут называть «сери», а сери – «салом». Не только простые люди, но и сами сал-сери не считали эти наименования разными. Например, Биржан в одной из своих песен говорит: «Вы когда-нибудь раньше слышали о Биржан сери?». По словам снохи правнука Биржана, Рахии, жена Биржана Апиш называла Биржана «сери» [1,184].

С.Муканов в своей книге «Народное наследие» приводит вот такой интересный рассказ. Однажды Биржан сал по дороге заходит в один дом и просит воды, чтобы напиться. Девушка, которая была дома, наливает ему в большую чашку суп без мяса, без ничего. Биржан, пренебрегая, не стал даже пригублять его и вернул чашку девушке снова. Тогда девушка, не прямая посуду, сказала так:

Богатый ест жирную конину,
Отсюда и появляется эта болезнь сал (паралич).
Нет ничего выше еды,
Не пренебрегай пищей, ешь суп! –
Тогда Биржану стало стыдно и он ответил так:
До девяноста лет дойдет только самый сильный,
Я поэзией своей стал называться «Биржан сери».
Сестренка, милая, мне так стыдно перед тобой,
Дай побольше твоего супа скорей! –
и съел весь суп [2,111].

Акан сери в своем айтысе с Муканом слова «сал, сери» употребляет как синонимы:

¹ Кандидат филологических наук, и.о. профессора, Казахский государственный женский педагогический университет, г. Алматы, Казахстан, e-mail: Koshekova71@mail.ru.

Сери не любит народ,
Зачем я зря свои слова тебе посвящаю?
Домбыра, насыбай – облик мужчины,
Почему бы им не быть у сала?
Тезекбай, который вступил в айтыс с Акан, говорит так:
Пока ты гуляешь, показывая свою способность сала,
говорят, над тобой властвуют духи и пери,-
а Смагул говорит так:
Написал с уважением и любовью песню
Сыну Корамса Акан салу [3,218,223,225].

Также как и салы, сери надевали дорожную одежду, имели скакунов, ходили на охоту, на ловлю птиц, занимались беркутом, со своими друзьями гуляли по аулам, пели песни, были главными действующими лицами всех праздников и тоев. Также как и салы, с возрастом прекращали свою праздную жизнь. Только две вещи отличают сери от салов, это можно увидеть в характерах сери, оставшихся в памяти народной: во-первых, в поведении сери не было ничего лишнего и порочащего их. В них можно было заметить хваткость, щегольство, смелость, поэтичность, скромность. Сери не позволяли себе неприличного поступка, недостойного характера. Они всегда одевались аккуратно, без чванства, всегда одажда была у них дорогая и сшитая по современной моде и со вкусом.

Во-вторых, репертуар их был намного меньше, чем у салов. Сери сочиняли лирические песни, хвалебные песни, вступали в айтыс. Сери не вступали в игры, не показывали фокусы, при исполнении песен не показывали актерские действия. При исполнении песен они вели себя скромно, грациозно, собранно, в них чувствовалась надменность. Основная ориентация, тематика, функции творчества сери были похожи на творчество салов. Также как салы, сери внутри родов руководили над проведением небольших обрядов и ритуалов. Основная область поэзии сери, также как у салов, были богемская лирика, богемские мотивы, то есть это были песни о любви, о молодости, о праздниках, о веселом настроении. Прекрасные представители казахских сери – это знаменитый Акан сери Корамсаулы, Биржан сал, в основном относились к группе сери. Их отличие от сери – некоторые особенности только в ношении одежды и актерские действия при исполнении песен. Это не качественное различие, это только видовое отличие. Глядя на это и на факты, приведенные выше и доказывающие общность творчества сери и салов, кажется, что вполне можно считать, что сери – новый вид салов, появившийся в результате эволюции типа сал. В XIX веке наряду с такими салами нового качества как Биржан сал появляется творческая личность как Акан, который относится к группе сери, а также в то время слова «сал», «сери» употреблялись как одинаковые понятия, и видя тесную внутреннюю связь, можно сказать, что сери – это новый тип творческих личностей, сформировавшихся в прошлом веке на основе типа сал. С точки зрения генезиса, сери – как бы похожи на «фанаунау», которые участвовали в играх и танцах и ходили вместе с членами тайных союзов, которые стали распадаться. В характере и поведении, а также в репертуаре сери нет элементов, специфически различающих их от салов. Однако, основные мотивы, присущие творчеству салов – богемский мотив свое продолжение нашел именно в поэзии сери.

Профессор Е. Ысмайылов пишет: «для салов присущ торжество, гуляния», тем самым он определил, что однокоренными словами слова «сал» являются «торжество», «гуляние» [4,402]. Трудно не согласиться с этим мнением ученого. Эту этимологию доказывают и следующие факты: средневековые тюрки для оформления кувшин применяли красивый, блестящий клей, которого называли «сал» [5,172], киргизы слово «сал» употребляют в двух значениях: 1. «сильный парень», «волевой человек, который легко может поднять сразу двоих» («Керилген мыкты сал элем, кемирейген чал болдум»); 2. молодых повес, выходцев из богатых семей, которые думают только о развлечениях, праздниках называли «сал-манап» [6,624].

Проф. Е. Ысмайылов слово «сери» связывает с арабским словом «сейир» и считает слова сери, «гуляние» («серуен»), «гуляние с удовольствием» («сайран салу») однокоренными словами [4,402]. Однако в данной этимологии есть слабое место. Гулять по селам, по гостям, показывать свое искусство присуще было не только сери, но и салам, акынам, жыршы.

По-нашему мнению, этимология слова «сери» тесно связано с историей его появления и формирования. Салы вышли из тайных союзов, организованных для защиты интересов и целей отдельных групп людей, которые умели вести бой и стали богаче других и стали потихоньку изолироваться от своих других сородичей. Сери признавались и как воин, и как артист, в союзе они были близки со своими партнерами, которые исполняли обязанности «фанаунау», мы здесь получаем возможность определить основной смысл слова «сери» в связи с генезисом. Это слово в древнетюркском языке выражало значение «черик», то есть «воин, армия». Киргизы армию называют «чериком». На кумыкском языке «чер» – «сторонник», «партнер», калмыки воинов называли «цергч», а монголы – «цэрэг». Сахи воинов, участвовавших в межродовых, межплеменных войнах, называли «кыргыз дьоно», то есть «сэри»: сэттэ уон аттаах сэрии-кыргыз дьоно... ыллыы-ыллыы... кэлэллэр» – «сен атты сэри-кыргыз жоно... идет... песни поет...» [7,205,209].

Значит, основной смысл слова «сери» – «воин в составе армии», «воин», «однополчанец». В период распада тайных союзов, они были вместе с членами союза, из-за того, что они участвовали в играх некоторых салов, к значению слова «сери» дополнительно прибавились понятия «друг, партнер», «воин».

Историко-археологические и этнографические сведения показывают, что типы создателей и хранителей-распространителей образцов казахского фольклора появились разными путями. Мы видим, что генетическая

история типов баксы, акынов, сал, сери, которые в настоящее время кажутся однотипными, совсем разные. А.Формозов, изучавший культуру первобытного общества, высказывает очень правдивую и верную мысль так: «Невозможно понять внутренний мир чего бы то ни было, пока не узнаешь историю происхождения любого явления. Следовательно, чтобы правильно понять деятельность искусства в обществе, мы обязаны тщательно проверить его самые древние виды» [8,8]. Корни появления, роста и развития типов создателей и хранителей-распространителей образов казахского фольклора – эпоха становления первых социальных племен. При рассмотрении истории появления типов жырау тоже нельзя пренебрегать этим периодом.

В. Жирмунский и Х. Зарифов жырау считают самым древним видом типа шайыров. Это мнение поддерживают и казахские, каракалпакские фольклористы, занимающиеся вопросами истории жырау. Профессор Н. Смирнова пишет, что «Казахское слово «акын» – позднее название слова «жырау» [9,34].

Профессор Е. Ысмайылов пишет: «Жырау в вариантах древней казахской устной литературы – говорит о том, что у казахов акыństwo существовало еще в те очень древние античные времена». Каракалпакский фольклорист К. Айымбетов поддерживает мнение предыдущих фольклористов: «Среди каракалпаков акыны видимо появились позже жырау... У каракалпаков искусство жырау появилось раньше акынов, кыссаханов и шайыров, и просуществовало веками... Каракалпакские акыны появились после жырау». Это мнение в свое время поддерживал и Е.Турсынов.

Проф. Н. Смирнова пишет: «Смысл слова «жырау» – тот, кто рассказывает «жыр» (песню)... Насколько древен институт этих рассказчиков песен, настолько и их наименование древнее» [9,40]. Профессор Е. Ысмайылов, опираясь на мнение Н. Ильминского и на то, что слово «жыр» синонимично со словами татарского языка «жыру», «жыруче», связывает слово «жырау» со словами «жыр», «жыр айтушы», «жырламак», то есть подчеркивает, что смысл этого слова «рассказчик исторических песен, предсказатель будущего». Это мнение поддерживает и каракалпакский фольклорист К. Айымбетов. Основа происхождения слова «жырау» – петь песню. Об истории появления слова «Жырау», о происхождении этого слова от слова «жыр» говорили ученые прошлого века Н.И.Ильминский, В.В. Радлов, Л.З.Будагов, Ш.Уалиханов – вот, все это доказывает то, что слово «жыр связано со словом жырау», – пишет он. Надо отметить, что В. Радлов ничего не говорил о том, что слово «жырау» связано с выражением «жыр жырлау».

Во 2-разделе I тома словаря В.Радлова слова «йыр», «йырлыжы» «йырла», «йырчы», во 2 разделе 4-тома слова «жырау», «жыраушы» в разных статьях показаны без какой-либо связи между собой. В словаре Л.Будагова слово «жырау» дается рядом со словами «йыр», «ыр», «жырламак», «йырламак», «йырлычы», «жырлачы», «йырлачы», и т.п. Глядя на это, можно сделать вывод о том, что Л. Будагов слово «жырау» вывел из корня «жыр».

Древние тюрки «йырағу» называли жыршы, певцов. Это наименование в данном смысле сохранилось и в языке тюрков среднего века. В эпосе Лүтфи «Гүл уа Наурыз» встречаются такие строки: «Йыраулар саф уа сакилар гүлэндәм» («Очень чистые жырау и красивые разливатели вин»). В другом месте эпоса о жыршы тюркских эпосов Булбул написано так:

Есімім ол жердегі Бұлбұл ғашық,
Білемін сан дастанды жатқа,
Күдірет кітабындай жырлар білемін,
Достықты нығайтар амалдарды білемін,- деп айтылады [10,275].
Науаидың шығармасында:
Кұйылған саф ішімдік гүл-жұпар – дүр,
Тостаған ішіндегі қымыз иісі де хош-дүр,
Ей жырау, сен де өнеріңді көрсет,
Жетігенге қосылып, ұзақ жыр айт,-деген жолдар кездеседі.

Татары «жыр айту» называют «жыру». Татарский писатель и знаток фольклора Наки Исәнбәт пишет: «Жыручы» – по-старому «жырау». Так называли тех, кто рассказывал жыр, эпосы... Слово «Жырчы» тоже исходит из этого корня... У Токая встречаются такое выражение: «Мин кунакчыл бер жыручы, миндә бар ярлыгыдай». Монголы «певцов», «исполнителей» называют «жир-гэч». Следовательно, можно утверждать, что наименование «жырау» сделано по форме слова «йырағу/жыру» от слова «йыр/жыр».

Литература

1. Кожажулулы С. Биржан сал. Стихи. – Алматы: Жазушы, 1967 – 228 стр.
2. Муканов С. Народное наследие.- Алматы: Санат, 2002.- 304 стр.
3. Тажибаев А. Ақан сері. Произведения. Предисловие написал Алматы: ҚМКӘБ, 1963. – 268 стр.
4. Исмаилов Е., Турсунов Е. Основные типы создателей и носителей казахского фольклора, в кн.: История казахской литературы, т. 1. Казахский фольклор, под ред. Н. С. Смирновой, А.-А., 1968 – С.525.
5. Махмут Кашгари. Словарь тюркского языка: (Диуани лұғат-ит-түрік): 3 томный сборник произведений. 1-том. Перевел на казахский язык, написал предисловие и научное пояснение А. Егеубай. – Алматы: ХАНТ баспасы, 1997- 300 б.
6. Формозов А.А. Памятники первобытного искусства на территории СССР. Изд. 2-е, доп. и пер. – М.: Наука, 1980. – 136 с.
7. Юдахин К.К. Киргизско-русский словарь в 2-х томах. – Москва: Советская энциклопедия, 1965. – С. 895.

8. Қабдолов З. Искусство слова. – Алматы: Казахский университет, 1992. – 352 стр.
9. Дүйсенов М., Сейдаханов К., Негимов С. Художественный облик творчества народных акынов. – Алматы: Наука, 1982. – 192 стр.
10. Рустамов Э. Узбекская поэзия в первой половине XV века. – М., 1963.

ВЕЧНЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ САРЫНЫ КАЗАХОВ

Сара Кузембай¹

Аннотация. Представляя развитые формы и разновидности фольклора устной традиции, сохранившиеся на протяжении нескольких столетий, духовная культура казахов к началу третьего тысячелетия предстает уникальной областью общечеловеческой цивилизации.

В данном аспекте в статье рассматривается один из образцов раннего фольклора – сарын. Сложная проблематика, связанная с изучением ранней музыкальной культуры (в частности, сарын), может быть разработана на основе парадигм прозаических, поэтических, музыкальных примеров (материалов), а также археологических данных.

Ключевые слова: сарын, фольклор, музыкальная культура, раннефольклорная музыка, казахская музыка, духовная культура.

ETERNAL MUSICAL SARYN OF KAZAKHS

Summary. Introducing advanced forms and varieties of oral folklore tradition preserved for several centuries, the spiritual culture of Kazakhs to the beginning of the third millennium presents a unique area human civilization.

In this aspect, the article considers one of the earliest samples of folklore – saryn. The complex issues associated with the study of early music culture (in particular, saryn) can be developed based on the paradigms of prose, poetry, music examples (materials), as well as the archaeological data.

Keywords: saryn, folklore, music culture, Kazakh music, spiritual culture.

Представляя развитые формы и разновидности фольклора устной традиции, сохранившиеся на протяжении нескольких столетий, духовная культура казахов к началу третьего тысячелетия предстает уникальной областью общечеловеческой цивилизации.

В данном аспекте особый интерес представляет один из образцов раннего фольклора – сарын. Сложная проблематика, связанная с изучением ранней музыкальной культуры (в частности, сарын), может быть разработана на основе парадигм прозаических, поэтических, музыкальных примеров (материалов), а также археологических данных. И доминирующей при этом концепцией должен выдвигаться метод реконструирования сохранившихся ее разновидностей с определением в них устойчивых элементов, гипотезируя в некоторой степени об их изначальных типологических и жанровых проявлениях. В раннефольклорной музыке, например, важным при этом выдвигается прием выявления характерных мелодико-интонационных оборотов, метрических образований и формообразующих факторов.

Исходя из вышеназванных принципов, определяя место и значение сарын в истории становления и развития духовной культуры, его относим к ряду древнего пласта раннефольклорной музыки. В условиях бесписьменной устной традиции до нас, к сожалению, дошло лишь небольшое их количество. Однако, эти сохранившиеся образцы раннего фольклора многомерно отражают духовные ценности казахского народа, в них – богатейший мир прошлого, голоса столетий и эпох, многовековой художественный опыт народа.

Народные мировоззренческие и эстетические идеалы, как известно, накапливаются и эволюционируют, шлифуются опытом многовековой практики. Бесценным кладом народной мудрости, его художественных ресурсов у каждого народа, в том числе и казахского, предстает его музыкально-поэтическое творчество. Как верно указывает выдающийся ученый-энциклопедист Шокан Уалиханов, в фольклоре представлены произведения «чисто народного ума, обуславливающие чувство, жизнь и прогресс всей массы общества, ... произведения, вылившиеся из уст всего народа как от лица одного существа, они не лишены как исторического, филологического, так и психологического интереса» [1, с.388].

Сарын – как наиболее архаичный пласт культуры формировался, функционировал и эволюционировал на довольно большом историческом отрезке времени и несколько позже стал фундаментом самостоятельных жанров фольклора – семейно-бытового, обрядового, календарного, эпических напевов, лирических песен, напевов айтысовских состязаний, песенно-инструментальных жанров. В нем заложились основы профессионализма устной традиции, творчества народных композиторов сал, сері и т.п. С данной точки зрения правомерно высказывания выдающегося английского историка культуры, этнографа Э. Б. Тайлора (1832-1917), который в своей известной работе «Первобытная культура» пишет о том, что различные ступени культуры «могут считаться стадиями постепенного развития, из которых каждая является продуктом прошлого и в свою очередь играет известную роль в формировании будущего» [2, с.18].

¹ Доктор искусствоведения, профессор, Институт литературы и искусства имени М. О. Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, e-mail: bayawik@mail.ru.

Музыка, как известно, в силу своей специфики, искусство временное. Ее бытие оказывает действие и фиксируется только в момент непосредственного звучания. И в связи с тем, что практика нотного письма в истории человеческой цивилизации зародилась значительно позже, многие образцы раннефольклорного творчества канули в Лету. Данное суждение подтверждается и мнением проф. С. Гинзбурга, который в предисловии к лекциям К. Штумпфа пишет, что «...звук (имеется в виду музыкальный звук – разрядка наша – С.К.) имеет весьма кратковременное бытие... все напевы и инструментальные наигрыши первобытного человека оказываются вовсе незафиксированными и безвозвратно утраченными» [3, с.7]. Показательно в плане изучения ранней музыкальной культуры и мнение известного арабского ученого, издателя музыковедческих работ Абу Насра Мухаммад аль-Фараби, Готтас'абд аль-Малик аль-Хатба, который пишет: «Мы не в силах установить время (возникновения основ музыкального искусства у человека), но можем сказать, что пение свойственно было ему с самого начала» [4, с.398]. Несколько далее историк музыки более конкретно уточняет свои доводы о сложностях изучения древней музыки: «В основе своей знание музыки отличается от знания других наук и искусств по причине отсутствия формы ее материи; звуки неосозаемы и невидимы, как, например, в искусстве рисования или вааяния, в котором для зрительного и ручного ощущения имеются большие возможности в деле постижения ее основ» [4, С.400-401].

Проблемность исследования раннефольклорной музыки, в том числе и сарын, заключается, как пишет известный ученый-фольклорист И. И. Земцовский, «в длительности периода дописьменного развития музыкальной культуры, на протяжении которого сформировались наиболее фундаментальные ее черты» [5, с.370]. А временные и пространственные категории, которые в определенной степени дают «ключ» к разработке проблем ранней культуры (в частности – музыкальной), подвергаются конкретизации условно. Ибо устная традиция, заложенная в ней изначально, находясь в постоянной динамике, на определенной стадии порождает все новые формы и жанры, а затем, некоторые из них, выполнив как бы свою «историческую миссию», утрачивают свои функции и «уходят» в забвение. И в этой связи, для датировки происхождения раннефольклорной музыки могут быть востребованы данные лингвистики, этнографии, археологии, историографии, филологии и других смежных наук. По нашему убеждению, сарын как разновидность архаичной музыки «тысячелетней давности» (выражение академика Б. В. Асафьева) представляет исключительный интерес во многих отношениях, как было указано нами ранее – при выявлении генезиса национального музыкального языка, его локальных особенностей, в плане его формо и жанрообразующих функций, при исследовании становления и эволюции национальных художественных традиций и т.д.

Разработку реликтовых видов казахской музыкальной культуры можно проводить, тесно связывая с проблемой идентичных явлений в искусстве других народов – тюркоязычных, славянских, европейских, а также австралийских и африканских аборигенов и т.п. В культуре каждого из названных и неназванных народов их художественные традиции формируются из множества сложившихся факторов внешнего и внутреннего порядка – мировоззренческих, нравственно-психологических и этических. Они взаимозависимы также и от географических и исторических условий бытования данного народа, особенностей его трудовой жизнедеятельности, степени интеллектуального развития и т.п. Так, например, на определенном историческом этапе у каждого народа зарождается и функционирует своя специфическая форма культуры, исходящая из выше-названных факторов. Данную тенденцию можно обозначить, обратив внимание на объект научных интересов ведущих музыковедов Ближнего зарубежья. В музыковедческих и фольклористических работах превалирует исследование раннего фольклора по их жанровым проявлениям, где на первый план выдвигается песенный пласт. Это – песни календарные, трудовые (крестьянские), семейно-бытовые, свадебно-обрядовые и ритуальные. Их музыкально-поэтическая основа, форма и степень бытования, функциональное назначение, синкретизм и цикличность, так же и другие художественно-стилевые черты получили разработку в трудах известных ученых – К. Квитки, Б. Асафьева, И. Земцовского, А. Банина (русский фольклор), И. Касьяновой (мордовский фольклор), Ф. Х. Камаева (башкирский фольклор), Д. Дугаревой и Э. Алексеева (бурятский и якутский фольклор), Н. Абубакировой и Ш. Гуллыева (туркменский фольклор), Е. Дюдюка (украинский фольклор), О. Герасимовой (марийский фольклор), Б. Ермакова (казахский фольклор) и других.

Общими тенденциями в становлении, функционировании и эволюции раннефольклорной музыки являются отражение единства человеческого бытия с окружающим миром, его неразрывности с природой, соответствия архаическим представлениям человека о жизненном круговороте (циклы семейно-обрядовых, календарных песен), в музыке мифологических и религиозных (несколько позже) представлений. Идентификацию раннефольклорной музыки можно проследить также и в ее жанрообразующих признаках, специфичных только той или иной группе народов. Так, например, в фольклоре славянских народов к архаичному пласти чаще всего принято относить календарные, земледельческие, артельные песни, плачи-причитания, детские считалки и свадебные песни, у эстонцев – рунические напевы, у туркмен – аяк-ляле, у узбеков – плачами-причитаниями «Йиги», «Йуклов», «Овоз солиш», у киргизов – «екуруу», у казахов наряду с семейно-обрядовым и ритуальным фольклором – сарыны. Выше отмеченные и другие черты древней культуры (начиная с ее «зачаточных» признаков и подражательских видов) в различные исторические периоды доминируют в различной степени и в различных проявлениях.

Вопросы происхождения ранних форм искусств, их функциональное и социальное назначение, становление и динамика жанровых процессов, их органическая взаимозависимость и взаимосвязь с естественно-географическими условиями, несмотря на сложность и труднодоказуемость, всегда привлекали внимание этнографов, культурологов, искусствоведов и музыковедов.

Особенно результативны в этом плане научные достижения исследователей первобытной культуры в области изобразительного искусства. Его реликтовые виды сохранены во всех уголках мира в памятниках многих народов и этносов. Это – различные знаки, изваяния, рисунки и символы на камнях, развернутые полотна наскальных изображений из жизни первобытных людей – культовых, охотничьих, бытовых и танцевальных. Это – подлинные парадигмы древней культуры, которые дают широкую возможность иметь аутентичное представление о приемах и формах, о содержательной и образной сущности сакрального и бытового назначения данного вида архаики.

Как известно, история древнего искусства Казахстана, начиная с каменного, железного веков, включая эпоху бронзы, и далее получила успешную разработку в исследованиях отечественных ученых – Ш. Уалиханова, А. Маргулана, К. Акишева, А. Медоева, П. Агапова, К. Байпакова, А. Кадырбаева, Т. Сениговой и многих других¹. В результате их кропотливых поисков выявлено более 130 комплексов гравюр и наскальных изображений на территории Верхнего Прииртышья, Прибалхашья, Семиречия, Южного и Центрального Казахстана и на Мангышлаке. Доминирующими их мотивами, как утверждают исследователи, являются мифологическое осмысление мироздания, единство человека с окружающей средой, а также отражение познавательного, магико-обрядового мышления древних людей и т.п.²

В этом плане вопросы изучения ранней музыкальной культуры из-за отсутствия письменных данных, бытования древних видов музыки лишь в изустной форме, могут быть реализованы, как было сказано ранее, методом реконструирования, гипотезируя фигурально ее изначальные типологические и жанровые признаки. Подобным образом ученые-этномузыковеды, фольклористы-музыковеды стремятся восстановить, возродить и обосновать стадии зарождения музыки древности. В данной области этномузыкознания особого внимания заслуживают труды западноевропейских (К. Штумпф и Э. Тайлор) и русских исследователей (А. Максимов, К. Квитка, Б. Асафьев, Е. Мелетинский, М. Харлап, И. Земцовский, Э. Алексеев и др).

Выявление истоков архаичного искусства, прослеживание его закономерностей в контексте с историческими факторами особенно результативно рассмотрены в фундаментальных исследованиях выдающегося этнографа и историка культуры Э. Б. Тайлора. Значителен вклад ученого-первооткрывателя, разработавшего методы изучения первобытной культуры, в результате которых выстраивается разноцветная панорама историко-культурного процесса человечества. Обозначенные Э. Тайлором тенденции носят не только общечеловеческий, но и универсальный характер. Примечательность суждений ученого заключена и в определении общей стадийности формирования ранней культуры, также ее специфичности для отдельных регионов и этносов. Э. Тайлор, вложив в понятие слова «культура» многоаспектное толкование и значение, рассматривает множество вопросов, затрагивающих духовный мир разных народов – зачатки их первобытной культуры и т.п., верования, правовые и нравственные нормы. В своем капитальном исследовании приводит богатые материалы о религиозных обрядах народов планеты (обычаях, молитвах), представляет образцы фольклора – (в частности, мифы), пословицы, загадки, поговорки и т.д. Широкая эрудиция ученого позволяет делать ему интересные сопоставления и сравнения, проводить аналогии в древней культуре народов разных континентов и рас.

Хотя в трудах Тайлора почти отсутствуют сведения об истоках музыки (помимо главы о детских играх и песнях без их нотной фиксации), тем не менее, они как бы подготавливают предпосылки для объяснения некоторых проблем бытования первобытной музыки. Особенно перспективна его идея о преемственности культур в истории духовного развития народов. Данная мысль ученого-этнографа в определенной степени может способствовать и разработке проблем музыкальной культуры, как в целом, так и в частности в изучении традиционной музыки казахов (в том числе и сарына).

Серьезные гипотетические положения о раннефольклорной музыке изложены в лекциях немецкого ученого, профессора Карла Штумпфа (1848-1936), изданных отдельной книжкой под названием «Происхождение музыки» [3]. Это одна из первых работ, в которой получили обобщение исторические процессы зарождения и эволюции музыки. Во вступлении к своим лекциям К. Штумпф оговаривает, что его гипотеза не претендует на универсальность из-за «скудности достоверного материала» (имеется в виду нотного материала – С. К.) и подробно останавливается на разных точках зрения, сложившихся в исследовательской практике западноевропейских ученых и мыслителей древней Греции: «Демокрит», – пишет профессор, – «утверждал, что люди пришли к музыке путем подражания птицам»³ [3, с.16], Г. Спенсер выдвинул идею, что «вначале было «слово»». К.Штумпф, опираясь на данную гипотезу, выводит музыку из акцентов и интонаций человеческой речи, в результате которой речь становится музыкальной и отсюда ученый открывает основы «напевного говорка» [3, с.17] (Sprachgesang – с немецкого). Правомерность бытования на ранней стадии музыки этого типа подготавливает, по нашему мнению, несколько позже речитативную форму эпического интонирования. К. Штумпф, подробно останавливаясь на теоретических суждениях Р.Скрипчера (идея о колебательных движениях для получения достижения высоты звука), доктора Эффенберга (выявление причин интонационных видоизменений), Г. Бюлова («Вначале был ритм» – ритмически организованное движение) и К. Бюхера (его книга «Работа

¹ См.: Медоев А. Гравюры на скалах. – Алма-Ата, 1979; Кляшторный С., Султанов Т. Казахстан – летопись трех тысячелетий. – А.: Рауан, 1992; История Казахстана (с древнейших времен до наших дней): в пяти томах./ Гл.ред. М.К.Козыбаев. – А.: Атамұра, 2000, и др.

² Изучение истории древнего изобразительного искусства выходит за рамки данной работы.

³ Признаки «напевного говорка» можно выявить и в казахском ритуально-обрядовом фольклоре: в сарынах и эпическом интонировании.

и ритм»), стремится выявить универсальные основы музыкальной речи, обозначить гипотетически проблемы генезиса и развития музыки.

В работе К. Штумпфа получили отражение и такие проблемы, как происхождение и первичные формы пения, даны сведения об инструментах древности, типах раннего многоголосия, о теории ритма. В завершающих разделах своей работы ученый освещает музыкально-теоретические системы современного музыковедения (разрабатывая понятия о звукоряде, тональности, ладо-ритмической организации звуков, учения о гармонии, полифонии и т.п.). В V разделе своих лекций К. Штумпф обосновывает необходимость применения при изучении музыкальной культуры методы сравнительного и сопоставительного анализа. Глубоко прав ученый, когда утверждает, что: «Все истинно великое только выигрывает при вникании и сравнении. Сравнительное изучение искусств ведет к объективности и справедливости суждения, вдвигая в круг исторического рассмотрения неисчисляемое и непредполагаемое многообразие наивозможнейших художественных стилей; оно даже может дать пищу творящему художнику (достаточно вспомнить то влияние, которое оказал на Гете и наших современных живописцев Восток)» [3, с.54]. Продолжая и подтверждая правомерность суждений К. Штумпфа, следует с досадой заметить, что самому ученому были неизвестны музыкально-теоретические труды великого мыслителя Востока, ученого-энциклопедиста Абу Насра Мухаммад аль-Фараби, в частности, его знаменитый «Трактат о музыке», из которого берет свое начало вся современная музыковедческая наука.

Относя сарын к архетипу ранней культуры, перейдем к непосредственному его рассмотрению. В казахском быту слово «сарын» содержит множество значений. Сарын, как особое понятие и слово, дошло до нас из глубин веков и многоаспектно используется во многих сферах жизнедеятельности и духовного бытия. В энциклопедии «Қазақ өнері» сарын классифицирован как древняя разновидность музыкально-поэтического фольклора речитативно-декламационного склада [6, с.603]. Этимология «сарын» (сарындату, сарындатып айту) разнозначно трактуется в казахской лингвистике, литературе и филологии как художественно-стилевое направление, как ведущий мотив в развертывании сюжетной линии, как метод раскрытия психологического состояния литературного героя; сарын используется также для передачи совпадений идей и помыслов действующих лиц произведения, для обрисовки картин природы, в композиции емкой и короткой формы стиха и т.д.

В музыкальных сочинениях сарын тождествуется с лейтмотивом, с лейт-интонациями, т.е. ведущим мотивом, главенствующей интонацией (богато претворен в оперно-симфоническом искусстве). Впервые термин «сарын» встречается в трудах великого ученого-энциклопедиста Шокана Уалиханова. Говоря о Коркыт-ата, он пишет: «У киргизских (казахских – С. К.) шаманов есть легенда о Хорхуте, первом шамане, который научил их играть на кобызе и петь сарн» [7, с.168].

Сущность сарын раскрыл в своих работах ученый-тюрколог А. Байтурсынов («Сарындама». «Сарын – сөз саласы» [8, с.298) многозначное назначение понятия сарын исследовали А. Маргулан, М. Ауэзов, С. Кирабаев, С. Каскабасов, А. Исмакова и другие ученые.

Проектируя общие историко-генетические корни сарын как парадигмы древней культуры, следует заметить, что сарын, бытуя в ритуально-обрядовом фольклоре многих тюркоязычных народов – башкир, балкаров, ногайцев, карачаевцев, хакасов и др. Так, музыковед Р. А. Султангереева, глубоко научно и обстоятельно исследуя башкирский свадебно-обрядовый фольклор, рассматривает и ритуально-обрядовый плач, причитание, оплакивание при кончине народных героев, родных и близких. Причем она приводит интересные наблюдения в этом плане и у других родственных народов – казахов, татар, ногайцев и т.д. Она пишет: «Похоронные песни-причитания у балкар-карачаевцев называются **сарнау**, **сарын**, сыйыш, сыктау, жилияу..., а у тувинцев – **сарнау**. Несколько далее ученый-фольклорист отмечает, что в башкирской народной терминологии бытует выражение: «Мы произносили сарнау с плачем (һарнаулап һыктай инек)» [9, с.28]. Причем, анализируя их мотив, Р. Султангереева указывает (что для нас особенно важно – С. К.) на его архаическое происхождение.

Когнативные черты сарын, отмеченные выше, еще более подтверждают гипотезу его первичности в древней культуре многих народов и его функционирование в форме вокальной музыки. Первобытный человек изначально реализовывал свои музыкальные потребности через голос, интонируя для себя и про себя. Постепенно звук, отдельные звуки, затем комплекс осмысленных звуков и музыкальных фраз, находясь в непрерывной динамике, формируясь, эволюционируя (по степени освоения человеком окружающей действительности и формирования его интеллекта), подвергаясь интонационно-высотной, ритмической, метрической и темповой организации, приобретал содержательно-эмоциональную сущность и первоначальные эстетические критерии. Этот долгий и не всегда однозначный процесс то интенсивно развиваясь, то теряя достигнутые художественные ценности, в общей мере способствовал образованию канонизированных элементов музыкального языка. Древняя музыкальная культура, как и другие виды архаичного искусства, синкретическая по своей природе (слитность звука, слова и жеста) значительно позже обособляясь, стала приобретать жанровые признаки и стилистически значимые черты.

На определенной стадии становления раннефольклорной музыки круг апробированных мелодико-интонационных оборотов и ритмических фигур, соответствующих чувствам людей стал приобретать статус модулей музыкального быта и среды. Как пишет академик Б.В.Асафьев: «напев, связанный с импульсом, внешним и внутренним, его вызвавшим, становится эмоционально понятным каждому сочлену <...> группы. Напевы становятся символами различных жизненных явлений и чувствований. И то, что они проходят сквозь душевный строй ряда поколений и что они испытывают столь длительное испытание прочности и несомненности их воздействия – превращает их в стойкие окристаллизовавшиеся звуковые отложения» [10, с.92].

Эти замечательные мысли ученого с полной уверенностью можно отнести и к древнему пласту казахской культуры – сарын. В данной разновидности раннего фольклора постепенно образовывался, формировался мелодико-интонационный остов национального музыкального языка, находился в становлении эстетический и звуковой идеал – своего рода стереотипы напевов, позже приобретшие стабильные (устойчивые) традиционные функции. Проходя через долгий и не всегда однолинейный процесс, сарын в синтезе со словом предопределили фундамент народно-поэтического и музыкального фольклора. Сарын превалирует в философском и музыкальном наследии носителей духовной культуры (Қорқыт, Асан Қайғы), в речитативно-декламационной основе терме, толғау, проявляется ведущим мотивом в инструментальных произведениях (кобызовых, домбровых и сыбызговых кюях) и т.д.

Исследование исторической и художественной значимости сарын в традиционной культуре является перспективной проблемой, оно, несомненно, обозначит новые направления в плане выявления генезиса казахской музыки, ее локально-стилевого своеобразия, композиционно-жанровых образований и эволюции народно-художественных традиций.

Несмотря на определенную историческую условность и сложность уточнения и доказуемости сарын в системе раннефольклорной культуры, на материалах сохранившихся напевов и их нотной фиксации, мы предположительно классифицируем сарыны на нижеследующие их разновидности:

1. Сарыны баксы.
2. Сарыны семейно-бытовые.
3. Авторские сарыны.

В аспекте проблемы определения истоков национальной музыкальной культуры в ее архаичных видах и типах, проведен краткий обзор литературы, касающейся вопросов происхождения музыки, музыковедческий анализ первых нотных парадигм сарын, которые составляют наиболее древний пласт народного творчества. Для объяснения внутренней сущности сарын, дефиниции данного слова отмечена его доминантность в различных областях науки – в лингвистике, в литературе, в филологии и в музыке. Тем самым определено полифункциональное и полиаспектное значение данного понятия, его универсальные свойства в контексте истории духовной культуры. Изучение имманентных черт сарын представляет возможность гипотетически проектировать идею об исходности из сарын многих разновидностей музыкально-поэтического творчества – музыку баксы, музыку эпоса, акыновские напевы, инструментальные сарыны, а также такие формы и жанры фольклора как *толғау*, *терме*, *желдірме* и жанр народных лирических песен.

Таким образом, сарын, представляясь уникальной разновидностью раннефольклорной музыки, функционировал в духовной сфере народа глубинно и многозначно. На определенном этапе национальной культуры как бы выполнив свою «историческую миссию», свои творческие ресурсы, модифицировал во всех жанрах современного музыкального искусства Казахстана.

Литература

1. Валиханов Ч.Ч. Собр. соч. В 5-ти т. – Алматы: 1961. Т.1. 777 с.
2. Тайлор Э. Первобытная культура. – М.: Политиздат, 1989. – 572 с.
3. Штумпф К. Происхождение музыки. – Л.: Тритон, 1927. – 60 с.
4. Аль-Фараби. Трактаты о музыке и поэзии. – Алматы: Ғылым, 1993. – 456 с.
5. Земцовский И. Мелодика календарных песен. – Л.: Музыка, 1975. – 224 с.
6. Қазақ өнері /Энциклопедия. – Алматы: Білік, 2002. – 798 с.
7. Валиханов Ч. Избранные произведения. – Алма-Ата: Казгосиздат, 1958. – 643 с.
8. Байтұрсынұлы А. Бес томдық шығармалар жинағы. – Алматы: Алаш, 2003. Т.1. Өлеңдер. Әдеби-ғылыми зерттеулер. – 408 с.
9. Султангереева Р.А. Башкирский свадебно-обрядовый фольклор. – Уфа: РАН, 1994. – 191 с.
10. Асафьев Б. О народной музыке. – Л.: Музыка, 1987. – 248 с.

ГАРМОНЬ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ ТАТАРСКОГО ОБЩЕСТВА: СЕМИОТИКА И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ

Пол Уолтер Куйвинен¹

В XIX столетии произошло принятие феномена гармонии в татарскую культуру и ее полная ассимиляция с татарской фольклорной традицией. В XX веке этот инструмент стал буквально символом татарского деревенского сообщества. В XXI веке гармонь во многом утратила свою значимость, т. к. у татар изменились жизненные ценности.

¹ Кандидат искусствоведения, Институт Лингвистики, Даллас, США, e-mail: prdthamigos@gmail.com.

Гармонь как символ татарского сообщества в XX веке (семиотика)

В XIX веке гармонь получила у татар положительный отклик и была интегрирована в татарскую культуру, в XX столетии она укрепила свои позиции – гармонисты стали приглашаться практически на все важные коллективные мероприятия календарного и некалендарного характера. Гармонь превратилась в неизменный атрибут всех знаменательных событий, сопровождая игры, танцам, народным песням, сопровождая кортежи. Гармонь была рядом, когда мужчины уходили на войну, и когда приходили скорбные вести о том, что они никогда уже не вернутся домой. Она была, когда молодые девушки и юноши затевали свои веселые игры, и когда молодая невеста в день свадьбы впервые переступала порог своего нового дома. Гармонь усиливала значимость основных жизненных событий и привносила чувство близости и защищенности во времена перемен. Этот инструмент стал ассоциироваться с постоянством сельского общества, его неиерархической, коллективной культурой, близкой и понятной татарскому народу.

Постоянное присутствие гармони в жизни татар привело к формированию стойких ассоциаций. В сознании людей образ гармони и ее звучание неизбежно связывался с самими важными событиями, став хрестоматийным символом сельского общинного быта татар. Это символ, несущий в себе глубокий смысл, вмещающий первые впечатления от осознания своей принадлежности к социуму, восторга, стабильности, воссоединения, традиции и принадлежности. Все эти ощущения возникают в сердце татарина при виде гармони, при звуке родных мелодий, вновь наполняющих душу теплом и спокойствием. В 1959 году ученый-фольклорист А. Ломакс заметил, что повсеместно «основное значение музыки заключается в пробуждении у слушателя чувства уверенности и спокойствия. Звуки знакомой музыки переносят его в родные места – они воскрешают его детские впечатления, религиозный опыт, удовлетворенность от общественной деятельности, его симпатию и работу, словом, все или какие-то из жизненных событий, значимых для формирования личности» (см.: Ломакс, 1959, с. 929). По словам наших информантов, даже исполнение песни в одиночестве вызывает чувство защищенности, воскрешая в памяти теплоту отношений с почившим супругом или радость от совместного пения с отцом. Уверенность и спокойствие овладевает татарин, когда он слышит гармонию, символ татарского традиционного сообщества; это не может ускользнуть даже от взгляда стороннего наблюдателя.

Изменение социальных ориентиров в XXI веке и их влияние на значимость гармони в обществе

Своим мнением о статусе гармони в XXI веке поделились с нами некоторые татарские гармонисты, проживающие в северо-западном Татарстане.

Гайнанов Агалям, 1940 г.р., д. Смаиль Балтасинского района: «Раньше постоянно на гармони. А теперь ведь записывают на магнитофонную кассету. Раньше всегда была гармонь».

Гайнутдинов Ахат, 1940 г.р., д. Средний Алат Высокогорского района: «Теперь машины. Теперь ведь уже магнитофон. Поэтому гармонистов нет».

Зарипов Фирдаус, 1950 г.р., с. Кшкловое Атнинского района: «Теперь ведь молодежи гармонь не нужна. Телевизор любят».

Гайзатуллина Суфия, 1940 г.р., с. Ашитбаш Арского района: «У сабантуя осталось название, а красоты нет, поскольку нет гармони... Вот теперь не учатся играть на гармони. Теперь я не знаю, что они будут делать».

Ахлиуллин Вагиз, 1960 г.р., с. Чиканас Арского района, виртуозный гармонист: «Старые мелодии молодежь не знает – современные дети не знают. Не знают народных мелодий. И на радио, и в телевидении пропаганды мало у нас. Теперь времена такие, больше звучит современных мелодий. Современная аппаратура постоянно входит в жизнь людей – вот, скажем, музыкальные центры, видео аппаратура и все остальное. Они ведь все делают как-то по-новому. Молодежь живет по-новому, а не как мы. Например, в наше время застолья проходили только с баяном – застолья проходили только с гармонью. И проводы в армию, и свадьбы. А теперь, например, баян на застолье нужен только по требованию певца. А постепенно – вот этот вот магнитофон. Там есть и готовые татарские танцевальные мелодии. Есть там и другие мелодии. Там теперь все готовое. Все продается. Все есть в продаже. Поэтому теперь основное место на застольях занимают фонограммные мелодии – да, караоке. Вот так поют».

Такого рода тенденции меняют привычный уклад людей, играющих на гармони всю свою жизнь. Снижение популярности инструмента не позволяет им выступать на публике так часто, как раньше. Галиуллин-Мударрис, 1932 г.р., с. Нижняя Кня Балтасинского района, признается: «Я теперь не играю. Я играю три раза в год – Новый год, Сабантуй и день рождения. Всё».

После того, как в XIX столетии феномен гармони вошел в татарскую культуру, инструмент приобрел в народе небывалую популярность и в XX столетии стал символом татарского сельского общества. Сегодня, в XXI веке, рейтинг гармони существенно понизился, и это ощущают все гармонисты, с мнением которых мы ознакомились выше. Гармонь довольно быстро теряет свои позиции, что, по словам наших респондентов, происходит из-за появления электронных носителей, с помощью которых можно записывать и неоднократно прослушивать музыку. Процесс был запущен примерно в 70-е годы XX века. Для татар, родившихся на северо-западе республики до 1970-го года, детство, несомненно, отождествляется с гармонью, т. к. в это время инструмент являлся главным компонентом всех массовых календарных и некалендарных мероприятий. Эти представители татарского сообщества периодически слушают гармонную музыку, желая вновь окунуться в атмосферу прошлого, но уже не в рамках традиционных событий, ранее всегда сопровождаемых голосом гармони, таких,

как *аулак өй* 'пустой дом', *каз өмәсе* 'праздник белых перьев', *армияга озату* 'в армию', *межлес* 'застолье', *кичке уен* 'вечернюю игру', *сабантуй* и др. Звуки гармонь теперь пробуждают воспоминания о минувших днях, ощущения и мысли, связанные со старым деревенским укладом, память о котором живет в сердцах людей, родившихся до 1970 года. Конечно, человек, не живший в то время, когда гармонь была неотъемлемой составляющей быта татар, не может испытывать те же чувства. Зато те, кто испытали на себе настроения той эпохи, хорошо понимают ностальгию по этому периоду XX века. Для этих людей гармонь – это визуальный и акустический образ, вмещающий в себя множество приятных ассоциаций, символизирующий знакомые с раннего детства ощущения спокойствия, стабильности и общественного соучастия. Б. Нэттль уверен в том, что одна из основополагающих функций музыки заключается в поддержании целостности социальных групп (см.: *Нэттль, 2005, с. 253, 255*). Справедливость этого мы можем наблюдать на примере представителей татарского сообщества, родившихся до 1970 года. Звук гармонь, как базовый символ татарской культуры, служит объединяющим фактором и помогает людям в определении себя в качестве членов этнической группы.

Сегодня, однако, люди, относящиеся к поколению, для которого гармонь имеет важное символическое значение, лишены возможности наслаждаться голосом их любимого инструмента, позволяющего им забыть о трудностях и проблемах сегодняшних реалий и совершить мысленное путешествие в прошлое. Такое положение дел удручает наших информантов. Частично – это результат того, что среди гармонистов наибольший процент составляют люди пожилого возраста, и их ряды, к сожалению, не молодеют. В разделе 2.12 мы отметили, что средний год рождения восьмидесяти шести гармонистов северо-западного Татарстана, участвующих в нашем исследовании, 1943-ой. Человеку, родившемуся в 1943 году, в 2013 году исполнилось 70 лет. Соответственно, большинство гармонистов являются людьми преклонного возраста.

Культурные представления татар сильно изменились, что способствовало появлению новых стилей поведения, не предполагающих игру на гармонии, и угасанию старых, результатом которых была гармонная музыка. Об этом говорит Ахлиуллин Вагиз, 1960 г.р., с. Чиканас Арского района: «Они ведь все делаю как-то по-новому. Молодежь живет по-новому, а не как мы».

Культурная концепция «социальная иерархия не приветствуется», преобладающая у татар в XIX и XX веках, меняется на другую – «социальная иерархия имеет значение». Б. Нэттль отмечает, что культура, предполагающая социальную иерархию, обуславливает появление музыки с иерархией аккомпанирующих инструментов по отношению к солирующему (см.: *Нэттль, 2005, с. 352*). Этот феномен мы наблюдаем на примере мультиинструментальных ансамблей, исполняющих популярную в XXI столетии музыку. Гармонь как одиночный инструмент, символизирующий однородность и объединение, присутствующий на всех общественных событиях, значимых для татар как для единого народа, утрачивает свои позиции.

Культурная концепция «ценится участие коллектива», существующая у татар XIX и XX столетия, в XXI веке меняется на концепцию «ценится участие специалиста-профессионала». Благодаря такой модификации общественного сознания представители татарского сообщества из деятелей превращаются в созерцателей, развлекаемых музыкантами-профессионалами. Теперь создание музыки – это прерогатива профессиональных музыкантов, а многочисленные любители и самоучки остаются не востребованными. Аудионоситель позволяет слушать профессиональные записи, а живое исполнение гармонной музыки теряет свою привлекательность в глазах поколения, рожденного после 1970 года. Гармонисты создавали деятельную музыку, делая общественную активность основным принципом татарского общества, в котором не было место одиночеству и скуке. Как видно из высказываний наших информантов, они чувствовали себя счастливее, когда могли сами принимать участие во всех мероприятиях. Такой образ жизни способствовал превалированию таких чувств, как радость и соучастие.

Культурная концепция, исповедуемая татарами в XIX и XX веках и формулируемая как «европеизация оценивается положительно», осталась неизменной и в XXI столетии. Подобная ориентация способствовала принятию гармонь татарами в XIX веке и обусловила отказ от нее в XXI веке в пользу новых западных музыкальных направлений.

В настоящее время мы наблюдаем условное разделение татарского общества на две группы. К первой группе мы относим людей, родившихся в сельской местности до 1970 года. Для представителей этой части татарского населения северо-запада Татарстана гармонь символизирует надежность и спокойствие деревенского уклада, имевшего место в период, когда они были молоды. Вторая группа состоит из татар, родившихся после 1970 года. Для этого поколения гармонь – это отжившая традиция, их выбор – это музыка профессионалов. Тем не менее, нам удалось познакомиться с представителями нового поколения, которые также высоко ценят живое исполнение на гармонии.

Литература

1. Ломакс, 1959 – Lomax A. *Folksongstyle* / A. Lomax // *American anthropologist*. – Vol. 61. – 1959. – Pp. 927 – 954.
2. Нэттль, 2005 – Nettl B. *The study of ethnomusicology: thirty-one issues and concepts* / B. Nettl. – Champaign: University of Illinois Press, 2005. – 513 pp.

ЗНАКОВЫЕ ФУНКЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ НОГАЙСКОЙ ОДЕЖДЫ

Сафият Кукаева¹

Аннотация. В статье традиционный ногайский костюм рассматривается как компонент этнокультуры и как знаковая система. Раскрывается семиотический статус костюма, символика элементов одежды анализируется в связи с ритуалами жизненного цикла.

Ключевые слова: традиционный ногайский костюм, знаковые функции, элементы одежды, ритуалы жизненного цикла.

SIGN FUNCTIONS OF TRADITIONAL NOGAI CLOTHES

Summary. In article the traditional Nogai suit is considered as a component of ethnoculture and as sign system. The semiotics status of a suit reveals, the symbolics of parts of clothes in connection with rituals of life cycle is analyzed.

Keywords: traditional Nogai suit, sign functions, clothes elements, rituals of life cycle.

В современном мире в условиях интенсификации жизни и непрерывных социально-культурных трансформаций, влекущих за собой размывание традиционных межэтнических и межнациональных границ, наблюдается повышение внимания к этническим материальным и духовным ценностям, стремление каждого народа сохранить уникальность и неповторимость своей культуры, запечатлеть ее особенности, в том числе и в одежде. Несмотря на динамизм социальных процессов, традиционная одежда, участвующая в процессе трансляции традиций, этнических стереотипов поведения, символики выступала и выступает важным фактором этноидентификации и носителем и хранителем смыслов и значений культуры [8, с.4], а анализ символических функций костюма приобретает особую актуальность.

Народный костюм, наряду с языком, мифом и обрядом, создает единую знаковую систему, а в широком социокультурном контексте внешний облик представителя этноса, одетого в костюм, выступает как его метаязык. В костюме сосредоточены наиболее важные черты и особенности народного сознания, его социальные, нравственные, религиозные представления, этические идеалы, национальная и региональная принадлежность, возраст и пол, образ жизни. [4, с. 180].

Традиционный костюм – уникальное историческое и этнокультурное наследие ногайского народа. Отличаясь неповторимой самобытностью и красотой, национальный костюм дает представление о многовековом историческом развитии, географических и климатических условиях расселения ногайского этноса, традициях и верованиях, эстетических представлениях об окружающем мире, культурно-экономических контактах с другими народами.

Данная статья не претендует на полный охват темы, наша цель – дать представление об использовании отдельных элементов ногайской одежды в знаково-символическом контексте.

Сравнение одежды ритуальной (родильной, свадебной, похоронной) и социовозрастной (детей, подростков, стариков, замужних, холостых), позволяет заключить, что она представляет собой визуальный план культуры, маркируя человека, фиксируя его положение в пространстве и во времени, соотнося его с ритмом жизненного цикла: «родины – свадьба – похороны», которым соответствует «рождение – жизнь – смерть» или «детство – зрелость – старость» [3, с. 38-42]. Так, появление ребёнка на свет отмечается определёнными ритуальными формами, поскольку новорожденный должен быть локализован в маргинальном пространстве: из мира природы (биологический код) в сферу культуры (культурный код). Один из распространенных способов маркировки новорожденного – различные варианты опоясывания.

Первые пеленки (*яялык, боьлешиш*) ребенку ногайки готовили из подола рубашки дедушки. Она не только защищала новорожденного от злых духов, болезней и невзгод, но и наделяла ребенка счастливой судьбой, здоровьем и долголетием. С другой стороны, через одежду родителей устанавливалась жизненно необходимая связь между ребенком и родителями, происходило его включение в семейно-родственное пространство, а шире – в социум. По религиозно-мифологическим представлениям ногайцев, пространство за пределами дома считалось опасным. После захода солнца пеленки, детскую одежду '*бала кийим*' запрещалось оставлять во дворе.

Первая рубашка-распашонка ребенка называлась *ийткыйлек* (букв. 'собачья рубашка'). При совершении обряда в сороковой день жизни младенца (*кыркына шыгув*) рубашку '*ийткыйлек*' надевали на шею собаке. Возможно, эти представления связаны с культом собаки как древним тотемом ногайцев. Проведение обряда было направлено на изгнание недугов и злых сил, с пожеланиями ребенку здоровья, силы, выносливости, стойкости. Ребенка переодевали в новую рубашку '*кырк кыйлек*', сшитую из сорока лоскутков, подаренных соседями и родственниками. Как известно, в религиях и культурах многих народов, том числе и ногайцев, число сорок является сакральным.

Для культурного кода одежды характерны избирательность (не все предметы и детали одежды получают культурное значение) и различная знаковая нагруженность разных предметов одежды [9, с. 47]. К наиболее

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований, г. Черкесск, Россия, e-mail: kukaeva5@mail.ru.

значимым ногайцы относят пеленки 'боьлепиши', штаны 'ыстан', платье 'шыба', головные уборы, а к особенно важным деталям одежды – ворот 'яга', рукав 'енъ', подол 'этек'.

Один из основных элементов верхней одежды ногайцев – каптал. При изготовлении капталов мастерицы использовали самые разнообразные варианты отделки. Это и фигурная строчка, украшавшая его и мелкие шелковые пуговицы и петли, и тонкий шнур, которым обшивали края бешмета. Семиотический характер сказывался в том, что разрезы, края рукавов, подол, пояс продолжали отделывать вышивкой или тканью контрастного цвета, которые прежде имели значение оберегов [7, с. 185]. По свидетельству Н. В. Дубровина, в более ранний период спинки бешметов декорировались четырехугольной нашивкой «из красного или черного сукна или сафьяна, иногда обшитых серебряным галуном» [5, с. 267]. Как указывает С. В. Фарфоровский: «В подобные талисманы ногайцы очень верят, надеясь предохранить себя от порчи, дурного глаза и злого духа шайтана...» [10, с. 19]. Аналогичные нашивки бытовали у некоторых народов Средней Азии и Казахстана, обычай их ношения носил сакральный характер и связан с религиозными верованиями кочевников.

Головные уборы – это тот элемент костюма, в котором в наибольшей степени выражается этническая специфика народа. Особое место в этнокультуре ногайцев занимает шапка 'боьрк'. Шапка является не только предметом одежды, но и символом достоинства, чести и отваги мужчины: 'басында боьрки бар' – «у него на голове есть шапка»; 'боьри атар – боьркинен' – «того, кто застрелит волка, видно по шапке» и др. С непокрытой головой ногайцы не показывались ни на людях, ни на улице, ни даже дома: голова (волосы) считались вместилищем жизненной силы человека. Считается недопустимым срывать чужую шапку, бросать, наступать или садиться на нее. С шапкой связаны и определенные похоронные обряды ногайцев. На похоронах не принято присутствовать без головного убора, шапка также не включалась в число раздаваемой одежды умершего. Как указывает А. П. Архипов, у ногайцев «есть особая шапка – шапка траура, она имеет нагольную верхушку, овчиною вниз, только бока ее возле оторочки из курпая обшиваются гладкою сарпинкой. Шапка эта снимается по истечении траурного года» [2, с. 353].

Большой интерес представляет девичий головной убор 'такья'. По описанию А. П. Архипова, «...девушки носят до замужества меховые или стеганные шапочки с круглыми, почти всегда из красного сукна, верхушками, обшиваемые накрест тесемками из кованого серебра, что весьма красиво на гладкопричесанных и смолью блестящих азиатских волосах» [2, с. 126]. В Древней Руси заимствованное из тюркских языков в русский язык как «тафья» означало род шапочки царей и именитых бояр, украшенный драгоценными камнями. Тафья на Руси существовала со времен Ногайской Орды; в 16 в. ее не снимали даже в церкви [1, с. 344].

Название *такья* сохранилось в словосочетании *такьялы кыз* 'совершеннолетняя девушка'. В таком же значении *tagyjaly* 'девичий возраст' встречается в татарском, киргизском, казахском, турецком языках.

Тастар – головной убор замужней женщины, который надевали с рождением первого ребенка и носили до старости. Женский головной убор состоял из двух частей: нижней 'шюкана', надеваемой на голову, и верхней 'тастар', наматываемой поверх нижней части убора. Обе части убора выполнялись из белой ткани. Эти виды головных уборов бытуют у пожилых женщин ногайской степи и сейчас. Тастар был распространен у многих тюркских народов: татар, башкир, каракалпаков, казахов, киргизов.

Маркировочная функция на уровне конструирования и декорирования костюма достигает своего максимума в свадебной одежде. Одним из самых нарядных элементов костюма ногайской невесты были свадебные головные уборы: *савькеле*, *текебоьрк*, *сылавыш*, *ока боьрк*. В материале и декоре одежды остро выступали имущественные и социальные различия. В семьях знати свадебный наряд более года готовили закройщицы, вышивальщицы, ювелиры. Шился он мастерицами из дорогого шелка, украшался галуном, вышивкой, золотым шитьем, жемчугом, бисером, монетами и другими декоративными материалами.

В традициях орнаментального стиля ногайцев отразились дошедшие еще с доисламского периода идеологические и эстетические представления народа. В простых геометрических фигурах, растительных, зооморфных и антропоморфных элементах отражаются особенности окружающей природы. Линии, штрихи, круг, крест, квадрат, ромб – это предельно стилизованные изображения, обозначающие солнце, луну, звезды, путь змеи, мышинный след или горб верблюда, бараний рог или куриные коготки и т.д. Среди замысловатых узоров таится вышитый или нашитый из другой ткани родовой знак «тамга», – он же и оберег, несущий охранную силу далеких предков. Эти элементы орнаментов встречаются и в вышивках, и на серебряных украшениях, и даже на кипчакских каменных изваяниях XI–XII веков, что свидетельствует о глубокой устойчивости традиций, дошедших до нас через сохранившееся художественное ремесло [6, с. 500].

Особое значение ногайские женщины придавали украшениям. С древнейших времен – эпохи палеолита – украшения выполняли магические функции: служили оберегом от различных духов, способствовали удаче, силе, плодовитости и др. Кроме того, они издавна выполняли знаковую функцию – по ним определяли социальный статус, возраст, этническую, религиозную принадлежность человека, имущественное положение и др. Украшения бережно хранились и передавались из поколения в поколение. Женские ювелирные изделия представлены всевозможными кольцами 'юзик', браслетами 'билезик', серьгами 'сырга', 'алка', 'кулакшынь', 'тога', бусами 'мойшак', нагрудными украшениями 'тоьстуьме', оберегами 'мойынтымар' и др. В женских украшениях из золота 'алтын', серебра 'куьмис', меди 'ез' использовались сердолик, кораллы, жемчуг, янтарь, бирюза, рубин, перламутр, цветное стекло и др. Некоторые из женских украшений имели значение амулетов.

Наименования одежды – один из интереснейших пластов ногайской бытовой лексики, незаменимый источник изучения исторического прошлого, материальной и духовной культуры народа, его мировидения, художественно-эстетических взглядов. Являясь одним из важнейших компонентов этнической идентификации,

народный костюм помимо утилитарно-практической функции издавна выполняет социальные, знаковые, обрядовые функции.

Литература

1. Андреева Р. П. Энциклопедия моды. СПб., 1997. 416с.
2. Архипов А. П. Этнографический очерк ногайцев и туркмен //Кавказский календарь на 1859 год. Тифлис, 1858. С.347–355.
3. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб., 1993. 240с.
4. Богатырев П. Г. Вопросы теории народного искусства. М.: Искусство, 1971. С. 167–366.
5. Дубровин Н. В. История войны и владычества русских на Кавказе. Т.1, кн. 1. СПб, 1871. 656 с.
6. Ибрагимов М.-Р. А., Аджиев А. М., Кельдасов Р. Б. Ногайцы // Народы Дагестана. М., 2002. С. 492–507.
7. Калашникова Н. М. Семиотика народного костюма. СПб., 2000. 370с.
8. Полихова М. П. Символика костюма в контексте культуры : дисс... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2003. 142 с.
9. Толстая С. М. Символический язык одежды // Славянская традиционная культура и современный мир. Вып. 8. М.: 2005. С. 42–53.
10. Фарфоровский С. В. Ногайцы Ставропольской губернии: историко-этнографический очерк // Записки Кавказского отдела императорского Русского географического общества. Кн. XXVI, вып.7. Тифлис, 1909. 34 с.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПИЧЕСКИХ ЖАНРОВ ТУРКМЕНСКОГО НАРОДА

Мурад Курбанов¹

Аннотация. Высшим достижением туркменского народного творчества, в котором нашли отражение национальные черты, сосредоточены высокие духовные, нравственные и патриотические идеалы народа, является искусство эпических сказителей. На протяжении веков народ интуитивно отбирал и сохранял то, что являлось для него наиболее ценным. Выделение из фольклорной традиции носителей эпического искусства – бахши дестанчи – представляет собой результат многотысячелетнего развития культуры Туркменистана в целом. Одновременно с процессом становления сказительского искусства происходило жанровое формирование исполнительского репертуара.

Ключевые слова: эпос, дестан, художественно-поэтическое творчество, бахши, дестанчи.

EVOLUTION AND MODERN CONDITION OF EPIC GENRES OF TURKMEN PEOPLE

Summary. The supreme achievement of Turkmen folk art, which reflect national characteristics, and contrite high spiritual, moral and patriotic ideals of the people, is the art of epic storytellers. For centuries, people intuitively selected and saved the most valuable things. Distinguish of the bearers of the epic art – Bagshy destanchy – from the folk tradition is the result of millennia of development of the Turkmen culture in general. Simultaneously with the process of storytelling art genre formation the formation of performing repertoire occurred.

Keywords: epos, destan, music and poetic creation, bagshy, destanchy.

Художественное творчество туркмен, как одного из представителей тюркоязычных народов, является частью мировой культуры. Туркменский народ, пронеся сквозь тысячелетия национальную самобытность, сохранил свой духовный облик, историческое наследие и устой общества, доказавшие на протяжении веков свою жизнеспособность. Выделение из фольклорной традиции носителей эпического искусства представляет собой результат многотысячелетнего развития культуры. На протяжении столетий народ интуитивно сохранял то, что являлось для него наиболее ценным. Процесс становления эпического искусства сопровождался формированием исполнительского репертуара.

Создателями и носителями устно-профессионального искусства в Туркменистане являются бахши, которые, зависимости от исполняемых жанров, классифицируются на инструменталистов (*‘сазанда’*), певцов (*‘бахши турмечи’*) и исполнителей эпических жанров (*‘бахши дестанчи’*). Каждое направление характеризует свой репертуар и арсенал исполнительских возможностей. Профессия бахши древняя и почтенная. Исполнение песен туркменскими бахши не связано с бытовыми обрядами и церемониями, они поют на семейных торжествах и всенародных праздниках. Благодаря народным певцам и музыкантам, которые на слух запомнили различные по содержанию песни и дестаны, творения народного творчества, передаваясь от поколения к поколению, дошли до наших дней.

Впервые люди стали заселять территорию Туркменистана восемь-девять тысяч лет назад. Первые образцы архаичных эпических жанров ведут свои истоки с эпохи огнепоклонничества. Народные праздники и обычаи

¹ Старший преподаватель, Туркменская национальная консерватория, г. Ашхабад, Туркменистан, e-mail: j_kourbanova@mail.ru.

современных туркмен содержат множество доисламских элементов, связанных с язычеством древних тюрков и с зороастрийскими культами обитателей старейших среднеазиатских оазисов. В эпоху неолита ритуальный фольклор трансформируется в самостоятельную область художественного творчества, постепенно формируется шаманизм, коллективное исполнение фольклора переходит к специализированным исполнителям. «Такие жанры, как песенные состязания, героические оды, сказки, по содержанию и условиям бытования были связаны с комплексом религиозно-магических идей, характерных для людей, проживавших до древнетюркской эпохи. К середине I тысячелетия (древнетюркский период) появляются жанры художественно-поэтического творчества, что говорит об изменениях в духовной культуре кочевого тюркского общества» [9, с. 15].

Песня сопровождала исполнение архаических сказок и магических обрядов, совершавшихся для обеспечения роду благополучия в войне, охоте или трудовых процессах. В прошлом среди тюркских народов был распространен обычай исполнять перед сражением музыкальные произведения, песни и сказывать эпос о деяниях предков. Так, в туркменских дестанах герои перед встречей с врагом играют на дугаре, чтобы привлечь к месту сражения духов-покровителей, которые должны помочь во время схватки. Вера в то, что духи, получив удовольствие от музыки, в благодарность делают охоту удачной, а посевы урожайными, трансформировалась в представление о том, что певческий и поэтический дар снисходит на людей по воле духов. «Бахши в глазах населения обладал чудотворной силой. У туркмен было поверье, будто певцам и музыкантам покровительствуют сверхъестественные существа – «вездесущие» эрены, сказочные святые, персонажи домусульманских, шаманистских легенд, языческой мифологии» [3, с. 132]. В туркменском языке сохранилось слово *'багыш'* («дар», «пожертвование»), от которого происходит глагол *'багышламак'* – «дарить», «посвящать», «прощать». Исследователь Ш. Гуллыев считает, что исполнителей обряда *'багыш'* («жертвоприношение»), использовавших музыку и пение, называли *'багышчы'*, которое затем превратилось в «бахши» [1, с. 109]. Отсюда обычное в первобытном обществе совмещение профессии певца и колдуна-шамана.

Туркменские дестанчи являются продолжателями эпических традиций огузских озанов, наиболее ранние образцы искусства которых относятся к периоду тюркских каганов. Одним из древнейших текстов, повествующих о происхождении тюркских племен огузов, считается древнеуйгурская рукопись «Сказание об Огуз Кагане» (*«Огузнаме»*). Примеры героической поэзии содержатся и в словаре среднетюркского языка «Диван лугат ат-Тюрк» Махмуда Кашгари, составленного в 1073 году. Лексические комментарии автор перемежает цитатами из народного творчества, что подтверждает популярность героической поэзии среди тюркоязычных племен Средней Азии в ранний период их истории.

Выдающимся памятником средневекового огузского эпоса является цикл сказаний «Книга моего деда Коркута» (*«Горкут ата»*), написанный прозой с включением стихотворных строк. «Этот памятник древней культуры является в своем роде единственным отражением народного поэтического творчества тюркоязычных народов в столь отдаленную историческую эпоху» [2, с. 11]. Во вступлении к циклу вводится образ Деда Коркута – певца и прорицателя огузов, сказителя, сочиняющего сказания и передающего их последующим поколениям. «Составление эпоса приписывается Коркуду. Это белобородый старец, мудрый певец и советник, хранящий традиции степной жизни, блюститель военных обычаев, идущих от седой старины» [10, с. 17]. В эпосе исполнительское искусство святого старца и магическая сила его песен ассоциируется с камланиями шамана [5, с. 48]. Даже в современные дни выступление народного сказителя подобно гипнозу – он способен удерживать внимание публики на протяжении всего выступления.

Наряду с «Книгой Коркута», центральным жанром эпического наследия туркмен является эпос «Гёроглы», отражающий судьбу не одного персонажа, а всего народа. Туркмены до сегодняшнего дня сохранили традицию живого исполнения эпоса. «Возникший в виде героической песни, эпос повествует о подвигах богатырей, с самого начала выдвигая определенный тип героя – охотника или воина, ездящего на коне» [8, с. 26]. Эпос является произведением многих поколений: варианты отличаются сюжетом, способами художественного выражения, различным пониманием событий. «Характерной особенностью эпического жанра у народов Средней Азии и Казахстана является широкоплановость композиции и многостроинность сюжета. У многих народов этого региона созданы свои национальные версии героических эпоса «Гёроглы», имеющие самобытную композицию и самостоятельную сюжетную линию» [7, с. 101]. Существуют тесные связи между туркменским «Гёроглы», азербайджанским «Кёроглы», таджикским «Гуруглы» и версиями других народов.

Происхождение эпоса восходит к реальным историческим событиям, которые впоследствии обрастают всевозможными вымыслами, что превращает их в легенду. Исторические факты легенды о Гёроглы домыслились столькими деталями, что это привело к созданию грандиозного эпического полотна. «Первые полученные сведения о Короглу говорят о его принадлежности к племенной группе «Текели». Это указание представляет большой интерес в том плане, что побуждает изучить происхождение и путь, проделанный этим племенем. Этническая характеристика этой группы в точности соответствует личности героя» [6, с. 12]. Благодаря сюжету и исключительной личности главного действующего лица – сына могилы, поэта-певца, воина, выходца из народной среды – легенда о Гёроглы, едва возникнув, стала пользоваться известностью среди многих народов Востока. Ее распространение вышло за границы территории, которая была ее колыбелью, и распространилась во всех направлениях.

Легенда распространялась двумя путями: в результате передвижения кочевых племен, которые несли с собой свое культурное достояние, и народными певцами-сказителями, распространявшими рассказы и песни в их наиболее полном виде. Поэтому песенные части произведения относительно стабильны и практически переходят из одного варианта в другой, тогда как повествовательные части, оценка которых зависит от рас-

сказчика, подвергаются гораздо большим изменениям, они зависят от этнической группы, которая сохраняет и развивает то, что более всего подходит ее мышлению. Сказитель эпоса – это своего рода создатель эпоса. Воспринимая все на слух, певец-сказитель не всегда запоминает все слово в слово. Для него важен сюжет, узнав который, сказитель импровизирует. Его импровизация всегда зависит от общения с публикой. Если зритель внимателен, то сказитель может петь и играть на протяжении всей ночи.

Эпическое творчество туркмен развивалось в тесном общении с искусством других народов Центральной Азии, в творчестве которых преломлялись одни и те же темы и сюжеты. Так возникли поэтические варианты восточных легенд «Лейли и Меджнун», «Юсуп и Зулейха», «Гуль и Бильбиль». В Туркменистане традиция исполнения народных дестанов пользуется широкой популярностью. «Слово «дестан» персидского происхождения, в туркменской литературе оно используется в нескольких значениях, означая легенду, рассказ в стихах, эпическую поэму, любовное сказание, народный роман; часто дестаном называют эпос вообще» [4, с. 49]. По характеру сюжета исследователи группируют дестаны в две группы: туркмено-огузские («Шасенем и Гарип», «Асли и Керем», «Зохране и Тахир», «Саят и Хемра»), и дестаны, истоки которых лежат в персидской литературе («Лейли и Межнун», «Гуль и Сенубер», «Хурлюкга и Хемра», «Юсуп и Ахмет») [5, с. 68]. По своим художественно-выразительным средствам обе группы близки друг другу.

«Дестан не может идти ни в какое сравнение с эпосом, поражающем многослойностью событий, монументальностью. Эпос отличается от дестанов и в плане композиции, он состоит из ряда объединенных общей идеей глав – *'шаха'*. Часть персонажей (Героглы, Ага-Юнус, Овез, конь Гырат) являются участниками многих глав эпоса» [4, с. 47]. Если в содержании эпоса преобладают мотивы, связанные с защитой семьи, племени, родной земли, то в большинстве дестанов мотивы сказочно-приключенческие, связанные с поисками возлюбленной. Автором популярного сказания «Зохране и Тахир», родственного узбекской и таджикской поэме «Тахир и Зухра», является мастер любовной лирики Молланепес. Опираясь на лучшие традиции туркменского народного творчества и восточной литературы, поэт создал сказание, воплотившее общечеловеческие мечты о высокой любви.

В произведениях устного литературного творчества народ, воспевая подвиги исторических и легендарных героев прошлого, открывал для себя историю, узнавал о традициях и обычаях предков. Народ нуждался в примерах, способных возбудить силу и желание к борьбе, этому способствовали мифические и фантастические элементы эпоса. Распространители легенды, бахши-дестанчи сумели понять и удовлетворить новые запросы времени. Отправной точкой эпопеи был исторический факт, характер которого подвергался изменению. Народ, являющийся одновременно главным действующим лицом и зрителем, желающим все новых приключений и героических подвигов, сам приводил к изменениям содержание эпоса: во время рассказа сказители могли добавлять эпизоды, вводить новые песни.

Главенствующее значение в туркменском эпическом искусстве имеет музыка. В своем генезисе эпические жанры связаны с обрядовым синкретизмом. Эпос «Героглы», как и большинство дестанов, предстают в виде повествования в прозе, чередующегося со стихотворными частями, предназначенными для пения. Такая форма эпических жанров, исходящая из устных преданий кочевых племен, была характерной для огузов, и стала традиционной благодаря народным сказителям. Подобная структура позволила выявить двойственный характер героя: описанию истории и героических подвигов Героглы посвящены прозаические разделы эпоса, в то время как в песнях герой другой – мечтательный поэт, музыкант, романтик. Однако суть произведения заключается в цельности персонажа, который борется вместе с народом, а также поет для народа на родном языке. Вот почему легенда о Героглы смогла распространиться среди такого большого количества народов.

В туркменских дестанах песни являются основной движущей силой повествования, важным структурным элементом композиции. Дестанчи предваряют эпическое сказание исполнением вступительных песен *'тирме'*, не связанных с сюжетом повествования. Этот обычай распространен у многих тюркских народов. Главной функцией подобного вступления является возможность настройки голосового аппарата сказителя, а также подготовка слушателей к восприятию многочасового произведения. Определенного «сценария» придерживаются бахши и в процессе сказывания дестана. Несмотря на объемный репертуар, певец точно знает последовательность и место исполнения каждой песни. Он выстраивает выступление по принципу эмоционального возрастания. После песен, звучащих в низком регистре, характер песенных эпизодов все более насыщается, расширяется их диапазон и эмоциональный тонус. Кульминационным моментом дестана является заключительная песня, исполняемая на предельном тесситурном уровне и с наибольшим эмоциональным накалом. Такой порядок динамизации говорит о наличии в эпическом искусстве законов музыкальной драматургии.

Туркменская земля богата жанрами эпического наследия. Талантливые самородки, бахши-дестанчи на протяжении столетий выражали свои чувства вдохновенным исполнением эпических жанров. Их творчество уникально, вместе с традицией они совершенствовали исполнительские элементы, средства музыкальной выразительности. Особая роль в сохранении прекрасных образцов музыкального искусства принадлежит передающейся из поколения в поколение школе исполнительского мастерства. Туркменские народные сказители развивали эпическую традицию, внося новые элементы в структуру песен, обогащая стилевую направленность жанров. В современную эпоху многовековое национальное наследие туркмен почитается и с уверенностью продолжает путь поисков и свершений. Внесение в 2015 году «Эпического искусства Героглы» в Репрезентативный Список Нематериального культурного наследия ЮНЕСКО свидетельствует о бережном отношении к сохранению культурной традиции в Туркменистане. Эпос «Героглы» выступает не только важнейшим фактором культурного развития тюркского мира, но и является неотъемлемым элементом культуры человечества в целом.

Литература

1. Гуллыев Ш. Туркменская музыка. Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2003. 207 с.
2. Жирмунский В., Кононов А. От составителей. // *Китаб-и Дедем Коркут*. – М.-Л.: АН СССР, 1962.
3. Каррыев Б. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. Москва: Главная редакция восточной литературы, 1968. 259 с.
4. Каррыев Б. Эпос и дестан. // *Изв. АН ТССР. Серия общественных наук*. 1973, № 6.
5. Короглы Х. Туркменская литература. Москва: Высшая школа, 1972. 286 с.
6. Лор Меликова-Сайяр. От легенды к опере. Баку: Язычы, 1985. 135 с.
7. Мамедязов Б. Туркменский героический эпос. Ашхабад: Туркменистан, 1992. 248 с.
8. Суразаков С. Алтайский героический эпос. Москва: Современник, 1985. 287 с.
9. Турсунов Е. Происхождение носителей казахского фольклора. Алматы: Дайк-Пресс, 2004. 319 с.
10. Якубовский А. «Китаб-и Коркуд» и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья. // *Книга моего деда Коркута*. М.-Л.: АН СССР, 1962.

ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ КАМЕННЫЕ СТЕЛЫ ГОРНОГО АЛТАЯ

Вера Кыдыева¹

Аннотация: Статья посвящена каменным изваяниям и стелам Горного Алтая древнетюркского времени и возобновлению алтайцами традиции установки каменных стел.

Ключевые слова: Каменные изваяния, стелы, камень-занавес, охранительная функция каменных скульптур.

Монументальная скульптура народов, населявших высокогорные долины и степи Азии, представлена менгирами, оленными камнями, балбалами, каменными изваяниями, каменными стелами, которые устанавливали с конца бронзового века и по древнетюркское время. В Горном Алтае за исключением менгиров, все они представлены. Наиболее сохранились стелы и балбалы. Оленные камни и антропоморфные изваяния древних тюрков пострадали, количество их сократилось на местах установки. Каменные изваяния активно вывозились, особенно, во второй половине XX в. Тому послужило начатое в 1950-х годах освоение целинных земель. Музеями, научно-исследовательскими центрами были вывезены и спасены значительное их количество. Дело по спасению со временем перешло в своеобразное соперничество по опережению в овладении ярким экземпляром и привёл к вывозу каменных изваяний с высокогорных степей и межгорных долин, не попадавших под освоение. Местное население чаще способствовало вывозу, усматривая в этом сохранение изваяний в музеях. Волна протеста против вывоза археологических памятников, в том числе и каменных изваяний, началась в конце 1980-х годов. Учитывая многочисленные обращения жителей Кош-Агачского района, общественного объединения «Эне Тил» Государственное Собрание – Эл Курултай Республики Алтай постановлением от 10.07.1997 г. ввёл запрет на проведение раскопок в Кош-Агачском районе до установления специального порядка таких раскопок, использования и хранения археологических памятников.

В 2008 г. жители высокогорного села Курай Кош-Агачского района выступили с требованием вернуть на место каменное изваяние, вывезенное с урочища *Tötö* в Национальный музей Республики Алтай в 1972 г. В ходе длительных переговоров и дискуссий изваяние осталось в музее и служит украшением его экспозиции. Данный шедевр работы одного из древних мастеров является символом изобразительного искусства тюркского периода, поражает высокой степенью детализации черт лица. Овальная форма головы воина с бородой и усами, головной убор, кольчатые серьги, сосуд, что воитель сжимает в правой руке, пояс выполнены в высокой технике. Фигура кезера весьма объемна. Ее высота превышает 1,5 м, а ширина в районе пояса 0,75 м.

Мимо такого творения пройти было не просто. Оно еще с XIX в. было известно в научных кругах. Художник Г. И. Гуркин в 1912 г., зарисовав его, на обратной стороне листа сделал надпись «Көжөгө таш». У местного населения оно было известно под названием «Кезер».

Оленные камни – стеловидные памятники-изваяния, изготовленные из обработанных каменных блоков, плит, окатанных удлиненных валунов различной величины относятся к позднему бронзовому веку – раннескифскому времени, первому этапу пазырыкской культуры (кон. II тыс. до н. э. – VIII–V вв. до н. э.).

Невысокие каменные столбики балбалы, каменные изваяния, каменные стелы относятся ко времени древних тюрков. Самыми яркими каменными скульптурами древних тюрков являются каменные изваяния, которых алтайцы называют *кезер таш* монгольским словом *гэсэр* – богатырь, хотя в алтайском языке имеется тюркские слова *баатыр*, *алын* с тем же значением.

Наряду с *кезер таш* с антропоморфным обликом историко-культурный ландшафт Горного Алтая дополняют каменные стелы *көжөгө таш* ‘камень занавес’. Как правило это каменные плиты удлиненной формы без каких либо изображений.

¹ Кандидат исторических наук, Национальный музей Республики Алтай имени А. В. Анохина, г. Горно-Алтайск, Россия, e-mail: vera.kydyeva@yandex.ru.

Если каменное изваяние и каменная стела имеют алтайские названия, то для оленных камней не имеется определенного термина обозначения. Их, так же как и каменные стелы, как правило, называют *кӧжӧгӧ таш* 'камень занавес' [2, с. 158]. Слово *кӧжӧгӧ* в словаре толкуется как 'занавес; занавес, отделяющий постель новобрачных или молодых супругов' [6, с. 90]. У алтайцев сохранился обряд, когда в день свадьбы невесту в аил жениха ведут за занавесом, укрывая её, очищая её путь от недобрых сил *кара неме*, т. к. в этот период невеста оторвана от отчего очага и не приобщена к новому очагу, новому жилищу, поэтому очень уязвима и легко доступна нечистым силам. Занавес *кӧжӧгӧ* охраняет её. Из-за занавеса она выходит только после того, как его откроет плетью или веткой можжевельника дядя жениха. Затем *кӧжӧгӧ* используется занавеской кровати новобрачных.

У алтайцев до сих пор в народной памяти сохранилось представление о каменных изваяниях как об окаменевших и ждущих своего времени богатырях, стоящих на страже Алтая. Они ждут, когда наступит их час, и «окаменевшие богатыри» оживут. Часто каменные изваяния, также как и стелы, называют *кӧжӧгӧ таш*. Отсюда видно, что каменные стелы *кӧжӧгӧ таш* выполняют функцию занавеса, оберегают как территорию, так и живущих на ней.

По сравнению с оленными камнями ареал установки каменных изваяний в Горном Алтае шире и охватывает центральную и южную его части. Каменные стелы распространены почти на той же территории, что и каменные изваяния. Согласно Сводной карте древнетюркских изваяний Алтая, составленной археологом В. Д. Кубаревым по результатам исследований за 1968–82 гг., количество их составляло 248 [5, с. 14]. Местонахождение многих из них в то время было неизвестно, исследователь каталогизировал их не только по результатам полевых работ, но и по музейным коллекциям и ранее опубликованным работам своих коллег. В. Д. Кубаревым при изучении изваяний Горного Алтая были использованы коллекции алтайских изваяний музеев сибирских городов: Горно-Алтайска – 21 изваяние, Бийска – 12, Барнаула – 7, Томска – 1, Ленинграда – 3. Самой значительной коллекцией по числу фигур алтайских каменных изваяний – их 46, владел музей Института истории, филологии и философии СО РАН в Новосибирске [5, с. 11].

Массовый вывоз каменных изваяний в годы советской власти привёл к оскудению природно-культурного ландшафта региона. С конца XX в. межгорные долины стали отмечаться знаками в виде каменных стел как свидетели события объединяющего сородичей по крови, по духу. С 1990-х годов возобновилась традиция установки каменных стел. Летом 1990-го года в местечке Текпенек выше села Боочы Онгудайского района прошла встреча представителей сеока – рода майман, названная ими *маймандардын байрамы* 'праздник майманов'. На месте проведения праздника ими была установлена стела. На которой были высечены название сеока, тамга рода, год проведения встречи [3, с. 53].

Позже стелы были установлены представителями других сеоков: телес, тодош, мундус на местах проведения их праздников. При этом стелам никто не придавал охранительного значения, камни устанавливались как памятный знак о событии.

В 2000 г. в Усть-Канском районе прошел праздник *Ирбизектин байрамы*, посвященный алтайскому силачу Ирбизеку, воспетому в фольклоре. В его честь был установлен камень *Ирбизектин тажы*.

Продолжением и в то же время новым явлением в возведении каменных знаков явилось установление жителями с. Бичикту-Боом Онгудайского района в год 60-летия Победы в Великой Отечественной войне поминального комплекса в память погибших земляков в годы войны. Найти подходящий камень оказалось не так-то просто. Предложение привезти монолит из-за Чике-Таманского перевала, где есть подходящие камни, не принималось. Тут были и экономические сложности, связанные с дополнительными финансовыми затратами по доставке, но главная причина в том, что каждый в душе желал установить «родной» камень, если не из близлежащих селу мест, то хотя бы из Каракольской долины.

Весть о том, что подходящий камень найден принесла облегчение и послужила добрым знаком. Найденный камень высотой более 2 метров был сколом от скалы. Камень был поднят с помощью стогомёта и доставлен в село. Мужчины организовали субботник и установили стелу.

Проект памятника складывался в ходе работы над ним. Основная идея по оформлению принадлежала члену Союза художников России В. П. Чукуеву уроженцу с. Бичикту-Боом, сыну фронтовика не вернувшегося с войны. По его проекту три стелы символизируют три поколения участников войны – молодое, среднее и старшее. Вертикальные камни, установленные по кругу, обозначают основу аила – традиционного жилища алтайцев. В центре круга сложен очаг из камней. Солдаты минувшей войны, не вернувшиеся к родному очагу, умершие от ран военных лет и погребенные на родной земле, прожившие до преклонных лет, в памяти их потомков объединены в вечном круге алтайского аила.

Идея сооружения каменной стелы погибшим на войне землякам не была заранее подготовленным актом, идея принадлежала Р. П. Нонукову инженеру по образованию. Если бы он был историком, то его идея об установлении стелы не была бы столь неожиданна. Уже позже, когда возник спор о целесообразности установки стелы, он обратился к историкам с вопросом действительно ли у древние тюрки устанавливали стелы в память воинов, сложивших головы на бранном поле [4, с. 85].

Каменные стелы, установленные в местах проведения праздника сеоков, были поставлены в знак памяти о событии, никто не думал придавать им значения занавеса *кӧжӧгӧ*, стелы называются камнем того или иного сеока *маймандардын тажы* 'камень сеока майман', а не *кӧжӧгӧ таш*. Об охранительной функции каменных стел и изваяний в газетной статье писал журналист и издатель В. Э. Кыдыев в 2007 г. и в том же году выпустил отдельное издание «Каменные изваяния Алтайских гор. Кӧжӧгӧ таш», где он обратил внимание на алтайское

название каменных скульптур и высказал предположение о *кӱжӱгӱ таш* как о «камне занавесе» между Нижним и Средним мирами [2, с. 10].

Теперь уже современные стелы оцениваются не только как памятные знаки, но и осмысливаются как камни-занавесы, охраняющие покой горной страны и его жителей.

Литература

1. Каменные изваяния Алтайских гор. Кӱжӱгӱ таш /Составитель В. Э. Кыдыев – Горно-Алтайск: Издательство «Ак Чечек», 2007 – 167 с.
2. Кыдыев В.Э. «Кожого Таш» – «Камень Занавес» между Нижним и Средним мирами? // Постскриптум. – 2007. – 5 июля. – № 27. – С. 10.
3. Кыдыева В.Я. О празднике алтайских сеоков (послепраздничные размышления о празднике и не только о нём) // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов южной Сибири и сопредельных территорий – Москва, 1994 – 127 с.
4. Кыдыева В.Я. Древняя традиция в новых условиях // Анохинские чтения. Материалы пятой научной конференции, посвященной 90-летию НИРА (30-31 октября 2008 г.) – Горно-Алтайск, 2008 – С. 85–87.
5. Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая – Новосибирск: Наука, 1984 – 230 с.
6. Ойротско-русский словарь – М: Государственное изд-во иностранных и национальных словарей, 1947. / Составители Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова – 312 с.

Иллюстрация



РОЛЬ ЭТИКЕТА В КУЛЬТУРЕ БАЛКАРЦЕВ

Мадина Кярова¹, Марьям Муртазова²

Аннотация. В соционормативной культуре любого народа компонент правовой культуры играет важную роль. Результатом многовековой практики балкарского народа являются адет – неписанный закон, отражающий правовое сознание, нравственные убеждения и этнический менталитет. Адет, регулирует все стороны жизни семьи и общества. Морально-этические нормы, выработанные в традиционном обществе, составляют основу взаимоотношений и в современной балкарской семье.

Ключевые слова: толерантность, совесть, норма, этикет.

THE ROLE OF ETIQUETTE IN THE CULTURE OF THE BALKARS

Summary. the socio-normative culture of any nation is the component of legal culture plays an important role. The result of a centuries-old practice of the Balkar people are adet – unwritten law, reflecting the legal consciousness, moral beliefs and ethnic mentality. Adet, regulates all aspects of life in the family and society. Ethical standards developed in traditional society, are the basis of relationships in the modern Balkar family.

Keywords: tolerance, conscience, honor, etiquette.

На сегодняшний день мы становимся свидетелями взаимопроникновения различных культур, государств и их экономик. Наше государство является поликультурным, как и многие другие государства. Толерантные отношения между их субъектами выступают одним из условия развития обществ и государств.

¹ Кандидат философских наук, доцент, Кабардино-Балкарский государственный аграрный университет имени В. М. Кокова, г. Нальчик, Россия, e-mail: mad-kyarova@yandex.ru.

² Студент, Кабардино-Балкарский государственный аграрный университет имени В. М. Кокова, г. Нальчик, Россия.

Толерантность – это миролюбие, терпимость к этническим, религиозным, политическим, конфессиональным, межличностным разногласиям. А так же искусство жить в мире разных людей и идей, способность иметь права и свободы, при этом не нарушая права и свободы других людей [1, с. 501].

Балкарцы всегда уделяли большое внимание воспитанию подрастающего поколения.

Часто старшие употребляют в речи выражения подобное: «Согласно *Tau Aдет*», «В *Ёзден Адет* такого нет». Но что означают эти понятия? Может, человечность и верность слову, порядочность и бескорыстие, мужество и искренность, честь и справедливость?

«*Tau aдет*» – является сборником правил, обычаев и норм поведения, принятых в обществе балкарского народа, и занимает особое место в культуре балкарцев. [2, с.189-190].

Во всех этических системах присутствуют моральные принципы. Они носят характер базовых, постоянно действующих ценностей. В системе балкарской этики пять таких постоянств: человечность, почтительность, разум, мужество, честь. Мужество – это нравственно акцентированное свойство, включающее в себя не только воинское мужество храбрость, выдержку и упорство в достижении целей, и еще такие качества как справедливость, деликатность, толерантность, честь, достоинства.

Толерантность является яркой особенностью балкарского этикета и способствует воспитанию культуры межэтнического общения.

Моральные требования к детям и молодежи балкарцев складывались веками, они передавались из поколения в поколение как дань ушедших поколений новому потомству. Большое значение в нравственном воспитании детей придает согласно в семье: «*Бирикген юйдеги – кыйынлык кермез*» (Дружная семья – горе минует)

Народ прежде всего ратовал за счастливую семью, ибо семья – ключ к счастью: «*Бирикген юй озар, бирикмеген юй тозар*» (Дружная семья преуспевает, где дружбы нет – оскудеет) [3].

Балкарцы издавна считают, что ребенок подобен кладу, хранящему в себе бесчисленные сокровища. Дети – бесценные жемчужины, наша надежда на будущее: «*Адамны баласы – алтындан багъалы*» (Человеческое дитя – дороже золота). Детские сердца подобны чистым зеркалам – в них все отражается. Молодому поколению указывали, что «*Кюзгюнг джюкь эсе, тегерегинг кюзгю болургъа болур*» (Если нет зеркала, то окружающий мир может служить зеркалом) – надо быть внимательным в отношении детей. Но при этом балкарцы советуют; «*башхалагъа эт, кесинг юйрен*» (делать для других, но учиться для себя), знать меру во всех своих поступках. Родителям необходимо сочетать уважение к ребенку с требовательностью к нему, ибо «строгость учителя лучше ласки отца». Детей надо остерегать от дурных друзей: «*Тенгинге ышан, кесинг да хомух болма*» (На друга надейся, но сам не плошай). Вежливость, тактичность в отношении с людьми были важнейшими нормами поведения у балкарцев. Согласно балкарским обычаям, вежливость должна проявляться во всем: в словах, интонации голоса, приветливой улыбке и выражении лица [6, с. 53].

Балкарцы так же говорят, опираясь на пример отца, надо приумножать собственные благородные качества: «*Игини баласы иги болур*» Об этом свидетельствуют и следующие народные изречения: «*Адамны бетине къарама, адетине къара*» (Цени человека не по лицу, а по поведению) [2, с. 189-190].

«*Намыслы*» (нравственный) – тот, кто соблюдает и чтит балкарский намыс. Намыс означает одновременно и благородство и честь, и репутацию, и доброе имя, и уважение к обычаям, и преданность долгу. Одно слово «намыс» содержит в себе много понятий. Балкарцы утверждают, что «*Намыс болмагъан джерде насыб болмаз*» – (Там нет счастья, где нет намыса), «*Манга не да болсун, тукъумну намысы тас болмасын*» – (Пусть со мной будет что угодно – это не беда, лишь бы род не лишился своего намыса).[5, с. 145].

Балкарцы считают, что безошибочным является путь совести. Сказано: «*Адетни билсенг – адетге кёре, адетни билмесенг – бетинге кёре*» (Знаешь обычаи – поступай по обычаю, не знаешь – поступай по совести. [3, с 187].

Из всего выше сказанного следует, что нормы воспитания, поведения, общения и самые разнообразные отношения людей, которые воспитываются и формируются на основе балкарского этикета, предполагают уважать человека в человеке, бережно относиться к среде своего обитания, строить культуру общения с другими народами и государствами, уважая честь и достоинство каждого и воспитывать толерантную личность с навыками межкультурной коммуникации.

Литература

1. Психологический словарь. Изд. 3, доп. и перераб. / Авторы-составители: В.Н Корпурулина, М.Н.Смирнова, Н.О.Гордеева. Ростов – н/ Д: «Феникс», 2004. (Серия «Словари»).
2. Мизиев И. М., Джуртубаев М. Ч. История и духовная культура карачаево-балкарского народа // Минги Тау: Эльбрус, 1994. № 1. 216 с.
3. Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX – начала XX в. Ч. 1 / сост. Т. Ш. Биттирова. Нальчик: Эльбрус, 1993. 262 с.
4. Къарачай нарт сезле: сб. посл., погов. / собирал и сост. С. Ч. Алиев. Черкесск, 1963. 483 с.
5. Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии. (Оригинал, и перевод на русский язык.) Ставроп. кн. изд-во, Карачаево-Черкесское отделение, 1990. 368 с.
6. Кучмезова М.Ч. Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность, Нальчик, 2003.

ФӘТХИ БУРНАШНЫҢ «ЯШЬ ЙӨРӘКЛӘР» ӘСӘРЕНДӘ ТҮЙ ЛЕКСИКАСЫ

Энже Кадирова¹, Динә Кадирова²

Аннотация. Лексика произведений писателей является одним из источников изучения этнографических данных татарского народа. В данной статье впервые выявлена и описана свадебная лексика в произведениях татарского писателя Ф. Бурнаша. Анализ материала показал, что автор широко использовал в своих произведениях данную группу слов. Лексемы в большинстве случаев употребляются в прямом, реже в переносном значениях и придают повествованию народный характер, способствуют созданию национального колорита.

Ключевые слова: этнолингвистика, диалектизмы, Фатхи Бурнаш, свадебная терминология.

WEDDING VOCABULARY IN A WORK OF FATKHI BURNASH «YOUNG HEARTS»

Summary. Vocabulary of works of writers is one of the sources of studying ethnographic data of the Tatar people. This article first identified and described the wedding vocabulary in the works of Tatar writer Fatkhi Burnash. Analysis of the material showed that the author widely used in his works this group of words. Lexemes are used in most cases in a direct, at least in a figurative sense and give the narrative popular character, contribute to the creation of national color.

Keywords: ethnolinguistics, dialect, Fatkhi Burnash, wedding terminology.

Татар халкының гаилә йолалары арасында иң зур һәм иң әһәмиятле урынны туй йоласы алып тора. Ул берничә көн, кайвакыт атна-ун көн, хәтта айдан артык дәвам итәргә мөмкин. Татарлар яшәгән төбәкләрдә бу йоланың үз тәртибе, үз үзенчәлекләре бар. Борынгы вакытлардан килгән туй үткәрү тәртибе XX гасырда берникадәр үзгәрсә дә, татар халкы үз горейф-гадәтләрен жиренә житкереп башкарырга тырышкан.

Татар язучылары ижатында туйлар турында бик еш искә алына. Алар әсәрләрендә, кызны сорап килү, туйга әзерләнү, туйның этаплары, туй мәжлесе һ.б. турында язала. Мәсәлән, Г. Бәшировның «Туган ягым – яшел бишек» әсәрәннән өзек: Менә туй көне дә килеп житте.

Көтә торгач, югары очтан кыңгырау тавышлары ишетелә башлады. Китте каушау, йөгәреш, кабаланыш. Жыелды капка төбенә халык.

Менә кодалар, урам буена тузан туздырып, кош-кортны куркытып, килеп тә төштеләр. Капка төбенә жыелган яшь-жилбәзәк санап тора:

– Бер, ике, өч, дүрт, биш, алты...сигез пар!

Иң алдагы атта – баш кода [2, б. 240]. Шундый ук мисалларны Г. Исхакый, Г. Ибраһимов, Ф. Бурнаш, Г. Бәширов, Г. Ахунов һәм башка күп язучылар ижатыннан китерә алабыз.

XX гасыр башы татар әдәбиятында Фәтхи Бурнаш күпкырлы эшчәнлеге белән аерылып тора. Егермедән артык пьеса авторы Фәтхи Бурнашның пьесалары Казан, Әстерхан, Уфа татар һәм башкорт театрларында куела. Аның «Яшь йөрәкләр» (1917) һәм «Таһир-Зөһрә» (1920) спектакльләре халык арасында зур популярлык казана. Чувашстан Республикасының Батыр районы Кыр Бикшеге авылында туып үскән Ф. Бурнаш үз төбәгенә горейф-гадәтләре турында әсәрләрендә жентекләп яза, үз ягы сүзләрен яратып куллана. Азат Әхмәдуллин аның турында «бөтен барлыгы белән халыкныкы: ул сулаган һавны сулап кына, аның бәхетен-шатлыгын, кайгысын-хәсрәтен уртаклашып кына чын мәгънәсендә яши ала, жаны-тәне белән туган иленә, сөйгән халкына бирелгән иде» – дип яза [3, б. 4]. Ф. Бурнаш «Яшь йөрәкләр» әсәрәндә туй терминологиясенә караган сүзләргә шактый еш мөрәжәгать итә. Мәсәлән, *туй, кияүгә чыгу, өйләнү, китерү, туй итү, кәләш*: Сәрби. Ул Гөлйөземне *китерде (алып кайтты* [6, б. 317] [3, б. 735]; Сәрбине, дөрсәрәк әйтсәк, сиңең *булачак кәләшеңне* [3, б. 41]; Ду күчеп *туй итә* [3, б. 29]; Менә миңа *кияүгә чык* [3, б. 31]; Көзен *кияү булып барасы* урынга, өскә шинель салып, кулга мылтык тотып угышка бару миңа да жинел түгел [3, б. 49]. Көз булмаса, инде кышка *туй итәрбез* [3, б. 50].

Бу турыда шул чорда Пенза, Сарытау, Түбән Новгород, Сембер яклары яңалыкларын яктыртып чыгып килгән «Сабанчы» газетасында да (1924, №56, 7 октябрь) мәгълүмат бар: Крестьянналар арасында хәзер «чыгарып алу» йулы белән өйләнүчеләр дә бик еш очрый. Сораган кызны аталары бирмәгәндә, батыррак егетләр үзләре алырга теләгән кызларын «чыгарып алу» юлы белән өйләнүчеләр күбәйдә [4]. Димәк, Ф. Бурнаш туган төбәктә *ябышып чыгу, чыгарып алулар* булган. Язучы «Яшь йөрәкләр» әсәрәндә өйләнешүнең *чыгарып алу* һәм *ябышып чыгу* вариантларын кулланган: Хәйретдин. *Чыгарып алганда* да, кешесез үк тора алмасың [3, б. 28]. Икенче бер урында автор *чыгарып алуны урлауга* каршы куя: Галимжан (кызмача). Юк... *Чыгарып ала алмасаммы?* Чыгарып ала алмасам, тотам да салам да китәм... Минем жирән айгырны бурлак Хәйретдиннәр генә каулап житә алмас [3, б. 28]; Алар аңа *кыз урлап* бирәләр була [3, б. 38]. Ә урлау бу якларда еш таралган гадәт булган. Ул хәзерге көнгә кадәр сакланган. Экспедиция материаллары да шуны күрсәтә: [йаратмаганга цыккыбыз келәми иде шулай // йаратмаганга да урладылар инде кызларны // ырлап китә кайа барасың кайтырга йарамый // тырырга тырырга шундый замана элеккерәк бик каты хәзер алай тигел // без дә дерестән тә сүз куймаган идек // абыйсы белән шул булачак хәләл жефетем машинада / шылай кат'ып барам да эштән //

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: enge@inbox.ru.

² Старший преподаватель, Казанский национальный исследовательский технологический университет, г. Казань, Россия, e-mail: dine@inbox.ru.

автобустан тештем дә карап тырам // машина килеп туктады / утырдым / бара бара / эзрэк баргацтын жегетем дә кереп утырды // мине алып киттеләр // нәстә эшли аласын анда утырттылар да апкайттылар кат'ып тештек анда / шул килендәшләрем каршы алдылар //] *Информант: Рәзжәпова Наилә Кашафетдин кызы, 1952 елгы, Чувашстан Республикасы, Батыр районы, Шыгырдан авылы* [7, б. 28].

Ябышып чыгу: Мәфтухасы *ябышып чыгарлык* булса, Низамы кирегә сукалап тик йөрсен [3, б. 18]; Әгәр дә тыгыз килеп, *ябышып чыгарга*-нитәргә туры килсә, мин сине билтерәтеп күрше чуваш авылына ярты сәгатьтә житкерә алам икән [3, б. 25]. Бу урында кызны турыдан туры үз өенә алып кайтмыйча, читкә алып китү турында сүз бара. [ейенә үк алып китми инде / ни дисән / монда хәзер кызның әти әниләре бара да бит // жегетне белә кайда тырганын да / анда булсаң апкителәр кире // бу апкитмәсен дип күршесенә туганына апкат'алар инде //] *Информант: Билалова Зөлкидә Шарифҗан кызы, 1944 елгы, Чувашстан Республикасы, Батыр районы, Шыгырдан авылы* [7, б. 28]. «Яшь йөрәкләр» пьесасында автор *ябештереп чыгару* гыйбарәсен дә куллана: Кайткан кичен үк син Сәрбине, мин Мәфтуханы *ябештереп чыгарабыз* [3, б. 71].

Туйның аерым этапларының үзгәртелгән формалары бар. Татар теленең диалектологик сүзлегендә мишәр диалектының хвалын, кузнецк, чистай, мөләкәс, чүпрәле сөйләшләрендә урын алган *арчи* лексемасына түбәндәгечә аңлатма бирелә: кызны кияү йортына озата баручы кызлар яки хатыннар [6, б. 56]. Ф. С. Баязитованың «Туй йолалары лексикасы» китабында кузнецк сөйләшендә *арчи* сүзенең түбәндәгә мөгънәләре бирелгән: 1) *арчи багарга бару*- кузн. яшь килен буласы кызның иптәш кызларын чакыру өчен кияү йортына кыз йортына баручы егетләр һәм кызлар. 2) *арчи каршылаучылар* кузн. – яшь килен ягыннан килә торган кызларны каршы алу өчен билгеләп куелган егетләр һәм кызлар. 3) *арчи кеве, арчи йыры* кузн. – арчи кызларының жыры. 4) *арчига килү* – кыз ягыннан аны озата баручы булып килү. 5) *арчига килүчеләр* кузн., минз. Кыз ягыннан туйга килүчеләр. 6) *арчылы* (бару, килү) орнб., хвл., кузн., карс. – арчи булып килү [1, б. 124]. Пенза өлкәсенең Кикин авылында *арчи* – туйның аерым бер этабы. Ул туй беткәч, дөмбергә кадәр уздырыла. Арчига бары тик яшь кешеләр генә чакырыла, алар бөтен нәрсәне ашап, *арчып* киткәнлектән, бу этап арчи дип аталган, ди авыл халкы [5, б. 28]. Ф. Бурнаш ижатында бу лексема нәкъ сүзлектәгә мөгънәдә килә: Безнең өчен мәшәкәтләнмәскә иде, кодагый әби. Болай да инде без – *арчи кызлары*, инең нәүрәбенең бөтенләй эрчеп китәбез [3, б. 55]; Әнә арчи кызлары да көтеп утыралар бугай [3, б. 56].

Әдип кияү юллыгы турында да искә ала: Кияү! Син *кияү юллыгыңны* уздыргансың да уздыруын [3, б. 56]. Дөрестән дә, бу төбәктә мондый йола булган. Кияү юллыгы ул – ак туйдан соң кияүне кыз ягында кунак итү. Ак туйдан кодалар кайта, ә яшь кияү белән килен кияү юллыгына китә. Ул өч көн дәвам иткән. Кыз туганнары яшь парны чиратлашып кунакка йөрткәннән соң, кызны, атлар жигеп, бирнәләре белән кияү өенә алып кайтканнар. Хәзер кияү юллыгы йоласы беткән.

Гыйльметдиннең *туен биетә* идек [3, б. 73] мисалындагы туйны биетү сүзтемәсе дә чүпрәле сөйләше вәкилләре сөйләшкән хәзер дә очрый һәм ул туй үткәру, туй уздыру дигәнне аңлата.

Шул рәвешле, Фәтхи Бурнашның «Яшь йөрәкләр»ендә туй лексикасына караган сүзләр киң кулланыла. Язучы, әдәби тел лексикасы белән беррәттән, аның туган төбәге өчен хас берәмлекләренә дә шактый күп файдалана һәм алар эсәргә милли колорит өстиләр.

Әдәбият

1. Баязитова Ф.С. Туй йолалары лексикасы (жирле сөйләм һәм фольклор яссылыгында). – Казан: Пароветта, 2011. – 976 б.
2. Бәширов Г. И язмыш, язмыш: Повестьлар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1990. – 477 б.
3. Бурнаш Ф. Яшь йөрәкләр. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1969. – 374 б.
4. Гали Г. Өйләнү һәм авыл туйлары турында // Сабанчы. – 1924. – №56. – 7 октябрь.
5. Мордовия Республикасы һәм Пенза өлкәсе татарлары: диалектология һәм халык авыз ижаты материаллары / Ә.Х. Кадирова, Г.Р. Галиуллина, Ф.С. Сайфуллина, Ә.Ш. Юсупова. – Казан: Казан ун-ты нәшр., 2015. – 324 б.
6. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2009. – 839 б.
7. Чувашстан Республикасы Батыр районы татарлары: диалектология һәм халык авыз ижаты материаллары / Ә.Х. Кадирова, Г.Р. Галиуллина, Ә.Ш. Юсупова. – Казан: Вестфалика, 2016. – 128 б.

TÜRKİYE NOGAYLARI VE TÜRKİYE NOGAYCASI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

İhsan Kalenderoğlu¹

Özet. Nogay Türkleri, VIII. yüzyıldan itibaren Deşt-i Kıpçak bölgesinde Kıpçakların içinde yaşayan bir topluluk iken Moğollarla Kıpçakların mücadeleleri sonucunda «Nogay» adını almaya başlamışlardır. XIII. yüzyıla kadar, Moğol istilasından önce eski Kıpçak bölgesinde Nogaylar sonraki dönemlerde Nogay adını topluluk adı olarak almışlar ve Altınordu'nun bir kısmını kumanda eden Nogay Hanın idaresindeki boy olarak tarih sahnesindeki yerini almıştır. XVI. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadar özellikle Karadeniz'in kuzeydoğusunda Hazar'ın batısına kadar olan coğrafyada

¹ Öğretim Üyesi, Doç. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: ihsankalender@hotmail.com.

zaman zaman huzurlu ve rahat bir hayat yaşayan Nogaylar, XIX. yüzyılda Kafkasya'daki diğer Türk toplulukları gibi Türkiye'ye göç etmişlerdir. 1858-1859 yılları arasında özellikle Batı Kafkasya'dan ve Dağıstan'dan gelen Nogay Türkleri, başta Eskişehir olmak üzere Türkiye'de iklim ve arazi açısından geçmişte yaşadıkları coğrafyalara benzer Adana, Ankara, Gaziantep, Afyonkarahisar, Aksaray gibi şehirlere iskân edilmişlerdir. Bir asırdan fazla bir zamandır Türkiye'de yaşayan Nogaylar, günümüzde kendi maddi ve manevi kültür değerlerini yaşatmaya çalışmakla beraber birçoğunu da unutmuşlardır. Özellikle göçe tabi olan nesillerin çocuklarından ve torunlarından sonra Türkiye'de doğup büyüyen neslin, Nogay Türkçesini unuttukları görülmektedir. Tebliğimizde, genelde Nogayların Türkiye'ye göç etme sürecinden, Türkiye Nogaylarından, özelde ise UNESCO tarafından yok olma tehlikesindeki diller kategorisinde yer alan Nogay Türkçesinden, Türkiye'de yaşayan Nogayların durumundan, Hacettepe Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ülkü Çelik Şavk'ın yürütücülüğünü yaptığı ve TÜBİTAK tarafından kabul edilen «Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması» projesinden bahsetmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Nogaylar, Türkiye Nogayları, Nogay Türkçesi.

A STUDY ON TURKISH NOGAIS AND NOGAI TURKISH

Summary. Nogai Turks were a community who had lived in Dest-i Kypchak region from the eighth century onwards as they started to known as «Nogai» after the struggles between the Mongols and Kipchaks. The Nogais, who were in the Kipchak area before the Mongol invasion in the thirteenth century, were called as Nogai as the name of the community and got on the stage of history as a tribe at the service of Nogai Khan who commanded the Golden Horde. From the sixteenth century to the nineteenth century, Nogais sustained a peaceful and comfortable life at times particularly in the northeast of Black Sea and to the geographic area along the west of the Caspian; however, they immigrated to Turkey like other Turkic communities. Nogai Turks, particularly coming from the west Caucasia and Dagestan between 1858 and 1859, were settled most notably in Eskişehir and other cities which were similar to the geographic areas they had lived before in terms of climate and land such as Adana, Ankara, Gaziantep, Afyonkarahisar, Aksaray. Although the Nogais living in Turkey for more than a century have maintained their own moral and material values, they have forgotten most of their values as well. The generation especially the ones who were exposed to the immigration and their descendants who were born and living in Turkey are observed to have forgotten Nogai Turkish. In this study, we attempt to discuss generally the Nogais's immigration process to Turkey and the Turkish Nogais and specifically the Nogai Turkish, which is listed among the endangered languages by UNESCO; the condition of Nogais living in Turkey and the Project named «Endangered Turkish Nogai: Documentation and Speaker Attitude Survey» funded by TUBITAK and coordinated by Professor doctor Ülkü Çelik Şavk from Hacettepe University.

Keywords: Nogais, Turkish Nogais, Nogai Turkish.

Giriş

Nogay Türkleri, XIII. yüzyılın ikinci yarısında yer aldıkları tarih sayfasından günümüze kadar varlıklarını sürdürmeye çalışan, son yıllarda Türk dünyasının pek fazla tanınmayan topluluklarından biridir. Büyük Nogay Ordası gibi tarihin en büyük devletlerinden birini kurmuş olan Nogay Türkleri, gerek girdikleri mücadeleler, gerekse yaşadıkları bölgenin coğrafi şartları sebebiyle bugün yok olma tehlikesi ile karşı karşıyadır. Nogay kabileleri mağlup edilince, yaşadıkları bölgelerden batı, doğu, kuzey ve güneye doğru göç etmişlerdir. Gittikleri bölgelerde Nogay adını, kültürünü, dilini edebiyatını ve folklorunu yaşatmaya çalışmışlardır.

Tarihî süreç içinde Nogay Ordası teşekkül ettiği dönemde ve daha sonraki devirlerde, İdil'den Balkaş'a, Hazar denizinden Aral gölüne kadar uzanan alanlarda yaşayan Nogayların ve Nogay Han'ın karargâhı Yayık nehrinin döküldüğü Saraycık şehriydi. Altınordu'nun Don ve Dinyeper nehirleri arasındaki bozkır steplerini ve orada yaşayan halkı idare eden Nogay Han'ın ölümünden sonra bu bölgede yaşayan halk, Nogay adını kendilerine bir ulus adı olarak kabul etmişler ve Altınordu Devleti'nin yıkılmasından sonra bir araya gelip, Nogay hanlığı adı altında birleşerek bir devlet kurmuşlardır. Büyüklü küçüklü birçok Türk boyunun bağlı olduğu bu hanlıkta asıl söz sahibi olanlar Nogaylardır [1, s. 161].

Nogay Türkleri, XIII. yüzyıla kadar, yani Moğol istilâsından önce, eski Kıpçak bölgesinde göçebe olarak yaşamakta idiler. Fakat daha sonra Nogay kelimesi kavim adı olarak, Altınordu'nun bir kısmını kumanda eden Nogay Hanın idaresindeki boylara verilmiştir. Bu suretle İrtiş Irmağı'ndan başlayarak Kırım'a kadar yayılan, nispeten büyükçe bir halk topluluğu bu ad altında birleştirilmiştir [2, s. 44]. Birleştirilen bu topluluklara uruk adı verilmektedir. Bu uruklardan yedisi «Şırın, Arın, Kıpçak, Argun, Alçın, Katay ve Mangıt «Yetisan» adıyla bilinmektedir. Bunlardan başta Şırın olmak üzere ilk dördü Kırım tarafına gitmiş, kalanları ise Aşağı İdil boyuna göç etmişlerdir. N o g a y Türklerinin kuruluş ve gelişme dönemlerine ait (XIV-XV. yüzyıl) bilgiler az olduğundan bu dönemler için yeterli değerlendirmeler yapılamamaktadır. Sonraki yüzyıllar için kaynaklarda birtakım bilgilere ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda, XVI. yüzyıl Nogay Türklerinin rahat bir hayat sürdürdüğü dönemdir. 1552'de Kazan Hanlığı'nın, 1556'da da Astrahan Hanlığı'nın Rusya'ya bağlanması Nogay Türklerinin göç etme sürecini başlatmış ve ayrıca burada oluşan stratejik yapı, Rusya'nın hareket alanını daha da genişletmiştir. 1601 yılında Nogay halkı yaşadıkları bölgedeki kıtlık sebebiyle Kuban Irmağı boylarına göç etmiştir. 1603 yılında ise Rusların içinde buldukları siyasî karışıklıklardan

¹ Baybek, O. Nogay Türkleri // Türk Kültürü, S. 275, Ankara, 1986.

² Caferoğlu, A. Türk Kavimleri // Ankara, 1983.

faýdalanarak bağımsızlıklarını ilân etmişlerdir [1, s. 23]. XVII. yüzyılın başlarında Moskova’da başlayan iktidar mücadelesi bu bölgede yaşayan Türk boylarının hayatlarının biraz daha sakin bir hâl almasını sağlamıştır. XVIII. yüzyılda Kırım hanlığı, bir kısım Nogay halkını yeniden göç ettirip, Özi ile Aksu ırmakları arasındaki bozkıra yerleştirmiştir. Bir grup Nogay Türk’ü yine bu dönemde Osmanlı topraklarına geçmişlerse de 1770 yılı sonlarında yeniden yurtlarına dönmüşlerdir. XIX. yüzyılda Dağıstan, Rusya’ya bağlanınca, Nogayların bir kısmı Türkiye’ye göç etmeye başlamışlardır. 1858-1859 yılları arasında özellikle Batı Kafkasya’dan ve Dağıstan’dan gelen göçebelerden söz edilmektedir. Bu dönemde pek çok Nogay Türk’ü deniz yoluyla İstanbul’a, az bir bölümü de Karadeniz’deki limanlara gelmiştir [2, s. 201]. Doğu Kafkasya’daki şartların değişmesiyle, bu bölgeden gelen göçmenlerin sayısı da gittikçe artmaya başlamıştır. Batı Kafkasya’dan gelenlerin sayısı 18 Kasım 1858’den başlayarak bir yıl içinde yaklaşık 17.000 kişiye ulaşmıştır. Bunlardan 11.309’u Nogay olup iskân edilmek üzere Dobruca’ya gönderilmiştir. Osmanlı topraklarına göç eden Nogay nüfusunun ana çatısını Kuban Nogay Türkleri oluşturmaktadır. 1863 yılına kadar Osmanlı topraklarına göç eden Nogay Türklerinin toplamı 30.000’e yaklaşmıştır. Bunların da tamamına yakını Yedisan, Beşno ve Canboyluk kabileleri oluşturmaktadır [3, s. 201].

Nogay Türklerinin Türkiye’de Yaşadığı Bölgeler

Kafkasya’da 1858 yılında başlayan göçlerden sonra burada yaşayan Türk soylu boylar küçük gruplar hâlinde Osmanlılara sığınmaya başlamışlardı. Bu süreçte Kafkasya’da yaşayan Nogay Türklerinin bir kısmı deniz yoluyla İstanbul’a, az bir bölümü de Karadeniz’deki limanlara gelmişti. Ayrıca, Dağıstan’da yaşayan göçmen Nogay Türklerinin bir kısmı da Anadolu’ya göç etmeye başlamıştı. Kasım 1858 – Aralık 1859 tarihleri arasında sadece İstanbul’a 11.309 Nogay gelmiştir [4, s. 200].

İstanbul’dan Anadolu’ya sevk edilen Nogay Türklerinin çoğu Orta Anadolu bölgesinde Eskişehir çevresine yerleştirilmiştir. Baskakov’a göre, Türkiye’de bir çeşit Nogay dili konuşan en az iki Nogay grubu yaşamaktadır. Eskişehir ve çevresinde birkaç kasabada yaşayan bu gruplardan birinin temsilcileri hâlâ kendi dilini kısmen konuşabilmektedir. Şereflikoçhisar yakınlarındaki on bir kasabada yaşayan diğer grubun üyeleri de bugün hızlı bir şekilde Türkleşmelerine rağmen hâlâ kendi dillerini kullanmaya devam etmektedir. [5, s. 3]. Zaman zaman görüşme imkânı bulduğumuz Türkiye Nogaylarından özellikle ikinci kuşak neslin Nogay Türkçesini konuştukları, üçüncü kuşak neslin Türkiye Türkçesiyle Nogay Türkçesini karışık biçimde konuştukları, dördüncü kuşak neslin de neredeyse Nogay Türkçesini kullanmadığı, kullananların da düğünlerde, bayramlarda, sabantoy, hidrellez ve yağmur duası gibi etkinliklerde konuştukları tespit edilmiştir. Yukarıda belirttiğimiz iller dışında Adana, Afyonkarahisar, Ankara, Gaziantep, Osmaniye gibi illerin merkezlerinde, kasaba ve köylerinde Nogay Türklerinin yaşadıkları tespit edilmiştir.

Genel olarak Nogay Türklerinin tarihine baktığımızda görülüyor ki, Nogay Devleti kurulduğundan bu yana Nogaylar hep savaşlar, iç ve dış siyasî mücadeleler, en önemlisi de göçlerle mücadele etmiştir. Halkın sürekli göç etmesi nedeniyle yerleşik düzene tam anlamıyla geçilememiş, Nogay halkı bu yüzden hep açlık, sefalet, yoksulluk ve hastalıklarla mücadele etmek zorunda bırakılmıştır. Bu durum bir noktada maddî ve manevî kültür değerlerinin taşınmasına da engel teşkil etmiştir. Çünkü insanlar her şeyden önce yaşamını sürdürme, barınma, korunma, güvenliği sağlama gibi hususlardan dolayı dillerini ve kültürlerini de taşıma konusunda zaman zaman problemlerle karşılaşmışlardır.

Nogay Türkçesi, tarihsel süreç içinde Kuzey-Doğu Türkçesinin Doğu Türkçesi grubundan olup aynı grup içerisinde yer elen Kazak Türkçesi ve Karakalpak Türkçesi ile gramer yapısı bakımından çok yakın benzerliklere sahip önemli bir yazı dilidir. Konuşma dili açısından da Kuzey Kıpçak şive grubuna giren Nogay Türkçesi; Ak Nogay, Nogay ve Kara Nogay ağızlarına ayrılmaktadır [6, s. 311]. Günümüzde ise Kazak Türkçesi ve Karakalpak Türkçesiyle benzerlik göstererek Türk dillerinin Kıpçak grubunun Kıpçak-Nogay grubuna girer.

Türkçenin en eski yazı dili olan ve farklı ağızları bulunan Nogay Türkçesi konuşurlarının yukarıda belirtilen temel tespitler doğrultusunda göç ettikleri bölgelerde dillerini neredeyse unuttukları, yerleştikleri coğrafyalardaki baskın dilleri konuştukları tespit edilmiştir. Bu hususta Türkiye’de yaşayan Nogay Türklerinin birçoğunun yaşadıkları bölgelerin Türkiye Türkçesini konuştukları anlaşılmıştır. Bunun yanında Türkiye’de de bir çeşit Nogay dili konuşan iki Nogay grubunun varlığı da kesindir. Eskişehir bölgesinde birkaç kasabada yaşayan bu gruplardan birinin temsilcileri hâlâ kendi dillerini kısmen de olsa konuşabilmektedir. Şereflikoçhisar yakınlarındaki on bir kasabada yaşayan diğer grubun üyeleri de nesil değişimiyle beraber hızlı bir şekilde Türkiye’ye uyum sağlamlarına rağmen hâlâ Nogay Türkçesini kullanmaya devam etmektedirler [7, s. 150].

Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması

Yukarıda genel olarak tarihsel süreç içerisindeki kimlik ve yaşam mücadelesini özetlemeye çalıştığımız Nogay Türkleri Anadolu’daki hayatları boyunca gerek devletin çeşitli kademelerinde gerekse yerleştikleri coğrafyalarda

¹ Ergöneç Akbaba, D. // Nogay Türkçesi Grameri, Ankara, 2009

² Alpargu, M. XVI. Yüzyılın Ortasında Nogay Türkleri ve Ordaları. // Emel, S. 215, İstanbul, 1996.

³ Alpargu, M. XVI. Yüzyılın Ortasında Nogay Türkleri ve Ordaları. // Emel, S. 215, İstanbul, 1996.

⁴ Alpargu, M. XVI. Yüzyılın Ortasında Nogay Türkleri ve Ordaları. // Emel, S. 215, İstanbul, 1996.

⁵ Jankowski, H. “Baskakov’s Classification of Noghai Dialects Revisited, Folia Orientalia”, S. 36, Krakow, 2000.

⁶ Eren, H. “Nogay Türkçesi veya Nogayca” // Türk Ansiklopedisi, C. XXII, İstanbul.

⁷ Jankowski, H. “Baskakov’s Classification of Noghai Dialects Revisited, Folia Orientalia”, S. 36, Krakow, 2000.

benliklerini korumaya ve yaşatmaya çalışmışlardır. Bu süreçte en büyük gücü hiç şüphesiz kendilerine ait maddi ve manevi kültür değerlerinde bulmuşlardır. Bu değerler içinde öne çıkan en önemli unsur konuştukları Nogay Türkçesidir. Yapılan araştırmalar sonucunda Nogay Türklerinin göç ettikleri coğrafyalara kültürel belleklerdeki değerleri taşıdıklarını; bunu da daha çok dil yoluyla gerçekleştirdikleri tespit edilmiştir. Ancak aradan geçen uzun yıllar sonunda, Nogay Türklerinin yaşadıkları bölgelerde dillerini sadece konuşma dili olarak kullanmaları neticesinde; bir yok olma döneminin de beraberinde gerçekleşmeye başladığı görülmüştür. 2003 yılının Kasım ayında Kyoto’da UNESCO tarafından «Dillerin Yaşamaya ve Tehlikeye Düşmesi [Language Vitality and Endangerment] başlığıyla yok olma sürecine ait dillerle ilgili 9 etken belirtilmiş ve çerçeve metin oluşturulmuştur [1, s. 4]. Sonraki süreçte Nogay Türkçesi de belirtilen etkenler doğrultusunda yok olma tehlikesi yaşayan diller kategorisine alınmıştır. Nogay Türkçesiyle ilgili özellikle son yıllarda, yüksek lisans ve doktora tezi düzeyinde, akademik olarak bilimsel kitaplar ve makaleler hazırlamak suretiyle pek çok çalışma yapılmıştır. Ancak Türkiye’de yaşayan Nogayların konuştukları Türkiye Nogaycasıyla ilgili yapılan çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu eksikliğin farkında olan Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ülkü Çelik Şavk’ın yürütücülüğünde aralarında Dil bilimi, Nogay Türkçesi, Nogay edebiyatı ve folkloru, eğitim bilimleri ile ilgili çalışmaları olan akademisyenlerle, Nogay Türkçesiyle ilgili yüksek lisans ve doktora düzeyinde çalışmalar yapan genç araştırmacılardan oluşan grup, TÜBİTAK tarafından desteklenmeye uygun bulunan «Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması» başlıklı projeyi uygulamaya başlamıştır. Projeye öncelikle, Türkiye’de Nogayların yoğun olarak yaşadıkları yerlerin tespit edilmesi ve buralara gidilmesi, video ve ses kayıt cihazları kullanılarak derleme yapılması, yapılan derlemelerdeki- deşifre edilmek suretiyle- söz varlığının tespit edilmesi, Nogayca konuşanların dili kullanma amaçlarını ve diğer hususları içeren anadili araştırmasının yapılması, bilimsel çalıştaylarla akademik düzlemde Türkiye Nogaycasının durumunun tartışılması ve elde edilen verilerin akademik bir çalışma bütünlüğü içerisinde kitap hâline getirilmesi hedeflenmektedir.

Proje belgeleme süresinde, Konya ili Kulu ilçesine bağlı Kırkkuyu, Boğazören, Ağılbaşı ve Seyitahmetli köyleri; Ankara ili Şereflikoçhisar ilçesine bağlı Akin, Şeker ve Doğanlı köyleri; Afyonkarahisar ili Paşadağı bölgesi; Adana ili Ceyhan ilçesi ve Gaziantep ili Nurdağı ilçesindeki meskun Nogayların dilleri, dil özellikleri, kültürel değerleri, söz varlığı tespit edilecek; belgelenecektir. Kaynak kişilere, proje ekibinde yer alan Nogay kökenli yardımcı personelin ön bağlantıları ile ulaşılabilecektir [2, s.5]. Sesli ve görsel kayıt esasına dayalı elde edilen verinin tamamı hem transkribe edilmiş metin hem de özel bir dizin programı ile işlenmiş olarak internet ortamında paylaşılacaktır. Dizin programı, ekleri ve sözcükleri alfabetik sıralamakta ve kullanım sıklıklarını da sayısal veri olarak göstermektedir. Ayrıca aynı program sözcüklerin bağlamsal (concordance) dizinini de yapmaktadır. Bağlamsal dizin çalışması, bu projenin tamamlandıktan sonra da veri girişine açık tutulması ile Nogayca söz varlığı ile ilgili kapsamlı bir veri tabanı (derlem) oluşmasını sağlayacaktır [3, s. 1]

Anadili tutum araştırmasında ise, Türkiye Türkçesinin yoğun biçimde etkisinde kalan Nogayca konuşurlarının ana dili farkındalıklarının son yıllarda önemli ölçüde arttığı düşüncesinden hareketle, dernekleşme faaliyetlerine paralel gelişen bu farkındalığın daha çok yükseköğrenim görmüş veya görmekte olanlar arasında yaygın olduğu ve gün geçtikçe de arttığı düşünülmektedir. İnternet ortamında yapılan dar kapsamlı bir anket çalışması Nogayca konuşurların dil tutumları hakkında bazı bilgiler vermekle birlikte bu proje kapsamında yapılması planlanan geniş ölçekli araştırma ile daha kesin bilgiye ulaşılabilecektir [4, s.1].

Sonuç

Başta UNESCO’nun ilgili komiteleri olmak üzere dünyada kimlik kaybına bağlı olarak kültürel yok oluş sürecine giren toplulukların korunması, değerlerinin yaşatılması doğrultusunda atılan adımlardan en önemlisi hiç şüphesiz «Tehlikedeki Diller» temasıdır. Bu temayla dünyada gelişmiş ülke olarak değerlendirilen ülkelerin ayırdıkları bütçelerle yapılan akademik çalışmalar, sivil toplum kuruluşları ve misyoner örgütlerin çalışmaları önemli katkı sağlamıştır. Öte yandan «Tehlikedeki Diller» teması, yeryüzündeki bütün coğrafyalara ulaşma, o coğrafyalardaki yerli halklarla ilişki ve iletişim kurma ve yok olma sürecindeki insanlık mirasının derlenmesi ve belgelendirilmesi bakımından da büyük önem taşımaktadır [5, s. 6]

Belirtilen hususlar doğrultusunda yapılacak bu çalışmanın genelde «Tehlikedeki Türk Dilleri»nin tespiti ve korunması yönündeki çalışmalara, özelden ise Türkiye’de yaşayan Nogayların, Nogay Türkçesi üzerine söz varlıklarının tespitine, dillerini kullanma konusundaki tutumlarının ölçülmesi noktasında örnek teşkil edeceği ve önem taşıyacağı düşünülmektedir.

¹ Çelik Şavk, Ü. “Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması”// TÜBİTAK Projesi, Ankara, 2016.

² Çelik Şavk, Ü. “Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması”// TÜBİTAK Projesi, Ankara, 2016.

³ Çelik Şavk, Ü. “Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması”// TÜBİTAK Projesi, Ankara, 2016.

⁴ Çelik Şavk, Ü. “Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması”// TÜBİTAK Projesi, Ankara, 2016.

⁵ Çelik Şavk, Ü. “Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması”// TÜBİTAK Projesi, Ankara, 2016.

Kaynakça

1. Alpargu, M. XVI. Yüzyılın Ortasında Nogay Türkleri ve Ordaları. // Emel, S. 215, İstanbul, 1996.
2. Bavbek, O. Nogay Türkleri, //Türk Kültürü, Mart 1986, S. 275, Ankara, 1996.
3. Caferoğlu, A. Türk Kavimleri, Ankara, 1983.
4. Çelik Şavk, Ü. «Yok Olma Tehlikesindeki Türkiye Nogaycası: Belgeleme ve Konuşur Tutum Araştırması», // TÜBİTAK Projesi, Ankara, 2016.
5. Eren, H. «Nogay Türkçesi veya Nogayca», // Türk Ansiklopedisi, C. XXII, İstanbul.
6. Ergönerç Akbaba, D. Nogay Türkçesi Grameri, Ankara, 2009.
7. Jankowski, H. «Baskakov's Classification of Noghai Dialects Revisited, Folia Orientalia», Sayı 36, Krakow, 2000.

KADININ FENDİ ERKEĞİ YENDİ: KAZAN TATARLARININ EKİYETLERİNDE AKILLI KIZ/KADIN TİPİ

Alsou Kamalheva¹

Özet. Tatar *ekiyetlerinde* kadının önemli bir yeri vardır. Masal anlatıcılarının çoğunlukla kadın olması da kuşaktan kuşağa aktarılan geleneklerin masallardaki kadın rollerine bakılarak çözümlenebileceğini göstermektedir. Anaerkil ziraat döneminde göçebe döneme oranla kadınların daha özgür bir hayat tarzına sahip olmaları, onların erkeklerle yan yana, zaman zaman da onların üstünde bir yerde durmalarını sağlamıştır. Araştırmacıların vurguladıkları bu tip kadınlara Tatar masallarında rastlamak mümkündür.

Anahtar kelimeler: Tatar masalları, akıllı kadın, aile, çocuk.

WOMEN MORE SUPERIOR THAN A MAN SOCIETY: WISE WOMAN/WOMAN TYPE IN TALES OF KAZAN TATARS

Summary. The woman has an important place in Tatar tales. The tellers are usually women, which shows us that the customs which have conveyed from generation to generation can be analysed by looking at woman roles in tales. During the matriarchal agricultural period women had a more free lifestyle when compared to the migration period when the livelihood was earned by the husbandry. This situation enabled women to stand with men side by side and sometimes to be more superior than men. It is possible to come across such types of women emphasized by the researchers in Tatar tales.

Keywords: Tatar tales, intelligent woman, family, child.

Masallar, Türk dilli halkların ve dünya uluslarının edebiyat metni olarak tanıştıkları ilk sözlü gelenek ürünlerindedir. Bu ürünler, Orta Asya'nın farklı coğrafyalarında *mesel, kışsa, ertek, ertegi, numak, çonnimah, tool, çöçök, çörçök, çöçek, yumahsem, ostuoruy* gibi farklı adlarla anılmaktadır [5, s. 452-713].

Bu sözlü kültür ürünleri Türkiye Türklerince genel olarak «masal» biçiminde ifade edilmektedir. Bu terim; Azerbaycan'da «nagıl», Kazaklarda «şabuv», Kırgızlarda «at çabu», Özbeklerde «ertek», Türkmenlerde «erteki», Uygurlarda «çöçek» olarak karşılık bulmaktadır [1, s. 562-563].

Ayrıca masal karşılığı olarak Kazaklar'ın *şabur-şabis*, Kırgızlar'ın *cöo comak*, Kabardinler'in *şapıs*, Sahalar'ın *olonho ve ostuoroy*, Altaylar'ın *çörçök*, Tuvalar'ın *tool*, Hakaslar'ın *numah* kelimelerini kullandıkları belirtilmektedir. Bu terim, Başkurt ve Kazan Tatarlarında ise *ekiyet* biçiminde ifade edilmektedir.

Hayal unsuru olarak kabul gören masalı diğer anlatılardan ayıran önemli taraflardan biri aklın en üst seviyede kullanılmış olmasıdır. Çünkü masalların toplumsal gerçekliği, kendi olağan ve olağanüstü gerçekliği ile ele aldığı bilinmektedir. Bu bakımdan masallar eğitici ve eğlendirici bir işlev üstlenir. Masallar yaşama ayna tutarken fantastik unsurları da kullanır. Böylece dinleyicilere hayalî ama yaratıcı bir bakış açısı kazandırır [4, s. 36].

İşte bu yaratıcı bakış açısı kazandırmada, özellikle Tatarların *ekiyetlerinde* yer alan akıllı kadın tipinin önemli bir yeri vardır.

Kadın bakışı ve etkisinin de varlığıyla masallar, insanların yaşama sevincini ve hayatla mücadele gücünü artırır. Onları yeni çalışmalara, yeni keşif ve icatlara yönlendirir. Hayal kuramayan insanların, topluluk ve ulusların geleceklelerinden söz etmek yanlış olur. Çünkü masallar, insanlar ve o insanların oluşturdukları toplumların ütopyalarını belirginleştirir.

Dünya masallarında ve özellikle de Tatar *ekiyetlerinde* kadının önemli bir yeri ve rolü vardır. Masal güçlü bir gelenek aktarım aracı, geleneğin güçlü taşıyıcıları ise kadınlardır. Masal ve kadın arasındaki ilişki dikkate alındığında bu ikilinin geleneğin kuşaktan kuşağa aktarımındaki güçlü rolü de anlaşılmaktadır.

Masal anlatıcılarının çoğunlukla kadın olması da kuşaktan kuşağa aktarılan geleneklerin masallardaki kadın rollerine bakılarak çözümlenebileceğini göstermektedir. Kuşaklar arası aktarımda iki öğeden biri de çocuklardır.

¹ Doktor, doçent, Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye, e-mail: alsukamal@yahoo.com, akamalieva@bartin.edu.tr.

Masal, kadın ve çocuk arasında kurulan geleneksel köprünün önemli bir ayağıdır. Masallardaki kadın ve çocuklar analiz edilerek kültürel gen haritasını ortaya çıkartmak da mümkündür.

Halkların kahraman kızları konusundaki destanlar geleneksel anaerikil dönemin hayat tarzıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Anaerikil ziraat döneminde, hayvancılıkla geçimini sağlayan göçebe döneme oranla kadınların daha özgür bir hayat tarzına sahip olmaları, onları erkeklerle yan yana, zaman zaman da onların üstünde bir yerde durmalarını sağlamıştır. Araştırmacıların vurguladıkları bu tip kadına/kadınlara Tatar masallarında da rastlamak mümkündür.

Kimi Türk dilli halkların ortak masallarında kadınlar karşımıza büyü ve sihirli varlıklar olarak çıkmaktadırlar. Kırgızlardaki *Ejderha Kadın* masalı, Özbeklerdeki *Yılan Peri* masalı buna örnek olarak verilebilir. Bu iki masaldaki kadın kahramanlar arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Bu tip kadınlar büyü ve sihirle hedeflerine ulaşan kurnaz kadın tipinin yansımalarıdır. Kadınlar normal hayatta elde edemedikleri bazı erkeleri masal dünyasında sihir ve büyü ile elde edebilmenin umudunu taşırlar. Buna karşın Kazan Tatarlarının *ekiyetlerinde* kadınlar, sihir ve büyüü değil aklın kullanılmasını tercih etmektedirler [7, s. 216].

Tatar halk *ekiyetlerinde* görülen önemli hususlardan biri de masal kadınlarının eşlerine yardımcı olma arzudur. Kadınlar bu masalarda genellikle eşlerine yardım eden kadın kimliğiyle karşımıza çıkmaktadırlar.

Masalarda aklıyla eşine yardımcı olan ve onu zor durumdan kurtaran kadın figürleri de yer almaktadır. Kadınlar kıvrak zekâları ve aynı anda pek çok işi yapabilme becerileriyle masalarda her zaman erkeğin yanında olmuş ve onu akıllarıyla yönlendirmişlerdir. Aileye, ev dışındaki erkek ve kadınlardan gelen tehditler karşısında kocanın güçsüz kaldığı durumlarda kadın kocasına akıl vererek bu tehdit ve tehlikeden aileyi kurtarır ve evin güvenliğini sağlamak için mücadele eder» [3, s. 35-36].

«Masal Mekanında Kadın Olmak» adlı eserinde bu konuyla ilgili olarak Evrim Ölçer şu görüşe yer vermektedir:

«Ele alınan masalarda kadın kimliği, ev içinde ailenin bütünlüğünü ve sürekliliğini koruma sorumluluğunu kocasından devralan yönü başta olmak üzere farklı biçimlerde görülür. Evli kadının masallardaki işlevlerinden biri de kocaya her konuda akıl vermesidir.

Masalarda karşılaşılan kadın tiplerinden biri de güçlü ve hâkim kadın tipidir. Bu da kadın hükümdar, kral ya da yöneticilerin masalarda görünen yüzü olarak değerlendirilebilir.

Türkiye’de Kazan Tatarlarının masallarına yer veren kaynaklardan biri Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayımlanan «TDEA/ Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi»dir [6, s. 2000]. Bu antolojinin 17. Cildi Tatar Halk Edebiyatı metinlerinden oluşmaktadır. Bu ciltte Hayati Develi ile Fahri Temizyürek’in Türkiye Türkçesine aktardığı masallar arasında «Fikirli Kız/ Akıllı Kız» masalı da yer almaktadır.

Bu masalda iki ayrı kız/kadın tipiyle karşılaşılmaktadır. Bunlardan birisi; padişah tarafından babasına sorulan çözülmesi müşkül sorulara padişahı hayran bırakacak derecede güzel cevaplar bularak babasının hayatını kurtaran, kendisi de o padişahla evlenerek hem ailesinin yoksulluktan kurtulmasını sağlayan hem de babasıyla birlikte kendisi de saraya yerleşmesini ve ömür boyu müreffeh bir hayat sürmeyi başaran bir genç kız tipidir.

Fikirli Kız/ Akıllı Kız masalında yer alan diğer kadın tipi ise padişahın karısıdır. Padişahın kendisini küçümseydiği ve hiç bir işe karıştırmadığı bu masal kahramanı kadın, padişah olan kocasının olmadığı bir zamanda üç kişi arasında mahkemelik olan bir davaya; «kısrağın doğurduğu tay» davasına verdiği adil bir hükümlerle çözüm bulmuştur. Aklını kullanarak verdiği bu sonucu çözüm olan hükümlerle kadın hem padişah olan kocasının yeniden beğeni ve ilgisini kazanmış hem de evliliğini daimi kılmıştır [6, s. 2000].

Kazan Tatar masalları üzerine son yıllarda Türkiye’de yapılan önemli çalışmalardan biri Mustafa Gültekin’e aittir. Gültekin bu çalışmasında toplam 70 masala yer vermiştir. Bu masallardan 20 tanesinde ya masal kahramanın kendisi kadın ya da kahramanı fikrine başvurduğu bir kadın kahramanın aklı kurtarmaktadır.

Kitapta yer alan masallardan özellikle *Dev Kızı*, *Keçi Kız Kardeş*, *Altın Balık*, *Nurgüzel*, *Sihirbaz Kız*, *Padişah Kızı*, *Üvey Ana*, *Üvey Kız*, *Üç Gelin*, *Bilgili Kız*, *Düşünceli Kız*, *Elsiz Kız*, *Hazırcevap Kız* adlı masallar akıllı/ bilgili kız/kadın tipi için önemli örnekleri oluşturmaktadır.

Bilgili Kız masalında, evlenmek isteyen genç adına evleneceği kızı seçme görevi üstlenen bir aksakalın, gelin aday adayı kızı bilmece niteliğinde üç gizemli soru sorması ve bu sorulara karşılık kızın doğru cevaplar vermesi üzerine evlenilecek bilgili bir kız olduğuna karar verilmesi anlatılmaktadır [2, s. 820-823].

Gültekin’in kitabında yer verdiği kahramanı kız/kadın olan masalarda da kadın aklının her zaman üstün olduğu, kadının fendinin erkeği sürekli olarak yendiği görülmektedir.

Sonuç:

Kadın analar Umay, Ak Ene, Güneş vb. varlıkların etkisiyle Türk dilli halkların masallarında akıl veren, aklıyla yol gösteren mitolojik bir değer olarak görülen kadın, Kazan Tatarlarının *ekiyetlerinde* de belirgin bir biçimde görülmektedir.

Kazan Tatarlarının *ekiyetlerinde* farklı işlev ve görevi olan birçok kadın yer almaktadır. Bu kadınlar arasında öne çıkanlar; akıllı, fikirli, bilgili, düşünceli vb. kadınlardır. Dolayısıyla bu kadınların tip olarak yer aldığı masalları dinleyerek okuyan/ dinleyen çocukların, insanların vb. hedef kitlenin kıza/kadına bakışının daha sağlıklı, toplumda kadının değerinin daha belirgin olacağı muhakkaktır.

Kaynaklar

1. Ercilasun, Ahmet Bican. Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1991. 562-563 s.

2. Gültekin, Mustafa. Kazan-Tatar Masalları (İnceleme-Metinler). Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2013, 820-823 s.
3. Ölçer Özünel. Masal Mekânında Kadın Olmak. Ankara: Geleneksel Yayınları, 2006. 35-36 s.
4. Önal, Mehmet Naci. Muğla Masalları, Muğla: Muğla Üniversitesi Yayını, 2011. 36 s.
5. Sakaoğlu, Saim vd. «Masallar», Türk Dünyası Ortak Edebiyatı Türk Dünyası Edebiyat Metinleri Antolojisi, C.5, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2004. 452-753 s.
6. Develi, Hayati-Temizyürek, Fahri. «Fikirli Kız/ Akıllı Kız», Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, 17. Cilt,, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, 2000.
7. Yakıcı, Ali. «İpek Yolunda Masalların Yolculuğu», Uluslararası İpek Yolu Sempozyumu Bildirileri, Ankara:, Türk Yurdu Yayını, 2014. 216. s.

MAKEDONYA'DA TÜRK KÜLTÜR İZLERİ

Nuray Kayadibi¹

Özet. Balkan toprakları özellikle Makedonya, yüzyıllarca Osmanlı Devleti hâkimiyetinde kalmıştır. Bu süreçte Türk kültürü bu coğrafyada benimsenmiş ve yaygınlaşmıştır. Bugün de Türk kültürü, yaşayışı Makedonya'da belirgin olarak hissedilmektedir. Bu çalışmamızda geçmişten günümüze Makedonya'da Türk kültürünün varlığına değinilmiştir.

Anahtar kelimeler: Makedonya, Türkler, Türk kültürü.

TURKISH CULTURAL REFLECTIONS IN MACEDONIA

Summary. The Balkan lands, especially Macedonia, have remained under Ottoman majesty for centuries. In this process, Turkish culture has been adopted and widespread in this region. Today, Turkish culture and life are clearly seen in Macedonia. In this work, the presence of Turkish culture in the past day-to-day Macedonia has been mentioned.

Keywords: Macedonia, Turks, Turkish Culture.

Balkanlar tarih boyunca birçok medeniyete, topluluğa ev sahipliği yapmıştır. Coğrafi ve siyasi konumu dolayısıyla önemli bir bölge olan Balkanlar bir kültür mozaığıdır. Balkanlar tarihi, Türk tarihinin de ayrılmaz bir parçasıdır. Türkler Osmanlı Devleti'nden çok önce bu topraklarda yaşamaya başlamışlardır. Asıl kalıcı ilişkiler Osmanlı döneminde gerçekleşmiştir. Osmanlı Devleti Balkanlar'ı fethedince Anadolu'dan Türkleri getirip yerleştirmişlerdir. Özellikle bugün Makedonya olarak isimlendirilen bölge Osmanlı Devleti'nin önemli kültür merkezlerinden olmuştur.

Tarihin farklı dönemlerinde birçok ulusa ve kavme ev sahipliği yapmış olan Makedonya'da Türk kültürünün izleri yoğun bir şekilde görülmektedir. Türk mimarisi, Türk folkloru, halk müziği, Türk zanaatçılığı gibi unsurlar düşünüldüğünde bölgedeki en etkin kültürün Türk kültürü olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Kültür bir topluluğun yaşayış tarzı, maddi ve manevi hayatıdır.

Asırlar boyunca üç kıtaya hükmetmiş bir imparatorluğun içinde yer almış olan Makedonya, Türk-İslam kültürünün derin izlerini taşımaktadır. Başlangıcından sona kadar Osmanlı Devleti için çok büyük öneme sahip olup, büyük tarihî olaylara sahne olmuş Makedonya coğrafyasında Türk kültür ve medeniyetinin maddi manevi emareleri, derin izleri varlığını devam ettirmektedir^[2], s. 17].

Osmanlı döneminde Makedonya, halkların yaşama biçimleri gelenek ve görenekleri, kültürleri, Türk dilinin yaygınlaşması cami, hamam, medrese, tekke, türbe, çeşme, köprü gibi Osmanlı eserlerinin hızla inşa edilmesiyle değişime uğramıştır. Türklerle, Türk diliyle, Türk kültürüyle iç içe yaşayan Balkan halkları Türk kültüründen etkilenmişlerdir^[3], s. 10]. Türk dili, edebiyatı, musikisi, geleneksel aile yapısı Makedonya'da Türk olmayanların yaşamında varlığını göstermiştir.

Türkler, Makedonya'daki diğer grupların kendi dillerini kullanma konusunda herhangi bir baskı uygulamamıştır, fakat bu topraklarda Türkçe bir kültür ve eğitim dili olmuştur. Makedoncadaki Türkçenin etkisi, Makedon dilinin geliştiği tarihî ve ekonomik koşulların, Makedon milletin kültür tarihinin yansımasıdır. Bu etki doğal olarak, en çok kelime kadrosunda kendisini hissettirmektedir^[4], s. 85]. Başka dillere Türkçenin etkisi yalnızca kelimeler bazında değil ek seviyesinde de kendini hissettirmiştir. Sırpa-Hırvatçaya yedi bin, Makedoncaya yedi-sekiz bin, Bulgarçaya beş bin, Rumçaya üç bin, Arnavutçaya sekiz bin, Macarca ve Romence'ye de çok sayıda Türkçe kelime girmiştir^[5], s. 2].

Türkçenin Makedonya'da diğer dillere etkisi atasözleri ve deyimlerin yansıması olarak da görülmektedir. Diğer dillerde Türk atasözleri ve deyimleri bulunmaktadır. Atasözleri ve deyimler bir dilin kültürünü yansıtmaya bakımından

¹ Araştırma Görevlisi, Doktor, Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: nuraykayadibi@hotmail.com.

² *Başbakanlık Devlet Arşivleri (BDA)*. Makedonya'daki Osmanlı evrakı.// Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Nu: 29, Ankara, 1996.

³ *Hafiz, N.* Kosova Türk halk edebiyatı metinleri. //Priştine Üniversitesi Felsefe Fakültesi Şarkiyat Bölümü Yayınları, Priştine, 1985.

⁴ *Bakırcılar, A. N.* Makedonya coğrafyasında sosyo-kültürel hayat (XIX. yüzyıl öncesi).// Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Antalya, 2010.

⁵ *Genç, İ.* Balkanlarda Türk divan edebiyatı ve izleri// Uluslararası Kıbrıs ve Balkanlar Türk Edebiyatları Sempozyumu Bildirileri, 1999, S. 1-13.

önemli söz kalıplarıdır. Bugün de Makedonya Türkleri arasında atasözleri ve deyimler yaygın olarak kullanılmaktadır. Makedonya Türkleri, «Dememiş boşuna ihtiyarlar», «Var bir laf» gibi ifadelerle konuya uygun bir atasözü söylerler. «Boş çuval dik durmas.», «Yanmış süten, üfürür yogurda.», «Atı olan Üsküdar'ı geçti.» atasözleri günümüzde de yaygın olarak kullanılmaktadır. «Ayagina gelmek», «eline düşmek», «tilki olmak» deyimleri de örnek verilebilir.

Maniler, bilmeceler, tekerlemeler, türküler de Makedonya Türklerinin Anadolu Türkleri ile ortak kültürü paylaştığının göstergesidir.

Makedonya Türklerinden türkü örneği;

«Telefonun tellerine kuş ben olayım
Telegrafın tellerine kuş ben olayım
Yalnızca yatanlara eş ben olayım
Yalnızca yatanlara yar ben olayım»

Makedonya Türklerinden mani örneği;

Masa üstünde şişe
Bak şu güzel gülüşe
Hangisini alayım
Ben de şaştım bu işe

Osmanlı zamanında Türklerin Makedonya'ya girmesiyle buralarda İslam dini ve İslam kültürü de girmiştir. Aynı biçimde Nakşibendi, Mevlevi, Kadiri, Bektaşî gibi tüm tarikatler de bölge halkı arasında yayılmış, kent ve köylerde tekke ve türbeler inşa edilmiştir Makedonya'da tarikat olarak Melamilik, Halvetilik ve Bektaşîlik yaygındır. Melamilîği kabul eden Müslümanların çoğu Makedonya'nın doğusunda Ustrumca, Valandova, Radoviş, Koçana, İştîp, Vinisa vd. kasabalarda yaşamaktadır. Halvetiler ise Halvet-Hayati kolundandır. Bunlar genelde Ohri, Kırçova, Struga, Debre ve Üsküp kasabalarında yaşamaktadırlar. Bektaşîlik ise geçmişte Manastır, Pirlepe, Resne, Üsküp, Kalkandelen ve Gostivar'da yaygın bir tarikatır^[1], s. 8]. Makedonya'da dinî kimlik her zaman ön planda tutulmuştur. Hatta din, millî kimliklerinin belirleyicisi rolünü de üstlenmiştir.

Osmanlı Döneminde Makedonya'da çok sayıda han, hamam, medrese, köprüler, yollar, su kanalları, zaviyeler, imarethaneler, camiler, mescitler, kütüphaneler, çeşmeler yapılmış, mimaride Türk izleri kendini bölgede yoğun olarak hissettirmiştir. «Makedonya'da Osmanlı hâkimiyeti döneminde yapılan dinî yapıların 613'ü cami, 92'si mescit, 30'u tekke ve 40'ı türbedir. Eğitim amaçlı yapıların 6'sı medrese, 86'sı okul, 41'i zaviye, 2'si han ve 5'i kütüphanedir. Askerî amaçlıların ise 4'ü kale, 12'si kuledir. Sosyal amaçlı yapıların ise 103'ü çeşme, 30'u köprü ve su kemeridir»^[2], s. 27-28].

Osmanlı'nın Balkan Savaşlarıyla birlikte Makedonya topraklarından çekilmesi Türklerin baskı yoluyla göç etmesine sebep olmuştur. Türklerin bu topraklardan ayrılması ile birçok kültürel değer de yok edilmiştir. Özellikle Sırp ve Bulgar baskısı ile Türkçe eğitim dili olarak kullanılamamıştır. Türk edebiyatı, basın yayın faaliyetleri durdurulmuştur. Birçok cami, han, hamam vb. mimari yapılar yıkılmıştır. Günümüzde de gerek siyasi amaçlı, gerekse zaman aşımı ile birçok eser kullanılamaz durumdadır.

XV. yüzyılın ilk yarısında, Üsküp'te İshak Bey tarafından inşa edilen ve 1963 yılı depreminden sonra onarılan, Sulu Han'da bugün sanat fakültesi bulunmaktadır. XV. yüzyılın ortalarında İsa Bey döneminde yapılmış Kapan Han, hâlen bir iş hanı olarak kullanılmaktadır^[3], s. 7]. Üsküp'te 1550 yılında inşa edilen Kurşunlu Han da, günümüzde Üsküp Yunus Emre Türk Kültür Merkezi'ne tahsis edilmiştir.

Makedonya'da hâlâ Türk kültüründen etkilenme söz konusudur. Türk motifi, kök boyası ile boyanmış Türk halı ve kilimleri ile ocaklar, Türk kahveleri ve pastaneleri bulunmaktadır. Bu kahve ve pastanelerde kullanılan eşyaların terminolojisi de tamamıyla Türkçe sözcüklerden oluşmaktadır. Örneğin; lokum, helva, baklava, kadayıf, boza, şurup, şekerpare, börek, aşure, muhallebi, tulumba, hoşaf, kahve, cezve, tabak, fincan, çay v.b. ^[4], s. 8].

Makedonya Türklerinin bayramları, «Nevruz» ve aşağı yukarı aynı coşkuyla benzer şekilde kutlanan bir diğer bahar bayramı da «Hidrellez» bayramıdır. Eskiden çok büyük rağbet görmüş olan Nevruz, belli belirsiz birtakım küçük farklılıkların dışında Makedonya'nın hemen hemen her yerinde aynı şekilde kutlanmaktadır.

Makedonya'da Hidrellez kutlamalarının yapıldığı ve bu kutlamalar çerçevesinde «mâni çekme» âdetinin yer aldığı, nişan törenleri, düğünler, sünnet düğünleri ve diğer eğlencelerde özellikle genç kızların tef çalarak yaptıkları mâni atışmalarının hemen her yerde yapıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Makedonya Türk Halk Edebiyatına yeni yeni mânilerin kazandırılmış olduğu da söylenebilir ^[5], s. 78]. Buradan da anlaşıldığı üzere zengin bir sözlü kültür geleneği yaşatılmaktadır.

¹ Nuredini, M. Makedonya'daki Müslümanlarda doğum, evlenme ve ölüm ile ilgili inanışlar ve uygulamalar // Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.

² Rahman, R. Makedonya'da Türk azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri // Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.

³ Kaya, F. Makedonya'da Türk kültürünün dünü, bugünü ve yarını // Sesler Aylık Kültür Sanat Dergisi, 2001. S. 328, s. 5-16.

⁴ Khanari, L. Osmanlı Balkana "elveda Rumeli" dedi, ama Balkandaki diller Türkçe kökenli sözcüklere "elveda" demedi // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi (Özel Sayı), 2012/1, S. 5-12.

⁵ Engüllü, S. Makedonya Türk edebiyatı ve Yugoslavya (Kosova) Türk edebiyatı. Başlangıcından günümüze kadar Türkiye dışındaki Türk edebiyatları antolojisi – Makedonya-Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı (7. Cilt) // Kültür Bakanlığı, Ankara, 1997.

Makedonya Türkləri arasında dini bayramlar geleneksel bir şəkildə kutlanmaktadır. Dügün, cenaze, kız isteme, doğum gibi âdetler Anadolu Türklerinin geleneklerine benzer şekilde yaşatılmaktadır.

Sonuç

Makedonya'da bugün ülke nüfusunun %4'ü kadar Türk yaşamaktadır. Türkler diğer halklarla beraber kültür alışverişi içerisinde varlıklarını devam ettirmektedir. Bölgede özellikle Arnavut evlilikleri dolayısıyla ve göç sebebiyle Türk nüfusu azalmaktadır. Bu konuda genç kesim biraz daha bilinçsiz bir şekilde Makedonlar arasında erime eğilimi gösterebilmektedir. Bu noktada Türk sivil toplu kuruluşlarına ve ailelere büyük sorumluluk düşmektedir. Gençlerin Türk kültürel değerleri ile yetiştirilmesi ve bu bilincin verilmesi gerekmektedir. Makedonya'da Türk kültürünü yaşatmak adına kültür, sanat etkinlikleri düzenlenmelidir. Kültür yok olursa millet yok olur, felsefesiyle hareket edilmelidir.

Kaynakça

1. Bakırcılar, A. N. Makedonya coğrafyasında sosyo-kültürel hayat (XIX. yüzyıl öncesi).// Doktora Tezi, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Antalya, 2010.
2. Başbakanlık Devlet Arşivleri (BDA). Makedonya'daki Osmanlı evrakı.// Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı, Nu: 29, Ankara, 1996.
3. Engüllü, S. Makedonya Türk edebiyatı ve Yugoslavya (Kosova) Türk edebiyatı. Başlangıcından günümüze kadar Türkiye dışındaki Türk edebiyatları antolojisi – Makedonya-Yugoslavya (Kosova) Türk Edebiyatı (7. Cilt).// Kültür Bakanlığı, Ankara, 1997.
4. Genç, İ. Balkanlarda Türk divan edebiyatı ve izleri// Uluslararası Kıbrıs ve Balkanlar Türk Edebiyatları Sempozyumu Bildirileri, 1999, S. 1-13.
5. Hafız, N. Kosova Türk halk edebiyatı metinleri. //Priştine Üniversitesi Felsefe Fakültesi Şarkiyat Bölümü Yayınları, Priştine, 1985.
6. Kaya, F. Makedonya'da Türk kültürünün dünü, bugünü ve yarını.// Sesler Aylık Kültür Sanat Dergisi, 2001. S. 328, s. 5-16.
7. Nuredini, M. Makedonya'daki Müslümanlarda doğum, evlenme ve ölüm ile ilgili inanışlar ve uygulamalar.// Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 2007.
8. Rahman, R. Makedonya'da Türk azınlık ve Makedonya-Türkiye ilişkileri.// Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2012.
9. Khanari, L. Osmanlı Balkana «elveda Rumeli» dedi, ama Balkandaki diller Türkçe kökenli sözcüklere «elveda» demedi.// Motif Akademi Halkbilimi Dergisi (Özel Sayı), 2012/1, S. 5-12.

UŞAQ OYUNLARI

Vüsalə Kərimova¹

Аннотация. Детские игры играют важную роль в формировании детского мышления, в общем детского характера. Ребенок посредством игры изучает связь с окружающей средой и на фоне этого у него формируются навыки познания самого себя, анализа и проявления отношения к событиям. На ряду с философской сущностью игры и игрушек, имеется еще и социально-психологическая сущность, которая оказывает непосредственное влияние на формирование ребенка как личности.

Ключевые слова: Ребенок, игры, Южный регион, личность, формирование, мышление.

Uşaq oyunları uşaqların xarakterinin formalaşmasında çox böyük əhəmiyyətə malikdir. Oyun və oyuncaqlar uşaq dünyasının əsas atributudur. Zahirən əyləncə vasitəsi kimi görünən oyunların daxilən mahiyyəti çox genişdir. Oyun vasitəsi ilə uşaqlar ətrafdakı mühitlə əlaqə yaradır, ünsiyyət qurur və bütün bunların fonunda uşaqda özünü tanımanın, özünü dərkən elementləri meydana çıxır və ətraf mühitə qarşı reaksiya formalaşır. Uşaq ünsiyyəti öyrənir və müstəqil qərar verir. Nəticədə bütün bunlar uşaq zəkasının formalaşmasına gətirib çıxarır.

Sosial-fəlsəfi mahiyyəti ilə yanaşı oyunların uşaq orqanizminin fiziki baxımdan formalaşmasında rolu çox böyükdür. Çünki hər bir oyun xüsusi bir idmandır. Oyun zamanı uşaqların fiziki aktivliyi artır, bədəndə qan dövranı yaxşılaşır, əzələlər sürəklili inkişaf edir.

Uşaq oyunları yaş qruplarına görə müəyyən mərhələlərə ayrılır. Məktəbəqədər yaş dövrü uşaqlarda təfəkkür meylləri inkişaf edir. Ümumiyyətlə, istər məktəbəqədər yaş dövründə, istərsə də sonrakı uşaqlıq dövrlərində oyun zamanı uşaqlarda təxəyyül inkişaf edir. Məsələn, uşaq özünü həkimə, müəllimə və digər peşə sahiblərinə bənzədir. Və bu bənzətmə fonunda uşaq özünün şəxsiyyətini üzə çıxardır. Bənzətməyə meyllər 3-4 yaş mərhələsindən başlayır. Özlərini müxtəlif peşə sahiblərinə bənzətməklə uşaqlar, təqlid yolu ilə həmin peşə sahiblərinin hərəkətlərini yamsılayır və bütün bunlar uşaq idrakına və psixikasına çox güclü təsir edir. Oyun zamanı uşaq qarşılıqlı münasibəti dərk edir, cisimlərin və insanların funksiyalarını öyrənir. Öyrənərkən uşaq oyun zamanı yalnız gördüklərini təqlid etmir, burada

¹ Magistr, elmi işçi, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Folklor İnstitutu, Bakı, Azərbaycan, e-mail:liliyagunew@mail.ru.

özünün uşaq t fakk r n  v  t x yy l n  uyğun olaraq oyuna əlavələr edir. Bu da uşaqalarda yaradıcı ünsürləri meydana çıxarır.

Məktəbəqədər yaş dövrünün əvvəllərində 0-5 arası uşaqın oyun seğımi özünün ixtiyarı ilə deyil, valideynlər v  müəllimlərlə bağıdır. Məsələn, müəyyən bir fiqurları uşaqalara verərkən «bundan müəyyən fiqurlar qur» və yaxud «kağız üzərində şəkil  k» deyirik. 5-6 yaş dönəmlərində uşaq  z  seğım  imkanına qadirdir ki, bu da uşaqalarda m qs dy nl l y  ortaya çıxarır. Bu seğım  imkanı bütün uşaqlıq d vr n , demək olar bütün insan həyatını əhatə edir.

Oyun zamanı uşaqalarda duyğular, qavrayış, hafizə inkişaf edir. İlk uşaqlıq dövründə isə uşaqda daha çox instinktiv hərəkətlər özünü göstərir, uşaq ətrafa instinktiv yanaşır. Məsələn, hər hansı isti bir əşyaya  l vurduqda yalnız yandırıcı təsirin nəticəsində əlini geri  k r. 5-6 yaş arası mərhələdən başlayaraq uşaq artıq «isti əşyaya  l vurmaq olmaz»ın mahiyyətini dərk edir. Artıq sonrakı uşaqlıq dönəmlərində v  demək olar ki, bütün insan həyatı boyunca  z n  dərki, yəni, ətraf m hiidd  qarşılaşa biləcəyi mənfi v  m sb tl ri, daha dəqiq desək dərk edib reaksiya bildirmək qabiliyyətini tapır.

Oyun həqiqi və vacib təhsil metodudur. Oyun uşaqın xəyal gücünü, yaradıcılığını, insanlara münasibətini formalaşdırır. Oyun uşaqın özünü göstərməsi  c n  n asan vasitədir. Uşaqların oynadığı oyunlar yaradıcı və intellektual olmalıdır.  unki oyun təhsilin bir parçasıdır. Təhsil isə millətin, xalqın v  ümumilikdə bəşəriyyətin xilas yoludur.

M s ir dünyada texnikanın sürəkli inkişafı n  qədər müsbət t sirlidirs  bir çox mənfi təsirləri də vardır ki, bunlar da uşaqalardan yan keçməmişdir. Dünyanın ziddiyy tl rindən bir çox m hrumiyy tl rindən uzaq olan məsum uşaq dünyası internet vasitəsi ilə zərərli, təhlükəli oyunların təsirinə məruz qalır. Beləki m s ir dünyada uşaqalar internet vasitəsi ilə aqresiv ruhlu oyunları izləyir.

Oyun intellektual vasitədir. Bu nöqtəyi-nəzərdən oyun uşaqın intellektinin formalaşmasına xidmət etməlidir. Lakin rəqibi parçalamaq, mafiya olmaq ruhunda  kilk n cizgi filmləri v  oyunlar bütövlükdə uşaq dünyasına elə bir zərbə endirir ki, bu da gələcək şəxsiyyət problemini  z  çıxardır.

Belə bir müşahidə aparaq: Çox məşhur olan gizl nq ç oyununu nəzərdən keçirək. gizl nq ç oyununda 6-7 və ya daha çox uşaq iştirak edir. Uşaqalardan biri g z n  yumur, digərləri isə g zl nir. Hamı gizl ndikd n sonra isə gözlərini yuman uşaq onları bir-bir axtarmağa başlayır. Bu prosesin  z  uşaqı düşündürür. Uşaqaların hər biri məntiqli şəkind  d ş n r k gizlənməyə çalışır və onları tapmağa çalışan oyun unu qabaqlayıb udmağa çalışırlar. Bütün oyun zamanı isə uşaqda məntiqli düşüncə, fiziki hərəkətin aktivliyi, sevinc ruhu müşahidə olunur. Əksinə, qanlı-qadalı bir cizgi filmi, və ya hər hansı aqresiv ruhlu oyunu izləyərkən uşaqda qorxu, süstlük, ətrafa qarşı gərginlik müşahidə olunur. Mənfi y n md   kilk n cizgi filmləri  z qəhrəmanları ilə uşaq psixologiyasına uyğun olmayan, uşaqın estetik z vq n  korlayan v  uşaqalarda vampirl şm  t fakk r  yaradan qəhrəmanları ilə bütövlükdə uşaq dünyasına zərbədir.  unki nəzərdən qaçırmayaq ki uşaqalar çox güclü t qlid dirl r. Onlar ətrafda olan hər birinin hərəkətinə diqqət edir, maraq göstərir və bunları  z hərəkətlərində göstərməyə çalışırlar. Ona görə də valideynlər oyunların düzgün seğılm sin  diqqət etməlidir.

Azərbaycan uşaq oyunlarına gəldikdə isə çox məşhur oyunlar vardır. Və bu oyunlar təkcə məşhur olmaları ilə deyil, həm də uşaqalarda müsbət yönümlü fikirlər, qəhrəmanlıq, əzmkarlıq, vətənə sevgi, insana sevgi ruhu aşılayır. Məsələn,

«Bənövşə b nd  d ş » oyununa nəzər salaq. Oyun bu formada həyata keçirilir. İki dəstə ayrılır və hər bir dəstəyə p şk atma yolu ilə dəstə başıcı seğırl r. Dəstə üzvlərindən biri deyir:

Bənövşə b nd  d ş 
Bizdən siz  kim d ş .

Qarşı tərəfdən biri deyir:

Adı gözəl,  z  gözəl Banu d ş .

Və dəstədən bir nəfər ayrılıb qarşı dəstəyə doğru gedir, qarşı tərəfdəki dəstə üzvləri qollarını bir-birinə ke irdir v  qarşidaki uşaqı qabağa keçməyə qoymur.  g r həmin uşaq dəstə üzvlərinin qollarını bir birindən ayırır o tərəfə keçirsə, demək qalib gəlir və həmin dəstə üzvlərinin birini götürüb  z dəstəsinə aparır. Bu şəkind  oyun davam edir.

Göründüyü kimi bu oyun uşaqalara mübarizlik, qəhrəmanlıq ruhu, s y, bacarıq aşılayır. Uşaqda mənlik ruhu formalaşdırır. Uşaqalar burada mənəvi cəhətlərlə yanaşı, fiziki baxımdan da inkişaf edirlər.

Uşaq oyunları uşaqaların tərbiyəsində başlıca prinsiplərdən biridir. Uşaq dünyaya gəldikdən fiziki d yişk nlikl  yanaşı, həm də psixi imkanları baxımdan da hər gün dəyişir və bu dinamikliyin fonunda uşaqın psixikası ilə bağı hərəkət verici qüvvələr rolunda çıxış edən xarici və daxili ziddiyyətlər yaranır. Odur ki, bu ziddiyyətli dövrədə, uşaqın psixikasının formalaşması dövründə onun istifadə etdiyi oyuncaqlar v  oyunların n  kimi anlam daşımalarına v  uşaq  h nsı fikirləri aşılamasına fikir vermək lazımdır.

Oyun uşaqın mənəvi və zehni inkişafı ilə yanaşı onun fiziki inkişafında da x susı rol oynayır. Oyun zamanı uşaqın bütün b y k v  kiçik əzələləri işlək halında olur. Bunun müqabilində qan bol oksigenlə t hciz olunur. Beləliklə, davamlı olaraq etdiyi hərəkətlər bədənin elastikliyinə artırır və uşaqın sağıam olmasına gətirib çıxarır.

Psixoloq alim Jean Piaget görə oyun struktural olaraq  c mərhələdə araşdırılıb izah edilmişdir. Mərhələlər bunlardır:

- 1) Aılırdırmalı oyun,
- 2) Simvolik oyun,
- 3) Qanuni oyun.

Aılırdırmalı oyun uşaq anadan olandan iki yaş daxil olmaqla olan dövrdür. Bu dövrdə əlləri açib bağlamaq və digər bədənə bağlı hərəkətlərin özü bir oyundur. Dörd aylıq olarkən uşaq yaxında olan bütün obyektleri tutur. Aılırdırma oyununda uşaq nələr edə biləcəyini isbatlayır.

İkinci simvolik oyun 2-7 yaş arasında əhatə eləyir. Simvolik oyun düşünmənin təmsil formasını təşkil edir. Simvollaşdırma iki formada olur.

a) fəaliyyətin bir obyektə digər obyektə keçməsi

b) uşağın başqa birinin rolunu üzərinə götürməsi. Məsələn avtobus şoferi, ata, ana rollarını icra etmək. Simvolik oyunda xəyali oyunlar. Məsələn öz günahını başqa birinin boynuna atmaq üçün xəyali birini yaradır.

Qanuni oyun 7-12 yaş arasında; məntiqi düşüncənin inkişaf etdiyi dövr. Piagetə görə məntiqi düşünmə uşağın digər uşaqlarla oynamasında inkişaf edir. Bu mərhələdə oyunlarda qanunlara riayət etmək, cəzalar önəm daşıyır. 11-12 yaş dövrü də qanuni oyunun əhatəsi dövrüdür.

Oyunun növləri:

Xarakterinə görə oyunu növlərə ayırmaq olar. Fiziki və zehni oyunlar:

Əslində bütün oyunların, istər zehni oyunlar, istərsə də fiziki oyunlarda zehni düşünmə fəaliyyəti vardır. Aktivlik baxımından daha aktiv fiziki hərəkətlər və passiv fiziki hərəkətlərlə müşahidə olunan oyunlar var. Bu xarakterik əlamətlərə görə oyun zehni və fiziki olmaqla iki yerə ayrılır.

Uşaq oyunlarını Cənub bölgəsi üzrə müşahidə etdikdə mahiyyətinə və strukturuna görə ümumiyyətlə uşaq oyunları ilə və digər bölgələrdə müşahidə olunan uşaq oyunları ilə həm oxşar, həm də fərqli cəhətləri üzə çıxır. Təbii ki, məşhur uşaq oyunları vardır ki, məsələn «gizlənqaç oyunu» bu bölgədə də həm mahiyyətinə, həm də quruluşuna görə eyni strukturludur. Yalnız adlanmasında fərq vardır. Belə ki, bölgənin bəzi rayonlarında «gizlənqaç, ümumilikdə Cənub bölgəsində isə «gizlənqaç adı altında oynanılır. Regional özünəməxsusluq baxımından Cənub bölgəsində başqa bölgələrdə müşahidə olunmayan fərqli uşaq oyunları vardır ki, mahiyyət və strukturuna görə çox orijinaldır.

Məsələn, Cənub bölgəsinin Lənkəran rayonunda yazqabağı Azad ağacı adlı bir ağac növü vardır ki, həmin dövrdə uşaqlar dəsə-dəsə yığışaraq həmin ağac budaqlarından götürüb, budağı balaca daşla hər hansı bir taxta və ya ağac üstündə ehməlcə döyərək elə edirlər ki, budağın qabığı zədələnmədən budaqdan ayrılınsın. Və bu ayrılmış budaq qəlibinin üzərində iki-üç balaca deşiklər acırlar bundan da xüsusi musiqi aləti kimi istifadə edirlər. Həmin, uşaq dünyasına məxsus balaca alət eyni ilə Azərbaycanın milli musiqi aləti olan balaban formasında olub və onda səs akustikası baxımından eyni ilə balaban alətinin səsi müşahidə olunur. Bu oyuncağı uşaqlar böyük həvə, coşqu ilə hazırlayırlar. Oyuncağı hazırlamaq elə də asan deyildir. Çünki budağın qəlibini budaqdan zədələmədən ayırmağın özü çətin bir prosesdir. Bunun özü uşaqdan çox böyük təmkin tələb edir. Və eyni vaxtda oyuna başlayan uşaqlardan kim bu prosesi ustalıqla yerinə yetirirsə qalib sayılır.

Bölgəyə məxsus digər bir oyun isə «kəndəlaş» oyunudur. Qurumuş kəndəlaş bitkisinin budaqlarından qopardaraq qabığını soyur və icərisində olan yumuşaq materiala həmin soyulmuş qabıqlardan xırda-xırda ayıraraq kecirəmək üsulu ilə müxtəlif oyuncaqlar hazırlayırlar. Məsələn, evciklər, gəmi, maşın və sair. Göründüyü kimi bu oyunların hər biri uşaqda məntiqi düşüncə formalaşdırır. Oyunda uşaq həm əylənir, həm də oyuncaqlar düzəldir. Həmin bu oyuncaqları düzəltmək uşağın yaradıcı qabiliyyətini, yaradıcı təfəkkürünü meydana çıxarır.

Quruluşu baxımdan da oyuncaqları növlərə bölmək olar. Təbii və fabrik oyuncaqları. Məsələn yuxarıda sadaladığımız oyuncaqlar təbii oyuncaqlardır.

Təbii oyuncaqlar uşaq təfəkkürünün öz məhsuludur. Fabrik oyuncaqları isə xüsusi standartlarla hazırlanan oyuncaqlardır.

Fabrik oyuncaqlarının özü də kefiyyəti və uşaq dünyasına aşladığı mahiyyəti baxımından fərqlidir. Hazırlanmış xüsusi oyuncaqlar kefiyyət baxımından uşaq orqanizmi üçün zərərli olmayan materiallardan hazırlanmalıdır. Mahiyyəti baxımından isə uşağın həm estetik, həm də mənəvi dünyasını zərbə altında qoymamalıdır. Beləki bəzi oyuncaq növləri vardır ki, əcaib görünüşü baxımdan uşaqlarda şüur altı fobiya, qorxu həyacan, təlaş yaradır.

Oyuncaq oyunda uşağın istinad etdiyi obyektədir. Oyunun bütün mahiyyətini, uşaqla oyun arasında əlaqəni oyuncaqlar qurur. Oyun maddi deyildir, lakin oyuncaq maddi olduğu üçün uşaq təfəkkürünə və təəyyülünə birbaşa təsir edir. Çünki oyuncaq obrazdır. Həmin bu obraz uşağın xəyali qəhrəmanı ola bilər. Məsələn gələncik oyuncağı və yaxud əlində bayraq vüqarla dayanmış qəhrəman əsgər oyuncağı kimi və s.

Литература

1. Bekir Onur: «Türkiyede cocukluğun tarihi» İMGE KİTAP EVİ.
2. Bekir onur: «Oyuncaklı dünya».
3. JEAN PIAGET:» ÇOCUKTA ZİHİNSEL GELİŞİM» COM PSİKOLOJİ.
4. Mary J. Gander. Harry W. Gardiner: «Cocuk ve ERGEN GELİŞİMİ».

КЕРӘШЕН СӨЙЛӘШЛӘРЕ: КАЙБЕР ЛЕКСИК ҮЗЕНЧӨЛЕКЛӘР

Зоя Кириллова¹

Аннотация. Әлеге хезмәт Идел һәм Урал татарларының этноконфессиональ төркем тәшкил итүче керәшен сөйләшләрәндәгә хәзерге татар әдәби теле өчен искергән төрки нигезле һәм алынма сүзләрне тикшерүгә багышлана.

Төп төшенчәләр: керәшеннәр, сөйләш, лексик үзенчәлекләр, төрки сүзләр, алынмалар.

THE SPEECH KRYASHEN (CHRISTIAN TATARS): SOME LEXICAL FEATURES

Summary. This paper is based on study of loanwords and words with Turkic origin in speech of Kryashen – Christian Tatar, who is relate to Volga and Ural ethnic-denominational group of Tatars.

Keywords: Kryashen (Christian) Tatars, speech, lexical features, words with Turkic origin, loanwords.

Хезмәтебез Идел һәм Урал татарларының этноконфессиональ төркем тәшкил итүче керәшен сөйләшләрәндәгә төрки нигезле һәм алынма сүзләрне тикшерүгә багышлана.

Керәшеннәрнең күпчелеге Татарстан республикасында яши, шулай ук аерым төркемнәре күрше Башкортостан, Удмуртия республикаларында, Чиләбе, Киров һәм Самара өлкәләрендә дә урнашкан. Шундый төрле территориягә таралып яшәүче керәшеннәр тел үзенчәлекләре ягыннан да, гореф-гадәтләре буенча да берберсеннән бик нык аерылып тора.

Керәшеннәрнең төп өлеше ислам диненнән христианлыкка күчкән татарларны тәшкил итә, ә калганнары исә татарлашкан фин-угыр халыкларынан һәм төрки халыкка кертелгән чуашлардан килеп чыккан яисә бу халыкларның көчле йогынтысын кичергән [4, б. 15]. Әлеге фикер керәшен сөйләшләрәнең тел үзенчәлекләре белән дә дәлиләнә.

Керәшен татарларының һәр сөйләшәндә дә төрки нигезле сүзләр төп урынны алып тора. Шуннысын да билгеләп үтү мөһим: мөселман татарларынан күпмедер дәрәжәдә аерымланып яшәгәнлектән, керәшен сөйләшләрәндә, татар әдәби теле белән тәңгәл килгән сүзләрдән тыш, язма истәлекләрдә урын алган һәм хәзерге төрки телләренң кайберсендә кулланыла торган сүзләр дә сакланып калган. Шундый берничә сүзгә күзәтү ясыяк.

Аргыш – туй башлыгы [7, б. 50], туйда иң дәрәжәле кеше. Керәшен йолаларын бик яхшы белгән аргыш туйга үз исеменнән зур итеп һәм матурлап эзерләнгән чәкчәк яки бавырсака алып бара. Аргыш сүзе татар әдәби телендә кулланылмый, бары Пермь татарлары сөйләшәндә туйга парлап килгән туй башлыкларын аңлата, ә Себер татарларында «йөк күчерү урыны» мәгънәсен бирә. Башка төрки халыкларда исә бу сүз актив урын ала. Мәсәлән, алтай, якут, хакас, ойрот телләрендә аргыш – «иптәш, дус, юлдаш» мәгънәсендә кулланыла; башкорт сөйләшләрәндә – киртәнең бер торыгы («юлның бер өлеше» мәгънәсеннән); гагауз телендә аркуш – «кылкубыз (скрипка) сызгычы» (арлы-бирле йөрүеннән) дип аңлатыла [1, б. 102].

Ардаклы сүзе керәшен сөйләшләрәндә – «хөрмәтле, кадерле», **ардаклау** исә ике мәгънәне белдерә: 1) хөрмәтләү, кадерләү, саклау; 2) аралау, чүптән арындыру, чистарту [7, б. 50-51]. Бу сүзләр татар телендә Пермь, Эчкен, Златоуст, Касыйм татарлары сөйләшләрәндә һәм мишәр диалектында «хөрмәтле» һәм «хөрмәтләү» мәгънәләрендә кулланыла. Ардак һәм ардаклау сүзләре башка төрки телләрдән уйгыр, кыргыз, каракалпак телләрендә дә «хөрмәтләү, олылау, кайгырту» мәгънәләрен бирә [2, б. 88].

Керәшен татарларының барлык сөйләшләрәндә дә, «кисү» мәгънәсен белдерү өчен, **пычу / печү** сүзләре дә кулланыла [7, б. 529, 550]. Мәсәлән, *күлмәк печү, утын пычу* һ.б. Әлеге борынгы төрки сүз мишәр һәм Себер татарлары диалектларында да сакланып калган. Татар әдәби телендә исә печү сүзе «кастрация, кысырлату» мәгънәсендә генә кулланыла [6, б. 415]. Пыч- тамырыннан татар әдәби телендә пычак, пычки, почмак сүзләре ясалган. Керәшен сөйләшләрәндә, болардан тыш, почмак сүзе дә кулланыла, ул кискәннән калган әйбер, кечкенә кыйпылчык мәгънәсен белдерә. Башка төрки телләрдә дә пыч- тамыры төрле фонетик вариантларда гаять киң таралган: бес- (башкорт), пач- (чуаш), быс- (якут), быш- (тува), пиш- / биш- (нугай, казак, каракалпак), бич- (кыргыз, угыз, комык, кырым татар, карачай) һ.б. [2, б. 89]. Төрөк әдәби телендә һәм диалектларында да бу сүз «кисү» мәгънәсендә кулланыла: *odun biç-, ağaç biç-, kumaş biç-* һ.б., шул фигуральдән *biçak* сүзе дә ясалган.

Күз сүзенен «утлы күмер, ут» мәгънәсе хәзерге татар әдәби телендә кулланылмый, бары ут-күз парлы сүздән генә сакланып калган. Мәсәлән: *Ут-күздән Алла сакласын. Ут-күз чыга күрмәсен*. Керәшен сөйләшләрә урынчылыкларында, шулай ук урта һәм Себер татарлары диалектларының кайбер сөйләшләрәндә күз, күзле сүзләре «утлы күмер, ут» мәгънәсендә еш кулланыла. Башка төрки телләрдә дә ул бик актив: төрөкмән телендә – көөз, төрөкчә – köz, хакас, тува, алтай телләрендә – köc һ.б. Рифкәть Әхмәтьянов фикеренчә, әлеге мәгънәдәгә күз сүзе куз / коздан палатальләшәп, ягни нечкәрәп ясалган [1, б. 485].

Арыу / ару борынгы төрки сүзе М. Кашгари сүзлегендә һәм әрмән-кыпчак текстларында «изге, гөнаһсыз» мәгънәләрендә кулланылган [2, б. 88]. Хәзерге керәшен сөйләшләрәндә дә ул «Арыу кыз Мария», «аруланды-

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: zkirillova@yandex.ru.

ру» (изгеләндерү) рәвешендә еш урын ала. Дини булмаган контекстта исә бу сүз «яхшы, чиста» мәгънәләрен аңлата һәм шулай ук арулау (чистарту) фигылен дә ясыи. Моннан тыш, керәшен татарларында «арыумысыз? / аруумысыз?» исәнләшү, хәл-әхвәл сорау сүзе булып тора һәм аңа «арыу / ару гына әле, арыубыз / арубыз» кебек җаваплар бирелә. Хәзерге төрки телләрнең күбесендә ару / арыу, әрү / әреү һ.б. «матур, затлы; саф, чиста» мәгънәләрен белдерә.

Башка телләрдән кәргән сүзләрдән исә керәшен сөйләшләрәндә рус һәм гарәп-фарсы алынмалары зур күпчелеккә тәшкил итә. Рус дәүләте белән уртак сәяси һәм икътисади тормыш нәтижәсендә, бигрәк тә рус алынмалары күпләп кабул ителгән. Татар әдәби телендә һәм диалектларындагы кебек үк, керәшен сөйләшләрәндә дә элегрәк үзләштерелгән рус сүзләре бик нык үзгәртелгән һәм татар теле закончалыкларына буйсындырылган. Мәсәлән: рожь – арыш, соха – сука, мох – мүк, бревно – бүрәнә, солома – салам, озимые – ужым, решётка – эрәшәткә, скирда – эскерт, капуста – кәбестә, творог – тугарук, варенье – баринҗа, печенье – пичинҗә, насилу – начылый, шарф – шарып, племя – пеләмә һ.б. Күренгәнчә, рус сүзләрен үзләштергәндә, сүз башына яки уртасына сузык аваз өстәү яки киресенчә, сүз ахырындагы сузык авазны төшереп калдыру, калын сузыкларны нечкәгә әйләндерү хас, тартык авазлар өлкәсендә исә х~к, ф~п, ж~ш, з~ж һ.б. тәңгәллекләр урын ала.

Керәшен татарлары сөйләшләрәндә христиан дине йолаларына караган алынма сүзләр дә шактый зур урын били. Мәсәлән: рождество – раштуа / раштыва, пасха – паскы, петров день – питырау / питрау (Петр көне, 12 июль), ильин (день) – элжин (көн) (Илья көне, 2 август), поп – пуп, поминки – пуминка, венчать – минчәт (чиркәүдә никахлашу) һ.б.

Керәшен сөйләшләрәндә рус алынмаларын куллануның тагын бер үзенчәлеге кеше исемнәрәндә ачык күренә. Рус исемнәре сөйләмдә татар теленә әйтелешенә җайлаштырыла һәм төрле фонетик үзгәрешләргә дучар була. Мәсәлән: Катя – Кәтүк, Павел – Пауал, Николай – Микулай, Максим – Мәкчем, Пелагея – Палук, Осип – Учып, Оля – Үлүн һ.б. Гомумән, керәшеннәрдәге кеше исемнәренә күбесе берничә вариантта кулланыла, -кай/-кәй, -ка/-кә, -кый/-ки, -ый/-и, -ай/-әй, -уш/-үш, -ук/-үк кебек кушымчалар исәбенә аларның саны арта. Мәсәлән: Евдокия – Өүдеки, Аудыкай, Аудый, Аудатья, Аудук; Михаил – Микайла, Микуш, Микай, Микәй; Наталья – Наталжа, Натай, Натка, Натуш, Натуша һ.б.

Күренгәнчә, кеше исемнәрдәге үзгәрешләр сузык авазларга да, тартыкларга да карый. Керәшен сөйләшләрәндә кеше исемнәрен кыскартып һәм төрле кушымчалар ялгап әйтү күренешә татар теленә башка сөйләшләрә, мәсәлән, Нократ, Пермь татарлары, мишәр диалекты һәм Себер татарлары сөйләшләрә белән дә уртак. Шулай ук башка төрки телләрдә дә андый үзенчәлекләр табыла. Галимнәр керәшен татарлары исемнәрен типологик яктан болгар-татар исемнәре белән бик охшаш дип табалар [2, б. 86].

Керәшен сөйләшләрәндә кулланылган алынма сүзләрнең алдагы төркеме – гарәп һәм фарсы телләреннән кәргән сүзләр. Татар әдәби теле һәм башка сөйләшләрә белән чагыштырганда, аларның саны артык күп түгел. Гарәп һәм фарсы алынмаларын берләштереп, түбәндәге тематик төркемчәләрдә бирергә мөмкин:

1) дини эчтәлекле сүзләр: Алла, Ходай – Кодай, дин / ден, иман (iman), олмак – жомак, фәрештә – пирештә, пәйгамбәр – пигәмбәр, кәбен (дини йола буенча өйләнешү) һ.б.;

2) ижтимагый тормыш, фән һәм мәгариф белән бәйле сүзләр: халык – калык, хөкүмәт – хыкумат / кыхумат, хәрәф – кәрәп, кәгазь – кагаз һ.б.;

3) көнкүреш әйберләре атамалары: сәгать – сәәт / сагат, ризык – ыризык, пәрдә, тастымал, чалбар – шалбар / чалбар һ.б.;

4) абстракт мәгънәле төшенчәләргә белдерә торган сүзләр: вакыт – багыт, гомер – гүмер / гумер, дөнья – дәнҗа, һава – ауа, җәфа – жапа, һуш – уш, талигалы һ.б.

Мисал итеп китерелгән соңгы сүз – талигалы – татар әдәби телендә искергән сүз булып санала [6, б. 511], керәшен сөйләшләрәндә «бәхетле» мәгънәсен белдерә һәм күбрәк балаларга карата теләк әйтү вакытында кулланыла, мәсәлән: *талигалы-тәүфиклы булсын!*

Керәшен татарларының аерым төркемнәре, яшәү урыннарына карап, күрше чуаш һәм удмурт телләреннән дә алынмалар кабул иткән. Андый сүзләрнең саны күп түгел һәм бары тик әлеге милләт вәкилләреннән килеп чыккан яки алар белән аралашып яшәгән керәшеннәр сөйләмәндә генә урын ала. Мисал өчен, чуаш теленнән кәргән алынмалар Тау ягы яки Мәлки керәшеннәрендә, ягъни Татарстанның Чуашстан белән чиктәш булган районнарында күзәтелә: тунди кен – дүшәмбе, утлари кен – сишәмбе, кәкәй – ит, кукша – пеләш, кырсут – йорт иясе, жекрәс – игез, чапле – яхшы, матур һ.б. [2, б. 84-85]. Мәлки керәшеннәренә киём-салымнары һәм бизәнү әйберләре чуашларныкы белән охшаш, әмма аларның атамалары төрки нигезле дип санала: такыя, тастар, тастар яулыгы, ак калфак, кашпау һ.б.

Казан арты керәшеннәренә удмуртлар белән катнаш булган авылларында удмурт сүзләре кулланыла: кечтун көн – үлгән кешенә искә алу көне (удмурт телендә – кысътон корон), пучы – тал, агач бәресе, шуннан пучы бәйрәме исеме килеп чыккан, бужы чабу – нардуган чабу һ.б. [2, б. 84]. Бу төбәктәге керәшеннәр бүгенге көнгә кадәр борынгы киём-салымнарының тулы комплексын саклаганнар (сүрәкә, түгәрәк яулык, укалы җилән, чукол (баш яулыгы), түшлек, чигәчә, мангай тәңкәсе, муйтомар (хәситә) һ.б.) [5, б. 23-24]. Аларның киёмнәре һәм бизәнү әйберләренә көньяк удмуртларныкы белән охшашлыгы, уртаклыгы нык сизелә [3, б. 77-78].

Йомгаклап әйткәндә, татар халкының үзенчәлекле төркеме булып саналган керәшеннәр сөйләменә нигезен төрки сүзләр тәшкил итә, барлык сөйләшләрдә дә аваз үзгәрешләренә дучар ителгән рус, гарәп һәм фарсы алынмалары кулланыла, аерым урынчылыкларда исә, күрше халыклар белән бәйләнеш нигезендә, чуаш һәм удмурт сүзләре дә урын ала.

Әдәбият

1. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге, I том (А-Л). Казан: Мәгариф – Вақыт, 2015. 567 б.
2. Баязитова Ф. С. Керәшеннәр. Тел үзенчәлекләре һәм йола ижаты. Казан: Матбугат йорты, 1997. 248 б.
3. Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1951. 114 с.
4. Кириллова З. Н. Керәшеннәрнең килеп чыгышы мәсьәләсенә карата // Кряшенское историческое обозрение. 2015. № 1. С. 14-19.
5. Мөхәмәдова Р. Г. Керәшен татарлары киеме. Казан: Сүз, 2005. 159 б.
6. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. Казан: Матбугат йорты, 2005. 848 б.
7. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге. Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2009. 839 б.

ТАТАР ТЕЛЕНЕҢ СҮЗЛЕК СОСТАВЫ ФОРМАЛАШУ ЭТАПЛАРЫ

Халисә Кузьмина¹

Аннотация. Древнетюркская лексика составляет основную лексическую базу татарского языка. Этот факт позволяет попытаться увидеть ее целостно – выявить те качества, которые определяли ее сущность, определить те процессы, которые направляли ее развитие. Для этого нужен еще и адекватный объекту исследования методологический и теоретический инструментарий. Однако, как раз здесь современная татарская языковедческая наука встречается с очень серьезными трудностями. Первый среди них – это вопрос о периодизации развития лексической системы татарского языка. Для полного представления об особенностях ее функционирования вспомним начальные этапы ее развития. В периоды языковой трансформации лексическая система претерпела некоторые изменения, но сохранила в себе основные семантические и структурные особенности древнего тюркского языка.

Ключевые слова: Лексическая система, древнетюркский язык, основа, семантика, татарский язык.

THE STAGES OF FORMATION OF THE LEXICAL SYSTEM OF THE TATAR LANGUAGE

Summary. The lexical system of the Tatar language based on the ancient Turkic vocabulary. This fact allows us to take a holistic view on it, i.e. to reveal the characteristics which determined its entity and processes which guided its development. This involves methodological and theoretical tools adequate to the object of the research. However, precisely at this point the modern Tatar linguistic science faces very serious difficulties. First of all, it is the problem of periodization of the development of the lexical system of Tatar language. For the complete comprehension of the peculiarities of its functioning let's remember the first stages of the development of the lexical system of Tatar language. The lexical database in the periods of linguistic transformations has undergone some changes, but saved the basic semantic and structural features of the ancient Turkic language.

Keywords: The lexical system, the ancient türkic language, basis, semantics, Tatar language.

Тел һәм сөйләм һәрвакыт үзгәрәп тора. Иң беренче чиратта, телне, әлбәттә, халык үзгәртә, үзенә тормышы, көнкүреше үзгәрүе нәтижәсендә телгә дә үзгәрешләр кертергә мәжбүр була. Ижтимагый-тарихи вакыйгалар, жәмгыятьтәге үзгәрешләр телгә һәм аның үсешенә билгеле күләмдә йогынты ясыйлар. Жәмгыятьтә вакыйгаларның барышына, ижтимагый төзелешнең үзенчәлекләренә карап, телнең үсешендә төрле баскычлар – ыруг, кабилә, халык һәм милләт оеша, шуларга яраклы рәвештә кабилә шивәләре, халык теле, милләт теле барлыкка килә. Телгә тәэсир иткән факторлар икегә – тышкы (экстралингвистик) һәм эчке (эндолингвистик) факторларга бүленәләр. Телнең эчке формасын (күбрәк фонетикасын, морфологиясен) үзгәртә торган факторлар эндолингвистик факторларга керә (мәсәлән, элизия күренеше, экономия принцибы нигезендә барлыкка килгән үзгәрешләр һ.б.). Эчке факторлар телнең грамматик яктан камилләшүендә зур роль уйныйлар.

Экстралингвистик (ижтимагый) факторлар исә телнең грамматик системасына аерым үзгәрешләр кертсәләр дә, аны төптән үзгәртә алмыйлар, әмма лексикасын һәм синтаксик төзелешен сизелерлек дәрәжәдә үзгәртәргә сәләтле. Тышкы факторлар рәтенә без жәмгыять тарихында барган үзгәрешләренә кертеп карыйбыз (халыклар арасындагы сәяси мөнәсәбәтләр, субстрат телләрен, дин теленең йогынтысы һ.б.). Шулу вакытта тотрыклы тәэсир иткән экстралингвистик факторлар телнең эчке төзелешенә дә йогынты ясарга мөмкин. Мәсәлән, хәзерге вакытта татар теленә рус теленең көчле йогынтысы бара. Бу татар телендәге [т] һәм [д] авазларының бик йомшак әйтелешенә китерә (*ат'и, дид'е*). Күренгәнчә, телнең үзгәреше төрле сәбәпләр аркасында килеп чыгарга мөмкин.

Алда әйтелгәннәрдән чыгып, татар теленең сүз байлыгы формалашу этаптарын күз алдына китергәндә дә без аны, иң беренче чиратта, экстралингвистик факторларга, ягъни жәмгыятьтә барган ижтимагый вакыйгаларга мөнәсәбәтле рәвештә тасвирлыйбыз. Бу факт язма тел материаллары белән дә раслана. Әйтик, Идел

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: shirmanx@yandex.ru.

буенда ислам дине таралу эдәби телдә генә түгел, халык сөйләм телендә дә бик күп гарәп-фарсы сүзләренең кулланылышын китереп чыгара. Димәк, сүзлек составы формалашу этаплары социолингвистик яссылыкта яктыртылырга хаклы.

Телдәге сүзлек составының төп һәм периферия катламнары аерып чыгарыла. Төп катлам – лексик фондның үзгәрешләргә бирелми, яисә аз бирелә торган, тел үсешенең иң борынгы чорларына караган өлеше. Гадәттә, мондый сүзләренең телдә кайчан барлыкка килүен дә билгеләп булмый. Төп сүзлек составы кардәш телләренең барысында да кулланыла, мәгънәви һәм фонетик яктан да тотрыклылык белән сыйфатлана. Аңа бик борынгы заманнарда ук барлыкка килгән һәм тормыш өчен иң әһәмиятле төшенчәләрне белдерә торган тамыр сүзләр һәм ясалма нигезләр, генетик чыгышын билгеләп булмый торган, телнең үз сүзләренә әйләнгән алынмалар керә.

Периферия (читтәге) катлам исә лексик фондның аерым бер чорда телгә килеп кергән яисә телнең үз мөмкинлекләре нигезендә ясалган, үзгәрешләргә күбрәк бирелә торган өлешен тәшкил итә. Мондый сүзләренең фонетик тышчасы яки мәгънәсе үзгәргә, телдән төшөп калырга, яңадан кайтырга, башка сүзләр белән лексик-синтаксик мөнәсәбәткә керергә мөмкин. Кайбер очракта читтәге катлам сүзләре дә төп фондка күчә ала.

Лексика – борынгы төрки нигез телне торгызу (реконструкция ясау) өчен иң авыр өлкәләренең берсе. Фонетик һәм морфологик реконструкция ясаганнан соң гына сүзнең эчке мәгънә үзгәрешләрен ачыклау максаты куела. Шул рәвешле, борынгы нигез телнең лексик байлыгын торгызу категориаль һәм лексик-семантик аспектларда башкарыла.

Тарихи планда татар теленең сүз байлыгы формалашу этапларын түбәндәгечә тасвирлап була:

- 1) алтай тел бердәмлеге (гомумалтай) чоры сүз байлыгы;
- 2) борынгы төрки нигез тел чоры сүз байлыгы;
- 3) борынгы төрки телләр чоры сүз байлыгы;
- 4) иске төрки телләр чоры сүз байлыгы;
- 5) иске татар теленең үсеш чоры сүз байлыгы;
- 6) татар милли теле үсеше чоры сүз байлыгы.

Мисал өчен беренче катламны карап үтик. Төрки телләр лексикасының формалашу этаплары турында сөйләгәндә, фәндә төрки телләренең үсеш тарихында алтай һәм урал-алтай гипотезалары яшәве турында иске алып китәргә кирәк. Билгеле булганча, алтай гипотезасын яклаучылар төрки, монгол, тунгус-маньчжур телләренең һәм соңгы елларда алар белән бергәлектә карала торган корей, япон-рюкю телләренен урта нигез телгә барып тоташуы турында сүз алып баралар (Г. Рамстедт, Н. Поппе, М. Ряснен, Ж. Г. Киекбаев, Н. А. Баскаков, О. П. Суник, В. И. Цинциус, А. В. Дыбо, О. А. Мудрак һ.б.). Бу фикергә каршы чыгуучылар әлеге телләрдәге охшашлыкны алынмалык табигате белән бәйләп аңлаталар (В. Котвич, Дж. Клоусон, Г. Дерфер, А. М. Щербак, Г. Санжеев, Р. Р. Байтасов һ.б.) яисә ностратик охшашлык турында сүз алып баралар (В. М. Иллич-Свитыч, Н. Н. Поппе, С. А. Старостин). 1844 елда ук инде урал телләрен өйрәнүче галим Матиас Карстен алтай телләренең урта нигез төрки, монгол, тунгус-маньчжур, самодий, фин-угор телләре бердәмлеге тәшкил иткән дигән фикер әйткән була. XIX гасыр ахырында – XX гасыр башында әлеге гипотезаны тулыландырып, урал-алтай гипотезасы барлыкка килә. Соңрак самодий, фин-угор телләре дә урал тел төркеменә берләштереп өйрәнелә башлагач, әлеге гипотеза урал-алтай бердәмлеге атамасын ала. Хәзерге вакытта урал-алтай телләре арасындагы охшашлыklar ностратик теориягә (дөньядагы аерым тел бердәмлекләренен (безнең ареалга караган алтай, картвель, дравид, һинд-европа, урал һәм афразия телләренең) бер баба телдән үсеп чыгуы турындагы теориягә) нигезләнеп аңлатыла.

Телләренең килеп чыгуын өйрәнүче галим С. А. Старостин хезмәтләренә нигезләнеп, И. А. Гоголев борынгы ностратик баба телнең таркалу этапларын түбәндәгечә күрсәтә:

- 1) б.э.к. 11 меңелликларда ностратик телдән баба картвель һәм баба дравид телләре аерылып чыга;
- 2) б.э.к. 10 меңелликта баба һинд-европа һәм урал-алтай бердәмлекләре аерыла;
- 3) б.э.к. 9 меңелликта урал-алтай бердәмлеге таркала. Алтай бердәмлеге исә неолит дәверендә, ягъни б.э.к. VI-V меңелликларга чаклы яшәгән һәм шуннан соң таркала башлаган [1, 65].

Бүгенге көндә гомумалтай катламына караган сүзләренең фонетик, морфологик һәм лексик-семантик үзенчәлекләрен реконструкцияләгән «Алтай телләренең этимологик сүзлеге» басылып чыкты. Шулай ук 2006 елда чыккан «Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка» дип аталган коллектив хезмәт тә бу өлкәдә тюркологиянең зур казанышы булып тора.

Глоттохронология мәгълүматлары буенча, гомумалтай нигез тел бердәмлеге чоры б.э.к. V меңелликлар тирәсендә таркала башлаган. Хәзерге вакытта аның өч төркемгә бүленүе раслана: 1) көнбатыш (төрки-монгол) бердәмлеге (б.э.к. IV меңеллик уртасында төрки телләр һәм монгол тел гаиләләренә таркала); 2) үзек бердәмлек (тунгус-маньчжур тел гаиләсе барлыкка килә); 3) көнчыгыш бердәмлек (б.э.к. III меңеллик уртасында япон-рюкю һәм корей тел гаиләсенә таркала). Фәндә Моррис Сводешның лексик-статистик юл белән тел туганлыгын исәпләү өчен 100 (соңрак 200, 300) сүздән торган исемлеге билгеле.

Гомумалтай катламына караган урта лексика туганлык терминнарында, соматик терминнарда, жир-су атамаларында һ.б. очрый (2, 175-178).

С. А. Старостин алтай бердәмлегенә караган телләренең урта лексикасына этимологик күзәтү ясап, лексик-статистик метод белән М. Сводеш исемлегенә нигезләнгән анализ ясаган (3, 185):

- а) борынгы төрки нигез тел (пратюркский) һәм борынгы монгол нигез телләре (прамонгольский) өчен

100 сүзнән 20сәндә уртақ тәңгәл килү очрақлары бар: «барысы, күп» (кор *qou < *kor'u); «су» (*sub – *u-sun < *su-sun; < *suwA); «озын» (*uf – *uf-tu < *ufA); «төтен» (*tüt-ün – *uta-yan < *tuta-yan; < *t'ut'V); «йолдыз» (*jul-du-f < *p'iul-du-: *hol-dun < *p'iül'V); «таш» (*däl:*çila-yan<*tiöl'a); кабык (*kāpuk:*qau-da-<*k(')āp'i); «түгәрәк, йомры» (*tä(η)gig-/da(η) kir:*tögürig < *t'öjkV); «кем» (*ki-m ~ *ke-m : *ke-n < *k'e-); «яфрак» (jarur-gak:*lab-çi-n <*liap'V); «орлык» (*uru-k: *hüre<*p'ür/a/); «кору» (*kür-: *qaur-<*kawVrV); «жылы» (*jili-g: *dula-yan<*düli-); «ир» (*är: *ere < *äre); «кара» (*kara: *qara <*k(')ara); «нәрсә» (*nä: *ja-yan < *ñia; «яңа» (*jañi: *sine< *za(i)ñi); «мин» (*bä-: *bi <*bä-); «без» (*bi-f: *bi-da < *b/ü/-); «йомырка» (*jumurtka< *umurtka: *ömdege-n <*omu(r)-tkV)

Борынғы төрки нигез тел һәм борынғы нигез тунгус-маньчжур телләре өчен 18 уртақ лексема табылган:

«барлык, күп» (*кор: *куру- < *kor'u), «чәч» (*kil: *xiñ-ña < *k'IV), «бар» (*jē-: *že- < *žē-), «яндыру» (*jak-: *deg-že< dakV), «таш» (*däl': *žola < *tiöl'a); «түгәрәк, йомры» (*tä(η)ir: *toñol < *t'öjkV), «каурыз» (*jüg: *dek-te <*d/i/gu); «бавыр» (*bagir: *pākin < *pək'i-); «таза» (*döl: *žalu< *čəlu-), «кул» (*äl:*ñāla < *ñālā); «эт» (*it: *ñinda < *ñinta), «йокы» (*u-: *ñija < ñija); «син» (*sä: *si <*sä); «койрык» (*kuduruk: *xürgü<*k'udu-rgi); «муен» (тюрк. *boj(i)n : *moñan <*mōj(u)ña); «мин» (*bä: *bi < *bä); «без» (*bi-f: *bu(e) < *bū-); «йомырка» (*jumurtka: *umūka <*omu(r)tkV).

Борынғы нигез монгол теле һәм урта чор корей теле 16 тәңгәллеке ия: «күз» (*ni-dün: nú-n< *ñiā); «ике» (žiw-rip: türh<*diüwV); «йолдыз» (*ho-dun < *hol-dun: purh < *p'iül'V); «исем» (*nere: *nirhu-m<*närV); «таш» (çila-yan: tör(h)<*tiöl'a); «кабык» (*qauda: kār' r < *k(')āp'i); «сөяк» (*ja-sun <*hian-sun: s-pj<*p'eniV); «кызыл» (*hula-yan: pr-k<*p(')üla-); «түгәрәк, йомры» (*tögürig: toñkor-<*t'öjkV); «яфрак» (*labçin: níp(h)<*liap'V); «борын, танау» (*qañ-bar: kó(h) <k'/u/aña); «мөгез» (*eber: s-pər < *ep'VrV); «теге» (*teə- : tj < *t'a); «без» (*bi-da: u/-ri/< *bū-); «тел, кәләчи» (*kele-n: hj < k'āliā); «яңа» (*sine: sái<*za(i)ñi).

Мисаллардан күренгәнчә, фонетик яктан охшаш сүзләрдә мәгънәви яқынлык көчле.

Шул рәвешле, борынғы төрки халықларның сәяси, мәдәни һәм икәдисади тормышы, миграциясе телдә (бигрәк тә лексик планда) бик күп үзгәрешләр китереп чыгарган һәм хәзерге телләренң лексик фонды ясалуга зур өлеш керткән. Мондый үзенчәлекләр чиктәш фәннәр кысаларында яна технологик алымнар белән шактый төгәл ачыклана ала [4]. Соңгы вакытта татар теленә караган мондый эзләнүләрнең дә жанлануы күзәтелә (Е. А. Булыгина, В. Д. Соловьев һ.б. хезмәтләре).

Әдәбият

1. Гоголев И. А. Индоевропейские связи в формировании древнетюркской культуры (на этнокультурном языковом материале тюркоязычных народов Сибири) / И. А. Гоголев // Вестник СВФУ, 2015. – Том 12. – № 1. – С. 64-74.
2. Рамазанова Д. Б. Термины родства в тюркских языках: экз, ака. Филологические науки. Вопросы теории и практики / Д. Б. Рамазанова // Тамбов: Грамота, 2013. № 5 (23): в 2-х ч. Ч. II. С. 175-178.
3. Старостин С. А. Алтайская проблема и происхождение японского языка / С. А. Старостин. – М.: Наука, 1991. – 190 с.
4. Булыгина Е. А., Соловьев В. Д. ДНК-филогения и лингвистическое разнообразие тюркских народов / Е. А. Булыгина, В. Д. Соловьев // Ученые записки Казанского университета. Естественные науки. Т. 155, кн.4. – Казань, 2013. – С. 69-81.

SƏLCUQ DÖVRÜ. ARAN MEMARLIĞININ QARABAĞ QOLU

Rizvan Qarabağlı¹

Xülasə. XII-XIII yüzilliklər hüduqlarında Böyük Səlcuqlar imperiyasının intibah dövrü sayılır. Zamanın bu durumunda imperiyanın siyasətində və iqtisadiyatında olduğu kimi onun mədəniyyətində də bir yüksəliş var idi. Böyük Türk sənətində o cümlədən Orta Asiya, İran və İraqın memarlıq aləmində bu özünü çox qabarıq surətdə göstərmişdir. Böyük Səlcuqlar ərazisinin çox yerində olduğu kimi, Azərbaycanın da Gəncədən Qəzvinədək olan memarlığının aparıcı bədii bəzək elementi «Səlcuq üslubu» memarlıq dekoru idi.

XIII yüzillikdə Qarabağda yaşayıb yaratmış usta memar Əli Məcidəddin Səlcuq memarlıq üslubunu yaşadan sənətkarlardan olmuşdur. Onun memarlıq məktəbinə daxil olan abidələri Naxçıvandan Beyləqana qədər izlənməkdədir. Bu hal özünü xüsusilə XIII-XIV yüzilliklərdə Qarabağın Arazbar zonasında inşa edilmiş «Şeyx Babı», «Arqalı», «Dəmirçilər», «Mirəli», «Xudayarlı», «Dağ Tumas», «Pir Hüseyin», «Şərifan», «Yəhya ibn Məhəmməd» türbələrində, eləcə də «Səlim», «Ağkənd» və s. karvansaralarında özünü daha qabarıq surətdə göstərir. Yuxarıda adları çəkilən abidələrin bədii memarlıq detalları və xüsusilə onların portal konstruksiyaları, karnizlərindəki stalaktitlər Türkiyənin Aksaray-Kayseri, Konya-Aksaray, Karatay-Malatiya və digər Anadolli yolları üzə inşa edilmiş karvansara, məscid və türbələrin karniz və portalları ilə bir eynilik təşkil edir. Daha doğrusu, «Üç yapraq» tipli stalaktitlər Anadoludan başlamış Qarabağ və xüsusilə Əli Məcidəddin yaradıcılığından bir qırmızı xətt kimi keçir.

¹ Memarlıq üzrə fəlsəfə doktoru, dosent, Şərq Ölkələri Beynəlxalq Memarlıq Akademiyası, Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası, Bakı, Azərbaycan, e-mail; R_Qarabağlı@mail.ru.

Yuxarıda göstərilənlər ötən yüzilliklərdə böyük Türk dünyasına məxsus olan zəngin sənət aləminin Azərbaycanda kəsişən bir düyününi əks etdirir. Uzun illər boyu belə sənət düyünlərini yalnız qəlbimizdə yaşatmışıq. İndi artıq iyirmi ildən çoxdur ki, Azərbaycan öz müstəqilliyini əldə etmiş və bu müddət ərzində ölkəmizdə 40-dan çox Türk memarlığı üslubunda məscid və mədrəsələr inşa edilmiş və biz yenidən Böyük Türk mədəniyyətinə qovuşmuşuq. Bu zəngin mədəniyyət Batıdan-Doğuya doğru zaman-zaman inamla irəliləməkdədir.

Açar sözlər: səlcuq dövrü, Aran memarlığı, memar Əli Məcdəddin, türk sənəti.

TZE PERIOD OF SELJUKS. GARABAGH BRANCH OF ARAN ARCHITECTURE

Summary. The Period of the 12th-13th centuries are considered Renaissance period of the Great Saljugs' Empire as there was raising of its culture as well as of political and economic life. It was very salient in the Great Turkic art including architectural world of Central Asia, Iran and Iraq.

Aswell as in many parts of the Great Saljugs' territory, the leading artistic decorative element in the architecture of Ganja, Gazvin from Azerbaijan was an architectural decorations of the Saljug style.

Ali Majidaddin who lived and created in Garabagh in the 13th century was one of the artists keeping alive the Saljug architectural style. The monuments which his architectural school includes emerge from Nakhchivan to Beylagan. This case especially, shows itself saliently as well as in the tombs of «Sheikh Babi», «Argali», «Damirchilar», «Balcksmith es», «Mirali», «Khudayarli», «Dagh Tumas» (Mountainous Tumas), «Pirhussein», «Sharifan», «Yahya ibn Mahammad» and in the caravanserais of «Salim», «Aghkand» etc. built about Araz-river zone of Garabagh in the 13th-14th centuries. Artistic architectural details of above-mentioned monuments especially their portal constructions and stalactites in the cornices are the same with the cornices and portals of karavanserais, mosques and tombs built by Aksaray-Kayseri, Konya-Aksaray, Karatay-Malatiya and other Anadolu ways from Turkey. To say the truth the stalactites of «Three leaf» type run all through Ali Majidaddin's works.

At present some monuments which Ali Majidaddin's architectural school include are destroying in the territory of Garabagh occupied by the Armenians and those which are in the liberated territory are restored and preserved.

All above-mentioned reflect one of the threads of the bundle from the rich Turkic artistic world intersecting in Azerbaijan in the previous centuries. For long years we have kept such artistic bundles in our souls. Now more than 20 years Azerbaijan gained its independence and during this time more than 40 mosques and madrasas (religious school) of the Turkic architectural style have been built and we have joined the Great Turkic culture again. At times this rich culture is advancing from the West to the East with conviction.

Keywords: seljucks, garabagh, architecture, Azerbaijan.

XII-XIII yüzilliklər həududlarında Böyük Səlcuqlar imperiyasının intibah dövrü sayılır. Zamanın bu durumunda imperiyanın siyasətində və iqtisadiyyatında olduğu kimi onun mədəniyyətində də bir yüksəliş var idi. Böyük Türk sənətində o cümlədən Orta Asiya, İran və İraqın memarlıq aləmində bu özünü çox qabarıq surətdə göstərmişdir. Böyük Səlcuqlar imperiyasının bir çox yerində olduğu kimi, Azərbaycanda da Gəncədən Qəzvinədək olan memarlığının aparıcı bədii süsləmələri «səlcuq üslubu» memarlıq dekoru idi. Bu hal Qarabağ memarlığında da özünü qabarıq surətdə göstərmişdir. Lakin Qarabağ memarlığına məxsus olan üslub özəlliyi bəzi dəyişikliklərə məruz qalmışdır. Bu məsələdə zaman və məkan faktoru ilə yanaşı yerli inşaat materialları da böyük rol oynamışdır. Eyni zamanda bu məsələdə yerli memarlıq ənənələrinə başçılıq edən ustad sənətkarların da şəxsi yaradıcılıq üslubu müstəsna əhəmiyyətə malik idi. Əlbəttə, bu barədə artıq ümumi regional deyil, bilavasitə ayrı-ayrı ustad memarların yaradıcılığından və onların başçılıq etdiyi memarlıq «məktəblərindən» söhbət gedə bilər. Sözsüz ki, hər hansı ustad sənətkarın rəhbərlik etdiyi memarlıq məktəbinin özünəməxsus spesifik xüsusiyyətləri olsa da, onlar bilavasitə regional memarlıq məktəbi ilə də sıx bağlı olmuşlar. Bu baxımdan Aran memarlıq məktəbinin qollarından sayılan XII-XV əsr Qarabağ memarlıq məktəbi və bu məktəbin ən bariz nümunələri yerləşən Arazbar zonası ustad memar Əli Məcdəddinin adı ilə bağlıdır. Əlbəttə, bu memarın məktəbi haqda daha dolğun məlumat vermək üçün onun yaratdığı abidələrin inşaat texnikasının və üslub ənənəsinin elmi təhlilini verməklə yanaşı, həm də ustad sənətkarın yaradıcılıq bioqrafiyasının xronoloji ardıcılıqla izlənməsi də vacib şərtlərdəndir. Təəssüf ki, bu haqda əlimizdə olan məlumatlar çox bəsitdir. Ona görə ki, memar haqqında yazılı mənbələr yoxdur. Ancaq onun adı yalnız bir abidəsi üzərində qalmışdır. Həmin tikili türbə olaraq Zəngilan rayonunun Məmmədbəyli kəndindədir. Onun kitabəsi portal üzərindəki yeganə sal daşa həkk edilmişdir. Aşağısı düz və yuxarısı oxvari tağla tamamlanan (1,45 x 0,90 m) daş kitabə oyma üsulla nəsx xətti ilə ərəb dilində yazılmışdır. Həmin kitabənin mətni belədir: «Mən – bu imarətin sahibi (türbədə dəfn olunmuş) zəif qul, yüksək Allahın rəhmətinə möhtac Yəhya ibn Məhəmməd əl-hac Əli Məcdəddinin əli ilə Ramazan ayı hicri 704-cü ildə (24 aprel 1305-ci il) bina olundu». Kitabənin əvvəlində və haşiyəsində «Qur'ani-Kərim»dən bəzi ayələr verilmişdir. Kitabənin mətnindən görüldüyü kimi Məmmədbəyli türbəsində dövrünün nüfuzlu şəxsi olan Yəhya ibn Məhəmməd əl-Haci dəfn olunmuşdur.

Ciddi aparılmış tədqiqatların nəticəsi olaraq Əli Məcdəddin inşaatında hələ ki, ikinci bir tarix və mədəniyyət abidəsinin mövcudluğuna rast gəlinməmişdir.



Məmmədbəyli türbəsi



Məmmədbəyli türbəsinin kitabəsi



Babı türbəsi



Səlim karvansarayı



Pir Hüseyin türbəsi

Ona görə də memarın bu abidəsi ilə Qarabağın digər abidələri eləcə də Naxçıvan və Türkiyədəki abidələr arasında olan sənət bağlılığını tədqiq və təhlil etməklə Əli Məcdəddin memarlıq məktəbinin varlığına bir aydınlıq gətirməyə çalışmışıq. Bu baxımdan ustad Əli Məcdəddinin dəsti xətti, onun memarlıq üslubu Naxçıvandan Beyləqana qədər olan Arazbar abidələrinin əksəriyyəti üzərində izlənməkdədir. Füzuli rayonunun Babı kəndindəki «Şeyx Babı Yəqub» türbəsi (1273-1274), Əhmədahlılar kəndindəki «Arqalı» türbə (XIII əsr), Veysəlli kəndindəki «Mirəli» türbəsi (XIV əsrin əvvəlləri), Cəbrayıl rayonunun Şıxlar kəndindəki «Şıx Baba» piri (XIV əsrin əvvəlləri), Xudayarlı kəndindəki səkkizküncü və dairəvi türbələr, Dağ Tumas kəndindəki dairəvi türbə, Qubadlı rayonunun Dəmirçilər və Gürcülər kəndindəki səkkizküncü türbələr (XIII əsr), Dərələyəzdəki «Səlim» karvansarası (1328-1329), Zəngilan rayonunun Şərifan kəndindəki türbə (XIII əsr) və nəhayət üzərində memarın adı yazılmış Məmmədbəyli kəndindəki Yəhya ibn Məhəmməd türbəsi elə bu qəbildəndir. Əlbəttə, Yəhya ibn Məhəmməd türbəsi istisna olunmaqla yuxarıda adları çəkilən və ünvanları göstərilən abidələrin konstruksiya biçimini və bədii memarlıq həllini, eləcə də tikilmə dövrünün eyni zamana təsadüf etməsini əsas götürməklə onların məhz bilavasitə Əli Məcdəddin tərəfindən inşa olunmasını vurğulamaq yanlış olardı. lakin bu və ya digər memarlıq oxşarıqlarını, eləcə də eyni məkan və zaman durumunda inşa olunmalarına əsaslanaraq həmin abidələri Əli Məcdəddin memarlıq məktəbinə aid etsək, yəqin ki, səhv etmərik.

Araşdırmalar göstərir ki, XIII yüzillikdə Qarabağda yaşayıb yaratmış ustad memar Əli Məcdəddin yerli memarlıqda səlcuq memarlıq ənənələrini yaşadan sənətkarlardan olmuşdur. Bu hal yuxarıda adları çəkilən bütün abidələr üzərində özünü qabarıq surətdə göstərir. Yuxarıda adları çəkilən abidələrin bədii memarlıq detalları və xüsusilə onların portal konstruksiyaları və karnizlərindəki stalaktitlər Türkiyənin Aksaray-Kayseri, Konya-Aksaray, Karatay-Malatiya və digər Anadolu yolları üstə inşa edilmiş karvansara, məscid və türbələrin karniz və portalları ilə eynilik təşkil edir. Daha doğrusu, «Üç yapraq» tipli stalaktitlər Anadoludan başlamış Qarabağ memarlığından və xüsusi ilə ustad Əli Məcdəddin yaradıcılığından bir «qırmızı xətt» kimi keçir.

Əli Məcdəddin memarlıq məktəbinin tədqiqi və müqayisəli təhlili onu göstərir ki, bu memar Naxçıvan, Aran və Türk memarlıq məktəbini, mükəmməl öyrənmiş və bu memarlıq ənənələrindən öz yaradıcılığında novatorcasına istifadə etmişdir. Onun bu dəsti-xətti, daha doğrusu memarlıq əsərinin yerini nişan verən «imzası» (möhürü) bütün yaradıcılığı boyu izlənməkdədir. Maraqlıdır ki, Əli Məcdəddinin bu «imzası» ilə indiki Ermənistan ərazisi üzrə Cəfərabad kəndindəki XV əsrə aid «Pir-Hüseyn» türbəsinin bütün karniz hissəsi haşiyələnir. Xatırladım ki, memarların belə uzaqgörənliyinə Əli Məcdəddindən sonra, XIX əsr və XX əsrin əvvəllərində yaşayıb-yaratmış digər bir Qarabağlı memar – Qarabağ memarlığında uzun müddət aparıcı ustad olmuş memar Kərbəlayi Səfixan Qarabaği yaradıcılığında da rast gəlirik. Ancaq Əli Məcdəddindən fərqli olaraq bu memar öz əsərlərinin yerini gələcək nəsllə nişan vermək üçün «üç yapraq» şəkilli bədii formadan deyil, «sərv» qamətli və mütənasib biçimə malik olan səkkizbucaqlı daş sütunlardan istifadə etmişdir.

Nəticə etibarı ilə onu qeyd etmək olar ki, Qarabağ memarlıq məktəbi XIII əsrdən Monqol hücumları zamanı özünün tənəzzül dövrünü yaşamışdır. Lakin Əli Məcdəddin memarlıq məktəbi və bu məktəblə eyni dövrə təsadüf edən digər Qarabağ abidələrinin müqayisəli təhlili onu göstərir ki, Monqol istilasından az müddət keçməmiş Qarabağ memarlıq məktəbi yenidən dirçəlmiş və yüksəliş xəttinə qədəm qoymuşdur.

Ustadın yaradıcılığı yuxarıda göstərilən ötən yüzilliklərdə böyük Türk dünyasına məxsus olan zəngin sənət aləminin Azərbaycanda kəşifən bir dünyünü əks etdirir. Uzun illər boyu belə sənət dünyələrini yalnız qəlbimizdə yaşatmışıq. Artıq iyirmi beş ildir ki, Azərbaycan

öz müstəqilliyini əldə etdiyi bu müddət ərzində ölkəmizdə 40-dan çox Türk memarlığı üslubunda yeni məscid və mədrəsələr inşa edilmiş və biz yenidən türk memarlığı üslublarına qovuşmaqdayıq. Bu zəngin mədəniyyət Batıdan-Doğuya doğru zaman-zaman inamla irəliləməkdədir.

Ədəbiyyat

1. Arseven S. E. Türk Sanatı. GemYayınevi, İstanbul: 1984, s. 395.
2. Mehmet Saray. Güney və quzey Azərbaycan türklərinin tarixi. Bakı: «Şırq-Qərb», 2010, 724 s.
3. Qiyasi C. Ə. Nizami dövrü memarlıq abidələri. Bakı: İşıq, 1991, 264 s.
4. Salamzadə Ə. R., Məmmədov K.M. Arazboyu abidələr. Bakı: Elm 1977-84 s.

ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ БАҒАЛАУЫШТЫҚ КОННОТАЦИЯСЫ

Балқия Қасым¹, Сауле Сембиева²

Аннотация. Анализируются функции коннотативно-оценочных фразеологизмов, представленных в казахском фразеологизме. Образные коннотативно-оценочные ФЕ наряду с другими языковыми средствами рассматривается комплексно, синтезирующее в себе три типа значения – денотативно-сигнификативное (предметно-логическое), коннотативное и грамматическое. Денотат фразеологической единицы – это ее основное логико-информационное содержание, с этим повышается интерес к такой разновидности дискурса. Использование оценочно-коннотативных фразеологизмов позволяет, включает в себя разнообразные компоненты: мотивационный, функционально-стилистический, оценочный, коннотативной составляющей их семантики, охватывающие семантическую структуру фразеологизмов.

Ключевые слова: коннотативно-оценочные единицы, фразеологическое коннотативная значения, характер оценки, когнитивная семантика.

CONNOTATIVE AND EVALUATION OF PHRASEOLOGICAL UNITS IN THE KAZAKH LANGUAGE

Summary. Analyzes the connotative function and evaluation of phraseology, presented in Kazakh phraseological units. Figurative connotative-evaluation along with other EF language means considered comprehensively, synthesizing a three types of values – denotative, significant (subject-logical), connotative, and grammatical. Denotation phraseological unit – it is the basic logic-information content, with the growing interest in a variety of discourse. Using assessment and connotative of phraseology allows, includes a variety of components: motivational, functional and stylistic, evaluation, connotative component of their semantics, covering the semantic structure of phraseology.

Keywords: connotative-evaluation unit, phraseological connotative values, character assessment, cognitive semantics.

Қазіргі тіл білімінде *бағалауыштық мән* (эмотив-экспрессив, коннотация) сөздер сөз мағынасының негізгі аспектісі ретінде тіл білімінің өзекті мәселелерінің біріне айналды. Қазіргі лингвистикалық зерттеулер шындық болмысты идеалды түрде бейнелеудің адамға тән формасы оның ақыл-ойы, санасы, ойлауы, рухани ішкі дүниесімен тығыз байланысты зерттеуге бағытталады. Қазақ тілі білімінде бұл саламен айналысушы зерттеуші-ғалымдар аталмыш лексикалық бірліктер тобын *стилистикалық және лексикалық* (семантикалық) дәстүрлі құрылымдық деңгейде қарастырды. Кейінгі кезде тілдік бірліктерді *семантикалық, когнитивтік, этнолингвистикалық, прагматикалық, функционалдық* тұрғыдан қарастыруға көп көңіл бөлінуде. Осы негізде лингвистер *бағалауыштық мағынаның* мағыналық-құрылымдық жүйесін зерттеу нысандары ретінде қарастыруға бағытталды. Тіл білімі терминдерінің сөздіктерінде эмоционалды сөздер мен эмотив сөздер ретінде қолданылған: «*эмотивтік*» (лат. *emovere* – еліктіру, толықтыру) фр. *emotion* – сезімді, эмоцияны білдіретін тіл элементі (эмоционалдық) [1, 402-403].

Қазіргі дәстүрлі тіл білімінде сөздік құрам қабатындағы мұндай сөздердің жасалуы жолының бес түрі көрсетіліп жүр. Олар сөзжасамда – қосымшалар арқылы, лексикада – сөздердің ауыс мағынада қолданылуы арқылы және де фразеологияда – тұрақты тіркестер арқылы, фонетикада – интонация, пауза арқылы синтаксисте – сөз тіркестері арқылы көрініс табады. Халықтың ұлттық санасын, сапалық белгілерін айқындай түсетін алуан әдет-ғұрып, салт-сана, мінез-құлық, қасиет-қалыбы тілтанымында тікелей көрініс тапқан. Өмірдің барлық саласын қамтитын ішкі мазмұн байлығымен көзге түсетін, тілге бейнелі де мәнерлі реңк үстейтін, күрделі құрылым-құрылысы бар фразеологизмдер – ана тілінің өзіндік ерекшеліктерін көрсететін тұлғалар. Олар тіл бірліктері ішінде өзінің ұлттық нақышымен көзге түседі. Адам баласы басынан небір күйлерді кешіреді, қуанады, шаттанады, күледі, ашуланады, күйінеді, ренжиді, жақсы көреді, жек көреді

¹ Доктор филологических наук, профессор, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, г. Алматы, Казахстан, e-mail: bkasym_gosyaz@mail.ru.

² Магистрант, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, г. Алматы, Казахстан.

т.б. Бір сөзбен айтқанда адам бойындағы қасиеттер әр түрлі. Осындай қасиеттер қазақ тіліндегі фразеологизмдерден мол көрініс табады. Көркем шығармаларда фразеологизмдер жиі ұшырап отырады.

Бағалау – тілдік қарым-қатынаста өмір сүретін, қолдану аясы кең ерекше лингвистикалық категория. Фразеологизмдерге қатысты *баға, бағалаушылық* сипат ғасырлар бойы қалыптасқан төл, табиғи ұғымдармен байланысты. Өзінің көнелену жағынан да, тұлға, мағына тұрақтылығы жағынан да, стилі жағынан да өзіне ғана тән ерекшеліктері бар. Тілдік лексикалық бірліктердің *эмоционалдылығы* – бұл олардың түрлі *сезімдерді, эмоцияларды білдіру мүмкіндігі. Бағалаудың берілу тәсілдері:* Мысалы: 1 **Түбір-сема:** «*қу*» *қу қоныс* (құтсыз, ырысы бұйырмаған мекен), *қу маңдай* (азабы арылмаған, сорлы), *қу сүйек* (қаусаған, дәрменсіз адам), *қу табан* (ел кезгіш, қыдырымпаз адам), *алаяқ, сұм, сұмырай, айлакер, зымиян, залым, суайт, бейбақ, бұзақы, маубас, албасты, пақыр, т.б.*; түбір сөздің өзінде бағалаушы мән бар бірліктер; *Жақсы, жаман, жын*, 2. **Журнақтар арқылы:** *-шақ, -шек, -шық, -шік, -шыл, -шіл, -ша, -ше, -ш, аш, -қан, -тай, -й, -пан, -алақ, -алаң, – уас: Сөз → сөз +шең, сор+лы сөз+уар, сөз-сымақ, есуас, есалаң, ұшқалақ, шошақай*. 3. **Күрделі аталым:** *тілазар, тілағиш, тірі өлік → құр сұлдері қалған; тірі жесір, тірі жетім → әке-шешеден тірі айырылған бала; сарыуайым → тұңғыш қайғы-қасірет* 4. **Тілдік метфора:** *көкшешек, кемпірқосақ* т.б. [2, 19-26-б]. Прагматикалық функцияларды білдіретін тілдік амалдарға экспрессивтілік пен бағалаушылықпен сипатталатын фразеологиялық тұлғаларды жатқызуға болады. Сондықтан оларды жоғарғы ақпараттылық пен эмоционалдылық реңкті білдіретін мазмұны бай, тұлғасы ықшам құралдар болып табылатындығы фразеологизмдердің эмоционалдылығын анықтай түседі. Кез келген фразеологизмдер нақты бір коммуникативтік қарым-қатынасқа түскен кезде айтушының сөйлеуін құруға байланысты *коннотаттық* не *денотаттық* мағынаға ие бола отыра, *эмотивті семалармен* күшейтіледі және *жағымды, жағымсыз бағалауды* білдіреді. Коннотация негізгі мағынаға үстеме түрде әсер ете алуымен қатар тілдегі экспрессиялық нұсқаны жүзеге асырушы құрал болып табылады. Фразеологизмдерге қатысты *баға, бағалаушылық* сипат ғасырлар бойы қалыптасқан төл, табиғи ұғымдармен байланысты. Өзінің көнелену жағынан да, тұлға, мағына тұрақтылығы жағынан да, стилі жағынан да өзіне ғана тән ерекшеліктері бар. Лексикалық бірліктердің *эмоционалдылығы* – олардың түрлі *сезімдерді, эмоцияларды білдіру мүмкіндігі.* Прагматикалық функцияларды білдіретін тілдік амалдарға экспрессивтілік пен бағалаушылықпен сипатталатын бағалау, коннотациялық мәнді тұлғаларды жатқызуға болады. Сондықтан оларды жоғарғы ақпараттылық пен эмоционалдылық реңкті білдіретін мазмұны бай, тұрпаты ықшам құралдар болып табылатындығы тілдік бірліктердің эмоционалдылығын анықтай түседі. Мысалы, Ж.Аймауытовтің шығармаларынан үзінді: «– Салаумәлікүм! Қойшы естімеген кісі боп, еңкейіп отын үрлеген болды да, күннен ұялған *мысықша*, бір көзін қысып, *менсіккіремей:* – Сен қай баласың? – деді. Аты-жөнін айтты. Қойшы «е» деп қоя салды. – Отағасы, бұл қай ауылдың қойы? – Бұ ма? Қай ауылдікі сияқты? – Қайдан білейін? – Мұндай қой кімде бар деп ойлайсың? – Ыбрай қажынікі болмаса. *Енесінің... Ыбырайға арам болар.* – Енді кімнің қойы? Қойшы жаратпаған кісідей *тыржиып* қарады да: – Өзің қайдан жүрген баласың? Мырзаның ауылынан көрмеп пе едің? – деді... Қойшы бір *ыңыранып, қоразданып* сырт берді (Ж.Аймауытов Шығармалары. 7-б.). Осындағы бүтін мәтін коннотациялық бағалаушылық мән-мазмұндар тілдік бірліктердің (*интонация, сұрақ-жауап, лексикалық бірлік пен грамматикалық тұлғалардың бәрі функционалды-прагматикалық қызмет құралы ретінде*) қатысуымен жасалаған мағынаның *эмоционалды компоненттер* – олардың *семантикалық құрылымындағы* негізгі коннотациялардың бірі. **Эмоционалды және рационалды бағалау бір-бірімен тығыз байланыста болады** [3]. **Эмоционалды. Сөз мағынасының аспектісінде бағалаумен тығыз байланысты категориялар ретінде ең алдымен эмоционалдылықты жатқызуға болады.** Қазіргі тіл білімінде *эмоционалды, экспрессивті ұғымдарын бір немесе екеун екі бөлек тілдік категория деп қарастыратын көзқарастар бар.* Бұлардың өзара байланысы сөздің екі мағынасында да байқалады. Бірі *коннотаттық* мағынада болса, енді бірі *денотаттық* мағынада. *Коннотаттық* мағынада *экспрессивтіліктің* семасы *эмотивтіліктің* семасына тәуелді болады. Мысалы, *Қарны шерміп, борбайы шыт-шыт боп, тек жыл сайын бір баладан қоздата беруді білуші еді (Ж.Аймауытов).* **Эмотивтік.** *Адамның қоршаған болмысқа деген әртүрлі көңіл-күйін, сезімін білдіретін сөздерді «эмотив» деп, адамның қоршаған ортаға деген әртүрлі әсерін білдіретін эмоцияның (кейде олар қатыспайды), сезім, ерік қатысуы арқылы, тілдің көркемдегіш құралдары арқылы бейнеленетін сөздерді «экспрессив» деп, қоршаған ортаға деген өзіндік баға беруде қолданылатын сөздерді «бағалаушылық» деп атадық.* **Бағалау мен эмотивтілік – бір-бірімен тығыз байланыста болатын категориялар.** **Экспрессивтік.** *Бағалаушылықпен тығыз байланыста болатын категорияның бірі-экспрессивтілік.* *Экспрессивтілік – ойды ойнату, елестету, жеткізудің жолы. Ол мәнерлілік, көркемділік негізінен дыбысқа байланысты болып келеді. Мұның міндеті тек атын атау емес, көрнекі – сезімдік қабылдауға әсер ету болып табылады.* Мысалы: *Еламаннның онсыз да қатты соғып тұрған жүрегін осы арада әлдене аямай сығып жіберді (Ә.Нұрпейісов).* Осындағы айқындалған *сығып* сөздері *экспрессия бояуына ие болған сөздер.* **Аффектілік.** *Бағалаушылық категориясымен аффектілік категориясы да байланысты. Аффектілік – ерекше айқындылық дегенді білдіреді. Ол бағалаушылықтың бойынан көрініс табады. Аффектілік субъектінің қызығушылық деңгейімен айқындалады.* **Этикалық баға.** *Этикалық баға нысаны – адамды бағалауға негіз болатын әрекеттер, қылықтар. Жағымды этикалық баға этикалық норманың, яғни белгілі бір мөлшердегі ережелердің сақталуын талап етеді.* **Эстетикалық баға.** *Бұл бағаның объектілері эстетикалық құндылықтар болып табылады. Зат пен құбылыстың эстетикалық талаптары қанағаттандыру/қанағаттандырмау қабілеттері түрлі деңгейде көрініс табуы мүмкін және осыған байланысты эстетикалық баға жағымды не жағымсыз сипатта болады* [4, 73-б]. **Модалділік.** *Бағалаушылықпен байланысты қарастырылатын категориялардың келесі бір тобы – модалділік категориясы. Қазіргі линг-*

*вистикада модальдылық әмбебап категория болып табылады. Сөйлеушінің айтылған ойға қатысын және сонымен бірге алуан түрлі құралдардың көмегімен актуалдануы бағалаушылықты модальділіктің құрамдас бөлігі ретінде тануға әкеп тірейді. Гедонистикалық (сезімдік) баға [5]. «Сүйсінерлік, рахатқа бөлейтін» деген жағымды гедонистикалық баға мағынасының көңіл сүйсіндірерлік, жағымды, жұмсақ сияқты предикаттар білдіреді: *Адамды жұртқа жағымдылығына қарай бағала. Тамақты жағымдылығына қарай іш (ҚТС). Утилитарлық (пайдалылық) баға. Бұл бағалау объектінің белгілі бір іске жарамдылығы немесе пайдалылығы туралы сөз болғанда орын алады. Мысалы, Баскесер – қарақшы жендет. Ажалдан бас тартпайтын өңкей бас кесерлер (Б.Тұр.) Субъектісі бар. Логикалық қыры абсолютті баға, яғни салыстырмалы баға жоқ, себебі объектіні басқа бір объектімен салыстыру мәні жоқ екенін оңай аңғаруға болады. Жағымсыз. Себебі, бағаланып отырған объектінің жағымды емес екендігін коннотаттық мағынасында бағалау шкаласы күшейтіліп (өңкей баскесерлер), айтушы объектінің мейірімді емес қарақшы жендет екендігін білдіріп тұр. Салыстырмалы бағалау, себебі бір ғана объекті емес объектінің көп екендігін көрсетіп тұр. -лер көптік жалғауы арқылы субъектінің көп екендігі көрініп тұр. Аффектілік. Ерекше айқындылық бағалаушының бойынан көрініс тапқан. Себебі, өңкей бас кесерлердеген жерде алынып отырған объектінің барлығының ап-айқын бас кесерлер екендігі аңғарылады. Вербалдық. Тілдік бірліктер арқылы беріліп тұрғаны анық. Этикалық. Адамды бағалауға негіз болатын әрекет, қылықтың жағымсыз түрі. Қоғамдық тәртіпке қайшы келетін, адамгершілік қағидаларын сақтамайтын өңкей бас кесерадамдар. Жүрек жұтқан – ешнәрседен қорықпайтын батыл, ер-азамат. «Тап солай» десіп, шұлғы-шұлғы иланып еді. Осымен қатар, Құнанбайдың жүрек жұтқан ерлігі, айла-тәсілі өзінен-өзі атамай-ақ, әйгіленіп жатты (М.Ә.).**

Қорыта келгенде, адамның өзіндік болмысын, күрделі табиғатын, қимыл-қозғалысын, психологиялық күй кешуін, т.б. жай-күйді ой-санасымен қатысты ұғымдардың жүйеленуінен қалыптасқан фразеологизмдер адамдардың өзін-өзі тануға ұмтылуынан пайда болған. Фразеологиядағы соматикалық код ғасырлар бойы адамның ойлауы мен дәстүрлі түсінуін өзінің бойына сіңірген тілдің өзіндік ерекшеліктері мен әмбебаптығын айқын көрсетеді.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Қалиев Ф. Тіл білімі терминдерінің түсіндірме сөздігі. – Алматы: Сөздік-Словарь, 2005. – 440 б.
2. Қасым Б. Метафоралы аталымдар: когнитивті-семантикалық сөзжасам. – Алматы: ЖК Волкова Е.В., 2015. – 300 б.
3. Қасым Б. Күрделі аталым жасалымы: когнитивті-дискурстық ұстаным. – Алматы: ЖК Волкова А.В., 2010. – 338 б.
4. Смағұлова Г.Н. Мағыналас фразеологизмдердің ұлттық-мәдени аспектілер. – Алматы: Елтаным, 2010. – 244 б.
5. Телия В.Н. Культурно-национальные коннотации фразеологизмов (от мировидения к миропониманию) // XI съезд славистов славянского языкознания. – М.: Наука, 1993.

КОГО КОРЕННЫЕ ЖИТЕЛИ АНТИЧНОЙ ИСПАНИИ СЧИТАЛИ СВОИМИ ДАЛЕКИМИ ПРЕДКАМИ: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОДЕРЖАНИЯ ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ И ЭЛЕМЕНТОВ КУЛЬТУРЫ ИБЕРОВ

Фарит Латыпов¹

Аннотация. В статье рассматривается проблемы этногенеза иберийских племен в контексте миграционных процессов Западного Средиземноморья. Осуществлены графемный и комбинаторно-этимологический (на основе метода ПЭКФОС) анализы иберийского текста на свинцовой пластине из Эль-Сигарралехо. Используются этимологические реляции из этрусского и западно-тюркских языков. В исследованном тексте выявлена фраза о том, что иберы своими предками считали тарков (пратюрков) античного Средиземноморья. В заключении статьи приводятся факты материальной культуры и менталитета иберов, свидетельствующее об их западно-пратюркском происхождении.

Ключевые слова: этногенез иберийских племен, метод ПЭКФОС.

WHOM ABORIGINES OF ANTIQUE SPAIN CONSIDERED AS THEIR REMOTE ANCESTORS: ON THE INTERPRETATION OF THE CONTENT OF IBERIAN WRITTEN HERITAGE AND ELEMENTS OF CULTURE

Summary. The article deals with the problems of ethnogenesis of Iberian tribes in the context of the migration processes in West Mediterranean area. Grapheme and combinative etymological (based on the CECAPF method) analysis of the Iberian text on the leaden from El Cigarrallejo have been made and some ethymological relation from the

¹ Кандидат технических наук, доцент, Уфимский государственный авиационный технический университет (УГАТУ), г. Уфа, Россия, e-mail: vei10@yandex.ru.

Etruscan and West Turkic languages have been used. A phrase has been singled out in the analysed text that Iberians considered Tarks (Parent Turks)

From the antique Mediterranean area as their ancestors. To conclude, the article gives some facts concerned with the material culture and mentality gives of Iberian also testifying to their Western Parent Turkic origin.

Key words: ethnogenesis of the Iberian tribes, CECAPF method.

Языки древних жителей Пиренейского полуострова официально относят к неклассифицированным неиндоевропейским языкам античного Средиземноморья. В 1970-90-ые годы была модной теория о родстве языков Пиренейской и Кавказкой Иберий. Однако, к 1990-ым годам стало очевидным, что древние формы грузинского языка значительно отличаются от реальных форм и парадигм иберийских языков, выявленных в их письменном наследии.

Другой претендент на иберийское родство (кстати, единственный на сегодняшний день сохранившийся неиндоевропейский язык Европы) – баскский язык, также демонстрирует значительные грамматические отличия от иберийских языков. Более того, из данных археологических раскопок последнего времени стало известным, что предки басков достаточно поздно, не ранее III в. до н.э., пришли в Испанию с севера из Аквитании. Иберийская же культура и письменное наследие иберов демонстрируют преемственность на этой территории с X, а порой и XXII вв. до н.э. [1, 10].

Древняя Испания пережила три большие волны миграции с востока, определивших этногенез иберийских племен [1, 8]. В конце IV тыс. до н.э. зафиксировано проникновение носителей капсийской культуры на полуостров с севера Африканского побережья, в 1800-1900 гг. произошло интенсивное заселение полуострова носителями культуры колоколообразных кубков (ККК), прибывших из Восточной Европы и стеной Причерноморья. С XVI в. до н.э. наблюдался вал мощного потока мигрантов с Восточного Средиземноморья (кипро-минойцы, сиро-минойцы, пеласги Пелопоннеса, Эгеиды и запада Малой Азии (асы), протоэтруски [1, 8].

Наше изучение этрусских, минойских и пеласгских надписей началось в 1977 году [3, 7]. В физико-химических исследованиях тела и бинтов Загребской мумии нашло подтверждение сделанное нами предположение о пратюркском характере языков этих народов и была засвидетельствована верификативность нашего метода дешифровки древних текстов – ПЭКФОС [3, 7].

Исходя из этого, мы сделали вывод о том, что языки и многие других народов античного Средиземноморья также могли быть пратюркскими или содержать заметный пратюркский субстрат.

В 2008 г. нами была проанализирована частотность знаков, отдельных лексем и аффиксов слов в иберийской надписи на свинцовой пластине из Ла-Серрета-де-Алькой [5]. Во всех кластерах языкового материала были обнаружены маркеры генетического родства с этрусским языком. Это послужило отправной точкой для начала нашего более углубленного исследования письменного наследия Иберийского полуострова.

Известны три разновидности иберийского письма: южное, греко-ионическое и левантинское [1, 8]. В формировании этих разновидностей письма важную роль сыграли прототипы знаков систем письма Восточного Средиземноморья – кипрского письма, знаков письмен юга Малой Азии, финикийского письма [1].

В 2015г. наше внимание привлекла иберийская надпись, нанесенная на куске свинцовой пластины (выполненная в греко-ионическом варианте письма), найденной в могиле №21 некрополя Эль-Сигарралехо [8, с. 112; 10, с. 233].



Рис.1 Внешний вид и прорисовка иберийской надписи на куске свинцовой пластины из Эль-Сигарралехо [8, с. 112; 10, с. 233].

Наша транслитерация этой надписи выглядит так:

IUNTN GHÑM
MAKAR BIK MOM
LAGUTAS: KHBM
IMGHÑUM: ANDIÑUH
TARIKHDHL BABINEDI TARK[NAÑ]
MABARBAM DHRKBI DHDHÑHRM BN[M] ANHLAM:
IKBAIDH MUIMH BAŘ TAŚLARTIŘ (U?) RACUNAN
KHLA: N BA NAL BA MUMBELI ГИКHPA
...BIANDIN TOR 'MAÑ(IX?) LEÑ HBARIERI
BHI PULANA RHŘ PANIK BOGA

Используя метод ПЭКФОС [3,7] и семантические привязки к лексемам других пратюркских (на наш взгляд) языков Средиземноморья (этрусского, пеласгского [4], минойского [2]), нами был получен следующий перевод рассматриваемой надписи [8, 9]:

«Единственный, кому мы поклоняемся! Тот, местопребывание которого весьма сокрыто! Языков высокомерных низвержение и вмиг возвеличивание – (это) наследие, происходящее от ТАРКов (пратюрков), от исторических известных прадедов (предков) (*tari khdhl babin hdi*).

Наш самый милосердный (MABARBAM), самый всевидящий (IKBAIDHMUIM) и всё понимающий, пребывающий даже в самых заброшенных (TAŚLARTIŘ) и удаленных местах! Ты властвуешь над всем этим – (для нас же) что есть, чего нет – скрыто от познания (MUMBELI). Для создания предпосылок проясняющих всё это, (мы) ... иберы (HBARIERI) этот кусок свинчатки (PULNA) отлили (RHŘ) в виде заполненной письмом пластинки (PANIK) для Бога (BOGA).

¡El único a quién nosotros admiramos! ¡Aquel lugar, el cual esta muy oculto! Lenguas: arrogantes derrumbamiento: (y) en el momento de celebración – (este) patrimonio procedente de los TARKi (Parent Turks pueblo de Siria), aquellos que antes, histicamente eran (TARIKHDHL) concidos por su religion, de su Casa (Patria). ... Que hay, que no hay – oculto a la conciencia (MUMBELI). Para crear las premisas que aclaren todo esto (nosotros) ... Iberos (HBARIERI) – este pedaso de ploto (PULNA) fundido (RHŘ) en focma de una carta llena de laminas (PANIK) para Dios (BOGA).

В процессе перевода методом ПЭКФОС были использованы следующие этимологические привязки из этрусского, урало-поволжских тюркских и восточно-семитских языков:

IU ~ iu (этрусск.) «опускание, сгибание в поясе, поклон», (см. текст каменного вкладыша придорожного обелиска [7, с. 100]);

GHÑ ~ *genä* (казанско-тюрк. (КТ), башкир. «только, единственный»);

LAGUT ~ *laxut* (этрусск.) «язык», средневек. тюрк. *ialaq* «язык», арабск. *lügät* «язык»;

ANDIÑU ~ *an-tinu* (этрусск.) «вверх устремлять», (ср. этрусск. *an-ten-na* «вверх устремленная» = «мачта» (ныне АНТЕННА)); др.тюрк. *ondur* «возводить, воздвигать, строить», КТ: *yndug* «приусадебное строение»;

TARK ~ *tarc* (этрусск.) – макроэтноним пратюркских народов Средиземноморья, в этрусском тексте TLE1: *tarc mutin* «таркский народ» [7, с. 43], др.тюрк. *türk bodyn* «тюркский народ», (m>p>b; a>ü, i>y [3, с. 16, 43]);

MABAR – вост.-семит. «милосердный»; DHDH – вост.-семит. *didä* «видеть»; IKBA – вост.-семит. *ikemät* «место пребывания»; MUM – вост.-семит. *möm* «недоступно, скрыто»; NAL BA – вост.-семит. *nal* – частица отрицания, *ba* – ибер. «имеется», КТ: *bar* «имеется».

В полученном нами переводе иберийского религиозно-культового текста на свинцовой пластине из некрополя Эль-Сигарралехо обнаруживаются параллели с подобными же иберийскими религиозно-культовыми текстами и текстами других пратюркских народов Средиземноморья, в частности:

– в другом иберийском тексте на свинцовой пластине из Ла-Серрета-де-Алькой также встречаются сходные эпитеты восхваления центрального божества: MABARI «милосердный», ILDUNI RAHNAI «во Вселенской дали» (здесь RACUNAN «удаленных»), также подчеркивается сущность божества, имеющего доступ к любой точке пространства [8];

– в этрусском тексте TLE 1 пелены Загребской мумии во фрагменте 2-10 упоминается то, что бог Тин RAXΘ TURA «удалившись живёт» [7, с. 53].

Важной особенностью исследованного текста является то, что сами иберы HBARIHRI (*ibarieri*) в качестве своих исторических (TARIKHDHL) предков указывают пратюркские (TARKNAÑ) народы Средиземноморья.

Факторами материальной культуры и менталитета иберов, усиливающими наше мнение о западно-пратюркской принадлежности их языка и культуры, являются:

– иберам был присущ культ лошади. Они были лучшими наездниками и дрессировщиками боевых коней во всем Средиземноморье;

– античные авторы отмечают то, что иберы любили путешествовать на дальние расстояния. Этот дух кочевничества присущ всем ранним тюркским племенам. На просторах Евразии трудно найти такое место, где когда-нибудь хоть раз не побывали тюрки. Иберийские артефакты найдены даже в доколумбовой Америке;

– иберы были большими специалистами по технологиям обработки железа, были главными оружейниками Западного Средиземноморья [1]. Эта черта также присуща всем ранним тюркским племенам, происходившим с мест зарождения первых технологий обработки железа на Земле (Малая Азия, Закавказье). В разделе «Ветхий

Завет» Библии упоминается то, что тюрки ТОГАРМА были основными поставщиками оружия и боевых коней государству Израиль.

Выводы: 1. В тексте свинцовой пластины из Эль-Сигарралехо иберы сами сообщают о том, что их прадедами (далекими предками) были пратюрки (*тарки*) Средиземноморья; 2. Факты материальной культуры, менталитета и языка иберийских племен также свидетельствуют о значительном пратюркском влиянии на их этногенез.

Литература

1. Аррибас А. Иберы. Великие оружейники железного века / Пер. с англ. Е. Б. Межевитинова. М.: ЗАО Центрополиграф, 2004. 109 с.
2. Латыпов Ф. Р. Комбинаторно-этимологический анализ двух кипро-минойских надписей из Угарита (ч. 1, 2) // Ядкяр. №3. 1995. С. 99-100; №2. 1996. С. 66-80.
3. Латыпов Ф. Р. Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. Уфа: Китап, 1996. 276 с.
4. Латыпов Ф. Р. Комплексный лингвистический анализ восточнотирренской надписи на памятнике воинской славы с острова Лемнос. Уфа: Полиграфсервис, 2008. 47 с.
5. Латыпов Ф. Р. Некоторые этрусские параллели в языке иберийской надписи на свинцовой пластине из Ла-Серрета-де-Алькой // Сб. матер. науч.-практич. конф. посвящ. 80-летию академика М. З. Закиева. Стерлитамак: Изд. Стерлитамак. гос. пед. академии, 2008. С. 174-176.
6. Латыпов Ф. Р. Пять восточно-семитских заимствований в экспрессивной этрусской надписи-рекламе для ехеѳаи «прекрасных юношей» на арибалле Пупэ из Цере // Матер. II Междунар. науч.-метод. конф.: Теория и практика языковой коммуникации. Уфа: Изд. УГАТУ, 2010. С. 283-289.
7. Латыпов Ф. Р. Общие сведения, основные группы слов и дословные переводы крупнейших этрусских текстов на русский, английский и итальянский языки. Уфа: Полиграфдизайн, 2014. 152 с.
8. Латыпов Ф. Р. Иберийские языки Древней Испании – результат ускоренного фонетического развития некоторых пратюркских языков Западного Средиземноморья. Уфа: Полиграфдизайн, 2016. 152 с.
9. Латыпов Ф. Р. Об интерпретации содержания иберийских надписей на вазе и свинцовой пластине // Проблемы востоковедения, 2016. №3. С. 82-85.
10. Hinarejos Benjamín Collado. Los iberos y su mundo/ Madrid: Ediciones Akal, S. A., 2014. 269 p.

ОДЕССКИЙ ТЮРКОЛОГ А. Б. ВАРНЕКЕ: ШТРИХИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ

Валерий Левченко¹

Аннотация. В статье на основе значительного пласта научной литературы представлены штрихи интеллектуальной биографии одесского тюрколога Александра Борисовича Варнеке. Дан краткий обзор его научной деятельности, вкратце охарактеризован его вклад в изучение тюркологии как одной из проблематики исторической науки в Одессе в 1920-е гг. Подан краткий анализ двух научных статей историка, посвящённых истории классовой борьбы и социально-экономическому положению таврийских ногайцев в XIX в.

Ключевые слова: тюркология, Одесса, А. Б. Варнеке, интеллектуальная биография.

ODESSA TURKOLOGIST A. B. WARNECKE: TOUCHES INTELLECTUAL BIOGRAPHY

Summary. In article on the basis of a significant body of academic literature touches on the intellectual biography of Odessa turkologist Alexander B. Warnecke. A brief overview of his research activities, a brief survey of his contribution to the study of Turkology as one of the issues of the historical science in Odessa in 1920-ies. A brief analysis of two scientific articles of the historian was dedicated to the history of class struggle and socio-economic status of Tavria Nogais in XIX century.

Key words: Turkology, Odessa, A. B. Warnecke, intellectual biography.

За более чем двухсотлетний период развития исторической науки в Одессе эта область знаний представлена содержанием разных этапов, использованием различных исследовательских методов, специалистами разных направлений и т. п. [1, с. 450–489]. Отдельное место в самопознании истории исторической мысли в Южной Пальмире занимает её советский период, особенно 1920–1930-е гг., когда научное творчество историков осуществлялось под влиянием специфических условий их деятельности, зависело от приверженности к тем или иным теоретическим основам научно-исследовательской парадигмы и особенностей восприятия полити-

¹ Кандидат исторических наук, доцент, Одесский национальный морской университет, г. Одесса, Украина, e-mail: levchenkolav@yandex.ua.

ческих и идеологических взглядов. Изучение развития исторической науки в Одессе в указанный период позволяет определить направленность её движения, дать оценку достигнутым результатам, установить векторы тематических исследований и вспомнить призабытые имена историков.

В истории украинской исторической науки особое место принадлежит 1920-м гг., когда произошла трансформация организационных форм и содержания научно-исследовательских учреждений исторического профиля, что в свою очередь внесло разнообразие в научную ориентацию историков и детерминировало плюрализм исследовательской практики. На этом фоне радикальных изменений претерпели научные интересы историков – в их исследованиях в отличие от предыдущих тем исследования обозначился поворот в сторону изучения социально-экономического развития общества, истории классовой борьбы, революционного движения в Украине и на Западе в конце XIX – в начале XX вв., новой и новейшей истории зарубежных стран, послеоктябрьской истории Украины, истории коммунистической партии. Имперская университетская форма исторических исследований была заменена разнообразием организационных форм – исследовательские кафедры и их филиалы, научные общества и их филиалы, музеи, библиотеки, архивы. Отсутствие разделения научных учреждений на академические и вузовские, создавало благоприятные условия для объединения творческих усилий учёных [8, с. 112]. В такой атмосфере в этот период одной из составляющей развития исторической науки в Одессе стало появление историка, который проводил научные исследования в области тюркологии – Александр Борисович Варнеке (1904 – не раньше 1944).

Изучению интеллектуальной биографии А. Б. Варнеке в тюркологической литературе не посвящено научных статей и биографических очерков, дающих представление о его научном наследии, о различных периодах жизнедеятельности, поэтому библиография, посвящённая одесскому учёному-тюркологу, до сих пор не имеет комплексного исследования, за исключением двух энциклопедического характера статей [6; 12] и одиночных упоминаниях в научной литературе [11, с. 131–133; 13, с. 80; 14, с. 197–199; 15, с. 235; 16, с. 260, 321; 17, с. 137].

Именно на 1920-е гг. приходится появление в интеллектуальном сообществе Одессы А. Б. Варнеке. Он родился 7 августа (25 июля) 1904 г. в Казани в семье известного филолога-классика, искусствоведа, историка театра и античной культуры Б. В. Варнеке, который 21 августа 1904 г. «Высочайшим приказом по гражданскому ведомству» был назначен исполняющим должности экстраординарного профессора Казанского университета. В 1910 г. семья Б. В. Варнеке переехала в Одессу, где её главе была предложена должность профессора Новороссийского университета. С того года жизнь семьи Б. В. Варнеке была связана с причерноморским городом.

Начальное образование А. Б. Варнеке получил дома, а среднее в одной из гимназий Одессы. В 1921 г. он поступил в созданный в этом же году Одесский археологический институт, который просуществовал только один академический год. Поэтому в 1922 г. А. Б. Варнеке перевёлся на историческое отделение факультета профессионального образования Одесского института народного образования (далее – ОИНО), созданного в 1920 г. на базе ликвидированного Новороссийского университета.

По окончании института в 1925 г. работал учителем в трудовых школах, а в начале 1927 г. подал заявление на поступление в аспирантуру Одесской секции научно-исследовательской кафедры истории украинской культуры при ОИНО (руководитель М. Е. Слабченко), но Главное управление научными учреждениями Народного комиссариата просвещения УССР дважды откладывало его утверждение (последний раз 10 октября 1927 г.). В связи с этим он подал заявление на зачисление в аспирантуру научно-исследовательской кафедры Одесской Центральной научной библиотеки (руководитель С. Л. Рубинштейн) и 6 декабря 1927 г. был утверждён аспирантом.

Несмотря на официальное обучение в аспирантуре научной библиотеки А. Б. Варнеке оставался неофициальным учеником М. Е. Слабченко, в аспирантуру к которому из-за чиновничьих проволочек не смог поступить. Этот факт подтверждают неоднократные утверждения известного учёного в письмах и дневнике [11, с. 133]. Под влиянием М. Е. Слабченко молодой учёный обратил интерес к истории украинских земель в XIX в., следствием чего стали несколько опубликованных статей. Во время учёбы в аспирантуре главным направлением его научных интересов стало развитие железнодорожного транспорта в Украине во второй половине XIX в., при изучении этой темы он проявил качества зрелого добросовестного исследователя. В течение 1927–1929 гг. на основании архивных источников подготовил и опубликовал статью об истории украинской железной дороги [3].

Параллельно с учёбой в аспирантуре с 1926 по 1930 гг. был членом многих научно-исследовательских учреждений исторического профиля. Например, членом и секретарём социально-исторической секции Одесской комиссии краеведения при Украинской академии наук [7], член Одесского научного общества при Украинской академии наук, Украинского библиографического общества в Одессе. Наиболее плодотворной была его научная деятельность в тюркской комиссии (1929–1931) историко-этнологического отдела Одесского филиала Всеукраинской научной ассоциации востоковедов, где с 27 декабря 1926 г. он числился сотрудником, а с 25 апреля 1928 г. – действительным членом. Приоритетным аспектом его научных исследований в ассоциации стала история тюркоязычного населения – ногайцев, входивших в татарские государственные образования, а в 20-х гг. XVII в. появившихся в южноукраинских степях. На заседаниях отдела он выступал с докладами: 26 декабря 1926 г. – «Епізод з боротьби Росії за Перські ринки» («Эпизод из борьбы России за Персидские рынки») – во всех случаях перевод с украинского языка на русский язык автора статьи), 15 декабря 1928 г. – «Перехід ногайців Молочної Води до хліборобства» («Переход ногайцев Молочной Воды к земледелию»). Увлечение темами востоковедения привело к тому, что он принял участие во II Украинском съезде востоковедов, проходившем в Харькове 1–6 ноября 1929 г. На съезде он анонсировал выступление с докладом на

тему «Класова боротьба серед ногайців у XIX столітті» («Классовая борьба среди ногайцев в XIX столетии»), но из-за не установленных причин доклад не был зачитан [9, с. 7, 17, 20, 22].

Ключевыми научными работами А. Б. Варнеке в области тюркологии являются две статьи – «До соціально-економічної історії таврійських ногайців» («К социально-экономической истории таврийских ногайцев») [2] и «Класова боротьба серед ногайців на початку XIX ст.» («Классовая борьба среди ногайцев в начале XIX ст.») [4]. В первой работе он представил первый этап пребывания таврийских ногайцев в составе Российской империи, социально-экономические факторы их интеграции в социальные слои населения северного-причерноморских земель в период XIX – начала XX вв., эволюцию в ведении сельского хозяйства – переход от натурального скотоводства с незначительным земледелием до оседлого земледелия, что содействовало налаживанию экономических связей с западноевропейскими рынками на равне с другими этническими группами, проживавшими на юге Российской империи. Во второй статье он охарактеризовал социальные реформы в среде ногайцев, которые ликвидировали социальное преимущество мурз и духовенства как двух привилегированных слоёв общества и переход власти в руки ногайской торговой буржуазии, что способствовало их социально-экономическому доминированию.

Несмотря на активные научные изыскания под руководством М. Е. Слабченко, А. Б. Варнеке постигла участь некоторых его коллег (например, Н. Л. Рубинштейна), которые вследствие поиска более авторитетной поддержки в науке покидали Одессу и выезжали в Киев. Так сложилась судьба и с А. Б. Варнеке, который в конце 1920-х гг., в поиске более весомой поддержки в научном сообществе, сблизился с М. С. Грушевским и представителями его научной школы. 30 апреля 1929 г. ним был сделан доклад в исторической секции ВУАН на тему «До історії українських міст у другій половині XIX ст.» («К истории украинских городов во второй половине XIX ст.»), а в сборник «Полуднева Україна» («Полуденная Украина») подал две статьи – «Поява залізниць у Донбасі» («Появление железных дорог на Донбассе») и «До історії становища робітництва в Донбасі в першій половині XIX ст.» («К истории положения рабочих на Донбассе в первой половине XIX ст.»). Активная научная деятельность А. Б. Варнеке также как и многих других коллег была прервана из-за вмешательства властей в научную сферу. В начале 1930-х гг. он был арестован [6].

Период 1930-х гг. его биографии из-за не выявленных материалов исследовать не удалось. В период оккупации Одессы немецко-румынскими войсками в 1941–1944 гг. А. Б. Варнеке продолжил свою деятельность на поле исторической науки [15]. В это время он заведовал Главной центральной библиотекой Одессы, которая находилась на углу улиц Троицкой и Преображенской [10]. После освобождения города войсками Советской армии в апреле 1944 г. судьба А. Б. Варнеке остаётся неизвестной, за исключением одного факта, что в сентябре 1944 г. он занимал должность заведующего методкабинетом Одесской областной библиотеки имени В. И. Ленина [5].

Интеллектуальная биография А. Б. Варнеке заслуживает на дальнейшее комплексное исследование, с детальным изучением всех направлений его научной деятельности.

Литература

1. Аппатов С. И., Дёмин О. Б., Першина З. В. Историческая наука в Одессе за 200 лет // Очерки развития науки в Одессе / НАН Украины. Южный научный центр; Отв. ред. С. А. Андронати. Одесса: Титул, 1995. 576 с.
2. Варнеке О. До соціально-економічної історії таврійських ногайців // Східний світ. 1929. № 3. С. 137–146.
3. Варнеке О. Залізничне будівництво на Україні в 1860-х рр. // Записки Одеського наукового при Української Академії наук товариства. Секція соціально-історична. 1927. Ч. 1. С. 5–22.
4. Варнеке О. Класова боротьба серед ногайців на початку XIX ст. // Східний світ. 1930. № 12. С. 157–162.
5. Варнеке О. Маркс – Енгельс – Ленін – Сталін про Одесі // Чорноморська комуна. – 1944. – 2 вересня.
6. Васильков Я. В., Сорокина М. Ю. Люди и судьбы. Библиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991). СПб, 2003, 496 с.
7. Вісник ОКК при УАН. Секція соціально-історична. 1929. Ч. 4–5. С. 3.
8. Водотика С. Г. Наукове життя Одеси 1920-х рр. (структура та взаємодія дослідних установ гуманітарного профілю) // Одесі – 200. Ч. II. Одеса, 1994. С. 111–113.
9. Всеукраїнська наукова асоціація сходознавства. Одеська філія. 1926–1930. Одеса, 1930. 26 с.
10. Городские библиотеки // Одесская газета. – 1943. – 26 мая.
11. Заруба В. М. Историк держави і права України академік М. Є. Слабченко (1882–1952): Монографія. Дніпропетровськ: ПП «Ліра ЛІГД», 2004. 456 с.
12. См.: Левченко В. В. Варнеке Олександр Борисович // Одеські історики. Т. 1 (початок XIX – середина XX ст.). Одеса, 2009. С. 88–90.
13. См.: Левченко В. В. Викладання та дослідження археології в Одеському інституті народної освіти (1920–1930) // Стародавнє Причорномор'я. Одеса, 2005. С. 79–83.
14. См.: Левченко В. В. Деятельность научных династий историков Одессы в 1920–40-х гг. // Проблемы славяноведения: сб. научных статей и материалов. Брянск: РИО БГУ, 2011. Вып. 13. С. 192–210.
15. См.: Левченко В. В. Діяльність вчених-істориків Одеси в період німецько-румунської окупації (1941–1944 рр.) та їх доля // Південь України: етноісторичний, мовний, культурний та релігійний виміри. Одеса, 2011. С. 233–239.

16. См.: Левченко В. В. Історія Одеського інституту народної освіти (1920–1930 рр.): позитивний досвід невідомого експерименту / Відп. ред. В. М. Хмарський; наук. ред. Т. М. Попова. Одеса: ТЕС, 2010. 428 с.

17. См.: Левченко В. В. Організація та діяльність Одеської секції Харківської науково-дослідної кафедри історії української культури при Одеському інституті народної освіти // Записки історичного факультету. Одеса, 2003. Вип. 13. С. 126–140.

ФОЛЬКЛОРНИЙ НАРРАТИВ: НА ГРАНИЦЕ ЛИНГВІСТИКИ І ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Антоніна Липатова¹

Анотація. В статті здійснена спроба дослідити текст неказочної прози при допомозі лінгвістического інструментарія. Аналіз модальності дозволяє вийти за рамки застарілих дихотомій «установка на вигадку/установка на достовірність». Модальність тексту дозволяє розрізнити легенду і переказ. І в легенду, і в переказ розповідач вірить. Але якщо подія переказу сприймається як ймовірне, то легенда – це завжди розповідь про неможливе чудесне подія. Модальність визначає функцію тексту.

Ключові слова: фольклорний текст, легенда, переказ, модальність тексту.

FOLKLORE NARRATIVE: ON THE BORDER OF LINGUISTICS AND FOLKLORE

Summary. The subject of analysis - legend and historical legend. We are trying to explore the folklore text using the linguistic term “modality.” The modality allows to distinguish legend from historical legend. The narrator believes in the legend, and in the historical legend. Historical legend - a story about not incredible event. The legend - about the incredible event.

Keywords: folklore text, legends, historical legend, text modality.

Відношення змісту тексту до дійсності є фундаментальною проблемою фольклористики. На сьогоднішній день цей питання достатньо розроблено. Приходиться констатувати, що звичайна дихотомія «установка на вигадку/установка на достовірність» не має вже достатнім пояснювальним потенціалом і потребує значущої корекції.

Лінгвісти пропонують розрізнити різні типи модальних значень. Для дослідження текстів фольклорної прози актуальними виявляються «оцінка говорячим змісту висловлювання з точки зору реального/нереального (гіпотетичності і т.п.)»; «оцінка позначеної в висловлюванні ситуації з точки зору її можливості, необхідності або бажаності» і «оцінка говорячим ступеню його впевненості в достовірності повідомленого» [9, с. 67–68].

Признак «реальність» розглядається «як відображене в мовних значеннях представлення говорящого про існуюче в дійсності» [9, с. 72]. Модальність достовірності – «ступінь освідомленості говорящого про зв'язки і відносини дійсності» [9, с. 157]. Модальність достовірності («епістемічеська модальність») лежить в інтелектуальній сфері.

Визначення в тексті модальності реальності – операція, передуюча виявленню в тексті модальності достовірності. Неслучайно при допомозі опозиції реальність/ірреальність прийнято розмежовувати казочну і неказочну фольклорну прозу. Казка заснована на навмисній вигадці, тому в дійсність розповідаемого ні виконавець, ні слухач не вірять. Під «неказочною» прозою традиційно розуміються оповідання, до яких носії традиції відносять як до достовірним повідомленням. Л. А. Бірюлін і Е. Е. Корди пропонують визначати семантичну структуру поля достовірності «по двом осям координат: по шкалі ймовірності» і «по шкалі впевненості, відображає суб'єктивне відчуття істинності». «Відповідно цим параметрам в полі достовірності виділяються два мікрополя: ймовірності і істинності, різниця між якими складається в основі оцінки» [9, с. 163]. Застосуємо запропоновану лінгвістами схему для аналізу текстів неказочної прози.

Модальність ймовірності є логічною операцією умозаключення говорящого, що допомагає йому оцінювати можливість здійснення події. Мікрополі ймовірності організується при допомозі наступної опозиції: подія розуміється або як неможливе, неможливе, або як ймовірне, допустиме [9, с. 163].

Перший член протиставлення («неможливість») характеризує модальність казки. Казочна умовність призводить до того, що казка як би знаходиться за межами ймовірності і істинності, вона «не претендує на достовірність» [7, с. 6]: «Казка – ложь», «Казка – складка», «Казка вся – більше врать не можна».

Для того щоб визначити модальність ймовірності легенди і переказу, встановимо поняття тексту. Дослідники, що вивчають неказочну прозу, звертають увагу на те, що «центральним і кульмінаційним моментом» легенди є чудо [10, с. 337; 8, с. 252]. Переказ – це завжди «історія» [подробнее см.: 4].

¹ Кандидат філологічеських наук, Ульяновський державний педагогічеський університет ім. І.Н. Ульянова, г. Ульяновск, Росія, e-mail:antonina.antonina282@yandex.ru.

«История» отличается от «чуда» также, как факт отличается от события. Н. Д. Арутюнова замечает, что понятия «событие» и «факт» «относятся к разным семантическим типам – событийному и пропозитивному» [2, с. 405]. Факт – это всегда то, что уже осмыслено («ясно»), следовательно, однозначно и неизменно: «Факт – явление, не изменяемое во времени и в пространстве. <...> Факт – это синоним понятия «устойчивость»» [1]. В силу этих особенностей факты сохраняются во времени; в основе «истории» – всегда факты. Событие (референция) не поддается единообразной трактовке: одна ситуация порождает множественность толкований.

Чтобы стать «историей», событие должно стать фактом. Девиз предания – «правда и ничего кроме правды!»; именно «факт» с его «абсолютной истиной» оказывается идеальной опорой для него. «Чудо» (концепт текста легенды) – всегда событие, нарушающее привычный ход вещей. Неожиданность, невероятность, многозначность – приметы события.

Исследователи, занимающиеся изучением жанров сказочной прозы, подчеркивают, что требование «истинности» – важнейшее для «жанров сказочного характера»: «Все рассказываемое должно быть правдой или оно теряет свою ценность и забывается» [10, с. 9].

Предание воспринимается как истинное высказывание. Так как в его основе лежит случай, оцениваемый как вероятный («факт»), конфликта между модальностью вероятности и модальностью истинности не возникает.

«Модальный фон» легенды имеет неоднородную окраску. С одной стороны, невероятность сближает легенду со сказкой. Но если «сказка – ложь», то легенда – всегда правдивая история. Это осознают носители традиционной культуры, поскольку нередко рефлексируют на тему, «правду» они рассказывают или «побасенку»: «Было такое предание. Это не предание. Вообще это действительность» [Лысов Л. П.; ПМА, д.300300Теньковка, кассета № 2006-1]; «Это не легенда [речь идет о чудесном явлении иконы в роднике. – Соб.], это все правда – на самом деле было. Вот и мне еще мама рассказывала» [Морозова А. П.; ПМА, с. Сухой Карсун, кассета № 2004-3], «Я вот тебе что расскажу. Побасенку одну. Нет не побасенку. Это было на самом деле» [Жаркова А. П.; ПМА, с. Коржевка, кассета № 2001-26].

Итак, для легенды характерна, с одной стороны, невероятность, с другой стороны, истинность. «Невероятно, но факт», «очевидное – невероятное» – принцип легенды.

Модальностью текста определяет его функцию.

По поводу функции предания в науке разночтений нет: в качестве ведущей признается информативная, познавательная функция [8, с. 252; 7, с. 215]. Формула модальности предания можно описать формулой «+ вероятность, + истинность». Объяснять что-то, информировать о чем-то может только текст с «положительными» характеристиками.

Э. В. Померанцева полагает, что легенда, также как и другие жанры сказочной прозы, призваны давать информацию, сообщить о происшествии, случае. В исследованиях народной прозы сложилась ситуация, подобная той, которая наблюдалась в философии языка до появления учения о речевых актах. Дж. Остин пишет, что «философы очень долго полагали, что единственное назначение «утверждения» (statement) – «описывать» некоторое положение дел или «утверждать» некий факт, и причем всегда либо в качестве истинного, либо ложного» [6, с. 23–24]. Дж. Остин замечает, что не все высказывания призваны быть либо «описанием», либо «утверждением». Ученый выделяет в качестве особого типа высказываний так называемые «перформативы», о которых можно говорить тогда, когда «произнесение высказывания и есть произведение действия» [6, с. 27]. Перформатив, в отличие от «описания» или «утверждения», не может быть истинным либо ложным; перформатив является успешным или неуспешным высказыванием.

Долгое время все тексты сказочной прозы рассматривались либо как «утверждение», либо как «описание». Неслучайно в качестве ведущей функции сказочной прозы и предлагалось рассматривать информативную функцию. Но не все тексты подчиняются этой закономерности. Напомним, что К. В. Чистов социально-утопическую легенду характеризует следующим образом: «Легенды стимулируют народные движения, играют в них организующую роль, <...> влияют на них то благотворно, то губительно» [10, с. 233], «социально-утопические легенды не только предсказывают будущее, но и призывают к действию. Отсюда – особая активная связь с социальной действительностью» [10, с. 336].

Легенда способна влиять на реальность, быть реальностью, подменять собой реальность. Легенда активизирует новые верования, новые культы. Это свидетельствует о «перформативной» природе легенды. Именно в силу этих особенностей модальным значениям легенды свойственно конфликтное начало («невероятность, но истинность»). Для перформативов не приемлем критерий «истинность/ложность». Для легенды с ее перформативной природой не характерны однозначные оценки того, о чем в ней рассказывается. Природа легенды двойственна: здесь «соседствуют» безапелляционная вера в то, что все рассказанное – правда, и сомнение рассказчика по поводу того, действительно ли случившееся (в силу своей невероятности) было на самом деле. Само слово «легенда» – многозначно по своей природе. С одной стороны, легенда – это то, во что верят. С другой стороны легенда сродни слуху, сплетне, выдумке. Легенда не может быть истинной или ложной, она может быть только успешной либо неуспешной.

Конструирование реальности – функция легенды. Потенциал легенды огромен: она способна повышать/понижать статус реальности. Несмотря на свою «принципиальную недоказанность», легенда всегда может стать «социальной силой». Легенда врывается в «нашу» реальность, подменяя, несмотря на «невероятность», обычную действительность собой. Например, событие чудесного появления иконы в роднике провоцирует огромный интерес к месту явления. Рост популярности способствует привлечению к роднику паломников и устройению ярмарок, приуроченных к празднику – дню явления иконы.

«Новая» действительность становится даже более привлекательной, чем привычная. Поэтому всегда находят люди, использующие легенду в своих интересах. Например, легенда о «кровавом навете» «очевидным образом использовалась для антисемитской пропаганды» [3, с. 216], «легенду об избавителе» «присваивает» Емельян Пугачев, несмотря на все несовпадения его биографии и биографии Петра III [10, с. 147–174].

Несмотря на то, что легенда, будучи «фольклором», а не «историей», обладает модальным значением невероятности, возникают процессы, расследующие ритуальное убийство христиан евреями [3, с. 207–214], судебные дела, касающиеся Пугачева, дознания по поводу «якобы» явившихся иконах [подробнее см.: 5]. Нередко «основой обвинения служит, по сути дела, лишь наличие легенды» [3, с. 213]. Процессы, исследующие «истинность» легенды, подтверждают «перформативную» природу жанра. Если легенда в результате проведенного дознания признается «истинной», то это порождает определенные действия (в случае с явленными иконами, например, почитание родника). Такую легенду (речевой акт) можно считать успешной (-ым). Если легенда опровергается, и зарождения нового культа не происходит, то легенду можно оценить как неуспешную.

Призванная понижать (например, легенда о «кровавом навете») или повышать (рассказы о явленных иконах) статус объекта (человека, локуса), легенда находится в сложных взаимоотношениях с реальностью – она оказывает определенное давление на нее: она ее достраивает, преобразует, трансформирует. Функция «конструирования реальности» – специфическая функция легенды. Данная особенность выделяет легенду из ряда других разновидностей фольклорной прозы.

Сказка создает свою, параллельную нашей, реальность. «Зазеркалье» сказки и наш мир не пересекаются. И рассказчик, и слушатель осознают, что текст – всего лишь выдумка (эстетический продукт). Предание имеет дело с уже готовой реальностью, которую оно подтверждает, объясняет. Легенда конструирует свою реальность, реальность невероятную, необычную (модальность «невероятности»), а потому очень привлекательную. В отличие от «реальности» сказки, реальность легенды «встроена» в «нашу» действительность (модальность «истинности»), поэтому она и может влиять на нее.

Модальность достоверности («вероятность» и «истинность»), а также функция – компоненты «жанрово определяющие». Изменение одного из параметров приведет к изменению функции текста, что в свою очередь модифицирует его природу.

Список сокращений

ПМА – Полевые материалы автора в Инзенский (информант Жаркова Анастасия Петровна, 1928 г.р.) и Карсунский районы (информанты Лысов Петр Егорович, 1937 г.р. и Морозова Анна Захаровна, 1939 г.р.) Ульяновской области.

Литература

1. Аверьянов Л. Я. Факт и его интерпретация // Библиотека учебной и научной литературы. Российский Гуманитарный Интернет Университет [Электронный ресурс]. URL: http://www.i-u.ru/biblio/archive/averjanov_fact (дата обращения 25.07.2016).
2. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М.: Языки русской культуры, 1999.
3. Дандес А. «Кровавый навет», или Легенда о ритуальном убийстве: антисемитизм сквозь призму проективной инверсии (1989) // Дандес А. Фольклор: семиотика и/или психоанализ. Сб. ст. М.: Восточная литература, 2003. С. 204–231.
4. Липатова А. П. «Чудо» / «история»: характер вариативности предания и легенды // Традиционная культура. М. 2008. №2. С. 88–95.
5. Липатова А. П. Архивные дела о якобы явившихся иконах как источник этнографических исследований // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Материалы международной научной конференции. Вып. 8. Барнаул: Алтайская гос. пед. академия, 2011. С. 236–240.
6. Остин Дж. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 17. Теория речевых актов. М.: Прогресс, 1986. С. 22–129.
7. Померанцева Э. В. Русская устная проза. М.: Просвещение, 1985.
8. Соколова В. К. Русские исторические предания. М.: Наука, 1970.
9. Теория функциональной грамматики. Темпоральность. Модальность. Л.: Наука, 1990.
10. Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII – XIX вв. М.: Наука, 1967.

СЛЕДЫ АШЫГСКОЙ МУЗЫКИ В СОНАТЕ ДЛЯ СКРИПКИ И САЗА ДЖАВАНШИРА КУЛИЕВА

Гюльнара Манафова¹

Аннотация: Основная задача данной статьи обнаружение моментов соприкосновения ашыгского и композиторского творчества, выявление методов использования форм народного творчества в профессиональной музыке на примере сонаты для скрипки и саза Джаваншира Кулиева. Так же приведены нотные записи ашуг-

¹ Диссертант, Азербайджанская национальная консерватория, г. Баку, Азербайджан, e-mail: gulnarerefiq@gmail.com.

ской музыки и сравнительные примеры настройки саза. При тщательном анализе выявлены примеры влияния ашыгского стиха *герайлы* и *баяты* на музыкальную форму произведения.

Ключевые слова: Джаваншир Кулиев, ашыг, саз, *Урфани*, *Сарытель*, *Дильгеми*, *Чобан баятысы*, *Дивани*, *герайлы*, *баяты*, *мохурбанд*

TRACES OF ASHUG MUSIC IN SONATA OF JAVANSHIR GULIYEV'S FOR SAZ AND VIOLIN

Summary. The main aim of article is to show contact points of composer and ashug activities when researching Sonata of J. Guliyev for saz and violin and open up usefulness of folk art in professional music. In researching they use in parallel research materials, note examples, sound recordings so it gives special attention to analysis. Influence forms of «Garayli», «Bayati» poetry to music structure shown visually.

Keywords: Javanshir Guliyev, ashug, saz, Urfani, Saritel, Dilqami, Choban bayatysi, Divani, garayli, bayati, mohurband.

Многовековая культура тюркского мира является живым организмом, которая непрерывно развивается, множится и, приобретая все новые черты, привлекает исследователей различных направлений, в том числе и этнографов. На международной конференции «Проблемы исследования музыкальной культуры тюркских народов» (Азербайджан, Баку, 2015) известный азербайджанский этномузыковед Фаттах Халыгзаде озвучил интересную мысль, которая вкратце сводилась к следующему: «Возможно, и композиторское творчество может послужить материалом для этнографических исследований». К такому выводу ученый пришел после прослушивания фрагментов из произведений Джаваншира Кулиева (*1950), композитора самобытного, с ярко выраженным национальным стилем.

Обнаружение моментов соприкосновения ашыгской (**ашик** – «страстно любящий, пылающий любовью к божеству» – народный певец-поэт, сказатель, аккомпанирующий себе на сазе) и композиторской мысли в современной азербайджанской музыке стало одним из приоритетных задач для исследователей, особенно на стыке XX-XXI веков, когда переплелись множество стилей и направлений.

Д. Кулиев является известным азербайджанским представителем «новой фольклорной волны» и неофольклорного направления, для которого народная музыка неиссякаемый источник вдохновения. Композитор уверен, что, музыка, не имеющая национальных корней – мертва и это является главным кредо его творчества.

Соната для скрипки и саза (1980), задуманная как своеобразный эксперимент, по сей день является ярким примером по органичному синтезу музыкальных традиций Востока и Запада, выраженного путем сопоставления и слияния различных звуковых тембров. Отметим, что это произведение неоднократно исполнялось на различных международных форумах и фестивалях, получив восторженные отзывы специалистов.

Выбор композитором саза не случаен [1]. Саз – струнный плектронный музыкальный инструмент, неизменный атрибут ашыгского искусства, которое ведет свое начало от древних традиции великих сказителей – *озанов*. Таким образом, саз является одним из символов истинно тюркского звукового мира, а значит и тюркской духовности. В отличие от мугамов, получивших развитие в элитной дворцовой среде, ашыгская музыка всегда была истинно народной и являлась неотъемлемой частью народных собраний и свадебных торжеств. Последнее наблюдается и в настоящее время.

Особо подчеркнем, что данное произведение – первая соната в истории азербайджанской профессиональной музыки написанная специально для саза. Выбрав форму сонаты, которая сформировалась в западной музыке и, поручив ее дуэту скрипки и саза, символизирующих совершенно различные культурные полюса, композитор, таким образом, решает поставленную перед собой сложную эстетическую задачу – соединяет несовместимое в дихотомии Восток-Запад.

Музыкальная форма двухчастной сонаты соответствует традиционным исполнительским традициям ашыгов. Первая часть названа «Гязишме» (представление, знакомство), а вторая «Дейишме» (соствязание, противостояние). На свадьбах и *меджлисах* обычно устраиваются *дейишме* – состязания с участием двух, трех или четырех ашыгов, которые предлагают друг другу загадки в стихах. *Дейишме* предшествует *гязишме* – это сольная часть, где ашыги демонстрируют свой певческий и исполнительский уровень. Именно поэтому I часть сонаты импровизационного склада, без тактовой организации, символизирует вступительную часть выступления ашыга. Композитор намеренно выбрал для сонаты такое название частей, которое напоминает народное собрание, где соревнуются не два ашыга, а два мировоззрения – восточный, колоритный дух в представлении саза и западный рационализм в интонациях скрипки. Но и тут скрипка во многом напоминает звук азербайджанского народного инструмента *кеманча*.

Строй саза и методы настройки в сонате традиционны. В ашыгской музыке существуют 6 видов настройки инструмента [2, с.32-33]. Утверждение исследователей ашыгской музыки о том, что так называемые *зил симлер* ‘высокие струны’ не могут менять свой строй являются ошибочными [3, с.8]. Саз настраивается под голосовой диапазон исполнителя. Джаваншир Кулиев, имеющий большой опыт в области записи музыки как звукорежиссёр и многократно участвовавший в фольклорных экспедициях утверждает, что строй саза может меняться по желанию ашыга. В данной сонате он использовал строй саза ашуга Гусейна Сараджлы (1919-1987). А это на пол тона ниже, чем указывают источники по ашыгской музыке.

Строй саза указанный в инструкциях для исполнения:

SAZ:

Подобное интервальное соотношение между струнами соответствует строю *Урфани* (орта кек 'средний строй'). Но исполнителю приходится менять строй во время игры в I части на строй *Дильгеми*. Строй *Дильгеми* иногда называют *баиш кек* 'основной строй'.

Необходимость менять строй саза во время игры связана с появлением в середине I части ашыгской песни *Сарытель*, где происходит отклонение из лада *раст* в лад *сегах*. Но это достаточно сложная задача для исполнителя. Композитор так объяснил данную ситуацию: «Обычно авангардисты делают подобные «трюки» ради новизны. Как единственный исполнитель партии саза в сонате, я много раз наблюдал, как слушателям интересны подобные «фокусы». Но у меня получилось само собой, так как, не меняя строй саза невозможно изменить лад. А без ладовых отклонений соната была бы просто неинтересной. Именно этими необычными переходами и соответствующими настройми восточная музыка отличается от темперированного строя западной музыки».

Специфические кадансы ашыгской музыки в сонате наблюдаются повсюду. Иногда это звучит как вырванное из контекста и приуроченная к определенному творческому замыслу интонация, а иногда как отголосок народной музыкальной памяти. Но в целом, в сонате нет ни одной неоправданной ноты, чуждой народному духу. Хотя, следуя алеаторическому письму, автор мог бы позволить себе чуть больше свободы. Надо заметить, что скрипичная партия в сонате более эмансипирована, чем партия саза.

Первая часть сонаты построена на контрасте двух тем, очень напоминающих две ашыгские песни: это *Рухани* (в народе часто называемая как *Урфаны*) и *Сарытель* (дословно «желтая струна»), но означающее сокровенные струны человеческой души). Но тщательно сравнивая нотную запись данных ашыгских песен с похожими фрагментами сонаты, мы, тем не менее, не обнаруживаем явной схожести музыкальных текстов, как это происходит при слуховом восприятии музыки.

Начальная тема сонаты такова:

В средней части, где прослушиваются интонации *Сарытель* ашыгскую песню можно распознать по секундовым ходам.

Ашыгские напевы *Урфаны* [2, с.122] и *Баиш сарытель* [3, с.177] в нотных записях выглядят совсем по-иному. Кроме основных тем (мажорная тема в духе *Рухани* и лирическая тема в духе *Сарытель*) в первой части можно различить и дополнительные темы, которые несут определенную драматургическую функцию. Вклиниваясь в первоначальную тему в русле *Рухани*, эта тема привносит в мажорный характер музыки немного лирики, благодаря кратковременным интонациям лада *сегах*. Тема очень похожа на ашыгскую песню *Чобан баятысы*.

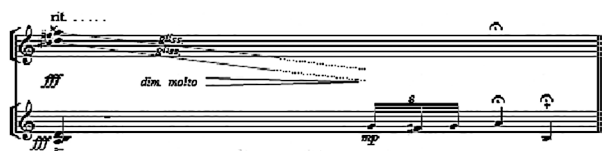
Лирическая кульминация первой части очень напоминает знаменитую ашыгскую песню *Дильгеми*. *Чобан баятысы* [2, с. 266] и *Дильгеми* [2, с. 288; 3, с. 160] в нотных записях и на практике имеют множество вариантов.

Вторая часть сонаты под названием «Дейишме» начинается с пиццикато скрипки, превращающего смычковый инструмент в щипковый. Тут уже невозможно различить тембр скрипки от саза.

В начале второй части, динамическая тема напоминает сразу несколько ашыгских песен: наполненной аккордовой фактурой она схожа с *Османлы диванеси* [3, с.173], боевой характер напоминает *Баши дивани* [2, с. 248] и *Айаг дивани*, а ритмический рисунок ассоциируется с *Мисри*. Исследователь ашыгской музыки К. Дадашзаде объединяет названные ашыгские песни в одну группу и считает, что *дивани* имеют различные названия и это связано с ашыгскими школами, имеющими отличительные стили исполнения [4]. Названные разновидности *дивани* связаны, по мнению ученых, с личностью Шаха Исмаила Хатаи, вошедшего в историю Азербайджана как выдающийся правитель и поэт. *Дивани* – это своего рода посвящения великому *устаду-суфию* ‘наставнику’ Шаху Исмаилу Хатаи [5]. В исполнительской практике ашыгов прочно утвердилась традиция обращения к Всевышнему за благословением перед началом выступления. Без этого очень важного момента, без попытки духовного очищения ашыгская музыка не имела бы той глубины и содержательного поэтического зова, которая пронесла это искусство через века. Используя *дивани* в сонате, композитор словно продолжает эту важную миссию ашыгской музыки и передает «послание» через свое музыкальное видение.

Одной из интереснейших находок и новшеств Д. Кулиева в сонате является использование форм народного стиха как основы музыкальной формы. В первой части сонаты налицо структура народного стиха *баяты*. А во второй части сонаты «Дейишме» прослеживаются элементы стихотворной формы *герайлы*.

Следует отметить и еще один фактор, который напрямую связан с национальной речевой интонацией. В начале второй части, несмотря на тактовую организацию музыкального текста, композитор использует иные стандарты акцентирования и аппликатуры. Все такты начинаются со слабой доли, и почти все такты заканчиваются акцентом, если даже это шестнадцатая нота по длительности. Своеобразное акцентирование создает ритмическую организацию, очень близкую к речевым интонациям. В азербайджанском языке во многих случаях ударение падает именно на последний слог слова, что свойственно также большинству тюркских наречий.



Соната заканчивается нисходящим глиссандо и специфическим кадансом в ладе *шур*. Этот прием очень характерен для ашыгской музыки. Иногда ашыги заканчивают свое исполнение каденцией в ладе *шур*, даже если напев в другом ладу. Заканчивая сонату именно таким образом, композитор вновь отдает дань ашыгским традициям: «Каденция сонаты

это что-то вроде пародии, шутки. Последняя нота не вписывается в *шур*, и вообще в ладовый строй сонаты. Исполнитель эту ноту должен не проиграть *мизрабом* ‘плектром’, а шипать пальцем как на гитаре. Ашыги любят подобные «трюки», а я чуть подшутил над этим».

Стихотворная форма *герайлы* имеет еще одну специфическую особенность, когда автор стиха в последнем куплете называет свой псевдоним. Благодаря именно этому правилу многие замечательные образцы ашыгской поэзии не затерялись в общем потоке устного стихотворчества и сохранили авторство до наших дней. Данный прием имеет название *мохурбэнд* (*möhürbænd*; *möhür* – печать, *bænd* – закрепление, *мохурбэнд* – печать закрепленная автором). Последний каданс в сонате можно расценить как *мохурбэнд* Джаваншира Кулиева, отдавшего дань великим ашыгским традициям.

Соната для скрипки и саза Д. Кулиева еще раз доказывает мысль о безграничных возможностях музыки и универсальности народного творчества. Композитором создано оригинальное произведение, понятное для слушателей, воспитанных на разных музыкальных традициях. Композитор обращается к народной музыке, как к вечному и неиссякаемому источнику. Но при этом избегает прямых цитат. Джаваншир Кулиев так объясняет это: «Надо не изображать, а выражать национальную музыку. С этой целью необходимо погрузиться в глубинные пласты национальной музыки, понять ее генетику, раскрыть структуру, вжиться в нее, постигнуть особенности мышления, уже затем, не цитируя, как бы сочинять свою национальную музыку» [6].

Формирование и отбор мелодических оборотов и интонаций в фольклоре процесс многовековой. В композиторском творчестве это происходит за довольно короткий срок, так как композитор, выделяя специфические народные интонации, иногда вырывая из контекста, превращает их в короткие музыкальные символы, воссоздающие общую картину. Но эти музыкальные символы подвергаются совсем иному принципу моделирования. Подобные модели – «трансформеры», изобретенные композитором, могут восприниматься как исконно-народные, но в тоже время являются проявлением современного музыкального мышления, отвечающим требованиям музыки XXI века.

Литература

1. Quliyev C. R. Sonata [not]: violin və saz üçün partitura –B.: «E.L.» NPS MMC, 2008, –28 s.
2. Мамедов Т. А. Традиционные напевы азербайджанских ашыгов –Б.: Ишыг, 1988, –350 с.
3. Kərimi S., Quliyev A., Quliyev M. Saz məktəbi (Musiqi və incəsənət məktəblərinin saz ixtisası üzrə dərslik) – B.: Qarabağ, 2007, – 230 s.
4. Dadaşzadə K. «Şah Xətayi»: İstilahdan konseptə doğru / IV Beynəlxalq muğam simpoziumunun materialları URL:<http://www.mugam.az/files/pdf/6.pdf>.
5. Qasımlı M. Şah İsmayıl Xətayinin poeziyası. –B.: Elm, 2002, – 176 s.
6. Ахундова-Дадашзаде З.А. Проявление тюркской ментальности в творчестве азербайджанских композиторов. / «Истоки и эволюция литературы и музыки тюркских народов» Казань, 23-24 сентября 2014 URL:http://kazanconservatoire.ru/index.php?option=com_competitions&view=competition&id=218&id_part=643.

ИНГУШСКИЕ НАЗЫМЫ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН

Магометбашир Матиев¹

Аннотация. Статья посвящена характеристике самого популярного на сегодняшний день жанра ингушского фольклора. Духовные песни ингушей назым (назам) являются симбиозом традиций ингушского фольклора и исламских песен, воспевающих деяния святых. Автор считает назымы феноменом современной культуры ингушей.

Ключевые слова: духовные песни, назым, Кунта-хаджи, Дени Арсанов, Батал-хаджи, хор, воспитательная роль песен.

INGUSH NAZIM AS CULTURAL PHENOMENON

Summary. The article is devoted to the most popular today genre Ingush folklore. Spiritual songs Ingush Nazim (Nasam) are a symbiosis of tradition and folklore Ingush Islamic songs in praise of the holy act. The author believes Nazim Ingush phenomenon of modern culture.

Keywords: spiritual songs, Nazim, Kunta-Haji, Denis Arsanov, Batal-hajji, choir, educational role of songs.

Значительное место не только в культуре, но и в жизни современных ингушей занимают духовные песни (назам, назым). Они являются удачным симбиозом исламских и ингушских (фольклорных) традиций. Это поэтизированные, фольклоризированные рассказы о жизни, деяниях, подвижнической деятельности мусульманских проповедников, святых, духовных наставников, сподвижников пророка, праведных халифов и т.д. [2;11;13;14;15].

Назымы исполняются одним или несколькими солистами в сопровождении хора. В настоящее время при исполнении духовных песен ингуши не используют музыкальные инструменты. Характерно, что назымы исполняются только мужчинами, хотя среди слушателей могут быть и женщины, и дети.

Как отмечает исследователь З.Мальсагов, «...многие ... произведения в этом роде отмечаются высокими художественными достоинствами. Действие подобной поэзии на слушателей очень велико: потрясенные, они нередко плачут, как дети» [13:21-22].

Одной из главных причин появления и распространения среди ингушей этих песен является подвижническая деятельность Кунта-хаджи и его последователей во второй половине девятнадцатого века. После ареста и высылки с Кавказа Кунта-хаджи его дело в Ингушетии продолжили его последователи Бамат-Гирей-хаджи Митаев, Батал-хаджи Белхароев, Хусейн-хаджи Гарданов и другие [13:21-22]. Появилось много популярных и по сей день песен о жизни и деятельности Кунта-хаджи и его последователей.

Значительная часть ингушского общества является последователями известного проповедника Дени Арсанова. Они также исполняют назымы, хотя они отличаются не только по содержанию, но и по манере исполнения.

История появления жанра назым в Ингушетии связана, в том числе, и с судьбой жанра ингушских героико-эпических песен. Духовные песни, исполняемые обычно одним или несколькими солистами в сопровождении хора, по форме исполнения, по своей роли и значимости для народа «заменили» героический эпос. Они «унаследовали» все качества и функции героического эпоса, но, конечно, уже в качественно новых условиях [2; 7; 13; 14].

Художественные приемы и средства героического эпоса с успехом и большим мастерством используются и исполнителями духовных песен [1; 13].

Идеалы общечеловеческих и вечных моральных ценностей добра, справедливости, чуткости, трудолюбия, мужества, стойкости, отзывчивости, патриотизма и уважения к другим народам, развитые в ингушских героико-эпических песнях и утверждаемые ими, на сегодняшний день лишь в какой-то мере подверглись изменениям, но по своей сути они остаются значимыми и злободневными. Во всём этом заключена огромная воспитательная роль героико-эпических песен. В наше время эту роль в значительной степени взяли на себя духовные песни – назым. В них пропагандируются исламские и общечеловеческие идеалы богобоязненности, добра, мира, человеколюбия, милосердия [14].

Сегодня назымы являются самым популярным жанром ингушского фольклора. Они исполняются повсеместно не только пожилыми, но часто и молодыми людьми. При этом манера исполнения песен у каждого исполнителя своя. Мы были свидетелями того, как при огромном стечении народа очень своеобразно исполнял назымы Тухан Ахильгов из села Длинная Долина Пригородного района. Около тридцати его односельчан, составлявших хор, аккомпанировали, хлопая в ладоши. Все вместе выглядело, как слаженный и высокопрофессиональный коллектив. Многие слушатели плакали. В песне шла речь о страданиях тех, кто был лишен родины. Спокойно, не очень громким голосом исполнял назымы пожилой житель села Редант Пригородного района Асхаб Матиев. Было видно, что подпевавшие ему мюриды знают текст наизусть. Среди исполнителей,

¹ Кандидат филологических наук, профессор, Ингушский государственный университет, г. Магас, Россия, e-mail: m.matiev@yandex.ru.

обладавших харизмой, следует назвать Магомеда Эльджаркиева из Назрани. Создается впечатление, что он и многие другие солисты во время исполнения назымов впадают в транс.

В советское время не было не только исследований по этой теме, не было опубликованных текстов назымов, исполнение их преследовалось властями, а исполнители всячески высмеивались в средствах массовой информации как мракобесы, религиозные фанатики и т.д. Назымы исполнялись втайне, в частных домах.

Начиная с 90-х годов прошлого века назымы исполняются в том числе и в мечетях, при большом стечении народа. Им посвящены телепередачи. При государственной филармонии Ингушетии действует мужской хор «Назам». Участников и солистов хора нельзя считать профессиональными певцами в полном смысле этого слова. Они не имеют, конечно, музыкального образования. Но видно, что они обладают хорошим музыкальным слухом и великолепными вокальными данными. Участников хора набрали из числа известных в народе исполнителей разных возрастов. Одним популярных солистов хора «Назам» является Мурад Мейриев из села Ангушт. Выступления не только этого хора, но и многих самостоятельных исполнителей отличаются большим мастерством, часто транслируются по радио и телевидению и продолжают оставаться очень популярными в республике. У большинства жителей республики имеются диски с записями назымов, которые они слушают дома или в машине.

Появились исследования этого жанра на ингушском и русском языках [13;14;15]. В последнее время опубликовано несколько сборников текстов назымов [2;8;9;16]. В 2012 году впервые был издан сборник ингушских духовных песен в переводе на русский язык [2].

Одной из причин особой популярности и привлекательности духовных песен ингушей является их язык. Это «народный» язык, с красивыми, старинными оборотами речи, а не надоевший народу язык книг и телевидения, выдуманный теми, кто смог получить ученые степени и звания, но не смог в достаточной степени освоить родной язык. Песни, исполняемые на таком, «народном», языке вызывают у людей больше доверия, пользуются большей любовью, чем написанные по шаблону эстрадные песни.

Таким образом, можно заключить, что жанр духовных песен назым является удивительным культурным феноменом в современной Ингушетии. Он, безусловно, является в настоящее время самым популярным среди ингушей песенным жанром. В связи с тем, что немногочисленные публикации текстов и исследований появились лишь недавно, его нельзя считать до конца изученным, он нуждается в новых серьезных исследованиях.

Литература

1. Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный. 1994.
2. Антология ингушского фольклора. Том 9. Сост. Матиев М.А. Нальчик. 2012.
3. Албагачиев Р.-Х. Ш. Шейх Кунта-хаджи. Его жизнь и духовная деятельность // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Сост. Р.-Х. Ш.Албагачиев. Нальчик. 2012. С. 65-71.
4. Албогачиева М.С-Г. Кунта-хаджи Кишиев, его проповедь и последователи // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Сост. Р.-Х. Ш.Албагачиев. Нальчик. 2012. С. 101-107.
5. Борусевич К.И. Сектанство среди ингушей // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Сост. Р.-Х. Ш. Албагачиев. Нальчик. 2012. С. 643-645.;
6. Детмерин К. Исламизация Ингушетии, идеология ненасилия и особая роль Батал-хаджи Белхароева // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Сборник материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. Магас-Санкт-Петербург. 2011. С. 46-52.
7. Евлоева А.М. Ингушский герой Курюко в драматической поэме Саида Чаккиева «Чаша слез» // Ученые записки ИнгНИИГН. Серия «Фольклор и этнография». Вып. 3. Магас, 2008. С. 104-112
8. Ингушские напевы, песни, назымы (на инг. яз.). Сост. Аушев М.А. Назрань. 1999.
9. Ингушский фольклор (на инг. яз.). Сост Мальсагов А.У. Магас. 2002.
10. Исраилова М. Первый приезд святого устаза Кунта-хаджи в Ингушетию // Шейх, устаз, овлия Кунта-хаджи Кишиев. Сост. Р.-Х. Ш.Албагачиев. Нальчик. 2012. С. 93-101.
11. Мальсагов З.К. Избранное. Нальчик, 1998.
12. Матиев Аббас. Великий шейх из Сурхахов. Назрань. 2006.
13. Матиев М.А. Духовная поэзия ингушей и ее связь с героическим эпосом // Ислам в России и за ее пределами: история, общество, культура. Сборник материалов межрегиональной научной конференции, посвященной 100-летию со дня кончины выдающегося религиозного деятеля шейха Батал-хаджи Белхароева. Магас - Санкт-Петербург. 2011. С.417-419.
14. Матиев М.А. Ингушские назымы: современное состояние жанра // Известия ИНИИГН им.Ч Ахриева. №1. Магас. 2013. С.275-282.
15. Точиев У.У. «Назма» как жанр духовной песни и некоторые ее философские аспекты // Тезисы Всероссийской научной конференции, посвященной 150-летию со дня рождения Ч.Э.Ахриева. Магас, 2000. С. 14.
16. Хаматханова А. Ингушские назымы (на инг. яз.). Назрань. 2011.

ТАТАРЫ ГОРОДА ВЯТКИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА: СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Андрей Машковцев¹

Аннотация. В статье на основе материалов Государственного архива Кировской области и данных Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. проанализированы основные социально-демографические характеристики татарской общины города Вятки. Автор рассмотрел динамику численности татарского населения губернского центра, его половой и возрастной состав, а также сословную и профессиональную принадлежность.

Ключевые слова: Татары, Вятка, динамика численности, сословная принадлежность, образовательный уровень.

TATARS VYATKA CITY IN THE SECOND HALF OF XIX CENTURY: SOCIO-DEMOGRAPHIC CHARACTERISTICS

Summary. On the basis of the materials of the State archive of the Kirov region and the data of the first general census of the population of the Russian Empire in 1897 analyzed the main socio-demographic characteristics of the Tatar community of the city of Vyatka. The author has considered the population dynamics of the Tatar population of the provincial center, sex and age composition, as well as class and professional identity.

Keywords: Tatars, Vyatka, population dynamics, a class accessory, educational level.

Вятская губерния относилась к числу регионов Российской империи, где было серьёзно представлено татарское население. Согласно данным Первой всеобщей переписи населения 1897 г. здесь проживало более 125 тыс. татар, что составляло примерно 4,2% от общей численности (3 млн. 030 тыс.) населения губернии [5, с. 89]. Однако основная масса татарского населения была сконцентрирована в южных и юго-восточных уездах края (Малмыжский, Уржумский, Елабужский, Сарапульский и пр.). Губернский город Вятка был расположен в центральной части губернии и находился на достаточном удалении от мест компактного проживания татар. На относительно близком расстоянии от него проживали лишь каринские татары (Слободской уезд), однако их численность была относительно небольшой и они не могли существенно повлиять на демографические показатели татарской общины Вятки.

Изменение динамики численности татарского населения Вятки позволяет проследить таблица № 1.

Таблица 1.

Динамика численности татар Вятки во второй половине XIX в.

	Годы			
	1860 г.	1870 г.	1885 г.	1897 г.
Численность татар (чел.)	60	75	87	141

Как видим, на протяжении всего рассматриваемого хронологического периода сохранялась тенденция неуклонного количественного роста татарского населения в губернском центре. Согласно данным Вятского губернского статистического комитета в 1860 г. в Вятке насчитывалось всего 60 татар [1, л. 8]. В течение последующего десятилетия их численность выросла примерно на четверть, достигнув к 1870 г. 75 чел. [2, л. 20]. В 1885 г. в губернском центре насчитывалось уже 87 татар [3, л. 136 об. – 137]. Однако наиболее существенный количественный рост татарского населения Вятки приходится на последние полтора десятилетия XIX века. На момент проведения Первой всеобщей переписи населения Российской империи (1897 г.) численность татарской общины Вятки достигла 141 чел. [5, с. 3]. Рост татарского населения города происходил на фоне общего увеличения населения губернского центра, что было вызвано масштабными позитивными изменениями в социально-экономической и культурной жизни Вятки. В этот период заметно улучшилось её санитарно-эпидемиологическое состояние: мощные улиц и строительство тротуаров позволило избавиться от грязи в центральной части города. Также были проложены городской водопровод и канализация, построена первая электростанция. Шло активное строительство новых школ, больниц, различных объектов культуры. Наконец, заметно улучшилось транспортное сообщение Вятки с другими регионами страны. Так, в конце XIX в. через Вятку прошла Пермь-Котласская железная дорога, а несколько позднее – железнодорожная линия на Петербург. Столь заметные качественные сдвиги привели к притоку сюда новых жителей, среди которых были и татары.

Половой состав татарской общины Вятки также претерпел определённые изменения во второй половине XIX в (таблица № 2).

¹ Доктор исторических наук, профессор, Вятский государственный университет, г. Киров, Россия, e-mail: wikma116@rambler.ru.

Таблица 2

Половой состав татарской общины Вятки во второй половине XIX в.

Годы	Мужчины (чел.)	Женщины (чел.)	Соотношение мужского и женского населения (в %)
1860 г.	45	15	75/25
1870 г.	52	23	69/31
1897 г.	97	44	69/31

Приведённая таблица показывает, что на протяжении всего рассматриваемого хронологического периода в половом составе вятской татарской общины преобладали мужчины. В 1860 г. 75% вятских татар составляли мужчины, а женщины – лишь 25% [1, л. 8]. Спустя десятилетие удельный вес женщин в составе татарской общины немного вырос, достигнув к 1870 г. 31% [2, л. 20]. Эта цифра останется практически неизменной на протяжении трёх последующих десятилетий. Данные Первой всеобщей переписи населения 1897 г. свидетельствуют о том, что доля женщин среди татар Вятки по-прежнему не превышала 1/3 [5, с. 89].

Заметное численное преобладание мужчин среди татар губернского центра во второй половине XIX в. объясняется, в первую очередь, тем, что часть из них лишь временно проживала в Вятке, занимаясь здесь, преимущественно, торговлей или проходя срочную военную службу. Многие из них были холостыми, другие оставляли свои семьи в местах постоянного проживания. Это подтверждается тем, что наиболее заметный половой дисбаланс существовал в трёх средних возрастных группах (см. таблицу № 3). Так, в возрастной группе от 20 до 29 лет (являвшейся самой многочисленной) на 35 мужчин (83,3%) приходилось всего 7 женщин. В следующей возрастной группе (30–39 лет) на 17 мужчин (73,9%) приходилось 6 женщин (26,1%). Наконец, в группе от 40 до 49 лет на 11 мужчин (91,6%) приходилась всего 1 женщина (8,4%). В младших и самых старших возрастных группах половой дисбаланс отсутствовал, либо был незначительным. Так, в группе от рождения до 9 лет на 11 мальчиков (50%) приходилось 11 девочек (50%). Аналогичная ситуация была и в группе от 60 до 69 лет: здесь насчитывалось 3 мужчины (50%) и 3 женщины (50%) [5, с. 142–143].

Таблица 3

Возрастной состав татарской общины Вятки (на 1897 г.)

Возраст (лет)	Пол			
	Мужчины		Женщины	
	Чел.	%	Чел.	%
0–9	11	50	11	50
10–19	17	58,6	12	41,1
20–29	35	83,3	7	16,7
30–39	17	73,9	6	26,1
40–49	11	91,6	1	8,4
50–59	3	75	1	25
60–69	3	50	3	50
70–79	–	–	–	–
80 и более	–	–	–	–

Половой баланс внутри татарской общины Вятки будет достигнут лишь в начале XX в., когда в губернском центре окончательно сформируется устойчивая и достаточно многочисленная татарская община, объединённая вокруг построенной в 1907 г. мусульманской мечети.

Сословный состав татарской общины Вятки также позволяют проанализировать материалы Первой всеобщей переписи населения 1897 г. (таблица № 4).

Таблица 4

Сословное происхождение татар Вятки (на 1897 г.)

Сословие и состояние	Татары	
	Чел.	%
Потомственные дворяне	1	0,7
Личные дворяне и чиновники	–	–
Лица духовного звания	–	–
Почётные граждане	–	–
Купцы	–	–
Мещане	51	36,2
Крестьяне	89	63,1
Иностранцы подданные	–	–
Лица иных сословий	–	–

Представленная таблица свидетельствует о том, что среди татар Вятки доминировали представители податных сословий. 89 вятских татар (63,1%) происходили из числа крестьян. 51 чел. (36,2%) принадлежал к мещанскому сословию. Лишь один представитель общины являлся дворянином, то есть относился к привилегированным сословиям. В этом отношении татарская община заметно отличалась от других диаспор, живших в Вятке, в частности польской. Основу последней составили ссыльные участники Январского восстания 1863 г., в первую очередь шляхта. В силу этого, даже в конце XIX в. личные и потомственные дворяне составляли более 60% от общего числа членов польской общины [4, с. 44].

Как уже отмечалось, в 1897 г. в Вятке проживал 141 татарин, из которых 82 чел. (58,2%) относились к категории трудоспособных граждан. Основная их масса занималась различными видами предпринимательской деятельности. Так, 20 чел. торговали продуктами питания, 6 чел. – живым скотом, 3 чел. – тканями и одеждой, 1 чел. – предметами домашнего обихода. Еще 3 чел. были заняты в разносной и развозной торговле [5, с. 188–189]. Немало татар занималось ремеслом, в первую очередь изготовлением одежды, обработкой ткани и пр.

Необходимо также отметить, что татары Вятки отличались относительно высоким уровнем грамотности. Согласно данным переписи 1897 г. из 97 мужчин-татар 38 чел. (39,2%) являлись грамотными, из них 6 чел. могли читать и писать по-русски. Правда, среди женщин-татарок этот показатель был заметно ниже. Из 44 представительниц слабого пола грамотными были 10 чел. (22,7%). Тем не менее, по уровню грамотности татары-мусульмане превосходили православное население как губернского центра, так и региона в целом. Среди православных жителей Вятской губернии в конце XIX в. читать и писать могли 25,7% мужчин и лишь 8,2% женщин. А безусловными лидерами в крае по этому показателю являлись немцы-лютеране, среди которых грамотными были 83,6% мужчин и 86,9% женщин.

Таким образом, на протяжении всей второй половины XIX в. происходил процесс постепенного складывания татарской общины Вятки, окончательно завершившийся в начале XX в. постройкой мечети, ставшей своеобразным духовным и культурным центром вятских татар. По своему социальному происхождению большинство (99,3%) из них были выходцами из податных сословий, в частности крестьян и мещан. По профессиональной принадлежности основная масса трудоспособных татар была занята в сфере торговли, в меньшей степени – в ремесленном производстве. Наконец, для вятских мужчин-татар был характерен неплохой уровень грамотности: почти 40% из них могли читать и писать, превосходя по этому показателю русское большинство губернского центра.

Литература

1. Государственный архив Кировской области (далее – ГАКО). Ф. 574. Оп. 1. Д. 85.
2. ГАКО. Ф. 574. Оп. 1. Д. 274.
3. ГАКО. Ф. 574. Оп. 1. Д. 1005.
4. Машковцев А. А. Католики Вятской губернии во второй половине XIX - начале XX в. // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2012. Т. 1. № 2.
5. Первая всеобщая перепись населения Российской империи, 1897 г. / под ред. Н. А. Тройницкого. Вятка: Тип. В. П. Мещерского, 1904. Т. X. Вятская губерния.

ЧУВАШСКАЯ ДЕРЕВНЯ – ПОЛИКУЛЬТУРНАЯ, ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ, РАЗНООБРАЗНАЯ...

Владислав Медведев¹

Аннотация. Чуваши всегда поддерживали контактные связи с окружающими их народами. Итогом служило возникновение смешанных поселений, установление прочных отношений, приводивших к взаимным влияниям в разных сферах. Статья написана с целью создания образа чувашской деревни как пространства поликультурного и поликонфессионального, что подтверждают материалы, полученные автором в разные годы экспедиционной работы, архивные сведения и научные издания. Публикация несёт новые данные по этнографии чувашской деревни.

Ключевые слова: чуваши, деревня, традиционная культура, народы.

CHUVASH VILLAGE – A MULTICULTURAL, POLYCONFESSIONAL, VARIED...

Summary. Chuvash always maintained contact communications with the surrounding peoples. The result is the appearance of mixed settlements, establishing strong relationships, that lead to mutual influence in different spheres. This article was written with the purpose of creating an image of the Chuvash village as an area of multicultural and polyconfessional, which confirm the materials obtained by the author in different years of expedition work, archival data and scientific publications. The article brings a new data on Ethnography of the Chuvash village.

Keywords: Chuvash, village, traditional culture, people.

¹ Кандидат исторических наук, докторант, Сургутский государственный педагогический университет, Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Сургут, Россия, e-mail: vlad.etno@mail.ru.

Современные поселения чувашей демонстрируют собой совокупность традиции и новации жизни, являющейся их неотъемлемой частью. Безусловно, сёла и деревни представлены вариациями по отношению друг к другу, имея общие черты и индивидуальные характеристики. Например, композиционная структура, условия ландшафта, этнический состав, динамика численности и иные факторы.

Говоря о сельских поселениях мы, естественно, подразумеваем жителей, сохраняющих традиции, ведущий размеренный уклад жизни, объединённых не только родственными и соседскими отношениями, но, прежде всего, имеющих единое происхождение, т.е. принадлежащих к одному народу. Нам известны малые и крупные поселения, которые мы называем чувашскими, татарскими, русскими или иным образом, подчёркивая этническую специфику, но при этом, не упоминая то, что абсолютное большинство населённых пунктов в наши дни объединяет представителей разных народов. Их доля может быть очень малой, но так или иначе они влияют на жизнь и развитие поселения, создавая новую вариативную картину. Проживая совместно, народы заимствуют друг у друга фрагменты этнической культуры, наиболее приемлемые в жизненной практике и сопутствующим условиям. Аналогично происходит, например, с применением в жизнедеятельности новейших разработок и технологий в условиях современности. Как и сто лет назад сельчане занимаются заготовкой сена для домашних животных, но проводят его уборку уже с использованием специализированной техники.

Межэтнические коммуникации всегда сопровождали народы, проживающие в пределах единой историко-этнографической области и связанные друг с другом. Естественно, культуры, находящиеся на общей территории, имеют достаточное количество взаимопроникающих традиций. Не исключение и чуваша, активно контактирующие с соседними народами.

В домостроительстве, например, было распространено приглашение плотничьих артелей, известных своим мастерством. Чуваша деревень Ташлыкуль и Утаркуль Аургазинского района Республики Башкортостан охотно нанимали татарских мастеров для рубки сруба и последующего возведения. В соседние деревни во второй половине XX столетия отправлялись на заработки и чуваша этих поселений – Семён Петров и Иван Мартынов, искусно работавшие с деревом [6]. Взаимное проникновение разных приёмов рубки сруба или ornamentации поверхности дерева позволяли создавать новые тенденции строительного дела, протекавшие параллельно с распространением строительства городского типа в сельской местности.

В чувашских поселениях, рассредоточенных в разных регионах Урало-Поволжья, общие черты традиционной культуры выражены в основании новых деревень и сёл у водных источников, сохранении леса или последующем озеленении деревенского пространства, первоначально кучевой, а затем уличной планировке. Особенными чертами стали, например, у чувашей Республики Башкортостан применение в строительстве всего доступного материала, от которого зависел облик поселений, приобретение готовых срубов у русского и башкирского населения, что приводило к заимствованию не только плотничьих приёмов, но и названий построек. Так, *лаç* 'лачугу' на русский манер стали именовать *избенке*. Урбанизация способствовала использованию новых, более качественных материалов в строительстве.

Поселения, жилища и хозяйственные постройки чувашей, на первый взгляд, имеют значительное число однотипных черт с окружающими их народами. Но развитию и строительному делу чувашей в целом свойственны своеобразные характеристики и единый пласт, выраженный в планировке и зодчестве народов Урало-Поволжья. Обращаясь к другим народам, встречаем тождественные материалы, приёмы строительства и конструкции зданий.

Домостроительство и возведение построек объединило традиции народного зодчества и новации, приобретённые в процессе межэтнических взаимоотношений. Но индивидуальные черты поселениям чувашей придавало своеобразие ландшафта, корректирующее выбор строительных материалов и их качество.

Аналогичную ситуацию можем наблюдать в комплексах одежды чувашей в условиях глубокого иноэтнического окружения. В наши дни подобные костюмы, по словам информантов, считаются «народными». Трансформации характерны в первую очередь для смешанных поселений.

Участницы фольклорного ансамбля д. Пугачево Хайбуллинского района Республики Башкортостан *Хёрлэ тюльпансем* 'Красные тюльпаны' выступают на мероприятиях в костюмах, представляющих произвольную интерпретацию в современном исполнении. Это – блуза, обильно орнаментированная вышивкой и широкая юбка с двумя крупными оборками [3]. Крой блузы, мотивы и исполнение вышивки аналогичны украинской «парочке», распространившейся в 1920-х гг. среди молодёжи. В данном случае межкультурные связи чувашей и украинцев не вызывают сомнения, чему способствовали украинские поселения Хайбуллинского района. Украинцы проживали в сёлах и деревнях Антинган, Переволочан, Мокан, Савельевка, Ново-Зирган, Ново-Воздвиженка, Подольск и Ново-Украинка.

Названия поселений были связаны с этническими контактами их жителей и ландшафтом. Деревня Кузбашево Аургазинского района Республики Башкортостан своё башкирское наименование получила от сочетания слов *кейез* 'войлок' и *баш* 'голова'. По преданию, семьи чувашей-переселенцев *Пуди* (Артеми Егоров) и *Исендера* (Андрей Егоров) поселились у озера. Башкиры, чтобы прогнать чувашей с этой земли, перекрыли родник, питавший водой поселение, заколов его кусками войлока. Русские назвали деревню Алешкино по имени поверенного Алексея Артемьева. Чуваша же дали имя деревне *Майла пукан*, поскольку, согласно преданию, одной из первых построек в деревне была клеть на высоких столбах-опорах *пукан* [4].

Совместное расселение с другими народами отразилось и на структуре поселений чувашей. В с. Наумкино Аургазинского района Республики Башкортостан проживают чуваша и мордва. Длительное время контакты были ограничены из-за раздельного расселения. Для удовлетворения повседневных нужд использовали

разные водоёмы. В деревне известны «мордовская улица» и «мордовский родник». В смешанных поселениях присутствовало особое отношение к источникам воды, которых в с. Наумкино было три. «Мордовским родником» называли место, куда за водой приходила мордва. Со временем в хозяйствах появились индивидуальные колодцы, а родник забросили [5]. К двум другим родникам приходили чувашаи. В засушливые годы вплоть до 1950-х гг. у своего родника мордва проводила моление *бабань каша*. Чувашаи в этом случае на горе обливали водой камень, именуемый *чул лаша* 'каменная лошадь' [10, с. 26].

Расселение на разных концах и улицах смешанного поселения было довольно распространённым явлением. Одним из ярких примеров является с. Ахманово Бакалинского района Республики Башкортостан. Село населяют кряшены, татары, православные чувашаи, а также чувашаи, сохраняющие традиционные верования. В прошлом жители проживали обособленно, избегая межэтнических брачных союзов, имея отдельные кладбища. В наши дни чувашаи-христиане, кряшены и русские проводят погребения усопших на одном кладбище, а чувашаи, придерживающиеся традиционных верований, провожают покойных на своё кладбище. Они всегда селились отдельно от других сельчан, сосредоточившись на своей улице.

Конфессиональные отличия жителей одного поселения отражены на примере с. Зириклы Бижбулякского района Республики Башкортостан. На 'Нижнем конце' или 'Татарском конце' – *Анат кас*, *Тутар кас*, проживали чувашаи, исповедовавшие народные верования и принявшие ислам около 1910 г. В *Тури касе* 'Верхнем конце' сосредоточились православные чувашаи. Контакты между представителями разных улиц были редкими [1, л. 142].

Разделение поселения на концы бытует и в наши дни. В бытовых беседах жители между собой *Анат кас*, *Вата кас* или *Ту (Тури) кас* употребляют намного чаще, чем современные названия улиц. Интересная ситуация в полиэтничных сёлах. В с. Чувашское Урметьево Челно-Вершинского района Самарской области известны *Чаваш кас* 'Чувашский конец' и *Мокша кас* 'Мордовский конец' [8]. Аналогичные названия встречаются и у чувашей Республики Башкортостан. До сих пор в д. Юламаново Аургазинского района Республики Башкортостан две улицы называют *Пушкёрт касси* 'Башкирская улица' и *Пелепей касси* 'Белебеевская улица', поскольку на первой жили башкиры, а на второй улице заселились чувашаи, переселившиеся из Белебеевского уезда Уфимской губернии [2].

Важным композиционным элементом поселения является кладбище или даже несколько кладбищ. Подобная ситуация характерна для смешанных населённых пунктов, где представители разных народов или одного народа исповедуют различные религии. В чувашских поселениях можно встретить кладбища *чаваш масарё* 'чувашей, придерживающихся традиционной веры и обрядов', *вырӑс масарё* 'крещёных чувашей', *тутар масарё* 'чувашей, принявших ислам' и *салтак масарё* 'погибших на войне и не вернувшихся на родину'. *Салтак масарё*, как правило, небольшое кладбище, иногда это группа надмогильных памятников, расположенных за границей центрального кладбища, не обнесённых общей оградой.

Чувашские кладбища находились в стороне от поселения и основных дорог. Границей сельского мира, т.е. «мира живых людей» и кладбища «мира мёртвых» служили овраг, река и ручей. Традиционное расположение кладбища приходилось на угол, образованный рекой и ближним оврагом. Подобной реконструкции соответствует *чаваш масарё* некрещёных чувашей с. Старое Суркино Альметьевского района Республики Татарстан. Перед кладбищем находится овраг *хуп пӑрахнӑ вар* 'овраг для сбрасывания луба', где установлены столы и стульчики, а в прошлом сбрасывали вещи покойных. Чувашаи раскладывают на этих столиках и стульчиках пищу, а на землю ставят мешок с костями жертвенного животного, собранные при поминании [9, с. 62]. Вход на кладбище устроен с западной стороны, восточная (тыльная) часть кладбища оканчивается неглубокой речкой. Практически на слиянии реки и оврага находится кладбище. В созданном углу огорожено *салтак масарё*. *Вырӑс масарё* и *тутар масарё* расположены поближе к поселению перед оврагом, но с противоположных сторон дороги [7].

Как видим, чувашаи разных регионов и даже конкретных поселений выступают не только как хранители традиций чувашей исторической родины, но вносят свои (локальные) традиции, исходящие от ландшафта и окружающих их соседних народов (татар, русских, украинцев и других). Все эти факторы позволяли и позволяют адаптироваться, осваивать обитаемое пространство и domestizieren его в целях жизнеобеспечения, сохранения выработанных веками этнических традиций или их трансформации в условиях современности.

Литература

1. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. Отд. III. Ед. хр. 277. Л. 142.
2. Полевой материал автора – 2010 (Республика Башкортостан, Аургазинский район, д. Юламаново).
3. Полевой материал автора – 2010 (Республика Башкортостан, Хайбуллинский район, д. Пугачево).
4. Полевой материал автора – 2013 (Республика Башкортостан, Аургазинский район, д. Кузбашево).
5. Полевой материал автора – 2013 (Республика Башкортостан, Аургазинский район, с. Наумкино).
6. Полевой материал автора – 2013 (Республика Башкортостан, Аургазинский район, д. Ташлыккуль, д. Утаркуль).
7. Полевой материал автора – 2014 (Республика Татарстан, Альметьевский район, с. Старое Суркино).
8. Полевой материал автора – 2014 (Самарская область, Челно-Вершинский район, с. Чувашское Урметьево).

9. Ягафова Е. А. Чувашское «язычество» в XVIII – начале XXI века. Самара: Изд-во СГПУ, 2007. 128 с.
10. Ягафова Е. А. Чуваши и мордва в Урало-Поволжье: межкультурное взаимодействие в XVIII–XX веках // Чуваши и их соседи: этнокультурный диалог в пространственно-временном континууме: материалы межрегиональной научно-практической конференции (г. Чебоксары, 15–16 ноября 2011 г.). Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 18–32.

МИМИКА В РЕЧЕВОМ ЭТИКЕТЕ (НА МАТЕРИАЛЕ АЛТАЙСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Ирина Муйтуева¹

Аннотация. мы попытались раскрыть целостную картину функционирования мимики в речевом этикете алтайцев. На основе художественной литературы впервые показали мимику речевого этикета у алтайцев. Знание этих моментов поможет избежать многих недоразумений, возникающих иногда между собеседниками.

Ключевые слова: речевой этикет, вербальное невербальное общение, мимика лица и глаз, брови, губы, лоб.

THE FACIAL EXPRESSIONS OF SPEECH ETIQUETTE (ON MATERIALS OF ALTAI FICTION)

Summary. We have tried to reveal the complete picture of the functioning of facial expressions in speech etiquette Altai. On the basis of literature, the first attempt to see the facial expressions of speech etiquette in Altai. Knowing these things will help avoid many misunderstandings that arise sometimes between interlocutors.

Keywords: speech etiquette, verbal non-verbal communication, facial expressions and eyes, eyebrows, lips, forehead.

У всех народностей мира основные коммуникационные жесты и мимика лица не очень отличаются друг от друга. Счастливые люди улыбаются, печальные хмурятся, злым также присуща особая мимика. Пожимание плечами является прекрасным примером универсального жеста, используемого повсеместно. Оно означает, что человек не знает или не понимает, о чем идет речь.

Знаки невербального обращения, выражаемые через мимику, заложены в природу человека. Люди хмурятся, улыбаются, стискивают зубы, двигают бровями. Каждое мимическое движение лица соответствует только одной определенной реакции, за редким исключением, каковым, к примеру, является так называемый «смех сквозь слезы». Это внешняя или физическая сторона манер, являющихся составной частью вербальных и невербальных отношений. Так, всем известно, что поднятые брови, широко раскрытые глаза, опущенные вниз кончики губ, приоткрытый рот свидетельствуют об удивлении; опущенные вниз брови, изогнутые на лбу морщины, прищуренные глаза, сомкнутые губы, сжатые зубы выражают гнев. Озабоченность часто сопровождается оценивающим взглядом, уставленным в пустоту. Улыбка на лице, как правило, выказывает дружелюбие или потребность в одобрении. Выражение лица должно быть доброжелательным. Улыбаться в процессе общения желательно, но не обязательно в силу того, что улыбка в алтайском общении не является обязательным атрибутом вежливости; она скорее выражает личную симпатию говорящего к собеседнику. Мимические выражения несут много информации, т.е. глаза, взгляд, лицо человека способны сказать больше, чем произнесенные слова. Лоб, брови, глаза, нос, подбородок – эти части лица выражают основные человеческие эмоции: страдание, гнев, радость, удивление, страх, отвращение, счастье, интерес, печаль и т.п.

Легко распознаваемая мимика иногда бывает кратковременной, а иногда вовсе остается незамеченной. Положительные эмоции узнаются легче, чем отрицательные.

Откровенно говорят о внутренних переживаниях человека его глаза. Изменения в обычном выражении глаз – возникновение некой эмоции, сигнал реагирования на стимул, произвольные движения глаз: заметно бегающие глаза, блестящий взгляд (блеск в глазах) остекленелый взгляд и т.п. Человек, пытающийся скрыть информацию или дающий ложную информацию, старается отвернуться, не встретиться глазами с собеседником.

С. Б. Сарбашева выделили несколько наиболее часто встречающихся невербальных этикетных знаков, связанные с глазами [6, с. 13-26]. Мы попытались показать на примере алтайской художественной литературы:

1. *Кыйа көрөр. Кылчас көрөр. Кезе көрөр. Көстин кырыла көрөр.* Смотреть косо. Искося посмотреть. Строго посмотреть. Посмотреть краем глаза (осуждение, плохое отношение).

– *Күҗей кенетийин өбөгөнине кылчас көрүп арбанды:*

– *Көрмөсти сени! Оозым ла бар деп, анаар ла үрдүрттп отурап* [5, с. 26].

– Кудьей вдруг взглянула косо на мужа и заворчала. – «Черт же ты! Считаешь, рот есть, так и болтаешь без удержу».

¹ Кандидат педагогических наук, Научно-исследовательский институт алтаистики им С.С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Россия, e-mail: muiyuevai@mail.ru.

- *А! Айасту бисти кыйа көрбөс, ол меге эмес, Эрел Мироновичке карузын жүрү* [1, с. 422].
- А! Айасту на нас не будет коситься, он любит Эрел Мироновича.
- *Ол мен жаар кезе ле соок көрди* [1, с. 412].
- Он строго и холодно посмотрел в мою сторону.
- *Ол тура түжүп, кылчас көрөлө, көстөри жаанай берген. Бу сен бе? – деп сурагандый болгон* [1, с. 264].
- Он остановился, глянул искоса, глаза округлились, как будто спросил: Это ты?
- 2. *Көзін кылайтар, кыландар, кылчайа көрөр*. Смотреть искоса, бросать взгляды, смотреть сердито (выражение недоверия, недовольства, недружелюбия, нежелание контактировать, выражение несогласия).
- *Калап туура кылчас этсе, атанар жанында кырлакты өрө болгон койлордын изи жатты* [2, с. 10].
- Калап недовольный глянул в сторону, остались следы от овец, двигавшихся вверх по холму.
- *Төмөн кылчас этсе, кижси келип жатты* [2, с. 92].
- Взглянул недовольный вниз, там человек идет.
- *Карбыш кам туура кылчас этсе, коштой айылдын эжигинде соколчо кызычак турды. Чап-чанкыр көстөрлү, өкөөр кызычак. Та төрттү, та бештү. Карбыш кам байагы балага чебер жууктап келди. «Көрдин бе балам?» – деп, бастыра күүнинен күлүмзиренип, сыйнынын турачагы жаар кол уулады* [2, с. 106].
- Шаман Карабаш недовольный глянул в сторону, рядом возле дверей стояла маленькая девочка. Миловидная девочка с голубыми-преголубыми глазами. Четырех или пяти лет. Шаман Карабаш осторожно подошел к девочке. «Видишь дочка?» – искренне улыбнувшись, показал рукой в сторону домика сестры.
- 3. *Жаман көрөр*. Плохо относиться (плохо посмотреть, не любить).
- *Ол Культин Япринди чек көрбөс. Баскын, аракызак немелер деп айдар* [1, с. 420].
- Он Культин Яприна не любил. Говорил: бродяги, пьяницы.
- 4. *Көзін жажырап, көзін түжүрер*. Избегать взгляда, прятать глаза, опустить глаза (нежелание делиться мыслями, обман, признание вины).
- *Же эпюксынын турганын бой-бойлорына билдиртпеске, өскө куучын баштайын деп кажсызы ла чучрап, сөс таппай, көстөрүн бой-бойлорынан жажыргылайт ошкош* [7, с. 232].
- Чтобы скрыть неудобство друг от друга, мучаясь от того, что не находили слов, для другого разговора, все прятали глаза друг от друга.
- *Жок, не де эмес – деп, ол көзін туура жажырып па айса чын ла тууразында кандый да неме бар ба, казанчы чала туура болды* [7, с. 207].
- Нет, ничего, – повар отошел немного в сторону, то ли отводя глаза, то ли действительно было на стороне что-то, (достойное внимания).
- 5. *Көстөрүн жумар. Көзін сүмелү жумар*. Прикрыть глаза. Моргнуть, хитро прикрыть глаза (намеки на обшую тайну, поддержка, кокетство).
- *Григорий Иванович улус жок болордо, көстөрүн жумат, бир кичинекке жайымжыйт онон көстөри база ла суркурайт* [2, с. 128].
- Когда нет людей, Григорий Иванович прикрывает глаза, немного расслабляется, потом его глаза опять начинают сверкать.
- *Араай тынып, көзін жумуп алган Караны энези көрүп ийеле, бажынан кучактай алып, сүүнчилү кыйгырып ийди: – Тирү!* [3, с. 16].
- Мать, увидев лежащего с закрытыми глазами и медленно дышавшего Кару, обняла его за голову и радостно крикнула: – Живой!
- *Чын – деп, Ощепков узак сананып отурала, жөпсинип, көстөрүн жумды. – Айтканын чын* [2, с. 38].
- Правда – Ощепков долго думал и, прикрыв глаза, согласился. – Ты сказал правду.
- 6. *Көзін сыкыйтар*. Сузить глаза (жест подбадривания).
- *Чөчөйөк жартап береле, көзін чала сыкыйтып, Кутус жаар өрүмдей көрүп, кезелгендү ле бактырганду үниле табылу унчыкты...* [7, с. 72].
- Чочойок (после того, как) объяснил, слегка прищуренными глазами просверлил Кутуса, угрожающим и повелительным голосом медленно заговорил.
- *Алдырбас өгөөн мыны ончозын иүүп, сананган сагыжынын учына једип болбой, одузында јангыскан танкылап, күркүрөп агып јаткан Кадынды көзін сыкыйтып ийеле, чала узада көрүп отурды* [7, с. 225].
- Старик Алдырбас, думая об всем этом и будучи не в состоянии додумать до конца свои думы, один курил возле костра, прищурив глаза довольно долго смотрел на шумно бежавшую Катунь.
- 7. *Көзиле јытылдадар*. Хлопать глазами (выражение неуверенности, растерянности, говорить неправду).
- *Јобош-Содон андый кижси. Улусла кожо отурганда, бойы качан да куучын баштабас. Көстөрүн жапылдадып, куучындаган улуска күлүмзиренип отурап* [5, с. 26].
- Дьобош-Содон такой человек. Когда сидит вместе с людьми, сам никогда разговор не начнет. Сидит, глазами хлопая, улыбаясь людям, которые (что-то) рассказывают.
- 8. *Көстөри баграйар, тозырайар*. Вытаращить, округлить глаза (выражение сильного страха, удивления).
- *Кызычак камнын јүзине көрүп, чап-чанкыр көстөри багрыйжып чыкты, је ол нени де ондододы* [2, с. 106].
- Девочка, глядя в лицо шамана, вытаращила голубые-преголубые глаза, но она ничего не поняла.
- *Же эм тура энемнин берген бир эмеш танкызын баштыгымнан кодороло, туда береримде, карган казанчынын көзи тозырайып, чанкырайып келди* [7, с. 207].

– Ну, когда я вытащил из своего мешочка немного табака, который дала моя мама, и предложил (ему), у старого повара глаза округлились и стали светло-голубыми.

– *Машиныйн кийниндеги шилизинен Наташанын коркып калган көстөри элес эткен* [1, с. 417].

– В заднем стекле машины мелькнули испуганные глаза Наташи.

– *Тангары жуукта уулы Айас једип келген. Ол, чочып, көстөри тегерийип, суракту көргөн* [1, с. 750].

– Сын Айас приехал под утро. Он глянул, округлив глаза, испуганно и вопросительно.

9. *Түлтүйген*. Смотреть исподлобья (недовольство несогласие).

– *Кымыскай эки күн чын ла тынг мойножып, түлтүйип калган, кыјырантып отурган* [7, с. 16].

– Кымыскай два дня действительно упиралась, показывала недовольство, сидела сгорбившись, нервничала.

10. *Күлүмзиренип ийер*. Улыбнуться.

– *Бастыра кара тер болуп калган Тукпашты көрөлө, күлүмзиренип ийди: – Је кой кабырыш кандый болды?* [2, с. 27].

– Посмотрев на вспотевшего Тукпаша, улыбнулся: - «Ну как пасутся овцы?»

– *Кымыс нени де айтпаган. Јаңыс ла көстөриле быйанду күлүмзиренип ийеле, туура көргөн* [1, с. 280].

– Кымыс ничего не сказала. Только благодарно улыбнулась глазами и отвела взгляд в сторону.

– *Мария јаан кара көстөриле јылу күлүмзиренип, бажсын чала кыйындай салып, стаканда кайнап турган алтынзымак јажыл аракыны ајыктап, араай айткан...* [1, с. 238].

– Мария тепло улыбнулась, большими черными глазами, слегка склонила голову, всматриваясь в играющее золотисто-зеленое вино в стакане, тихо сказала...

– *Эрел Миронович тегерик күргүл көстөриле јылу күлүмзиренип ийеле, аккордеонын алып, јуунын ойинде ле онын кийинде јылдардын күүлерин ойной берген* [1, с. 386].

– Эрел Миронович, ласково улыбнувшись большими карими глазами, взял аккордеон и заиграл мелодии военных и послевоенных лет.

– *Яков Санабасов јаңыс ла көстөриле күлүмзиренип ийген* [1, с. 166].

– Яков Санабасов улыбнулся только глазами.

11. *Көс лө көс керек*. Глаз да глаз нужен.

– *Мында јол кату, эмеш ајыктанар керек, бу Кан-Оозынын јай јерлери эмес. Мында көс лө көс керек* [7, с. 196].

– Здесь дорога плохая, надо осматриваться, это не Усть-Канские просторные места. Здесь нужен глаз да глаз.

Выразительность мимики, возможно, заключается еще и в том, что лицо является своеобразным переключателем, на котором проявляются невербальные особенности общения. Компоненты мимики общения особенно значимы в первые минуты знакомства.

Выбор основного коммуникативного компонента обуславливается задачей общения. Если нужно установить дружеский контакт, выбираются одни жесты, если отчитать – другие. В одном случае важна мимика, в другом – жест. К примеру, чтобы выразить недовольство, надувают губы, чтобы утешить в горе – обнимают за плечи [8, с. 52].

Представленный материал показывает, что в семиотическом аспекте этикет представляет собой определенную систему знаков, имеющую свой словарь (набор символов) и грамматику (правила сочетания знаков и построения текстов). Речевой этикет включает набор поведенческих стереотипов, маркирующих те или иные ситуации.

Речевая культура человека – это не только определенный склад мышления и чувствования народа, это также знание языка и свободное владение невербальными кодами, принятыми в данном обществе, это следование выработанным нормам и правилам коммуникативного поведения, заставляющим людей чувствовать и осознавать свою принадлежность к данной культуре, в неслучайном сочетании с вниманием и уважением к чужой культуре и ее носителям [4, с. 151].

Литература

1. Адаров А. О. Синяя птица смерти. Сердце, опаленное огнем. Романы. – Горно-Алтайск: ГУ книжное издательство «Юч–Сюмер – Белуха» Республики Алтай, 2002. – 752 с.

2. Каинчин Д. Б. Койчылар. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1976. 136 с.

3. Кокышев Л. В. Арина. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1959. – 240 с.

4. Крейдлин Г. Е. Мужчины и женщины в невербальной коммуникации. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – 224 с.

5. Палкин Э. Алан. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1978. – 328 с.

6. Сарбашева С. Б. Жесты и мимика в алтайской речи: Учебное пособие. – Новосибирск, 2006. – 64 с.

7. Телесов К. Ч. Катунь весной: Роман. Рассказы. – Горно-Алтайск: Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1985. – 272 с.

8. Фейгенберг Е. И., Асмолов А. Г. Культурно-историческая концепция и возможность использования невербальной коммуникации в восстановительном воспитании личности // Вопросы психологии. – М.: 2001. № 6. – С. 52.

ОБРАЗ ПТИЦ В БАШКИРСКОЙ ПЕСЕННОЙ ЛИРИКЕ¹

Римма Муратова²

Аннотация. Статья посвящена изучению символики птиц в башкирской песенной лирике. Цель исследования – описать поэтические образы лебедя, кукушки, голубя и некоторых других птиц, которые воспеты в народных песнях. Выявлено, что птицы в жизни народа играли большую роль. В песнях воспевается характер птиц, внешний вид, их место в быту. Новизна исследования заключается в том, что впервые анализируются лирические образы птиц в башкирских народных песнях.

Ключевые слова: Башкирские народные песни, образ птиц.

IMAGE OF BIRDS IN BASHKIR SONG LYRICS

Summary. The article is devoted to the study of the symbolism of birds in Bashkir song lyrics. The purpose of research is to describe the poetic images of swans, cuckoos, pigeons and other birds that are sung of in folk songs. It was found that birds played major role in the lives of the people. Songs portrayed birds' character, appearance, their place in one's home. The novelty of the study lies in the fact that for the first time the lyrical images of birds in Bashkir folk songs have been analyzed.

Keywords: Bashkir folk songs, bird image.

Башкирские народные песни являются ценнейшим источником в изучении языка, мировоззрения, миропредставления народа. В народной песне отражается жизнь людей: их мысли, настроения, чувства, умения и познания. Анализируя песни, можно получить сведения, информацию об окружающей человека природе, предметах и образах. В связи с этим песни могут быть использованы в качестве богатого этнографического, культурного, языкового материала, в изучении языковой картины мира, а также для воссоздания ключевых культурных понятий, образов.

Одним из ключевых образов в песенной лирике являются птицы [8, с.14]. Наделение птиц особой поэтикой объясняется тем, что птицы играли большую роль в духовной и материальной жизни башкир.

В башкирских народных песнях лирическим смыслом наделены хищные, водоплавающие, поющие и другие птицы. В предыдущих исследованиях автора были рассмотрены образы соловья, диких уток (кряква, чирок, гоголь, свиязь, поганка, широконоска, луток, поганка, турпан), хищных птиц (сокол, кречет, орел, беркут, чеглок, дербник, пустельга, ястреб, сова) [4; 5; 6]. Цель данной статьи – описать образ лебедя, кукушки, голубя и некоторых других птиц, зафиксированных в текстах песен, какими представляли их башкиры и на какие их особенности обращали внимание. Для исследования взяты песни из I книги сборника башкирских народных песен [1; 2].

Аккош 'лебедь', лат. Cygnus. Название дано по внешнему признаку: *ак* 'белая' + *кош* 'птица'. В башкирском языке слово употребляется по отношению к роду птиц лебеди.

В мировоззрении башкир лебедь несет глубокую этнокультурную и мифологическую семантику. Ученые в своих исследованиях отметили роль лебедя в духовной жизни народа: лебедь является птицей-тотемом, выступает как царь птиц, связана с верхним миром, наделена женской символикой, олицетворяет святость, верность, красоту [7, с.86; 3, с.237-275, 9, с.19, 11, с.360-364]. Такие характеристики как красивый внешний облик, грациозность, величественность, изящество способствовали созданию романтического образа лебедя в поэзии и искусстве.

В башкирских народных песнях воспевается лирический образ лебедя. В песнях лебедь, в первую очередь, – символ верной, чистой любви, неразлучности, в связи с чем идеализируются пары лебедей – *ике аккош* 'два лебедя, пара лебедей':

*Кәмәлекәй һыузың үр яғынан,
Бибкәйем, һылыуым, гөлкәйем,
Ике аккош килә парлашып* («Бибкәй һылыуым»).

'По верхнему течению Камалик,
Милая, прекрасная Бибкай,
Плывут лебеди – пара лебедей' («Красавица моя Бибкай»).

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ в рамках проекта «Лексика башкирского песенного фольклора в этнолингвистическом освещении», №15-34-01021.

² Кандидат филологических наук, Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук, г. Уфа, Россия, e-mail: bairima@yandex.ru.

В произведениях искусства лебедь является незаменимым украшением, символом озера. В песнях также воспеваются озера с лебедями:

*Түңәрәк күл, түңәрәк күл,
Аккоштар төшкән икән* («Түңәрәк күл»).

‘Круглое озеро, круглое озеро,
Сели лебеди, ой, пролетая’ («Круглое озеро»).

У многих народов лебедь является символом любви, любимой девушки. В башкирских песнях красота, невинность девушки, любовь к ней сравнивается с образом лебедя:

*Мөхәббәтем тәрән, диңгез кеүек,
Аккош булып шунда йөзһәңсе* («Егет ғишкы»).

‘Глубока любовь моя, как море,
Стань, прошу, лебедушкой – и плыви’ («Любовь егета»).

Кәкүк ‘кукушка’, лат. Cuculidae. Название дано по звуку, издаваемому птицей.

Кукушка занимает довольно большое место в фольклоре башкирского народа. Образ кукушки стал объектом внимания ряда исследований [3, с.127-154; 7, с.87; 12, с.154-156].

В башкирской мифологии кукушка, с одной стороны, сакральная птица, символ пророчества и ясновидения, предсказатель продолжительности жизни человека, и предвестница несчастья, горя, с другой. Также кукушка в народной традиции олицетворяет незаботливую мать, которая оставляет своих детей.

В башкирских народных песнях поется, что кукушка является вестником бед и горестей:

*Кәкүк менән генә, ай, буз тургай
Кайғы-хәсрәт өсөн яралган* («Нуриман һалдат йырлары»).

‘Кукушки и жаворонока свист –
Не о моей ли плачут они доле?’ («Песни солдата Нуримана»).

*Кәкүк менән генә, ай, карсыға
Кайғы-хәсрәт өсөн яралган* («Кәкүккәй»).

‘Кукушечка и серый ястребок –
Вы тоже горемычные создания’ («Кукушечка»).

Народ с настроенностью воспринимал несвоевременное или продолжительное кукование кукушки:

*Кысыра ла кәкүк, ай, кысыра,
Һукайлыкай буйы мләшитә* («Һукайлы»).

‘Не кричи, кукушка, на рябине –
Накричишь на голову беду’ («Сухайлы»).

С сожалением отмечается, что птенцы кукушки растут в чужих гнездах, это сопоставляется с горькой судьбой девушки:

*Кәкүк кенә коштоң, ай, балаһы, Зөлхизә,
Сит ояла үсә лә ят булып, Зөлхизә* («Зөлхизә»).

‘В чужом гнезде среди птенцов, чужих, Зульхиза,
Растет уныло кукушонок серый, Зульхиза’ («Зульхиза»).

Кроме сакральных птиц, птиц-тотемов в песнях встречаются образы других следующих птиц: *тургай* ‘воробей’, *буз тургай* ‘жаворонок’, *күгәрсен* ‘голубь’, *тутыйгош* ‘попугай’, *карлугас* ‘ласточка’, *аксарлак* ‘чайка’, *бузәнә* ‘перепел’, *каз* ‘гусь’, *агуна* ‘куропатка’, *көйөлдө* ‘кулик’, *сәүкә* ‘галка’, *карга* ‘грач’, *тартай* ‘коростель’, *һарайын* ‘бекас’.

В песнях воспевается внешний вид птиц. В текстах можно найти описание облика разных видов птиц:

*Муйыны ғына ала, ай, аксарлак
Күл ситенә төшөп таш ашай* («Юркә Юныс»).

‘У чайки пестрогрудой, видел я,
Повадка есть – глотать речные камни’ («Юрка-Юнус»)

*Кағынып кына оскан карлугастың
Канат осо кыйғас, муйыны ала* («Дулала»).

‘Промелькнула ласточка и скрылась –
Хвост раздвоен, грудочка красна’ («Дулала»).

Птицы являются постоянными эпитетами в песенных текстах. Красота девушки сравнивается обликом птиц:

*Кашкынайың кара, ай, кем кеүек,
Буйың зифа тутый кош кеүек* («Ук сорғоп»).

‘Ты чернوبرова, величав твой стан,
Ты словно птица – сказочные перья’ («Пустил егет стрелу»).

Многие птицы прославлены своим пением. В песнях восхваляется пение птиц:

*Ялан ғына ерзең буз тургайы,
Һайрап-һайрап килә кар киткәс* (Айтуған йырлары).

‘Вон жаворонок над степью стоит,
Как его голос под солнышком льется!’ («Айтуған»)

Кроме того, птица является частым спутником в пути:

*Сахраларза яңғыз йөрөгәнemdә
Буз тургайзы алдым юлдашка* (Йылға буйзары).

‘Когда скитался в странствиях один,
Жаворонка взял я спутником в дорогу’ («Долина реки»).

Башкиры издавна охотились на птиц. В башкирских песнях можно найти сведения о том, что они являются объектом охоты, и их мясо – пищей:

*Һай, былтыр күргән бүзәнәне
Быйыл атып алдым мин, ти* («Бүзәнә»).

‘Прошлогоднюю перепелку
Застрелил я в этот год’ («Перепелка»).

*Кишке буйы азыра ла
Азунага кош һалдым* («Якшынбай»).

‘По весне в Кешке-тугае
Куропаточку вспугну’ («Якшынбай»).

*Күк ыласын сөйзөм каззарга,
Алып кына төшитө һаззарга* («Ай-һай за, Гүзәлем»).

‘Беркута взметнул я вслед за гусем,
Беркут на болото гуся сбил’ («Ай, пригожая моя»).

Некоторые птицы являются символом дороги, а также олицетворяют Родину, родной край, родную землю:

*Караһыузы буйлап, һай, без киттек.
Кыр каззары кеүек тезелеп,*

*Тыуган ғына илде без һакланьык,
Ғәзиз йәнебеззән төңләп* («Ирәмәле»).

‘Мы переплыли речку Карасу
И вдаль умчались клином гусиным.

Мы защищали родину свою,
Душой мы были с ней всегда едины’ («Ирәмәль»).

Многие птицы, особенно перелетные, являются вестником весны:

*Яз кимәлкәйзәрен шунан беләм,
Көйөлдө кош килә һызгырып* («Зөлфия»).

‘Половодье нынче будет выше –
Говорит мне свист кулика’ («Зульфия»).

Таким образом, птицы в жизни народа играли большую роль. В песнях заложена сакральная семантика птиц. Воспеваются характер птиц, внешний вид, символика, их место в жизни народа. Образ птиц, закрепившийся в сознании народа, находит свое отражение в его песнях, это говорит о том, что птицы занимают определенное в быту, мыслях, сознании этого человека.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Т.8. Песни. Уфа, 1995. 400 с.
2. Башкорт халык ижады. Йырзар. Беренсе китап. Өфө, 1974. 388 б.
3. Илимбетова А.Ф. Культ птиц у башкир в свете духовного наследия народов мира. Уфа, 2015. 282 с.
4. Муратова Р.Т. Образ соловья в башкирских народных песнях // Россия и Восток: взаимодействие стран и народов: Труды X Всероссийского съезда востоковедов. Кн. 2. Уфа, 2015. С.427-429.
5. Муратова Р.Т. Названия диких уток и их лирический образ в песенном творчестве башкир // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России. Материалы XV Всероссийской научной конференции. Уфа, 2015. С.179-181.
6. Муратова Р.Т. Образ хищных птиц в башкирской песенной лирике // Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы VII Всероссийской тюркологической конференции. Уфа, 2016. С.375-380.
7. Хадыева Р.Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М., 2005. 248 с.
8. Хакимьянова А.М. Башкирские народные лирические песни: поэтическое своеобразие жанра. Автореф. дисс... к.ф.н. Махачкала, 2015.
9. Хисамитдинова Ф.Г. Мифологический словарь башкирского языка. М., 2010. 452 с.
10. Хусаинова Г.Р. Кукушка в обрядовой культуре башкир // V конгресс этнографов и антропологов России: тезисы докладов. 2003. С. 201.
11. Юлдыбаева Г.В. «Урал батыр» эпосында кош образы // Башкирская филология: история, современность, перспективы. Труды Всероссийской научной конференции. Стерлитамак, 2005. С.360-365.
12. Юлдыбаева Г.В. Образ кукушки в фольклоре тюркских народов // Профессор Н. Ф. Катанов и проблемы тюркологии. Сборник статей. Орал: 2012. С.137-140.

ОБРЯДЫ КЫРГЫЗОВ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И РАЗВИТИЕМ РЕБЕНКА (НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ)

Абдымиталип Мурзакметов¹

Аннотация. Данная статья посвящена изучению обрядов, связанных с рождением и развитием ребенка у кыргызов, проживающих в Ошской, Баткенской и Джалалабадской областях Кыргызстана, определению их особенностей и научной оценке локального своеобразия традиций народа. На основе широкого использования полевых материалов представлена полная картина обрядов, связанных с детским возрастным циклом жизни кыргыза.

Ключевые слова: Кыргызы, ребенок, традиции, обряды, запреты.

KYRGYZ CEREMONIES, CONNECTED WITH A CHILD'S BIRTH AND DEVELOPING (ON THE BASIS OF COPYRIGHT MATERIAL)

Summary. This article is devoted to the study of rites associated with the birth and development of the child in the Kyrgyz living in Osh, Batken and Jalal-Abad regions of Kyrgyzstan. The complete picture of ceremonies, connected with the childhood cycle of life of the Kyrgyz is presented in the work on the basis of comparative analysis of different sources and ethnographic field materials.

Keywords: Kyrgyz, baby, tradition, rituals and taboos.

Обряды сопутствовали человеку с момента рождения на свет, превращаясь в неотъемлемую часть мировосприятия и жизненных навыков каждой личности. Они определяли взаимоотношения человека с окружающим миром, формы хозяйственной деятельности, бытовую культуру, семейные традиции и психологические особенности кыргызов. Поэтому обряды не оставались архаическими явлениями, отражаемыми лишь в старинных преданиях, произведениях народного творчества различных жанров, фактами сугубо исторического характера, а становились основой народного этикета. Этими обстоятельствами и следует объяснить обилие обрядовых явлений в фольклоре почти всех народов мира.

В фольклоре сохранилось немало свадебных ритуалов, способствующих, по народным поверьям, рождению детей у молодоженов, а также ритуалов, свидетельствующих об отношении кыргызов к различным желаниям беременных при токсикозе. Как и все народы мира, кыргызы считали главным условием семейного счастья и основной целью брака иметь детей. Еще с момента сватанья этому вопросу придавали особое значение и изучали генеалогическое древо до семи колен по отцовской линии жениха и невесты, чтобы не допускать кровосмешения, обращали внимание на состояние их здоровья. В конце свадьбы постель молодоженам стелила и первой лежала на ней та женщина, которая прожила благополучную жизнь многодетной матери. Или же на брачном ложе давали поиграть, побороться малышам [5, тетрадь № 1. Муратова Соно, 93 года, племя кыпчак, Баткенская область, Баткенский район, с. Кара-Бак]. Эти обряды можно рассматривать как пример контагиозной магии.

Почти все ритуалы, исполняемые во время свадьбы, имеют цель обеспечить благополучие, счастье молодой семьи, следовательно, рождение и здоровье будущих детей. Поскольку самые первые ритуалы до рождения ребенка связаны с удовлетворением желаний беременных в различной еде, это явление стало причиной появления множества поверий.

По отношению к беременной женщине возникали запреты как проявление заботы о здоровье самой матери и плода в ее утробе. К примеру, из опасения неправильного течения процесса родов, т.е., стремясь предотвратить рождение ребенка ногами вперед, а не головой, беременной женщине запрещалось сидеть на мешке, на снятом седле, садиться на перекрещенных ногах, переступать через подпорки *тюдюка* (верхнего деревянного круга юрты), ставить веник (его надо положить); чтобы пуповина ребенка не обвивала его шею, беременная не должна была перешагивать через веревку, пестросплетенную нить, веник, прясть на прятке. Во избежание того, чтобы ребенок впоследствии не стал лысым, запрещалось сжигать веник, начисто сгребать золу в очаге. Боязнь укоротить ум или жизнь еще нерожденного человека остерегала беременную женщину укорачивать волосы. Ей также запрещалось посещать дом, где недавно умер человек. Не разрешалось пробовать пищу из ковша, проверяя вкус, поскольку это считалось причиной рождения ребенка с большим как ковш носом [5, тетрадь № 1. Амиракулова Инамкан, 59 лет, племя карабагыш, Ошская область, Узгенский район, с. Мырза-Арык].

Целый ряд запретов для беременной женщины был связан с употреблением пищи. Например, верблюжье мясо ели в исключительных случаях, с большой неохотой. По существовавшему поверью, человек должен был есть верблюжье мясо не чаще одного раза в год. Муж и жена не должны были есть мясо друг без друга, особенно если жена была беременна. Считали, что если женщина нарушит этот обычай, то будет носить своего ребенка 10-12 месяцев, подобно верблюдице. Поэтому, если муж ел где-нибудь верблюжье мясо, он обязательно приносил кусок мяса жене [3, с. 30-31]. У казахов же, если по каким-то причинам (физиологическим или из-за неверного определения времени зачатия) срок вынашивания плода затягивался, это связывали с тем, что

¹ Кандидат исторических наук, Ошский государственный университет, г. Ош, Киргизия, e-mail: suzak65@mail.ru.

беременная нарушила запрет на мясо верблюда, и совершали соответствующие обряды: проводили беременную перед верблюдом или через шею верблюда, иногда даже, отрезав немного сала от горба, в поджаренном виде давали его поест [8, с. 63]. Также кыргызы опасались есть мясо зайца, поскольку это могло, по поверьям, вызвать рождение ребенка с заячьими губами. На основании этих же поверий у южных кыргызов существует запрет беременным женщинам на употребление в пищу лошадиного мяса. Утверждают, что есть мясо горного тура строго не запрещалось, однако, это могло повредить удачливости охотника, подстрелившего дикого козла и угостившего его мясом беременную женщину [5, тетрадь № 1. Чокушева Дилдекан, 83 года, племя бөрү, Ошская область, Каракулжинский район, с. Коочаты]. В таких случаях он мог вернуть удачу выполняя такой обряд: перед охотой он должен был есть семь лепешек в одиночку, произнеся молитвы перед трапезой.

Известно, что в прошлом смертность детей у кыргызов была довольно высокой. Это обусловило возникновение целой системы запретов для беременных женщин. Однако недостаточно все это объяснять только мерами предосторожности. Следует помнить также и о заботе родителей о благополучном будущем ребенка, определяемом, согласно народным поверьям, соблюдением религиозных предписаний.

Наши предки большую роль отводили мерам против преждевременных родов. Их нельзя рассматривать в отрыве от обрядов. Когда молодая женщина рожала прежде срока и, особенно, когда повторялся выкидыш, это всерьез тревожило ее близких. Такую женщину заставляли перешагнуть через сучку, рожавшую много щенков, съесть поздние плоды вторично расцветавшего фруктового дерева, проглотить яйцо ласточки, только начавшее превращаться в птенца, варили для нее мясо недоношенного приплода овец, коров, лошади и т.п. [5, тетрадь № 1. Жунусова Салтанат, 80 лет, племя багыш, Джалал-Абадская область, Сузакский район, с. Кызыл-Сенгир]. Известный этнограф С. М. Абрамзон отмечает, что в той семье, в которой не выживали мальчики, родившемуся мальчику надевали на ногу браслет, продевали в ухо одну серьгу, заплетали ему косичку и до обрезания одевали его как девочку [1, с. 282]. Существует также обряд, по которому недоношенного ребенка держали в войлочном колпаке, который вешали каждый день на другое место, т.е. на кончики нижнего остова юрты.

Была сильна вера в охранительное свойство некоторых животных. Шерсть и клыки собаки вешали на шею ребенка в качестве амулета. Первую рубашку младенца называли «собачьей», ибо сначала ее надевали на голову собаки. Женщины, у которых умирали дети, сразу же после рождения ребенка кормили своим молозивом щенка; так дитя человека и детеныш животного становились молочными братьями. Такой же ритуал могли исполнять по отношению к волчонку. Волчонка, у которого еще глаза не раскрылись как следует, кормили грудью вместе с ребенком в течение трех, пяти или семи дней и затем отпускали на волю [5, тетрадь № 1. Мамажусуп кызы Батма, 73 года, племя бөрү, Ошская область, Каракулжинский район, с. 1-май]. В некоторых случаях новорожденного пропускали через шкуру волка, снятую вместе с мордой. Такую шкуру сначала держали в воде, затем растягивали. Также широко распространен обряд, по которому таральную кость волка пришивали на одежду ребенка. Несомненно, эти ритуалы были связаны с тотемизмом.

Широко распространено у кыргызов поверье, что первое кормление ребенка (не считая материнское молозиво) имеет судьбоносное значение: желая сытную, благополучную жизнь ребенку, его кормили сливочным или топленным маслом, курдюком. Желая ребенку, чтобы у него была «крепкая душа», т.е. отменное здоровье и храброе сердце, в рот новорожденному вкладывали слюну волка. Мечта кочевого кыргыза, вынужденного постоянно защищаться от набегов соседей и воевать за место под солнцем, раскрывалась в тех действиях, которыми он благословлял своего новорожденного сына, в рот которому клал железный предмет, например, меч или кинжал (чтобы он рос крепким, отважным воином). В более позднее время для совершения данного обряда вместо кинжала или меча стали применять пулю. Существовало поверье, согласно которому, ребенок смог бы понимать язык всех живых существ, если ему дать почувствовать вкус языка сороки [5, тетрадь № 1. Жунусова Салтанат, 80 лет, племя багыш, Джалал-Абадская область, Сузакский район, с. Кызыл-Сенгир]. Кыргызские охотники замечали, как сорока предупреждает других животных, заметив человека, это натолкнуло на мысль, что она обладает языками всех зверей. Можно считать, что в связи с этим появилось такое поверье.

По народной традиции существовали исключения в соблюдении запрета присваивать имя еще не рожденному ребенку. Например, если ребенок плачет в утробе матери, его называли *Маиран* (ее – *Маирангуль*) или Шарип (*Шарипа*), что означало рождение ребенка уже со своим именем. Такого ребенка, как обладающего особенными свойствами никому не показывали в течение сорока дней. А рожденных с прорезавшимися зубами детей называли *Бөрү* – волк (девочку – *Бөрүгүл*), иначе считалось, что такой ребенок может подвергаться опасностям или сам стать причиной несчастья, преждевременной смерти следующих детей. Такое поверье упоминается и в древнем памятнике индийской литературы «Атхарваведа» [3, с. 167], что свидетельствует об архаических корнях его происхождения.

Одним из самых интересных явлений в этнографии стал культ близнецов у кыргызов. Поскольку в кыргызской этнографии до сих пор не велось специальных исследований в этом направлении, мы применили метод сопоставления и соответствующие явления рассматривали через призму отношений других народов мира к данному культу. Следует отметить, что в кыргызском фольклоре можно найти очень много сведений, связанных с культом близнецов. Кыргызы различают близнецов, рожденных с общей оболочкой (близнецы), и тех, кто появился на свет в разных оболочках (двойня). Согласно поверьям, первые бывают очень похожи между собой, вместе заплачут, вместе заболевают, а если один погибнет из-за несчастного случая, то второй тоже долго жить не сможет. Поэтому сразу же после рождения их плаценты разделяли на две части и хоронили

по разной стороне дороги. Существование такого обряда у хакасцев отмечал В. Я. Бутанаев [4, с. 134]. В природе иногда встречаются сросшиеся ягоды или зернышки подсолнуха или ореха. По поверьям татар, человек, который вкушал такие редкости, будет иметь детей-близнецов [7, с. 515]. Кыргызы, когда умирал один из близнецов, в целях запутывания смерти второго ребенка укладывали под перевернутый казан. А рядом с телом первого хоронили зарезанную овцу или курицу. По сей день встречаются случаи, когда оставшемуся в живых ребенку сменили имя [5, тетрадь № 1. Токоева Кален, 73 года, племя кушчу, Джалал-Абадская область, Чаткальский район, с. Терек-Сай]. Многочисленные факты особо почтительного отношения кыргызов к женщинам, родившим близнецов, а также к самим близнецам, подтверждают существование культа близнецов.

Кыргызы, как бы ни любили своих детей, никогда не баловали их чрезмерно. По народной традиции чрезмерная любовь к ребенку может повредить его здоровью, поэтому существовал ряд запретов по отношению к ребенку.

Запреты, связанные с питанием: мальчикам нельзя было есть селезенку, головной и костный мозг, почки, прямую кишку, хрящ лопатки овцы. А девочки должны были остерегаться от употребления в пищу трахеи, кончика языка, ножек. Существует поверье, что у мальчика, который много ел пригоревшие остатки еды, впоследствии на свадьбе будет лить дождь. Упавшую на землю пищу не трогали, считая, что ее должен есть сирота. Нельзя было класть лепешку наоборот. Обижаться из-за пищи считалось плохой приметой. Есть разрешалось только сидя. Из опасения лишиться везения, достатка, доедали всю порцию или надкушенную лепешку, даже после насыщения.

Запреты, связанные с одеждой: нельзя загибать край рубашки ребенка, шить одежду стоя, надевать наизнанку. Молодой человек не должен одежду накидывать на плечи. Нельзя оставлять снятую одежду в положении наизнанку, подстилать брюки под голову.

Запреты по отношению к действиям: мальчик не должен держать руки за спиной, опираться на посох; сидеть, опираясь на пол; стоять на пороге двери, скрещивать руки на голове, класть пальцы в рот, стоять подбоченясь; подпирать руками голову, когда лежишь; сидеть, обнимая колени; указывать на могилу руками и т.п.

Запреты, связанные с правилами этикета: нельзя вытягиваться, глядя на человека; свистеть внутри дома, начинать разговор, не поздоровавшись; проходить между двумя людьми, стоящими рядом; стряхивать руками после мытья, открывать двери ногами, занимать место возле *дастархана* (скатерти) раньше старших, поворачиваться спиной к человеку, вступать в разговор, переступать через спящего человека, сидеть возле *дастархана* с растянутыми ногами и т.п.

Таким образом, наши предки выработали множество запретов в соответствии с особенностями быта, жизненных условий, мировосприятия и соблюдали их в повседневной жизни. Они служили также средством воспитания подрастающего поколения. Но все эти запреты нельзя рассматривать как излишние ограничения, сковывающие человека в каждом движении. Поскольку система запретов усваивалась детьми с ранних лет и объяснялась в достаточной мере убедительно, она становилась органичной частью культуры поведения. Некоторые запреты не снимались и после достижения человеком совершеннолетия. О существовании целой системы запретов в воспитании детей и у туркмен отмечала А. Союнова [6, с. 116-117]. Совокупность этих запретов превратилась в одну из составляющих культуры поведения и этикета народа. У многих запретов давно забыты первоначальные мотивы и потому они приняли новые формы выражения. Поэтому в дальнейшем этой проблеме следует уделить особое внимание.

Таким образом, в соответствии с реалиями нового времени, когда исчезают целые языки и национальные культуры, когда становится все более очевидной необходимость сохранения разнообразия в ноосфере во имя спасения человечества в целом, необходимо комплексное и новаторское исследование народных обрядов на глубоко научной основе. Особенно в условиях суверенитета чувствуется острая потребность в изучении бесценной кладези этнологических реликвий, чем являются для нас народные знания, традиции, обряды и обычаи.

Литература

1. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Ф.: Кыргызстан, 1990.
2. Атхарваеда. Избранное. Перевод, комментарий и вступительная статья Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1976.
3. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. - Ф.: Илим, 1972.
4. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов: Пособие для учителей. – Абакан: Хакаское кн. изд-во, 1996.
5. Полевые материалы автора (ПМА). Тетрадь № 1. 1993-1997-гг.
6. Союнова А. Традиционная система воспитания детей у туркмен / Этнография Туркменистана. – Ашгабат: Ылым, 1993.
7. Татар халык ижаты. Мәкальләр һәм әйтемнәр. – Казань: Татарское книжное издательство, 1987.
8. Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). – Алма-Ата: Гылым, 1991.

ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ КАЗАХСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Насихат Мурсалимова¹

Аннотация. Статья посвящается истории сбора детского фольклорного литературного наследия казахского народа. А также повествует об особенностях вариантов собранных в разные периоды и в разных регионах.

COLLECTION HISTORY OF KAZAKH FOLK LITERARY HERITAGE FOR CHILDREN

Summary. The article is concerned with the collection history of kazakh folk literary heritage for children. Also narrates about features of analogs that were collected during different periods and in different regions.

Детский фольклор – ценность, которая оказывает огромное влияние на воспитание и развитие кругозора молодого поколения с младенческих лет до совершеннолетия.

В трудах ученых таких, как Г.Потанин, В.Радлов, А.Васильев, А.Алекторов, А.Диваев, занимавшихся сбором фольклорного литературного наследия казахского народа, было уделено особое внимание детской устной литературе. Наряду с ними в этой области много трудились и С.Сейфуллин, И.Жансугуров, а также в сборе детской устной литературы приняли участие такие известные ученые, как М.Ауэзов, О.Турманжанов, М.Габдуллин, Ш.Ахметов, М.Алимбаев, С.Касиманов, а в недавнем прошлом – Ш.Ибраев, К.Саттаров, К.Матыжанов. О проблемах детского фольклора были опубликованы статьи и литературоведческие труды А.Тажибаева [1], С.Кирабаева [2], А.Нуркатова [3], С.Сеитова [4], Б.Сахариева [5], Н.Габдуллина [6]. Во всех этих трудах имели место интересные идеи и ценные мнения, сказанные о казахском детском фольклоре. Сделаны предложения по его улучшению и художественному совершенствованию.

В целом, хотя первоначально образцы богатого наследия казахского фольклора были зафиксированы в письменном виде в глубокой древности, работа по его сбору и исследованию была начата во второй половине XIX века. Собиратели казахского фольклора в то время не рассматривали детский фольклор в качестве отдельного жанра. Записывали такие популярные жанры, как колыбельные песни, загадки, небылицы в стихах. Крупный ученый в области востоковедения, тюркских языков и фольклора, активно занимавшийся исследованием устной литературы тюркских народов В.В.Радлов, участвуя в различных научных экспедициях, тщательно собирал фольклорные образцы и записывал их. В 1870 году В.Радлов в третьем томе своего научного труда «Образцы народной литературы тюркских племен» опубликовал первую версию небылиц в стихах [7].

Одним из ученых, внесших огромный вклад в собирательскую деятельность народной устной литературы был Г.Н.Потанин. Он совершил ряд путешествий с целью собрать сведения о географии, этнографии и фольклоре малоизученных регионов Азии. В рукописных работах, собранных Н.Г.Потаниным, встречаются много материалов касательно детского фольклора.

А масштабные труды профессора А.Диваева были удостоены всестороннему изучению. Он с 1876 года начал заниматься сбором, исследованием и публикацией казахской устной литературы. Он записал эпические поэмы, сказки, детский фольклор, риторические речи, некоторые из них перевел на русский язык. Образцы казахской устной литературы собирал преимущественно на территории Сырдарьи, Туркестана, Чимкента, Аулие-Аты, Узбекистана, Каракалпакстана. В его архиве в обилии можно встретить такие малые жанры, как колыбельные песни, пословицы и поговорки, обрядовые песни. Жанр, в котором самое максимальное число сбора детского фольклора совершил А.Диваев, – это сказки. А.Диваев, в 1883 году начал заниматься сбором сказок на территории Аулие-Аты. А.Диваев встречался с рассказчиками сказок и записывал их. В большинстве случаев он просил самих рассказчиков записывать песни, сказания и сказки.

А также Абубакир Диваев является первым собирателем, который записал образцы жанра колыбельных песен. Вместе с тем, в рукописях А.Диваева можно встретить первые записи образцов скороговорок. В 1890-х годах в ходе экспедиции на территории Аулие-Аты он встречался с человеком по имени Кожаягул и записал с его слов колыбельную песню. Таким образом, несколько версий колыбельной песни опубликовал сначала в «Хабаршы», выпускаемом Туркестанским отделением [8], затем в 1905 году в сборнике «Сырдария» [9]. А в 1923 году в журнале «Сана» были опубликованы 12 версий колыбельной песни. Басня «Орел и черепаха», колыбельная песня, собранные А.Диваевым вышли в свет в сборнике «Алтын абдыра» [10].

Первый, кто занимался отбором и научной систематизацией наследий народной литературы, относящихся к детскому фольклору, был – Ибрай Алтынсарин. Выпущенная им в 1879 году «Казахская хрестоматия» была первой работой, посвященной духовным наследиям касательно казахских детей. В этой книге в изобилии собраны замечательные отрывки казахской народной литературы, предназначенные для детей. И.Алтынсарин собрал и систематизировал огромное количество наследий, относящиеся к детскому фольклору. Сгруппировал их по жанрам и разделил на четыре системы: легенды, сказки, эпические произведения, пословицы и поговорки.

¹ Научный сотрудник, Институт литературы и искусства им. М.О. Ауэзова, г. Алматы, Казахстан, e-mail: m_nasihat@mail.ru.

Собиратель и исследователь казахской истории, культуры, этнографии и фольклора – А.Е.Алекторов. Он хорошо знал казахский язык, был знатоком обычаев и традиций, устной литературы казахов. Написал множество научных работ в этой области. Среди собранных им более ста работ по казахской тематике можно встретить и жанры детского фольклора. До революции в казахских школах Акмолинской, Семипалатинской и Уральской областей наряду с «Хрестоматией» И.Алтынсарина пользовались и учебными пособиями [11], составленными А.Е.Алекторовым.

Один из ученых, который специально занимался сбором, исследованием и высказыванием своего мнения, – С.Сейфуллин. Он был и собирателем, и исследователем детского фольклора. Поэт, писатель, видный общественный деятель С.Сейфуллин в своих работах «Жумбак айтыс» (Жумбак айтыс – это айтыс с загадкой и ответным отгадыванием), «Скороговорка», «Детская игра», «Молодежные игры, смешные стихотворения» проводил анализ детского фольклора. Широко осветил фольклорные сказания, рожденные в связи с детскими играми, раскрыл их воспитательное значение.

Один из основателей казахской литературы Ильяс Жансугуров с 1920 года занимался сбором образцов устной литературы и в 1923 году в Москве издал книгу под названием «Небылица» [12].

В этот период занимались не только сбором, публикацией образцов казахского детского фольклора, наряду с этим они стали предметом исследования ученых. Такие термины в научном труде А.Байтурсьнова «Литературовед», как «стихи-небылицы», «загадки», «скороговорки», «жарапазан» (жарапазан – вид обрядовой песни, распеваемой во время рамадана), «колыбельные песни», впервые вошли в научный оборот. Ученый, отметив: «Где нет детской литературы, сказки являются самым необходимым средством для воспитания духовного воображения ребенка, которое учит детей фантазировать и разговаривать», обратил внимание на место, которое занимает данный жанр в детском фольклоре.

Один из ученых, специально изучавших историю формирования и развития богатого наследия детской литературы в сфере литературоведения – Кенжехан Матыжанов. Он в своем сборнике «Духовное молозиво», выпущенном в 1995 году, впервые провел широкомасштабное исследование детского фольклора. В предисловии книги дал характеристику структуре и жанровым видам казахского детского фольклора, сгруппировал детский фольклор на нижеследующие группы, разделил на жанровые разновидности:

I. Поэзия заботливого воспитания: колыбельные песни, детские обрядовые песни, песни лелеяния, песни утешения и отвлечения внимания.

II. Поэзия подрастающего поколения: сезонные песни, песни-посвящения, песни-пожелания, детские песни: стихи, песни-вопросы. Песни-любования, песни-небылицы, песни-дразнилки.

III. Игровой фольклор: игровые песенки: подшучивание, скороговорки, загадки.

IV. Песни, связанные с игрой: приглашение на игру, песня-желание, драматические игры.

Один из собирателей детского фольклора – поэт, сказитель Рахмет Мазкожаев. Собиратель народного наследия записал среди населения басни под названием «Волк и журавль», «Соловей и осел», «Пришел к людям волк, сбежавший из лесу» и сдал в фонд рукописей института (333-папка).

В вышеупомянутых рукописных фондах встречаются и образцы детского фольклора, самостоятельно собранные среди населения Байбатыровым Мукашем. М.Байбатыров собрал множество версий устной литературы, обрядовых песен, эпических сказаний и сдавал в рукописный фонд. В 4-тетради 356-папки, хранящейся в фонде института встречаются и песни для детей.

Собиратель народного наследия поэт, педагог – Касиманов Садык с тридцатых годов начал записывать произведения устного народного творчества и сдавал в фонд института. В рукописях в обилии можно встретить такие малые жанры, как тойбастар (тойбастар – песня, которую поют в конце каждого тоя), беташар (беташар – песня, сопровождающая обряд снятия покрывала с лица невесты), кыз узату (кыз узату – выдать дочь замуж), скороговорки, колыбельные песни, проклятия, песни-загадки. Песня-дразнилка «Кетик балага» («Беззубому мальчику») (146-папка) из данной рукописи опубликована в сборнике «Ак сандык, кок сандык» (1988). Однако, при сравнении текстов в рукописи и текстов в издании нельзя не заметить некоторые отличия.

Например, в рукописи:

Судан шортан *алып* же,

Тузды суга салып же.

В сборнике:

Судан шортан *асып* же,

Тузды суга салып же.

Фольклорные материалы, собранные следующим собирателем народного наследия Мукашом Мажикеевым, хранятся в фонде института. А именно, собранная им среди населения и сданная в 1982 году рассказ-небылица «Отирикке байге» была опубликована в 92-томе «Бабалар сози» [12].

Образцы детского фольклора в обилии можно встретить и в сборниках известного казахского поэта, собирателя устной литературы Султанкожаулы Майлыкожа. Он родился и вырос в местности Кожатогай Арысского района Южно-Казахстанской области. По-мусульмански образованный Майлыкожа сочинял стихи и в устной форме, и в письменной форме. Собранные поэтом басни, песни-небылицы были опубликованы в сборниках «Ак сандык, кок сандык», «Бабалар сози» (72-том) [13], «Рухани уыз».

В сборнике академика А.Маргулана встречаются виды игры «Соқыр теке». Первый вид игры опубликован в сборнике «Кел ойнайык», второй вид – в журнале «Жулдыз» (1985. №7), третий вид – в сборнике

«Использование образцов устной литературы в детских садах» (Составитель – Р.Жумагожина) и четвертый вид – в сборниках «Ак сандык, кок сандык», «Бабалар сози» (72-том).

Известно, что произведения писателя О.Турманжанова в основном были посвящены детям. Он занимался и сбором, и публикацией образцов казахской устной литературы, составлением пословиц и поговорок, слов назидания для детей. Цикл стихов «Сексен отирик», собранный писателем среди населения впервые вышел в свет в латинице в сборнике «Сексен отирик» [14].

Собиратель народного наследия Жуматаев Алиакбар родился в волости Куандария Кармакшинского района тогдашнего уезда Акмешит. Он с малых лет обучался по-старинному методу у Турмагамбета Изтлеуова и у муллы по имени Шора. А.Жуматаев, известный среди народа своим поэтическим даром и талантом сказителя, участвовал в собирании образцов народного творчества, до последнего времени собственноручно сдавал их в фонд института. Среди них сохранилась басня для детей «Каракус» (912/2-папка).

Одним из собирателей огромного количества фольклорных наследий был народный поэт Токтарбаев Рахметолла. В числе записанных им лично и сданных в вышеупомянутый фонд материалов можно встретить басню «Лиса и волк» (1047-папка, 4-тетрадь). Собиратель второй версии данного произведения под названием «Хитрая лиса» – Жакыпов Сайлаубек (914-папка, 1-тетрадь). С.Жакыпов данную версию басни записал в 1983 году со слов человека по имени Шапишова Майсар. К сожалению, другие документальные сведения не указаны.

Один из собирателей, внесших огромный вклад в собирательскую деятельность казахского детского фольклора, – ученый-фольклорист, исследователь, собиратель народного наследия, доктор филологических наук, профессор Кыдырали Саттаров. Ученый организовывал десятки экспедиций, направленные на сбор народного наследия среди казахского населения, обитающего во второй половине XX века в южной части Казахстана, особенно, на территории нынешнего Узбекистана, на месте слияния рек Сырдарья и Амударья. В настоящее время в фонде сгруппировано цикл сборников из 200 сборников образцов народной литературы К.Саттарова, собранные им среди населения. Среди них часто встречаются колыбельные песни, стихотворения, виды игр, скороговорки, сказки [15].

Аксакал по имени Карибаев Шаяхмет, родившийся и выросший в Самарском районе Восточно-Казахстанской области, также занимался сбором, записью образцов народной литературы и в 1981 году сдал материалы в вышеупомянутый фонд. В рукописи имеют место детские скороговорки, пословицы и поговорки, басни и т.д. (879/3-папка, 52-тетрадь).

Издатели детского фольклора в качестве специального сборника, систематизированного с научной точки зрения на основе вышеупомянутых рукописей, призведений, опубликованных до Октябрьской революции в разных изданиях, – это видные ученые-фольклористы Ш.Ибраев и К.Матыжанов. В издании под названием «Ак сандык, кок сандык» (1988) детский фольклор впервые был разделен на жанровые разновидности, написаны их научная характеристика и комментарии к текстам.

Детский фольклор – народное наследие, накопленное на протяжении столетий. Не секрет, что в настоящее время работа по сбору среди населения детского фольклора, по его систематизации, по удовлетворению большого спроса воспитанников детских садов и подрастающего поколения школьного возраста ослаблена. Поэтому хочется верить, что работа по сбору среди населения образцов фольклора, имеющего отношение к детям, по научной систематизации и публикации по спросу все же продолжится.

Литература

1. Тажибаев А. Жас урпаққа жаксы адебиет жасайык (на каз.яз.). Жулдыз, 1961, №6.
2. Кирабаев С. Балалар адебиетинин кейбир маселелери. «Адебиет және искусство», 1954, №2.
3. Балаларға арналған шығармалар туралы. «Халық мугалими», 1954, №2.
4. Сеитов С. Илияс Жансугировтын балаларға арналған шығармалары. «Қазақ тили мен адебиети» журналы (на каз.яз.), 1958, №1.
5. Сахариев Б. Балалар адебиетинин тарбиелик мани. «Халық мугалими» (на каз.яз.). 1950, №7.
6. Габдуллин Н. Орынсыз соз ойландыра болар. «Қазақ адебиети» (на каз.яз.), 1960, 8-сауир.
7. Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч.3. Спб., 1870. Стр. 55-57.
8. «Известия Туркестанского отдела РГО», 1900 г., Т. 2.
9. Сборник материалов для статистики Сыр-Дарьинской области. 1905г., вып. XII.
10. Алтын Абдыра. Казак балалар ауыз адебиети. Курастырган О.Аскар (на каз.яз.). – Алматы: «Балауса» баспасы, 2007. – 496 бет.
11. «К мудрости ступенька». – Москва, 1881. «Киргизская хрестоматия» ч.1. – Оренбург, 1889.
12. Бабалар сози. Отирик және мысалдар. Т.92 / Томды курастырып, гылыми косымшаларын дайындагандар: Албеков Т., Мурсалимова Н.М. (жауапты шығарушы). – Астана: «Фолиант». 2013. – 315 бет.
13. Бабалар сози. Балалар фольклоры. Т.72 / Томды курастырып, гылыми косымшаларын дайындагандар: Албеков Т., Мурсалимова Н.М. (жауапты шығарушы). – Астана: «Фолиант». 2011. – 360 бет.
14. Сексен отирик. //Кураст.: У.Турманжанов. Балалар адебиети секторы. – Алматы, 1937.
15. ӘӨИ.Ш. 920/13, 920/56, 920/112, 920/117, 920/118, 920/136, 920/137, 920/139, 920/140.

РЕЧЕВОЕ ИНТОНИРОВАНИЕ В МУЗЫКАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Гульмира Мусагулова¹

Аннотация. В статье Мусагуловой Г.Ж. даны сведения о речевом интонировании в музыкальном фольклоре тюркских народов. Ею приведены основные публикации, богатые этнографические материалы о речитативно-декламационной манере высказывания в фольклорных образцах изучаемых традиций. Мусагулова Г.Ж. прослеживает интерпретацию речитативной формы исполнения, столь распространенной в музыкальном фольклоре народов тюркского ареала, представляя ее в качестве наиболее актуального направления.

Ключевые слова: Речитатив, речевая интонация, тюркский, традиция, культура, музыка, искусство, пение, фольклор, устный, поэтический.

THE SPEECH INTONATION IN THE MUSICAL FOLKLORE OF TURKIC PEOPLES

Summary. The article of G.Zh. Musagulova has given information about the speech intonation in the Turkic people's folklore music. She presented the main publications, rich ethnographic materials about the recitative-declamatory style remarks of the samples studied folklore traditions. G.Zh. Musagulova traces the interpretation of recitative performance forms which prevalence in the folklore music of the Turkic peoples, presenting it as the most contemporary direction.

Keywords: Recitative, voice intonation, Turkish, tradition, culture, music, art, singing, folklore, oral, poetic.

Явление речитации, широко бытующее в традиционной культуре многих тюркоязычных народов, в контексте всей системы вокально-поэтического искусства, как фольклорного, так и профессионального, в целом, составляет одну из важнейших проблем современной музыковедческой науки.

Будучи одной из доминирующих в духовной культуре таких Республик как Турция, Татарстан, Башкирия, Азербайджан, Узбекистан, Туркмения, Киргизстан, Казахстан и другие, речитативно-декламационная форма, бытующая в фольклоре, сыграла исключительную роль в построении внутренней структуры многочисленных жанров музыкального искусства представленных народов. В этой связи она требует особого рассмотрения и исследования, так как является одним из основных формообразующих средств, концентрирующей в себе различные эмоциональные нюансы.

Основные положения архаичного пласта в музыкальной культуре раскрывает в своей работе немецкий ученый К.Штумпф [1]. Наблюдения автора сконцентрированы на исторических процессах зарождения и развития музыки. Опираясь на гипотезы многих западно-европейских ученых он впервые указывает на музыкальную речь в виде «напевного говорка» («Sprachgesang» – в переводе на немецкий язык). Следует предположить, что подобного рода прототипы в дальнейшем привели к возникновению речитативных форм. Исследователь изучает первичные формы раннефольклорного интонирования, инструментарий, особенности ладового и ритмического строения. Истоки речитативных форм в национальном фольклоре народов тюркского ареала глубокими корнями уходят в глубь веков. Рассматривая наиболее древние образцы речитации в трудах выдающегося тюркского мыслителя, философа аль-Фараби можно уже выделить феномен речитативного начала, как основополагающего тезиса с его разновидностями и специфическими особенностями.

В частности, речитатив – своеобразная цементирующая мелодико-речевая единица как в драматургии эпического интонирования, так и в многочисленных формах устно-поэтических жанров тюркоязычных народов непосредственно образовал органичную основу речевых высказываний в народно-художественном творчестве.

Образцы народно-поэтических произведений, существовавшие чаще в песенной форме, представляли неразрывный синтез стиха и мелодии. Наиболее удобной, емкой и выразительной музыкальной формой импровизаторского искусства являлся именно речитатив, занявший значительное место. Богатая музыкально-поэтическая традиция многих тюркоязычных народов, в которой присутствуют все основные жанры народного творчества – эпос, сказки, легенды, предания, песни, образовала свои формы воплощения и создавалась на богатом опыте мастерского владения импровизацией. Многообразное количество форм и видов песенно-поэтического искусства, существовавших в ранний период развития исключительно в устной форме имели своей первоосновой – речитацию.

В историческом и теоретическом музыковедении проблемы речитации ставились и рассматривались на протяжении длительного периода и постоянно привлекали внимание многих видных исследователей, ибо чрезвычайно важен и сложен процесс как создания выразительной разговорной речи так и ее воплощения в характеристиках героев драмы. Как известно, национальные речитативные формы составляют богатейший пласт музыкально-поэтического фольклора и профессионального искусства любого народа.

Вопросы речитации, составляющие основу настоящей научной статьи представляют широкий диапазон изучения, включающий историко-теоретический, жанрово-стилевой, композиционный аспекты данной проблематики в музыковедческой науке.

¹ Кандидат искусствоведения, доцент, Институт литературы и искусства им.М.О.Ауэзова МОН РК, г. Алматы, Казахстан, e-mail: Gulmi_mus@mail.ru.

Общими методологическими ориентирами послужили принципы, выработанные современной музыковедческой, филологической наукой и фольклористикой. Прочным методологическим фундаментом стали исследования ведущих ученых в этой области. В процессе разработки представленной тематики произведен историко-теоретический обзор проблем речитации по материалам музыкальной культуры тюркоговорящего мира. В качестве теоретической базы в разработке главных положений были использованы научные труды таких ученых-тюркологов как аль-Фараби (в музыкальном наследии Востока), Ш.Уалиханов, И.Березин, В.Радлов, А.Диваев, Г.Потанин, А.Байтурсынов, М.Ауэзов, А.Затаевич, В.Виноградов, Б.Ерзакович, Э.Алексеев, З.Ахметов, М.Ахметова, С.Кузембай, Т.Жумалиева, Хабиб Хассан Тума, И.Земцовский, А.Кунанбаева, Р.Султанова, Г.Сайфуллина, Д.Муфтахутдинова, С.Даукеева (в музыкальном творчестве тюркских народов), с их видением и трактовкой разрабатываемой проблематики.

Речитативные формы, широко бытующие в традиционной культуре тюркских народов, практически во всех жанрах народного творчества в контексте всей системы музыкально-поэтического искусства на протяжении веков обогащались и получали дальнейшее развитие. Речитатив являлся одним из важнейших средств в раскрытии богатой, эмоционально насыщенной палитры чувств и переживаний героя поэтического произведения. Эпические поэмы, сказания, философские размышления, предания в музыкальном фольклоре многих народов воплощались при помощи различных жанров. В казахском устно-поэтическом творчестве – это такие формы как «толғау», «сарын», «терме», «желдірме», «айтыс», «жоктау», «шешендік сөз», «жұмбақ арбасу», «бата сөз», «ертегі», «үлгі сөз», «нақыл сөз» и многие другие.

В фольклоре других народностей можно встретить идентичные поэтические формы и жанры, среди которых особенно выделяются узбекский и таджикский «достан», туркменский «дестан», азербайджанский «дастан» и т.д. Всем перечисленным жанрам свойственно философское, нравственно-поучительное содержание, строго выверенная логическая последовательность, присутствие различного рода высказываний, изречений из повседневной жизненной практики. Повторение слов, объединение одной рифмой нескольких строк, непосредственно содержащих определенный смысл, короткие музыкальные фразы ясного и четкого ритмического сложения, многократно повторяющиеся в связи с изложением словесного текста характеризуют представленные речитативные формы. В процессе многократного повторения они подвергаются вариационным изменениям.

Следует отметить, что эпос, как наиболее древний и богатейший пласт духовной культуры многих тюркских национальностей, тонко отразил все перипетии жизни и быта, чаяния и думы народа. Выдающийся писатель современности М.О.Ауэзов так высказывался по этому поводу: «Эпос – бессмертный и мудрый рассказчик о прошлом, доносит до нас дыхание веков и человек оживает перед нами со всеми своими мыслями и чувствами, со своей неистребимой мечтой о счастье и великой борьбе за него» [2, с.76]. Именно в эпическом наследии прослеживаются жанровые основы национальной речитации. Декламируя стих, исполнители читали его нараспев. Аналогичная тенденция функционировала в художественной практике тюркоговорящих народов.

В условиях профессионализма устной традиции подобная форма была наиболее жанрово-почвенной. Напевная канва речитаций как бы выстраивается, прежде всего, в самом исполнительском процессе народно-поэтического творчества. Многие источники по эпосоведению указывают на древность и самобытность данной высокохудожественной формы исполнения, которая в силу ряда исторических условий обогащалась и подвергалась модификации. Как известно, традиция пения, сопровождаемая игрой на самых разнообразных народных инструментах, функционировала в культуре различных национальностей – татарской, башкирской, казахской, киргизской, узбекской, азербайджанской, туркменской, таджикской, якутской, бурятской и других, причем особо значительным в любой из перечисленных является превалирование песенного начала над поэтическим текстом. Эпические полотна, основополагающими закономерностями в которых оказались – декламационность, импровизационность, гибкое сочетание словесных и мелодических построений, имели многообразное распространение и преломление в самых разнообразных жанрах устно-поэтического творчества.

В национальной музыкальной культуре и в художественном наследии многих народов тюркского ареала преобладают одноименные эпические полотна, разнообразные песенные и инструментальные жанры, в которых превалируют музыкально-речевые формы исполнения. Например, в узбекском и башкирском фольклоре существуют эпические полотна, песни-легенды, романтические дастаны, исторические произведения, органично сочетающие в себе стихотворную речь с прозой. Неотъемлемой частью сюжета всех перечисленных эпических полотен являются музыкально-песенные диалоги, декламационная манера исполнения, речитативный строй, повторность ладовой и ритмической структур. В мелодических речитациях (лейтмотивах), отмечается первостепенная роль и значимость этих форм в сюжетной драматургии, особенно в раскрытии эмоционального содержания, художественного образа персонажей. Героико-романтические достоны представленных народов, среди которых «Сайпул-Малика» Маджлиси, созвучная арабской сказке о Сайф-ал-Мулике из «1001 ночи», «Фархад и Ширин» (идентичный образец у казахов «Фархат и Шырын»), а также эпическое полотно «Гороглы», у узбеков переплетающееся с мотивами «Кероглы» казахов и «Гер-оглы» туркменов. Казахская сказка о Ходже-Насыре Насреддине, имеющая арабские, турецкие, уйгурские, иранские и другие корни представляет широкую творческую разработку данного популярного образа. Как было указано выше, все представленные классические образцы имели первоосновой и фундаментальной базой – речитативные формы для передачи содержания.

Так, до наших дней дошел героический эпос – жыры о богатырях: «Алпамыс», «Қобыланды», «Көрүғлы», «Ер-Сайын», «Ер-Тарғын»; лиро-эпические жыры – «Қозы Көрпеш – Баян Сұлу», «Қыз-Жібек», «Айман-Шолпан»; сказки, предания, легенды, исторические, семейно-бытовые, обрядовые, трудовые, лирические песни и другие традиционные жанры. Подобно казахской национальной музыкальной культуре в художественном наследии многих народов тюркского ареала преобладают одноименные эпические полотна, являясь неотъемлемой частью фольклора, составляя богатый, живительный источник духовной жизни нации. Характеризуя жыр как изустно импровизационный стих в казахской героической поэме «Қобыланды», академик М.О.Ауэзов подчеркивал: «Повествование ведется в манере былинного сказа, поэтому не знает устойчивой формы и строгого строфического членения. Песня рассчитана на напевно-декламационное исполнение под аккомпанемент домбры, речитатив» [3, с.57].

Издавна рукописные варианты казахских эпосов, легенд, дастанов, кисса, хикая, сказок и анекдотов содействовали с шежире (родословиями) других народов – легендами и хадисами об Адаме и других пророков, с историями Сейфул-Малика, Тахира и Зухры, Кор-оглы, легендой об Искандере (Александре Макендонском). В письменных образцах казахского фольклора нередко наблюдаются сплавление дополнений «чужеродными» сюжетами, возникновение которых связано с такими восточными странами как Индия, Иран, Аравия, Кавказ, Турция, Узбекистан и Туркмения. Месторасположение (южные регионы от Аулие-Ата до Мангышлака) и повседневное соприкосновение с уйгурами, узбеками, туркменами значительно повлияло на возникновение новых жанров казахского фольклора «... аполлага, новеллистической сказки, сказки авантюрной, анекдота, сказочного эпоса» [4, 115]. Постоянное культурное соприкосновение привело к возникновению «народных переработок» произведений классической литературы Средней Азии.

В традиционном фольклоре многих народов преобладают идентичные эпические полотна и обрядово-бытовые образцы. Тому пример – яркие эпизоды из киргизского «Манас», каракалпакского «Коблан», каракалпакского и узбекского «Алпамыш», азербайджанского «Короглы», узбекского «Рустам хан» и «Гороглы», туркменского «Гер-оглы», таджикского «Гир-гули» и других. Этот фактор никак не влияет на национальную самобытность представленных творений и не лишает их исторических черт.

Рассматривая музыкально-речевые особенности тюркоязычных народов, следует отметить тот факт, что подобная форма исполнения встречается в киргизской, татарской, башкирской, туркменской, а также в традиционной культуре других национальностей. Например, в татарском и башкирском фольклоре существуют эпические полотна героического содержания, повествующие о ратных подвигах воинов, песни-легенды, романтические дастаны, исторические произведения органично сочетающие в себе стихотворную речь с прозой. Неотъемлемой частью сюжета всех перечисленных эпических полотен являются музыкально-песенные диалоги, декламационная манера исполнения, речитативный строй, повторность ладовой и ритмической структуры. Как указывает видный исследователь народного творчества представленной традиции Риф Сулейманов: «Речитации основных действующих лиц являются как бы их лейтмотивами: они вводят в мир мыслей и чувств героев, способствуют восприятию внутреннего смысла событий и драматизации сюжета, выполняя важную композиционную функцию в общей драматургии произведения» [5, с.47]. Автор, рассматривая мелодические речитации (лейтмотивы), отмечает важную роль и значимость этих форм в сюжетной драматургии, особенно в раскрытии эмоционального содержания, художественного образа персонажей. По его мнению, они способствуют также «...ритмическому интонированию и запоминанию поэтических текстов, состоящих из строф» [6, С.27-28].

В туркменском поэтическом творчестве музыка берет свое начало с декламации стихов, связанной с распеванием поэтического текста. Региональные особенности и месторасположения выработали своеобразную привычку громко говорить при камерном звучании дутара. Бахши (певцы) аккомпанировали себе вначале легким прикосновением к инструменту, постепенно воодушевляясь входили в экстаз, громко и сильно били по дутару истошно выкрикивая слова. Их пение представляет самостоятельную форму высказываний в виде выразительной декламации, способной воспроизвести тексты дастанов, крупных и малых стихотворных произведений. Подобно устно-поэтической традиции многих тюркских народов бахши соединяют в себе способности и певца и аккомпаниатора. По словам исследователя туркменской музыки Вамбери: «... проза обычно рассказываетеся нараспев, декламируется. А стихотворные вставки поются под аккомпанемент дутара» [7, с.90].

Ашуги в азербайджанской культуре, со свойственным им мастерством импровизации, силой и красотой голоса, речитативной манерой исполнения, выразительностью и богатством мимики, артистизмом всегда производили большое впечатление на слушателей. В их народном песенно-поэтическом творчестве исполнителю закономерно отведено самое важное, центральное место. «Ашуг, которого в древние времена называли озан, а раньше, быть может, и как-то по-другому, был бардом, объединившим три разных вида искусства, такие как музыка, танцы и пение» [8, 22].

«В отличие от поэзии ашугское искусство включает в себя игру на сазе, танцы и пение на свадьбах и других торжествах, исполнение и распространение таких видов устного народного творчества, как сказка, баллада и др. Но в рядах ашугов были и такие мастера, которые исполняли свои стихи, песни и сказки и тем самым отличались от других профессиональных мастеров» [8, 22].

Подытоживая вышесказанное, следует отметить, что в эпоху глобализации и универсализации все более возрастает интерес к духовно-культурному наследию тюркоязычных народов. Традиция речевого интонирования, столь распространенная в музыкальном фольклоре народов тюркского ареала является актуальной проблематикой и наиболее важным объектом исследования.

Фольклорные музыкально-поэтические традиции, в которых содержатся многообразные парадигмы песенного и инструментального наследия явились богатой почвой для современного профессионального творчества. Этот пласт культуры составил фундаментальную основу музыкально-сценического искусства, симфонической, кантатно-ораториальной, камерной музыки, образцов массовой музыкальной культуры в музыкальном искусстве вышеперечисленных народов. При разработке избранной проблематики в контексте культуры тюркоязычных народов, открываются новые горизонты в постижении различных аспектов многогранного фольклорного наследия многочисленных этносов.

Литература

1. Штумпф К. Происхождение музыки. (Перевод с немецкого Ю.Вайнкопа под редакцией и с предисловием С.Гинзбурга). – Л.: Тритон, 1927. – 60 с.
2. Ауэзов М. Мысли разных лет. – Алма-Ата: КазГослитиздат, 1961. – 544 с.
3. Ауэзов М. Ценные памятники киргизского и казахского народов. ТИНК, 1935. //Кобланды батыр. Глава I. О.А. Нурмагамбетова. Казахский героический эпос. – М.: главная редакция восточной литературы, 1975. – 446 с.
4. Смирнова Н. Исследования по казахскому фольклору. – Алматы: Жибек жолы, 2008. – 526 с.
5. Сулейманов Р. Жемчужины народного творчества Урала. – Уфа: Китап, 1995. – 248 с.
6. Башкирское народное музыкальное искусство. I том. (Составитель Риф Сулейманов). – Уфа: Китап, 2001. – 240 с.
7. Успенский В., Беляев В. Туркменская музыка. Отв. ред. Ш.Гуллыев. – Алматы: Фонд Сорос-Казахстан, 2003. – 832 с.
8. Оруджов Ф.Д. Самобытность ашугского искусства и традиции наставничества. // Материалы международной научно-практической конференции: «Фундаментальные и прикладные исследования музыки в XXI веке». Алматы, – 2016. – 265 с.

ИДЕЛ-УРАЛ ТӨБӘГЕ ХАЛЫКЛАРЫ ФОЛЬКЛОРЫНДА ШҮРӘЛЕ ОБРАЗЫ

Ләйлә Мингазова¹

Аннотация. У народов Поволжья и Приуралья до настоящего времени сохранился определенный пласт мифологических рассказов, легенд, связанных с Шурале и похожих на него существ (Ярымтык, Арсури (Ар-сюри), Алида, Вирява, Таргылтыш) у других народов этого региона – чувашского, удмурдского, марийского, башкирского.

Задача данной статьи — уяснение вопросов происхождения Шурале, выявление особенностей эволюции и трансформации данного персонажа в народных представлениях, и наконец, установление типологических и генетических параллелей Шурале с демонологическими персонажами других народов Поволжья и Приуралья.

Ключевые слова: Шурале, фольклор народов Поволжья и Приуралья.

THE IMAGE OF SHURALEN IN THE FOLKLORE OF VOLGA-URAL REGION

Summary. Shuraleh is an ancient mythical image kept in folklore. Owing to the man's image this fictional character occurs frequently in folklore as myths and fairy tales of the Volga and Ural people. The image is given in a special way in each nation's folklore. Having common features they also have differences, directly related to people's national mentality. The main purpose of our work is to make an analysis of the character h or similar images in the Volga-Ural region folklore works and to show the peculiarities as well.

Keywords: Shurale, folklore, the Volga and Ural people

Шүрәле – халык авыз ижатында борынгыдан сакланып калган мифик образ. Хыял нигезендә тудырылган әлеге персонаж Идел һәм Урал буенда яшәүче милләтләрнең фольклорында – мифларда, әкиятләрдә еш очрый. Образ һәр халыкта үзенчәлекле ачыла, уртақ мотивлар булу белән бергә, еш кына, аерымлыктар да зур һәм ул турыдан туры халыктарның милли менталитеты белән бәйләнә. Әлеге хезмәтебезнең дә төп максаты – Идел-Урал төбәгендә яшәүче милләтләрнең Шүрәле яки аңа охшаш образлар чагылыш тапкан аерым фольклор әсәрләренә анализ эшләү, үзенчәлекләрен ачыклау.

Түбән рух Шүрәле образы белән бәйләп, әлеге исемнең килеп чыгышы нисбәтендә фәндә төрле фикерләр әйтелде. Мисал өчен, борынгы төрки телдә «шәр» сүзе «явызлык», «зыян» дигән мәгънәне белдергән. Галимнәр Шүрәле сүзе «шәр» сүзенә «әл» сүзе һәм «ле» кушымчасы кушып ясалган дигән фараз әйтәләр. «Шәр-әллә», ягъни, «явыз куллы» [1, Б.117]. Биредә, халык Шүрәленең кул бакмактары кытыктарга яратылган булуын, моның исә кешеләргә фажиға китерүгә сәбәп икәннен ассызыкларга теләгән булса кирәк. Г.Гыйльманов Шүрәленең чуваш халкындыгы карендәше Арсури исеменең килеп чыгышын да борынгы төрки телдән

¹ Доктор филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, Казань, Россия, e-mail: Leila69@inbox.ru.

эзлэргә, асылын «явызлык» төшенчәсе аша «сюр» («сур», «шүр») компоненты белән бәйләп карарга тәкъдим итә [16, Б. 153].

Идел-Урал төбәге халыклары авыз ижатында кулланылышта йөргән Шүрәле (охшаш мифологик затлар – Леший, Ярымтык, Арсури (Арсюри), Алида (Нюлэсмурт, Палэсмурт), Вирява (Таргылтыш) исемнәре белән билгеле мифологик затларның килеп чыгышын, әлбәттә, халыкларның борынғы ышанулары белән бәйләп карау дәрәс булыр.

Мәгълүм ки, эзләре мифларда, төрле фольклор әсәрләрендә, ышануларда сакланып калган, дөнъяны ани-мистик танып-белү нигезендә борынғы кешеләрнең һәр нәрсәне жанлы итеп кабул итүе тора. Нәкъ менә шул жирлектә, мисал итеп, жил, яшен, кояш, урман-тауларны жанлы итеп күрүдән төрле серле көчләр, ия-хужалар, аларнең чиксез мөмкинлекләре турында легенда, риваять, әкиятләр туган. Димәк, ярымзооморфик һәм ярымантропоморфик образ булган Шүрәленең килеп чыгышы да ани-мистик ышанулар чорыннан ук килә дип нәтижә ясарга жирлек зур: халыклар урманны жанлы бер организм итеп кабул иткәннәр. Вақытлар аша урман зооморфик, берәздән антропоморфик сурәттә кабул ителә башлый. Шул рәвешле урман хужасы (урман сарыгының) ярымзооморфик һәм ярымантропоморфик образы формалаша.

Идел һәм Урал буенда яшәүче милләتلәрнең фольклорында Шүрәле һәм аңа охшаш затларның килеп чыгышы турында төрле карашлар яши. Мәсәлән: «являются они душами людей, умерших неестественной смертью и не похороненных с соблюдением традиционных похоронных и поминальных обрядов» [5; 8; 9; 10].

Аерым халыкларның ышануларына караганда, Шүрәлеләрнең барлыкка килүе төрлечә була: «Был на земле только Бог и дьявол.... Бог увидел, что дьявол уже сотворил нескольких чертей, рассердился на него и велел Архангелу Гавриилу свергнуть сатану и все нечистую силу с неба. Гавриил свергнул. Кто упал в лес - стал леший, кто в воду - водяной, кто на дом - домовый» [2, Б.318; 3; 4].

Башкорт халык авыз ижатында исә Ярымтыкның килеп чыгышы гади генә ачыла: «Ярымтык имештер, безнең авылда яшәгән, ул элек кеше булган. Кемдер сихерләгән дә, авылга кайта алмыйча төрле үләннәр ашап йөргәч ярымтыкка әйләнгән инде. Ялангач кеше. Йонлы түгел» [13, Б. 283].

Әкият, мифларда, нигездә, Шүрәле гаиләсе, балалары белән яши дип бирелә: «Шүрәлеләр дөм кара урманнарда, ... күмәкләшеп, гаиләләр булып яшиләр» [16, Б.66]. Никяхына килгәндә, Идел-Урал төбәге халыкларының аерым әкиятләрендә Кешенең шүрәле кызы белән, яисә, Шүрәленең авыл кызлары белән никяхы сурәтләнгән мотивлар очрый. Мондый төр әсәрләренә килеп чыгышы сонрак чорга карап, Шүрәле образының мифологик көчән югалтуы һәм, кешеләрнең аннан «курку чоры» үтү белән бәйләнсә кирәк. «Вирь-атя вводили в лес женщин и девиц, сами же вирь-авы заманивали мужчин и могли прижить с ними детей» [5, Б. 321]. Кеше белән никяхтан туган шүрәле балалары яхшылык та эшләргә сәләтле дигән караштан чыгып, аерым ышануларда Шүрәле образы каршылыклы ачыла: «Вирь-ава (Вирява) могла вывести заблудившегося из лесу, а могла и погубить, зашекотать до смерти» [5, Б. 321]. Чуваш халык авыз ижатыннан «Мамылдык» әкиятендә дә, мәсәлән, Арсюри уңай сыйфатлар белән генә бирелә. (Мамылдык – чуваш халкында ир-ат исеме буларак кулланылышта булган. Л.М.). Тылсымлы әкиятләргә хас булган мажаралардан соң, Арсюри Мамылдыкны үлемнән коткарып кала һәм аңа үлөргә ярамаганлыгын, кызының аңа кәләш булырга тиешлеген әйтә. Чыннан да, күрәзәлек дәрәс булып чыга: «Пошёл Мамалдык дальше и теперь-то уже дошёл до своего будущего тестя Арсюри. Тот обрадовался, вывел к нему свою дочь-невесту и, не откладывая, справил свадьбу» [18, Б.181]. Әкият азагында Мамылдыкның Арсюри кызы белән чиксез байлыкта, рәхәт тормышта яшәве әйтелә. Моңа охшаш мотивны удмурт халык фольклорында да очратырга мөмкин. Эмма биредә чишелеш үзгә: Иманай исемле аучы ир Алида кызына гашыйк була һәм аңа өйләнә дә. Эмма өенә алып кайтып, бергә яши башлагач, әнкә Алида әйткән киңәшләренә, ягъни, кызының башка дөнъя вәкиле булуын оныта. Нәтижәдә Алида кешеләр арасында яши алмый, үлә [12, Б. 240-241].

Рус халык авыз ижатында, еш кына, Лешийның урманда адашып калган, яки, ата-ана, тирәлек тарафыннан каргалган кызларны үзенә хатын итеп алуы мотивлары да очрый. Мисал өчен, «Батыр аучы» («Леший») әкиятендә поп кызының эти-әннисеннән сорамый гына урманга китүе һәм югалуы турында сүз бара. Алга таба төп фикер Леший образына бәйләп үстөрелә. Якын авылда яшәүче аучы, урманда Лешийны очрата һәм мылтыктан атып аны яралый. Кан таплары буйлап барса, леший өенә килеп чыга. Өйдә «моннан соң кем мине ашатыр, эчертер инде» дип, поп кызы елап утыра икән. Аучы кызын коткара һәм кабат авылга алып кайта [14, Б.123].

Шүрәленең өйләнүе, гаилә кору мәсьәләсендә Идел һәм Урал буенда яшәүче милләتلәрнең фольклорында охшаш мотивлар белән бергә, бер-берсенә һич тә ошамаган, үзгә вакыйгалар да очрый. Мисал итеп, Шүрәле егетенә авылга, үзе ошатып йөргән кызы хатынлыкка сорап килү вакыйгасы үтә гайре (булмастай) хәл кебек. Эмма, рус халкының «Леший» әкиятендә мондый мотив бар һәм ул түбәндәгечә яктыртыла: «...одет был: козловые сапоги, красная рубаха, тулуп и все, как есть – настоящий купец или приказчик какой из Петера. Развернул бумажник – денег гибель, деревню покрыт можно. При нем также брат, мать и вся, значит, церемония свадебная» [14, Б. 128]. Шул китүдән югалган кыз алты атнадан, бер минутка гына кайтып, этисенә үзенә тәрәсен бирә. Үзенә рәхәт яшәвен, эмма табынырга ярамаганлыгын сөйли.

Урман сарыгының килеш-килбәтен бирүдә Идел-Урал төбәге халкы миф-әкиятләре, еш кына, бер-берсен тулыландырлар, яңа билгеләр өстиләр яки кабатлыйлар. Ф.Урманче, татар халкының мәгълүм фольклорчы галиме үзенә бер хезмәтендә «Шуларда (фольклорда) китерелгән мәгълүматлар буенча, тышкы кыяфәте белән Шүрәле кешеләргә, ир-атларга ошаган», – дип язса да [15, Б.172], татар халкы һәм Идел-Урал буенда яшәүче милләتلәрнең фольклорында әлеге персонаж еш кына хатын-кыз образында да бирелә: «...гәүдәсе ха-

тын гәүдәсе, чәче кыска, үзе төкле, озын имиләрен иңбашына салган» [17, Б.277], «...Карт ни күрсен, ат өстендә бер Шүрәле кызы утыра, ди. Чәче таралган, маңгаенда мөгезе, төскә бик ямьсез, олы имчәкле, ди» [17, Б.172].

Мисаллардан күренгәнчә, Шүрәле кыяфәте белән кешене хәтерләтә, кеше кебек сөйләшә ала. Шүрәленең тәне йөнтәс яки ялангач, башы кечкенә, күзләре зур, кайчак колакалары бик озын, күкрәкләре аска салынып төшкән. «... ул барыбер кешегә охшый, тик кешедән аермасы: бармаклары бик озын да, тырнаклары бик каты да бик озын... капчык күк имиләре була. Аларны иңбашы аркылы аркасына салып йөри» [10, 269].

Татар мифологик хикәятләрендә, әкиятләрдә дә Шүрәленең аерым үзенчәлекле билгесе буларак, еш кына, имиләренен аеруча зур булуы әйтелә. Моңа үз вакытында, XIX гасырда, Каюм Насыри да игътибар иткән. «Казан татарларының тормышында ислам дине йогынтысыннан тыш барлыкка килгән ышанулар һәм горейф-гадәтләр» дигән хезмәтендә ул бу турыда түбәндәгечә яза: «Шүрәле. Русларның «леший»лары шикелле бернәрсә... Шүрәленең имчәкләре бик зур була, аның берсен уң жылкәсе, икенчесен сул жылкәсе аркылы салган була, имеш» [11, Б. 58]. Бу хәл мордва халкының авыз ижатында Вирияваны тасвирлауда да күзгә ташлана: «Ул (Вириява) йоклаган вакытта имиләрен баш астына салып йоклый, ди» [11, Б.158].

Бу юнәлештә удмуртларның да шүрәлегә охшаш зат Алидага мөнәсәбәте төрлечә. «Алида суть мужского и женского пола огромной величины: когда ходят они между траваю, то становятся с ней равны, а когда бегают по лесам, сравниваются с высотой оных» [13, 1986: 20]. Рус халык фольклорында Леший «ростом то с траву, то высокой сосну а обычно – простой мужичек, только кафтан у него запахнут на правую сторону и обувка обута наоборот; Обличьем с человеком схож да только весь с головы до пять шерстью оброс» [14, Б. 118]. Ф.Урманче раславынча, «Шүрәленең саф мифологик сыйфатлары да бар, бие белән адәм баласыннан биегрәк; гәүдәсе йон белән капланган; үзенең нечкә һәм озын бармаклары белән кешеләрне кытыкларга ярата» һ.б. [15, Б. 172].

Күренә ки, Шүрәле еш кына кеше сыйфатында бирелсә дә, аңа хайван сыйфатлары да хас: башыннан аягына кадәр жон баскан, койрыклы, еш кына мөгезле, урманда яши һ.б. Рус мифологиясендә аның жон баскан булуы кызыклы итеп аңлатыла да «С виду похож на человека, только Леший остроголовый, мохнатый... чтобы жить в нашем климате, всякому, примату нужна либо шуба, либо собственная лохматость» [2, Б. 128].

Урман сарыгы белән бәйлә татар хикәятләрендә бер мотив аеруча күзгә ташлана: Шүрәлене рәнжеткән кешеләр рәхәт күрми. «Шүрәле каргаган авыл», «Алты йорттан артмасын, жиде йортка житмәсен», «Шыгалы асты» кебек татар халык әкиятләрдә авылга Шүрәленең каргышы төшә: «Шүрәле үлгән чакта «Авылыгыз алты йорттан артмасын, жиде йортка житмәсен, - дип каргый». Шуннан соң пожар чыгып, авылларында булган алты йорттан алты гына калып, янып бетә, ди. Авыллары һаман алты йорттан артмый, ди» [17, Б. 281].

Хәйлә белән, күп очракта атның аркасына сумала ябыштырып тотылган Шүрәлене авыл халкы төрлечә жәзалый - кыйный, төтенгә тончыктыра, яндыра һ. б. Чабып кына үтерерләр иде, ярамый, халыкта «бер тамчы Шүрәле каныннан тагын әллә ничәү ярала» дигән ышаныч яши. Ф.Урманче фикеренчә, мондый әкиятләрдә «... бер нәрсә истән чыгарыла: Шүрәле – башка дөнья вәкиле. Димәк ике дөнья арасында мәңгелек гармония саклансын өчен, кешеләр Шүрәлегә башкачарак карарга тиеш» [15, Б. 73].

Шулай итеп, китерелгән мисаллардан күренгәнчә, Шүрәле ике төрле юнәлештә ачыла. Ул, бер яктан, куркыныч, көчле бер зат, икенче яктан, бик тар карашлы, тар зиһенле һәм беркатлы зат, аны жинел генә алдап була. Димәк, Шүрәле - катлаулы, синкретик, халыкларның тирәлекне кабул итүенә бәйлә рәвештә туган һәм үзгәрә барган образ. Әлеге образның тууына төп сәбәп – борынгы бабаларыбыз тарафыннан тирәлекнең жанлы итеп кабул ителүе, аларның яшәешне аңларга тырышуы дип бәяләргә кирәк.

Әдәбият

1. Замалетдинов Л. О мифологической основе сказки «Шурале» // Г.Тукай: Материалы н. конференции и юбилейных торжеств, посвященных 90-летию со дня рождения поэта. – Казань: Татар. кн. изд., 1979. – 238 с.
2. Мадлевская Е.Л. Леший // Русская мифология. Энциклопедия. – Мидгард: Эксмо, 2005. – 784с.
3. Марийские народные сказки / Сост. В.А.Акцорин. – Йошкар-Ола: Марийское кн. изд., 1984. – 288 с.
4. Марийский фольклор. Сказки горных мари / Сост. В.А. Акцорин. – Йошкар-Ола: Мары книга, 1995. – 270 с.
5. Мифы финно-угров/ Сост. В.Петрухин. – М.: изд. Астрель, 2005. – 465.
6. Мифы, легенды и сказки удмуртского народа / Сост. Н.П.Кралина, худож. М. Гарипов. – Устинов: Удмуртия, 1986. – 202 с.
7. Мифы и сказания. Легенды и предания. – Чебоксары, 1998.
8. Мифы древней Волги. - Саратов: Надежда, 1996. – 688 с.
9. Мордовские народные сказки / собр. и обраб. К.Е.Самородов. 2-у изд. доп. и перераб. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2006. – 384 с.
10. Мордовские народные сказки / Сост. А. Долгачев. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1985. – 400 с.
11. Насыри К. Сайланма әсәрләр. 2 томда. 2 т. — Казан: Татар. кит. нәшр., 1975. – 318 б.
12. Понин Г.Н. У вотяков Елабужского уезда. – ИОАИЭ. Т.111. - Казань, 1984. – 268 с.
13. Риваятьләр һәм легендалар / Төз. С.М.Гыйләжетдинов. – Казан: Раннур нәшр., 2000. – 320 б.
14. Русский фольклор / Сост. М.А.Краснова. – Москва: Олимп, 1999. – 566.
15. Татар мифологиясе: энциклопедик сүзлек. 3 томда. Т.3. / Төз. Ф.И.Урманче. – Казан: Мәгариф нәшр., 2010. – 352 б.

16. Татар мифлары. 2 томда / Г.Гыйльманов хикәяләвендә. – Казан: Татар.кит.нәшр., 1996; 1999. – 384; 430 б.
17. Татар халык ижаты: Әкиятләр. / Редколлегия И.Н.Надиров һ.б. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1978. – 376 б.
18. Чувашские сказки / пер. С.И. Шуртакова. 2-е изд. Чебоксары: Чувашское кн. изд., 1984. – 208 с.

ВАКЫТЛЫ МАТБУГАТ ТЕЛЕН ӨЙРӘНҮНӨҢ ФӘННИ-ТЕОРЕТИК АСПЕКТЛАРЫ¹

Бәхтияр Миңнуллин²

Аннотация. В статье рассматриваются основные принципы соотношения понятий «язык газеты» и «публицистический стиль». На сегодняшний день в проблеме соотношения данных понятий существует три основных подхода. Первая точка зрения заключается в полной тождественности языка газеты и публицистического стиля литературного языка. Другая точка зрения гласит, что публицистический стиль – это речевая основа языка средств массовой информации, но тождественным ему не является. Согласно третьему подходу язык средств массовой информации выделяется в отдельный, самостоятельный функциональный стиль.

Ключевые слова: литературный язык, функциональные стили, публицистический стиль, язык средств массовой информации, язык газеты.

SCIENTIFIC-THEORETICAL ASPECTS OF STUDYING OF LANGUAGE OF THE PERIODICAL PRESS

Summary. The article discusses the basic principles of the relationship between the terms of «language of newspaper» and «journalistic style». To date, the problem of the relation of these terms there are three main approaches. The first view is complete identity of language of the newspaper and publicistic style of the literary language. Another point of view says that the journalistic style is speech-based language of the media, but is not identical with it. According to the third approach, the language of the mass media stands out as a separate, independent functional style.

Keywords: literary language, functional styles, the publicistic style, the language of media, the language of newspaper.

Билгеле булганча, әдәби телнең формалашуы һәм үсеше аеруча катлаулы һәм озак вакыт аралыгы таләп итә торган процесслардан санала. Беренче чиратта, бу аның киң кырлы ижтимагый күренеш булуы белән аңлатыла. Әдәби телнең төп үзенчәлекләренән саналган язма традицияләр һәм нормалар белән бергә, аның төрле ижтимагый өлкәләрдә кулланылуы нәтижәсендә барлыкка килгән функциональ-стилистик төрлелекне – ягъни әдәби телнең функциональ стильләрен аерым атап үтәргә кирәктер. В. Х. Хаков фикеренчә, теге яки бу телдә функциональ стильләрен булуы – тел үсешенең иң төп шартларыннан берсе булып тора [7, б. 110]. Бүгенге көндә үсеш алган телләрдә иң азында биш функциональ стиль бар дип исәпләнә: публицистик, фәнни, рәсми-эш кәгазьләре, матур әдәбият һәм сөйләм-көнкүреш стильләре [5, с. 157]. Шул ук вакытта, татар тел белемендә кайбер галимнәр фикеренчә, өстәмә рәвештә дини-дидактик, эпистоляр һәм хәтта көндәлек-профессиональ стильләр турында сүз алып барырга да урын бар дип санала [1, с. 20-25].

Бүген рус һәм татар тел белемендә публицистик стиль турында сүз йөрткәндә берничә атама кулланыла. Мәсәлән, төрле авторларның хезмәтләрендә үзара синонимик саналган «публицистик стиль», «газета-публицистика стили», «газета стили», «газета-журнал стили», «мәгълүмати стиль», хәтта «ижтимагый-сәясәти стиль» дигән терминнар очрый. «Рус теле стилистикасы» («Стилистика русского языка», 1982) хезмәтендә исә «публицистик стиль» термины файдаланыла, ә «газета-публицистика» термины публицистик стильнең бер тармагы, ягъни подстиле дип аңлатыла [2, с. 188]. Узган гасырның 90нчы еллары уртасына кадәр, элекке Советлар союзы территориясендә яшәүче халыкларның тел проблемаларын язма материаллар нигезендә фәнни яктан өйрәнү барышында «публицистик стиль» термины белән параллель рәвештә «газета стили» яисә «мәгълүмати стиль» вариантлары да кулланылып килде, чөнки укучы яна мәгълүматны бары тик газета һәм журнал текстларыннан гына таба ала иде. Ләкин интернет челтәре кулланылышка тирәнрәк керә барган саен, бу терминнарның бер өлеше үз кыйммәтен югалта башлады. Бүгенге көндә интернет челтәрендә басылган публицистик мәкаләнең тел үзенчәлекләрен тикшергәндә «газета стили» яки «газета-публицистика» стили терминнарын куллану дәрәжә булмас.

Телче галим М. Ю. Казак фикеренчә, әдәби телнең безне кызыксындырган стилинең иң төгәл һәм киң кулланылышта булган атамасы – «газета-публицистика стили» [4, с. 11]. Галим фикеренчә, аның эчтәлеген һәм эчке структурасын нәкъ менә элекке термин тулысынча ачып бирә. Ләкин безнең фикеребезчә, әдәби телнең иң киң кулланылышы дип табылган функциональ стилин «газета-публицистика» термины белән атау, аның

¹ Мәкалә «2014-2020 елларга Татарстан Республикасы дәүләт телләрен һәм Татарстан Республикасында башка телләргә саклау, өйрәнү һәм үстерү» Дәүләт программасының 3.5.4. номерлы чарасын тормышка ашыру кысаларында нәшер ителде.

² Кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова АН РТ, г. Казань, Россия, e-mail: bahtiyar1986@yandex.ru.

фактик таралыш һәм кулланылыш кысаларын ясалма рәвештә тарайту булыр иде. Без, ничшиксез, әлеге стиль кысаларына әдәби телнең язма һәм сөйләмә формалары өчен хас башка үзенчәлекләрнең дә керүен танийбыз, ләкин терминнар чуарлыгы тудырмас өчен, аның күпкырлылыгын күздә тотып, «публицистик стиль» терминын куллануны кулайрак күрәбез. «Публицистик стиль» термины әлеге стильнең үз эчендә ике тармакны (публицистик һәм газета-мәгълүмати) берләштерүен дә кире какмый, чөнки «публицистика» термины үзе үк «газета» төшенчәсен күз алдында тотат. Мәгълүм булганча, газета көндәлек тормышта актив кулланыла торган, ижтимагый характердагы һәм башка күптөрле проблемаларны яктыртучы, башкалардан элгәрәк барлыкка килгән традицион массакүләм мәгълүмат чараларынан санала. Бу факт исә массакүләм мәгълүмат чаралары теленең иң элек газета текстларында формалашканын һәм үсеш алганын күрсәтә. Димәк, массакүләм мәгълүмат чаралары кысаларында газета теле төп рольне үтәүче компонент буларак кабул ителергә тиеш.

Югарыда әйтеп киткәнчә, публицистик стильнең төп функцияләре укучыга мәгълүмат бирүдән һәм укучы фикеренә тәэсир итүдән гыйбарәт. Моннан тыш, бүгенге көндә газета аналитик, этик һәм эстетик функцияләргә дә башкара. Шул сәбәпле, катлаулы һәм күпкырлы алан булып саналган публицистик стиль кысаларында әдәби телнең башка функциональ стильләренә хас үзенчәлекләр дә чагылыш таба. Бу хакта В. В. Одинцов тарафыннан «Текст стилистикасы» («Стилистика текста», 2007) хезмәтендә әйтелгән сүзләр урынлы булып күренә. Аның фикеренчә, телдә традицион функциональ стилистика кысаларына, аның кагыйдәләренә тулысынча сыешып бетми торган өч төп текст төрен аерып чыгарырга мөмкин: фәнни-популяр әдәбият, мәхкәмә риторикасы һәм публицистик стильнең әдәби жанрлары (очерк, эссе, сатира һ.б.) [6, с.71]. Нәкъ менә шул сәбәпле, теге яки бу газетада без төрле жанрларга караган текстларга юлыгабыз. Әлеге текстлар исә, үз чиратында, аерылгысыз бербөтен күренеш булып кабул ителә торган газета телен грамматик, лексик һәм стилистик яктан югары дәрәжәдә баепуга юл ача.

Вақытлы матбугат органнарының телен фәнни өйрәнү кысаларында, аеруча татар филологиясендә, телче галимнәрнең бер өлеше «газета теле», «газета тексты теле», «матбугат теле», яисә «газета дискурсы» турында сүз алып бара. Ләкин бу очракта берникадәр сорау туарга мөмкин. Газета теле дигәндә теге яки бу газета битләрендә басылган теләсә нинди текст турында сүз барамы, яисә публицистик стильдә башкарылган мәкалә турында гынамы, ә бәлки рәсми стильдә теге яки бу чара турында язылган текст, я булмаса, ахыр чиктә, матур әдәбият стилидә башкарылган әдәби эсәрдән бер өзек күз алдында тотыладыр? Газета битләрендә басылган рәсми хисапның яисә әдәби эсәрдән китерелгән өзекнең «публицистик стиль» терминына нинди дә булса мөнәсәбәте бармы, яисә төрле стильләрдә ижат ителгән бу текстларны функциональ-стилистик бүленеш кысаларынан читкә чыгып, «газета теле» яисә «вақытлы матбугат теле» төшенчәләренә бәйлә рәвештә кабул итү дөресрәк булырмы?

Әлбәттә, үзара мәгънәдәш булган «газета теле» һәм «газета тексты теле» турында сүз йөрткәндә, аларны әдәби телнең өстәмә мөстәкыйль функциональ стильләре итеп кабул итү дөрес булмас иде. Шул ук вакытта, «газета теле» һәм «публицистик стиль» төшенчәләре арасында тәңгәллек билгесен куя яисә газета телен публицистик стильнең бер тармагы, ягъни подстиле буларак кабул итү дә зур хата булыр иде. Ни генә дисәк тә, газета телендә публицистик стильнең характерлы сыйфатларынан тыш, әдәби телнең башка стильләренә хас булган үзенчәлекләр дә чагылыш таба. Вақытлы матбугатны укучы да, аның телен тикшерүче галим дә, аларны бербөтен күренеш буларак кабул итә. Шул ук вакытта, безнең фикеребезчә, газета телен, үз эченә барлык функциональ стильләренң үзенчәлекләрен алуына карамастан, әдәби тел белән дә тәңгәлләштерергә ярамый, чөнки газета теле структурасында сөйләм теле күренешләре да урын ала. Шулай итеп, газета телен, публицистик стиль яки гомумән алганда функциональ стильләргә караганда күпкә киң күренеш буларак кабул итү дөресрәк булыр иде. Газета телен матбугат теленен бер тармагы буларак, әдәби тел кысаларында гына түгел, ә бәлки гомумхалык, яисә милли тел системасында карау дөресрәк булыр.

Бүгенге көндә әдәби телнең публицистик стилие һәм газета теле, яисә, гомумән алганда, массакүләм мәгълүмат чаралары теле тәңгәллеге турында сүз йөрткәндә, төп өч принципны күз уңында тоталар. Беренче принципка нигезләнгән очракта, публицистик стиль белән газета теле тулысынча тәңгәл күренешләр дип кабул ителә. Югарыда әйтеп үтелгәнчә, публицистик стиль – ул әдәби телнең ижтимагый мөнәсәбәтләр аланына хезмәт күрсәтүче бер функциональ стилие. Публицистик стиль, вақытлы матбугат һәм башка ижтимагый-сәяси әдәбияттә дә чагылыш таба. Иң мөһиме, аның тематик киңлеге чикләнмәгән: сәясәт, идеология, фәлсәфә, ыктысад, мәдәният, спорт, көндәлек тормыш, укучы игътибарына теге яки бу сәяси-идеологик күзлектән чыгып тәкъдим ителгән вакыйгаларга бәя бирү һ.б. Рус телче-галимнәр Н. И. Клушина, М. Н. Кожина, И. П. Лыскова һ.б. фикеренчә, публицистик стиль, бертуктаусыз үсеш кичергән хәлдә дә, үзенең бөтенлеген дә саклый. Шул ук вакытта, бу галимнәр публицистик стильнең телдә ике калыпта, ягъни язма (газета, журнал, ә бүгенге көндә – шулай ук интернетта) һәм сөйләмә (радио, телевидение, кино) формаларда чагылыш табуын кабул итә. Димәк, публицистик стиль һәм массакүләм мәгълүмат чаралары, шул исәптән, газета теле тәңгәллеге турында сүз алып барганда, беренче принцип нигезендә, югарыда күрсәтелгәнчә, кулланылыш аланнарының күпсанлы булуына карамастан, барлык мәгълүмат чаралары телләре бары тик әдәби телнең публицистик стилие кысаларында гына карала.

Икенче принципка килгәндә, публицистик стиль массакүләм мәгълүмат чаралары теленең нигезен тәшкил итә, ләкин аңар тәңгәл булып саналмый. О. Н. Григорьева фикеренчә, массакүләм мәгълүмат чаралары теле бүгенге көндә әдәби телнең яңадан яңа функциональ төрләрен үз эченә алып, куәтле бер системага әйләненп бара [3, с. 364]. Шул ук вакытта, кешелек дөнъясының бертуктаусыз коммуникатив алгарышын, шул исәптән теге яки бу әдәби телнең үсешен күз уңында тотканда, функциональ стильләренң бүленеше һәм киңәюе ту-

рында да сүз алып барырга урын бар кебек. Мәсәлән, М. Ю. Казак, публицистик стильне (газета) язма телгә, электрон матбугат чаралары (телевидение, радио, документаль кино) телен исә әдәби телнең сөйләмә формасына бәйләп, массакуләм матбугат чаралары стильләре системасын төзөргә мөмкинлек булуын азсызыкый [4, с. 18].

1971 елда В. Г. Костомаров тарафыннан «Газета полосасында рус теле» («Русский язык на газетной полосе») монографиясендә, телдә яңа бер функциональ-стилистик бердәмлек формалашуы турында әйтелә. Әлеге яңа төшенчә массакуләм мәгълүмат чаралары телен өйрәнүче фәнни хезмәтләрдә бары тик узган гасырның 90нчы елларында күренә башлады. Шулай итеп, матбугат теле мөстәкыйль стиль буларак аерылып чыга. Бу – әдәби телнең публицистик стиле һәм массакуләм мәгълүмат чаралары теле тәңгәллеге проблемасын хәл итүнең өченче принцибы булып тора. Аның нигезендә массакуләм мәгълүмат чаралары теленә, шул исәптән газета теленә дә, тематик һәм стилистик күптөрлелек белән бер рәттән, әдәби һәм сөйләмә тел үзенчәлекләре хас, дигән фикер ята.

Безнен фикеребезчә, массакуләм мәгълүмат чаралары теле, шул исәптән газета теле дә, әдәби телгә генә тәңгәл була алмый. Дөрөс, вакытлы матбугат телендә әдәби телнең функциональ-стилистик төрлелеге чагылыш таба әлбәттә. Әдәби телгә хас барлык функциональ стильләр белән тыгыз мөнәсәбәттә булып, әлеге стильләргә хас булган үзенчәлекләрдән файдаланып, массакуләм мәгълүмат чаралары яңа чынбарлык барлыкка китерәләр. Матбугат телен милли һәм әдәби тел арасында бәйләнеш тудыра торган бер күпер буларак кабул итәргә мөмкин. XIX һәм өлешчә XX гасырларда әдәби тел үзенә бертуктаусыз барган үсешен тәэмин итү өчен диалектларга һәм сөйләмә телгә мөрәҗәгать итә. Югарыда әйтәләр киткәнчә, газета телен массакуләм мәгълүмат чаралары теле кысаларында радио теле, телевидение теле, интернет теле, һ.б. белән параллель рәвештә, ләкин әдәби телнең публицистик стилинең бер тармагы буларак түгел, ә бәлки гомумхалык яки милли тел кысаларында өйрәнү сөрала.

Әдәбият

1. Бәширова И. Б. Татар стилистикасының теоретик нигезләре. Казан, 2005. 30 б.
2. Бондалетов В. Д., Вартапетова С. С., Кушлина Э. Н., Леонова Н. А. Стилистика русского языка. Л.: Просвещение, 1982. 286 с.
3. Григорьева О. Н. Публицистический стиль в системе функциональных разновидностей языка // Язык средств массовой информации: учеб. пособие. М., 2008. С. 355–366.
4. Казак М. Ю. Язык газеты. Белгород: ИД «Белгород», 2012. 118 с.
5. Кожина М. Н. Стилистика русского языка. М.: Просвещение, 1977. 223 с.
6. Одинцов В. В. Стилистика текста. М., 2007. 264 с.
7. Хаков В. Х. Татар милли әдәби теленә барлыкка килүе һәм үсеше. Казан: КДУ нәшр., 1972. 224 б.

ХІХ ГАСЫР АХЫРЫ – ХХ ГАСЫР БАШЫ ТАТАР МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК ПРОЗАСЫ ӘСӘРЛӘРЕ ТЕЛЕНДӘ ГОСМАНЛЫ ТӨРЕК БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ КУЛЛАНЫЛЫШЫНА КАРАТА: ХӘЛ ФИГЫЛЬ ФОРМАЛАРЫ

Рифат Мирхәев¹

Аннотация. В конце XIX – начале XX веков в татарской литературе под влиянием европейской культуры формируется новое направление – просветительский реализм, представители которого в своих произведениях обратились к наиболее актуальным проблемам своего времени. Язык данных произведений представляет собой сплав традиционных особенностей, которыми классический старотатарский письменно-литературный язык характеризуются в целом и элементов османско-турецкого языка. Данная особенность наблюдается и в области морфологии. В статье рассматриваются функционально-стилистические особенности употребления в языке татарской просветительской прозы деепричастных форм османско-турецкого происхождения и, тем самым, определяется их место в системе старотатарского литературного языка конца XIX – начала XX веков.

Ключевые слова: история татарского литературного языка, старотатарский литературный язык, язык татарской просветительской прозы, неличные формы глагола, формы деепричастия, османско-турецкие элементы.

TO THE QUESTION OF THE OTTOMAN-TURKISH ELEMENTS USAGE IN THE LANGUAGE OF WORKS OF TATAR EDUCATIONAL PROSE IN THE END OF XIX – THE BEGINNING OF XX CENTURIES: FORMS OF PARTICIPLE

Summary. In the end of XIX – the beginning of XX centuries in the Tatar literature under the influence of European culture a new direction – educational realism is formed, the representatives of which in their works covered

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Институт языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова АН РТ, г. Казань, Россия, e-mail: mirhaev77@mail.ru.

the most urgent issues of their time. The language of these works is a mixture of traditional features according to which classic old-Tatar written literary language is described in general and elements of the Ottoman-Turkish language. This feature is observed in the field of morphology as well. The article discusses the functional and stylistic peculiarities of use of participial forms of Ottoman-Turkish origin in the Tatar educational prose, and thus their place in the system of the old-Tatar literary language of the end of the XIX – the beginning of the XX centuries are determined.

Keywords: history of the Tatar literary language, the Old-Tatar literary language, the language of the Tatar educational prose, non finite forms of the verb, the forms of participle, the Ottoman-Turkish elements.

Башка затланышсыз фигыль формаларыннан аермалы буларак, хэл фигыль сөйләмдә төп эш-хәрәкәтне ачыклап килгән икенче бер өстәмә эш-хәрәкәтне белдерә. Татар теле диалектларда аның унөч формасы кулланыла [10, с. 122-186]. Хәзерге татар әдәби телендә хэл фигыльнең биш формасы норма буларак аерып чыгарыла: *-п, -а, -гач, -ганчы, -ышлы* [7, б. 290-298].

Хэл фигыльнең хәзерге татар әдәби телендә норма буларак кабул ителгән формаларының XIX гасыр ахыры – XX йөз башы татар язма әдәби телендә дә актив хәрәкәттә булуы күзәтелә. Шуның белән бергә бу чорга караган иске татар язма текстларының тел тукумасын гомумтөрки, татар һәм госманлы төрек телләре өчен хас булган формалар да тәшкил итә. Аерым алганда, татар мәгърифәтчелек эсәрләреннән күренгәнчә, XIX гасыр ахыры – XX йөз башы татар язма әдәби телендә хэл фигыльнең парадигматик һәм синтагматик мәгънәләре гомумтөрки *-ып (-уб)*, хәзерге татар әдәби телендә кулланылган *-а, -гач, -ганчы* һәм госманлы төрек теле үзенчәлекләре саналган *-арак, -ынча, -дыкча, -маздан, -кән* формалары белән белдерелә.

-кән (икән) хэл фигыле сыйфат фигыль нигезләренә *икән* ярдәмче фигыльнең кыскаруы нәтижәсендә барлыкка килгән *-кән (کن)* кушымчасы ялганып ясала. XIX гасыр ахыры – XX йөз башы татар мәгърифәтчелек прозасы эсәрләрендә аның нигездә *-р* кушымчалы сыйфат фигыленнән ясалган формасы кулланыла. *-ркән* хэл фигыле функциясе һәм мәгънәсе ягыннан хәзерге татар әдәби телендәге *-ганда* формасының грамматик синонимы булып тора. Текстларда ул жөмләдәге төп фигыльдән аңлашылган эш-хәрәкәтне үтәлү вакыты ягыннан ачыклап килә һәм аның белән бер үк вакытта башкарыла торган процессны белдерә: *Юлда кидәрләркән (کیدرلرکن) Әбүзәр бәк Мохтардан сурды* [1, б. 44]. *Бу тарика господин Шубин бакышы илә мазкур өстәлне дикъкатьлә тәфтиши идәркән (تفتيش ايدركن), өстәл өстендә алтын илә мөзәййән бер револьвер күрдә* [2, б. 58]. *Ибраһим әфәнде картчыгы куркытмайа дөвам идәркән (حوام ايدركن) өйнең капусыны какмайа башладылар* [3, б. 30].

-арак хэл фигыле күбесенчә З. Бигиев һәм Ф. Кәrimi сәяхәтнамәләрендә кулланыла. Башка эсәрләрдә ул сирәк очрый. Әлеге форма фигыль нигезенә *-(й)арак/-(й)әрәк (رک/ارق- /رك- /رك)* кушымчасы ялганып ясала. Функциясе һәм мәгънәсе ягыннан *-арак* хэл фигыле билгеле бер дәрәжәдә *-ып (-уб)* һәм *-а* формаларының грамматик синонимы булып тора. Чыганаclarда ул жөмләдәге төп эш-хәрәкәт белән бер үк вакытта яисә аннан алда башкарылган процессны белдереп, төп эш-хәрәкәтне үтәлү рәвешә ягыннан ачыклап килә: *Бундан соңра Нева җададдәсендә буйдан-буйа бер гәзәрәк (گزه رك) Петербургың гәҗә вакытындагы манзарасыны сәер вә тамаша итдек* [5, б. 34]. *Агачларыны, юлларыны вә чаерларыны фән вә сәнгать ярдәмлә тәрбия идәрәк (تربيه ايده رك) өйлә бер хәлә гәтирмешләрдер ки, гәҗәиб, табигатә вә гарибә халикатә даир нә кадәр ләтафәт күрмәк истәрсән, бурада вардыр* [5, б. 124-125]. *Иләредәге ир илә хатун, вә артдагы ике кыз һәб үз араларында сөйләшәрәк (سويله شه رك) гаять кибаранә вә әдибанә бер сурәтдә гизмәкдәләр иде* [6, б. 55].

Эш кына текстларда *-арак* хэл фигыленә бер үк жөмләдә *-ып (-уб)* формасы белән бергә кулланылуы күзәтелә. Бу очракта алар бер-бер артлы башкарылган эш-хәрәкәтләренә белдереп киләләр. Әлеге чара жөмләдә бер үк форманың кабатлануынан коткара: *Мәетәнәң тиресенә канәгатъ кыйлмай, симезлегене күрүб (كوروب), кандум бугазладым диярәк (ديه رك), Субаш мөселменларына шу мәетәйе сатып (صاتوب) йидермеш* [4, б. 21]. *Билет алып (الوب) багажлары тәслим идәрәк (تسليم ايده رك) ашьямьзы вагона ййрләшдердекдән соңра, чок тормады, икенҗе ишәрәт вирелде* [5, б. 4]. *Сызраньда ике сәгатъ кадәр торып (طوروب), башка вагонлара бинәрәк (بينه رك), сәгатъ 7дә хәрәкәт итдек* [6, б. 14]. *Бән дә һәрберилә күреширәк (كوريشه رك), илтифатларына тәшиәккер итдектән соңра, рәфикым Хәмитҗан әфәндейе аңлара тәкьдим иден (تقديم ايدوب) таньшитырдым* [6, б. 56].

XIX гасыр ахыры – XX йөз башы татар мәгърифәтчелек прозасы эсәрләрендә төрек теле үзенчәлеге саналган *-ынча (ينچه)* хэл фигыленә нигездә юклык формасы кулланыла. Ул фигыль нигезенә *-майынча/-мәйенчә (-مينچه)* кушымчасы ялганып ясала.

Текстларда *-ынча* хэл фигыле барлык формасында сирәк очрый һәм, әлеге очракларда ул төп эш-хәрәкәттән алда башкарылган процессны белдереп, аны үтәлү вакыты ягыннан ачыклап килә: *Маһруй мәктүбне язып тәмам иденчә (تمام ايده نچه), хатны Ягькуб Галиевкә тапшырмак ниятилә карчык да, әлбисә-киемләрене киен, тәмам вә мәктүблә өйүдән хоруж әйләде* [3, б. 22].

Чыганаclarда барлык формасындагы *-ынча* хэл фигыле өчен *дәк* һәм *кадәр* бәйлекләре белән кулланылу хас. Бу очракта ул юнәлеш килеше кушымчасын ала. Әлеге төзелмә төп эш-хәлне вакыт ягыннан үтәлү чиген белдерә һәм хәзерге татар әдәби телендәге *-ганчы* кушымчалы хэл фигылен алыштырып килә: *Абыстай, риҗә идәрмен, менла Хисаметдин шәһәрә йитешенчәйә дәк (ييتشنيچه يه دك) бәне гизлә, гәл, алла разый улсун* [1, б. 88]. *Шимди исә, хәмеләң тәмам уланчайа кадәр (تمام اولانچه يه قدر), күрешергә вакыт булмас, бу кәчәмез ахыргы кәчәдер* [3, б. 18].

Текстларда юклык формасындагы *-ынча* хэл фигыле *-ып (-уб)* хэл фигыленә юклык формасын алыштырып килә. Нигездә ул жөмләдәге төп эш-хәрәкәт белән бер вакыт яссылыгында башкарыла торган процессны белдерә

һәм нигездә аның үтәлү рәвешен күрсәтү өчен кулланыла: *Муса әфәнде бер нәрсә дә җавап бирмәйенчә* (خواب (ويرمينچه) *тәфәккердә тәгаҗҗебләнәп ултырадыр* [2, б. 10]. *Өчесе дә сөйләшмәйенчә* (سويله شمينچه) *чәй эчәләр* [2, б. 15]. ... *сән, абыстай, зинһар, бүген кемгә дә белдермәйенчә* (بلدرمينچه) *белеп кәлсәнә, ирем кайтмадымы икән?* [3, б. 19]. *Әгәр дә мәнәм өемдә бала тугъдырмыш улса идең, мән ул эшнә бер дә сәтер кыйлмайынча* (ستر (قىلمينچه) *хөкем хозурында әйтер идем* [3, б. 35].

Күп кенә жөмләрдә хәл фигыльнең әлеге ике формасы сөйләмгә жанлылык кертү максатыннан бергә кулланылалар: *Бер дәкыйка кәчкәч, старишина, ашыкмайынча* (اشوقمينچه), *борнысындагы күз көзгесенә төзәтәп* (توزه توب), *присяжрый заседательларнең иттифакы нә идекене укымайа башлады* [2, б. 46]. *Господин Шубин револьверны тоткалап бакдыгы вакытда кесәсендән бер кисәк балавыз чыкарып* (چقاروب), *зәкявәт илә, нумер эчәндә улан эшхаска белдермәйенчә* (بلدورمينچه), *мәзкүр балавызга револьверның дуласынын очыны басып* (باصوب), *револьверның зурлыгыны, биеклегенә үлчәп алды* [2, б. 58]. *Бу хәбәрнең хәкыйкатенә белә алмайынча* (بيله الماينچه), *Жиһангир, Казанга тәвәҗҗеһләнәп* (توجهلنوب), *лязем кадәр мөддәтнең кәчмәсилә, Казанга кәлән йитдә* [3, б. 37]. *Кич улгач да, күзенә йокы кәлмәйенчә* (يوقو كلمينچه), *ярым кичәйә кадәр хили фикерләп кылып* (فكرلر قيلولوب), *йокламады* [3, б. 40].

Аерым очрақларда юклык формасындагы -ынча хәл фигыль киләчәктә башкарылырга тиеш булган, әмма билгеле бер сәбәпләр нәтиҗәсендә тормышка ашмаган эш-хәрәкәтнең киресен белдерү өчен кулланыла: *Энем, әгәр дә мәхкәмдә күстәрән язубыгызыны кичә бәңә язубып бирмәгән булса идең, Муса Салихов кәтелдә мәгъйүб улмайынча* (معيوب اولماينچه), *хәлас улыр иде* [2, б. 61]. *Мөшфика әнкәем, әгәр сез шимди бу нумердә бәнем янымда улсаныз иде, бәлкәм бән үз-үземнә кәтел идмәйенчә* (قتل ايديمينچه), *әүвәлге кеби, дөнъяда торыр идем* [2, б. 69].

-дыкча хәл фигыль нигездә Р. Фәхретдиннең романларында һәм Ф. Кәриминиң сәяхәтнамәләрендә кулланыла. Әлеге форма фигыль нигезенә -дыкча/-декчә (دكچه/-دكچه/-دقچه) кушымчасы ялганьп ясала. Текстларда -дыкча хәл фигыль өзлексез башкарыла яисә кабатланып килә торган эш-хәрәкәтне белдерә һәм жөмләдәге төп процессны үтәлү вакыты ягыннан ачыклап килә: *Заман кәчдекчә* (كچدكچه), *мәдәният вә мәгариф тәрәккый итдекчә* (ترقى اتكچه) *һәр шәй алмашындыгы кеби, сәяхәт мәсәләсә дәхи пак чок тәбдил итмешдәр* [5, б. 2]. *Татарларын руслар илә мәнәсәбәтләренә гәлинҗә, татарлар, форсат дөшидекчә* (فرصت دوشدكچه), *Русийәйә һөҗүм илә ягма вә гарт идәрләр иде* [6, б. 42]. *Әдәпле ул, халык сәвәр; гыйфәтле ул, Аллаһы Тәгалә сәвәр; сабырлы ул, үкенмәсән; тәхәммелле ул, картаймазсән; тәхсиләң артдыкча* (ارتدقچه) *кечелегәң, белегәң артдыкча* (ارتدقچه) *сабырын артсын!* [8, б. 5].

Моннан тыш ул- ярдәмче фигыленнән ясалган -дыкча хәл фигыль авторлар тарафыннан жөмләдәге төп эш-хәрәкәтнең, яисә персонажга хас сыйфат-билгеләрнең дәрәҗәсен күрсәтү өчен кулланыла: *Касыым татарлары буфет, вокзал, гостиница тотмак хосусында улдыкча* (اولدقچه) *тәрәккый итмешләрдәр* [6, б. 26]. *Назыр вә моталгаләсә улдыкча* (اولدقچه) *тугрыдыр* [6, б. 29-30]. *Бонлар чуҗыкларыны укытмак җәһәтенә улдыкча* (اولدقچه) *һиммәт вә гайрәт идиюрлар* [6, б. 35].

Еш кына -дыкча хәл фигыль тартым кушымчалары алган хәлдә иярчен кереш жөмләр составында кулланыла. Бу автор тарафыннан әйтеләсә фикергә, эчтәлеккә өстәмә рәвештә ачыклык кертү максатыннан эшләнә: *Ләкин юкарыда дидекемезчә* (ديدكچه), *халыкның бунлардан хәбәрә юк, бәлки һәркәм үзе эше илә мәшгуль иде* [8, б. 17]. *Ләкин юкарыда сөйләдегемезчә* (سويلدكمزچه), *малы-фәләне улмадыгындан Йосыф бабай химаясенә дөшмәге лязем кәлдә* [9, б. 46].

XIX гасыр ахыры – XX йөз башы татар мәгърифәтчелек прозасы эсәрләрендә -маздан хәл фигыль сирәк очрый. Ф. Кәриминиң сәяхәтнамәләреннән кала башка язма чыганақларда аның бары тик аерым кулланылыш очрақлары гына теркәлдә. Мисаллардан күренгәнчә, -маздан хәл фигыль нигездә төп эш-хәрәкәтне үтәлү вакыты ягыннан ачыклап килә һәм аннан соң башкарылачак процессны белдерә: *Бундан бөйлә машина кәлмәздән* (كلمزدن) *бер сәгатә әүвәл тулу мәүкыйф татар иде* [1, б. 71]. *Муса Салихов Зөләйхәнә кәтелдә нахак мәгъйүб улдыгы кеби, бәнем өчен дә кем булса мәгъйүб улмасын дийү үз-үземнә кәтел кылмасдан* (قتل قيلماسدن) *мөкаддәм, ишекне йозак илә биклимен* [2, б. 76]. *Аурупада сәрбәстҗә вә һәр шәйә аңлайып гәзә билмәк вә кәндәне алдатмамак ичүн франсызҗә, алманҗә, яхуд инглизҗә лисанлардан беренә белмәк вә һәр йирә вармаздан* (وارمزدن) *әүвәл ул йирен харитасына бакып, рәһнамәсенә моталәга итмәле* [5, б. 159].

Ф. Кәриминиң сәяхәтнамәләрендә, башка мәгърифәтче язучыларның эсәрләреннән аермалы буларак, төрек теле өчен хас булган -мадан хәл фигыль дә кулланыла. Мәгънәсә ягыннан -мадан хәл фигыль жөмләдәге төп-эш хәрәкәтне үтәлү рәвешә ягыннан ачыклап килә һәм шуның белән -ып (-уб) хәл фигыленең юклык формасын алыштыра: *Без халә вокзал әтрафында нимсә хаммалы илә бер-беребезен сүзенә аңламаядан* (اڭلايه مدن) *вакыт гәчерийоруз* [5, б. 61]. *Биш-ун данә алманы вә яхуд тарелкалары (табаклары) һавада сикердәп һич бересенә дүшүрмәдән* (دوشورمه دن) *мәһарәт гүстәрийорлар* [5, б. 79]. *Бер мөддәт бунлар илә конушмадан* (قونوشمه دن) *вә танышмадан* (طانيشمه دن) *гәлдәк исә дә узун бер тоннель гәчдекдән соңра анасы безә бакып бер шәй сурды* [5, б. 143]. *Мәгарифле барышнә илә гүзәл-гүзәл мөсахәбәтләр идеп вардыгымыздан вакытын гәчдеге тоелмадан* (طويلمادن) *да калмыш, акшам өсте сәгатә алты иде Рязски вокзалына йитдәк* [6, б. 21].

Аерым очрақларда -мадан формасы текстларда жөмләдәге төп эш-хәрәкәтнең үтәлү шартын күрсәтү өчен кулланыла: *Бу музәдәки китапларын кәсәрәт вә тәнәүвыгы хакында бер фикер әҗмәле бирә билмәк ичүн базыларынын исемләренә бурая язмадан* (يازمه دن) *гәчәмияҗәгем* [5, б. 45]. *Бу кәрәмәтле шәехә күрмәдән* (كورمه دن) *китмәк асла мөмкин дәгел* [5, б. 114].

Йомгаклап айткәндә, госманлы төрек теле өчен хас хәл фигыльләр XIX гасыр ахыры – XX гасыр башы татар мәгърифәтчелек прозасы әсәрләре телендә татар теленең үз формалары белән параллель кулланылып, күпчелек очракларда аларны алыштырып киләләр.

Әдәбият

1. Акъегет М. Хисаметдин менла. Милли роман яки хикәя. Казан: Казан университеты табгыханәсе, 1886. 70 б.
2. Бигиев З. Өлүф, яки гүзәл кыз Хәдичә. Роман. Казан: типогр. Г. М. Вечеслава, 1887. 77 б.
3. Бигиев З. Гөнаһе кәбаир. Роман. Казан: типогр. Г. М. Вечеслава, 1890. 72 б.
4. Бигиев З. Мавэрәзнәһәрдә сәяхәт (Транс-Оксанияйә сәфәр). Казан: типолитогр. И. В. Ермолаевой, 1908. 108 б.
5. Кәрим Ф. Йаурупа сәяхәтнамәсе. Оренбург: типогр. «Вақыт», 1902. 191 б.
6. Кәрим Ф. Кырым сәяхәте. Оренбург: типогр. М.-Ф. Каримова, 1908. 116 б.
7. Татар грамматикасы. Т. 2. М.: ИНСАН, Казан: Фикер, 2002. 448
8. Фәхретдинов Р. Сәлимә яки гыйффәт. Гафил бән Габдулла әсәре уларак бер хикәятдер. Казан: типогр. Б. Л. Домбровского, 1899. 80 б.
9. Фәхретдинов Р. Әсма яки гамәл вә жәза. Оренбург: типогр. М.-Ф. Г. Каримова, 1903. 130 б.
10. Юсупов Ф.Ю. Морфология татарского диалектного языка: категории глагола. Казань: Фэн, 2004. 592 с.

«ЧУРА БАТЫР» ДАСТАНЫНЫҢ ТАТАР ВЕРСИЯСЕ: РӘХИМ БАЯЗИТ ВАРИАНТЫ

Лилия Мөхәммәтжанова¹

Аннотация: В татарском фольклоре образ Чура-батыра воплощен в нескольких эпических жанрах. В данной статье внимание автора привлекает татароязычный книжный вариант дастана, изданный в 1916 г. Р. Баязитом в журнале «Ак юл», по объему, сюжету, стилю и др. качествам отличающийся от других эпических памятников о Чура-батыре. Наблюдения автора статьи, сделанные при анализе текста Р. Баязита, позволяют сделать вывод, что это произведение представляет собой вариант дастана, приспособленный под вкус татарского читателя начала XX века. Данный книжный вариант «Чура-батыра» в известной мере испытал определенную литературную обработку, но в то же время он полностью соответствует духу тюркских дастанов о Чура-батыре.

Ключевые слова: эпический фольклор, дастан, Чура-батыр, вариант.

TATAR VERSION OF THE EPIC OF CHURA-BATYR: OPTION RAHİM BAYAZIT

Summary. In Tatar folklore Chura-Batyr epic embodied in several genres. In this article, the author's attention riveted Tatar-book version of the epos, published in 2016 in the journal R. Bayazit «Ak-yul», by volume, subject, style, etc. The quality was different from the other epic monuments of Chura-Batyr. Article author Observations made in the analysis of the text R. Bayazit, allow us to conclude that this product is a variant of the epos, adapted to the taste of the reader Tatar beginning of XX century. This version of the book «Chura-Batyr» to some extent experienced some literary adaptations, but at the same time, it fully complies with the spirit of the Turkic epos of Chura-Batyr.

Keywords: Epic folklore, epos, Chura-Batyr, option.

Чура батырга багышланган әсәрләр татар халкында берничә. Алар бер-берсеннән күләме, сюжет үзгәләр, хәтта төрле жанрга каравы белән аерылып торалар. Татар фольклорында Чура образы берничә эпик жанрда гәүдәләнеш тапкан. Башка төрки халыклар эпосы белән аваздаш күләмле дастан [6] һәм аның вариантлары [10], тарихи бәет [3] һәм риваятьләр [4] – һәмәсе бу образны халык каһарманы буларак тасвирлау белән характерланалар.

Шушындый рухтагы тагын бер дастан XX йөз башында татар вакытлы матбугатында Рәхим Баязит исемле кеше тарафыннан бастырыла [1]. «Чура батыр» дип аталган әлеге текст тулысынча прозада. Автор үзе әсәрне «кыргыз риваятеннән» дип күрсәтә. Әле XX йөз башында да «казакъ» этнонимы «кыргыз» яки «каракыргыз» исеме белән параллель кулланылган, шуңа күрә узган гасыр башында басылган бу текстның аштермәсендәге «кыргыз» сүзе «казакъ» мәгънәсендә кулланылуы аңлашыла. Шактый күләмле әлеге әсәр, чыннан да, казакъ версиясендәге бер вариантка [9] якын, әмма бу ияреп язучу да, тәржемә дә түгел, ә бәлки мөстәкыйль дастан. Мондый үрнәктә һасил ителгән әсәрләр XIX йөз ахыры – XX йөз башында Казан татарлары язмышына гомумән хас һәм боларның телдән таралган вариантлары бөтенләй булмау аларны турыдан-туры халкыбызның китаби эпик мирасына нисбәт итә. Тугандаш халыклар ижатына мөрәжәгать итеп, уртақ сюжетка татарча текстлар төзеп бастыру бу чор өчен үтә характерлы күренеш булган.

Кайбер китаби дастаннарыбызның һәм конкрет бу очракның автор исеме белән мәгълүм булуына килгәндә, дастанның тиешле югарылыкка күтәрелеп житүе өчен күп вакыт талантлы шагыйрьнең әдәби осталыгы таләп ителгән булу сер түгел. Низаминның «Ләйлә белән Мәжнүн», Мәжлисинең «Сәйфелмөлек» поэма-

¹ Доктор филологических наук, доцент, Институт языка, литературы и искусства имени Г.Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: lilmuhat@mail.ru.

сы кебек мүшһүр поэмалар да – шушындый ижат методы нәтижәсендә туган әсәрләр, әмма болары инде фольклор башлангыч белән чагыштырганда индивидуаль башлангыч күпкә өстенлек алган әдәби әсәрләр булып формалашканнар. Ә китаби дастаннарда исә авторлык мифик дәрәжәдә генә булып, «Чура батыр» варианты мисалындагы кебек, әсәрдә фольклор кануннары хакимлек итә. Шуңа күрә аларны оригиналь әсәр дип кабул итү дә, әдәби әсәр критерийларын кулланып тикшерү дә объектив була алмый. Бу – уртақ сюжетлы дастанның үзенчәлекле яшәү рәвеше алган тагын бер татар варианты.

Татар әкиятләренә яисә риваятьләре кебек, «*күптән-күптән, инде моннан ничә йөз еллар элек*» дип башланып киткән дастан беренче юлларында Ак кала исемле шәһәрдә Айрактан һәм Тәмән дигән кабиләләрнең яшәгән булуы турында хәбәр итә. Алга таба дастан күчмә феодааль тормыш рәвешен тасвирлый, ике кабилә арасында барган ызгыш-талашлар турында сөйли. Айрактаннар бик күп булып, үзләрен бу жирнең хужасы итеп санылар, ә Тәмән кабиләсе бу тирәгә күптән түгел генә күчеп килгән һәм өйләре кырыктан артмаган. Соңгылары беренчеләренә баш иеп, үзләренең малларын алар белән бүлешеп яшәгәннәр. Бу өлеш күчәрүче-ижатчы тарафыннан шактый гына кыскартылганга охшый, зур вакыйгалар автор үзгәртүендә эпик гомумиләштереп бирелгән.

Шундый керештән соң дастанга Нарык образы килеп керә. Башка төрки версияләр, шул исәптән И.Березин жыентыгындагы татар варианты Нарыкның тормыш юлын көтү көтү, ханга хезмәт итүдән башласалар, Р. Баязитта ул – «*иге-чиге булмаган дәүләте аркасында бөтен тир-юньдә мәшһүр бер бай*».

Төрки героик эпосның гадәти атрибуты – баһадирның көчле аты – дастанда иң күп телгә алынган, тенденциоз макталган образларның берсе. Атны сурәтләгәндә биредә әдәби чараларга мөрәжәгать арткан. Бу – татар китаби дастанында эпик традицияләренә индивидуаль ижатка хас оригиналь тасвир белән керешүе. Мәсәлән, Нарык байның бихисап маллары арасында «*кышкы салкын кара төндә йөз меңнәрчә йолдызлар арасында берсе генә ялтыраган кебек*» бик шәп кара тулпары булган. Мондый образлы тасвир традицион эпоска хас түгел, биредә автор тәэсире, аның әдәби фикерләве сизелә. Әмма алга таба дастан кабат төрки эпостагы уртақ сюжетка – «Чура батыр» ның барлык версиясендә телгә алынган Гали би белән конфликт картинасына кайтып төшә. Алай да биредә дә оригиналь тасвир урын алган: Нарык байныкы кебек матур һәм гайрәтле ат башка берәүдә дә юк, булса да тик хәзрәт Галинең Дөлдөлә генә икән. Гали би үзе – Айрактан кабиләсенә башлыгы.

Нарык бай – киң күңелле, намуслы, нәзәкәтьле кеше, юмарт. Аның тирә-юньдә шөһрәте дә зур. Дастанда образ турындагы мондый мәгълүматлар, геройның нинди булуы укучыга фольклорга хас булганча, ягъни аның эш-гамәлләре аша түгел, ә автор бәясә аша житкерелә. Р. Баязит текстында әлеге н.б. әдәби «төзәтмәләр» ачык күренеп тора, бу – халык әсәренә конкрет автор тарафыннан кертелгән китаби тасвир.

Дан-шөһрәтле Нарыкның баласы булмый. Кайбер халыклар эпосында мондый сюжет киң таралган. Мәсәлән, «Алпамыш» дастанының үзбәк версиясен искә төшерик. Анда агалы-энеле Байбүре һәм Байсарының баласы булмый, шушы житешсезлекләрен телгә алып, мәжлестә аларга мыскыллау сүзләре әйтәләр. Шуннан соң Байбүре белән Байсары, бала теләп, Шаһимәрдән каберлеген зиярәт кылалар. Әлеге мотив казакъ, кыргыз, үзбәк, төрекмән, каракалпак кебек төрки халыклар эпосы өчен бик популяр. Изге кешеләр каберлегенә барып бала теләнү казакъларда, мәсәлән, культ дәрәжәсендә булган. Әйттик, бик күпләр изге Хорхут (Коркот) кабере төрле авырулардан йолып кала дип ышанаганнар. Бу кабер хәтта кешеләрен табыну урынына әверелгән. Бу турыда В. М. Жирмунский Ә. Ә. Диваевның түбәндәге сүзләрен китерә: «Анда бик еш изге Хорхутка табынырга дип кыргыз ирләре һәм хатыннары (ягъни казакъ ирләре һәм хатыннары) килә һәм төрле чирләрдән, дөләрдән котылу, бигрәк тә «әрвак» дип аталган шайтан чиреннән арыну өмете белән кабер янында төне буе күз яше коеп, дога кылалар» [2, с. 546]. Изгеләр кабере дигән төшенчә татарларда да бар, әмма кабергә табыну – мәжүси гамәл, ислам андый табынуларны тыйган, шуңа күрә укымышлы мөселман-татарларда әлеге ширек гамәл традициягә әйләнә алмаган. Ә менә казакъларда бу гореф-гадәт нык таралган булган. Монның сәбәпләре казакъ халкында мәжүсилек тамырларының шактый нык булуыннан килә.

Шуңа охшаш эпизод тикшерелә торган вариантта да бар. Бу – татар ижатчысының текст төзегәндә казакъ версиясенә мөрәжәгатен дәлилли торган билгә. Биредә Нарык, балалары булуын сорап, изгеләр каберенә бара, корбаннар чала. Чура батырга багышланган дастаннарның казакъ вариантында [7, б. 96 – 99] Нарык белән аның хатыны Бабай-Тукты-Чәч каберлеген зиярәт иткәннән соң ир белән хатынның теләкләре тормышка аша. «Алпамыш»ның югарыда телгә алынган вариантында да, Шаһимәрдән каберлегеннән бер өн чыгып, Байбүре белән Байсарыга аларның теләкләре кабул булачагын әйтә. Р. Баязитта исә культка табынуның файдасызлыгы ассызыкланган. Бу – казакъ дастанын файдаланып, яңа әсәр төзегән татар авторының төзәтмәсе. Изгеләр каберенә барып ялварганы өчен түгел, ә «*Алланың рәхмәте белән*» көннәрдән бер көнне Нарыкның хатыны дөньяга ир бала китерә.

Гадәттә, Чура батырга багышланган төрки, бигрәк тә казакъ дастаннары Нарыкның тормышын тасвирлауга кин урын бирәләр, генеалогик циклаштыру традициясендә Нарыкның үзенә аерым дастан багышлыйлар. Тикшерелә торган вариантта исә Нарык турында сүз чагыштырмача кыска, төп баян каһарман Чура белән бәйле вакыйгалар турында бара.

Балага исемне Чура дип кушалар. Казакъ дастанына нигезләнсә дә, Р. Баязит исем вариантын татарча яңгырашка яраклаштырып алган, юкса казакъ дастаннарында Чура «Шора» дип бирелә. Төрки халыкларның героик эпосы каһарманы туганда ук, хәтта туганчы ук кем булачагын белгертә, тугач исә гадәттән тыш тиз үсә, көче-күзәте, зирәклегә белән дә аерылып тора. Чура батыр турындагы төрки дастаннарның һәркайсында бу закончалык тиешенчә сакланган. Р. Баязит варианты да әлеге кагыйдәләргә төгәл үти. Чура тиз үсә, дөньяга килүенә кырык көн дигәндә көлә һәм ата-анасын ят кешеләрдән аера башлый; бер яшьтә ул үзенә матурлыгы

белән халыкны таң калдыра. Дүрт яшендә укый башлап, ун яшендә «шул замандагы бөтен укуларны тәмам итә». Каһарманның гадәттән тышлыгын тасвирлаганда автор уртақ мотивны нигез итеп алган, әмма традицион булмаган үз сурәте дә сизелә. Чураның мәктәптә укуы турында хәбәр кырым татарлары версиясеннән [8, б. 57 – 72] кала башка дастаннарда очрамай.

Геройның тышкы кыяфәтен сурәтләгәндә эпик әсәр игътибарны аның физик сыйфатларына юнәлтә. Казакъларның Кобланды батыры, мәсәлән, киң ишектәй күкрәккә, калкандай нык иңнәргә, чүкәтәй авыр йодрыкларга ия [5, с. 223]. Мондый гротесклы тасвир «Чура батыр»ның Р. Баязит вариантына да хас. Чура да, «*унике яшенә эңиткәндә әкиятләрдә генә сөйләнә торган зур бәдәнле, киң күкрәкле, гайрәтле бер батыр*» булып әверелә. Ниһаять, кырык өйле тәмәннәр кабиләсендә чын баһадир үсеп житеп, аларга карата дошман булган айрактаннарны тар-мар итә башлый. Бу – батырның беренче жиңүе. Сугышчан чаптар аты Чурага һәрвакыт ярдәмгә килә. Ә мондый тугры дуска ия булу өчен төрки эпос герое гадәттә шактый көч куя. Чура батырга багышланган төрки дастаннарда Гали би (Али би яисә бәй) каһарманның ата-анасын рәнжетеп, малларын суеп, иң шәп атын алып киткән була, атасы Нарыкның яхшы аты Тасмалы Керне (Тасмагер) Чура Гали би белән каты орышта кире кайтаруга ирешә. Бу эпизод Р. Баязит вариантында бар һәм ул әдәби тасвир буюлары катнашында шактый үзенчәлекле яктыртылган. Биредә Чура батыр атасыннан «*судагы балык кебек, һавада очкан кош кебек, эңилдән дә тизрәк йөри торган*» яхшы ат сорап ала. Бу атның житезлеген сурәтләүдә дастанның тел-стиленә жете чагыштырулар хас: «*Тулларның чабуы шул кадәр шәп була ки, хәтта күлдәге су аның эңиләнән дулкынланып кала, шунда күл читендә утырган кошлар аның аяк астыннан очып чыгарга өлгерми тапталып калалар*». Беркемгә баш бирмәс тулпарны иярләүгә ирешеп, Чура Гали би улы Занминнәт белән көрәшәргә китә. «Батыр балачак» сюжеты Занминнәтне жинеп, Айрактан кабиләсеннән булган башка яшәтәшләре белән көрәш эпизодында дөвам итә. Аларның барчасын кырап бетергәч, Чура батыр коралланган Гали би гаскәренә каршы көрәшә. Биредә дә Гали би – Чураның ата-анасына һәм бөтен ыру-кабиләгә көн күрсәтмәүче чит кабилә житәкчесе. Бу – күчмә халыклар өчен характерлы күренеш, жир мәсәләсендә кабиләләре көрәш халык ижатында да чагылыш тапкан. Төрки эпоста очрый торган әлеге мотивка Р. Баязит вариантында киң урын бирелгән.

Героик сугыш дошманның жиңелүе, гаскәренә Чура тарафыннан кырылып бетүе белән төгәлләнә. Шушы вакыйгадан соң Чура батыр чит кабиләләр арасында да шөһрәт казана, батырларның батырына әверелә.

Гадәттәгечә, биредә дә Чураның язмышы Казан каласы белән бәйләнә: алдагы жиңүләргә эзләп, Чура Ак Каладан Казанга, «*Казан ханына хезмәт итәргә дип*», юлга чыгып китә. Әсәр шушы урында тәмам була.

Р. Баязит вариантына ясалган күзәтү әлеге текстны «Чура батыр» дастанының XX йөз башы татар укучысына яраклаштырылган татар телле янә бер китаби варианты дип нәтижә ясарга мөмкинлек бирә. Әсәр Р. Баязит тарафыннан билгеле дәрәжәдә әдәби үзгәрешләргә дучар ителгән, шул ук вакытта төрки халыклардан татар, кырымтатар, казакъ, нугай, каракалпак, башкорт, кыргызларның эпик ижатында чагылыш тапкан «Чура батыр» дастаны рухына тулысынча яраша.

Әдәбият

1. Баязит. Яңа кала. Чура батыр // Ак юл. 1916. № 16. Б. 282 – 286.
2. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 с.
3. Казан тарихы // Насыри К. Календарь 1881 елга. Казан, 1880; Казанская история // Катанов Ф. Исторические песни Казанских татар. Казань, 1899. С. 5 – 22.
4. Карауша // Татар халык ижаты. Риваять һәм легендалар. Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәрмәләргә язучы С. М. Гыйләжетдинов. Казан: Татар. китап нәшр., 1987. Б. 51 – 53.
5. Кобланды батыр: Казахский героический эпос. Сост. тома, авторы исслед. и комм. Н. В. Кидайш-Покровская и О. А. Нурмагамбетова. М.: Наука, 1975. 446 с.
6. Нарән һәм Чура батыр турында хикәят // Березин И. Турецкая хрестоматия. Казань, 1962. С. 41 – 56.
7. Орлов А.С. Казахский героический эпос. М.: Изд – во АН СССР, 1945. 148 с.
8. Чора батыр // Кырымтатар халкы агъыз яратыджылыгы. Төзүчесе – Джафар Бекиров. Ташкент: Укитувчи, 1991. Б. 57 – 72.
9. Этнографические материалы, собранные и переведенные А.А. Диваевым. Шура батыр: киргизская былина // Сборник материалов Сыр-Дарьинской области. Т. IV. Ташкент: Тип. Бр. Каменские, 1895. С. 1 – 88.
10. Юлдаш К. Чура батыр // Аң. 1916. 5 нче сан. Б. 85 – 86; Кыйссаи Чура батыр. Казан: Вечеслав тип., 1884. 16 б.

ТЮРКСКАЯ ТРАДИЦИЯ ХАРИЗМЫ В ТРАКТАТЕ ЮСУФА БАЛАСАГУНИ «КУТАДГУ БИЛИГ»

Анна Набиуллина¹

Аннотация. В статье мы исследуем понятие харизмы как части политической традиции государства Караханидов. Впервые харизма проанализирована как основной элемент представления о власти и счастье в

¹ Аспирант, Институт истории НАН Украины, г. Киев, Украина, e-mail: nabiullina.anna@gmail.com.

степной политической традиции на примере трактата Юсуфа Баласагуни «Кутадгу Билиг». При помощи текстурального анализа выделены основные качества и сопутствующие атрибуты харизмы, функции харизмы, понятийный аппарат для определения харизмы. Изучена роль харизмы в создании образа идеального тюркского правителя.

Ключевые слова: Харизма, кут, политическая культура, Караханиды, исламизация.

THE TURKIC TRADITION OF CHARISMA IN THE TREATY «KUTADGU BILIG» BY USUF BALASAGUNI

Summary. This article treats the notion of charisma as one of the most important factors of political legitimacy. The most common terms for definition of charisma in «Kutadgu Bilig» are considered, the main qualities of charisma as well as its attributes and symbols are examined.

Key words: charisma, kut, Karakhanids, turks, political culture, royal glory.

Представление о харизме имело важное значение в политической культуре тюрков. Харизма выступала одним из основных факторов легитимности власти. Она указывала на божественное происхождение власти. В степных государствах власть и государство принадлежали не только князю, а всей династии, как и харизма — поэтому ей уделяли столько внимания.

В 1069-1070 году Юсуф из Баласагуна представил правителю государства Караханидов Тавгач Буграхану дидактическую поэму «Кутадгу Билиг» («Знание, что дарит харизму»), а по существу — политический трактат. В нём сформулированы принципы организации высшей власти и нормы морали правителя. Поэтическая форма была традиционным эффективным средством пропаганды в исламской и степной цивилизации [6, с. 10]. «Кутадгу Билиг» является богатым источником сведений о политической традиции государства Караханидов (9-13 вв.) и других тюрко-исламских государств.

В этом трактате осуществляется попытка согласовать политические традиции евразийских кочевников и ислама. Кроме того в тексте мы обнаруживаем влияния персидской, согдийской и также буддистской культур. В этом смысле примечательно, насколько богата синонимия для выражения понятий счастья и харизмы.

Чаще всего в значении «счастье», «харизма», «небесная благодать» употребляется древнетюркское слово *кут*. Производное слово *кутадмак* имеет значение «спасти», «осчастливить», *кутулмак* — спастись, осчастливиться [1, с. 471-472]. Термин *кут* часто употребляется в Орхонских надписях. В 9 строке малой (южной) надписи памятника Кюль-Тегину читаем: «По приказу Тенгри и так как у меня есть харизма, я стал каганом» [2, с. 31]. *Кут* здесь — харизма, которую Небо-Бог посылает человеческому существу, в частности суверену. У этой харизмы были две основные роли: 1) охрана жизни суверена, 2) обеспечение благополучия социума [3, с. 153]. Но помимо этого, нередко в абсолютно том же значении Юсуф Баласагуни использует слово арабского происхождения *девлет*. Изначальное значение этого слова — нечто вращающееся, в частности колесо фортуны (подробнее о семантике этого слова у Lewis, 1991, с. 35-36).

Представления о харизме суверена являлись одним из основных условий признания/легитимности его власти. Поэма, состоящая из 6645 бейтов (двустийши) дает богатый материал для изучения этих представлений.

Харизма — инструмент власти, которым бог наделяет правителя для исполнения им обязательств. Следовательно, власть является богоизбранной. Это важнейший фактор политического признания. Говоря об этом бейте, надо заметить, что понятие «трон» использовано здесь фигурально и, как свойственно исламской традиции, означает власть в целом [6, с. 20].

Бейт 92 Судьба дала ему страну и дала трон, пусть бог *bolu birdi evren ilig birdi taht tuta birsü tengri bu*
даст ему держать этот трон со счастьем. *taht birle baht*

Здесь и далее мы используем транслитерацию оригинального текста на древнетюркском языке, изданную в Стамбуле в 2006 году [5].

Поскольку мы говорим о *кут/девлет* прежде всего как о политической харизме, она принадлежит успешному правителю, который сам является её воплощением.

Бейт 109 Господь дал тебе харизму, о счастливое величие, *bayat bérdi devlet ay terken qutı anıñ şükri qılğu*
воздай тысячу благодарностей его имени. *oqır mıñ atı*

Ай-Толды характеризует счастье (и одновременно самого себя) так: «...я, *счастье*, как слепой, цепляюсь за всякого, кто бы ни присоединился ко мне [...] моя природа непостоянна, не полагайся на меня» [7, с. 61].

В одном из бейтов при описании непостоянства счастья используется знакомый и понятный тюркам образ «бурой земли»:

Бейт 1144 Когда храбрый человек утешается и полагается *yayığ kutka awnıp küwenür kür er yağız yér katında*
на переменчивую фортуны, под бурой землей *yürekin yérer*
разобьется его сердце.

Такое непостоянство счастья должно было мотивировать правителя следовать определенным принципам.

Бейт 724 Если не умеешь удержать фортуны, что пришла, она *kelir kut tuta bilmese sen barır*
уйдет. Если не умеешь пользоваться выгодой, что *bérür neñ yéyü bilmese sen alır*
она приносит, она её отберет.

Автор поэмы намекает, что так как харизма не является постоянной, её необходимо уметь «удержать», быть достойным её. Перед правителем выдвигается ряд определенных требований. Для степной политической культуры, где правитель — самодержец, это было не свойственным. Для Юсуфа Баласагуни, который стремится навязать своё близкое к исламскому видение образа правителя, дело обстоит иначе. Правитель должен заботиться о государстве, чтобы его харизма возрастала. Он пишет:

Бейт 438 Он так рачительно начал заботиться о государстве, *bu saqlıq bile kör élin başladı*
что его харизма росла и возносилась вверх каждый *qutı künde arttı örü yoqladı*
день.

Правитель, воплощающий счастье, может расточать его на своих подданных, в частности во время аудиенций:

Бейт 606 Харизмой есть тот князь, а если человек близко к *kut ol beg yakın bolsa kutka kişi*
харизме, он найдет все желания, а его дело будет в *tilekin bulur barça étlür işi*
порядке.

Такое видение харизмы (см. также бейт 105), которую правитель распространяет на подданных, свойственно исламскому восприятию власти — «горизонтальному», когда приближенность к правителю значит больше, чем знатное происхождение [6, с. 23].

Харизма передается и по династическому принципу, так как сын визиря, который готовится унаследовать титул от своего отца, говорит:

Бейт 1244 Он создал тебя и дал тебе харизму. Разве он не даст *séni ol törütti saña bérdi kut*
и мне [то же самое], поверь моему слову. *maña bérmegeymü munu sözke büit*

В степной культуре харизма принадлежит правящей династии. Вот почему в Орхонских надписях кут принадлежит матери Кюль Тегина. В 31 строке большой надписи каган говорит: Ради харизмы моей матери императрицы (катун), подобной Умай, мой младший брат Кюль Тегин получил мужское имя (*umai tag ogim katun kutynğa inim Kul tegin ar at bolty*). Мы первые, кто переводит слово кут в данной строке как «харизма». Сергей Малов переводит этот пассаж как «на радость» [2, с. 31]. Катун здесь — источник харизмы, благодаря которой Кюль Тегин получил мужское имя, а также герой политической жизни страны.

Атрибуты харизмы — определенные символы, которые сопутствуют харизме в произведении Юсуфа Баласагуни. Эти символы — либо условия для обретения харизмы, либо индикаторы её присутствия.

Например, одним из таких атрибутов является красноречие. Именно в степи оно было важным фактором правительской харизмы, так как беги управляли государством через устные ярлыки.

Бейт 163 Достоинства человеческого языка приносят *kişig til ağırlar bulur kut kişi*
человеку счастье, а недостатки — лишают мужа *kişig til uçuzlar barır er başı*
головы.

Как представитель образованного класса, который находится под влиянием исламского мировоззрения, Юсуф Баласагуни постоянно апеллирует к моральным качествам бега в том числе как к одному из условий харизмы.

Бейт 455 Что за счастливое время наступает для народа, если *ne qutluğ bolur öd bodunğa küni*
его бег добр и ведет себя праведно. *begi edgü bolsa yorısa köni*

Бейт 551 О, хозяин счастья, если ты хочешь, чтобы это счастье *ay devlet idisi bu devlet bile*
оставалось (с тобой), желай оставаться хорошим. *turayın tése tur sen edgü tile*

Бейт 865 Человеку нужна праведность, чтобы он достиг *könilik kerek erke kopsa kutun*
счастья. Само слово «праведность» означает всю *könilik atı ol kişilik bütün*
человечность.

В этих бейтах видим слово с корнем *köni*, обозначающим понятие «правый», «справедливый». Справедливость является одним из важнейших качеств правителя. Также владелец харизмы обязан быть «добрым».

Таким образом, из политического трактата «Кутадгу Билиг» можно почерпнуть массу сведений об образе харизмы в среде тюрков, которые приняли ислам, но сохранили часть степных политических традиций. Харизма принадлежит правителю, и она обосновывает его абсолютную власть. Власть над государством — величайшее счастье, но за это счастье правитель должен нести ответственность. «Кутадгу Билиг» выступает в роли «книги рецептов», и действуя согласно ей, бег справится с управлением государством, увеличит свою харизму, а «народ станет счастливым и пройдут все заботы» (бейт 1040). Такой концепт совершенно новый для степного государства, его мы не наблюдаем в Орхонских надписях.

Literatura

1. Древнетюркский словарь. Ред. В.М.Наделяев, Д.М.Насилов, Э.Р.Тенишев, А.М.Щербак. Ленинград: «Наука», 1969.
2. Памятник в честь Кюль-Тегина // Памятники древнетюркской письменности / Малов С.Е. Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1951.
3. Скрынникова Т.Д. Харизма и власть в эпоху Чингис-хана. Москва: Восточная литература, 1997.
4. Gerard Clauson. An Etymological Dictionary of Pre-thirteenth-century Turkish. Oxford: Clarendon Press, 1972.
5. Kutadğu Bilig. Hazırlayan Mustafa S. KAÇALIN. Istanbul, 2006. 567 p.
6. Lewis B. The Political Language of Islam. Chicago: The University of Chicago Press, 1991.
7. Wisdom of Royal Glory / Dankoff, R. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

GÜNƏŞ KULTUNUN VƏ İNSAN TƏSVİRLƏRİNİN MADDİ MƏDƏNİYYƏT NÜMUNƏLƏRİ ÜZƏRİNDƏ ƏKSI

Fazile Nabiyeva¹

Аннотация. В статье доводится внимание на общечеловеческую начальную культуру круговых танцев. Предполагается, что такие танцы являются изначальным мировоззрением древних людей связанный с культом Солнца. Связывается с культом Солнца и круговые формы место проживания людей. Дается информация об отражении танцующих людей на образцах материальной культуры.

Ключевые слова: культ Солнца, изображения танцующих людей, кувшин, ковёр, круговые танцы.

CULT OF THE SUN ON A SAMPLE OF MATERIAL CULTURE AND MANIFESTATIONS OF HUMAN IMAGES

Summary. This article is brought to the attention of general human culture starting circular dance. It is assumed that these dances are original outlook of ancient people associated with the cult of the sun. Associated with the cult of the sun and the circular shape the place where people live. It provides information about the reflection of people dancing on the material culture samples.

Key words: the cult of the Sun, image of dancing people, pitcher, carpet, circle dances.

Dairəvi rəqslərin meydana gəlmə tarixi çox qədimdir. Belə rəqslərin ümumbəşəri mədəniyyətin başlanğıcını əks etdirməklə yanaşı, insan şüurunun ilkin və əsas formasını da təşkil etdiyini ehtimal edirik. Düşünürük ki, tarixin erkən çağlarında meydana gələn səslə və zərbli müşayiətlə icra olunan dairəvi ayinlər müasir incəsənət növü kimi formalaşma dövrünə qədər bir neçə mərhələdən keçmişdir. Əlbəttə, həmin mərhələlər müxtəlif tarixi dövrləri əhatə etmişdir. Bu mərhələlərin qədim insanların əqli və fiziki tərəfdən inkişafına görə özünəməxsus səciyyəyə malik olduqları barədə mülahizə yürütmək olar. Fikrimizcə, əsası dairəvi ayinlərdə qoyulan halqavari rəqslər tarixin sonrakı mərhələlərində tədricən özünün ilkin funksiyasını itirmişdir.

Dairəvi rəqslərin günəş kultu ilə əlaqədar olduğunu düşünürük. Bunu qaya təsvirlərində, dairəvi planlı ilkin yaşayış məskənlərinin və ən qədim qəbir abidələrinin quruluşunda, eləcə də dekorativ-tətbiqi sənət nümunələrində görmək mümkündür. Günəşin müqəddəsliyinə inanan insanların arxaik təfəkkür tərzinin izləri müasir dövrdə oyun şəkli almış dairəvi rəqs nümunələri ilə də təsdiq olunur. Araşdırmalar apararkən dünyanın əksər xalqlarının mədəniyyətində günəşin şərəfinə icra olunan ayinlərin şəkildəyişmiş forması olan halqavari rəqslərin mövcud olduğunu aşkar etdik. Azərbaycanlıların «Yallı», yakutların «Osuoxay», «Unkuu» (Bütövlükdə bu söz dairəvi rəqs mənasını bildirir. *Unk-sitayış*, *kun-günəş* deməkdir: - N.F), buryatların «Yexor» və ya «Yoxor», evenlərin «Heede», evenklərin «İkevun», dolqanların «Heiro», slavyan xalqlarının «Kolo», «Xoro» adlanan dairəvi rəqslərini buna misal göstərə bilərik. Onu da deyək ki, yuxarıda adlarını sadaladığımız rəqslər saat əqrəbi istiqamətində ifa olunur. İştirakçılar dairə boyu hərəkətləri ilə yer kürəsinin günəş ətrafında hərəkətini, yəni günəş dairəsini təsvir edirlər.

Günəşpərəstlik ayinlərinin Azərbaycanda qədimdən geniş yayıldığı barədə mənbələrdə məlumatlar verilmişdir. Beytulla Bağirov bu ayinlərin sonralar kurqanlar, kromlexlər ətrafında icra olunduğunu bildirmişdir. Onun yazdığına görə Qobustan qaya rəsmlərindəki «yallı» təsvirlərinin günəşpərəstlik ayinləri – kromlexlər (hörmədaş) ətrafında oynanılan rəqslər olduğu müəyyənləşdirilmişdir [2, s. 11].

Mənbələrdən aldığımız məlumatlara görə bütəpərəstlik dövründə insanlar tərəfindən kurqanlarda qurbanlar verərkən indi rəqs incəsənətinə çevrilmiş dairəvi formalı «Teqerek tepseu» rəqsi ifa edilib. Onu da deyək ki, bu bəlkə və qaraçay türklərinin ifa etdikləri dairəvi rəqsin adıdır [9].

Ehtimal edirik ki, qədim insanların günəşə sitayişlə bağlı olan ayinləri adətən od ətrafında həyata keçirilirdi. Müasir dövrdə Azərbaycanlıların ifa etdikləri «yallı», evenklərin «Hede», buryatların «Yoxor», osetinlərin «Şimd nartov» («İki mərtəbəli şimd»: - N.F) adlı dairəvi rəqslərində bunu izləmək mümkündür. Onu da deyək ki, «Şimd nartov» yeni ildə alov ətrafında ifa olunur.

¹ Doktorant, AMEA Memarlıq və İncəsənət İnstitutu, Bakı, Azərbaycan, e-mail: nebiyeva.fazile@mail.ru.

Fikrimizcə, yuxarıda qeyd edilənlər dairəvi rəqslərin qədim tarixə malik olduğunu, öz başlanğıcını dairəvi ayınlardan və mərasimlərdən götürdüyü ehtimalımızı təsdiq edə bilər.

Mənbələrdə qədim insanların ən erkən dünyagörüşünün Günəşə sityayış olması kimi məlumatların öz əksini tapdığı bizə məlumdur. Nəsir Rzayevin yazdığına görə günəş qədim əcdadlarımızın təsəvvüründə od allahı, atəş allahı kimi, Al ruhu isə günəşin ruhu kimi qəbul edilmişdir [5, s. 25]. Alimin fikrincə, günəşə pərəstiş bütün tunc dövrünün ideologiyasında görkəmli yer tutmuşdur. O, çevrə, yaxud da konsentrik çevrələr formasında tikilmiş «kromlex»lərin günəş məbədləri olduğunu bildirmişdir («Kromlex» sözü fransızca *krom* - 'çevrə', *lex* - 'daş' sözlərinin birləşməsindən alınmışdır: - N.F). N.Rzayevin fikrincə, bu məbədlərdə günəşə həsr edilmiş ayınlər icra edilirdi. Onların çevrə şəklində olması günəş kultu ilə bağlılığından irəli gəlmişdir. Adi, bir çevrə şəkilli kromlexlərə Qobustanda və Xankəndi rayonunda, konsentrik kromlexlərə isə Abşeronda, Şüvəlan kəndinin kənarı aşağı «Ağ daş» deyilən yerdə təsadüf edilmişdir [6, s. 53]. Onu da deyək ki, Tərtər rayonu ərazisində yerləşən Borsunlu nekropolunda tədqiq olunan I Ne-li kurqanın qəbir kamerası da dairəvi formalıdır.

Arxeoloq Vəli Əliyev Əznəbirdə, Şaxtaxtıda və Qobustandakı kurqanların strukturundakı, eləcə də keçid quruluşundakı mühüm bir detallı qeyd etmişdir. O, bildirir ki, dörd küncü dəfn çuxuru bir neçə dar (məhkəm) konsentrik kromlex dairələrlə inşa edilib. Konsentrik dairələr qədim tayfaların incəsənətində günəşlə səciyyələndirilib və dəfn ətrafındakı kromlexlərin quruluşu günəş kultu və yüksəltmə simvolu ilə əlaqəlidir [7, s. 169].

Qeyd etmək lazımdır ki, dairəvi formalı kromlexlərə kəlmə və başqurd türklərinin yaşadığı ərazilərdə, o cümlədən Tuvada (Arjan 1, Arjan 2), Şotlandiyada, Qafqazda da rast gəlmək mümkündür.

Arxeoloqların fikrincə, ilk tunc dövrü Kür-Araz mədəniyyəti tayfalarının yaşayış binaları eneolit dövrü memarlığı ənənəsinin davamı olub, əsasən dairəvi planda möhür və çiy kərpiclə inşa edilmişdir. Araşdırmalar nəticəsində Naxçıvanın qədim memarlığı üçün səciyyəvi olan dairəvi planlı yurd yerləri aşkara çıxarılmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, Naxçıvan MR-nın ərazisində yerləşən Gəmiqayada tunc dövrü dairəvi planlı mövsümi yaşayış yerləri, o cümlədən də Qaranquş və Nəbiyurdu yaylaqlarında mövsümi məskunlaşan tunc və ilk dəmir dövrü maldar ailələrin dairəvi plana malik yurd-dəyə yerləri aşkar edilmişdir [3, s. 63-81].

Dairəvi yaşayış formasına Ön və Orta Asiyada, Zaqafqaziyada, İranda, eləcə də Qərbi Azərbaycan torpaqlarında rast gəlməyin mümkün olduğunu bildirmək istərdik. V.Əliyevin qeyd etdiyinə görə Naxçıvandakı Kültəpə, Təbriz yaxınlığındakı Yanıqtəpə və Urmiyadakı Göytəpə yaşayış yerlərinin dairəvi binaları öz planına, tikinti xüsusiyyətlərinə görə Şimali Mesopotamiyanın Arpaçi və Govurtəpə abidələrinin dairəvi planlı binaları ilə eyniyyət təşkil etməsi təsadüfi deyildir [4, s. 7]. Fikrimizcə, bütün bunlar qədim etnosların günəş kultu ilə sıx bağlı olduğunu bildirir.

Fikrimizcə, qaya təsvirlərində əks olunan əl-ələ tutan insan təsvirləri dairəvi rəqslərin köklərinin tarixin daş dövründən başladığını söyləməyə bizə əsas verir. Belə piktoqramlar Azərbaycan ərazisində Qobustanda və Gəmiqayada, eləcə də Qazaxıstanda Tamqalısayda, Qırğızıstanda Ak Çunkur mağarasında, Saymalıtəşda, Daşkənt yaxınlığında Xodjikəndə, Mərkəzi və Şərqi Monqolustanda (Çullutda), Sibirdə Leni və Anqarı göllərinin sahillərində, Yakutiya, Altayda, Tuvada, Yeniseyda, Selenqədə, Şimali Norveçdə Altada, Qərbi Tibetdə Laxulada, Hindistanda Bambəkəda, Afrikada Akapus dağlıq massivində, Saxara səhrasında, Mərkəzi Asiyada Teş dağında və Cənubi İsveçdə Nemforsəndə, Onqermanənelven gölünün sahilində qeyd alındığını nəzərə çatdırmaq lazımdır.

Qobustan petroqliflərindən gördüyümüz «yallı» tipli rəqs təsvirlərinə keramika məmulatlarında da rast gəldiyimizi bildirmək istərdik. Düşünürük ki, Gəmiqaya təsvirlərində və Naxçıvan boyalı qabları üzərindəki rəqs səhnələri, eləcə də Qobustandakı «qaval daşı», yallı təsvirləri daş dövründən sonra eneolit və tunc dövrlərində də tarixən Azərbaycan torpaqlarında dairəvi ayın və mərasimlərin mövcud olduğunu göstərir. Buna görə də çox qədim köklərə malik olan dairəvi rəqslər kompozisiyalar şəklində arxeoloji məmulatlar üzərində öz əksini tapmışdır.

Azərbaycanda Naxçıvan şəhərindən 18 kilometr cənubda yerləşən və eradan əvvəl II-I minilliyə aid yaşayış yeri olan Qızılburunda aşkar edilmiş polixrom boyalı küpə üzərindəki əl-ələ tutan insanların təsviri yuxarıda söylədiyimizə örnekdir (Bax: Şəkil 1).

Qızıləng və Gəncəçay (Bax: Şəkil 2) abidələrindən əldə olunan küpələrin üzərində də belə təsvirləri görmək mümkündür. Onu da deyək ki, qabların hər ikisi tunc dövrünə aid edilir [1].

Əl-ələ tutan insan təsvirlərinə arxeoloji qazıntılar zamanı Hindistanda və Ön Asiyada aşkar edilmiş polixrom boyalı qablar üzərində, İranın Kaşan şəhəri ətrafında, Şərqi Gürcüstanda, Qədim Mesopotamiya və Xamaliinin təsərrüfat-maldar tayfalarının məskənlərində də rast gəlmək olar. Onu da deyək ki, İranın Kaşan şəhəri ətrafında Təpə-Sialk (b.e.ə V-I əsrlərə aid edilən) III Eneolit dövrü abidələrindən əldə olunan qab qırığı üzərində əl-ələ verən qadınlar təsvir olunmuşdur [8, s. 30].

Şərqi Gürcüstan ərazisində aşkar edilmiş maddi mədəniyyət abidələri arasında da belə nümunələrlə qarşılaşa bilərik. B.e.ə V-IV əsrlərə aid edilən keramika qab üzərində kişilərin dairəvi rəqsi təsvir olunmuş arxeoloji məmulat aşkar edilmişdir [8, s. 29]. Mənbələrdə verilən məlumatlara görə Qədim Mesopotamiya və Xamaliinin təsərrüfat-maldar tayfalarının məskənlərində qazıntılar zamanı əl-ələ tutan və dairəvi rəqs edən səkkiz guşəli günəş işarəli insan təsvirləri olan ayın qabları tapılmışdır [10, s. 80]. Vəli Əliyevin yazdığına görə Naxçıvanda aşkar edilmiş polixrom boyalı qablardan bəzisinin üzərində qırmızı rənglə çəkilmiş səkkiz guşəli türk ulduzunun rəsmi xüsusi rəmzi mənə kəsb edir. Günəş, həyat, işıqlı dünya simvolu olan bu rəmz 4000 il bundan əvvələ aid olub, sonrakı tarixi dövrlərdə də Naxçıvanda geniş yayılmış, bədii tərtibatlı müxtəlif sənət nümunələrində və memarlıqda tətbiq edilmişdir [4, s. 7]. Onun fikrincə, müstəqil Azərbaycanın üç rəngli milli dövlət bayrağı üzərindəki səkkiz guşəli ulduz rəmzi belə qədim tarixi əsasə malikdir [4, s. 7].

Onu da qeyd edək ki, əl-ələ tutan insan təsvirlərinə xalçalar üzərində də rast gəlinir. Azərbaycanda toxunan xalçalardan biri «Mərazad» adı ilə tanınan Quba-Şirvan xalça növlərinə aid olub, «Çuxalı», «Nabur», «Gəlyar» və

s. adları ilə də məşhurdur. XVI-əsrdə yaşamış türk səyyahı Övliya Çələbi Azərbaycana səyahət edərkən bu xalçanı «Mərazad» adı ilə öz yazılarında vermişdir. Dövrünə görə ticarət mərkəzlərində bu xalça «Qobustan» (Bax: Şəkil 3) adı ilə tanınırdı. Xalçanın əsas kompozisiya sahəsini yuxarı və aşağı hissələrdə Azərbaycan xalq rəqsi «Yallı»ni ifa edən insan təsvirləri bəzəyir. Bu təsvir xalça sənəti ustaları arasında «Əl-ələ» adı daşıyır. Rəqs xalçalar üzərində əsasən şərti xarakterə malikdir [1]. Onu da deyək ki, rəqs edən insan təsvirlərini rəssam Arif İsmayılov özünün «Yallı» xalçası əsərində əks etdirmişdir (Bax: Şəkil 4).

Düşünürük ki, e.ə. yaşamış qədim insanların təfəkkür tərzini əks etdirən dairəvi ayinlər və mərasimlər, onların rəqs incəsənətinə çevrilmiş növü sayılan dairəvi rəqslər mövcud arxeoloji abidələrdə də təzahür olunur. Qədim dövrdə yaşamış insanların qayalar sonralar isə keramika və metal məmulatlarında təsvir etdikləri real həyat təsvirləri dəyərli tarixi mənbələrdən hesab edilir.

Mülahizələrimizi yekunlaşdıraraq qeyd etmək istərdik ki, yuxarıda günəş kultu ilə bağlı sadaladığımız bütün fikirlər qədim dövrdə yaşamış insanların erkən təfəkkür tərzinin əksi olaraq özünü göstərməkdədir. Fikrimizcə, müasir dairəvi rəqslərin ayin və mərasim mərhələsində mövcud olmuş ilkin formasını erkən tarixi dövrlərdə qədim insanların günəşə sitayiş etmələrinin təzahür forması kimi qəbul etmək mümkündür.

Bütün deyilənlərə söykənərək bildirmək istərdik ki, bu gün müxtəlif coğrafi bölgələrdə aşkar edilən maddi mədəniyyət nümunələri üzərindəki rəqs edən insan təsvirlərinin əksi dairəvi rəqslərin çox qədim köklərə malik olduğunu sübut edir.

Ədəbiyyat

1. Avşarova İ. N. Cəm olub yallı tutaq! Qədim «Yallı» rəqsinin izləri. / Azərbaycan xalçaları jurnalı. № 3, Yaz, 2012. S. 119-121
2. Bağırov B. Günəşpərəstlik və Azərbaycan incəsənəti. / Qobustan jurnalı. №4 (52), 1981. S. 11-12
3. Əliyev V. H. Gəmiqaya abidələri Naxçıvanın qədim tarixi mənbələridir. / AMEA Arxeoloji ya və Etnoqrafiya İnstitutu. Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Naxçıvan Bölməsi, Xəbərlər №1 Naxçıvan, «Tusi», 2005, s. 63-81
4. Əliyev V. H. Arxeoloji abidələr Naxçıvanın qədim tarixindən soraq verir. «Xalq» qəz., Bakı, 2009, 15 aprel
5. Rzayev N. İ. Əsrlərin səsi. Bakı: adn, 1974. 79 s.
6. Rzayev N. İ. Əcdadların izi ilə. Bakı: Azərbaycan Dövlət Nəşriyyat Poliqrafiya Birliyi, 1992. 70 s.

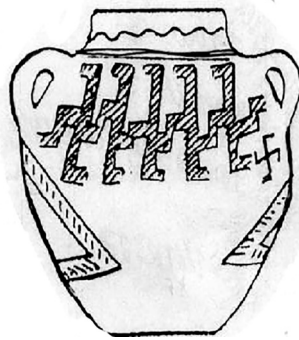
Rus dilində

7. Алиев В. Г. Культура эпохи средней бронзы Азербайджана. АН Азербайджанской ССР. Институт Истории. Б.: Элм, 1991. 253 с.
8. Дугаров Д. С. Круговой хороводный танец в Европе и Азии. / Традиционный фольклор в полиэтнических странах: Материалы Междунар. науч. симпозиума. Улан-Удэ, 1998. С. 103-107
9. Иванюков И. И; Ковалевский М. М. У подошвы Эльбруса. / Вестник Европы. СПб., т.1. 1886. С. 83-112
10. Королева Э. А. О генезисе круговых танцев. Известия АН Молдавской ССР. Сер. обществ. наук, 1973, вып. 2, с. 76.

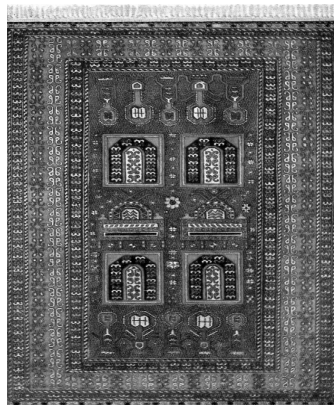
Фотографии для иллюстрации содержания статьи



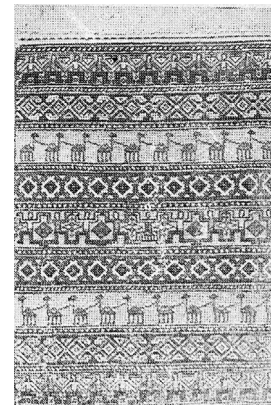
Şəkil 1. Qızılburunda aşkar edilən polixrom boyalı küpə



Şəkil 2. Gəncəçay küpəsi



Şəkil 3. Şirvan rayonu. Mərzli kəndi «Qobustan» xalçası. Ölçüsü: 1,28 X 2,05.



Şəkil 4. Arif İsmayılov. «Yallı»

ЯНГЫР ТЕЛӘУ ЙОЛАСЫ: СПАСС РАЙОНЫ ТАТАР АВЫЛЛАРЫ

Фәнүзә Нуриева¹

Аннотация. В статье описывается современная традиционная календарная обрядность «янгыр ашы». Основой для ее написания послужили экспедиционные материалы 2016 года, записанные в татарских селах Спасского района республики Татарстан. Полевые записи сегодняшнего дня позволяют выявить те моменты, которые сохранились в памяти информантов как наиболее значимые. Традиция проведения обряда «янгыр ашы» продолжает функционировать, наблюдается трансформация календарного праздника.

Ключевые слова: обряды, календарь, локальная традиция, современные формы бытования, татары, Спасский район.

RAIN CEREMONIALS: SPASSKY DISTRICT TATAR COUNTRYSIDE

Summary. The article describes contemporary traditional calendric rite ‘yangir ashy’ (literary ‘rain meal’). This article is presented within the framework of 2016 expeditions, based on the materials recorded in Tatar countryside of Tatarstan Republic Spassky district. Present-day field notes permit revealing the most significant items preserved in the informants’ memory. ‘Yangir ashy’ tradition is still being kept, transformation of the calendric celebration is observed.

Keywords: ceremonials (rites), calendar, local tradition, up-to-date form of existing, Tatars, Spassky district.

Хәзерге вакытка күпчелек йолаларның исемнәре, алар турында бик кыска гына мәгълуматлар сакланган. Исемнәре дә онытылган йолалар тагын да күбрәктер. Татар халкының шактый йолалары XVI йөзгә икенче яртысында юкка чыга башлый. Татар халкының календарь йолалары арасында бу яктан иң бәхетлесе - Сабан туе. Әмма Сабан туй йоласы да үзенең туган асылын югалтып, халыкның язгы чөчүдән соң жылышып күңел ачу бәйрәменә кайтып кала. Күпчелек йолаларның ислам идеологиясе тәэсирендә үзгәрүен дә онытырга ярый. Идел буе болгарлары Ислам динен кабул иткәннән соң күпчелек мәжүси йолалар әкрәпләп яңа янгыраш алган. Борынгыдан килгән йолаларыбыз инде онытыла, юкка чыга баралар, хәзинәләрен күпчелек өлешен без бары тик халыкның үзеннән өйрәнәп кенә белә алабыз [2, б.117-126; 3, б. 65-77; 4, б. 70-78; 6, б.81-85;12. Б. 130].

Янгыр теләү йоласы атамасы, үткәрелү ягыннан төрле булсалар да, татар халкы яшәгән төбәкләр өчен хас булуы күренә. Язгы чөчүләр тәмамлангач, бигрәк тә янгырлар яумыйча, илдә-көндә корылык килүе сизелә башласа, татар авылларында янгыр сорау йолалары үткәрелә. Янгыр сорау йоласы түбәндәге тәртиптә узган: авыл халкы өй борынча йөрәп, азык-төлек: ярмалар, йомырка, май, сөт жыялар, билгеләнгән жиргә барып, зур казанда пешергәннәр, кагыйдә буларак, су буенда уздырганнар. Аллаһ Тәгаләдән янгыр теләп, намаз укыйлар. Балалар болытка, янгырга теләк теләп такмаклаганнар. Күк тәңреләренә багышлап, Корбан чалу һәм, аны су буенда пешереп, корбан ите белән сыйлану рәвешендә дә уздырылган. Тәңрегә, Аллаһка мөрәжәгать иткәндә, «Ипсетмә, кипсетмә безне, Жиргә төшкән нәүбәтләренне бир инде, Рәхмәтенне яудыр!» - дип теләк теләгәннәр [10, б. 83].

2016 нчы елның 7-12 июльдә Спасс районының Иске Рәжәп, Чәчәклә, Йолдыз, Үрнәк, Ямбахты, Тукай, Көөк, Урта Йорткүл, Татар Тахталасы татар авылларына оештырылган экспедиция барышында янгыр теләү йоласына кагылышлы бай материал тупланды. Гасырлар буга дәвам итеп килгән яшәү рәвеше үзгәргән шартларда халыкның көндәлек тормышына караган төшенчәләрен өйрәнү, төбәкнең традицион һәм яңа күренешләрен билгеләргә мөмкинлек ача, халыкның яшәшешен, хис-кичерешләрен тирәнтен тоярга, вакытлар бәйләнешен ачыкларга булыша. Без булган һәр татар авылында тырыш, уңган, һәр эшкә оста кешеләр яши, тормышлары мул. Халык үзен Идел-Кама буйларында үз дөләттен төзегән болгарларның дәвамы дип саный. Үлемсез шагыйрәбез Габдулла Тукай Болгар хакында мондый юллар калдырган: «Мәгърур Болгар шәһәрләре, Болгар авыллары, бер дә булмаган төсле, кырылдылар да беттеләр, эзләре дә калмады». Күз алдында Болгар шәһәре илдә генә түгел, ә бар дөньяга танылган изге урынга һәм туристик үзәккә әйләнәп килә. Бүген ул - Россия мөселманнарының чал тарихка баш ию урыны. Спас районының татар авылларында изге урыннар – борынгы төзелмәләр яки зиратлар күп, халык күнелендә алар турындагы мәгълуматларның шактый тулы саклануы безнең өчен кыйммәтле чыганаҡ булды.

Иске Рәжәп авылы борынгы татар авылларының берсе. Иске Рәжәп авылында янгыр ашында катнашып, әби- бабайлардан калган борынгы йоланы авыл халкы тарафыннан үтәләшеш күрү насыйп булды. Иске Рәжәп авылының «Ташбилгә»дип йөртелә торган зираты хакында Ш.Мәржәни хезмәтендә 1872 елда ташларны тикшереп укуы хакында мәгълуматлар китерелгән: «...шактый жиренә йорт һәм ындырлар төзелеп, аз гына жире зират булып калган. Анда бары өч таш калган, башкалары ватылып, бозылып беткән» [5, б. 60]. Әлеге ташларга авыл тарихын өйрәнәп, бай музей оештырган Гизатуллин Зиннәтулла Гизатулла улы белән зиярат кылдык. Ул безгә Петр 1 чорына караган, 1696 елгы бер документта Иске Рәжәп авылы халкының умартачылык чикләре, иген, печән басулары турында мәгълуматны житкерде. Без аралашкан һәр апа-абый авыл тарихын, яшәшеш белән бәйлә горейф-гадәтләренә яхшы белә, күп бай фактик материал тупланды. Борынгы болгар

¹ Доктор филологических наук, профессор, Республиканский центр развития традиционной культуры, Казанский федеральный университет, Казань, Россия, e-mail: fanuzanurieva@yandex.ru.

дәүләтендәге бәрәнжәр тарихын өйрәнәп, фәнни хезмәт нәшер иткән, авылдашлары тарих фәннәре кандидаты Сәмигулла Хәйретдиновка (мәрхүм) тирән ихтирамнарын тойдык. Экспедиция барышында жирле төбәкләрдә халыкның күп гасырлар буе табигать дөнъясын күзәтеп, үзләштереп килү тәҗрибәсен сакларга омтылуларын ачык күрдәк [7].

Элек-электән озак яңгыр яумый торса, карты-яше, бала-чагасы су буена бергә жыелышып, «яңгыр ашы» йоласын уздырган. 80 яшьлек Хафизова Минзәйнәп апа сөйләвенчә, борынгырак заманда яңгыр ашын уздырганда, яңгыр яусынга, көтү алып килеп мал кычкыртуларын, яшь балаларны жылатуларын сөйләде. 7 июньдә үткәрелгән яңгыр ашы жыенына кече яшътән алып олы яшътәге авылы халкы жыелган иде. Истиска намазы - озакка сузылган корылык сәбәплә Аллаһы Тәгаләдән яңгыр сорап, дога кылу өчен укыла торган нәфел намазы укылды. Без катнашкан бәйрәмдә гадәтләнгән урында - елга-чишмә буендагы чирәмдә авылның актив, уңган-булган хужабикәләре ниятләп корбан чалдырылган иттән ике зур казанда аш һәм пылау эзерләде. Намаздан соң, табындагы мул ризыктан авыз иттек, авыл халкы үзе белән алып килгән күчтәнәчләр белән сыйланыштык, бик тәмле һәм күңелле булды. Авылдашлар, кайткан кунаклар күрешәләр, истәлекләр уртаклашалар, барысы бәйрәмчә киенгән, әйтәрсен, Сабан туй. Яшьләр, бала-чага - су сибешә [7]. Ел фасылы белән бәйлә әлегә йола хакында үзбездә булган һәр авылда кызыксынып сорап-белештем. Чәчәклә авылынан Исмагилова Әсхәдия (1963), Ямбахты авылында Тазиева Хәдичә (1931), Хөсәенова Сания ((1947) бу йоланың шулай ук саклануын хәбәр иттеләр, уздыру тәртибе белән таныштырдылар. Күрше генә авыллар булсалар да йоланың атамасы «яңгыр боткасы» дип аталып йөртелә икән. Гәлявәтдинова Рәфия (1967) яңгыр сорау белән бәйлә йоланы уздыру хакында таныштырды: «Башта изгеләр зиратында авыл олылары укыйлар. Су буенда алып килгән ризыкларны зур казанда пешергәннәр, ир-атлар аерым, хатын-кызлар, балалар аерым утыра. Соңыннан чиләк белән яшьләр, бала-чага яңгыр теләп, чыр-чу килеп бер-берсенә су сибешә, тәрәзә ачык булса, өйгә дә сибәләр, үпкәләшү юк, йоласы шул булгач. Бер күрешү үзе бер гомер, диләр бит, булдыра алган һәр кеше йолада катнашырга тырыша, уздырыла торган вакытка читтә яшәүчеләр дә кайта» [7].

Урта Йорткүл авылында информатор Рахимова Гөлфия белән аралашуда (1948), Нургаязов Газиз (1931), Каримуллина Гөлинә (1961) бу авылда туып-үскәннәр, яңгыр сорау бәйрәме - *шыйлык* дип аталып йөртүен, уздырылу тәртибе белән таныштырдылар. Сый алдыннан өлкәннәр Изге рушага менеп дога укый, Якты күл буенда жыелып, берничә авылның хөрмәтле хатын-кызы корбан сарык итеннән ризык эзерләгәннәр. Һәркем үз савыты белән килгән [7].

Татар Тахталысында 20 ел килен булып яшәүче (чыгышы Иске Салман Әлки районы) Сафина Земфира (1971) йоланың «яңгыр теләге»дип аталуын белдерде, уздыру тәртибе белән таныштырды [7]. Ышансагыз, икенче көнне үк бертуктамый яңгыр яуды. Бердәм теләгән сүз көченә тәсиремә..., без йоланың мөмкинлеген үз күзбездә белән күрдәк. Шулай итеп, Спас районы татар авылларында уздырылган экспедиция барышында татар халкының яңгыр теләү йоласының саклануын, һәр авылда уздырылуын ачыкладык. Йоланың исемендә төрлелек күрәбез: *яңгыр ашы, яңгыр боткасы, яңгыр теләге, шыйлык*. Уздырылу тәртибездә охшашлык сакланган. Яңгыр теләү мөселман йоласы кушканча, намаз уку белән башланган. Корбанлык итен һәм ярмадан пешергән ботка ризыгын күмәкләшәп ашаганнан соң, авыл халкының су сибешүе белән тәмамланган. Бу йола ритуаллары, барлык халык бергә жыелып, күмәк рәвештә башкарылган. Су сибешү уены, гадәттә, корбан үткән жирдә, су буенда гына булмыйча, бөтен авылга жәелгән.

Татар халкының йолаларын һәм бәйрәмнәрен өйрәнгән галимнәр борынгыдан килгән яңгыр теләү йоласының үткәрү-башкару формасы ягыннан төрле булсалар да, барлык татарларга хас булуын билгелиләр [11, б. 53-56; 1, б. 263-269]. Татарлар яшәгән барлык төбәкләрдә яңгыр теләү йоласын уздыру формалары аерылса да, бердәм, авыл буенча жыелган азык-төлектән, кагыйдә буларак, су буенда, изге урыннарда уздырылган, анда катнашучыларның бер-берсенә су сибешүе белән йомгакланган. Ф.С.Баязитова Урта Урал төбәгенә Свердловск өлкәсендә татар авылларында явын теләү йоласын тасвирлаган. Чагыштыр: «*Йавыным кил, йавыным кил, Аллакайым, йавын йаудыр әле*», - *дип кыскарып сыуны сибәбез бер-березгә. Иртән тораң, йавын йава. Кыванышабыз, теләк кабул булды*», -дип [1, б.263]. Элегрәк яңгыр теләгәндә такмамазалар әйткәннәр, сорашу барышында аларның хәзер онытылганлыгы билгеләнә. Чыганакларда теркәлгән такмазалардан кайбер үрнәкләр: *Яңгыр яу, яңгыр яу! Без сорыйбыз Ходайдан, арыштан, бодайдан, пәрәмәчтән, күмәчтән. Сьерларның сөтләре аз булмасын, күп булсын. Игеннәрнең башлары ач булмасын тук булсын* [11, б. 53].

Шулай итеп, XXI гасырда да яңгыр теләү йоласының яшәп килгәнлеген күрәбез. Йоланың терминологиясендә төрлелек күзәтелә. Галимә Рәүфә Уразман яңгыр теләү йоласының атамаларын барлаган, шул исемлектә 38 берәмлек урын алган: *яңгыр боламыгы, яңгыр боткасы, яңгыр сорама, яңгыр чакыру, яңгыр намазы, яңгыр теләү, теләк боткасы, теләк ашы, теләк теләү, теләккә чыгу, тавык келәве, тавык корбаны, киләмәт боткасы, карга боткасы, карга боламыгы, чүлмәнчек, чүлмәнчеки, чүлмәчтекай, чүлмәчи, чирмәнчек уйнау, чәүлмәккә төшү, чук, чук үткәрү, чук боламыгы, сайраннык, шиллык уздыру, жыен ашы, кереш ашы, сабан боткасы, әлбә пешерү, майлы ботка, су сибешү, сүс боткасы, сүс боламыгы, сүс корманы, кече корман, корман боткасы* [11, б.55]. Әлегә исемлекне дәвам итәргә мөмкин, Спасс, Чистай сөйләшәндә *яңгыр ашы*, Себер татарлары сөйләшәндә *салам боткасы* дип әйтәләр.

Татар халкы белән күрше яшәгән чуваш, мари, мордва халыкларына әлегә календарь бәйрәм хас булган. Чуваш халкында яңгыр теләү йоласы *Сумар чуке, самарта чуке, сәрси чуке* дип йөртелгән. Яңгыр теләү йоласының үткәрелү тәртибездә уртаклыклар күзәтелә: авыл борынча йөрәп жыйган сөт, йомырка, май, төрле ярмадан авылдан читтәрәк су буенда зур казанда ботка пешергәннәр. Ботка пешкән арада балаларны «*самар хулли*» (яңгыр үләнә) дип аталган үсемлек жыярга жибергәннәр, аларны су буена йомырка кыбыклары тагып

утыртып чыкканнар. Ботканы ашап сыйланыр алдыннан дога укыганнар: *Е, несмелла, чук җырлах, хура халах ырлах нар, җамар нар. Эпир сана, хура халах, җамар чук таваттар*. Йола бер-берсенә су сибешү белән тәмамланган [9, б. 25-26]. Мордва халкында әлеге йола *Зорқурон* дип аталган, яңгыр теләү йоласының уздырылу тәртибе нигездә Идел буе халыкларында охшаш [8, б. 110].

Яңгыр теләү йоласының күп халыкларга хас булуы, саклануы, аны уздыруда олысы-кечесенә катнашуы аның милли рухыбызга тирән үтеп керүен, сеңүен чагылдыра. Халкымның буыннан –буынга йолаларыбызны, гореф-гадәтләребезне саклап яшәвеннән матур үрнәкләр һәр авылда очрады.

Әдәбият исемлеге

1. Баязитова Ф. С. Татар халкының бәйрәм һәм көнкүреш йолалары. Казан: Татар. кит. нәшр., 1995. 158 б.
2. Дәүләтшина Л.Ш. Урта Идел татарларында ашау-эчү системасы // Урта Идел буе татарлары традицион мәдәнияте. Казан: Ихлас, 2013. Б. 117-126.
3. Завгарова Ф.Х. Халык традицияләрендә ислам дине чагылышын өйрәнү өчен сораулык // Татарская фольклористика. Исследования молодых. Вып.6. –Казань: Ихлас, 2015. Б.65-77.
4. Каюмова Э.Р. Приобщение детей и молодежи к народным музыкальным традициям (научно-методические перспективы). – Татар халык иҗаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре. Казан: Ихлас, 2012.-7 китап. Б.70-78.
5. Мәрҗәни Ш. Мөстафәдел-әхбәр ви әхвали Казан вә Болгар. Казан: Таткитнәшр., 1989. Б. 60.
6. Нуриева Ф.Ш. Татар халык календаре: материал туплау өчен программа // Татарская фольклористика. Исследования молодых. Вып.6. Казань: Ихлас, 2015. Б. 81-85.
7. ПМА – Полевые материалы автора. Экспедиция в Спасский район Республики Татарстан. Июль 2016 г.
8. Пчеловодова И.В. Традиционные календарные обряды удмуртов в условиях современной деревни (на примере Граховского района Удмуртской республики) // Вестник удмуртского университета. История и филология 2015. т. 25, вып. 6. С. 109 -114.
9. Родионов В.Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990. С.3-65.
10. Саубанова С. Бәйрәмнәр, туйлар өчен. Казан: «Раннур», 1999. 544 б.
11. Уразманова Р.К. Татар халкының йолалары һәм бәйрәмнәре. Казан: Татар кит. нәшр., 1992. 96 б.
12. Жәүһәрәва Ф.Х., Батталова А.Д. Фольклор практикасы. Казан: Алма-Лит, 2009. 130б.

ТАТАР ХАЛКЫНЫҢ МАТДИ МӘДӘНИЯТЕ – СУЗЛЕКЛӘРДӘ

Раушания Нурмөхәммәтова¹

Аннотация. Статья посвящена описанию «Этнокультурного словаря татарского языка», который был составлен коллективом преподавателей Института филологии и межкультурной коммуникации КФУ. В словаре находят отражение лексика татарского языка, отражающей национальную культуру народа, в которой аккумулируются сведения об окружающем мире, условиях жизни, быте, организации труда и т.п. Подобного рода труды являются надежным подспорьем в изучении обстоятельств и факторов формирования материальной культуры народа.

Ключевые слова: татарский язык, материальная культура, словарь.

THE REFLECTION OF THE MATERIAL CULTURE OF THE TATAR PEOPLE IN DICTIONARIES

Summary. The article describes the “Ethnocultural dictionary of Tatar language”, which was composed a team of teachers of the Institute of Philology and Intercultural Communication of Kazan Federal University. The dictionary is a reflection of the Tatar language vocabulary, reflecting the national culture of the people, in which the accumulated information about the world, life conditions, life, work organization etc. This kind of work is a better way to study factors in the formation of the material culture of the people.

Keywords: Tatar language, material culture, dictionary.

Тел һәм мәдәниятнең бер-берсенә төрле яктан тәэсир итүе бүгенге көндә күп кенә фәннәрнең даими тикшеренү объекты булып тора. Тел – шушы телдә сөйләшүче халыкның милли мәдәнияте хезинәсе. Ул мәдәниятнең баяләп бетергесез мирасын саклай, мәдәни мәгълүматны буыннан-буынга тапшыра. Телдә халыкның иҗтимагый тормыш тәҗрибәсе туплана, тел берәмлекләре халыкның эчке һәм тышкы дөньясын, милли холык үзенчәлекләрен чагылдыра.

Тел һәм халыкның традицион мәдәнияте аеруча этнолингвистик тикшеренүләрнең төп үзәген тәшкил итә. Бу вакытта халык мәдәнияте лингвистик чаралар ярдәмендә өйрәнелә, мәдәниятнең һәм телнең охшаш яклары

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: rsagadat@yandex.ru.

нигез итеп алына. Мондый тикшеренүүлөр һәрвакыт комплекслы була, ягъни милли-мәдәни төшенчәләр телдән тыш чынбарлык белән бәйләп карала, чөнки теге яки бу күренеш турында мәгълүмат никадәр күп булса, аңа атама булып йөргән сүзнең семантик тулылыгы да шулкадәр кинрәк ачыла.

Хәзерге вакытта төрле тематик төркемнәргә караган лексиканы тасвирлау һәм комплекслы рәвештә этнолингвистик планда өйрәнү – лингвистика фәне алдында торган иң мөһим мәсьәләләрнең берсе булып тора.

Һәр милли телдә этномәдәни лексика аерым урын тотса һәм ул халык тормышының һәр үсеш этабында күзәтелгән төп мәдәни төшенчәләрне үз эченә ала. Этномәдәни лексика түбәндәге катламнардан гыйбарәт: а) әлеге тел вәкилләре яшәгән тирәлеккә хас табигать күренешләре атамалары; ә) матди мәдәният лексикасы; б) рухи мәдәният лексикасы [1, б. 52]. Бу сүzlәр ижтимагый тормыш үзгәрешләренә бәйле рәвештә үсә-үзгәрә һәм кулланыла. Шулай ук, әлеге төркем лексиканың барлыкка килүенә халыкның этник, эстетик күзаллавы, буыннан-буынга тапшырылган горейф-гадәтләре, матди һәм икътисади шартлар, милләтләрнең үзара бәйләнешләре һ.б. йогынты ясый. Мондый лексиканың үзенчәлеге шунда: аны тикшергәндә, өйрәнгәндә даими рәвештә тел белән бәйле булмаган шартларны да карарга, тел чынбарлыгы белән генә чикләнмичә, этнографик дәлилләргә дә мөрәжәгать итәргә кирәк.

2015-2016 елларда «2014-2020 нче елларга Татарстан Республикасы дәүләт телләрен һәм Татарстан Республикасында башка телләрен саклау, өйрәнү һәм үстерү буенча Татарстан Республикасы дәүләт программасы» кысаларында телне мәдәни күренеш буларак өйрәнү юлында бер тәҗрибә булган «Татар теленең этномәдәни сүзлеге»нең ике томы дөнья күрдә. «Татар теленең этномәдәни сүзлеге» – яңа тип сүзлек. Моңа кадәр дөнья күргән сүзлекләрдән аермалы буларак, монда тел һәм мәдәниятнең үзара бәйләнеше төплә мисаллар ярдәмендә дәлиләнә. Күпчелек сүзлек мәкаләләре милли-мәдәни үзенчәлекләрен ачык чагылдырган, өстәмә мәгълүматка һәм ассоциацияләргә бай, халыкның тарихы һәм матди көнкүреше белән тыгыз бәйләнгән, һәр татар кешесенә кечкенәдән таныш булган берәмлекләргә багышлана. Болар белән беррәттән, халык хәтереннән югала барган, әмма кайчандыр мөһим урын тоткан берәмлекләргә дә игътибар ителә. Сүзлектәге материал татар һәм инглиз телләрендә бирелә.

Беренче томда ризык һәм аны эзерләү белән бәйле төшенчәләрне белдергән сүzlәр карала (Татар теленең этномәдәни сүзлеге: матди мәдәният лексикасы (ризык һәм савыт-саба атамалары) / Төзүче авторлар: Р. Р. Жамалетдинов, Ә. Ш. Юсупова, Г. Ф. Жамалетдинова, Р. С. Нурмөхәммәтова, М. Р. Саттарова, Г. Н. Хөснуллина / Тәрҗемәчеләр: А. Х. Әшрәпова, Л. Р. Мөхәммәтжанова, Л. Р. Мөхәрләмова, Л. Х. Шәяхмәтова. – Казан: Казан университеты нәшрияты, 2015. – 280 б.). Бу очраклы хәл түгел. Тарихта мәгълүм бер гыйбарәт бар: үз милли традицияләрен хәтерләгән һәм саклаган халык гомерле һәм көчле була. Халыкны яшәтә торган шундый горейф-гадәтләрнең берсе ризык эзерләү һәм ашау культурасына бәйле. Телсә кайсы илдә һәм телсә кайсы чорда матди мәдәниятнең иң тотрыклы элементлары – ашау-эчү традицияләре. Нәкъ менә шул сәбәпле, этномәдәни сүзлекнең беренче томы әлеге тематик төркемгә багышлана.

Татар тел белемдә ризык атамалары Ф. С. Баязитова [2], Р. Г. Мөхәммәдова [5], Ф. Х. Тарасова [8], Т. Х. Хәйретдинова [10] һ.б. галимнәрнең хезмәтләрендә гыйльми күзаллана.

Татарлар – тарих дәвамында табигый һәм ижтимагый-икътисади шартларга бәйле шактый үзгәрешләр кичергән халык. Әлбәттә, болар татар халкының милли ризыклары язмышына да тәэсир итми калмаган: күп кенә ризыкларны эзерләү тәҗрибәсе буыннан-буынга күчмичә, тарих төпкелендә онытылган, кайберләре матди яктан яңа эчтәлек алган, чит халыклардан кергән ризыклар үзләштерелгән. Әмма шундый шартларда да татар халкының элек-электән килгән матди һәм рухи байлыгын үзләрендә саклап калган ризыклар күпсанлы. Бу ризыкларны эзерләү үзенчәлекләре һәм аларның атамалары ата-бабалар тәҗрибәсен, татарларның тормыш итү рәвешен, андагы үсеш-үзгәрешләрен ачык чагылдыра.

Ризыкны куллану-эзерләүгә бәйле горейф-гадәтләрдә теге-яки бу мохиткә хас ресурслар гына түгел, бәлки халыкның күп кенә мәдәни үзенчәлекләре дә туплана. Күп кенә ризыклар халыкның борын-борыннан килгән традицияләренә, йолаларга бәйле була, алар төрле бәйрәмнәрнең төп компонентларына әверелә. Шуңа күрә ризыкларда матди һәм рухи мәдәният элементлары туплану табигый.

Матди мәдәният элементлары вакытлар үтү белән зур үзгәрешләр кичерә. Кешенең көндәлек тормышында чагыштырмача тотрыклы өлкә саналган ашау-эчүгә бәйле ихтияҗлар да заман шукымыннан читтә кала алмый. Тикшеренүчеләр фикеренчә, кулинарунимнар бер халыктан икенчесенә бик жинел үтеп керә. Моңа дәлилләрне күпләп китерергә була: соңгы елларда пәйда булган чит халык ризыкларын бүген өндә хәзерләмәгән кеше сирәктер. Тормышыбызга ныклап үтеп кергән Интернет челтәре дә мондый ризыкларның популярлашуына китерә. Шуңа да карамастан, татар халкының күп еллар дәвамында формалашкан үз кулинариясе, милли ризыклары бүгенге көнгә кадәр үзенчәлекләр саклап калганнар. Дөрөс, хәзерге вакытта традицион туклану культурасы үткәнгә калып бара. Кешеләр тиз эзерләнә торган ризыкларга өстенлек бирә. Шул сәбәпле өйдә шактый вакыт һәм көч түгеп эзерләнә торган ашамлыкларның үзләре белән бергә аларга бәйле лексик берәмлекләр дә юкка чыгу алдында. Димәк, киләчәк буын аларны төрле язма истәлекләрдән, әби-бабалар сөйләгәннәрдән генә күзалларга мөмкин. Күп дигәндә, милли ашханә-рестораннарның бу борынгы тәҗрибәне саклап калуы ихтимал. Теге яки бу халыкның этник үзенчәлекләре бетеп барган бүгенге көндә милли ризык атамаларын, аларны эзерләү ысулларын өйрәнү, саклап калу гаять әһәмиятле.

Телне мәдәни күренеш буларак өйрәнү юлында тагын бер тәҗрибә булган әлеге сүзлектә ризык һәм аны эзерләү белән бәйле төшенчәләрне белдергән 40 сүз карала: *азык, эйрән, бавырсак, бәлеш, ботка, бөккән, гөбәдия, гөбә, дучмак, жәймә, илэк, кабартма, казан, казы (казылык), каймак, каклаган каз, катык, кашык, коймак, кош теле, күмәч, кымыз, кыстыбый, мичкә, өчпочмак, пәрәмәч, тилмән, пычак, самавыр, сумса, таба,*

табак, табикмәк, токмач, умач, чай, чәкчәк, чүлмәк, ширбәт, шулла. Бу берәмлекләр татар халкы формалашу-га нисбәтле мөһим ижтимагый-тарихи төшенчәләрне тәшкил итәләр. Аларның төрле чыганаclarда урын алуы халыкның көнкүреше, мәдәнияте, горейф-гадәтләре һәм тел үзара тыгыз бәйләнгән булуны күрсәтә.

Этномәдәният сүзлегенең икенче томында киём-салым, тукумалар һәм бизәнү атамаларынан 45 берәмлек урын ала (Татар теленең этномәдәният сүзлеге: матди мәдәният лексикасы (киём-салым, тукумалар һәм бизәнү әйберләре атамалары) / Төзүче авторлар: Р. Р. Жамалетдинов, Ә. Ш. Юсупова, Г. Ф. Жамалетдинова, Р. С. Нурмөхәммәтова, М. Р. Саттарова, И. И. Фазлыева, З. Г. Ханова / Тәржемәчеләр: А. Х. Әшрәпова, Л. Р. Мөхәммәтжанова, Л. Р. Мөхәрләмова, Л. Х. Шәяхмәтова. – Казан: Казан университеты нәшрияты, 2016. – 288 б.). Болар: *алка, альяпкыч, балак, балдак, башмак, беләзек, билбау, бишимәт, бияләй, бүрек, ефәк, жиң, итәк, итек (киез итек), йөзек, каеш, калфак, ката, кәләпуш, кесә, киём, киндер, кунуч, күлмәк, күн, муенса, оек /оекбаш, олтан, толып, тун, түбәтәй, ука, хәситә, чабата, чалбар, чалма, чапан, чикмән, читек, чулты, шәл, ыштан, эшләпә, яка, яулык.*

Тел белемдә киём-салым атамалары галимнәрнең күптәннән күз уңында. Татар теленең көнкүреш лексикасындагы бу сүзләр дә күп кенә хезмәтләрдә искә алынган һәм кайбер берәмлекләр жентекле тикшеренүләргә жәлеп ителгән. Мәсәлән, Ф. Ф. Гулова [3], Р. Р. Жамалетдинов [4], Д. Б. Рамазанова [6], С. В. Сулова [7], Л. Ф. Тухбиева [9] һ.б. галимнәр тарафыннан киём-салым атамалары теге яки бу аспектта каралган.

Бу тематик төркемдәге атамаларга мондый игътибар шулай ук очраклы түгел, чөнки бу предметлар, иң беренче чиратта, кешенең табигый ихтыяжларын канәгатьләндерә һәм кешелекнең бөтен тарихы дәвамында баеп-камилләшеп килә. Шунлыктан, аларга карап, халыкның тарихын да, матди хәлен һәм статусын да, төрле халыклар белән үзара багланышларын да, эстетик нормаларының үсеш-үзгәрешен һ.б. чамаларга була. Нәкъ менә шул сәбәпле бу төркем предметларга һәм аларны белдергән сүзләргә тел белгечләре, этнографлар, тарихчылар, культурологлар һ.б. битараф түгел.

Татар телендә киём мәгънәсендәге лексик катлам гаять зур. Европаның шактый кырыс шартларында киёмнән башка тереклек итү мөмкин түгел: ул салкыннан һәм эсседән, янгырдан һәм кардан, жылдан саклый; шул ук вакытта эстетик функция дә үти, ягъни кеше киём белән үзен тыштан берникадәр бизи дә. Димәк, киём-салым атамаларына өске киём атамаларын, баш һәм аяк-кул киёмнәрен, аларның аерым өлешләрен, тукумаларны, тегү материалларын, бизәнү детальләрен һ.б. белдергән сүзләренә кертеп карарга була. Болар арасында татар традицион киём-салым атамалары үзенә бер төрле кыйммәтле таш сыман игътибарны жәлеп итә. Традицион киёмнәр – халыкның этник үзенчәлекләренә ишарә итә торган элементлар, аларда халыкның күпгасырлык тәжрибәсе, хужалык төзелеше һәм мәдәни дәрәжәсе, физик-географик яшәү шартларына жайлашуы, матурлык турында күзаллаулары матди рәвештә чагыла.

Һәр халыкның теле – аның сүзләрдә чагылыш тапкан тарихи хәтере. Ул халык байлыгын, аның үткәнән түкми-чәчми киләчәк буыннар өчен саклай. Сүзлек составының XXI гасыр башына кадәр сакланып килеп житкән ризыклар, савыт-саба, киём, тукума, бизәнү әйберләре атамаларының шактый өлеше инде тарихи лексикага карый. Бу хезмәтләрдә туплап бирелгән лексик берәмлекләр татар халкының үзенчәлекләрен, милли менталитетын билгели торган күрсәткечләренә тәшкил итәләр.

Этномәдәни сүзлекнең ике томында туплап бирелгән матди мәдәниятне чагылдырган берәмлекләренә XIX–XXI гасыр татар сүзлекләрендә теркәлүе, фразеологик әйтелмәләр, мөкаль-әйтмәнәр составында кулланылу үзенчәлекләре, жырларда, матур әдәбият эсәрләрендә урын алуы һәр аерым берәмлекнең татар этномәдәниятендә тоткан урынын билгели. Мондый берәмлекләренә барлау һәм аерым атамаларны жентекләп өйрәнү татар матди һәм рухи мәдәнияте формалашу, үсү һәм камилләшү тарихына яна сәхифәләр өстәр.

Сүзлекнең ике томы да Казан федераль университетының Филология һәм мәдәниятега багланышлар институты укытучы-галимнәре тарафыннан эзерләнгән. Алар фикеренчә, рухи һәм матди мәдәниятең кисешү ноктасы булган ризык һәм аны эзерләү белән бәйлә, киенү культурасына караган берәмлекләренә әлеге юнәлештә өйрәнү – тел белемдә соңгы елларда көчәеп барган лингвокультурология фәненә кертелгән зур өлеш. Тәкъдим ителә торган материаллар татар һәм төрки мәдәният концептлары сүзлекләренә кертелергә мөмкин. Тел байлыгын шушы рәвештә туплап биргән хезмәтләр татар лексикографиясендә дә лаеклы урын табар.

Әдәбият

1. Ахметьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. 144 с.
2. Баязитова Ф. С. Аш-су һәм халык традицияләре лексикасы. Казан: Дом печати, 2007. 480 б.
3. Гулова Ф. Ф. Татарская национальная обувь: Искусство кожан. мозаики. Казань: Татар. кн. изд-во, 1983. 47 с.
4. Замалетдинов Р. Р. Теоретические и прикладные аспекты татарской лингвокультурологии. Казань: Магариф, 2009. – 351 с.
5. Мухамедова Р. Г. Татары-мишари. Историко-этнографическое исследование. Казань: Магариф. 2008. 295 с.
6. Рамазанова Д. Б. Названия одежды и украшений в татарском языке в ареальном аспекте. Казань: Мастер-Лайн, 2002. 354 с.
7. Сулова С. В. История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). Астана: Изд-во «Сарыарка», 2011. 286 с.

8. Тарасова Ф. Х. Паремии с компонентом «пища» в татарском, русском и английском языках. Казань: РИЦ, 2012. 304 с.
9. Тухбиева Л. Ф. Лексика одежды и головных уборов в татарском литературном языке: диссертация... кандидата филологических наук: 10.02.02. Казань, 2006. 218 с.
10. Хайрутдинова Т. Х. Названия пицци в татарском языке. Казань, 1993. 142 с.

ÜNİVERSİTELERDE TÜRK DİLİ DERSİ YAZMA ÇALIŞMALARINDA KARŞILAŞILAN BİÇİM VE MEKANİK YAPI

Didem Orhan¹

Özet. Bu araştırmada, üniversitede; iki kredilik ve zorunlu birinci sınıf Türk Dili dersi sürecinde yapılması planlanan yazılı kompozisyon çalışmaları biçim, yazım ve noktalama kusurları bakımından incelenmiştir. Araştırma evreni, 2016-2017 eğitim-öğretim yılı Başkent Üniversitesi birinci sınıf öğrencileridir. Araştırma örneklemini, Sağlık Bilimleri Fakültesi'nden, Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakülteleri'nden, Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulundan seçkili olarak belirlenen toplam 251 öğrenciden oluşmaktadır. İncelenen veriler doğrultusunda biçim kusurlarının sayfa düzeninde yoğunlaştığı, yazım yanlışlarının ayrı yazılması gereken kelimelerde ve büyük harf kullanımında olduğu, noktalama yanlışlarında ise en çok virgül kullanımında ortaya çıktığı gözlemlenmiştir.

Anahtar kelimeler: Ana dili, Üniversite, Türk Dili, Biçim, Mekanik Yapı.

COMPARISON IN TURKISH LANGUAGE COURSE WRITING STUDIES IN UNIVERSITY FORM AND MECHANIC STRUCTURE

Summary. In this research, written composition studies planned to be done in the course of two compulsory first grade Turkish Language lessons were examined in terms of form, writing and punctuation defects. The research universe is the first year students of Başkent University in the 2016-2017 academic year. The sample of the research consists of a total of 251 students selected from Faculty of Health Sciences, Faculty of Fine Arts, Design and Architecture, Social Sciences Vocational School. It has been observed that in the direction of the analyzed data, the flaws of format are concentrated in the page layout, the spelling mistakes are in capital letters and capital letters, and in punctuation mistakes most comma use is observed.

Keywords: Main language, University, Turkish language, Form, Mechanical structure.

I. Giriş

Dil, ister yazılı ister sözlü olsun günlük yaşantımızda insanlar arasında anlaşmayı sağlayan en önemli iletişim araçlarının başında gelir. Dilin ne olduğu konusunda bugüne değin çok farklı tanımlamalar yapılırken hemen herkesin dilin, iletişim aracı olduğu konusunda birleştikleri görülmektedir. Bu tanımlar birbirine çok benzese de bunların her birinde dilin farklı yönleri ortaya konulmuştur. Buna göre dil ile ilgili yapılan en geniş tanım Ergin'e göre;

“İnsanlar arasında anlaşmayı sağlayan tabii bir vasıta, kendine mahsus kanunları olan ve ancak bu kanunlar çerçevesinde gelişen canlı bir varlık, temeli bilinmeyen zamanlarda atılmış gizli antlaşmalar sistemi, seslerden örülmüş içtimai bir müessesedir” dir [9, s. 3].

Kişinin ilk öğrendiği dil ana dilidir. Birçok tanımda da görüldüğü gibi ana dili, insanın doğup büyüdüğü aile ve soyca bağlı bulunduğu aynı zamanda toplum çevresinden öğrendiği, bilinçaltına inen ve kişilerle toplum arasındaki ilişkilerde en güçlü bağı oluşturan dildir [3, s. 27; 6,s. 8; 5, s. 28; 10, s. 24]. Bu bağlamda insanın hassasiyetle koruması gereken temel varlıklarının başında ana dili gelmektedir. Karpuz, *Anadili Bilinci Sorunu* adlı yazısında uluslaşma sürecinde, bireylerin öncelikli görevlerinin ana dili bilincine sahip olunması, ana dilinin iyi bir biçimde kullanılmadan eğitimde verimden bahsedilemeyeceği, nesnel alanlardaki bilimsel sınırlılığın ortadan kalmasında ana dilin çok önemli misyon üstlendiği vurgulanır. Eğitimde, sanatta, bilimde gelişmiş bir Türkçenin oluşması sadece bunun bilincine sahip kişilere bağlı olduğu belirtilir [4, s. 8].

“Cumhuriyet devrinde ilk defa olarak Türk dili üniversitelere girmiş; dilimizi tarihi derinliği ve coğrafi genişliği içinde öğretim ve araştırma konusu olarak ele alan Türk Dili kürsüleri, Türk Dili ve Edebiyatı bölüm ve anabilim dalları açılmıştır” [7, s. 914]. Günümüzde bu alanların dışında, üniversite öğrencileri “Türk Dili” ve “Türkçe Kompozisyon” dersleri adı altında iki kredilik zorunlu ders olarak almaktadırlar. Bu derslerde yapılan çalışmalarla, öğrencilere Türk dilinin tarihsel dönemlerini, özelliklerini ve kurallarını örnekleriyle gösterme; anlama ve anlatma becerilerinin geliştirilmesi amacıyla yazılı ve sözlü metinlerle sözcük dağarcığını geliştirme, okudukları ve dinledikleri metinleri eleştirel bir bakış açısıyla çözümlene yetisi kazandırma, başlangıçta kısa paragraflardan başlanılarak uzun diğer metin türlerini kullanmaları açık, sade, tutarlı bir Türkçeyle kendilerini yazılı olarak ifade etmeleri beklenir.

Eğitim-öğretim faaliyetleri günümüzde on iki yıl sürmektedir ve bu süreç ana diliyle yapılmaktadır. Buna rağmen üniversite birinci sınıf öğrencileri Türk Dili dersi müfredatı kapsamındaki yazma çalışmalarında fazlasıyla hata yaptıkları gözlenmektedir. Yazılı anlatımlarda aranan özellikler daha çok biçim, dil ve anlatım, yazım ve noktalama başlıkları altında değerlendirildiği bilinmektedir [2, s. 241;8,s. 231].

¹ Türk Dili Okutmanı, Başkent Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: didem.orhan@hotmail.com.

II. Amaç

Bu çalışma ile Başkent Üniversitesi birinci sınıf öğrencilerinin Türk dili dersi kapsamında yazılı anlatım becerilerini ölçme amacıyla yazdırılan yazılı kompozisyon çalışmalarından hareketle hangi tür biçimsel, yazım ve noktalama hatalarının yapıldığını ortaya koymak olacaktır

III. Yöntem

Araştırmada temel alınan model, betimsel bir yaklaşımdır. Araştırılmak istenen mevcut durumu ortaya çıkarmaya odaklıdır. Betimsel araştırmalar verilen bir durumu olabildiğince tam ve dikkatli bir şekilde tanımlar. [1, s. 22] Betimsel çalışmalarda en önemli özellik var olan durumu mevcut yapı ve koşulları içerisinde olduğu gibi çalışmaktır.

2016-2017 eğitim-öğretim yılı Başkent Üniversitesi birinci sınıf öğrencileri araştırmanın evrenidir. Araştırmanın örnekleme, bu evrenden seçkili olarak 251 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklem olarak; Sağlık Bilimleri Fakültesi'nden *Spor Bilimleri, Fizik Tedavi ve Rehabilitasyon Bölümü*; Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakülteleri'nde *Mimarlık, İç Mimarlık ve Çevre Tasarımı, Moda ve Tekstil Tasarımı, Grafik Tasarımı, Çizgi Film ve Animasyon* bölümleri olmak üzere iki fakülte ve Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu'ndan *Aşçılık, Fotoğrafçılık ve Kameramanlık, Büro Yönetimi ve Yönetici Asistanlığı, Muhasebe ve Vergi Uygulamaları ve Radyo ve Televizyon Programcılığı* bölümü olmak üzere bir tane yüksek okul seçilmiştir. Çalışmaya konu olan yazılı kompozisyon kâğıtları biçim, yazım ve noktalama kuralları bakımından incelenerek hangi tür yanlışların yapıldığı sorgulanmıştır.

IV. Bulgular

Üniversite birinci sınıf öğrencilerinin Türk Dili dersi müfredatı kapsamında yazılı kompozisyon yazmaları istenmiştir. Bu çalışma sonunda biçim kusurları, yazım ve noktalama yanlışları bakımından incelenmiştir.

Tablo 1: Türk Dili dersi yazılı kompozisyon çalışma kâğıtlarında bulunan biçim kusurları

Biçim kusurları	Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi	Sağlık Bilimleri Fakültesi	Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu	Toplam
Başlık kullanmama	3	3	4	10
Giriş, gelişme, sonuç	13	6	15	34
Sayfa düzeni	21	19	28	68
Okunaklı, düzgün, işlek bir yazı	12	8	11	31

Tablo 1'de görüldüğü gibi en çok biçimsel kusur, tüm fakülteler toplamına göre 68 yanlışla *sayfa düzeninde* karşımıza çıkmaktadır. En çok biçimsel kusur sayfa düzeni ile Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulunda karşımıza çıkmaktadır. Bunun sebebi iki yıllık olan bu yüksekokul öğrencilerinin üniversite giriş puanları temel alındığında hazır bulunuşluk durumlarının düşük olması söz konusu olabilir. İncelenen çalışma kâğıtlarında, önceden belirtilmesine rağmen kâğıdın kenarlarında, paragraf ve satır aralarında uygun boşluklar bırakılmamıştır. Paragraf girişlerinin ve satır başlarının aynı hizada olmasına özen gösterilmemiştir. Daha sonraki kusur; fakülteler toplamına göre 34 yanlışla *giriş, gelişme ve sonuç* paragraflarının belirsizliğidir. Hangi paragrafın giriş, hangi paragrafın gelişme olduğu net olmamakla beraber paragraflar arası geçişlerde anlam tutarsızlığı bulunmaktadır.

Tablo 2: Türk Dili dersi yazılı kompozisyon çalışma kâğıtlarında bulunan yazım yanlışları

Yazım yanlışları	Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi	Sağlık Bilimleri Fakültesi	Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu	toplam
Ayrı yazılan 'şey'	40	34	21	95
Ayrı yazılan 'ya da'	6	2	3	11
Ayrı yazılan ki	9	4	4	17
Ayrı yazılan -da, -de bağlacı	12	11	9	32
-Mı soru edatının eksik yazımı	8	4	8	20
Cümleye nokta işaretinden sonra küçük harfle başlama	9	6	11	26
Günlük kullanılan kelimelerin yazıya aktarımı	10	8	8	26
Basit ve birleşik sözcüklerin yazılışı	1	2	2	5
Kelimelerin yanlış yazımı	7	4	6	17
Özel isimlerin yazımı	1	-	2	3
Büyük harfin yanlış kullanımı	13	4	14	31

Düzeltilme kullanılmaması	işaretinin	6	6	8	20
---------------------------	------------	---	---	---	----

Tablo 2’ de görüldüğü üzere tüm fakülteler toplamında yapılan yazım yanlışları en çok ‘şey’ kelimesidir. En çok ‘her şey’, ‘bir şey’ kelimelerinde ‘şey’ ayrı yazılması gerekirken bitişik yazılmıştır. Bu hatayı en çok yapan fakülte ise Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi öğrencileridir. Buna göre Mimarlık Fakültesi dışındaki öğrencilerin yetenekle bu bölüme girdiği ve hazır bulunuşluk üniversite giriş puan türlerinin düşük olduğu bilinmektedir. Daha sonraki en çok yapılan hata –da,- de bağlacının ayrı yazılması gerekirken bitişik yazılmasından kaynaklandığı görülmektedir. Öğrencilerin hâl eki –da,-de,-ta,-te ile bağlaç olan –da,-de eklerini ayırt etmede zorlandığı gözlemlenmiştir. Tüm fakülteler toplamında yapılan yanlış sayısı 32’dir. 12 yanlış ile gene aynı fakülte öğrencileri yapmış olduğu bilinmektedir. Diğer bir sorun yazım problemi ise büyük harflerin yazım yerleriyle ilgili olduğudur. Tüm fakülteler yanlış toplamı 31’dir. En çok hatayı 14 yanlış ile Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu öğrencileri yapmışlardır. Bunlara ek olarak, günlük kullanılan kelimelerin yazıya aktarımı ve cümleye nokta işaretinden sonra küçük harfle başlama aynı yanlış sayısıyla karşılaşılmıştır. En çok gelecek zaman ve sıfat-fiil –acak,-ecek eki ‘geliçez, ağlıcak, ölüçez, olucak, alıcaksın, seçiceksin, vericeğimiz’ şeklinde yanlış kullanımlara fazlaca rastlanılmıştır. Esas hayret verici durum ise nokta işaretinden sonra cümleye küçük harfle başlama yanlışlarıyla da sıkça karşılaşılmıştır.

Tablo 3: Türk Dili dersi yazılı kompozisyon çalışma kâğıtlarında bulunan noktalama yanlışları.

Noktalama yanlışları	Güzel Sanatlar, Tasarım ve Mimarlık Fakültesi	Sağlık Bilimleri Fakültesi	Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu	Toplam
Noktanın yanlış yerde ya da eksik kullanımı	6	5	8	19
Virgülün yanlış yerde ya da eksik kullanımı	11	14	18	43
Kesme işaretinin yanlış ya da eksik kullanımı	4	8	11	23
Noktalı virgülün yanlış ya da eksik kullanımı	3	4	8	15

Tablo 3’te en fakülteler toplamında en çok yanlışın virgülün kullanımı ile ilgili olduğu görülmektedir. Öğrencilerin eş görevli sözcüklerin arasına virgül koymadığı, sıralı bağlı cümlelerde özneyi, yüklemden ayırmada virgül işaretini kullanmadığı görülmüştür. Bundaki esas sorun öğrencilerin cümle çeşitlerini iyi analiz olmadığıdır. En çok hatayı Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu öğrencilerinin yapmış olduğu gözlenmektedir.

V. Sonuç ve Öneriler

Türk dili, bin asırdan fazladır varlığını sürdüren zengin bir dildir. Türk dili, Çin Seddi’nden Adriyatik’e oradan Balkanlara kadar uzanan sınırlar içerisinde kullanılmaktadır. Türk Dünyası ile ortak bağlarımız gereği bilim, sanat, felsefe, kültürel, teknoloji gibi alanlarda da sınırların aşılması için dil varlığımızı korumanın önemi yadsınamaz. Türkçe konusunda Cumhuriyetten bu zamana kadar yapılması gerekenler ve var olan sorunlar[7, s. 916] günümüzde hâlen artarak devam etmektedir. Yukarıdaki sonuçlara bakıldığında, günümüz insanın da ana dil bilincinin giderek kaybolduğu görülmektedir. Bu bilinç ve sorumluluğun sadece üniversite öğrencilerinden önce ailede, oradan yakın çevrede ve en önemlisi eğitimcilerde olması gereklidir. Ana dil bilinci, eğitimin her aşamasında vurgulanmalıdır. Sadece yukarıdaki yazma becerisi çalışması temel alınarak ana dil bilinciyle ilgili yorum yapılmamalıdır. Yazma becerisi çalışması, diğer becerilerin son halkasıdır. Bu yüzden ders müfredatları ve etkinlikler tüm dil becerilerini geliştirecek şekilde oluşturulmalıdır. Bununla birlikte sadece yazma çalışması yaptırılarak ve puanlama yapmak öğrenciye yarar sağlamaz. Bu tür yazma çalışmalarından sonra öğrencilere mutlaka geri bildiri yapılarak öğrencinin ilerlemesi sağlanabilir.

Kaynakça

1. BÜYÜKÖZTÜRK, Şener (vd.). Bilimsel Araştırma Yöntemleri. Ankara: PegemA Yayınları.19. Baskı, 2015.
2. GÖÇER, Ali. İlköğretim İkinci Kademe Türkçe Öğretiminde Ölçme ve Değerlendirme(Yayımlanmamış Doktora Tezi). Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
3. GÜZEL, Abdurrahman. İki Dilli Türk Çocuklarına Türkçe Öğretimi. Ankara: Öncü Basımevi, 2014.
4. KARPUZ, Hacı Ömer. Türkçenin Çağdaş Sorunları, Anadili Bilinci Sorunu. (Ed. Gürer Gülsevin - Erdoğan Boz). Ankara: Gazi Yayınları. 3. Baskı, 2006. S. 404.
5. KOÇ, Nurettin. Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1992.
6. KORKMAZ, Zeynep. Gramer Terimleri Sözlüğü. Ankara: TDK Yayınları, 1992. S.575.
7. KORKMAZ, Zeynep. Türk Dili Üzerine Araştırmalar. C.1. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınlar, 1995. S.629.
8. MEB. İlköğretim Türkçe Dersi 6,7 ve 8. Sınıflar Öğretim Programı. Millî Eğitim Bakanlığı. Ankara: Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı Yayınları, 2006.

9. ERGİN, Muḥarrem. Türk Dil Bilgisi. İstanbul: Bayrak/ Basım/ Yayım Tanıtım, 2009.
10. TOPALOĞLU, Ahmet. Dil Bilgisi Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.

NUŞİRVAN YAOŞEF VE TÜRKİSTAN YAZILARI ÜZERİNE

Adem Öger¹

Özet. 19. yüzyılda çok sayıda gezgin, misyoner ve araştırmacı Türkistan coğrafyasına seyahat etmiş, bu coğrafyadaki gözlem ve tespitlerini çeşitli gazete, dergilerde yayınlamış ya da seyahat yazısı olarak kitaplaştırmıştır. Bu isimlerden biri 1886 yılında Ufa'da dünyaya gelen Nuşirvan Yaoşef'tir. Yaoşef, 1912-1917 yılları arasında Taşkent, Semerkant, Buhara, Kokand daha sonra da Çin Türkistanı olarak adlandırdığı Gulca, Kuça, Kaşgar, Hoten, Keriye gibi şehirlere seyahat etmiştir. Seyahati sırasında gözlemlerini ve tespitlerini kaleme alarak Kazan'da yayımlanan Kuyaş gazetesi ve Şura dergisi başta olmak üzere Ayne, Semerkant gibi gazetelerde yayınlamıştır. Yazılarında Türkistan'ın sosyo-kültürel durumu, günlük hayatı, kültürü, dili, edebiyatı gibi konularda çok önemli bilgilere yer vermiştir. Bildirimizde, Nuşirvan'ın hayatı ve Türkistan seyahati hakkında bilgi verilerek, çeşitli dergi ve gazetelerde yayımlanan yazıları üzerinde durulacaktır.

Anahtar kelimeler: Nuşirvan Yaoşef, Ufa, Türkistan, Şura, Kuyaş.

NUŞİRVAN YAOŞEF AND ON HIS WRITINGS OF TÜRKİSTAN

Summary. A large number of travelers, missionaries and researchers traveled to the geographical region of Türkistan in the 19th century. They published to observations and findings in various newspapers and magazines, or collected into a book as a travel writer. One of these names is Nuşirevan Yaoşef who wsa born in 1886, Ufa. After Yaoşef traveled to Taşkent, Semerkant, Buhara, Kokand between 1912 and 1917, he traveled to cities like Gulca, Kuça, Kaşgar, Hoten, Keriye that he called as Chinese Türkistan. He wrote his observations and findings during the trip, and published in Şura journal and in newspaper such as Ayne, Semerkant and Kuyaş which published in Kazan. In his writing is located very important information such as the socio-cultural situation of Türkistan, daily life, culture, language and literature. In this declaration, we will give information about Nuşirevan's life and his Türkistan trip and will evaluate writings which he published in various journals and newspapers.

Keywords: Nuşirevan Yaoşef, Ufa, Türkistan, Şura, Kuyaş.

Nuşirvan Yaoşef'in Hayatı:

Nuşirvan Yaoşef'in hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip değiliz. Onun Türkistan'a yaptığı seyahat ve bu seyahatlerini kaleme aldığı yazılarından (Şura dergisi, Kuyaş ve Vakit gazetelerinde)hayatı hakkında bazı bilgilere ulaşabiliyoruz. Ayrıca Japon araştırmacı Oişi Şiniçiro ve Uygur araştırmacı Ömercan Nuri'nin kaleme aldığı bazı makalelerde Yaoşef'in hayatı hakkında bilgi bulunmaktadır.

Nuşirvan Yaoşef,1910'lu yılların başından 1917 yılında Taşkent'te vefat edinceye kadar Türkistan coğrafyasında seyahat etmiş, aynı zamanda gezi yazılarını ve makalelerini çeşitli gazete ve dergilerde yayınlamış, o dönemde Türkler ve Tatarlar arasında ün salmış biridir [3, s. 6].

Yaoşef, (23.11.1886 – 23.11.1917), Ufa'nın Beribey İlçesi, Bogadı Kasabası, Mıntal köyünde odun kömürü ticaretiyle uğraşan Şiryezdan Ahmet'in oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Her ne kadar köyde çok sayıda zengin aileler bulunsa da, Yaoşef'in ailesinin fakir bir aile olduğu bilinmektedir. Yaoşef, 8 yaşından 11 yaşına kadar Mıntal köyüne 3-4 km uzaklıktaki Urazaybaş köyünde, Atavulla Sadetullah tarafından açılan mektepte okumuştur. 1907 yılından sonra Şeyhullah Şerbikof adında bir imamdan dersler almıştır. Daha o dönemde ders aldığı imama, «Türkistan'a mı Buharaya mı gideyim?» diye danışan Yaoşef'e imam Orenburg'daki Hüseyniye Medresesi'nde ilim tahsil etmesini tavsiye eder. Ancak Yaoşef, Ufa'da yeni açılan Aliye Medresesi'nde eğitim görmüştür. Bu medresede dini ilimlerin yanı sıra tarih, coğrafya, matematik, astronomi, kimya, fizik gibi dersler almıştır. Bu medresenin bir başka özelliği ise yeni usulde eğitim veriyor olmasıdır [3, s. 7; 1, s. 44].

Medrese eğitimini tamamlayan Yaoşef, Ufa'nın güneyindeki Kazak bozkırına gelip öğretmen olmuştur. Kısa bir süre öğretmenlik yaptıktan sonra Türkistan seyahatine çıkmıştır. Onun Türkistan seyahatinin başlangıç dönemi tam olarak bilinmemektedir. Ancak Yaoşef'in «*Türkistan'da Çiftçilik*»adlı ilk yazısı Vakit gazetesinde 10 Haziran 1912'de yayımlanmıştır. Buna göre Yaoşef, bu makalenin yayımlanmasından hemen önce Türkistan'a gitmiştir [3, s. 8].

Yaoşef, İslami ilimlerin eğitiminde önemli yol kat eden Taşkent, Semerkant, Buhara gibi şehirleri ziyaret etmiştir. En uzun süre Semerkant'ta bulunmuş ve bu şehirleri gezerken kütüphanelerde araştırmalar yapmış, medreselerde müderrislerle ve öğrencilerle bilgi alışverişinde bulunmuş ve Farsça öğrenmiştir. 1913 yılında Semerkant'ta ceditçi hareketin lideri olarak bilinen Mahmut Hoca Behbudi ile mülakatlar gerçekleştirerek fikir alışverişinde bulunmuştur. Bu durum daha sonra onun Behbudi'nin editörü olduğu Ayne dergisi ve Semerkant gazetesinde çok sayıda yazısının yayımlanmasına vesile olmuştur. Kuyaş gazetesinin muhabiri olarak 1914'te yaklaşık 20 adet yazı yazan Yaoşef, Kokand'tan 23 Nisan 1914'te gönderdiği yazıyla Kuyaş gazetesi muhabirliğinden istifa etmiştir [3, s. 9;1, s. 44].

¹ Doktora, Doçent Doktor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, Türkiye, e-posta: ademoger@gmail.com.

1914 yılı Nisan ayında Semerkant'ta bulunduğu bir müderrisin ifadesiyle Yaoşef, Tatar gazetelerinin öncü muhabirlerinden ve Panizlamizmin savunucularından olan Abdurreşid İbrahim'in «*Âlem-i İslam*» adlı kitabından çok etkilenmiş ve onun üzerine kendisi de böyle bir seyahate çıkmaya karar vermiştir. Bu müderris Yaoşef'e dünyayı dolaşmanın oldukça güç olduğunu, bunun yerine o güne kadar kimsenin ilgilenmediği Uygurların yurduna gitmesini önermiştir. Yaoşef, Türkistan'a seyahata çıkmadan önce «Bizim yüceltiğimiz Türk yurtlarının mükemmel tarihi yazılmamıştır, Tatar tarihi, Osmanlı tarihi, Kırım, Kafkas tarihi şeklinde ayrı ayrı yazılanları dikkate almazsak, Türk halklarının umumi tarihi yazılmamıştır», diyerek Türkistan seyahatinin asıl amacının umumi Türk tarihi yazmak olduğunu ortaya koymuştur [3, s. 10]. Yaoşef, karşılaştığı müderrisin sözüne uyarak Çin sınırından geçip Gulca yoluyla Ramazan bayramında (23-25 Ağustos 1914), Tanrı dağlarının kuzey eteklerindeki Şiho, Manas şehirleri arasındaki köyleri geçerek, Kurban bayramında (30 Ekim- 2 Kasım 1914) Kuçar'a ulaşmıştır. Kuçar'da ilk ceditçi okulu açarak, 40 - 50 öğrenciye okuma-yazma öğretmesine rağmen, okul kapatılmıştır [1, s.44-45]

5 Nisan 1915'te Kuçar'dan ayrılan Yaoşef at üstünde yaptığı yolculukla Aksu, Maralbaşı'dan geçerek 28 Nisan'da Kaşgar'a ulaşmıştır. Kaşgar ve civarında bir süre kalan Yaoşef 14 Ağustos'ta Yenihisar, Kızıl ve Akrobat'tan geçerek 19 Ağustos'ta Yarkent'e ulaşmıştır. Yarkent'te bir aydan fazla kaldıktan sonra 16 Eylül'de yolculuğuna devam ederek Kargalık, Guma üzerinden 6 Ekim'de Hoten'e ulaşmıştır. Bir ay dinlendikten sonra, 6 Kasım'da buradan ayrılarak 9 Kasım'da Keriye'ye ulaşmıştır. 20 Kasım'da burada yeni bir ceditçi okul açarak 2 - 3 ay içinde ondan fazla çocuğa okuma-yazma öğrettikten sonra 1916 yılını Hoten ve Keriye'de geçirmiş ve 1917 yılı başlarında Kaşgar'a dönmüştür. Tibet yoluyla Hindistan'a geçme düşüncesiyle yolculuğa hazırlanırken, Rusya'da Şubat devriminin başladığını duyan Yaoşef planını değiştirerek Nisan'da Rus sınırına geçer. Oş, Andican, Kokand üzerinden 3 Mayıs'ta Taşkent'e ulaşır. Türkistan'da meşhur olan Yaoşef'e Taşkent'teki Tatarlar pek ilgi göstermemişlerdir. Umutsuzluğa düşen Yaoşef, yolculuğuna devam etmeye hazırlanırken 23 Kasım'da vefat etmiştir. Yaoşef'in hayatını kaybetmesi üzerine, Şura dergisi editörü Rızaeddin Fahreddin, Yaoşef'in biyografisini bilmediğini ancak bu konuda dergiye yazanlar olursa dergide bunların yayımlanacağını ilan ederek bu yazıların toplanarak kitap haline getirilmesinin büyük önem arz ettiğini belirtmiştir [1, s. 45; 3, s. 13].

Nuşirvan Yaoşef'in Yazıları:

Yaoşef seyahatinin başlangıcında Türkistan'daki sosyal yaşam ve eğilimler konusunda *Ayne ve Kuyaş* gazetelerine yazılar göndererek Türkistan'daki Türklerin durumunu anlatmış, aynı zamanda buradaki cedit okulları, medreseler, kültürel yaşam ve dini görüşler hakkında da detaylı bilgiler vermiştir. Daha sonra Şura dergisi ve Vakıt gazetesinde devam eden bu yazılar ve özellikle ortak Türk dili yaratılması yönündeki görüşleri İsmail Gaspıralı'nın peşinden giden bir Türkçü olduğunu ortaya koymaktadır [1, s. 46].

Medrese eğitimi sırasında ceditçilik hareketiyle tanışan Yaoşef, seyahatinde Uygurların geleneklerini, inançlarını, sosyal yaşamlarını ve hayata bakışlarını tespit etmeye çalışmış, bu tespit ve tahlillerini seri şeklinde çeşitli gazete ve dergilerde yayınlarken da 20. yüzyılın başlarında Doğu Türkistan'ın durumunu gözler önüne sermiştir.

Yaoşef'in «*Şura*» dergisinde yayımlanan 70 makalesi ve «*Vakit*» gazetesinde yayımlanan 53 yazısından Uygurlarla ilgili olanlardan 91 tanesi seçilerek ve Ömercan Nuri ve Abliz Orhun tarafından Uygur Türkçesine aktarılmış «*Alte Şehir Mektupları*» adıyla Pekin'de yayımlanmıştır. Bu eserde yer alan yazıları incelediğimizde, Vakıt gazetesinde yayımlanan «*Altışehir'de Seyahat*» başlıklı yazı dizisinde, seyahati sırasında Uygurların gelenek ve sosyal yaşamlarına ilişkin gözlemlerini anlatırken, «*Türkistan Mektupları*» başlıklı yazı dizisinde Doğu Türkistan'ın coğrafyası ve Uygurların genel durumunu ele almıştır. «*Altışehir Türkleri Hayatından*» başlıklı yazı dizisinde, Uygurların çektiği acıları, medreselerin harabeye dönmüş hallerini ve Uygurlar arasındaki yozlaşmayı anlatmıştır. «*Altı şehir'de İktisadi İşler*» başlıklı yazı dizisinde, Uygurların gelir kaynakları, ticaret durumlarını irdelemiş ve ekonomik açıdan kalkınmaları için çeşitli önerilerde bulunmuştur. «*Çin Türkistanı Müslümanları Halinden*» başlıklı yazı dizisinde, Uygurların dini hayatı, dini eğitim durumları, yaygın hale gelen inançsızlık ve İslama aykırı dini gelenekler üzerinde durmuş, Uygurları bu kötü duruma düşüren nedenin iman eksikliği olduğunu belirtmiştir. «*Çin Türkistanında Hatun-Kız Hayatı*» başlıklı yazı dizisinde, Doğu Türkistan'da kadın ve kızların sosyal yaşam içindeki yerleri, düğün ve evlenme adetleri, mut'a nikâhı ve cinsel hastalıklar üzerinde durmuş, bölgede dul kadınların çokluğuna dikkat çekmiştir. Hatta «*Çin Türkistanında Araplar*» başlıklı yazı dizisinde, Arapların Uygurlarda mut'a nikahının yaygın olması ve kadın-kızlara değer verilmemesinden faydalanarak para topladığına, evlendikleri ertesi günü boşandıklarına değinmekte ve bir Arap'ın 400'den fazla kızla evlenip boşandığını iddia etmektedir. «*Çin Türkistanında Matbuat ve Mektep*» başlıklı yazı dizisinde Uygurların 20. yüzyıl başlarında, hala ortaçağ düşüncesine sahip olduğunu, eğitimsizliğin her geçen gün arttığını belirterek, yeniliklere karşı tutumlarını irdelemiş ve matbuatın olmadığını belirtmiştir. Bunun yanında modern anlamda okulların açılmasına rağmen halkın bu okullara gereken önemi vermediğini, ulemanın da okulları kapatmaya çalıştığını ve hatta Çinli yöneticilere ihbar yoluyla yanlış bilgiler vererek okulları kapatmayı başardığını dile getirmiştir [1, s. 47-48; 2, s. 1-447].

Yaoşef, Türklerin ana vatanı olan Türkistan'da «*Tarih-i Reşidi*» gibi ya da Türkçe olarak yazılmış el yazma Türk tarihi kitaplarını araştırmıştır. Bu araştırmalar sonucunda Hoten'in Karakaş ilçesinde bulunduğu Farsça «*Tavarih*» adlı eseri çevirerek Şura dergisinde «*Altışehir Tarihi*» adıyla yayımlattırılmış olup geleneksel İslam tarihçiliği üslubunda yazılan bu kitap, ilk kez Yaoşef tarafından modern tarihçilik anlayışıyla okuyuculara sunulmuştur. Özellikle, Yaoşef'in bu eserde 17. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar olan süreci anlatması ve her bir dönemdeki hükümdarların yaptıklarını değerlendirmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu eser çok kısa olmasına rağmen, Uygurların İslamiyet dönemindeki ilk bin yıllık tarihini içermektedir [1, s. 48].

Yaoşef, Doğu Türkistan seyahatiyle meşhur olmaya başlamış olsa da Kuçar ve Keriye'de ceditçi okullar açarak eğitimle uğraşması ve kimi zaman dini inançlara ters düşen faaliyetleri, geri kalmış kültür hayatını ve 500 yıldan

beri varlığını sürdüren fikri zayıflıklara karşı eleştirileri Uygur aydınları arasında büyük tepkiyle karşılandı. Hatta Yaoşef'in eleştiriler karşısında, Uygurlardaki ilk medrese eğitim reformunu gerçekleştiren Abdulkadir Damolla ceditçi hareketin başarısızlığının, din adamlarından kaynaklandığı söyleyip, Yaoşef'in eleştirilerinin de çok aşırı olduğunu savunmuştur. Yaoşef'in eleştirileri aşırı olarak görülmesine rağmen, aslında O gerçekleri yazmıştır. Yanlış bilinen dini inançlar ve zayıf düşen şeriat hakkında Vakıf gazetesinde yayımlattığı «Çin Müslümanları İçin Şeriat İdaresinin Gerekliği»(11.04.1915) başlıklı makalesi İsmail Gaspiralı'nın çıkardığı Tercüman gazetesinde (08.05.1915) de yayınlanmıştır [1, s. 48-49].

Sonuç: 19. ve 20. yüzyıl gerek Batılı gerekse Doğulu seyyahların Türkistan coğrafyasına farklı amaçlarla seyahatlerini görmekteyiz. Bu yüzyıllarda seyyahların Türkistan'a ait yazıları ve kitapları, bu coğrafyanın kültürü, dili, edebiyatı, dini ve eğitim durumu gibi konularda önemli bilgiler içermektedir. 20. yüzyılın başında özellikle Doğu Türkistan'da uzun süre seyahat eden Yaoşef'in yazıları, Uygurların siyasi ve idari yapısı, folkloru, dili, gelenek ve görenekleri, inançları, yaşam tarzları gibi konularda çok önemli bilgiler vermektedir. Yaoşef'in Semerkant, Ayne, Kuyaş, Şura gibi dergi ve gazetelerde yayınlanan yazılarının Türkiye Türkçesine aktarılması ve Türklük bilimi araştırmacılarının istifadelerine sunulması gereklidir.

Kaynaklar

1. Nuri, Ö., Nuşirvan Yaushev'in Verdiği Bilgilere Göre Uygurlar // Ankara Üniversitesi DTCF Fakültesi Dergisi, Ankara, 2013, 53, ss. 41-52.
2. Yaoşef, N., Alte Şehir Mektuplari // Yay. Hzl. Ömercan Nuri-Abliz Orhun, Pekin, Milletler Neşriyatı, 2013.
3. Şiniçiru, O., Nuşirvan Yaoşefniñ Sayahati Hekkiye // çev. Ömercan Nuri, Şincañ Tezkiriçiligi, Urumçi, 2004, S. 2, ss. 6-15.

ТЮРКСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ ГОЛОВНОГО УБОРА МАРИЙСКИХ ЖЕЩИН

Анжелика Павлова¹

Аннотация. В статье приводится анализ ряда женских головных уборов мари на основе сопоставления этнографических, археологических и лингвистических материалов. Большинство головных уборов из ткани на жесткой основе, входивших в женский и девичий костюм мари, имеют древнюю историю, восходящую к периоду культурных контактов между финно-угорским и ираноязычным, а, возможно, и индоиранским миром. Большинство терминов, использовавшихся для обозначения головных уборов, имеет параллели у тюркских этносов, однако, не всегда можно говорить лишь о прямом заимствовании элементов костюма.

Ключевые слова: женский головной убор мари, лексика, археология, этнология

TURKIC PARALLELS HEADWEAR OF THE MARI WOMEN

Summary. The article gives an essay of several Mari female headwear items based on ethnographic, archeological and linguistic materials comparison. Most of headwear items, made of cloth on rigid structure which were included in Mari women's and maiden costumes, have ancient history dating the period of cultural contacts between Finno-Ugric, Iranian-speaking and probably, Indo-Iranian worlds. Most of the terms, used to define headwear items, have parallels with Turkic ethnic groups. However, it is not always possible to talk about a direct loan of the costume items.

Keywords: Mari female headwear items, vocabulary, archaeology, etnology.

Костюм одна из важнейших составляющих этнической культуры, отражающая историю этноса и его культурных взаимосвязей. Комплексный анализ форм головных уборов марийских женщин по этнографическим и археологическим материалам позволит установить параллели, как среди финно-угорских, так и соседних тюркских этносов, а также их древние истоки.

В рамках настоящей статьи будут проанализированы основные типы женских марийских головных уборов из ткани, за редким исключением имеющие жесткую основу.

Среди девичьих головных уборов наибольший интерес представляют повязки и шапочки, истоки которых можно проследить до середины I тыс. до н.э.

Повязка (*вуйонго*, *вуйшудыш*, *ўпонго*, *сангатенге*) у поволжских мари – имела два варианта: 1) повязка-венец из шерстяных ниток, украшенных бисером и монетами; 2) повязка венец на кожаной основе с монетами [9, с. 33-34]. Названия данных уборов с одной стороны отражают особенности формы и способы ношения, с другой – материал, из которого они изготовлены: *вуйонго* – букв. головная петля [3, с. 29, 143], *ўпонго* – название происходит от двух слов *ўп* – волос и *онго* – кольцо, петля, являющееся предположительно монгольским или иранским заимствованием [17, с. 45-46, 51], *вуйшудыш* – венок, букв. головной обруч [3, с. 29-30, 275], *сангатенге* – «лоб с монетами» [3, с. 184, 199]. Аналогичные головные уборы были и у мордовских девушек [10, с. 47-48, 123, 200, 244].

¹ Доктор исторических наук, доцент, Поволжский государственный технологический университет, г. Йошкар-Ола, Россия, e-mail: angpan@rambler.ru.

Ука-чачак, маңгай тәнкәсе, маңгай тәнкә, магалай тәнкә – головные повязки татарских девушек, как правило, являвшиеся частью более сложного головного убора [15, с. 132, 198-199]. По декору (наличие бахромы) ука-чачак ближе к удмуртской повязке укуток, а маңгай тәнкәсе, украшенная монетами – к повязкам мари и мордвы. Названия головных уборов отражают особенности декора и способ ношения, например, *маңгай* – лоб, чело, *тәнкәсе* – монета, рубль; *ука* – позумент, канитель, *чачак* – бахрома, кисточка [16], также как и у марийского населения.

Головной убор, основу которого составляет полоса кожи или ткани с дополнительными украшениями, является не только наиболее устойчивым, но и одним из древнейших в регионе Волго-Камья. Налобные венчики с разнообразной отделкой известны у финно-угров в ананьинскую эпоху [2]. По мнению Т. Б. Никитиной, у древнемарийского населения существовало несколько разновидностей уборов ленточного типа [12, с. 90-91. Прил. 2. Рис. 45, а-9; Рис. 41,12; Рис. 31, 12], сохранились они и в марийском костюме XVI-XVIII вв. [11, Рис. 12].

Девичьи шапочки (*тайха, такийя, тәкийя, тайхауни* [17, с. 49-50],) в позднее время удалось зафиксировать у восточных и малмыжских мари. Территория распространения данного головного убора позволила Н. И. Гаген-Торн предположить, что он является поздним наслоением, т.к. встречается в районах, где мари соседствовали с башкирами [4, с. 157]. Однако в период XVII-XVIII вв. девичьи шапочки имели более широкое распространение у мари [11, с. 46]. Девичьи шапочки-венцы встречаются и у северо-западной группы мордвы-эрзи, в комплексе старинного костюма терюханок [10, с. 97, 288].

Девичий головной убор, носивший название «такья», «тухья», «тохья», представлявший собой маленькую полусферическую шапочку из холста, сплошь покрытого украшениями из бисера или монет, был известен почти у всех народностей Поволжья [4, с. 152]. Термин такья использовался у татар для обозначения головных уборов юношей и девушек, он же обозначал венки из цветов [16]. У мари, как отмечено выше, термин, обозначающий девичью повязку, также имел значение венки, т. е. шапочка была семантическим эквивалентом повязки в девичьем костюме. Термин для обозначения головного убора был заимствован у тюркоязычных соседей, но сам тип головного убора мог иметь местную основу, на что указывает и его бытование за пределами Волго-Камья, например, у води девушки на выданье носили шапочку полусферической формы *пиясиэ (pääsiä)*, украшенную бисером, раковинами каури, оловянными бляшками [19, с. 215]. Шапочка, расшитая бисером, была обнаружена в захоронении девочки в Мурзихинском могильнике и, по мнению Д.Ф. Файзуллиной, подобный головной убор без украшений мог получить широкое распространение [18, с. 82-88].

Женские головные уборы:

Шымаки (чурик, тўрик, акай) и более древний убор *шурка* имеют конусообразную форму с лопастью. Название шурка происходит от слова «шур» – рог и уменьшительного суффикса *-ка* [17, с. 53]. Слово «шур» ряд исследователей возводят к раннеиранским или индоевропейским заимствованиям [17, с. 53]. Высокие конусообразные головные уборы были широко распространены у родственных мари финно-угорских этносов: панго – у мордвы-эрзи, куйгор – свадебный убор мокши [2, с. 146-154]. Удмуртский айшон Н. И. Гаген-Торн считала одним из наиболее старинных женских головных уборов народов Поволжья [4, с. 180]. Айшон, шурка и аналогичные уборы мордвы имели ритуальное значение, которое сохранили до начала XX в.: Н. И. Гаген-Торн полагала, что высокие головные уборы носили либо во время свадьбы, либо в первое время после замужества [4, с. 191].

Головной убор конусообразной формы имеет широкие параллели среди тюркоязычных этносов региона, например, у казанских татар известен однорогий головной убор «мәгез чыгарып» (Заказанское Прикамье), «такья бурек» – конусообразный головной убор на основе, обшитый монетами и кораллами [15, с. 165].

Многие исследователи связывают происхождение конусообразных головных уборов со скифами или более широко ираноязычными кочевниками... По мнению С. А. Яценко, у скифов конусообразные уборы носили как женщины, такие уборы имели богатый золотой декор и покрывало, так и девочки – уборы, украшенные кольцом или навершием, а также и мужчины – башлыки с невысоким заостренным верхом и в виде высокого конуса [20, с. 17]. Конусообразные уборы, сходные по форме со скифскими, существовали и у населения ананьинской культурно-исторической области [14, Табл. 79, 1а].

Сорока – головной убор каркасного типа с очельем прямоугольной формы и лопастью, который многие исследователи не считают автохтонным [13, с. 470; 7, с. 62; 9, с.36].

Однако широкое распространение данной формы головного убора у финно-угорских и тюркских народов Поволжья позволяет предполагать местную подоснову, Г. С. Маслова описала головной убор «сорokka», который носили тверские карелки [8, с. 24].

Сурәкә – головное покрывало татарок, напоминающее сороку по форме, носили с волосником – «мәләнчек» с твердым налобником из бересты, дощечки или жестянки [15, с. 144]. По мнению Н.И. Гаген-Торн, сорока может вести свое происхождение от треугольного покрывала, а сам термин сорока имеет в основе корень «сар», обозначающий покров каркасом [4, с. 195-196]. Следует отметить древние корни подобного головного убора в Поволжье [1, с. 108; Краснов 1982: 55-56].

Шарпан, нашмак – полотенчатый головной, который носили вместе с лентой нашмак или шапочкой ошпу [9, с. 37]. Подобные головные уборы сорпан, сурпан у чуваш, тастар, тастмал, жаулык, бистәр, ак жаулык или олы жаулык – у татар [15, с. 163].

Дополнением к головному убору полотенчатого типа были у марийских женщин шапочки «ошпу» или налобные украшения в виде вышитой полоски ткани – нашмак, известные с конца XVI в. [11, с. 49]. Термин

ошпу соответствует татарскому *кашпау* или *кашбау*, башкирскому кашмау, чувашскому *хушпу* [5, с. 71]. Бытование кашпау, по мнению С. В. Сусловой, связано с территорией Волго-Сурского междуречья [15, с. 167]. В марийском языке термин *ошпу* можно связать со словами ош – белый, пу – дерево (как материал) [2, с. 145, 164], что косвенно указывает на связь с берестой, являвшейся основой древних каркасных головных уборов.

Рассмотренные типы головных уборов не исчерпывают всего многообразия их у марийского народа, но отражают историю этноса и его культурные связи, развивавшиеся в Среднем Поволжье на протяжении нескольких тысячелетий. Ряд головных уборов, традиционно рассматривавшихся как тюркские или славянские заимствования могли возникнуть автономно или древние имеют параллели у ираноязычных этносов.

Литература

1. Архипов Г. А. Марийцы XII-XIII вв. К этнокультурной истории Поволжья. Йошкар-Ола, 1986. 162 с.
2. Белицер В. Н. Народная одежда мордвы // Труды института этнографии Академии Наук СССР. Вып. III, Т. 101. М., 1972.
3. Васильев В. М., Учаев З. В. Марийско-русский словарь. Йошкар-Ола, 2003. 296 с.
4. Гаген-Торн Н. И. Женская одежда народов Поволжья (материалы к этногенезу). Чебоксары, 1960. 228 с.
5. Исанбаев Н. И. Марийско-тюркские языковые контакты. Ч. II. Словарь татарских и башкирских заимствований. Йошкар-Ола, 1994. 208 с.
6. Краснов Ю. А. Женская одежда по материалам Безводниского могильника // Краткие сообщения института археологии. Вып. 170. Железный век. М., 1982. С. 51-58.
7. Крюкова Т. А. К вопросу о датировке этнографических предметов // ВГО. Доклады по этнографии. Вып. 6. Л., 1968. С. 52-63.
8. Маслова Г. С. Народный орнамент верхневолжских карел. М., 1951. 158 с.
9. Молотова Т. Л. Марийский народный костюм. Йошкар-Ола, 1992. 112 с.
10. Мордовский народный костюм: альбом / сост. Т. П. Прокина, М. И. Сурина. Саранск, 1990. 384 с.
11. Никитина Т. Б. Марийцы (конец XVI- начало XVIII вв.). Йошкар-Ола, 1992. 160 с.
12. Никитина Т. Б. Марийцы в эпоху средневековья по археологическим материалам. Йошкар-Ола, 2002. 432 с.
13. Никольский Н.В. Сборник исторических материалов о народностях Поволжья. Казань, 1920. 479 с.
14. Патрушев В. С., Халиков А. Х. Волжские ананьинцы. М., 1982. 277 с.
15. Сусллова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000. 312 с.
16. Татарско-русский словарь. Режим доступа: <http://www.rodon.org/other/trs.htm>.
17. Тимиряева И. Лексика одежды в марийском языке. Тарту. 1997.
18. Файзуллина Д. Ф. Женский маклашеевский костюм: реконструкция и семантика // Проблемы древней и средневековой истории Среднего Поволжья: материалы вторых Халиковских чтений. Казань, 2002. С. 82-88.
19. Шлыгина Н. В. Архаические формы женской одежды води и ижоры // Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1987. С. 208-228.
20. Яценко С. А. Костюм ираноязычных народов древности и методы его историко-культурной реконструкции: автореф. дис. ... доктора ист. наук: 24.00.01. Рос. гос. гуманитарн. ун-т. М., 2002. 55 с.

АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ФИННО-УГРОВ ЛЕСНОГО ПОВОЛЖЬЯ

Валерий Патрушев¹

Аннотация. В работе выделены археолого-этнографические параллели в материальной культуре финно-угров лесного Поволжья. Истоки такой культуры прослеживаются с глубокой древности. О развитии охоты и рыболовстве говорят остеологические данные и орудия труда. Аналогичны этнографическим материалам используемые в бортничестве костяные лопаточки и железные пешни. Способы содержания домашних животных и ведения земледелия, а также производство металлических изделий, гончарство, изготовление деревянной посуды, текстильное производство, обработка кожи и кости были близки в древности и недавнем прошлом финно-угров.

Ключевые слова: материальная культура, финно-угры, археолого-этнографические параллели.

ARCHAEOLOGICAL-ETHNOGRAPHIC PARALLELS IN MATERIAL CULTURE OF FINNO-UGRIC PEOPLES IN FOREST VOLGA REGION

Summary. Archaeological-ethnographic parallels are divided in the material culture of Finno-Ugric peoples in the forest Volga region. Beginnings of such culture can be found since ancient times. About the development of hunting

¹ Доктор исторических наук, профессор, академик, Институт археологии им. А. Х. Халикова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: valpatr92@gmail.com.

and fishing tells the osteological data and working tools. Bone shovel and iron ice chisel similar to the ethnographic material used in beekeeping. Ways of breeding of domestic animals and farming, and manufacturing of metal products, pottery, wooden ware manufacturing, textile production, leather processing and bones were close to the Finno-Ugric peoples in ancient and recent past times.

Keywords: material culture, Finno-Ugric peoples, archaeological-ethnographic parallels.

Основы материальной культуры финно-угров складывались исторически. Особый интерес представляет развитие традиционного хозяйства финно-угров лесного Поволжья, характеризующегося сочетанием сельского хозяйства, присваивающих отраслей и ремесла. Истоки ведения традиционного хозяйства финно-угров прослеживаются с глубокой древности. Традиционное хозяйство складывалось в течение длительного времени и достигло совершенства в эпоху наивысшего расцвета финно-угорских народов к IX – XI вв. Для реконструкции древней экономики из-за живучести традиций большую роль играют этнографические источники.

Различные хозяйственные системы исторически складывались в процессе получения продуктов питания. Глубокие истоки у населения лесного Поволжья имеет присваивающее хозяйство. Уже в эпоху мезолита сложились основные навыки охотничьего хозяйства и рыболовства. Скорее всего, собственно финно-угорские традиции ведения присваивающего хозяйства формируются лишь с эпохи развитой бронзы и начала железного века, когда складываются этнические истоки волжских финнов [9, с. 203].

О развитии охоты говорят остеологические данные. В основном это кости кабанов, лосей, медведей, бобров, зайцев, куниц и т.д. В начале эпохи железа, судя по материалам раскопок Малахайского поселения, в Марийском Поволжье основным объектом охоты были бурые медведи (57,8 % от общего числа особей диких животных: 12, табл. 26). Зубы и кости медведей в Марийском Поволжье также встречены в могилах Старшего Ахмыловского и Аозинского могильников [11]. Шейные или нагрудные украшения с подвесками из клыка медведя из этих памятников говорят об особой роли культа медведя у финно-угров, поскольку они играли роль оберегов от злых сил [10]. Участие ряженных в облике медведя и лося в магических обрядах изгнания злых духов отмечено в этнографической литературе [13, с. 59; 28, с. 150].

Приемы охоты на диких животных были самыми разнообразными. Как отмечал Г.Ф. Миллер [6, с. 24], при ловле крупных зверей использовались ямы. В марийском фольклоре также говорится о ямах для зверей [13, с. 37].

На памятниках эпохи бронзы и железа найдены шейные украшения из трубчатых костей птиц (I и II Полянский, Кумыский, II и III Маклашеевские, Старший Ахмыловский могильники: 9, с. 42). Судя по этнографическим данным, на птиц марийцы охотились “корзинками” [15, 1861], привязанными к палке с тетивой. Такой способ является весьма древним и наряду с деревянным “лучковым” капканом использовался и для охоты на мелкого зверя [5, с. 32-33].

В охоте у финно-угров широко использовались сети, силки [2; 4, с. 34; 5, с. 35-36; 26, с. 182].

Истоки подобной охоты также можно видеть с глубокой древности. Любопытные свидетельства использования ловушек из сетей содержатся в композиции украшений глиняного сосуда из поздняяковского поселения Добрынин остров [1, рис. 70, 2], где заяц изображен в окружении сетей.

Для охоты также использовались лук и стрелы. Наконечники стрел листовидной, треугольной или ромбической форм из кремня, кости, бронзы или железа известны на памятниках приказанской [по А.Х. Халикову: 1969] культуры, луки и стрелы использовались в различных религиозных обрядах марийцев (свадебные колчаны из лыка и кожи, стрелы у дружка жениха, стрельба из лука во время весеннего праздника пашни, упоминание лука и стрел во время молений в священных рощах) [4, с. 34; 5, с. 34; 13, с. 125 и др.]. Широкое использование лука и стрел финно-уграми отмечено путешественниками и этнографами [4, с. 34; 5, с. 25; 8; 17, с. 406; 25, 26, с. 182 и др.].

В охоте могли использоваться также крупные железные ножи, кинжалы Т.А. Крюкова [5, с. 35] как своеобразии охоты луговых марийцев на медведей отмечает весьма архаичный способ охоты с длинным обоюдоострым ножом. Двухлезвийные цельножелезные или биметаллические кинжалы и крупные ножи происходят из Аозинского, Старшего Ахмыловского, Пустоморквашинского и Тетюшского могильников Поволжья VII – VI вв. до н.э., ряда памятников ананьинской культуры в Прикамье и городецких памятников [22, рис. 53, Г; 59-61, 63].

Довольно скудно представлены археологические свидетельства занятия рыболовством. В археологических коллекциях из памятников эпохи бронзы и раннего железа имеется небольшое количество костей рыб, грузил от сетей, рыболовных крючков из бронзы, железа и кости [10, с. 106]. О древнейших традициях рыболовства и его популярности у финно-угров Поволжья говорят общие названия рыб и орудий рыболовства в финно-угорских языках, этнографические и фольклорные данные [4, с. 34; 5, с. 25; 19; 21, с. 354; 24, с. 1955; 26, с. 182 и др.].

Есть также свидетельства занятия собирательством. О занятии бортничеством говорит находки костяных лопаточек на Копаньском городище VII – VI вв. до н.э., городищах Сорочьи Горы и Казанка 1, 1 Новомордовском могильнике [10, рис. 5, 9; 22, рис. 56, 1-3], близкие которой использовались финно-уграми в более поздние времена [10, с. 14]. Судя по общим названиям пчел, меда и орудий их добычи у многих финно-угорских народов, можно говорить о добыче меда диких пчел с древнейших времен [24]. Железные пешни с вертикальной втулкой из волжских памятников начала эпохи железа [10, рис. 23] весьма близки по форме и функциональным особенностям форме наконечника пешни, используемого в бортничестве для очищения дупла на

дереве [5, рис. 1, с. 108]. О приемах бортничества финно-угров писали А. Хямляйнен [25], И. Маннинен [26], И. Н. Смирнов [17], Т. А. Крюкова [5], К. И. Козлова [4] и др. О древних традициях пчеловодства свидетельствуют также использование меда, воска, прополиса в лечении больных и в языческих культах марийцев. По этнографическим материалам, об изобилии меда просят марийцы в молитвах в священных рощах [1, с. 124].

В собирательстве использовались популярные у финно-угров в недавнем прошлом различные плетеные корзины, туески с деревянным дном, о которых писали многие этнографы [17; 5; 25; 16 и др.]. В берестяных туесках с деревянным дном совершены частичные погребения голов в захоронениях Старшего Ахмыловского могильника [11].

В эпохи бронзы и железа в областях расселения финно-угров можно видеть формирование комплексного хозяйства. С середины II тыс. до н. э. в лесной зоне у племен поздняяковской и приказанской (по А.Х. Халикову) культур ведущей отраслью хозяйства было домашнее животноводство [12, табл. 12, 26]. На приказанских и поздняяковских памятниках число особей домашних животных составляет 70,6 – 100 % от общего числа особей. У финно-угорского населения лесной зоны основными видами животных были крупный рогатый скот, лошади, свиньи.

Кроме основного, мясного направления домашнего скотоводства исследователи отмечают и факты использования в пищу молока и продуктов его переработки. В эпоху поздней бронзы появляются археологические свидетельства использования молочных продуктов. Это определенные формы глиняных сосудов, в днищах и стенках которых есть сквозные отверстия. Их использование в более позднее время отмечено этнографами. Такие сосуды найдены на приказанских поселениях Карташиха I, Малые Отары II, Балымское, I Луговское [20; 21].

Интерес представляют формы животноводческого хозяйства и условия содержания домашних животных в древности. Выпас скота был вольный, подобно сохранившемуся до недавнего времени у марийцев [5, с. 25 и след.], удмуртов, чувашей [7, с. 48-49], мордвы [5, с. 182], карел [18, с. 25]. В более ранний период вольный выпас скота был распространен повсеместно у финно-угорских народов Поволжья и Прикамья [4, с. 34].

Придомный характер домашнего животноводства в условиях климата лесной зоны предполагает содержание скота хотя бы в зимнее время в специальных помещениях. Одно из помещений подчетыреугольной формы без очагов длиной 16 и шириной 9 м на приказанском поселении Карташиха I, как считали Н. Ф. Калинин и А. Х. Халиков [21, с. 171-172], могли использовать в качестве загона для скота. Подобные холодные хлева из тонких жердей еще недавно финно-угорские народы Поволжья и Прикамья строили для зимовки скота [4, с. 34]. Помещения в виде навесов, примыкающих к жилищу, были открыты Д. А. Крайновым на поселении Сахтыш [3]. Интерес представляет одно из жилищ 3 поселения Сосновая Грива в Марийском Поволжье, в котором отмечено наличие загороженного 10 столбиками участка с большим гумированным содержанием темного цвета размерами 220-450 x 180-360 см [27, р. 29-49].

Земледелие у финно-угров Поволжья по археологическим данным представлено слабее. Главным объектом земледельческой отрасли хозяйства было возделывание злаков, хотя были известны бобовые растения и технические культуры лен, конопля [10, с. 106]. Мягкая пшеница долгое время остается наиболее распространенным видом в лесной полосе.

Основными орудиями обработки почвы древних земледельцев были деревянные палки для копания, палки с подножками для упора ноги, лопатообразные или острые палки для проведения борозд, а иногда острая палка для заготовки ямок, куда опускались семена [4; 5]. Археологически подобные орудия не сохраняются. В лесной полосе России лишь на восточном склоне Урала отмечены находки “деревянных заступов” [22, с. 215], и на I Атабаевской стоянке найден костяной наконечник от палки-копалки [21].

Уборка урожая у финно-угров могла проводиться бронзовыми серпами и дуговидными железными ножами. Типы серпов эпохи бронзы характерны для срубной культуры. Т. Б. Попова [1970, с. 22] упоминает о находках каменных серпов в Борисоглебских курганах, Коренецком могильнике и на стоянке Алектаново.

Для обмолота зерна использовались зернотерки, находки которых известны на многих памятниках [14, с. 222; 21, с. 354 и др.]. Зернотерка обычно состояла из двух камней: нижнего, куда насыпалось зерно и верхнего – куранта, или терочника, которым зерно растирали. Как на приказанских, так и на поздняяковских памятниках зернотерок немного, что говорит о незначительном уровне развития земледелия.

Больших успехов финно-угры лесного Поволжья достигли в развитии производства металлических изделий, гончарства, в изготовлении деревянной посуды, плетении изделий из лыка, а также в текстильном производстве, в обработке кожи и кости.

Хозяйство финно-угров лесного Поволжья с древнейших времен до недавнего прошлого являлось образцом умелого сочетания различных видов и бережного отношения к природе. Именно подобное комплексное хозяйство породило весьма своеобразную материальную культуру и религию в виде марийского язычества.

Литература

1. Бадер О. Н., Попова Т. Б. Поздняяковская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. М.: Наука, 1987.
2. Белицер В. Н. Очерки по этнографии народов коми // Труды института этнографии. Новая серия. Том 45. М.: Изд-во АН СССР, 1958.
3. Гадзяцкая О. С., Крайнов Д. А. Новые исследования неолитических памятников Верхнего Поволжья // Краткие сообщения Института Археологии Академии наук СССР. Выпуск 100. М.: Изд-во АН СССР, 1965.

4. Козлова К. И. Этнография народов Поволжья. М.: Наука, 1964. – С. 34. Краснов Ю. А. Раннее земледелие и животноводство в лесной полосе Восточной Европы // *Материалы и исследования по археологии СССР*. N 174. М., 1977. – С. 22, 65.
5. Крюкова Т. А. Материальная культура марийцев в XIX в. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1956. – 95 с.
6. Миллер Г. Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов. Санкт-Петербург, 1791.
7. Никольский Н. В. Краткий конспект по этнографии чуваш. Казань, 1919. – С. 48-49.
8. Оlearий А. Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах. М., 1870.
9. Патрушев В. С. Марийский край в VII – VI вв до н.э. Йошкар-Ола: Маркнигоиздат, 1984.
10. Патрушев В. С. Начало эпохи раннего железа в марийском крае. Учебное пособие. Йошкар-Ола: Изд-во МарГУ, 1986.
11. Патрушев В. С., Халиков А. Х. Волжские ананьинцы. М.: Наука, 1982.
12. Петренко А. Г. Древнее и средневековое животноводство Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1984.
13. Попов Н. С. Марийский народный праздник “Кугече” // *Полевые материалы Марийской этнографической экспедиции 80-х годов. Археология и этнография марийского края*. Вып. 22. Йошкар-Ола: Изд-во МарНИИ, 1993. – С. 124.
14. Попова Т. Б. Племена поздняковской культуры // *Окский бассейн в эпоху камня и бронзы*. М.: Наука, 1970. – С. 22, 222.
15. Сенников В. Черемисская ловля рыбы и тетеревей корзинками // *Экономические записки*. Т. 20. М., 1861.
16. Сепеев Г. А. Восточные марийцы. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1975. – 127 с.
17. Смирнов И. Н. Черемисы. Казань, 1889.
18. Тароева Р. Ф. Материальная культура карел. М.: Изд-во АН СССР, 1965. – 125 с.
19. Третьяков П. Н. Сельское хозяйство и промыслы // *История культуры Древней Руси*. Том 1. М. – Л., 1951.
20. Халиков А.Х. История населения Казанского Поволжья в эпоху бронзы: Дисс. ...канд. ист. наук. Казань, 1955.
21. Халиков А. Х. Древняя история Среднего Поволжья. М.: Наука, 1969. – С. 354.
22. Халиков А. Х. Волго-Камье в начале эпохи раннего железа (VIII – VI вв. до н.э.). М.: Наука, 1977. – 264 с.
23. Шмидт А. В. К вопросу о земледелии в восточно-уральском родовом обществе // *Известия Государственной Академии Истории материальной культуры*. N 106. М., 1935. – С. 215.
24. Ariste P. Vaanimast laanemerlaste pallundusest hoelaliste andmete pohjal // *Gartu kiikliku ulikooli toimetised*. V. 38. Tartu, 1955.
25. Hamalainen A. Die landwirtschaft der wiesentscheremissen // *JSFOv*. Helsinki, 1930.
26. Manninen J. Die finnisch-ugrischen Volker. Leipzig, 1932. – 182 с.
27. Lavento M., Patrushev V. Sosnovaya Griva 3 – a dwelling site complex in the Mari Republic, in the Middle Volga region // *Fennoscandia archaeologica XIII*. Helsinki, 1996. – P. 29-49.
28. Sebeok T. A., Ingemann F. J. *Studies in Cheremis: The Supernatural*. New York, 1956.

TURKIC PEOPLES CULTURALS IN AZERBAIJANI PUBLICISTS VIEW

Aynure Pashayeva¹

Summary. Turkic people’s culturals theme was closed with Turkey, Iraq, Turkmenistan and Uzbekistan in «Azerbaijan» journal publicity by Azerbaijani publicists. This theme was reflected in Mehdi Huseyn’s «A month and a day» (1964, № 8), Vagif Musa’s «In Bulgaria and Turkey» (1969, № 4), Nigar Refibeyli’s «Stay healthy, closely neighbor» (1970, № 3-4), Elchin’s «Near, far Turkey» (1980, №7), Mammad Aslan’s «When arrive Erzurum coast» (1984, №7), İbrahim Bozyel’s «From Azerbaijan land» (1986, № 12), Ali Sametli’s «I am nut tree in Gulkhane park» (2000, № 12), Aybeniz Aliyeva’s (Kengerli) «Ziya Gokalp» (2000, № 3), «Turks bouncer» (2010, №10), Mammad Oruc’s «The secret of prisoners from Bukhara» (1999, № 2), Zakir Sadatli’s «From sunshine to sunset» (2009, № 12-13), Osman Sarıvelli’s «The most valuable gift» (1960, № 3). The aim of investigation is analyzed Turkic city cultural, Turkic literature, Ziya Gokalp and Ismail Gasprinski in Azerbaijani publicists view. At first time Turkic culturals are investigated on this works.

Keywords: Azerbaijan, turkic, Turkmenistan, Turkey, publicity.

¹ Phd student, the scientific researcher, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan, e-mail: aynure8@mail.ru.

КУЛЬТУРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ВИДЕНИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКИХ ПУБЛИЦИСТОВ

Аннотация. Тема культуры тюркских народов связана с напечатанными азербайджанскими публицистами в журнале «Азербайджан» статьями о Турции, Ираке, Туркменистане, Узбекистане. Эта тема отражена в произведениях «Один месяц и один день» Мехди Гусейна (1964, № 8), «До свиданья, близкий сосед» Нигяр Рафибейли (1970, № 3-4), «Близкая и далёкая Турция» Эльчина (1980, № 6), «У берегов Эрзерума» Мамеда Аслана (1984, № 7), «Я орешник в парке Гюльхане» Али Самедли (2000, № 12), «Зия Гёкалп» (2000, № 3), «Самоотверженный тюркист» (2010, № 10) Айбениз Алиевой (Кенгерли), «Тайна бухарского пленника» Мамеда Оруджа (1999, № 2), «От восхода до заката» Закира Садатлы (2009, № 12-13), «Самый ценный подарок» Османа Сарывелли (1960, № 3). Основной целью исследования является изучение мировоззрения азербайджанских публицистов относительно тюркской культуры, литературы, трудов Зия Гёкалпа, Исмаила Гаспиралы.

Ключевые слова: Азербайджан, турецкий, Туркменистан, Турция, публицистика.

The aim of investigation

The basic aim in the article to investigate of Turkic peoples city culturals, literary problems, Ziya Gokalp and Ismail Gasprinski who forming the ideology of Turkism. The genre of the theme of Turkic world are travel sketches. Welknown Russian publicism investigation E. P. Prokhorov wrote about sketches: «Sketches genre (sketch, satires, pamphlet) reflects the panorama of life on appeal» [7, p. 294]. In that travel sketches are informed about city cultural by guide help. «the selection of route by publicist are affected by author's interest and skills from the objective and subjective reasons» [8, p. 280].

Turkic city cultural

M. Huseyn who travelling to Turkey informed about Ataturk movzeyey (Anıt kabr) in Ankara, Movlana museum in Konya, Topkapı palace in Istanbul, Sultan Abdulhamid palace. Ibrahim Bozyel's «From Azerbaijan land» (1986, № 12) informed about Sumgait which is Azerbaijan industry city, XVIII century Khan palace, ashig Molla Juma's home, the development center of silk, pottery, handicraft in Sheki which like Bursa capital city Baku which like Izmir for author, green, beautiful nature, flower exhibition, Ashiq Sakit's homeland, famous its plane trees Goychay were reflected in travel books.

N. Refibeyli went to Turkey with his husband, welknown Azerbaijani poet Rasul Rza wrote about Turkey city cultural architecture – Mevlana's tomb in Konya, Salimiyya's mosque which built in the style of architect Sinan, belong 1558-1566 years, Nasimi's, Fuzuli's divan, jewelry, weapons, items and etc. which protested Izzat Goyunoglu's museum, Ayasophya, Suleymaniyya, 6 minarets Sultan Ahmad mosque, like as turkish cultural «Highlights palace» in Istanbul, Tofiq Fikrat's home museum – Ashiyan, Istiglal Russian Emperor Nicholas museum who built water consulate provides information on trail.

In Mammad Oruc's «The secret of prisoners from Bukhara» (1999, № 2) the resemblance the Mingechevir to Ashgabad city, Aras River water that gives life to the steppes of Central Asia analogy Amurdarya, the comparative of homeland – travel land: «Right, the independence has changed in Turkmenistan many things. «turk – I am» which not changed Turkmen light-filled face, the language does not lie» [4, p. 165].

Türkman's character which far from lie, aspects such as the hospitality of the Turkish people is characterized as superior qualities. Bukhara is one of the oldest and most beautiful cities of Turkestan which built in 209 year by arabians. The information about Chingiz khan (1220), Teymur's (1370) were attacked by turks, located on the Silk Road, it had a history of mixed «Kuhendiz», «Shahristan» part, «Cuma mosque» (1221), «Kalan» minaret (1127), «Ulugbey» madrasa, «Mir arab», «Abdulaziz khan» are historian elements in travel book.

In Zakir Sadatli's «From sunshine to sunset» (2009, № 12-13) İraq homeland Kirkuk turkish Kirkuk's scenery, although native for author with hospitality, with its terrible war scenery is pity. The native emotion Kirkuk's is pushed to compare Baku: «People all over the world, as we do not think. Wind is blowing around Kirkuk, Istanbul and Tabriz..» [5, p. 132].

Turkish literature

M. Huseyn prefers translation in both country literature problems. He wrote Sunullah Aksoy's village theme «Karapurcek» novel, Cahid Atay's «Hamdi and Hamdi», Yashar Kamal's «Location, iron, blue, copper», the struggle with pen for indepented Turkey, get love of nation, rich progressive and democracy ideas of Turkey literature about Tofiq Fikrat.

Nigar Refibeyli's «Stay healthy, closely neighbor» (1970, № 3-4) literature problems are more ahead of the creation of the author. She was a big supporter of the introduction of literature in Turkey: In her work was given wide coverage to more N. Hikmat.

Literature problems were took large part in Elchin's «Near, far Turkey» (1980, № 7). His experience of the events of his literary analysis reveals more of the time. Elchin considered as pessimist writer Yashar Kamal's literature position was analyzed.

Elchin in 1956 year by UNESCO «İnje Memmed» which get the best novel name, «Location, iron, blue, copper» novel which reflected nation life was highly estimated. Elchin also estimated Aziz Nesin's «Surgeons Congress» story. He considered the best novel author Demirdash Jeyhun. The Turkey literature which developed in various political environments Elchin considered this literature türk Elçin optimistic literature and this optimist who was lived Kamal Tahir, Orkhan Kamal, Orkhan Veli, Yashar Kamal, Jovdat Anday, Fazil Husnu Daglarca, Aziz Nesin, Khaldun Tener and etc. Orhan Kemal's stories were regards of aesthetic values.

In general, Turkish literature was confirmed the variety and diversity of the literature in Elchin's view. For this reason of the cause of this perfection writer saw who involved in politics at all times of the turks is near with nation. Elchin much wrote about Nazim Hikmat. Because he was familiar with N. Hikmat in his childhood, leaving an indelible mark in his memory. N. Hikmat's «I am nut tree in Gulkhane park» poem was encourage Elchin, M. Aslan, A. Samedli to find nut tree in Gulkhane park. In 1979 year Elchin couldn't find nut tree in Gulkhane park: «In that nice Gulkhane park... whispered proud and sadness he brought me to the cool plane and his regret, his homesickness in Nazim Hikmat's poem was seemed gloom that struck me again...» [3, p. 108]. Turkey townspeople who without age and job categories cheer made Elchin glad for deep love of all people to Nazim Hikmat.

Ali Sametli's «I am nut tree in Gulkhane park» (2000, № 12) the impact of Nazim Hikmat's poem was formed Turkey love in the view of author. I made the same analogy with N. Hikmat's poem Ali Sametli's travel book named after «I am nut tree in Gulkhane park» which revived the tree in author memory: «In finally, I found one nut tree. Without plaque and bench. I believe that N. Hikmat's tree. I left kindly hands on the tree.» [6, p. 155]. Ali Sametli's «I am nut tree in Gulkhane park» the author estimated the best cultural of the hospitality of Turkish people.

Osman Sarivelli's «The most valuable gift» (1960, № 3) the author wrote about Uzbekistan literary environment. Because Azerbaijani writers Ali Aliyev, Mammad Rahim, Suleyman Rustam, Qabil and etc. who went to Uzbekistan with the aim of expand of literary relations and to participate in literary week. They met with participants of literary Uzbekistan week scientific secretary of Uzbekistan Writer Union Hamid Qulam, poet Qafur Qulam, Suleyman Rustam, uzbek scienentist Maqsd Sheykhzade, poet Mammad Rahim, karakalpak poet Ibrahim Yusupov, Q. Imamverdiyev and etc.

Ziya Gokalp and Ismail Gasprinski in Aybeniz Aliyeva's publicity

Aybeniz Aliyeva's (Kengerli) «Ziya Gokalp» (2000, № 3) publicity article Ataturk's ideologist Ziya Gokalp are made the perpetrators and resources of Turkism ideology. His father Mehmet Tofiq afandi brings up his sun as Namiq Kamal's folowers. In Namiq Kamal's period turkish enthusiasm the plays as Ahmad Vafiq pasha's «Lahjei-osmani», Suleyman Pasha's «Tarikhi-almi» influence: «Ziya Gokalp was broken the spirit of the Turks, the Turkish nation was born of the needs. Time and date, Ziya Gokalp had made it to the spiritual needs of the Turkic world» [2, p. 147]. Before the Z. Gokalp was Turanian which devised «Turkism basics» (1923) was about the scientific work of Turkism. Z. Gokalp wrote his publicity about publicist as A. Agaoglu's, A. Huseynzade's influence who was Azerbaijani writers. In A. Aliyeva's view Z. Gokalp cleared understand the current trends of Turkism: «Modernism in today for us to make and use cars, airplanes as Europeans. Modernization is not look like the Europeans by the suffix and living conditions» [2, p. 150]. The author connected the independence of Turkey, Azerbaijan, Kyrgyzstan, Uzbekistan and Kazakhstan with Z. Gokalp's ideology triumph.

Aybeniz Aliyeva's «Turks bouncer» (2010, № 10) publicity article had been dedicated to Ismail Gasprinski's anniversary who was Crimean Tatars played a major role Turkish worldwide, the father of the Turkic people. Ismail Gasprinski was also intellectual, publisher and politician, who realized the need for education and cultural reform and modernization of the Turkic communities. A. Aliyeva analyzed A. Topchubashov's, M. A. Rasulzade's, Yusuf Akchura's ideas and love, respect for I. Gasprinski in press. He adapted the language of «Tarjuman» newspaper to Istanbul dialect and this work was appreciated the cultural services for all Turkic world. The impact of «Tarjuman» was apparent in the linguistic Ottomanization of the Azerbaijani press. In A. Aliyeva's opinion the strong political events were exaggerated ideas of Turkism and the scope of subject matter, but also the quality of craftsmanship during I. Gasprinski's period. The author considers that I. Gasprinski saw the development of all Turkic cultural to connect all Turkic people under the same language community. He spread all his ideas by «Tarjuman» newspaper: «The impact of «Tarjuman» was understood from Kazan to Caucuses, from Crimea to Turkistan. This is a fight. Turkic was understood in all world» [1, p. 154].

Result

Mehdi Huseyn's «A month and a day» (1964, № 8), Vagif Musa's «In Bulgaria and Turkey» (1969, № 4), Nigar Refibeyli's «Stay healthy, closely neighbor» (1970, № 3-4), Elchin's «Near, far Turkey» (1980, № 7), Mammad Aslan's «When arrive Erzurum coast» (1984, № 7), Ibrahim Bozyel's «From Azerbaijan land» (1986, № 12), Ali Sametli's «I am nut tree in Gulkhane park» (2000, № 12), Aybeniz Aliyeva's (Kengerli) «Ziya Gokalp» (2000, № 3), «Turks bouncer» (2010, №10), Mammad Oruc's «The secret of prisoners from Bukhara» (1999, № 2), Zakir Sadatli's «From sunshine to sunset» (2009, № 12-13), Osman Sarivelli's «The most valuable gift» (1960, № 3) publicities which were published by azerbaijanian publicists in «Azerbaijan» journal were very interesting about Turkic cultural theme. This publicity played an important role in development of Azerbaijan with Turkic people relation. It is need to write new essays, publicity works and investigation about Turkic people cultural in future.

References

1. Aliyeva (Kengerli) Aybeniz. Turks bouncer // «Azerbaijan» journal, 2010, №10, p. 153-156.
2. Aliyeva (Kengerli) Aybeniz. Ziya Gokalp // «Azerbaijan» journal, 2000, № 3, p. 146-151.
3. Elchin. Near, far Turkey// «Azerbaijan» journal, 1980, № 6, p. 99-160.
4. Oruc Mammad. The secret of prisoners from Bukhara // «Azerbaijan» journal, 1999, № 2, p. 164-184.
5. Sadatli Zakir. From sunshine to sunset // «Azerbaijan» journal, 2009, № 13, p. 126-144.
6. Sametli Ali. I am nut tree in Gulkhane park // «Azerbaijan» journal, 2000, № 12, p. 137-156.
7. Прохоров Е. П. Введение в теорию журналистики. Москва: Аспект Пресс, 2011, 351 с.

8. Шачкова В. А. «Путешествие» как жанр художественной литературы: вопросы теории // Филология. Искусствоведение Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского, 2008, № 3, с. 277-281.

KIRIM VE İDİL-URAL BÖLGESİNİN KAZAKLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Naz Penah¹

Özet. Bu çalışmamızda 1917'ye kadar yayımlanan bazı ilk Kazak roman ve hikâyelerden yola çıkılarak, 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında önemli eğitim (medrese) ve kültür merkezlerinde yetişen Tatar, Başkurt, Nogay ve Kırım Tatar talebeleri ile başka zümrelerin Kazakların modernleşmelerindeki etkileri değerlendirilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kazaklar, İsmail Gaspıralı, İdil-Ural, Tatar, Başkurt, Nogay ve Kırım Tatarları

THE EFFECTS ON KAZAKHS OF IDIL-URAL AND CRIMINAL REGION

Summary. In this work, from this of some of the first Kazakhs novels and short stories, which have been publication of up to 1917 year was estimated impact of the Tatars, Bashkurds, Nogays and Crimean students receive an education by the end of the 19th century to the early 20th century in particular religious (madrassah) and cultural centers, as well as the other companies on the modernization of the Kazakhs.

Keywords: Kazakhs, Ismail Gaspıralı, Idil-Ural, Tatar, Bashkir, Nogay and Crimean Tatars.

Giriş

Bildiri konumuzla ilişkili olan 1917'ye kadar yayımlanan ilk Kazak roman ve hikâyelerin bazılarında 19. yüzyılın sonu ile 20. yüzyılın başlarında önemli eğitim ve kültür merkezi olan Ufa, Troitsk, Kızılgar (Petropavlovsk), Omsk, vb. şehirlerde bulunan medreselerde eğitim almış olan Tatar, Başkurt, Nogay ve Kırım Tatar talebelerinin, yaz dönemlerinde para kazanmak için Kazak bozkırlarına gidip din adamı ve muallim olarak çalıştıkları bir gerçektir. Kazak bozkırına giden talebelerin hem Kazak çocuklarına ders vermek hem de okul harçlıklarını çıkarmak için ilkbahar sonlarında oraya gidip sonbaharda tekrar medreselerine döndükleri görülmüştür.

Ancak Tatarlar ile Kazaklar arasındaki bu ilişkiler sadece eğitimle sınırlı kalmamış bunlar dinî, ticarî, sosyal ve kültürel alanda da etkisini göstermiştir.

Yukarıda önemine değindiğimiz şehirlerdeki medreselerde muhtelif Türk boylarına mensup aydınların yetiştiğini kaynaklarda açıkça belirtiyor.

“Mesela Ufa'daki Aliye medresesi, Ekim İhtilâline kadar Rusya'da önde gelen okullardan biridir. Dinî ve fennî derslerin okutulduğu medrese, kendi döneminde üniversitelerle denk hâle getirilmiştir bu sebeple medreseye “Aliye” adı verilmiştir. Aliye medresesi eğitim, fen, edebiyat, medeniyet tarihinde derin iz bırakan pek çok şahsı yetiştirmiştir. Orada Türk boylarından (Tatar, Başkurt, Kazak, Özbek, Kırgız vd.) pek çok insan eğitim almıştır.”(1, s. 185-187).

Eğitimin Etkileri

“19. yüzyılın son yılları ile 20. yüzyılın başında ozan ve yazarların en önemli meselesi halkı uyandırmak, cehaletten kurtarmak, ilim öğretmek oldu.” (2, s. 12).

“Kazaklar arasında yenileşme hareketinin başlamasında Tatarların ve Rusların büyük rolü vardır. Kazakların, Avrupaî manada ilk reformcuları aydın, yazar folklorcu Çokan Velihanov (“Manas Destanı”); eğitimci İbrahim Altınсарın (“Kırgızskaya Hrestomatiya”) ve şair, felsefeci Abay Kunanbayev (Doğu ve Avrupa edebiyatını yakından tanımış felsefeci) olmuştur diyebiliriz.” (3, s. 32).

İncelememize örnek olarak Kazak edebiyat tarihinin ilk roman yazarı Mirjakıp Dulatov'un “Bakıtsız Jamal” adlı eserinden konuya ilişkin bir metin parçasını belirtebiliriz.

Romanın başında Sêrsenbay adlı orta yaşlı, yarı aydın bir Kazak beyin çocuğu olmamaktadır. Yıllar sonra ikinci evliliğinden bir kızı olur ve yetişen kızının eğitim almasını ister. Ancak Kazak bozkırında o dönem içinde kendi aralarından yetişen aydın genç nesil az olduğundan, obaya diğer bölgelerden gelen talebelerden yardım istemek zorunda kalırlar.

Eserde buna ilişkin metin şöyle ifade edilmektedir:

“Obaya gelen kişi, Ufa medreselerin birinde okuyan bir şakirt idi. Ğaziz isimli Nogay genç, yirmi iki yaşında, açık fikirli, “usul tağlımnan (usul-i ta'limden)”² haberi olan biriydi. Ğaziz, Kazaklar arasında hem kıymetli içip zamanını değerlendirmek hem de güz tahsili için para biriktirmek amacıyla öğretmenlik yapmaya gelmişti. Kendisi iki yıl kadar Kazakların arasında dolaşıp onları iyi tanıdığından ötürü, Sêrsenbay ile görüşmesinde onun niyetini anlar ve kendisini tecrübesiz, “eski usule” göre eğitim almış kadimci bir molla olarak tanıtır. Bunun nedeni kısa sürede halkı değiştiremeyeceğini düşünmesi ve onlarla ayrılığa düşmeden para kazanmak istemesidir.” (B J., s. 11-12).

Burada gelen öğretmenin “usul-i ta'limden” haberi olduğunun söylenmesi gencin usul-i cedit eğitim gördüğüne işaret olarak kabul edilebilir. Çünkü cedit eğitimde pedagoji önemli yer tutuyordu.

Ufa “Ğaliye'nin programı geleneksel İslâmi ilimlerle birlikte matematik, coğrafya, jeoloji, mineroloji ve pedagojiyi de içeriyordu.” “Ufa'nın diğer önemli medresesi Hasaniye ve Osmaniye idi.” (4, s. 199).

¹ Öğretim Üyesi, Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye, e-mail: npenah@bartin.edu.tr.

² Usul-i ta'lim: Öğretim yöntemleri, yani pedagoji. Usul-i cedit öğretim, yeni öğretim yöntemlerine bağlı idi.

Harçlığını çıkarmak amacıyla Kazak bozkırlarına giden talebeler hem kendi ihtiyaçlarını hem manevî anlamda Kazak toplumunun eksiklerini gidermiş oluyorlardı.

“Bakıtsız Jamal” eserin devamında usul-i cedite göre eğitim almış olan Ğaziz öğretmen avuldaki halk tarafından sorguya çekilir:

“Toplanmış konuklar muğalim ile sohbe başlamış, otağın keçesinin aralarından kızlar kadınlar fısıldaşıp duruyorlardı. Bir kadın: Nasıl da Rus’a benziyormuş haa, dedi. İkincisi: Şu Nogayların vır vır diye konuşmaları yerin dibine batsın. Hiçbir şey anlaşılıyor. (...)

“Molla, nerede okudun, ne ders veriyorsun, nerelisin, Noğay mısın, Başkurt mu, kaç yaşındasın, baban var mı, daha önce Kazakların arasında bulunmuş muydun, ailen var mı? (...) Öğretmen ne kadar usul-i cedit yöntemlerine göre ders vermek istese de, veliler: “Molla! Çocuklara iman, namaz öğret, eski mollaların okuttuğu kitapları okut, bizim çocuklara o kadarı yeter, başkasına gerek yok” dedikten sonra, öğretmen çaresiz onların istediklerini öğretmeye başlamıştı.” (B J., s. 12-13).

Metinde Ğaziz’in konuşması keçe arkasından dinleyen eğitimsiz Kazak kızlarının “Nogay” (Kırım Tatar, Tatar veya Başkurt) konuşmasını anlamamaları Kazaklarla – İdil-Ural veya Kırım Türkçeleri arasındaki farklılaşmaya işaret eder. Ayrıca kıyafetinin Ruslara benzetilmesi Tatarlardaki modernleşmeye gönderme yapar.

Konumuzla ilgili olarak bir diğer Tayır Jomartbayev’in “Kız Körelık” adlı romanında aslen Taşkentli ama zamanla Kazaklaşmış olan zengin, tahsilli Ğaysa isimli bir tüccarla karşılaşmaktayız. Onun “Ğaynikamal” isimli kızı için söyledikleri ilgi çekicidir:

“Ğaysa Bey, kızı Ğaynikamal’a çok iyi terbiye verir ve yedi yaşına geldiğinde Kırım tarafında eğitim görmüş, halkın arasında dolaşan genç bir muallimle, kızına üç sene boyunca yaz kış aylık 25 “som” a ders vermesi için anlaşır. Ayrıca gezgin muallime yaz ve kış için ayrı ayrı ev yaptırır ve “kızımın eğitimi sayesinde avulun fakir çocukları da bir şeyler okuyup öğrensın” diyerek mutlu olur.” (K K., s. 133).

Bu metinde para kazanmak amacıyla gelen talebenin Kırım’dan olması dikkatimizi çekmektedir:

Burada açıkça İsmail Gaspıralı’nın önyak olduğu ceditçi eğitimine işaret edilmektedir.

İsmail Gaspıralı: “Modernleşmeyi mekteplerden, medreselerden başlamaya karar vermiştir. Önce her yaştan insana okuma yazma öğretilenektir. Bu işe “savtı usul” adını verdiği fonetik metotla başlar. Öncelikle harflerin temsil ettiği sesler örneklerle açıklanacak, sonra bir-iki ünlü-ünsüz harfle yazılan basit heceli kelimeler öğretilenektir. Böylece basit, kısa cümlelerle kısa zamanda okuma-yazma öğretmek mümkün olacaktır. Bu usulü 1884’te Bahçesaray’da açtığı bir kursta kendisi bizzat dener ve başarı kazanır. Ardından sıra, bu tipte okullarda ders verecek öğretmenlerin eğitilmesine gelmiştir. Medrese tahsilli gençleri, Türkiye’de biraz okumuş kimseleri, ileride böyle okullar açıp en azından bir okuma-yazma kursu tertip etmek şartı ile okuluna kabul eder ve eğitir. Kısa zamanda bu usul büyük başarı kazanır. Kırk beş gün içinde okuma-yazma öğretildiği için bu kurslar halk arasında “maşinalı mektep” olarak anılır. Kırım’da başlayan bu iş, Rusya sınırlarını aşp Doğu Türkistan’a kadar ulaşır. 1905’te bu okulların sayısı beş bini aşmıştır.” (5, s. 53).

Kültürel Etkiler

Mirjakıp Dulatov’un “Bakıtsız Jamal” adlı eserin sonlarına doğru Jamal’a âşık olacak Ğali isimli bir gençle karşılaşılıyor:

“Bu delikanlı orta boylu, çekici, yüzünde biraz çiçek izi olan, bıyıkları daha yeni çıkmaya başlayan, kibarca konuşan, terbiyeli, giyimi biraz Nogaylara benzeyen Ğali adlı bir gençti. (...) Genç yaşından beri çalışkan olan Ğali, Kızıljır ve Troitski’deki medreselerde okumuş, özel öğretmenden Rusça dersler alarak biraz konuşup yazmayı öğrenmişti. İyi bir Musılmanşa eğitim almışsa da halk arasında mollalık yapmamıştı. Son zamanlarda okulu da bırakmış, küçük çapta ticaretle uğraşıyordu. (B J., s. 21-22).

Ğali o dönem için önemli kültür merkezlerinden biri olan Troitsk’deki medreselerden birinde eğitim almıştır.

“Troitsk’de birkaç büyük medrese vardı: Rahmankulov, Resuliye, Veliyev ve Muhammediye. Bunlardan sanayici Yauşev tarafından kurulup desteklenen Muhammediye en iyisiydi.” (4, s. 200).

Burada halk tarafından Ğali’nin giyim-kuşamı ile hal ve hareketlerinin Nogaylara benzetilmesi hiç de tesadüfî değildir. Bir kere Ğali o dönemde kültür merkezlerinden biri olan Kızıljır ve Troitsk’deki medreselerde okuyup az-çok Rusça da öğrenmiş ve biraz da ticaretle uğraşmış aydın bir gençtir. Halk, Nogayların daha önce modern usul eğitimiyle tanıştıklarını bildikleri için, Ğali’nin, diğer gençlere nazaran daha kültürlü olmasını Nogay’a bağlar. Buradan yola çıkarak Nogayların, Kazak toplumu üzerinde müspet izlenim bıraktıkları söylenilebilir. Dolayısıyla Ğali’yi cedit Kazak gençlerinin tipik bir temsilcisi olarak da değerlendirebiliriz.

Dinî Etkiler

Bir diğer Sultanmahmut Torayğırov’un “Kamar Suluv” adlı eserinde, Kamar isimli genç bir kız rızası dışında kendinden yaşça büyük zorba Nurım ile evlendirilmeye çalışılır. Bu olaya daha fazla dayanamayan Kamar hastalığa tutulur. Nurım onu tedavi etmesi için İşan Efendi’yi çağırır ancak o dinî istismar etmekten başka bir şey yapmaz:

“Dışarıdan bunları izleyen halk: “İşte tam evliyalır!” diyerek duygulanırlardı. Dışarıdan bakan kadınlar, olup biteni görelim diye, sıkışarak keçeyi yırtmışlardı bile. İşan’ın uydurduğu masalları ve yarı yamalak sesiyle söylediği ezanı duyanlar: “Yaşa be evliya, sesine bak tıpkı kartalın sesi gibi kulağa hoş geliyor, oysa son zamanları kadın kıyafetine benzer kıyafet giyip dolaşan Nogay mollalarının ne kadar iyisine denk gelirsın gel sesleri “au-u-u-u” diyerek ses çıkarırlar.” (K S., s. 67-68).

Burada cahil Kazağın kıyafeti farklı Nogay hakkındaki olumsuz değerlendirilmesiyle karşılaşılıyor. Bu biraz da göçebenin kendisine benzemeyen şehir halkıyla alay etmesi ve kendisiyle övünmesiyle alakalıdır. Meşhur Kazak şairi

Abay bile bu cahil Kazaklara kendilerinden başkasını beğenmemesini “Qalın Elim Qazağım” adlı şiirlerinde sert bir şekilde eleştirmiştir.

Kazak kaynaklarında “Kamar Suluv” eserinin fikri şöyle özetlenir: “Sultanmahmut Torayğırov’un 1912-1916 yılları arasında ele aldığı eserlerin konusu demokrat-aydınlanma, edebî açıdan gerçek (real) – idealist içerikliydiler. Eserlerinde esas feodal sınıf ile eski zihniyetin kötülükleri ele alınır.” (6, s. 239).

Ticarî Etkiler

Ele aldığımız bir diğer Spandiyar Kōbeyev’in “Kalın Mal” adlı romanında altmış yaşındaki Turlıkul on beş yaşındaki Ğayşa isimli bir kızla evlendirilir. Turlıkul Ğayşa’nın gönlünü hediyelerle almağa çalışır:

“Turlıkul, kendisinden hiç hoşlanamayan ve aile baskısıyla evlenmeyi kabul eden, Ğayşa’nın sevgisini kazanma ümidiyle, Turlıkul kıza para verirken şöyle der: “Obaya gelen Nogay tüccarından, yeni elbise, ipek yelek, ihtiyaçlarını alırsın, diye on “somluk” gümüş de verdi.” (K M., s. 204).

Bu parçada Nogayların Kazak bozkırlarına seyyar satıcı olarak gidip bir takım şeyler sattıklarını görüyoruz. Böylece Kazaklar ihtiyaç olan malzemelerini bazen şehirden bazen de Nogay, Tatar tüccarlarının vasıtasıyla temin etmişlerdi. Tatar, Nogay tüccarların sadece gerekli ihtiyaçlar değil aynı zamanda Kazak bozkırlarına kitap getirip sattıkları da bir gerçektir.

Sonuç

İncelediğimiz metinlerden İsmail Gasprıralı ile başlayan modernleşme hareketleri ve mollalığın meslek haline gelmesi zamanla Tatar, Başkurt, Nogay ve Kırım Tatar talebeleri ile diğer zümrelerin vasıtasıyla Kazak bozkırlarına kadar ulaşmış ve onların modernleşmesinde de etkili olmuştur.

Kaynakça

1. Galiyeva, E., “Zengin Tarihli Büyük Medrese”, (Tatar Türkçesinden Aktaran: Vedat Kartalcık) // Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi, Sayı 15, Ağustos 2008, s. 185-195
2. Söylemez, O., “Çağdaş Kazak Edebiyatı – I”, Çağdaş Türk Edebiyatları – II // Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, 2013, s. 12.
3. Devlet, N., Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917) // Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1999, 347 s.
4. Rolich, A., Volga Tatarları (Yüzyılları Aşan Millî Kimlik) // İstanbul, İletişim Yayınları, 2000, 392 s.
5. Akpınar, Y., İsmail Gasprıralı, Seçilmiş Eserleri: II, Fikrî Eserleri // İstanbul, Ötüken Neşriyat, (1. Basım 2004), 2005, 422 s.
6. Koñıratbayev, È., Kazak Edebiyetiniñ Tarihi // Almatı, Sanat, 1994.
7. Dulatov, M., Oyan Kazak (Roman, Öleñ–Jırlar, Eñgimeler) // Almatı, Atamura Baspası, 2003, 192 s.
8. Torayğırov, S., Kamar Suluv, (Romandar, Poemalar, Öleñder) // Almatı, Atamura Baspası, 2002, 240 s.
9. Torayğırov, S., Eki Tomdık Şığarmalar Jınağı, 2-Tom, Javaptı Redaktor: Ahmetov, Z., Ebilov, D., Jarmuhamedov, M., Espenbetov, A., Kirabayev, S., Mamrayev, B., Sëtbayeva, Ş. // Almatı, Ğılım, 1993, 208 s.

ОРАТОРСКОЕ ИСКУССТВО КАК ПОКАЗАТЕЛЬ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ И ИНТЕЛЛЕКТА КАЗАХСКОГО НАРОДА

Айна Рахимова¹, Жулдыз Чаппаева²

Аннотация. Данная статья направлена на то, чтобы изучить особенности понятия «оратор» как когнитивная единица со своими преобладающими смысловыми особенностями, которая определяет уровень интеллекта человека. Так же рассмотрен информационно-смысловое поле образующий ряд ассоциативных концептов характеризующих истинное ораторское искусство.

Ключевые слова: ораторское искусство, концептуализация, интеллект, культура казахского народа.

ORATORY AS AN INDICATOR OF CULTURAL HERITAGE AND INTELLECT OF THE KAZAKH PEOPLE

Summary. This article is directed on studying features the concept “speaker” as cognitive unit with the prevailing semantic features which defines I.Q. of the person. As a forming number of associative microconcepts. According to the author a concept “speaker” is semantic connected and with such frames as “poet”, “writer”, “storyteller”, “poet improvisator”, “singer” and the oratory, closely connected with national outlook of Kazakhs, their mental consciousness is, first of all, the characteristic of intelligence of the person.

Keywords: oratory, conceptualization, intelligence, culture of the Kazakh people.

¹ PhD, Жетysуский государственный университет имени И.Жансугурова, г. Талдыкорган, Казахстан, e-mail: rakhi-mova-86@mail.ru.

² Преподаватель, Жетysуский государственный университет имени И.Жансугурова, г. Талдыкорган, Казахстан.

Интеллект – самое древнее и в то же время самое молодое понятие в науке. Формировавшееся вместе с человеческой природой и прошедшее все этапы исторического развития, оно до сих пор находится в центре внимания многих научных аспектов. В настоящее время находит свое продолжение концептуальное рассмотрение языковых единиц, характеризующих интеллектуальные способности человека. И теперь современная наука диктует необходимость раскрытия национального характера интеллекта, многогранности его смысловых, концептуальных, аспектных функций.

В казахском языке есть понятие «ораторское искусство», относящееся к интеллекту человека. Считаем, что есть основание для включения ораторского искусства в поле макроконцепта «интеллект».

Понятие «ораторское искусство» тесно связано с историей, языком, традициями и бытом казахского народа. Об этом свидетельствуют уникальный институт биев (народных судей) в истории нашей страны, бережно хранящиеся в памяти казахского народа образцы ораторского творчества.

В целом история науки показывает, что ораторское искусство (риторика) берет начало в древнегреческих школах: в то время, как известно из истории, ораторы обучались в специальных школах, проходя все этапы обучения красноречию и пополняя свои знания, и лишь потом становились обладателями ораторского звания и могли служить на благо народа. Если же проследить за историей ораторского искусства у казахов, можно отметить, что оно формировалось и развивалось совсем по-другому. Ораторское мастерство – национальное искусство, свойственное природе казахского народа. В XIX веке В.В.Радлов, изучая язык и литературу казахов, оставил в своих записках следующее: «...Еще одним обстоятельством, подтолкнувшим меня к этому (В данном случае речь идет о том, что ученый собрал большое количество образцов казахского народного литературного творчества – А.Р.), было то, что среди других племен казахи выделяются исключительным красноречием и умением говорить» [1, с.18].

«Формирование казахских ораторов как мастеров слова, совершенствование их слога проходило не в специальных риторических учебных заведениях, не в школах ораторского мастерства, не перед учителями, а в условиях традиционного степного быта. Высказывания казахских ораторов, биев, не знавших ни специальных школ, ни учителей, которые без устали обучали бы их этому искусству, до сегодняшнего дня продолжают удивлять как самих казахов, так и представителей других этносов» [2, с. 84].

То, что ораторское мастерство – особо ценное искусство, присущее казахскому народу, – является одним из главных показателей интеллекта человека, не вызывает сомнений. «Умом обладает каждый человек, каждый известный ученый. Без зрелости ума не будет ни науки, ни ученого. Но глубина или зрелость ума и его хваткость – две разные категории, два различных понятия. Наука и знание развивают и совершенствуют ум, но не могут напрямую влиять на его хваткость. Хваткость ума не зависит от науки и знания. Наука и знание не смогут наделить ум сообразительностью, потому что она дается человеку от природы. Именно поэтому хваткость ума можно рассматривать как главное свойство врожденного таланта оратора» [2, с.94].

Словом «шешен» в казахском языке называют, во-первых, человека, обладающего красноречием, умеющего красиво, складно говорить, человека, который не лезет за словом в карман, во-вторых (<лат. orator>) человека, умеющего выступить перед публикой, находчивого, мастера слова, остроумца, в-третьих, би (народного судью), златоуста, красноречивого человека [3, с.356]. Обзор же его этимологии показывает, что наряду со словом *шешен* в казахском языке в киргизском языке употребляется слово *чечен*, а в башкирском – *сэсэн*, которые в переводе на русский язык означают «умный, мудрый» (<http://ru.wiktionary.org/wiki>).

Базовый концепт «ораторское искусство» напрямую связан с логикой. «Мышление и язык тесно взаимосвязаны. Оба представляют собой загадочные и сложные явления. Для того, чтобы выразить мысль согласно замыслу, необходим меткий, находчивый язык. Настоящий оратор всегда сможет сформулировать внезапно пришедшую мысль и лаконично и образно выразить ее соответствующими языковыми средствами. Его могучий мозг и ум похожи на гигантскую, никогда не перестающую работать фабрику» [4, с.22]. Если говорить, что язык и мышление – идентичные понятия, являющиеся неотъемлемыми показателями ораторского искусства, то логика – первоисточник мышления, то есть здесь речь идет о лаконичном, взвешенном, обдуманном высказывании мыслей.

Ораторское мастерство реализуется и развивается ораторами. В казахском языке слово «шешен» может быть синонимично словам *шежіре* – родословная, *летопись*, *ділмар* – красноречивый, *майталман* – сильный, искусный, лидирующий, *тілді* – острый на язык, *тілуар* – разговорчивый, болтливый, *сөзгер* – мастер слова, *самар* – оратор (книжн.), *ділмар* – красноречивый, язык подвешен (разг.) [5, с.602]. Умение красиво и убедительно говорить, метко подбирать слова, точно отражающие суть проблемы, выражать мысли складно и образно дается не каждому, это под силу лишь обладателям особого интеллекта – ораторам.

«Ораторы – это одновременно и историки, и литераторы, и знатоки-мыслители, философы, правоведы, психологи, политики и политологи своего времени... и самое главное – народные советники, общественные консультанты, учителя и наставники молодежи. Они же – духовные лидеры всего народа» [6, с.14]. Действительно, если подвергнуть анализу данное мнение исследователя, можно прийти к следующему заключению:

1. Оратор – мудрец, складывающий фразеологизмы, паремии, изречения, назидания, благословения и пожелания. У каждого народа есть понятие «народная мудрость». К примеру, в казахском народе до настоящего времени не выходят из употребления понятия «образцы устного народного творчества» и «народные афоризмы», которые тесно сплелись с историей. В истории известны случаи, когда биям – народным судьям приходилось решать «земельные тяжбы», «вдовьи тяжбы» и выносить заключения. У казахов широко распространена традиция говорить пожелания-благословения иносказательно, с подтекстом, включая в них рассуждения и

призывы к хорошему. Подобные исторические факты говорят о том, насколько развито ораторское мастерство среди казахского народа. Высказанные когда-то для блага народа и принятые умом и сердцем людей мысли, авторство которых давно позабылось, передаются из поколения в поколение, храня в себе народную мудрость. Все это – языковые факторы, указывающие на состояние интеллектуальной формы народы. Например: «Халық айтса, қалып айтпайды» (букв.: Если народ говорит, то говорит точно), «Сөзі мiрдiң оғындай» (букв.: Слово словно стрела лука), «Тоқсан ауыз сөздің тобықтай түйіні» (приблиз.: Краткое заключение множества разговоров), «Батамен ел көгерер, жауынмен жер көгерер» (букв.: Земля цветет от дождей, народ процветает от благословений и добрых пожеланий), «Сөйлей-сөйлей шешен боласың, көре-көре көсем боласың» (букв.: Больше будешь говорить – станешь оратором, больше повидаешь – станешь предводителем).

2. Оратор – философ. Чтобы стать оратором, человек должен обладать находчивым умом, острой, меткой речью, высоким интеллектом. Все это связано с логикой. Способность человека делать логические выводы свидетельствует о философском мышлении. Поэтому красноречивых людей, ораторов можно называть «людьми, влюбленными в мудрость». В казахском литературном наследии есть много примеров, подтверждающих это утверждение [7].

3. Оратор – вождь. Прислушиваются и подчиняются всегда тому, кто умеет уверенно, убедительно, аргументированно и логично говорить. Поэтому истиной является и то, что лидерство начинается с ораторского мастерства.

4. Оратор – литератор (поэт, писатель). Мудрые высказывания известных ораторов, имена которых навсегда вошли в историю нашего народа – это целое литературное наследие. В них есть не только глубина смысла, но и художественность, рифма, литературная гармония, прозаические мотивы. (Здесь в качестве примера можно привести любое высказывание).

5. Оратор – историческая личность. Причина, по которой ораторов можно называть историческими личностями, ясна – любое их высказывание тесно связано с общественно-социальной жизнью и порождено сложившимся опытом. В их речах скрыты глубины истории. Так, сказанная в свое время речь бия Казыбека, обладавшего, как говорили, гусиным голосом, поразила калмыцкого правителя Контайджи [7].

6. Оратор – правед. Вообще, главная цель выступления оратора перед народом – убедить публику в правоте своих слов. Любому представителю закона, будь это адвокат или судья, для того, чтобы предствить свои доказательства, связанные с рассматриваемым делом, убедить слушающих в их состоятельности и пролить свет на истину, необходимо использовать набор эффективных и выигрышных языковых средств. Его суждения, тон, применение языковых фактов – все должно импонировать публике. Отсюда и наше утверждение о том, что правоведу, юристу необходимо быть оратором.

7. Оратор – наставник. Человек, чья речь наполнена воспитательным, поучительным смыслом, безусловно, достоин быть учителем, наставником. Известно много высказываний, содержащих мудрые советы и наставления, определенную духовную информацию.

Известно, что интеллект человека определяется его умом, способностями мышления. Ораторское мастерство же является исторической ценностью, порожденной именно функциями интеллекта. Поэтому в макроконцепт «интеллект» можно отнести еще один **базовый концепт** – «красноречие». Только интеллект определяет настоящего оратора, другие качества здесь уже не так важны. «...Ораторское искусство – граница разума, чести, совести. За той чертой, за которой преступается совесть, утрачивается честь, теряется разум, ораторского искусства нет» [2, с.83].

Обобщая сказанное, можно утверждать, что базовый концепт «оратор» – когнитивная единица со своими преобладающими смысловыми особенностями, которая определяет уровень интеллекта человека. Его информационно-смысловое поле образует ряд ассоциативных микроконцептов (*мудрец, вождь, литератор, историк, философ, правед, служитель истины, советник*), микроконцептов, характеризующих истинное ораторское искусство (*находчивый, красноречивый, разговорчивый, сообразительный, разумный, хваткий, умный и т.д.*), микроконцептов, характеризующих внешний образ оратора (*системная речь, культура, этика, подготовленность, смелость, логика, дикция*). Таким образом, концепт «ораторское искусство», тесно связанный с национальным миропониманием казахов, их ментальным сознанием является, в первую очередь, характеристикой интеллекта человека.

Литература

1. Радлов В.В. Золотой сундук. (Составители, авторы предисловия и пояснений С. Кирабаев, К. Исламжанулы). – Алматы: Ана тили, 1993. – 256 с.
2. Дадебаев Ж. Ораторское искусство и ораторский талант // Улагат. №4. 2006.
3. Словарь казахского литературного языка. 8-том. – Алматы: Арыс, 2007.
4. Негимов С. Ораторское искусство.– Алматы: Ана тили, 1997. 208 с.
5. Словарь синонимов казахского языка . – Алматы: Арыс, 2005. 720 с.
6. Ахан Б. Философский анализ ораторского искусства и искусства биев у казахов / Мир человека. №1. 2002.
7. Три пророка / Сост.: Ш.Муртаза, А.Нысаналы, С.Шиманбай, Е.Смайыл, А.Тилеулес. – Алматы, 1992. – 184 с.

ЛЕКСИКА ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН (ЧЕТВЕРОСТИШИЙ): НАЗВАНИЯ ВНУТРЕННИХ КАЧЕСТВ ЧЕЛОВЕКА

Асия Рахимова¹

Аннотация. Короткие народные песни у татар богаты лексикой, характеризующей человека. Субъектом характеристики в них является лирический герой, а объектом – второе или третье лица, которые могут оказаться возлюбленным (*яр*), другом (*дус*), парнем (*егет*), девушкой (*кыз*) и реже неприятелем (*дошман*), соперником (*көндәш*) и т.п. В описании внутренних качеств человека в песнях чаще употребляются арабо-персидские заимствования, тюркские слова встречаются реже. Среди названий внутренних качеств, наиболее активной лексемой, употребляющейся в народных песнях, является слово *сабыр* «терпеливый».

Ключевые слова: татарский язык, народные песни, лексика, названия качеств человека, заимствования.

LEXIS OF THE TATAR FOLK SONGS (QUATRAINS): NAMES OF PERSONS' MORAL VIRTUES

Summary. Short Tatar folk songs are full of lexis dealing with human being characteristics. A narrator is the subject of the characteristics and the objects are either the second or the third person in the story. These are usually beloved ones (“yar”), friends (“dus”), boyfriends (“yeget”), girlfriends (“kыз”), less often they are enemies (“doshman”), competitors (“kyondesh”) etc. When characterizing persons' moral virtues in the songs Arabic-Persian borrowings are more common than Turkic words. Among the most often used descriptions of the moral virtues one can find the word “sabyr” meaning “patient” as the most active lexeme.

Keywords: Tatar language, folk songs, lexis, names of persons' moral virtues, borrowings.

Народные песни (четверостишия) «...благодаря своей короткой форме, простоте мелодии быстро запоминаются и распространяются. Они поются и в деревнях, и городах; на вечеринках молодежи, называемых «аулак өй» и в клубах; во время работы и во время застолья. При помощи этих песен народ выражает и быстротечное горе или радость, и глубокие душевные переживания или философские размышления о жизни. Короткие песни изображают определенное состояние души, моменты переживания (*жырым белән әйтеп бирәм эчмәдәге сермәне...* «в песнях выражу тайну свою душевную»), *кычкырып жырылап әҗибәрәм йөрәгем әрнегәнә...* «громко запою от того, что сердце мое страдает» и т.п.). [5, с.8] (перевод наш – Р.А.). Данное определение ясно показывает, что в народных песнях главной темой является человек и его душевные переживания, взаимоотношения людей, и поэтому их язык богат лексикой, характеризующей человека. Предметом нашего исследования является лексика, используемая в народных песнях при характеристике человека, указывая на его внутренние качества. Источником для этой работы послужил труд, подготовленный и изданный учеными ИЯЛИ АН РТ им. Г. Ибрагимова. Составителем тома, автором вводной статьи и примечаний является ученый-фольклорист Ильбарис Надиров. [6].

В песнях-четверостишиях всегда присутствует лирический герой – чаще это *мин* «я» и лишь иногда – *без* «мы». В одной из шуточных песен говорится: *Кеше безне тауфикъсыз ди/ Тауфикъ юллыбыз әле* [6, с. 330]. «Люди говорят о нас, что мы безнравственные. Вот мы и ходим за тем, чтобы приобрести нравственность». Стоит заметить, что сами местоимения *мин* и *без* в тексте песен могут и отсутствовать, но их семантика присутствует в общем значении предложения.

В значительной части песен лирический герой обращается ко второму лицу – *син* «ты» или *сез* «вы» и во многих из них имеется характеристика второго лица: *Әйтәм сине һәркем мактый/ Мактарлык бар икәнсең.* [6, с. 242]. «Слышу, все тебя хвалят / И в самом деле ты, оказывается, достойна (достойн) похвалы». Слово **мактарлык** имеет глагольную основу *макта-* «хвалить» (<*мак* + *-та* (фонетический вариант словообразовательного аффикса *-ла*)). Мотивирующая лексема *мак* восходит к др.тюрк. *маг* «слава, хвала» (памятник Бильге-Кагану (735 г.)) [3, с. 335] и сохранилась в диалектах алтайского языка: *мак* «хвала, слава»: *мак сөс* «похвальное слово», *ады магы чыкты* «прославился», *пак* «хвала, слава» [2, с. 198, 240]. Глагол *макта-* «хвалить» и производные слова *мактаулы* «славный», *мактанчык* «хвастливый» кроме татарского языка употребляются во многих кыпчакско-тюркских языках. В шуточных песнях, например, слово *мактанчык* встречается в контексте порицания, направленного ко второму лицу: *Син дә миннән артык түгел/ Син аз гына мактанчык* [6, с. 308]. «И ты не лучше меня/ Ты немного хвастливый».

Нередко в песнях лирический герой обращается ко второму лицу с пожеланием, призывом, назиданием, советом и т.п. Например, *Тәкәббер булма, дускаем/ Тәкәбберлек ярамый* [6, с. 277]. «Не будь высокомерным, мой друг/ Нельзя быть высокомерным».

Третье лицо, к которому обращается или о котором говорит лирический герой в народных песнях, может быть выражено как местоимением *ул* «он, она», так и названиями лица, среди которых чаще всего встречаются слова *яр* «возлюбленный, возлюбленная»: *ир-егет* «мужчина, молодец», *кыз* «девушка», реже *кеше* «человек» и *бала* «дитя». Например, *Артык сабыр ярлар кирәк/ Чын мәхәббәт сакларга* [6, с. 250]. «Возлюбленные должны быть очень терпеливыми, чтобы сохранить настоящую любовь»; *Уйсыз да егет суйры ташы/ Уйлы*

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: a.rakhimova@gmail.com.

егетларда йокы юк [6, с. 26] «Бездумный парень – речной камень/ Думающие парни сна не знают»; *Матурлык белән генә түгел/ Ягымлы булсын кеше*. [6, с. 223] «Красотой одной не обойтись/ Человек пусть будет и приятным, милым» и т.д. Слова *уйлы* и *уйсыз* образованы от тюрк. *уй* «мысль». Лексема *ягымлы* (общетюрк. *ягым* + -лы) встречается в тюркских языках кыпчакской группы: башк. *ягымлы*, кум. *ягымлы* «приятный, ласковый, приветливый, любезный», каз. *жагымды*, кир. *жагымдуу* «приятный, нравящийся»; узб. *ёкимли* «приятный, симпатичный, ёкимсиз «неприятный, несимпатичный». В киргизском языке параллельно с *жагымдуу* употребляется основа *жагым*: *жанга жагым сөз* «приятное слово», от которой при помощи -сыз образуется противоположное значение: *жагымсыз* «неприятный». Срав.: каз. *жагымсыз* «неприятный, непривлекательный». Мы предполагаем, что исследуемое слово *ягымлы* имеет генетическую связь с глаголом, встречающимся в узбекском языке – *ёкмок* «нравиться, быть по душе; быть подходящим».

В описании внутренних качеств человека чаще встречаются арабо-персидские заимствования: *Эллә кайгыларым авыр/ Эллә үзем сабырсыз* [6, с. 63]. «То ли у меня горе (слишком) тяжелое. То ли я сам (или сама) нетерпелив»; *Айтмәгез, дуслар, тәүфикьсыз/ Тәүфигом бар, бәхетсез* [6., с. 63]. «Не говорите, друзья, что я – неблагодарный. Благодарный я, но несчастлив». Слова *бәхетле* «счастливый» (<ар. *бахт* «счастье» + тюрк. афф. -ле), *тәкәббер* «горделивый, высокомерный» (< ар. *кибр* «гордость, высокомерие, величие», *тәкәббарә* «гордиться, важничать; высокомерно, надменно обращаться с кем-либо») и *тәүфикь* «благодарение» имеют арабское происхождение.

Слово *сабыр* – одна из самых активных лексем народных песен. Примечательно то, что слово *сабыр* в языке-источнике является именем существительным – ар. *сабр* «терпение; выносливость, стойкость; ожидание», а прилагательное со значением «с большим терпением; выносливый» образуется в форме *сабуур*. В татарском языке слово *сабыр* чаще функционирует в роли прилагательного, т.е. в значении «терпеливый»: *Дустым, бизрәк сабырсың/ Бик сабырсың, бик авырсың/ Ахры, ятка калырсың* [6., с. 250]. «Друг мой, ты очень терпеливый. Очень терпеливый, очень сдержанный/ Видать по всему, ты достанешься чужой (не мне)». В результате того, что *сабыр* в основном употребляется как прилагательное, от него образуется слово *сабырлык* «терпение». Параллельно употребляется и вариант *сабырлылык* – то же самое что *сабырлык*, так как иногда в татарском языке встречается правильный вариант *сабырлы* «терпеливый»: *Син сабырлы, син түзәрсең/ Мин нишләргән сагынгач* [6, с. 255]. «Ты терпеливый (ая), ты выстоишь (вытерпишь, вынесешь). А мне вот что делать от тоски». В других тюркских языках, например, в турецком языке употребляется лишь *sabir* «терпение», т.е. заимствование в своем исконном значении; *sabirli* «терпеливый» и *sabirsiz* «нетерпеливый», т.е. производные, образованные по правилам тюркских языков. В татарском языке, как это видно из исходного примера – ...*әллә үзем сабырсыз*, отрицательное значение также образуется с аффиксом -сыз. Иногда слово *сабыр* в песнях употребляется в своем исконном значении – «терпение»: *Бу хәсрәттән үлми калмам/ Ходай сабыр бирмәсә* [6., с. 56]. «Я умру от этой тоски (по-другому быть не может), если только бог не даст мне терпения».

Сөйгән ярың куштан булса/ Гомерләрең үтәр бик иркә [6, с. 169]. «Если избранница будет угодливой, твоя жизнь пройдет в нежности»; *Күрер генә күзгә күркәм түгел/ Куштанлыгы белән яраган* [6, с. 168]. «На вид не красивая, угодливостью к себе притягивает». *Куштан* в татарском языке кроме «угодливый, льстивый» имеет и такие значения как «ист. советник хана; выборный староста; маклер; подхалим; подкулачник; диал. сводник».

Р. Г. Ахметьянов предполагает, что данное слово связано с персидскими словами *хош* «приятный, хороший» и *даһан* «рот (язык)» [1, с. 125]. В персидском языке *даһан* означает «рот; пасть; зев», в значении «речь» не употребляется. Мы присоединяемся к мнению о том, что слово *куштан* иранского происхождения, но считаем, что оно является производным словом – от перс. *хош* «приятный, хороший; хорошо, приятно», тадж. *хуши* «приятность» и тадж. -перс. афф. -дан/-дон со значением «знаток, знающий». Ср.: узб. *гандон* «красно-речивый; оратор» (*ган* «слово, речь» + тадж. -перс. афф. -дон) [4, с. 719].

В данной тематической подгруппе встречаются и исконно тюркские слова, такие как *уйлы/уйсыз* (< тюрк. *уй* «мысль»), *ягымлы* (< тюрк.), *моңлы* и *усал*: *Үз шикәйләрем арасында/ Миннән моңлырагы аз булыр* [6, с. 38]. «Среди моих друзей-ровесников мало таких, которые печальнее меня». Слово *моңлы* восходит к древнетюркскому корню *виц* «печаль, скорбь, страдание, тягость, забота», *миц* «потребность, нужда, забота; тягота, напасть; страдание, горе»; кроме этого, в языке древнетюркских памятников употреблялось и само слово *мицлуг* «отягощенный заботами, подверженный бедам, испытывающий нужду» [3, с. 124, 350, 351]. Слово *усал* употребляется в значении «озорной»: *Сабый чакта усал идем/ Гөл ботагын каердым/ Гөл каргышлары төшкәндер/ Сөйгәннемнән аерылдым* [6, с. 266]. «Я был ребенком озорным, непослушным. Как-то сломал ветку розы. Видать, [тогда] прокляла меня роза: я расстался с любимой». Значение «озорной» у слова *усал* в татарском языке считается диалектальным, а основными значениями являются – «злой, злобный; сердитый; дурной, плохой». Ср. также: башк. *усал* «злой, грозный». Данное слово восходит к др.тюрк. *usal* «беспечный; нерадивый» [3, с. 616]. Древнетюркское значение сохранилось в кумыкском языке – *усал* «слабовольный, малодушный». В современном монгольском языке употребляются оба значения: *осолтой* «1. небрежный, неосторожный; 2. опасный, вредный», *осолтой хүн* «опасный, вредный человек».

Таким образом, в татарских народных песнях объектом характеристики являются: возлюбленный (*яр*), друг (*дус*), парень (*егет, ир-егет*), девушка (*кыз*), человек; чужой человек (*кеше*), дитя (*бала*), неприятель, недруг (*дошман*), соперник (*көндәш*). Внутренние качества этих образов в песнях описываются словами *тәкәббер*, *сабыр* и *куштан*, которые являются заимствованиями; *сабырсыз*, *тәүфикьсыз* и *бәхетсез*, которые образованы от арабских основ при помощи тюркского словообразующего аффикса -лы/-ле; исконно тюркски-

ми лексемами *ягымлы, мактарлык, моңлы и усал*. Слова, заимствованные из арабского языка, встречаются чаще, а самым активным из них является лексема *сабыр* «терпеливый».

Список сокращений

ар. – арабский язык
каз. – казахский язык
башк. – башкирский язык
кум. – кумыкский язык
др.тюрк. – древнетюркские языки
узб. – узбекский язык

Литература

1. Әхмәтъянов Рифкәт. Татар теленең кыскача тарихи-этимологик сүзлеге. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. – 2762 б.
2. Вербицкий В.И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1884. – 494 с.
3. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1969. – 676 с.
4. Магруфов З.М. Словообразовательные и словоизменительные аффиксы узбекского языка // Узбекско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей. – 1959. – С. 716-727.
5. Надиров И. Татар халкының кыска жырлары // Татар халык ижаты. Кыска жырлар (дүртъюллыклар). Казан: Татарстан китап нәшр. – 1976. – Б. 7-33.
6. Татар халык ижаты. Кыска жырлар (дүртъюллыклар). Казан: Татарстан китап нәшр. – 1976. – 392 б.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ СКРИПКИ В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ

Константин Рахно¹

Аннотация. Статья посвящена башкирским волшебным сказкам о снохе, пытающейся убежать от свекрови-колдуньи или девушке, ставшей поневоле женой медведя. Преследуемой чудом удаётся оторваться от погони, она в сумерках добирается до родных, просит их впустить её в дом, но те отказываются открыть ей дверь. Оставшись ночевать в овчарне, женщина становится жертвой колдуньи или волков. Утром брат женщины на месте убийства находит её волосы, жилы или кишки. Думая, что они овечьи, он делает из них струны для скрипки. Такие сказки существуют также у чувашей, волжских и западносибирских татар, марийцев, удмуртов, они являются, по сути, преданием о возникновении струнного музыкального инструмента.

Ключевые слова: башкиры, башкирский фольклор, сказки, мифология, музыкальный инструмент.

THE ORIGIN OF A FIDDLE IN THE BASHKIR FOLKTALES

Summary. The article deals with the Bashkir fairy tales on a daughter-in-law, which tries to escape from a witch – her mother-in-law, or on a girl, which became a bear's wife against her will. The haunted succeeds in throwing off by a miracle, she reaches the relatives at dusk, asks them to admit her to the house, but they refuse to open the door for her. Having stayed the night in a sheepfold, the woman falls victim of the sorceress or wolves. In the morning the woman's brother discovers her hair, sinews or entrails on the place of the murder. Thinking, that they are ovine, he makes из них strings for a fiddle. Such popular tales exist also among the Chuvashes, Volga and Western Siberian Tatars, Mari, Udmurts, they could be regarded as a narrative about the origin of a stringed musical instrument.

Keywords: the Bashkirs, Bashkir folklore, fairy tales, mythology, musical instrument.

В фольклоре башкир есть группа волшебных сказок о снохе, пытающейся убежать от свекрови-колдуньи или девушке, ставшей поневоле женой медведя. Преследуемой чудом удаётся оторваться от погони, она в сумерках добирается до родных, умоляет их о приюте, но те отказываются впустить её в дом. Оставшись ночевать в овчарне, женщина становится жертвой колдуньи или волков. Её терзают на части. Из найденных на месте убийства волос, жил или кишок, думая, что они овечьи, брат женщины делает струны для скрипки – особо популярного у башкир музыкального инструмента [17, с. 52-54].

В сказке о Фатиме, записанной в деревне Асалыкул Архангельского района Республики Башкортостан, речь идёт о старике и старухе, у которых были дочь Фатима и женатый сын. Однажды Фатима и невестка отправляются на реку полоскать бельё. Они вздорят. Рассердившись, сноха сталкивает Фатиму в реку. Наступает вечер, а Фатимы нет. Родители спрашивают у снохи о дочери, та молчит. Отец ищет дочь, подходит к реке, зовёт и спрашивает, на земле она или на небе. Фатима отвечает из-под воды: «Нет меня на земле, отец, нет меня в небесах, отец. Чёрны волосы мои корнями ивы спутаны. На дне реченьки лежит белолицая, белолицая твоя доченька. Принеси, принеси багор дочь свою вызволить». Отец приносит железный багор, но не может вы-

¹ Доктор исторических наук, Национальный музей-заповедник украинского гончарства в Опшном; Институт народоведения Национальной академии наук Украины, г. Опшное, Украина, e-mail: krakhno@ukr.net.

тащить дочь из-под воды и возвращается домой в печали. На берег приходит старший брат. Фатима отвечает ему точно так же, он бежит за багром, пытается вытащить сестру, но у него не выходит. Это слышит медведь, подходит к берегу, пробует позвать Фатиму, но та не откликается на медвежий голос. Тогда он идёт к кузнецу, чтобы тот подточил ему язык, и пробует ещё раз, отцовским голосом. Фатима отзывается, медведь слышит голос девушки, приносит багор, вытаскивает её и уносит к себе домой, женится. Фатима тоскует по родному дому, но медведь её не пускает. Тогда девушка заставляет медведя отнести её родителям мешок с гостинцами, которые она напекла, сама незаметно забирается в этот мешок, поставив на крыше завёрнутую в своё платье. Медведь идёт и оглядывается, думает, что это Фатима на крыше. Испугавшись собак, медведь бросает свою ношу и убегает. Девушка бежит к родному дому, но ночью дверь ей не открывают. Она идёт в хлев к овцам и остаётся там ночевать. Ночью её съедают волки. От Фатимы остаётся только пучок чёрных волос. Из найденных поутру волос девушки брат делает струны для своей скрипки; скрипка поет голосом Фатимы: «Не дави смычком на струны – голова моя болит. Не сжимай меня руками – весь мой стан огнём горит. Не открыл мне братец двери – слёзы лить теперь велит». Когда брат бросает скрипку наземь, перед ним предстаёт живая Фатима [2, с. 63-65]. Вступительный и заключительный эпизоды повествования необычны для сказок этого типа.

Более привычен для Волжско-Уральского региона сюжет о свекрови-ведьме (убыре). В сказке, зафиксированной в начале XX века в селе Алабуга Екатеринбургского уезда Пермской губернии, рассказывается о старике, жена которого является ведьмой. У них есть сноха, у которой имеется три брата. Сноха печёт лепёшки, чтобы отвезти подарки трём своим братьям, каждый раз свекровь их съедает, пока сноха запрягает коня ехать в гости. Наконец, однажды сноха сперва запрягает, затем печёт и уезжает. Ведьма пускается за ней в погоню и догоняет, сноха бросает одну за другой лепёшки, ведьма ест их, тратит время и отстаёт. Когда она её опять догоняет, сноха последовательно бросает ведьме хлыстик, колесо от телеги и едет дальше на трёх, троих своих сыновей – одного за другим, три колеса и телегу, а та всё проглатывает. Дальше сноха едет верхом. Ей приходится бросить хомут, платок с головы и все прочие предметы одежды, кроме рубахи. Ведьма проглатывает хвост лошади, отрывает одну ногу, вторую, наконец, пожирает всю лошадь. Воспользовавшись её промедлением, сноха бежит пешком и добегают до деревни. Но братья, у каждого из которых свой дом, не верят, что стучится сестра, отвечают, что их сестра не ходит ночью, и не отворяют ей дверь, хотя ведьма уже близко. Младший велит ей идти в овечий хлев, думая, что это не его сестра. Она прячется там, но её обнаруживают по запаху. Ведьма съедает её, кишки вешает младшему брату на столб, как вожжи, и уходит домой. Утром братья встают. Средний брат идёт к младшему и обнаруживает висящие на заборе внутренности. Унеся их домой, средний брат делает из кишок струны на скрипку, та играет, говорит: «Не играй, не играй, братец, спина у меня болит, не играй, не играй, братец, я сестрица Биби-Гайша». Он удивляется, приносит скрипку к младшему брату, зовёт старшего. Начинает играть – братья плачут и понимают, что это действительно их сестра. Они зовут свекровь с её мужем в гости, убивают свекровь, а свекор остаётся с ними [5, с. 468-470].

В варианте этой сказки, записанном в середине XX века в селе Ишяль Мечетлинского района Республики Башкортостана, старуха-обжора (убыр-карсык) обманом уводит девушек, те перестают ходить за ягодами, тогда она начинает караулить их у родника. Однажды утром девушка спускается к ручью за водой, там красавец, который ей понравился, он обещает прислать сватов. К её возвращению сваты уже пожаловали. После свадьбы они едут в лес, муж оказывается сыном убыр-карсык с ухом на затылке, кривым носом, оскаленными зубами. Ударом кулака старуха сваливает девушку с телеги. Свекровь мучает свою сноху самой тяжёлой работой. Через год у неё появляется ребёнок. Она мечтает навестить родных, повидать отчий край. Старуха-обжора разрешает, велит испечь на дорогу лепёшек. Пока сноха ходит к соседям за платьем, убыр-карсык съедает лепёшки; то же на другой день; на третий сноха отправляется в старом платье. Старуха-обжора преследует её. Сноха бросает сперва позади по лепёшке, затем отрезает себе пальцы, руки, но ребёнка, на которого зарится ведьма, не отдаёт. Уже когда наступает темнота, снохе добежала до дому. Мать, отец, жена брата не отпирают ей, говорят, что их дочь (золовка) ночью не будет ходить. Кровожадная свекровь подбегает, пожирает сноху вместе с её ребёнком, а волосы, кишки и жилы вешает на дверной ручке овчарни. Утром брат, выйдя на улицу, думает, что волк съел овцу. Отец советует высушить жилы и сделать из них хорошие струны для его скрипки. Брат натягивает на скрипку новые струны из жил сестры, играет, скрипка поёт: «Ты, матушка, дверь мне не открыла – убыр-карсык меня съела. Ты, отец, дверь мне не открыл – сваха твоя меня съела. Ты, невестка, дверь мне не открыла – убыр-карсык меня съела. Ты, брат, дверь мне не открыл – убыр-свекровь меня съела». Родные понимают, в чём дело, плачут. Брат, взяв скрипку, отправляется к старухе. Заходит в её избушку – старухи нет, там красивая девушка. Он ударяет её скрипкой по голове, девушка превращается в чудовище-великана, затем в двуглавого змея; брат отсекает мечом обе головы, рубит змеиную тушу на куски, хочет жечь, но слышит голос: «Брат мой, не сжигай, нас тут не оставляй!» Он принимается раскидывать разрубленные куски, из одного большого выходит сестра, из другого маленького – её ребёнок. С тех пор живут они хорошо; скрипка того молодца до сих пор поёт: «Убыр дверь не открывайте! Снох своих не обижайте...» [2, с. 110-115].

Данный мотив бегства, гибели и создания струн для инструмента находит соответствие в сказках чувашей [12, с. 113; 11, с. 357; 16, с. 51; 20, с. 260-267], марийцев [7, с. 19-23; 10, с. 34; 18, с. 107-113], удмуртов [4, с. 165-166; 3, с. 185-186; 21, с. 156-159], волжских [15, с. 177-181] и западносибирских татар [1, с. 192-193], которые так же могут заканчиваться убийством злой свекрови. С этими фольклорными произведениями сближается также конечный эпизод эпической сказки об Эурэу и Эзмэуэре, бытовавшей в деревне Кыпсак Зилаирского района Республики Башкортостан. Убитый горем мужчина Эзмэуэр оплакивает свою семью: двоих детей и жену-красавицу, погибших в лесу (проглоченных ведьмой-колдуньей, его собственной матерью). В этот момент

он видит зацепившиеся на пень волосы своей жены, берёт их и по ним проводит рукой, затем тонкой веточкой. Волосы начинают звучать, «петь» и говорить, что случилось с семьёй, с детьми. Для того, чтобы унять свое горе, Эзмэур мастерит скрипку и постоянно играет на ней. У неё человеческий голос [14, с. 23-24]. Данный мотив любопытен своей близостью к нартовскому эпосу осетин, где безутешный Сырдон создаёт первую арфу из костей и жил или волос своих родных, убитых нартом Хамыцем [8, с. 295, 506; 9, с. 268-269].

В случае башкирских сказок речь тоже идёт не просто о скрипке, а о самой первой в мире скрипке. И это не затейливый страшный рассказ, а этиологическое повествование о том, как и из чего в примордиальное время был сделан первый струнный инструмент. Мотив бегства вдовы с тремя маленькими детьми от свињи-людоедки, посланной свекровью-колдуньей, эпизод, когда родные отказываются впустить её среди ночи, попытка укрыться в сарае и гибель есть и в записанной в деревне Тяттер-Башево Стерлибашевского района Республики Башкортостан чувашской сказке о происхождении курая – растения из семейства зонтичных и первоначально изготавливаемого из него духового инструмента [13, с. 98-99]. В связи с ролью медведя в сказке о Фатиме примечательно, что в преданиях многих башкирских родов и родовых подразделений их мифическими первопредками объявлялись женщина и похитивший её медведь, от которого ей точно так же удалось ускользнуть в мешке с гостинцами [6, с. 269-273]. Не менее характерен образ убыр-карсык, выступающей в архаичной роли свекрови, которая пытается погубить невестку [19, с. 219]. В аналогичных фольклорных текстах у волжских татар, чувашей и марийцев тоже действуют людоедки убыр, лапар (вупар), вувер кува. Тот факт, что, кроме башкир, мифологический персонаж убыр встречается в мифологии только чувашей, волжских и сибирских татар, ногайцев, карачаевцев, чеченцев, удмуртов и марийцев, а также близок к славянскому упырю, недвусмысленно указывает на западные связи сюжета, важного для мифологической картины мира башкир.

Литература

1. Ахатов Г. Х. Диалект западносибирских татар. Уфа: Башкирский государственный университет, 1963. 194 с.
2. Башкирское народное творчество. Том IV. Волшебные сказки и сказки о животных / Составитель Н. Т. Зарипов, вступительная статья, комментарии Л. Г. Барага и Н. Т. Зарипова. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1989. 512 с.
3. Верещагин Гр. Вотяки Сарапульского уезда Вятской губернии. СПб.: типография И. Н. Скороходова, 1889. I, 197 с.
4. Верещагин Гр. Вотяки Сосновского края. СПб.: типография Министерства внутренних дел, 1886. II, 218, 2 с.
5. Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии. С приложением двенадцати башкирских сказок и одной мешерякской. Сборник Д. К. Зеленина // Записки Императорского русского географического общества. Пг.: типография А. В. Орлова, 1914. Том XLI. LIII, 656 с.
6. Илимбетова А. Ф., Илимбетов Ф. Ф. Культ животных в мифоритуальной традиции башкир. Уфа: АН РБ, Гилем, 2012. 704 с.
7. Марийские народные сказки / Составили Е. А. Тудоровская и С. Эман. Йошкар-Ола: Марийское государственное издательство, 1945. 106 с.
8. Нарты кадджытæ: Ирон адамы эпос / Тексттæ бацæттæ кодта, чынг æмæ дзырдта сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон ред. Джыккайтæ Шамил. Дзæуджыхъæу: ИПО СОИГСИ, 2011. Æхсазæм чынг. 544 ф.
9. Рахно К. Ю. Арфа Сырдона: западноевропейские параллели // Коста и мировой историко-культурный процесс. Сборник материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова. Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН и РСО-А, 2014. С. 268–292.
10. Сабитов С. С. К вопросу о происхождении некоторых мотивов в марийских волшебных сказках // Вопросы марийского фольклора и искусства. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1982. Вып. 3. С. 34–42.
11. Сидорова Е. С. Чувашский фольклор в творчестве К. В. Иванова // Чувашский язык, литература и фольклор. Сборник статей. Чебоксары: Чувашский научно-исследовательский институт, 1972. Выпуск 1. С. 352–364.
12. Сироткин М. Я. Очерки дореволюционной чувашской литературы. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1967. 240 с.
13. Сказки, легенды и предания Башкирии: в новых записях на русском языке / Под редакцией и с комментариями доктора ист. наук. проф. Л. Г. Барага. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1975. 176 с.
14. Султангареева Р. Башкирский кылкубыз – праскрипка: теория происхождения и функции (по материалам фольклора) // Музыкально-инструментальная культура устной традиции: Сб. научных статей международной Интернет конференции. Уфа: Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, 2009. С. 16–26.
15. Три голубя. Сказки народов Башкирии, Татарии и Чувашии / Составитель, автор послесловия и комментариев М. Н. Юхма. Казань: Татарское книжное издательство, 1990. 447 с.
16. Тукташ Илья. Чувашский фольклор в творчестве К. В. Иванова // К. В. Иванов: материалы юбилейных торжеств, посвящ. 50-летию со дня рождения поэта (1890-1940). Чебоксары: Государственное издательство ЧАССР, 1941. С. 43–57.

17. Хусаинова Г. Р. Башкирские волшебные сказки: поэтика и текстология. Уфа: Гилем, Башкирская энциклопедия, 2014. 216 с.
18. Четкарев К. А. О героинях марийских сказок // Труды Марийского научно-исследовательского института литературы, языка и истории им. В. М. Васильева. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1956. Вып. 9: История, язык, литература мари. С. 87–117.
19. Johns Andreas. Baba Yaga: The Ambiguous Mother and Witch of the Russian Folktale. New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2004. VIII, 356 p.
20. Paasonen Heikki. Gebräuche und Volksdichtung der Tschuwassen / Gesammelt von Heikki Paasonen, herausgegeben von Eino Karahka and Martti Räsänen // Mémoires de la société finno-ougrienne. Helsinki: Suomalais-ugrilainen seura, 1949. Vol. XCIV. VI, 381 S.
21. Wichmann Yrjö. Wotjakische Sprachproben / Im Auftrage der finnisch-ugrischen Gesellschaft gesammelt und herausgegeben von Yrjö Wichmann. Helsingfors: Druckerei der Finnischen Litteratur-Gesellschaft, 1901. Bd. II. Sprichwörter, Rätsel, Märchen, Sagen und Erzählungen. IV, 200 S.

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И АКАДЕМИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА РЕВЕЛЯ ФЕДОРОВА

Елена Ржевская¹

Аннотация. В статье рассматривается творчество известного художника, академика Российской академии художеств Ревеля Федорова. Выявляются национальные особенности его искусства, одновременно рассматривается академические традиции его пластического языка и поиски новых средств выразительности. На основе картин, обращенных к истории, быту и традиционной культуре своего народа, предпринята попытка рассмотреть черты тюркской культуры в живописи ведущего художника Чуваши.

Ключевые слова: национальное искусство, живопись, народные праздники, пластические особенности, традиции.

THE NATIONAL CHARACTERISTICS AND ACADEMIC TRADITIONS OF THE VISUAL ARTS REVEL FEDOROV

Summary. The article is dedicate to the analysis of the painting the academic of the Russian academy of arts Revel Fedorov. Identified the national characteristics his art, desiccated academic tradition his plastic language and the search for new means of expression. Based on paintings, facing history, life and traditional culture his people, attempt to consider features of Turkish culture in pain tinting of leading artist of Chuvasha.

Keywords: traditional arts, painting, national holidays, plastic features, traditions.

Творчество академика Российской академии художеств, народного художника РФ Ревеля Федорова обогатило отечественное изобразительное искусство богатством тем, разнообразием сюжетом, богатой палитрой красок, национальной нотой – все это вмести подобно уникальному эпосу чувашского народа «Улып». Пройдя непростой жизненный путь художника, родившегося в крестьянской семье, он достиг творческих высот, общественного и профессионального признания. Художник внес значительный вклад в развитие художественной жизни России, воспитание творческой молодежи, сохранение и развитие традиционных видов искусства.

Ревель Федоров и сейчас остается подлинным лидером художественной жизни Республики и романтиком в живописи, удивляя молодостью своего искусства. Самобытность дарования художника, уникальность его творческого метода основана на традициях русской академической школы живописи, одновременно художнику близки достижения Парижской школы начала XX века, также в его искусстве прослеживаются национальные истоки культуры и искусства чувашского народа. Кроме того, на становление пластического языка художника повлиял «суровый стиль» шестидесятников. Скорее это отразилось не столько в колорите его работ, сколько в упрощении силуэта, преувеличение в масштабе и звучности в обрисовке ситуаций и характеров, что особенно заметно в его ранних работах.

Над каким бы жанром не работал Федоров будь то пейзаж, портрет, натюрморт или масштабная многофигурная композиция – его картины наполнены глубокой философией и символами. Богатство колорита составляют излюбленные художником перламутрово-пастельные, серебристые оттенки, и вдруг среди этой умиротворяющей гаммы оттенков по-ревелевски гармонично вспыхивает алый цвет. С древнейших времен красный цвет обладал обширным полем смысловых ассоциаций. Очевидно, к традиционному красному цвету костюма древних тюрков [2], легшего в основу традиционного костюма чувашского народа, восходят наряды героинь многих произведений художника: «Праздник в Шоршелах» (1974), «Фреска о хлебе» (1985), «Созерцание. К. Иванов и Нарспи» (1987), картины триптиха «Сеспель. Жизнь моя, за какими холмами...» (1989), «Невеста» (2004) и другие работы.

¹ Кандидат искусствоведения, ученый секретарь, Российская академия художеств, г. Москва, Россия, e-mail: Lrjevskaya@rah.ru.

Ни у кого не вызывает сомнения, что творчество этого большого мастера питает Родная Земля. Самобытность культуры чувашского народа легла в основу многих тематических произведений Федорова, стала графической и живописной летописью неповторимого края волжских просторов. Здесь угадывается и трепетное отношение к народному эпосу, идущему из глубины веков.

Оттого так масштабны и значительны темы монументальных полотен, над которыми на протяжении всего творческого пути работает мастер: «Золотистый вечер. Мои родители» (1979), «Фреска о хлебе» (1985), «Памяти павших на засечных рубежах» (2005)...

Картина «Золотистый вечер. Мои родители» настраивает на лирический лад. Рождается чувство не только почтения к родителям, но и ощущение нежности сыновей любви и глубокое почитание своих корней. Перед нами предстают немолодые родители, босиком стоящие на земле хлебного поля – благодатной земли, которую они в поте лица возделывали всю жизнь. Перламутрово-розовый колорит с оттенками охры создает атмосферу торжественности осеннего дня, когда вечереет и солнечный свет теплыми золотыми лучами окутывает землю. Через почти три десятилетия, как продолжение темы, уже в новом стилистическом ключе, иным пластическим языком выполнена картина «Детство мое, постой» (2005). В ней отсутствие четкой перспективы, тяготение к плоскостности, контрастное сопоставление белого, как образа зимы, и зеленого, как образа лета; на этом фоне стоит босоногий мальчик, что дает ощущение сновидения. Его дополняет образ женщины, возможно матери, написанный, как во многих произведениях художника, где он хочет изобразить человека, которого нет в живых, белым прозрачным пятном и силуэтом. Здесь есть и мягкие оттенки охры, как звуки осени, одновременно золотой цвет символизирует божественность и святость; и излюбленный художником красный цвет, который художник вводит деликатно, но цветом этим он едва уловимо пишет очертания алого креста, очевидно судьбы человека.

В круг интересов художника входит и особое внимание к чувашским народным праздникам и обрядам: Иваны Купалы, старинному народному празднику «Су эрни», празднику плуга и земли «Акатуй». Как известно, обряды и праздники чувашей в прошлом были тесно связаны с их языческими религиозными воззрениями и строго соответствовали хозяйственно-земледельческому календарю. Раскрывая в своих произведениях тему национальных праздников, художник стремится придерживаться передачи национальных костюмов. К примеру, в картине «Невеста» (2004) он изображает героиню в красивом национальном костюме с женским головным убором «хуш-пу». Программным в творчестве Ревеля Федорова стало полотно «В ночь на Ивана Купалу». Обращение к таким дорогим чувашскому народу темам говорит о высокой нравственной ответственности художника пред земляками. В графическом наследии художника также выявляются национальные темы, как, например, в офорте «Ниме» (1978). В многофигурной композиции, показанной на фоне интерьера просторной деревенской избы, художник раскрывает тему «ниме» – коллективную помощь, устраиваемую односельчанами при выполнении трудоемких и хлопотных работ. Традиция ниме имеет очень глубокие корни и восходит к праторжской эпохе.

Уже иная грань в картине художника «От скифов и погостов к храму», где художник невольно подтверждает идею Петра Мульдиярова: «скифы-предки чуваш». Это масштабные, многофигурные композиции, которые художник покоряет неистощимой энергией своего уникального творческого дара. Но даже в них угадываются романтические черты, характерные для пластического языка мастера в целом. Быть может, поэтому интуитивно, или вполне осознанно, художник обращается к эпохе романтизма, посвящая серию своих работ А. С. Пушкину. Он воспевает изысканную красоту музыки поэта Н. Н. Пушкиной-Ланской, которая неуловимо ассоциируется у него с образом любимой жены Валентины, как в картине «Под сенью болдинской осени» (2003). Федорову дорого, что поэт глубоко интересовался историей чувашского народа, неоднократно писал о чувашах, в связи с работой над «Историей Пугачевского бунта», кроме того, Пушкин прибывал в этих краях во время своей поездки по Поволжью. Все эти переживания и представления о великом поэте слагаются в неповторимую Пушкиниану Ревеля Федорова. Вслед за его знаменитым земляком, художником Н. Сверчковым, он по-своему самобытно развивает пушкинскую тему.

Сквозь призму античных и библейских сюжетов, художник преломляет судьбы людей современного мира, как в программном полотне «Антигона» (2003). Протяженность во времени и пространстве диктует круговое построение композиции, рождая символическое прочтение темы столкновения различных вероисповеданий. А портреты излюбленных художником поэтов и художников, на золотом фоне, говорят о великих духовных ценностях, оставленных ими человечеству. Здесь есть и всполохи синего цвета – символа духовной энергии и тайн мироздания.

Ревеля Федорова по праву можно назвать прекрасным портретистом. Уже в своем раннем творчестве он заявил о себе на выставках философскими историческими портретами-картинами. В них прослеживается стремление к локальной яркости, монументальности образов, как в произведении «Сеспель» (1969), ставшей картиной-символом. Как тонко подметил Н. Воронов: «Художник запечатлел в ней не конкретное событие, имеющее точные временные координаты, а как бы само Время, причем не столько то реальное, в котором жил Миши (Михаил) Сеспель (1899-1922), а скорее Время, отраженное в поэзии этого одаренного, необычно талантливого юноши, сверкнувшего ослепительной кометой на небосклоне национальной литературы». [1, с. 26-27] По поводу картины «Сеспель» справедливо также мнение доктора искусствоведения А. А. Трофимова: «Пламенный поэт, в творчестве которого мы видим сегодня порыв революционного романтизма, предстал перед зрителем, перед всем народом борцом за свободу. Диск Земли, выступая знаком-символом, подчеркивает, что идея М. Сеспеля общечеловеческая, а его фигура в красном есть модель прогрессивного человечества».

[1, с. 13]. Картина художника «Сеспель» удивительным образом перекликается с полотнами другого великого волжанина К. Петрова-Водкина, как своей колористической гаммой, яркой декоративностью и углубленным психологизмом, так и ощущением всеобщности мирового движения, «круглотой Земли». В этом же ряду стоят полотна Ревеля Федорова: «Песня» (1970-1971), «Проводы» (1982), «Фреска о хлебе» (1985), в которых угадывается ощущение монументальности и стремление к фреске. Эти картины заполнены фигурами, образующими своими очертаниями красивый сложный рисунок, они расположены фризами, параллельными картинной плоскости, при этом мастер стремится передать реальное трехмерное пространство.

Живя в таком благодатном крае на Волге и много путешествуя с этюдником, Ревель Федоров плодотворно работает на пленере. Среди приоритетных мотивов в его пейзажах прослеживается и образ чувашской деревни с ее обитателями, которых он предпочитает изображать в национальных костюмах.

Художник также обращается к жанру натюрморта, в котором зачастую изображает традиционную утварь чувашского быта, в том числе деревянную и глиняную посуду. Одновременно в натюрмортах очевидно почитание произведений великих мастеров-колористов начала прошлого века: Ван-Гога, Сезанна, Матисса. На фоне мотива картин последнего «Танец» он пишет букет цветов в «Натюрморте с белой вазой» (2002).

Искусство Ревеля Федорова многогранно, в нем и освоение академических традиций, преобладающих в его ранней монументальной живописи, также станковой и книжной графике, и поиск новых средств художественной выразительности. Однако через все его творчество прослеживается любовь к Родной Земле, богатому миру чувашской культуры. В связи с тем, что в национальной культуре Чуваши прослеживаются черты тюркских традиций, то они выявляются и в картинах Ревеля Федорова. Порой в соединении с православным мировоззрением художника, его произведения раскрывают зрителю глубокую философию бытия, что составляет суть такого уникального явления, как Ревель Федоров и его искусство.

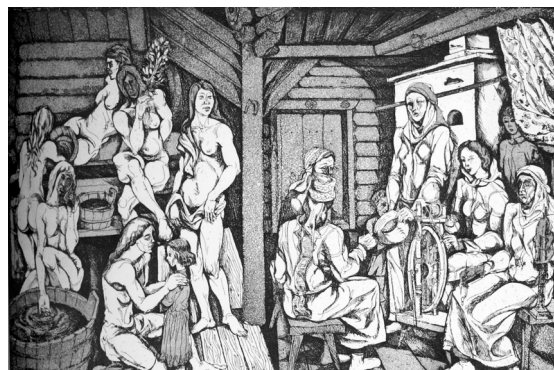
Литература

1. Народный художник России Ревель Федоров: История. Современность. Стилиевые принципы творчества.- А. А. Трофимов, составитель, автор концепции исследования, научный редактор. – Чебоксары, 2011. – 248 с.
2. Яценко С. А. Костюм древней Евразии (ираноязычные народы). М.: Восточная литература, 2006 – 664 с.

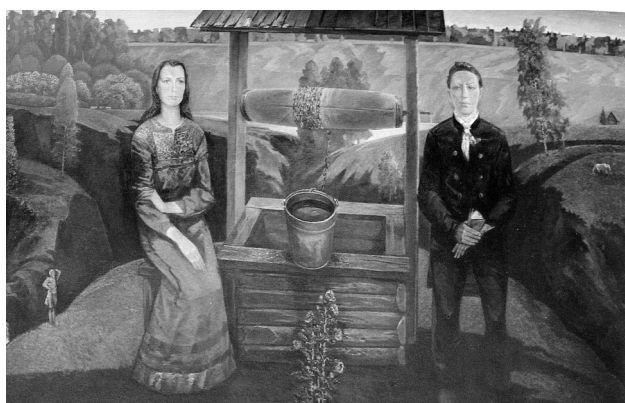
Рисунки



1 рисунок. Ревель Федоров «Ниме». 1978. Офорт



2 рисунок. Ревель Федоров. Субботний вечер. 1978. Офорт.



3 рисунок. Ревель Федоров. Созерцание. К. Иванов и Нарспи. 1987 г. Холст, масло.



4 рисунок. Ревель Федоров. Фреска о хлебе. 1985 Холст, масло.

ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЖАНРОВ РЕЧЕВОЙ ПОЭЗИИ ЧУВАШСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Виталий Родионов¹

Аннотация. Статья посвящена проблемам исторического развития жанров речевой поэзии чувашского фольклора в аспекте их поэтики и стихотворной речи. Жанры поэтических текстов разделились от прозаических жанров не позднее VII в. н.э., которые содержали особую поэтику и стихотворную форму. Речевая поэзия различалась терминами *сăмах*, *такмак* и *сăвă*, имели речитативную форму исполнения. В основе ступенчатых стихов лежит широко распространенный в народной поэзии сюжетно-композиционный приём – ступенчатость. В этих древних текстах действие развивается и по причинно-следственной связи. Автор считает, что чувашский термин *тупмалли юмах* ‘загадка’ является не самым древним. Первоначально жанр имел название *тупмалли сăмах*, так как он относился к ритмизованным текстам. С помощью *чѣлхесем* ‘заговоры’ находили общение с духами с целью исцеления от различных недугов: при лечении ран, изгнании злых духов и т. д. *Юмçăсем* ‘гадатели’ своими действиями приводили хаос в определённый порядок, а с текстами жанра *ылхан сăмахĕ* ‘заклинание’ могли опять разрушить миропорядок. Эти родственные жанры чувашского фольклора сложились не позднее огуруской или же оногуруской эпох (до III в. н. э.).

Ключевые слова: речевая поэзия, чувашский фольклор, развитие жанров.

HISTORICAL DEVELOPMENT OF GENRES OF THE CHUVASH FOLKLORE SPEECH POETRY

Summary. The article is devoted to the problems of historical development of genres of the Chuvash folklore speech poetry in aspect of its poetics and the poetic speech. Genres of poetic texts were divided from prosaic genres no later than the 7th century AD which contained special poetics and a poetic form. The speech poetry differed with terms the *sămah* ‘the word’, *takmak* ‘the chastushka’ and *săvă* ‘the poem’, had the recitative form of executions. The basis of the step poetry is the widespread subject-compositional method in the folk poetry – a stair-stepping. In these ancient texts action develops also on relationship of cause. The author considers that the Chuvash term of *tupmalli yumah* ‘the riddle’ is not the most ancient. Originally the genre had a name *tupmalli sămah* ‘the riddle word’ as he treated rhythmical texts. Using the word *chêlhesem* ‘witch-monger’ the people found communion with spirits for the purpose of healing from various illnesses: at treatment of wounds, exile of evil spirits etc. The *yumçăsem* ‘soothsayers’ with their actions brought chaos in a certain order, and with texts of a genre *ylhan sămahĕ* ‘spell’ could destroy a world order again. These related genres of the Chuvash folklore had developed not later the Ogur or Onogur eras (till the 3rd century AD).

Keywords: speech (verbal) poetry, the Chuvash folklore, the development of genres.

Окончательное разделение выразительных текстов (*sa-*, *sô-*, *so-*) от повествовательных (*jom*, *dom*) в фольклоре огуру-булгар произошло, по мнению автора данной статьи, не позднее древнебулгарской эпохи [6, с. 28]. Составляя основу вербальных текстов обрядового фольклора, в чувашском языке они обозначались словами *сăмах*, *такмак* и *сăвă*. Подобные тексты имеют речитативную форму исполнения, ритм стиха образуется путём вертикального выравнивания двух слоговых групп: 4/3 слога + 3 слога. Поскольку для обозначения собственно речевых стихов больше подходит термин *сăмах*, для речитативов удобнее использовать термины *такмак* и *сăвă*. В группу *такмак* входят следующие тексты: *мунча такмакĕ* ‘банный такмак’, *йăла такмакĕсем* ‘обрядовые приговоры’, *витлев-сивлевсем* ‘дразнилки’, *сұхăру-йыхравсем* ‘заклички» и т. д. Тексты этих жанров по объёму небольшие, обычно однострочные. Синтаксический и лексический повторы в них не отличаются от подобных повторов в речевых стихах. В этом плане структура *сытăнуллă сăвăсем* ‘ступенчатые стихи’ очень близка структуре первой части эпических заговоров.

В группе жанра *такмак* особую подгруппу составляют ступенчатые стихи, часть обрядовых приговоров и загадки. От других жанров они отличаются речевой интонацией. В остальных жанрах речь имеет определённую напевность, т.е. в них определённые слоги произносятся либо с повышением, либо с понижением тона. В жанре *такмак* звуко-высотное интонирование выполняет несколько иную функцию, чем в речи. Но замечательно другое: такое интонирование не переходит в мелодию. Основной особенностью текстов *такмак* является наличие в них равнотакта. Именно изосиллабизм отличает их от речевой поэзии и приближает к песенной поэзии. Отсюда видно, что между речевыми и песенными стихами речитативные стихи занимают как бы промежуточное положение. При этом одна группа *такмак* тяготеет к речевому стиху, а другая – к песенному.

Для жанра *мунча такмакĕ* типично строгое соблюдение ритмической структуры 4+4, включая послестрочную слоگو-цезуру. *Витлев-сивлевсем* ‘дразнилки’ были типичны как для детской речи, так и молодежной. Слово *витлев* образовано от древнетюркской основы *ört* (> *вирт*) ‘огонь’, *витле* – значит довести кого-либо (что-либо) до возбужденного (накалённого) состояния. Слово *сивлев* имеет противоположный смысл: ‘охлаждение’ (от *сивĕ* ‘холод’), т.е. порицание, неприятие его действия, поступка. Данный жанр относится к самым древним и был, скорее всего, своеобразным регулятором поведения человека в этно-социальной среде.

Другим архаичным жанром является *сұхăру-йыхравсем* ‘заклички’ (ср. др.-тюрк. *çayır* ‘звать’, ‘созывать’ [2, с. 140]). С помощью магии слова древние люди стремились воздействовать на природу. *Сытăнуллă сăвăсем* ‘ступенчатые стихи’ являлись наиболее излюбленным жанром чувашских детей и молодежи. В их основе

¹ Доктор филологических наук, профессор, Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, г. Чебоксары, Россия, e-mail: vitrod1@yandex.ru.

лежит широко распространенный в чувашской народной поэзии сюжетно-композиционный приём – ступенчатость. В таких текстах действие развивается главным образом по причинно-следственной связи: «Укани, Укани! / Укани мне овечку дала. / Овечку в прорубь опустил я, / Прорубь мне рыбу дала, / Из рыбьего жира свечу сделал, / Этот мир осветился, / Лежачая колода с места сдвинулась, / Растущая трава всколыхнулась» [6, с. 32].

Наряду с причинно-следственным описанием имеются тексты со ступенчатым сужением образа. Следует полагать, что оба эти приема относятся к наиболее древним и опираются на принцип ступенчатости (образа действия). Необходимо отметить и стиховую систему данного жанра. К сожалению, многие тексты записаны без учета диалектных особенностей и синкоп (выпавших гласных звуков) в слоговых группах многих строк. Хотя подобные тексты очень близки к речитативам, но в них нет строгого изосиллабизма. Это, очевидно, объясняется стилевыми особенностями жанра. Дело в том, что в *сăвă* полностью отсутствует высотное интонирование, встречающееся в *витлев* и *сұхăру-йыхрав*, основную ритмообразующую роль в них выполняет разговорно-речевая интонация. Слоговые группы в строках также выполняют функцию образования ритма стиха. Образованию ритма способствует и синтаксический параллелизм, образованный в результате повторения однотипных предложений.

Оригинальным жанром следует считать жанр *тупмалли юмахсем* ‘загадки’. Они представляют, главным образом, стихотворные тексты, хотя встречаются и прозаические. Очевидно, в древние эпохи и периоды была только одна форма загадок – стихотворная. На это указывает тесная зависимость структуры текста (наличие или отсутствие компонентов стихотворной речи) от его объема. Более или менее объемные тексты имеют как 7- 8-сложные, так и 5- 6-сложные строки. Даже те короткие загадки, в которых ритм не развёрнут, на самом деле являются ритмическими единицами или «ячейками» (4+3). В подобных текстах слоговые группы обычно аллитерируются, т.е. начинаются с одних и тех же звуков, как и в стихотворных. Как известно, в современных тюркских языках для обозначения загадок употребляются термины *торшимок* (узб.), *табышмак* (тат.), *тепшимак* (уйг.), *табышмак* (алт.) и т. д. Все они образованы от корня *тап(таб)* ‘находить’. Такой термин имеется в словаре Махмуда Кашгари (XI в.) [2, с. 536]. Отсюда можно заключить, что *тупмалли юмах* является словосочетанием не самым древним. Очевидно, первоначально жанр имел название *тупмалли сăмах*, так как он относился к ритмизованным текстам.

Чувашское слово *чĕлхе* ‘язык’, ‘речь’ имеет общетюркские параллели, а возникло оно в тот период, когда все средства коммуникации (человека с человеком, человека с духами и т. п.) обозначались одним и тем же словом. Впоследствии от этого же корня отделилось и слово, означающее жанр молитвословий *кĕлĕ* (ср. монг. *кэле(н)*, *хэл(ен)* «язык»)[3, с. 103 – 104]. Термин *чĕлхе* обычно встречается рядом с определением *вĕрĕ-суру чĕлхи сăмахсем*. Имеет более широкое значение, чем русское ‘заговоры’, поскольку в термине чётко обозначена форма заговаривания: *вĕрĕ* ‘дуновение’ и *суру* ‘плевание’. В чувашском термине имеется следующая информация: 1) обрядовый текст является формой общения человека с духами; 2) вербальный текст сопровождается акциональным текстом (заговаривающий дул и плевал); 3) вербальный текст имеет особо организованную структуру.

С помощью *чĕлхесем* предки современных чувашей находили общение с духами с целью исцеления от различных недугов: при лечении ран, изгнании злых духов и т. д. Этим родом деятельности занимались *вĕрĕсĕсем* или *имсĕсем* ‘исцелители’, а частично и *юмсĕсем* ‘гадатели’. Во время данного обряда знахарь клал поперёк стакана ножницы, или же дул и плевал через их в лицо больному. Подобный акциональный текст символизировал, скорее всего, творение мира (дуть – значит воспроизвести огонь, а плевать – изображать воду). Сопровождая обряд подобными действиями, знахарь приводил наступивший хаос в порядок. (Болезнь человека, по воззрению древних людей, наступала в результате нарушения в его мироздании строгого порядка.)

Символика акционального текста прослеживается главным образом в таких текстах заговоров, которые учёными называются эпическими. В них описывается структура мироздания в форме «мирового дерева»: ‘В 77 мирах золотое гумно, на том золотом гумне золотой пень, на золотом пне золотая кукушка’. В других эпических заговорах вместо слова ‘гумно’ встречаются ‘остров’, ‘гора’, ‘лес’, а вместо слова ‘пень’ – ‘столб’, ‘дом’ или ‘дерево’. На вершине этого мифического мироздания всегда восседает птица, в наиболее архаичных текстах – *Ăмăрт кайăк* ‘птица *Ăмăрт*’ (от перс. *си-морг*, *симуург* «сказочная птица»), а в трансформированных текстах – кукушка или другая птица. Иногда вместо птицы можно встретить данный символ в виде платка, листьев дерева и т. п.

Структура чувашских эпических заговоров типологически совпадает с группой армянских заговоров, известных из средневековых рукописей. В этой группе заговоров хорошо представлен «центр мира в образе мирового дерева, столба или горы» [5, с. 65], в текстах постоянно присутствует число 7, «которое повторяется при инвариантном перечислении вертикально вложенных друг в друга элементов, присущих трём космическим зонам» [5, с.66]. Мотив мирового дерева с птицей на его вершине присутствует, как известно, и на древних наскальных рисунках. Поэтому не должны быть никаких сомнений в архаичности эпических заговоров, моделирующих, как правило, мировое дерево.

Первоначальная функция *юмсă* заключалась в сообщении о «путешествии» в иной мир с целью восстановления там порядка (путём укрепления опоры мироздания). Такое предположение подтверждается и тем, что образ мифического исцелителя постоянно встречается в чувашских заговорах (*Ашанатман карчăк* ‘старушка *Ашанатман*’ или просто *карчăк* ‘старушка’). Она прибывает к больному с мифических «77 морских островов». В одном тексте рассказывается о преодолении ею препятствий в борьбе с врагами и ящерицами: «С 77 морских островов прибыла седовласая, стооднолетняя старуха, проложившая себе дорогу, порубив змей и ящериц» [4, с. 130].

Вода в мифах символизирует границу миров – среднего и нижнего. Очевидно, несмотря на ссылку *юмçă* на мифический персонаж с «77 морских островов», героем такого волшебного перемещения выступал он сам. Изменение произошло, скорее всего, в результате выпадения из акционального текста сцены экстаза первобытного шамана. Сообщение юмзи (*юмçă*) о его путешествии в иной мир первоначально сопровождалось эпилептическими припадками, на что указывают подобные обряды сибирских тюрков – якутов, шорцев, хакасов и др. После каждого такого действия шаман информировал о своём мнимом путешествии в верхний или нижний миры во время припадочного состояния, рассказывал о восстановлении временно нарушенного порядка в мироздании. Обрядовый текст подобных церемоний первоначально имел следующие обязательные части: 1) текст, информирующий о преодолении препятствий по пути к центру мироздания; 2) текст восстановления изначального порядка. Первая часть обычно показывалась, т.е. юмзя изображал преодоление препятствий (скакал на оседланной метле по кругу и т. п.). В вербальном тексте на основе мотива путешествия образовалось клише такого типа: «Не я заговариваю, с левобережья Волги, с левобережья Суры идёт старуха *Ашапатман*. Она дует, она плюёт» [1, с. 45]. Вторая часть обрядового текста имеет как вербальный, так и акциональный тексты. При помощи слов юмзя описывал процесс сотворения мира. Он полагал, что новое творение макромира способствует исцелению больного, т.е. восстановлению порядка в микромире. Поэтому его словесная формула строилась на основе причинно-следственной связи: «опора мироздания укрепится – здоровье человека восстановится».

Древнейшим жанром чувашской речевой поэзии является и жанр *ылхан сăмахĕ* «заклинание». Чувашское *ылхан* образовано от прототюркской основы *алга* «благословлять», «восхвалять», «благопожелать». Именно данный корень лежит в общетюркском слове *алгыс* «благословение», «восхваление». Слово *ылхан* получило противоположное значение потому, что оно обрело возвратную форму глагола *алга-*: *алган* значит «не благословлять», «не восхвалять». Впоследствии на глагольной основе образовалось существительное *ылхан* ‘заклинание’, ‘проклятие’ [3, с. 153]. С помощью *ылхан сăмахĕсем* заклинатели входили в общение с духами с целью нарушения порядка в микромире: нагоняли на объект различные недуги, бедствия и т.п. Как заговаривание, так и заклинание основаны на вере в магию слова и действия. Эти родственные жанры чувашского фольклора сложились не позднее огуруской или же оногурской эпох (до III в. н. э.).

Литература

1. Ашмарин Н.И. Введение в курс чувашской народной словесности // Исследования по чувашскому фольклору: Сб. статей. Чебоксары: ЧНИИ, 1984. С. 3–48.
2. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, Ленингр. отд., 1969. 676 с.
3. Егоров В.Г. Этимологический словарь чувашского языка. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. 355 с.
4. Научный архив ЧГИГН. Фонд I. Дело 244. 450 с.
5. Одабашян А.А. Мифологический образ центра мира в армянских заговорах // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора: Тезисы материалов к симпозиуму. М.: Ин-т славяноведения АН СССР, 1988. С. 65–66.
6. Родионов В.Г. Чувашский стих: Проблемы становления и развития. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1992. 224 с.

KAZAKİSTAN, KIRGIZİSTAN VE TÜRKİYE’DE OYNANAN ZEKÂ OYUNLARI

Selnur Şarman Korkutan¹, Baktiyar Buteyev²

Özet. Yetişkin bir bireyin ruhsal ve fiziksel olarak sağlıklı olmasında birçok faktörün yanı sıra temel yaşam becerileri gelişimi son derece önemlidir. Temel yaşam becerileri; duygusal, sosyal, zihinsel ve fiziksel olarak dört ana grupta toplanmaktadır.

Bu çalışmamızda geleneksel/güncel zekâ ve strateji oyunlarının, çocukların temel yaşam beceri gelişimine ne derece katkı sağladığı araştırılmış ve Türk Dünyasında ortak oynanan oyunlar arasında karşılaştırmalı bir inceleme yapılmıştır. Kazakistan ve Kırgızistan’da oynanan oyunlar ile günümüzde Türkiye’de oynanan oyunların ne derece benzerlik taşıdığı ve günümüzde ne derece yaşatıldığı tartışılmıştır.

Bu çalışmada ele alınan oyunlarının bellek geliştirme, strateji geliştirme, taktik uygulama, probleme yönelik çözüm üretme ve uygulama, yaratıcılık, hayal gücü, nesne kontrolü gibi zihinsel becerileri geliştirdiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Zekâ Oyunları, Dokuz Kumalak, Dokuz Korgool, Mangala.

INTELLECTUAL GAMES İN KAZAKHSTAN, KYRGYZSTAN AND TURKEY

Summary. An adult individual’s mental and physical well-being are based on many factors parallel to development of basic life skills. Basic life skills are pointed to four main groups which are emotional, social, mental and physical.

In this study Turkic traditional/contemporary intellectual and mind strategy games and their effects on life skills are analyzed. The development of basic life skills contributed researched and a comparative review between common Turkic played games. The intellectual games played in Kazakhstan and Kyrgyzstan in present day with what degree of similarity to the games in Turkey and discussed what degrees maintained today.

¹ Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye, e-mail: selnurnur@gmail.com.

² Doktora Öğrencisi, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye, e-mail: baktiyar.bateu@gmail.com.

In this study, intellectual Turkish games are analyzed due to memory development, strategy development, tactical implementation, problem-oriented solutions and implementation, creativity, imagination, concluded developed mental skills such as control objects.

Keywords: Intellectual Games, Toguz Kumalak, Toguz Korgool, Mangala.

2003’de Unesco tarafından kabul edilen «Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi», insanlığın ortak değeri olan kültürel çeşitliliğin korunması adına önemli bir belgedir. Tarihin en eski dönemlerinden günümüze gelen geleneksel yapının korunması ve gelecek kuşaklara doğru bir şekilde aktarılması için bu sözleşme çevresinde yapılan çalışmalar büyük önem taşımaktadır [Ekici, 2016].

Kitle iletişim araçlarının hızlı gelişimine paralel olarak küreselleşmenin hız kazandığı ve kültürel değerlerin kaybolmaya başladığı çağımızda bu sözleşme çerçevesinde yapılan çalışmalar önem arz etmektedir. Günümüzde teknolojik gelişmelere bağlı olarak yaşam tarzı değişmekte ve bunun doğal bir sonucu olarak göçebe kültürüne ait oyunların bir kısmı eskisi kadar rağbet görmemekte, bir kısmı kent ortamına uygun olarak güncellenmektedir. Tam da bu noktada geleneksel oyun kültürü araştırmaları, oyunla ilgili yaratılan kültür öğelerinin tespit edilmesi, araştırılması ve gelecek nesillere öğretilerek yaşatılması kültürel mirasın korunması için gereklidir.

Zekâ oyunları, oyunun stratejisini belirlerken, oyun kurallarını kendi çıkarları doğrultusunda kullanabilme ve taktik geliştirme becerisini arttırmaktadır. Aynı zamanda rakibin geliştirdiği taktiklere önlem alabilme yani uyanık olma becerisini geliştirir. Kendi hamlesine karşı, rakibin tepkisini ölçme yani öngörü yeteneği ve tüm şaşırtmalara karşı, kendi planını sonuna kadar sürdürebilme yani direnme yeteneği kazandırır. Bu oyunlar, kendi strateji ve taktiklerini, plan ve gücünü gizleyebilme yeteneği, yani basiretli davranma becerisini geliştirirken probleme yönelik çözüm üretme ve uygulama becerisini güçlendirmektedir. Bütün bu beceri gelişimleri göz önünde tutulursa, kendi hayatının sorumluluğunu alabilen, çalışkan, üretken, girişimci, yenilikçi ve ülkesine maddi manevi katkı sağlayan bireylerin yetişmesinde, 4 yaşından başlayarak ömür boyu sürecek geleneksel/güncel zekâ ve strateji oyunlarının oynanmasının büyük fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmanın amacı, Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye’de oynanan zekâ ve strateji oyunlarını, içerik ve yapı bakımından karşılaştırmaktır. Bir başka amacımız ise Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye’de genel olarak zekâ oyunlarının günümüzdeki hangi ortam ve seviyede oynandığını tespit etmektir.

TABLO.1. Türk Dünyasındaki Zekâ Oyunlarının Yapısal ve İşlevsel Özellikleri ile Karşılaştırma Modeli

ÜLKE	KAZAKİSTAN	KIRGIZİSTAN	TÜRKİYE
Oyun Adı	Dokuz Kumalak	Dokuz Korgool	Mangala
Yaş	4-99	4-99	4-99
Oyuncu Sayısı	2	2	2
Oyun Mekânı	İç/ Dış Mekân	İç/ Dış Mekân	İç/ Dış Mekân
Oyun Malzemesi	Oyun Tahtası ve Taşları / (Toprak, taş, bilye, kuru fasulye taneleri ile oynanabilir)	Oyun Tahtası ve Taşları / (Toprak, taş, bilye, kuru fasulye taneleri ile oynanabilir)	Oyun Tahtası ve Taşları / (Toprak, taş, bilye, kuru fasulye taneleri ile oynanabilir)
Oyunda Kullanılan Taş Sayısı	162 81+81	162 81+81	48 24+24 (Her bireyin bölgesine yerleştirilen 24 taş olmak üzere toplam 48 taş ile oynanır)
Oyun Tahtasındaki Çukur (Kuyu) Sayısı	18 Her bireyin bölgesinde 9 çukur olmak üzere; 9+9 = 18 Her çukura 9 taş konur. Kendi bölgendeki 9 çukura 9 taş konar, böylece kendi bölgendeki 81 taş ile oyun başlanır. 81*2 = 162 Rakip taşlarla beraber toplam taş sayısıdır.	18 Her çukura 9 taş konur. Kendi bölgendeki 9 çukura 9 taş konar, böylece kendi bölgendeki 81 taş ile oyun başlanır. 81*2 = 162 Rakip taşlarla beraber toplam taş sayısıdır.	12 Her bireyin bölgesinde 6 olmak üzere; 6+6 = 12 Her çukura 4 taş konur. 12*4= 48
Oyun Tahtasındaki Hazine (Hazne Sayısı)	2	2	2
Süre Sınırlaması ve Kullanımı	Var. 15 dk.	Var. 15 dk.	Var. 10 dk.

2010 yılında Astana’da ilk kez Kazakistan Cumhuriyeti Turizm ve Spor Bakanlığı Spor Komitesi, Uluslararası Kazakistan “Togızkumalak Teşkilatı” ve Astana Belediyesi tarafından Dokuz Kumalak Dünya Şampiyonası düzenlenmiştir [http://www.9kumalak.com/index.php/alem-chempionati/315-1-lem-chempionaty Erişim Tarihi: 25.11.2016]. Bu şampiyonaya 16 devletten 43 sporcu katılmıştır. Bu etkinliğin düzenlenmesinde, Dokuz Kumalak sporunun uluslararası seviyede tanıtılması, teşvik edilmesi ve en iyi sporcuların belirlenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca Kazakistan’da Bürkitşi-Kıran Federasyonu, Audarıspak Federasyonu, Bèyge Federasyonu, Kòkpar Federasyonu, Jambi Atu Federasyonu, Togız Kumalak Federasyonu olmak üzere toplamda 6 teşkilat milli oyun ve sporlarının yaşatılmasına katkı sağlamaktadır. Kayrat Satıbaldulu (Milli Spor Teşkilatı’nın Hürmetli başkanı) 2050 yılı Kazakistan Kalkınma ve Gelişme Strateji Planı içinde milli oyun ve sporları yaygınlaştırma, şampiyona düzenleme, öz kültürüne sahip çıkan, koruyan, yaşatan bir gençlik yaratma hedeflenmiştir [http://www.9kumalak.com Erişim Tarihi: 25.11.2016]. 2013’te Kazakistan’da spor etkinliklerinin düzenlenmesi, milli oyunların güçlenmesi ve her vatandaşın spor ile tanışması doğrultusunda birçok somut adım atılmıştır.

Uluslararası Dokuz Kumalak Federasyonu kurulduktan sonra birçok şampiyona gerçekleştirmiştir. 2012 yılı Temmuz ayında Çek Cumhuriyeti’nin Pardubice şehri II Dünya Dokuz Kumalak Şampiyonasına, 2015 yılı Nisan ayında Kazakistan’ın Almatı şehri III Dünya Şampiyonası ev sahipliği yapmıştır.

2009 Ekim ayında Asya kıtasındaki ilk şampiyona, Kazakistan’ın Şımkent şehrinde düzenlenmiş ve bu şampiyonaya 9 devletten 31 oyuncu katılmıştır. 2013’de Kazakistan’ın Pavlodar şehrinde düzenlenen II. Şampiyonaya 9 devletten 94 oyuncu katılmıştır. 14-20 Aralık 2016’da Kırgızistan’ın Bişkek şehrinde III Asya Şampiyonası gerçekleşmiştir. Bu etkinliğe katılan ülkeler: ABD, Azerbaycan, Çin, Güney Kore, İran, Kazakistan, Kırgızistan, Moğolistan, Rusya, Özbekistan, Tacikistan, Türkiye ve Türkmenistan’dır (ABD Asya kıtasında bulunmamasına rağmen şampiyonaya davet edilen tek devlettir). ABD’nin katılmasıyla birlikte bu turnuva, uluslararası bir turnuva haline gelmiştir. Toplamda bu şampiyonada 13 ülkeden 40 sporcu yer almıştır. Yarış, İsveç sistemi ile yedi setten oluşmuştur. [Қазақстан тоғыз құмалақтан Азия чемпионатында топ жарды Erişim Tarihi: 23.12.2016. http://www.inform.kz/kz/kazakistan-togyzkumalakтан-азия-чемпионатында-топ-жарды_a2981432].

Türkiye’de Mangala Federasyonu öncülüğünde 2016 yılının 13-15 Mayıs aralığında Antalya’da Dokuz Kumalak semineri düzenlenmiştir [www.kaznews.kaztrk.kz/society/9372-antaliyaga-bargan-duniezhuzi-togyz-kumalak-kauymdastygynun-okilderi-ulttyk-oyyndy-turikterge-uyretip-zhatyr.html Erişim Tarihi: 23.11.2016]. Bu seminerin olumlu katkılarının dolayı Türk komitesinin aldığı karar ile bir sonraki turnuva, İstanbul’da Açık Mangala ve Dokuz Kumalak Turnuvası şeklinde düzenlenmiştir [http://www.mangalafederasyonu.org.tr/ Erişim Tarihi: 27.12.2016].

Türk Dünyasında Kazakistan’da Dokuz Kumalak, Kırgızistan’da Dokuz Korgool adıyla oynanan oyun Türkiye’de genel ismiyle Mangala olarak bilinmektedir [Tüzün, 2010: 218]. Bu oyun, uyanıklık, önceden hamle görme, bellek geliştirme, probleme yönelik çözüm seçenekleri belirleme, strateji geliştirme, problem çözme ve uygulama becerilerinin gelişimine katkı sağlamaktadır.

Türkiye’de oynanan Mangala (Köçürme), karşılıklı dizilmiş altı küçük kuyuya, kırk sekiz taşın birer birer göçürülmesi, dağıtılmasıyla oynanan ve eldeki son taşın bırakıldığı kuyudaki konumuyla üstünlük kazanılan bir oyundur [Küçükyıldız, 2015: 31]. Mangala (Köçürme) oyunun töreleri, nezaket, hile yapmama, rakibe saygı, oyunu beklemeden oynamadır.

Kazakistan’da oynanan Dokuz Kumalak ve Kırgızistan’da oynanan Dokuz Korgool oyunlarının kuralları ve sistematik yapıları aynıdır. Ayrıca, oynanan oyunların bir süreölçer ile oynandığı, her bireyin yaptığı hamledeki düşünme süresi, puantajı etkilemede önem arz ederken, Türkiye’de oynanan oyunun süreölçer bakımından farklılık gösterdiği gözlemlenmiştir.

Zekâ oyunları, bellek geliştirme, strateji geliştirme, taktik uygulama, probleme yönelik çözüm üretme ve uygulama, yaratıcılık, hayal gücü, nesne kontrolü gibi zihinsel becerileri geliştirdiği sonuçlarına ulaşılmıştır.

Kazakistan, Kırgızistan ve Türkiye’de oynanan zekâ oyunları, analitik düşünce yapısını geliştirmektedir. Dokuz Kumalak, Dokuz Korgool ve Mangala Turnuvalarına katılan ülke ve oyuncu sayısı her sene artmakta ve bu sporların yayılma coğrafyası genişlemektedir. Dolayısıyla bu oyunların yaygınlaştırılması ve gelecek nesillere taşınması amacıyla yapılan çalışmalar oldukça faydalıdır.



Resim 1: Dokuz Kumalak Oyunu, Astana, Kazakistan. [Resim Erişim Tarihi: 15.10.2015 http://sport.akipress.org/news:98412].



Resim 2: Mangala Oyunu, İstanbul, Türkiye.

Кайнактар

1. Antalya'da Dokuz Kumalak (Тоғыз Кумалак) Rüzgarı Esti [E-kaynak]. – Erişim Tarihi: <http://www.kazakkultur.org/2016/05/antalyada-dokuz-kumalak-ruzgari-esti.html> (16.12.2016).
2. Ekici, M. (2016). Somut Olmayan Kültürel Miras Çalışmalarına Ege'den Bir Bakış. Pamukkale Üniversitesi Somut Olmayan Kültürel Miras Paneli. Denizli.
3. Қазақстан тоғыз кумалактан Азия чемпионатында топ жарды [E-kaynak]. – Erişim Tarihi: 23.12.2016. http://www.inform.kz/kz/kazakistan-togyzkumalaktan-aziya-chempionatynda-top-zhardy_a2981432
4. kaznews.kaztrk.kz/society/9372-antaliyaga-bargan-duniezhuzi-togyz-kumalak-kauymdastygynun-okilderi-ulattyk-oyyndy-turikterge-uyretip-zhatyr.html Erişim Tarihi: 23.11.2016
5. Küçük yıldız, A. (2015). Türk Zeka Oyunları: 1 Köçürme Mangala, Ankara: Delta Kültür Yayınevi.
6. Mangala Federasyonu. (2016). İstanbul Açık Mangala ve Dokuz Kumalak Turnuvası. [E-kaynak]. – Erişim Tarihi: <http://www.mangalafederasyonu.org.tr/> adresinden alındı.
7. Sport AKİPress. (2015). В рамках третьего чемпионата мира по тогуз коргоолу в Алматы (Казахстан) 16 апреля завершились состязания в разделе «Стандарт». 20.11.2016 tarihinde <http://sport.akipress.org/news:98412> adresinden alındı.
8. Tüzün, A. (2010). Türk Dünyasında Ortak Sporlar. Ankara: T.C. Gençlik ve Spor Genel Müdürlüğü.
9. Тоғызкумалактан ҚР ІІІ Жастар спорт ойындары Ақтөбе қаласында 2013. (2013). Erişim Tarihi: 20.11.2016 <http://www.9kumalak.com>.

АБЫСТАЙ В ТАТАРО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА: СПЕЦИФИКА ПЕРЕМЕН

Гузель Сайфуллина¹

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению феномена *абыстай* как хранительниц религиозных устных и письменных традиций в татаро-мусульманской культуре XX века. Изменения в содержании самого явления *абыстай* в разные периоды, изменения в содержании и формах бытования религиозных текстов (чтение Корана, ритуальные посвящения *багышлау*, репертуар «книжного пения») рассматриваются как отражение состояния татаро-мусульманской культуры в это время.

Ключевые слова: *абыстай*, исламские текстовые традиции, рецитация.

ABISTAY IN THE TATAR MUSLIM CULTURE OF THE 20TH CENTURY: SPECIFICITY OF CHANGES

Summary. The article is dedicated to the phenomenon of *abistay* as keepers of religious, both oral and written traditions in the Tatar Muslim culture of the 20th century. The changes in the content of this phenomenon in different historical periods, as well as the changes in the forms of existence of religious texts used by *abistay* (recitation of the Qur'an, the ritual dedications, the "singing of books" tradition) are studied as a reflection of the state of the Tatar Muslim culture at that time.

Keywords: *abistay*, Islamic textual traditions, recitation.

Институт *абыстай* – это феномен традиционной татаро-мусульманской культуры, сохранившийся, несмотря на коллизии XX века, до наших дней. Корни его – в той, общей для многих мусульманских народов, роли, которую играла женщина в воспитании, образовании, передаче культурных традиций, – пусть даже в отведенном ей особом «пространстве» мусульманского общества.

До недавнего времени феномен *абыстай* оставался за пределами внимания исследователей. Только в последние годы он стал вызывать интерес – прежде всего как один из факторов, способствовавших росту религиозности, в особенности среди татарских женщин. Первый, сравнительно недавний опыт научного рассмотрения *абыстай* в контексте религиозной культуры принадлежит исследовательнице Розалие Гариповой, США [1].

Известно, однако, что влияние этих женщин выходило за рамки только религиозного контекста и распространялось на многие области жизни мусульман. Находившиеся в позиции духовного лидера, обладавшие незаурядной эрудицией, *абыстай* определяли культурные интересы в своей общине, и вместе с передачей религиозных знаний, формировали этические и эстетические критерии в своем окружении, обеспечивали жизнеспособность культурных, в частности, музыкально-поэтических традиций. В разные исторические периоды формы деятельности *абыстай* оказывались особенно яркими показателями современного им состояния татаро-мусульманской культуры.

Главным «инструментом» деятельности *абыстай* всегда был их текстовый репертуар. Это тексты, как

¹ Кандидат искусствоведения, Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Россия, e-mail: gseygi@gmail.com.

входящие в ритуалы нормативного богослужения, так и читаемые вне его, существовавшие как в письменной /графической/, так и в устной /звуковой/ форме. Этот репертуар можно расценивать как уникальный пласт традиционной татаро-мусульманской культуры, своеобразный синтез духовного и светского, традиций нормативного народного ислама. В XX веке этот пласт татарской культуры претерпел значительные изменения.

Задача данной статьи – показать значимость фигуры *абыстай* как одного из главных носителей исламских текстовых традиций в татаро-мусульманской культуре XX века, а также обозначить изменения в их содержании и формах этих традиций в данный период. Материалом для статьи послужили полевые наблюдения, сделанные в экспедициях на территории Татарстана и в Оренбургской области в 1990-2000-х годах.

Явление *абыстай*, как женщины – духовного лидера в мусульманской общине – не единичный случай в исламской цивилизации. По данным исследователей, сходную роль играли так называемые *отын-ой*, *отын-мулло* в Средней Азии, *марсийав* в Азербайджане, у крымских татар – *абыз тутай*, *ну ахонгв* Китае [6; 1].

В контексте татарской истории формирование института *абыстай* – в том виде, в каком он дошел до наших дней – представляется сравнительно поздним явлением (возможно, период Нового времени – с конца 18 в.), хотя есть немало свидетельств о существовании высокообразованных женщин в татаро-мусульманской, особенно аристократической, среде прошлых веков.

В основе своей слово «*абыстай*» связано с «*абыз*» – в ряде тюркских языков обозначающем мусульманина, обладающего религиозным знанием [10, с.2].¹ Фактически это – «простонародное сокращение обращения к ученой [*хафиз*] тетке или старшей сестре [*тутай*]» [9, Пояснительный словарь]. Примечательно, что в этой форме оказалась зафиксирована изначальная отличительная характеристика *абыстай*: сочетание учености и семейного статуса. Последнее представляется особенно важным, поскольку подразумевает родство с мусульманскими духовными лицами – средой, веками являвшейся средоточием интеллектуальной жизни татар-мусульман, той почвой, на которой позже у татар сформируется своя интеллигенция. Со временем определение *абыстай* закрепилось за женами мулл, что означало и некую социальную привилегированность. Согласно традиции, *абыстай* оказывались ответственны за воспитание девочек в своей мусульманской общине, – в домашних условиях или в местных школах. О том, насколько это было характерно для татаро-мусульманской среды, говорят уже материалы XIX века. И даже позже, когда широко разветвленная система татарских мусульманских школ оказалась разделенной по принципу методов преподавания (старометодные – *кадим* и новометодные – *джадид*), это никак не сказалось на значимости роли *абыстай*. Отметим только, что женщины, придерживавшиеся джадидисткой традиции, были более открыты для веяний времени и более свободны и инициативны в своих действиях.² Опиравшиеся на наследие мусульманского Востока, они привлекали опыт и европейские учебные заведения. Авторитет таких женщин был силен не только в их ближайшем окружении. Один из примеров – знаменитая Мухлиса Буби, единственная в истории Духовного Соборания мусульман России женщина, избранная в 1917 году на должность *казыя* – судьи, до тех пор занимаемую только мужчинами [2, с. 76].

Уровень религиозной и литературной образованности многих *абыстай* в это время был очень высоким. Это был тот тип образованности, который опирался на знание и равное использование устных и письменных традиций исламской культуры. Быть *абыстай* означало не просто быть грамотной, но – знать два-три языка (тюрко-татарский, арабский, нередко – персидский), уметь читать и толковать Коран, хадисы, быть компетентной в исламских ритуалах, искусной в каллиграфии, сведущей в поэзии и читать разноязыкие поэтические тексты. Последнее – при характерных для Востока устных формах бытования поэзии и публичном характере деятельности *абыстай* – означало чтение нараспев в кругу женщин (и, со временем, в смешанной аудитории). Примечательно, что таких *абыстай* можно было встретить как в городах, так и в деревнях, даже самых отдаленных от центров. Об этом этом – в контексте деревни на территории Башкортостана – пишет Заки Валиди Тоган, вспоминая о матери,³ профессор-иранист Абдурахман Тагирджанов.⁴ Целую подборку материалов на эту тему находим в бесценном документе времени – книге Р. Фахретдина «Мэшһур хатыннар» /Знаменитые женщины, 1903/.

В целом трудно переоценить роль татарских *абыстай* в том культурном подъеме, которое переживало татарское общество перед революцией 1917 года. Ситуация радикально меняется в последующий период.

Три фактора определили условия существования института *абыстай* в советское время: 1. последовательная атеистическая политика; 2. закрытие мусульманских школ; 3. двойная смена алфавита, приведшая к изоляции татар от письменного (не только религиозного!) наследия мусульманского Востока и, что особенно важно в контексте художественной, в том числе музыкально-поэтической практики, – к смене многих форм культуры.

¹ В киргизском языке «абыз» также обозначает поэта и певца. (Там же).

² В целом татарские женщины освобождались от многих социальных ограничений раньше других сестер по вере. Никогда им не приходилось полностью закрывать лицо; довольно быстро из быта ушло еще существовавшее в начале XX века разделение дома на мужскую и женскую половину. Но даже при этом они могли быть полноценными социальными и интеллектуальными партнерами мужчин. Один из примеров: участие одной из известных татарских женщин начала XX века, Магируй-ханым Барудия (жены Г. Баруди) «из-за занавески» в обсуждении знаменитого «Сахиха» Бухари [9].

³ «... Среди персидских и тюркских стихов, которые я слышал от нее, были стихи Аттара, Руми, Навои, Йасаи, Суфи Аллаяра...» [8, с.25].

⁴ Бабушка «... была образованной женщиной, знала персидский язык, читала поэму Аттара «Книга назиданий», много стихов из нее помнила наизусть, комментировала поэмы на староузбекском языке и поэму «Мухаммадия» на турецком языке». [7].

Социальный статус *абыстай* в те годы оказался двояким: официально этому институту не было места в общественной жизни; однако в народе продолжалось сохраняться уважительное отношение к этим женщинам. Более того, в условиях репрессий на духовенство именно *абыстай* приняли на себя функцию сохранения передачи исламского знания, однако, – в тех формах, которые были тогда возможны.

Главным корректирующим фактором и показательной особенностью культуры советских десятилетий был отход от чтения арабографичной литературы. Это означало снижение компетентности (и тех, кто брал на себя роль *абыстай*, и обучаемых ими) в области исламских текстовых традиций, и так тот факт, что на первый план в передаче и сохранении информации в это время выдвигаются устные способы. Отрыв от письменных форм обучения сказался на звучании и Корана и других текстов, воспроизводимых теперь по слуховой памяти.

В советский и постсоветский периоды меняется и понимание самой фигуры *абыстай*: теперь это – не обязательно родственница духовного лица, но – любая женщина, более или менее компетентная в исполнении религиозных ритуалов. Зачастую это те, кто, опираясь на отрывочные воспоминания детства, уже в пожилом возрасте, начинает свое религиозное образование фактически с нуля. Все свое внимание они отдают изучению собственноритуальных основ богослужения, где особый акцент делается на осваивании текстов на арабском языке. Со временем это породило такую своеобразную традицию, как переписывание арабских религиозных текстов на кириллице, с тем, чтобы заучивать их чисто фонетически. Такие тетради останутся уникальным показателем татаро-мусульманской культуры советского времени; некоторые из них – это соединение арабской графики, латиницы (след 1920-х годов) и кириллицы. Сегодня можно видеть стандартизацию этого процесса: тексты, прежде переписываемые от руки, теперь публикуются на современном татарском; разделы на арабском языке сопровождаются транскрипцией.

В целом в настоящее время можно выделить два основных направления деятельности *абыстай*: 1) обучение девочек и начинающих мусульманок в школах при мечетях; 2) чтение Корана в комплексе с другими ритуальными текстами в дни семейных торжеств и религиозных праздников. Наиболее показательным образцом ритуалов, проводимых *абыстай* сегодня, является так называемый «*Коръэн ашы*» – чтение Корана в частном доме, обычно по случаю годовщины чьей-то смерти, завершающееся обильной трапезой.

Сравнение ритуала чтения Корана в татаро-мусульманской среде сегодня и два-три десятилетия назад показывает как преемственность традиций (комплекс сур и аятов, читаемых, как правило, по тексту Хафтияка,¹ манера чтения), так и отличия. Наиболее заметное из них – содержание *багышлау* – посвящений, читаемых после рецитации Корана. Если в текстах заметнейший, записанных в 1990-е годы, через упоминаемые имена отражалось знание истории, мифологии ислама, суфийских традиций, то в современных *багышлау* (нередко читаемых по письменному печатному тексту), при сохранении общей логики и структуры, такая информация отсутствует.²

Аналогичные тенденции обнаруживаются и в бытовании в XX веке «книжного пения» – традиции, чье развитие на протяжении десятилетий обеспечивали *абыстай*. На рубеже XIX и XX веков это был широкий репертуар, объединявший в себе религиозные тексты разных веков и разной тематики, преимущественно на тюркских языках.³ Значительную его часть составляли произведения суфийских авторов (Иасаи, Бакыргани, Мухаммада Языджоглу Челеби, Биджана Языджоглу и др.). Важно отметить, однако, что исполнялись (т.е. распевались) они в это время в татарской среде уже вне изначально предполагаемого суфийского ритуального контекста [5, с. 16]. На подъеме волны народного образования они начинают использоваться в рамках общего религиозного обучения и «растворяются» в том потоке популярной религиозной литературы, которая привлекалась в школах, в частности, на уроках «*Төрки кыраат*». Таким образом, «классика» традиции («*Мухаммадия*», «*Бакырган*», «*Йусуф китабы*» и др.) начинает читаться в одном ряду с обучающими религиозными текстами («*Көйле иман*», «*Иман шарты*»), популярными повествованиями о мифических и других героях ислама, стихотворными переводами с персидского [4, с. 5].

С уходом из обихода мусульман арабоязычных книг в советское время репертуар текстов, используемых в практике *абыстай*, значительно сокращается. На примере традиции книжного пения можно проследить а) постепенную «фрагментацию» репертуара (рецитацию лишь отдельных стихов из книг, но не полный текст); б) постепенное перенесение текстовой (отдельные куплеты или строки) и музыкальной информации (книжные напевы) в репертуар мунаджатов – главного «наследника» традиции книжного пения в настоящее время. Однако, при той расширенной интерпретации, которую получила эта классическая исламская форма в современной татарской культуре,⁴ мунаджат уже трудно отнести к традиционному репертуару *абыстай*.

Сравнение деятельности татарских *абыстай* в начале и в конце XX века позволяет сделать разные выводы. С одной стороны, важно, что этот институт сохранился, несмотря на разрушительное воздействие отме-

¹ Хафтияк – седьмая часть Корана; выборка наиболее часто читаемых текстов Корана. Арабографичные издания Хафтияка активно использовались при обучении чтению Корана в начале XX века.

² Но уже в те годы, при упоминании имен важнейших прежде «заступников», таких, как *Унбер Әхмәд*, *Әсхәбә Кәһеф*, *Зөлкарнайни* др., информанты часто не могли прокомментировать эти имена. «*Абыстай/энием шулай әйтә иде*», – таков был стандартный ответ во многих экспедициях. Подробнее о содержании татарских *багышлау* см. в [3].

³ Известен факт бытования в татарской среде и знаменитой арабоязычной «Касыды Бурда» /Поэмы плаща/Бусыри (XIII в.). До сих пор открыт вопрос о том, в каком виде бытовали персидские стихи у татар. О том, что их чтение/рецитация было прерогативой женщин, говорят многие источники, в частности, указ. изд. Р. Фахретдина, З. В. Тогана, А. Тагирджанова.

⁴ См. [5].

ченных выше факторов. С другой стороны, нельзя не отметить обусловленное ими снижение компетентности *абыстай* новых поколений в области истории, культуры ислама, важнейших прежде текстовых традиций. Обобщенно эту тенденцию можно было бы представить как «от знания к ритуалам».

Литература

1. Гарипова Р. Абыстай – центр женского мира. <http://islam-portal.ru/novosti/104/5181/> Обращение 23 октября 2014 г.
2. Мәхмутова А. Х. Казыя Мөхлисә Бубый. // Фәнни Татарстан, 2014, №2. Б.76-92.
3. Сайфуллина Г. Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар. Казан: Иман, 2005. 57 с.
4. Сайфуллина Г. «Книжное пение» волжских татар как социокультурный феномен: общее и особенное. // Истоки и эволюция литературы и музыки тюркских народов. Материалы международной конференции ТЮРКСОЙ 23-24 сентября 2014. Казань: ИЯЛИ, 2014. С.299-303.
5. Сайфуллина Г. «Көйле китап» и мунаджат в контексте общеисламской традиции. // Из истории татарской музыкальной культуры. Сборник научных трудов Казанской государственной консерватории. Казань, 2010. С. 7-31.
6. Султанова: Sultanova, R. From Shamanism to Sufism. Women, Islam and Culture in Central Asia. New York, I. B. Tauris, 2011. 256 p.
7. Тагирджанов А. Автобиография. <http://www.spbumag.nw.ru/2007/02/10.shtml> Обращение 25 октября 2015 г.
8. Тоган З. В. Воспоминания. Перевод с турецкого. Без издательства. Москва, 1997. 649 с.
9. Фахреддин Ризаэтдин. Знаменитые женщины. Подготовка к публикации, перевод, предисловие и примечания Р. М. Булгакова. Бельские просторы, № 02'08. http://www.hrono.ru/text/2008/fah02_08.html Обращение 27 апреля 2014 г.
10. Франк: Frank, Allen J., J.Mamatov. Dictionary of Central Asian Islamic Terms. DunwoodyPress, 2002. 180 p.

СИСТЕМА СЛОЖНОГО МОРФОЛОГИЧЕСКОГО ПОИСКА В ПИСЬМЕННОМ КОРПУСЕ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА

Мансур Сайхун¹, Рустем Хусаинов², Тавзих Ибрагимов³

Аннотация. Работа посвящена описанию современного состояния Письменного корпуса татарского языка. В настоящей версии корпус способен выполнять морфологический анализ словоформы, производить фонетическую транскрипцию слов и предложений, а также представлять результаты анализа в письменной и устной формах языка.

Ключевые слова: корпусная лингвистика, татарский язык, обработка естественного языка, быстрый поиск, морфология, интернет, программирование.

COMPLEX MORPHOLOGICAL SEARCH SYSTEM FOR THE CORPUS OF WRITTEN TATAR LANGUAGE

Summary. This article describes features, creation history and main difficulties which authors have faced during their work on the system of complex morphological search for the Corpus of Written Tatar.

Keywords: corpus linguistics, Tatar language, natural language processing, fast search, morphology, Internet, programming.

1. Письменный корпус татарского языка

Письменный корпус татарского языка функционирует в сети Интернет с 2012 года [1] и включает в себя самые разные тексты на татарском языке общим объемом более 116 миллионов словоупотреблений. Количество предложений в Корпусе превышает 10 миллионов.

С момента создания Письменный корпус татарского языка активно развивается. На сегодняшний день Корпус обладает и встроенной системой синтеза татарской речи, которая позволяет прослушивать как найденные в результате поиска предложения, так и произвольный текст любого объема. Авторы размещают различные дополнительные статистические материалы по мере их получения в результате обработки Корпуса (как при проведении собственных исследований, так и на основе поступивших внешних предложений), а именно:

¹ Кандидат филологических наук, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: tatcorpus@gmail.com.

² Инженер, Компания "GDC", г. Казань, Россия, e-mail: rust@rx5.ru.

³ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: tavzikh.ibragimov@kpfu.ru.

В качестве второго примера укажем параметры «{ил*} 1-1 {белэн}», которые означают, что первое слово должно начинаться на «ил», а следующее непосредственно за ним слово должно быть «белэн» (*послелог в значении предлога 'с'*).

Можно указать среднюю часть слова, используя запрос вида «*эме*», который соответствует словам «керэмен, эмер, үсэме...».

Шаблон поиска по концу слова выглядит как «*рны». В результате получим предложения со словами «дусларны, атларны, барны, кулларны...».

Для поиска по началу, средней части и концу слова можно оформить запрос в виде «к*эме*н», что в итоге приведет к нахождению «керэмен, калэмен, кулэменнэн, кияүдэмен...».

Знак звездочка «*» совпадает с любым количеством (от нуля до бесконечности) любых символов, а знак вопроса («?») соответствует любому одиночному символу. Например, по образцу «т?з*» будут найдены такие слова, как «тиз, тозны, түзде, тазарды...», но не «тигез, тугызны, тараза...».

Все перечисленные поисковые параметры (словоформа, лемма, грамматические теги, шаблоны) могут быть комбинированы различными способами. Например, запрос «{<гг>} 1-1 {(кеше)} 1-3 {ал*}» будет искать все совпадения, где первое слово является *местоимением* (<гг>), следующее непосредственно за ним слово является одной из форм леммы «кеше» ('человек'), и расположенное на расстоянии до трех слов слово, начинающееся на «ал».

В качестве еще одного примера рассмотрим следующую ситуацию. Допустим, что необходимо найти случаи употребления словоформы «алма» (*глагол, означающий 'не бери'*), однако в результаты поиска попадут также предложения с омонимом «алма» (*существительное, 'яблоко'*). Для того, чтобы исключить последние совпадения, можно поставить морфологический тег «<v>», определяющий данное слово как *глагол*: «алма<v>».

В этом случае есть другой способ решения данной проблемы. Можно вместе со словоформой «алма» указать соответствующую ей лемму, т.е. «(ал)» ('брат'). В итоге запрос примет вид «алма(ал)». Таким образом, система будет искать только те случаи «алма», где леммой данной словоформы является «ал» ('брат'), опуская при этом все результаты, где лемма — «алма» ('яблоко').

Технически пользователь может даже оформить запрос в виде «алма(ал)<v>» или «(ал)алма<v>»... Система выполнит разбор данного выражения и будет искать примеры со словоформой «алма», которая представлена леммой «(ал)» и имеет морфологический тег «<v>», означающий *глагол*.

Для тех пользователей, которым подобный текстовый способ ввода различных параметров поиска может показаться неудобным, разработан удобный графический режим, где грамматические теги можно выбирать, проставляя галочки и система сама правильно оформит написание леммы, начала, середины и конца слова.

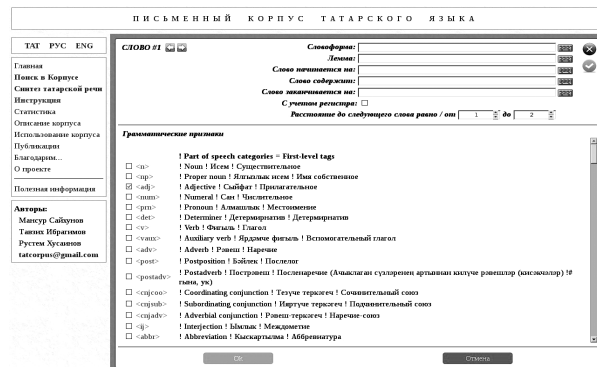


Рис. 3. Графический режим ввода параметров поиска

Руководство пользователя на русском, татарском и английском языках, описывающее все возможности Письменного корпуса татарского языка расположено на сайте в разделе «Инструкция» [2].

4. Техническое описание проекта

Система сложного морфологического поиска устроена следующим образом. В связи с тем, что необходимо обеспечить быстрый поиск по таким параметрам, как словоформа, лемма, морфологические теги, шаблоны, расстояния между словами, было принято решение написать серверную часть поиска на языке программирования С. Иными словами, данный модуль с рабочим названием **fastmorph** изначально задумывался как изолированная по отношению к веб-серверу система. Fastmorph на этапе инициализации загружает все необходимые данные корпуса из СУБД MySQL и компактно размещает их в виде массивов в оперативной памяти компьютера, что:

- позволяет избежать потери времени при операциях обращения к жесткому диску;
- делает архитектуру приложения максимально простой и гибкой для дальнейшего расширения функциональности или адаптации под другие проекты.

Реализованные на языке PHP дополнительные программы производят «трансляцию» относительно свободного запроса пользователя в строго типизированный набор данных и передают системе fastmorph. Fastmorph выполняет поиск в своей индексированной базе и возвращает список найденных предложений с метainформацией (список источников, выделение в предложениях искомых элементов специальными тегами,

указание лемм и набора тегов найденных элементов, общее количество найденных примеров и др.) обратно PHP модулю, а тот, в свою очередь, — пользователю.

Текущая идея, заложенная в основу алгоритма, позволяет эффективно утилизировать как кэш процессора, так и вычислительные мощности мультиядерных систем. В итоге, удалось добиться большой скорости выполнения поиска в 0,2-2 секунды в зависимости от параметров поиска даже на скромном оборудовании. При этом не используются такие ухищрения, как отображение примерного количества совпадений и отложенный (фоновый) поиск.

22 ноября 2016 года исходный код корпусного поискового движка **fastmorph** был открыт под лицензией GNU General Public License v3, что позволяет всем желающим использовать наши наработки в своих проектах.

Литература

1. Сайхунов М. Р., Ибрагимов Т. И., Хусаинов Р. Р. Письменный корпус татарского языка [Электронный ресурс]. Казань, 2012. Режим доступа: <http://corpus.tatar>, свободный.
2. Сайхунов М. Р., Ибрагимов Т. И., Хусаинов Р. Р. Письменный корпус татарского языка. Руководство пользователя [Электронный ресурс]. Казань, 2015. Режим доступа: <http://corpus.tatar/manual.htm>, свободный.
3. Aksan, Y., Aksan, M. Building a national corpus of Turkish: Design and implementation. Working Papers in Corpus-based Linguistics and Language Education no. 3, pp.299-310. Tokyo: TUFS, 2009.
4. Apertium – Открытая платформа машинного перевода [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://wiki.apertium.org/wiki/Publications>, свободный.
5. Jurafsky, Daniel, and James H. Martin. Speech and Language Processing: An Introduction to Natural Language Processing, Speech Recognition, and Computational Linguistics. 2nd edition. Prentice-Hall, 2009. 1024 p.
6. Kilgarriff, Adam. Linguistic search engine. In Kiril Simov, editor, Shallow Processing of Large Corpora: Workshop held in association with Corpus Linguistics. Lancaster, 2003. Pp. 53-58.

ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В СВЯЗИ С ВЛИЯНИЕМ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ

Василий Сакович¹

Аннотация. В статье высказывается тезис о реальности утраты культурной идентичности в результате процессов глобализации не только для малочисленных, но и для многочисленных народов. Затрагиваются некоторые аспекты, связанные с проблемой сохранения национальной культурной идентичности. Особое внимание обращено рассмотрению соотношения глобальной и национальной культур в условиях глобализационных процессов. Отмечаются устойчивые элементы культуры, а также те области, в которых результаты этнокультурных контактов наиболее заметны.

Ключевые слова: Национальные культуры, утрата культурной идентичности, проблема сохранения национальных культур.

THE PROBLEM OF PRESERVATION OF INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE IN CONNECTION WITH GLOBALIZATION

Summary. The key-thesis of the article deals with the loss of cultural identity as a result of globalization processes specific not only for reduced but also for numerous peoples. There are also highlighted some aspects connected to the problem of national cultural identity preserving. A special importance is given to the analysis of global and national cultures relation within the framework of globalization processes. There are pointed out the stable elements of culture and also the fields in which the results of ethno-cultural dialogue are the most vivid.

Keywords: National cultures, cultural identity loss, the problem of preserving national cultures.

Глобализация оказывает значительное влияние на процессы, проходящие в области культуры, и в известной степени ведет к унификации культур. Но при этом глобализация «не отменяет ни культурного разнообразия, ни специфических особенностей цивилизационного развития тех или иных регионов» [9].

В связи с заявленной темой исследования отметим, что в отличие от материальной культуры, тесно связанной с меняющимися социально-экономическими условиями и потому более подверженной изменениям, духовная культура довольно консервативна. Какие-либо значительные изменения в данной области происходят в результате длительных и тесных этнокультурных контактов с соседними народами. Глубина этих контактов зависит от многих факторов, в том числе от степени культурной близости, от религиозных различий и др.

Вопрос о влиянии процессов глобализации на размывание традиционной идентификации рассмотрен в книге известного американского ученого С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций и передел мирового

¹ Доктор политических наук, профессор, Белорусский национальный технический университет; Институт международных отношений Молдовы, г. Минск, Белоруссия, e-mail: 113vs@mail.ru.

порядка» (1996) [10]. Автор в своей работе ставит проблему отношения глобализации не только к культуре, но и к цивилизации.

Современные исследования в области культурной антропологии показывают, что культурная самобытность любого народа неотделима от культурной самобытности других народов. Из этого делается вывод о том, что все большее значение приобретает способность к пониманию иной культуры и точек зрения, признанию культурной самобытности других народов, признанию правомерности существования многих истин, умению строить диалогические отношения и идти на разумный компромисс. Происходящие культурные изменения все больше подчиняются логике культурной коммуникации [4].

Проблема взаимовлияния культур и исторического единства человечества, сохранения национально-этнического своеобразия в настоящее время является особо актуальной. Осознание необходимости разрешения ряда проблем в области культурного взаимодействия, возникших в процессе глобализации, дало основание Организации Объединенных Наций провозгласить 2001 год – Годом диалога между культурами.

Говоря о влиянии современных процессов на национальные культуры, отметим, что глобализация культуры в определенной степени является результатом социально-политических и экономических процессов, протекающих в мире. Остается открытым вопрос, в какой степени можно рассматривать глобализацию культуры как глубинное культурное явление, имеющее собственно культурную основу.

Несомненно, глобализация является следствием объективного исторического процесса, который значительно усилил интеграцию различных стран и континентов. Процесс глобализации в разных формах наглядно проявляется во всех областях человеческой деятельности: экономике, политике, науке, искусстве, спорте и т.д. Наиболее значимые изменения происходят в важных сферах человеческой жизнедеятельности: сфере новых технологий и информационных систем (системе коммуникаций); области этнических отношений на планете; процессе развития мировой экономической системы. В ходе глобализации некоторые идеи и структуры современной жизни распространились по всему миру.

Если говорить о глобализации культуры, то она в определенной степени представляет собой процесс интеграции отдельных культур в единую мировую культуру на основе развития транспортных средств, экономических связей и средств коммуникации. Это проявляется в расширении культурных контактов, заимствовании культурных ценностей и миграции людей из одной культуры в другую.

Особенностью создания так называемой «общемировой» культуры в глобализирующемся обществе можно считать то, что она основывается на общечеловеческих принципах, но не учитывает традиционные ценности, являющиеся стержнем существования народной культуры и обеспечивающей возможность сохранения народом своего лица. В данном случае речь идет о прогрессивных компонентах традиционной культуры, в первую очередь относящихся к нематериальному культурному наследию. Это дает основание говорить о том, что глобализация культуры идет за счет разрушения культурного многообразия и утраты народами своей культурной идентичности.

В данном контексте важной является деятельность правительственных организаций по актуализации и сохранению значимых народных праздников путем включения их в разряд государственных. Таковым для ряда тюркских и иранских народов является Новруз – праздник Нового года по астрономическому солнечному календарю (праздник весеннего равноденствия), который в 2009 г. был включен ЮНЕСКО в репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества. Для ряда тюркских народов (гагаузов, турок, азербайджанцев, татар Крыма) особое значение традиционно сохраняется за праздником Хедерлез, который, в соответствии с народным двухциклическим календарем, отмечается как начало нового хозяйственного года. Уже более десятилетия данный праздник отмечается в Гагаузии как национальный. В настоящее время представителями научных структур АТО Гагаузия ведется работа по включению его ЮНЕСКО в список нематериального культурного наследия человечества. Другим праздником, правомерно претендующим на этот же статус, является Сабантуй, традиционно отмечающийся татарами, башкирами, чувашами и некоторыми другими народами Поволжья и Кавказа в честь начала / окончания полевых работ [6, с. 63-67].

Возвращаясь к вопросу о процессе глобализации отметим, что она в известной степени представляет собой сознательную и целенаправленную деятельность определенных стран по объединению мира. При этом культурные особенности отдельных народов на фоне глобальных процессов приобретают все более резкие очертания или вообще впервые осознаются как таковые. Многим народам и этническим общностям зачастую приходится пересматривать или под давлением извне отказываться от некоторых традиционных ценностей собственной культуры. В ходе этих контактов исчезает множество традиционных форм жизни и способов мышления.

Ярко выраженная тенденция к унификации культур, которая характерна для процесса глобализации, в значительной степени усиливает у некоторых народов потребность в культурном самоутверждении и желание сохранить собственные культурные ценности. Следствием глобализационных процессов является возникновение новых форм культуры и идентичности.

Глобализация, направленная на установление однополярного мира и создание единого этноса, вызывает не только протесты интеллигенции разных стран, которая противопоставляет свою этническую культуру западной, но и более радикальные действия со стороны религиозно настроенных националистов. Это свидетельствует о том, что процесс «культурной глобализации» содержит в себе определенный конфликтный потенциал.

Культура представляет собой результат жизнедеятельности людей и выступает как важнейший фактор (наряду с природным и экономическим) общественного развития. Она оказывает влияние на все процессы

жизнедеятельности общества и индивида. Культура представляет собой сложную динамическую систему, включающую в себя стабильное ядро или культурное наследие (традиции) и инновации.

К устойчивым элементам культуры относятся традиции, благодаря которым происходит сохранение и передача накопленного опыта. Традиции являются составной частью культуры и выполняют функцию обеспечения устойчивости общества. Именно традиции, передаваемые от поколения к поколению, позволяют народу сохраниться как самостоятельное культурное явление современного мира. Поэтому важной задачей любого народа является сохранение собственно этнических компонентов (обычаи, традиции, язык, самосознание).

В связи с происходящими современными процессами отметим, что значимым является вопрос о соотношении так называемой глобальной и национальной культур. Общепринятым в этнологической науке является разграничение понятий «традиционная этническая культура» и «национальная культура» [1, с. 150; 5, с. 105-115; 8]. «Национальная культура» или «этническая культура современности» включает в себя «вариативно адаптированные к нуждам и ценностям этноса инновации», а также элементы традиционной культуры. Своеобразие этнической культуры проявляется в специфических средствах художественно-эстетического восприятия им реальной действительности. Для этноса (этнической общности) наиболее значимыми являются, прежде всего, элементы бытовой культуры, в то время как профессиональная культура по содержанию во многом интернациональна, поскольку ее основу составляет сумма знаний, необходимых в профессиональной деятельности человека. Взаимопереплетение и взаимодополнение различных этнических и надэтнических элементов определяет содержание этнонациональной культуры.

Взаимодействие культур будет способствовать формированию духовного единства человечества и вместе с тем создаст возможность сохранения многополярного мира. Взаимопереплетение процессов интеграции, взаимообогащение в сфере культурно-творческого освоения действительности и одновременно привнесение в него элементов национально-этнической специфики, этнокультурной самобытности способно создать необходимые гарантии как для прогресса полиэтнического социума в целом, так и для проявления каждой личностью своих способностей и дарований.

Известный американский ученый Ф. Боас считал, что «каждая культурная группа имеет свою уникальную историю, зависящую отчасти от своеобразного (peculiar) внутреннего развития социальной группы, а отчасти от посторонних влияний, которым она подвергается» [3]. Французский ученый К. Леви-Стросс выступал против всего, что может привести к уничтожению различий между людьми, между культурами, нарушить их разнообразие и неповторимость. Он подчеркивал необходимость сохранения уникальных особенностей каждой отдельной культуры [7]. Таким образом, важнейшим методологическим принципом понимания культуры является диалог, поскольку именно в нем проявляются сущностные характеристики культуры. Взаимодействие культур является основой их саморазвития.

Значительную роль в культурной динамике играют культурные заимствования, то есть использование предметов, норм поведения, ценностей, созданных и апробированных в других культурах. Данный вид культурной динамики развивается в тех случаях, когда одна культура подвергается влиянию другой, более развитой. Однако в процессе этнокультурного взаимодействия народ заимствует не все подряд, а лишь то, что является близким его собственной культуре, отвечает внутренним потребностям данного этноса. Если нововведение оказывается несовместимым с традиционными основами культуры, то оно отторгается данной культурой. Таким образом, влияние одной культуры на другую реализуется только в том случае, если существуют необходимые условия для такого влияния. Это еще раз доказывает, что диалог культур возможен только при определенном сближении их культурных кодов, наличии или возникновении общей ментальности.

Реакция различных обществ на происходящие изменения в области культуры проявляется по-разному: от пассивного неприятия ценностей иных культур до активного противодействия их распространению и утверждению. В последнее время все чаще целый ряд государств и культур демонстрирует, нередко в агрессивной форме, свое стремление к освобождению от влияния со стороны традиционно доминировавших государств и культур и выступает против глобальных культурных изменений. Это проявляется в стремлении государства к самоизоляции от глобальных мировых процессов, противопоставлении национальной и мировой культуры и в преувеличении значения своей культурной самобытности. Все это усугубляется наличием нерешенных исторических проблем, главным образом геополитических, ведущих к изменению границ политико-экономических пространств, появлению «горячих точек», превращению границ между культурами в зоны конфликтов, которые нередко приобретают форму этнорелигиозных.

В заключение отметим, что мирное сосуществование народов и государств в современной цивилизации может быть достигнуто только путем диалога между ними, при котором ни одна культура не выступала бы в качестве доминирующей, подавляющей и не преподносила бы свой способ мировоззрения как единственно верный. Равноценность культур выдвигает проблему понимания и диалога [2, с. 345, 360, 430], результатом которого было бы не слияние и смешение, а взаимное обогащение культур. Из этого следует, что отношения между народами и культурами должны строиться на принципах терпимости и взаимопонимания, что позволит сохранить собственное духовное наследие.

Литература

1. Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989.
2. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986.
3. Боас Ф. Задачи антропологического исследования // СЭ, 1933. № 3–4.

4. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации: Учебник для вузов. Под ред. А. П. Садохина. М., 2002.
5. Захаров А. В. Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования. М., 2004. № 7.
6. Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. О сохранении традиционной народной обрядности в современный период (к вопросу о феномене устойчивости народной культуры) // Revista de istorie a Moldovei. Chişinău, 2007. № 3.
7. Леви-Стросс К. Структурная антропология. М., 1983.
8. Мамонтова Н. Н. Проблемы изучения традиционных форм культуры и понятие «народное искусство» // Научные чтения памяти В. М. Василенко: Сб. статей. Вып. I. М., 1997.
9. Чумаков А. Н. Единство и взаимообусловленность понятий «культура», «цивилизация», «глобализация». Выступления участников круглого стола, 2003 // www.russiainglobalclub.com
10. Hantington S. P. The Clash of Civilization and Remaking the World Order. New York, 1996.

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ УДАРНЫЙ ИНСТРУМЕНТ ГАВАЛ И ЕГО ПРОТОТИПЫ ВО ВСЕМИРНОМ ИСКУССТВЕ

Махмуд Салах¹

Аннотация. Азербайджан, являющийся одним из древнейших жилых поселений, считается также древним центром культуры. С целью развития музыкальной культуры азербайджанские мастера время от времени создавали для мировой музыкальной сокровищницы ряд музыкальных инструментов необыкновенного звучания, один интереснее другого и этим обогатили общечеловеческую музыку.

Одной из характерных особенностей нашей музыкальной культуры является то, что азербайджанскую народную музыку невозможно представить без сопровождения ударных инструментов. Ритмическое исполнение тактов азербайджанской народной музыки на ударных инструментах также подтверждает то, насколько велика роль этого музыкального инструмента.

Азербайджанский ударный инструмент гавал является ценнейшей сокровищницей, охватывающей многовековую художественную деятельность этого народа, его историю, быт, традиции и т.д. Большинство других видов ударного инструмента гавала, родственных ударных инструментов, воспроизведение которых происходит с помощью непосредственного удара, руки, пальца, шлепка, щелчка, палки, дубинки и др. со временем были забыты, утратили свои функции и не дошли до наших дней.

Если бросить взгляд на историю формирования ударного музыкального инструмента можно непременно найти особенности близкие, родственные музыкальной культуре народов Востока и Запада. Историю развития ударного музыкального инструмента, как и других музыкальных инструментов, следует исследовать в этом аспекте.

Основная цель нашей темы эта подача ценной информации о видах ударного музыкального инструмента гавал, о его структуре, форме и размерах, короткой истории, характере исполнения и других важных особенностях.

Ключевые слова: Даф, Ригг, Мазкар, Даира, Дингир, ритуал, Пандаиро.

THE PROTOTYPES OF THE AZERBAIJANI PERCUSSION INSTRUMENT – THE TAMBOURINE IN THE WORLD MUSIC

Summary. Azerbaijan, which is one of the most ancient inhabited settlements, is considered also the ancient centre of culture. For the purpose of development of musical culture the Azerbaijan masters created a number of musical instruments of the unusual sounding for a world musical treasury from time to time, one is more interesting than another and with it have enriched universal music.

One of prominent features of our musical culture is that it is impossible to present the Azerbaijan folk music without percussion instruments. Rhythmic execution of steps of the Azerbaijan folk music on percussion instruments also confirms that, the role of this musical instrument is how much great.

The Azerbaijan percussion national instrument qaval is the most valuable treasury covering centuries-old art activity of these people, its history, a life, traditions etc. Majority of other kinds of a percussion instrument qaval, related to instruments which reproduction occurs to the help of direct blow, a hand, a finger, a slap, click, a stick, a bludgeon, etc. In due course have been forgotten, have lost the functions and have not reached up to now.

If to dart a glance at history of formation of a percussion musical instrument it is possible to find by all means features relatives, related to musical culture of the people of the East and the West. History of development of a percussion musical instrument, as well as other musical instruments, it is necessary to investigate in this aspect.

¹ Старший преподаватель, Азербайджанская национальная консерватория, г. Баку, Азербайджан, e-mail: m.salah.def@gmail.com, m-salah-def@mail.ru.

Main objective of our theme is giving of the valuable information on kinds of a percussion musical instrument qaval, about its structure, the form and the sizes, a short history, character of execution and other important features.

Keywords: Daf, Rigg, Mascart, Doira, Dingir, ritual Pandairo.

Изготовление первых ударных инструментов было связано с традициями, бытом, церемониями с указанием чего-либо и т.д. С древнейших времен цель использования ударных инструментов была многосторонней. Создание древними людьми первых музыкальных ударных инструментов относится к началу XIII тыс. до н.э.

Первыми ударными инструментами были взятые в готовом виде из природы обломки скал, речные камни, пни, засушенные ветви и т.д. Чем теснее ударные инструменты становились связанными с жизнью наших предков, тем более они совершенствовались и теряли свою целевую направленность в использовании.

Прежде всего, следует отметить, что ударные инструменты играли важную роль в создании музыкального искусства и других музыкальных инструментов. Создание ударных инструментов было тесно связано с первыми сознательными шагами человека в обществе, с его инициативой вовлечения в трудовой коллектив. Благодаря практическому опыту первобытные люди наряду примитивными орудиями труда стали изобретать и ударные инструменты. Звук ударных инструментов невольно будоражил тела людей, танцующих или находящихся в движении в процессе трудовой деятельности или на церемониальных мероприятиях, делал их движения динамичными, оказывал большую помощь в мобилизации их сил в борьбе с природой. Впоследствии ударные инструменты стали сопровождать военные походы. В Египте, Палестине, Греции и Риме, являющихся центрами древней цивилизации, ударные инструменты использовали для сопровождения танцев и танцевальной музыки.

Исторически предки, проживающие на нашей территории в силу естественных географических условий, цивилизаций, традиций стали создателями ряда различного вида ударных инструментов. Сцены *«Йаллы»*, изображенные на скалах Гобустана и скорее всего более ритмичное чем *«Гавалдаши»* сопровождение этих массовых церемоний является живым свидетельством тесной тысячелетней связи нашего народа с первыми ударными инструментами.

Азербайджан, являющийся одним из древнейших культурных народов мира, известен своими историческими материально-культурными памятниками, богатой литературой, искусством и музыкальной культурой. Нельзя забывать, что ударные музыкальные инструменты являются ценнейшей сокровищницей, охватывающей многовековую художественную деятельность азербайджанского народа и тесно связанной с его историей, бытом, традициями и т.д.

Музыка как в радостные дни, в праздники, так и в печальное, тяжелое, скорбное время являлась моральной поддержкой для народа. Азербайджанская музыка полна большим чувством веры в будущее, оптимизмом, мотивами, побуждающими человека быть храбрыми и отважными, поэтому творцы азербайджанской музыки-ханенде испокон веков завоевывали симпатию широких масс своими бесценными выступлениями на национальных праздниках и свадебных церемониях. Азербайджанская музыка возвысилась благодаря своей национальной основе. Вместе с тем еще более глубокого развития и современного уровня она достигла благодаря определенному влиянию передовых традиций. Велика роль создателей народной музыки в развитии азербайджанской музыки, обогатившей передовую мировую музыкальную сокровищницу своими редкими жемчужинами. Музыкальные деятели, пропагандируя народную музыку, являющуюся выразителем духовного мира, ума и желаний народа, увековечили и сохранили ее.

Не найдется ни одной области нашего наследия, где бы не использовались ударные инструменты. Ударные инструменты важны и необходимы в представлении ряда фольклорных жанров. В исследовательской работе на тему «Ударные инструменты в Азербайджане и их роль в наследии народной музыки» следует рассматривать десятки соседствующих друг с другом народов с точки зрения их связей, длящихся на протяжении многих веков. Взаимовлияние музыкальной культуры соседних народов неоспоримо в современное время.

Изучение развития ударных инструментов невольно требует исследования исторического развития ударных инструментов, имеющих у соседствующих друг с другом народов. Можно сказать, что есть сходство, близость и общность между ударными инструментами всех народов мира. Значит, естественной закономерности наличие у соседних народов ударных инструментов, имеющих в Азербайджане.

Одной из важных задач, стоящих перед современными азербайджанскими музыковедами является изучение места ударных инструментов в музыкальном наследии нашего народа. Каждая из классификаций основывается на своеобразных принципах. А эти принципы значительно зависят от аспектов подхода к исследуемому предмету и материалу. До сегодняшнего дня музыковеды предлагали разные классификации ударных инструментов.

ДАФ – История одного из древнейших музыкальных инструментов Дафа охватывает 5 тысячелетий. Одна сторона круга шириной 50 мм – 70 мм, диаметром 500 мм – 550 мм покрыта кожей. Обычно поверхность дафа обтягивается бычьей, овечьей, козьей кожей, а в настоящее время, особенно в последние десятилетия покрывается искусственной кожей, т.е. пластическим покрытием. Внутренняя часть другой стороны дафа оснащена небольшими железными или медными кольцами. На протяжении веков их ритмичное звучание благодаря технике рук демонстрировало мастерство каждого исполнителя. Исполнитель с помощью хлопка и быстрого движения пальцев увеличивает эффект звука, исходящего от дафа. Еще в 3000 – 2500 годах до н.э. в Шумере традиционным явлением было женское исполнительство на инструменте даф. А это было связано с религиозными ритуалами, проводимыми во время лунного затмения. В физиологическом отношении женщина

связана с лунной больше, чем мужчина, и ее чувствительность еще более возрастает во время лунного затмения. Во время ритуала женщины танцуют, производя многочисленные движения и поклонения. По религиозным представлениям луна являлась символом чистоты.

После принятия ислама даф использовали также во время так называемых дервишских меджлисов “сема” – ритуальных собраний и религиозных церемоний. Западными исследователями называют дервишские меджлисы “сема” «ритуальным танцем», «спиритическим концертом», «мистическим балетом». Первое упоминание о дервишских меджлисах “сема” относится к 245 году по хиджре (829). Во время дервишских меджлисов “сема” исполняются стихи, проводятся зикры и собравшиеся благодаря музыкальной гармонии, мастерски прочитанного стихотворения вдохновляются и постукивают по полу в такт звучания дафа. Церемонии “сема”, в которых особое место уделяется дафу, представлены во многих религиозных течениях ирфан. Основной целью звучания этой музыки является стремление забыть повседневные заботы и возвыситься путем поклонения богу. Во время исполнения этой музыки будто весь мир и вселенная, сотворение и сама жизнь гармонично, созвучно двигаются в ритме музыки и совершенствуются. В настоящее время в Турции, Иране и арабских странах и проводятся дервишские меджлисы “сема”. Сегодня инструмент даф связан не только со спиритическими сессиями ислама, но и известен под различными названиями на Ближнем и Дальнем Востоке, в Южной Европе (Испания, Франция, Италия), в Южной Америке. В арабских странах инструмент известен как Даф, Дафт, Дуф, Тар, Ригг, у уйгуров Дап, Дабу, Шоугу, у аджаров Дел, в Дагестане Теп, в Азербайджане Даф, Гавал, Даире, у узбеков и таджиков Дойра, Даира, у казахов Дангра и под другими названиями.

АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ ДАФ – Одним из ударных инструментов, получивших в свое время широкую известность, был даф. В средние века азербайджанскую музыку невозможно было представить без дафа. Так, даф использовался в ансамбле вместе с такими инструментами как най, каманча, уд, руд и другими и поэтому превратился в один из любимейших инструментов танцоров. В средневековых азербайджанских миниатюрных произведениях имеются десятки миниатюр с изображением дафа.

ГАВАЛ – Являющийся исконно азербайджанским народным инструментом, один из самых интересных ударных инструментов, тесно связанный с его традициями, бытом и церемониями. В настоящее время под сопровождением гавала воспроизводится ряд музыкальных жанров, народных представлений и игр. Возможно, гавал является единственным инструментом, не изменившим на протяжении веков своего внешнего вида и никогда не сталкивающимся с опасностью забвения.

Как правило, диаметр круглой обечайки гавала составляет 340-450 мм г, а ширина- 40-60 мм. Деревянный обруч гавала вырезается из стволов деревьев твердых сортов, снаружи он гладкий, а внутри имеет конусовидную форму. Основным материалом для изготовления деревянного обруча являются виноградное, тутовое, ореховое деревья, красный дуб. На поверхность круглой обечайки наносится инкрустативный орнамент из мрамора, кости других материалов. В трех местах деревянного обруча в небольшие отверстия с помощью булав закрепляются металлические или медные кольца. На булавки, видимые на внешней стороне деревянного обруча, аккуратно наклеивается кожа. В последнее время в Иране гавал изготавливают из фисташкового дерева. Это приводит к затруднениям для хананде при исполнении на гавале.

Обычно чехол изготавливается из кожи ягненка, козленка или джейрана. На самом деле чехол для гавала должен изготавливаться из рыбьей кожи. Сейчас в период развития техники используют также искусственную кожу и пластик. Рыбья кожа изготавливается с помощью специального дубления. Профессиональные исполнители, можно сказать, не используют гавал из кожи других животных, потому что рыбья кожа прозрачна, тонка и очень чувствительна к температурным изменениям. При сотрясании металлических и медных колец, свисающих изнутри инструмента, и при произведении ударов образуется двойной звук. Хриплый звук, исходящий от мембраны инструмента и от колец, находящихся внутри приобретает неповторимое звучание.

РИГГ – Этот инструмент, можно сказать, по своей форме ничем не отличается от известного в Азербайджане инструмента под названием даф. Однако он наиболее полно проявляет себя в манере исполнения. Ригг является ударным инструментом, очень широко распространенным в арабских странах, в основном в Египте. В отличие от азербайджанского дафа на деревянный обруч этого инструмента диаметром 200 мм – 250 мм и глубиной 60 мм натягивается кожа Нильского скота. Так как в настоящее время эти животные попали в Красную Книгу, используется искусственная кожа и пластик, изготовленные с помощью последних технических средств. На раму круглой обечайки инструмента традиционно закрепляется 5 пар металлических колец.

БЕНДИР – Это большой даф, круглая обечайка которого не оснащена никакими металлическими кольцами, «тарелочками» (пластинами), колокольчиками, исполняемый, обычно с нагарой (барабаном) и кудумом. С внутренней стороны вдоль всей поверхности кожи натягиваются 3 струны или нити. Бендир используется в турецкой классической музыке, в основном в турецкой мистической музыке Мавлави. Диаметр бандуры 400 – 550 мм, а толщина деревянного обруча 100 – 120 мм. Специфическая особенность бендира, на круглую обечайку которого натянута кожа, заключается в том, что для сохранения резонанса во время исполнения во внутренней стороне находятся 3 натянутые струны или нити.

МАЗКАР – Известно, что в недавнем прошлом дервиши, собрав на площадях, улицах вокруг себя народ исполняли многочисленные религиозные ритуалы. На этих представлениях дервиши показывали небольшие сценки, рассказывали сказки, демонстрировали номера с обученными животными и закрытыми глазами. Естественно, на таких собраниях использовались многочисленные ударные и духовые инструменты. Одним из таких инструментов был мазкар.

Мазкар как даф, гавал, даира, дингир является односторонним ударным инструментом. То есть мазкар как

и эти инструменты, состоит из изготовленной из дерева круглой обечайки, одна сторона которой открыта, а другая обтянута кожей. Так как мазкар в точности, как и бендир, являлся музыкальным инструментом дервишей, используемым в турецкой мистической музыке Мавлави во время исполнения религиозных ритуалов, в отличие от дафа, гавала его круглая обечайка не оснащена никакими колокольчиками, металлическими кольцами, «тарелочками» (пластинами). Напомним, что если учесть, что основатель турецкой мистической музыки Мавлави и вообще течения Мавлави суфийский поэт Джелаладин Руми (1207-1273) жил в XIII веке становится известно, что мазкар широко использовался именно в этом веке. Несмотря на сходство с инструментом бендир, основным отличием является то, что изнутри на коже нет струн. Можно сказать, что информации об этом инструменте нет ни в одном источнике.

ДИНГИР – Ударный инструмент грушевидной формы с мембранофоном. Дингир состоит из обечайки, одна сторона которой открыта, а другая обтянута козьей кожей. Он изготавливался из древесины дерева греб. Так тутовое и ореховое деревья в течение столетий могли бы стереться. А греб – очень прочное дерево. Так как дингир является духовным инструментом, его часто соотносят и сравнивают с мазкаром. На обечайке нет никаких звенящих металлических колец, колокольчиков. Размеры дингира следующие: диаметр 340 мм, глубина 90 мм. В доисламские времена, используя дингир в религиозных ритуалах, исполнитель начинал выступление, взяв инструмент за широкую часть. Узкая часть дингира была направлена вверх. При звучании инструмент не должен был закрывать лица солиста. Так как дингир сравнивают с духами, его можно отнести к древнейшим временам. В ряде источников дингир представляется как музыкальный инструмент мюридов, то есть дервишей. С этой точки зрения, дингир можно уподобить шаманскому гавалу, имеющему религиозную значимость. Шаманы называли используемый на Алтае или Якутии инструмент «тунгиром» или «дунгиром». Видимо корень этих слов происходит от огузского слова динги, а оно, в свою очередь, восходит к древнетюркскому «тенгри» – танры, что раскрывает религиозную суть музыкального инструмента.

Дингир (Дангира) является также ударным инструментом Казахстана. Это инструмент древних казахских шаманов. На одну сторону обечайки натянута кожа. На внешней стороне находятся несколько колокольчиков, напротив друг друга маленькие кольца, а внутри – металлические кольца. В древние времена шаманы не проводили мистические ритуалы без дингира. Инструмент дингир немного похож на гавал сибирских шаманов.

КЕПШИК – Еще один из древних казахских ударных инструментов называется кепшик. Он во всем схож с инструментом дингир, только внутри него и по краям обечайки нет никаких колокольчиков и металлических колец. Инструментом кепшик исполняются ритмические песни и танцы. В тоже самое время этот инструмент был украшением религиозных церемоний. Ни оно религиозное мероприятие и ритуал не обходились без кепшика.

ШАМАНСКИЙ ГАВАЛ – Гавал является одним из атрибутов шаманов. Руководствуясь особыми чувствами, Шаман с помощью исполнения на гавале добивается духовного полета в просторы вселенной и возвращения обратно. Во время исполнения Шаман, постепенно поднимая темп ритма, заставляет крылатого коня духовно возвыситься в небеса и в вновь вернуться в реальную жизнь. При изготовлении гавала, можно сказать, в его конструкции не делалось никаких изменений или в редких случаях они были совершенно минимальны.

Форма и украшения гавала, дополнительные бусины, колокольчики, кожа на его поверхности в глазах Шамана превращаются в живые существа. И это увеличивает во время ритуала возможности Шамана для соединения с духовным существом, духовным миром. Каждый Шаман во время исполнения вне зависимости от тембра и темпа гавала использует своеобразные звуковые эффекты.

Шаманы изготавливают основную круглую обечайку гавала. В начале берут доску для деревянного обруча и сгибают ее для придания ей формы круга. Доску прогревают над открытым огнем и сгибают. Затем две или три части заготовки сшиваются между собой при помощи тонких прутьев, выструганных из корня и ствола дерева. Обычно ширина гавала составляет от 2,5 см- до 20 см, а диаметр от 30 см-до 70 см. На внутреннюю стенку обечайки выкладываются железные кольца.

У некоторых народов при обтягивании кожи обечайки шаманского гавала учитывается то, кто мужчина шаман или женщина шаман будет исполнителем гавала. Для мужчины шамана используется кожа самца, для женщины шамана – кожа самки.

У многих народов имеются многочисленные средства для натягивания кожи на гавал. Чукчи и эскимосы завязывают или приклеивают на деревянный обруч кожу джейрана или кожу желудка моржа. Народы Приамурья айны, буряты, манджуры только приклеивали кожу на круглую обечайку. Ханты, манцы и ненцы с помощью веревок растягивают специальную кожу, закрепляют ее на края деревянного обруча с помощью специальных гвоздей и зашивают. Алтайцы, якуты, эвенки, кельты, селькупы и другие народы зашивают кожу на края круглой обечайки. После закрепления на кожу наносятся рисунки. Эти рисунки от простой до сложной формы олицетворяют основной символ гавала.

ШОУГУ – Одним из древних ударных инструментов, родственных с дафом, гавалом, даира является Шоугу (Шоугоу). Этот гавал является уйгурским ударным инструментом. На круглую обечайку этого инструмента, появившегося приблизительно в IV-VI веке, натягивается баранья кожа. Внутри обечайки есть металлические кольца. Во время исполнения при сотрясании шоугу кольца издают хриплый звук. В настоящее время на этот инструмент натягивается также змеиная кожа.

ДОЙРА – Дойра является ударным инструментом, широко распространенным в Узбекистане и являющимся основным ведущим атрибутом узбекской музыкальной культуры. Круглая обечайка инструмента в основном изготавливается из орехового и фисташкового деревьев и из высушенной виноградной лозы. Диаметр

360мм – 450мм, деревянный обруч обтягивается рыбьей, козьей, коровьей кожей или кожей жеребенка. Во внутренней части круглой обечайки находятся кольца. Исполнитель вдевает большие пальцы в бечевку, пропущенную между металлическими кольцами. Каранайцы для лучшей слышимости звука инструмента, исполняемого с помощью хлопка кладут на кончики пальцев металлические монеты и обвязывают их.

Для звонкого и акустического звучания дойры до исполнения следует прогреть инструмент над огнем.

КАНДЖИРА – Канджир, похожая на даф, является ударным инструментом, широко распространенным в Южной Индии. Канджир обладает очень приятным звучанием и прекрасными широкими тембральными возможностями. В основном обладает высоким акустическим басовым звуком. С 1993 года используется в классической музыке. Канджир в основном исполняется вместе с ударным инструментом мриданга в ансамбле народных музыкальных инструментов.

Мембрана инструмента изготавливается из кожи большой ящерицы. Благодаря прекрасным музыкальным особенностям исполнения, канджир отличается от других родственных инструментов.

Круглая обечайка инструмента изготавливается из фруктового дерева чекфрут. Диаметр инструмента 17-22 см, глубина 5-10 см. В деревянной раме есть одна пара металлических колец.

ПАНДАИРО – Пандаиро является родственником гавалу ударным инструментом, широко распространенным в Южной Америке-Португалии, Бразилии и других странах. Это народный инструмент, завоевавший широкую симпатию в Бразилии. Ударный инструмент пандайро является сердцем национальной танцевальной музыки «Самба».

Диаметр ударного инструмента пандайро, изготавливаемого иногда из фанеры 250мм – 300мм, глубиной которого 60мм – 80мм. На раму круглой обечайки традиционно закрепляются 5 пар металлических колец. Иногда количество этих колец по желанию исполнителя может составлять 7-9 пар. Своеобразной особенностью этого инструмента является то, что для изменения тональности звучания деревянный обруч оснащается специальными техническими винтами. С помощью винтов в зависимости от тональности музыкального номера для настройки инструмента исполнитель может натягивать или расслаблять кожу Пандаиро.

Техника исполнения этого инструмента близка технике исполнения дафа. При постукивании мембраны рукой и одновременном сотрясании для создания эффекта звучания используются металлические кольца, находящиеся вокруг деревянного обруча.

ТАММОРА – Таморра является односторонним ударным инструментом, служащим исконно итальянским народным музыкальным традициям и используемым в области Кампанья. Распространенный в основном в Сицилии, он схож с родственником дафу инструментом мазкарром. На раме деревянного обруча этого инструмента расположено 8 пар металлических колец. Иногда количество этих колец по желанию исполнителя может изменяться. При постукивании мембраны инструмента одной рукой и одновременном его сотрясании для создания эффекта звучания также используются металлические кольца, находящиеся вокруг деревянного обруча.

БОЙРАН – Является односторонним ударным инструментом диаметром 350мм– 450мм, глубиной 9 мм – 20 мм. Деревянный обруч этого инструмента, местом распространения которого считается Ирландия, обтянут козьей кожей. Интересной особенностью этого инструмента является то, что в отличие от инструментов, исполняемых другой рукой бойран, так же как и шаманские гавалы озвучивается с помощью палочки. У палочки, используемой для постукивания есть свое особое название. Каждый конец этой палочки, называемой ”Кипин” в зависимости от техники исполнения изготавливается в специальной форме. Солист исполняет этот инструмент одной рукой с помощью палочки. А другой рукой держит инструмент за два держателя в форме креста, прикрепленных к внутренней стороне деревянного обруча гавала.

АДУФ – Португальский двусторонний ударный инструмент мавританского происхождения называется адуфом. Корень слова, звучащий как “дуф”, говорит о сходстве в настройке этого инструмента и дафа. Квадратные размеры этого инструмента, каждая из сторон которого обтянута козьей кожей, -30см – 50см. Иногда внутренняя часть этого двустороннего инструмента заполняется фасолевыми горошинами или очень мелкими речными камнями. При использовании инструмента фасолевыми горошинами или мелкими камушками, находящиеся внутри него придают исполнению особый эффект звучания. Эти звуки словно похожи на звуки воды, дождя, раската грома. Адуф исполняется как постукиванием рук, так и иногда с помощью специальной палочки.

Этот инструмент исполняется обычно женщинами на религиозных церемониях и ритуалах. В Каирском музее хранится гавал квадратной формы, найденный в гробнице женщины по имени Хатнофер, скончавшейся в Египте еще 1400 лет назад до н.э.

ТАМБУРИН – Фактически этот инструмент состоит из основного деревянного обруча. Он может исполняться и в форме круглой обечайки, обтянутой кожей и без нее. Основной эффект звучанию придают кольца, расположенные на деревянном обруче. Этот инструмент, можно сказать, благодаря своей популярности распространился в музыкальной жизни всех народов от Запада до Востока. Этот инструмент чаще встречается на юге Франции, Индии, Мексике, Африканском полуострове. У инструмента есть еще несколько других форм. Он бывает полукруглой или же треугольной формы.

Было бы уместным отметить, что ударные инструменты, известные в Азербайджане, были широко распространены на соседних территориях и в ряде стран мира и превратились в не отъемлемую часть их музыкальной культуры. В целом налицо влияние азербайджанской музыки на ближайшие страны.

Литература

1. Абдуллаева С. Азербайджанский национальный музыкальные инструменты Б. «Adilogli», 2002.
2. Абдуллаева С. Азербайджанская музыка и искусство. В., 2010.
3. Абдуллазаде Г.А. Древняя и средневековая музыкальная культура: историко-философский анализ. Б., Qartal, 1996. 9.
4. Журнал «Консерватория». М. Салах «Древний шаманский гавал». Баку.2010.154 с.
5. Бадалбейли А.Б. Музыкальный словарь. – Баку: Наука, 1969. – 445 с.
26. Наджафзаде А. И. Толковый словарь азербайджанских музыкальных инструментов. – Баку: Тысяча и одна песня, 2004. – С.173-174.

ОНОМАТОПЫ В ТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Рузиля Салахова¹

Аннотация. Лексика устного народного творчества татарского народа представляет особый интерес с точки зрения исследования звукоподражательных слов. В теоретическом плане данный лексический пласт привлекает внимание в силу наличия ряда признаков, выделяющих его как семантический класс, причём далеко не ограниченный подражанием звуковым явлениям внеязыковой реальности, но включающий также изображения зрительных и других сенсорных ощущений, механических взаимодействий, динамических состояний, психологических и прочих характеристик человека. Результаты данного исследования дают возможность разрабатывать теорию изобразительной мотивированности языкового знака и её отражения в лексическом фонде татарского языка.

Ключевые слова: онома топ, онома топея, звукоподражательное слово, образоподражательное слово, изобразительная лексика.

ONOMATOPE IN THE TATAR FOLKLORE

Summary. The vocabulary of folklore of the Tatar people is of particular interest from the point of view of the study of onomatopoeic words. In theoretical terms this lexical layer attracts attention because of the availability of a number of signs that distinguish it as a semantic class, and is not limited by imitation of the sound phenomena of extralinguistic reality, but also includes visual images and other sensory, mechanical interactions, dynamic conditions, psychological and other characteristics of the person. The results of this study provide an opportunity to develop a theory of visual motivation of the linguistic sign and its reflection in the lexical Fund of the Tatar language.

Keywords: onomatop, onomatopoeia, onomatopoeic word, obrazovatelnoe word visual vocabulary.

Выдвинутая еще в прошлом столетии гипотеза о подражательной природе языка поставила онома топоэтическую лексику в особое положение, придала им значимость древнейших, первичных элементов и акцентировала внимание на поисках подражательных истоков той части лексики, которая лишена подражательной образности. В настоящее время уже нет необходимости доказывать, что такие поиски бесперспективны, так как невозможно свести огромное многообразие лексического состава современных и древних языков к примитивному набору подражаний. Вместе с тем хорошо известно, что одни и те же предметы издают разные звуки, что в зависимости от разных обстоятельств меняются оттенки звучания. Только в татарском языке можно выделить порядка десяти звукоподражательных слов, передающих виды смеха: *ха-ха-ха* – подражание хохоту; *хи-хи-хи* – смех исподтишка; *кет-кет* – подражание хихиканью; *гый-гый-гый* – подражание ехидному смеху; *пырх* – неожиданный сильный смех; *иха-ха... ми-хаха* – подражание смеху и легкомысленной болтовне девушек; *шарык-шорык* – раскатистый смех; *хе-хе* – самодовольный, злорадный смех; *чырык-чырык* – прерывистый тихий смех. Ясно, что совместить предельную дифференцированность передачи оттенков естественного звучания изобразительными словами с обобщенным обозначением предметов и явлений окружающей действительности обычными лексическими единицами едва ли удастся. Таким образом, подражательные слова в непосредственной, экспрессивно-изобразительной форме передают звуки, издаваемые живыми существами и различными предметами, или выражают представления о световых явлениях и о различных движениях.

Итак, онома топы выражают не названия звуковых и двигательных образов, а являются их выражениями и делятся на два больших разряда: 1) звукоподражательные слова; 2) образоподражательные слова. Звукоподражательные слова передают звуки, производимые теми или иными живыми существами или природными силами. Например, *пыш-пыш* – звукоподражание шушуканью, шепоту, пыхтению.

Образоподражательные слова дают представления о движениях этих существ или световых явлений, возникающих «также по принципу своеобразного подражания, но перенесенного в область чувственных реакций человека (зрительное восприятие, движение, соматическая реакция)». Например, *фырт-фырт* – образоподражательное слово в значении «щеголеватый», «пижонистый», *ялт-йолт* – образоподражание со значением «сверкнуть, промелькнуть», «быстро оглядываться».

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: ruzilya5@mail.ru.

Звукоподражательные слова по своему значению подразделяются на пять семантических групп [4, с.378-379]:

1. Подражание человеческой речи, смеху, плачу, шепоту, кашлю: *пыш-пыш* – звукоподражание шепоту, *эпечтеки-печтеки* – подражание чиханию.

Эпечтеки-печтеки аннан туган кечтеки (загадка) [2, с.89].

Килсәнә лә, әнкәй, каршыма,

Каләм белән сызыйм кашыңа;

Акрын гына басып, пыш-пыш сөйләп,

Життегез лә минем башыма (обрядовая песня) [5, с.293].

2. Подражания звукам, образующимся при действиях человека: *чәп-чәп* – подражание хлопанию, *тук-тук* – подражание стуку, *тыпыр-тыпыр* – подражание топанию или пляске.

Чәп-Чәп, чәпә-чәп, биючегә бик рәхәт;

Биемәгән туташларның йөрәгенә жәрәхәт (частушка).

Алам-салам өзем, чытыр-мытыр үрдем(загадка) [2, с.88].

Чәп-чәп чәпим. Тук-тук тукыйм,

Бер сүз әйтмим, син әйт, кем мин? (загадка) [2, с.83].

Тыпыр-тыпыр бишдер, аягы жәңгә тимидер (частушка) [5, с.289].

3. Подражания звукам, издаваемым животными, птицами и т.д.: *чут-чут* – подражание пению соловья, *кодый-кодый* – подражание кудахтанию курицы, *кыйгак-кыйгак* – подражание крику гусей, *гөлдәр-гөлдәр* – подражание воркованию голуби.

Ары да чут, бире дә чут, иһи лә, миһи лә,

Ул нәрсә, йә, сөйлә? (загадка) [5, с.86].

Гөлдәр-гөлдәр гөл итекле,

Гөлкәй кызыл читекле(загадка) [2, с.85].

Кодый-кодый ак тавык, мая сала карт тавык (песня) [5, с.281].

Кыйгак-кыйгак диен ни кычкыра,

Сазлыктарга төшкән каздыр ул (песня) [5, с.86].

4. Подражание звукам, издаваемым различными предметами(машинами, механизмами, орудиями труда).

Дөбер-дөбер, дөбермән, яккан уты күмердән,

Йомыркасы тимердән, күкәй сала мөгездән(загадка) [2, с.83].

Зер-зер, зертеки, зертеки дә пертеки,

Тек-тек итәр текмештән китәр (загадка) [2, с.82].

5. Подражание шумам и звукам явлений природы: *шыбыр-шыбыр* – подражание шуму дождя, *калтыр-колтыр* – подражание шуму грома.

Шыбыр-шыбыр явадыр, ягъмур микән, кар микән?

Туксан түрә жыелды, тагы да түрә бар микән? (байт) [5, с.287].

Калтыр-колтыр күч бара,

Кара юрга бушап бара(загадка) [2, с.86].

Образоподражательные слова по своему значению подразделяются на три семантические группы.

1. Подражание световым явлениям: *ялт-йолт* – подражание сверканию молнии, *ялтыр-йолтыр* – подражанию сверкающим, блестящим предметам.

Ялт-йолт ялтырый, жәңгә өсте калтырый(загадка).

Ала казы калтыр-колтыр, канат очы ялтыр-йолтыр;

Инәсе елый вәр-вәри, кызы көлә шар-шарый(загадка) [2, с.87].

2. Передача образных представлений о движениях, действиях живых существ, их органов: *челт-челт* – подражание миганию глаз, *дөр-дөр* – подражание дрожанию тела.

Челт-челт күзле, адәм төсле йөзле (загадка) [2, с.82].

Ялт-йолт ябыла, йозаксыз бикләнә(загадка) [2, с.87].

Дөр-дөр калтырыйм, туңа-туңа аптырыйм.

Газизләрем, балаларым, сезне ничек калдырыйм? (байт) [5, с.144].

3. Подражание внешнему виду предметов: *фырт-фырт* – образоподражательное слово в значении «щеголеватый», «пижонистый»:

Фырт-фырт Фатыйма. Кызлар таган атына,

Син дә кушылып атын, чыга күрмәсен атың (предсказание) [5, с.234].

Вышеуказанные примеры приведены из разных жанров татарского устного народного творчества. Образность речи, гармонично сочетающаяся с точностью и лаконичностью одно из важнейших особенностей фольклорных произведений. Образность произведений жанров народной афористики отличается от образности других жанров фольклора, вытекая из специфики малой формы, из необходимости «сжать» мысль без ущерба для ее смысла в предельно краткую, но высокохудожественную форму [3, с.34]. Ономастопозитивная лексика свойственна почти всем жанрам татарского фольклора, однако ее роль в числе прочих, используемых загадочным жанром художественных приемов, несоизмеримо выше, нежели в других жанрах.

Исследуя звуко-и образоподражательных слов в устном народном творчестве татарского народа, мы пришли к выводу, что главенствующую позицию в татарском фольклоре занимают ономастопы звуков живот-

ных и птиц, на втором месте человеческие звуки, за которыми следуют подражания звукам неодушевленных предметов и природы. Ономатопоэтические слова, имитирующие шумы окружающей природы, являются самым немногочисленным классом слов данной категории. Часто при совпадении эмоциональной окраски речи человека с данным видом ономапопов, эти звукоподражания используются для оценки коммуникативной ситуации.

Фольклор каждого народа важен тем, что отражает его думы, воззрения и переживания. Само же развитие фольклора и его специфика определяется историческими условиями существования народа. Фольклор – это уникальная сфера существования языка, наиболее яркое и беспримесное выражение национальной ментальности. Слово в фольклоре не просто языковая единица, в нем воплотились восприятие и оценка нашими предками окружающего мира [1, с. 69-70]. Исследование ономатопоэтической лексики позволяет выявить основные функции и характеристики татарского фольклора. Результаты данного исследования дают возможность разрабатывать теорию изобразительной мотивированности языкового знака и её отражения в лексическом фонде татарского языка.

Литература

1. Лазутин С. Г. О фольклористическом аспекте в изучении языка народной поэзии // Русская литература, 1959. № 3. С. 69–79.
2. Мәхмүтов Х. Ш. Ай колакланса ни була? Халык афоризмнары. Беренче китап. Казан: Мәгариф, 2002. 143 б.
3. Миннуллин К. Общая символика в песенной поэзии народов Поволжья. И Приуралья // Типология татарского фольклора. Казань: Издательство «Мастер-Лайн», 1999. С. 32-48.
4. Татарская грамматика. Т. II. Морфология. Казань: Татарское кн. изд-во, 1993. 397 с.
5. Татар халык ижаты: Хрестоматия. Казан: Мәгариф, 2004. 479 б.

ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА РАССКАЗА «КАМШЫГЕР» ОРАЛХАНА БОКЕЯ

Карлыгаш Сарекенова¹

Аннотация. В данной статье мы рассматриваем некоторые языковые элементы и фразеологизмы рассказа видного казахского писателя Оралхана Бокея «Камшыгер» в переводе Роллана Сейсенбаева («Камчигер»). При переводе некоторых языковых элементов для сохранения национального колорита переводчик намеренно использует не их эквиваленты в русском языке, а лишь русскоязычное написание. А при переводе фразеологизмов использованы такие методы, как использование абсолютных фразеологизмов, перевод фразеологизма фразеологизмом, перевод фразеологизма с помощью свободного сочетания слов.

Ключевые слова: художественный перевод, национальный колорит, абсолютный эквивалент, картина мира.

FEATURES LANGUAGE TRANSLATION OF ORALKHAN BOKEY STORY «KAMSHIGER»

Summary. Some linguistic elements and phraseological units of an outstanding Kazakh writer Oralkhan Bokey “Kamshiger” story translated by Rolland Seysenbaev (“Kamchiger”) are considered in the given article. During the translation interpreter does not use some linguistic elements deliberately to preserve the national characters of their equivalents in Russian but only Russian-language writing. The following methods of translation such as the usage of absolute phraseologies, translation of phraseology by phraseology, translation of phraseology with the help of free word combinations are used.

Keywords: literary translation, national character, the absolute equivalent, the world picture.

Художественный перевод как составная часть современной литературной действительности является универсальным средством сближения людей и способствует взаимообогащению и взаимовлиянию национальных культур и литератур разных народов. В связи с этим необходимо помнить, что в процессе художественного перевода не только представляется картина мира отдельной языковой личности, но и испытывается влияние друг на друга культурных факторов. Прагматическая функция художественного перевода заключается в том, чтобы не вводя читателя в заблуждение, заставить его поверить в то, что художественное содержание перевода соответствует оригиналу. В результате несоответствий различных картин мира посредством художественного перевода на стыке двух разных культур, на фоне двух разных картин образуется одно целое, появляется новый, созданный особыми литературными и лингвистическими средствами третий текст.

Таким образом к процессу перевода подключаются не только два разных языка, но и разные культуры, разные социумы. В процессе межкультурной коммуникации выявляется несоответствие специфической лексики сравниваемых культур [1, с. 53].

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Евразийский национальный университет имени Л.Н.Гумилева, г. Астана, Казахстан, e-mail sarekenova_kk@enu.kz.

В настоящей статье мы рассматриваем фразеологизмы и некоторые языковые элементы рассказа видного казахского писателя Оралхана Бокея «Камшыгер» в переводе Роллана Сейсенбаева («Камчигер»).

В целом рассказ «Камчигер» – одно из произведений о национальных особенностях казахского народа. Это видно из перевода названия рассказа. Конечно, слово «камшы» («плеть») присутствует как в русском языке, так и в русском менталитете. Об этом говорится и в рассказе. Например, в предложении *...алтауының бірдей қамшысын сарт-сұрт жұлып, тақымына қыса кетті* слово **қамшы** переведено на русский язык следующим образом *отобрав на скаку все шесть плеток у незадачливых противников*. А слово *қамшыгер* используется без перевода – *камчигер*. Это и понятно. Поскольку данное слово выступает здесь в качестве реалии, свойственной казахскому народу. А устойчивые выражения в рассказе, связанные со словом *камшы* переведены так: *бұзау тіс он екі өрім қамшы // тяжелая камча с медным шариком на конце, сплетенная из двенадцати крепких ремней...* Значение фразеологизма полностью не передано, не использован и пословный перевод, однако дается пояснение, соответствующее миропониманию русского народа. В следующих предложениях устойчивые выражения переведены пословно: *...Тірішіліктің мынау қолындағы қамшының сабындай келте, сабындай жылтылдақтығын әрі ермен шөптей ащылығын ойлады ма, құйрық-жалсыз жалғыздығын енді гана сезді ме...* // Или о жизни жалел, короткой, словно рукоять камчи, уходящей, скоротечной? Или о **полюнной горечи существования** думал он? А может быть, подкралось наконец к нему **одиночество** и вонзило ему клыки прямо в сердце?

Кроме этого в качестве объекта исследования в данном рассказе рассматриваются такие слова, как *қымыз/кумыс, жігіт/джигит, дастархан, шекпен/чекмень, ауыл/аул, жаулық/жаулык, көкпар/кокпар, шайтан, шаригат/шариат, батыр*, не переведенные на русский язык. Нельзя сказать, что все эти слова не переводятся на русский язык, но мы думаем, что для сохранения национального колорита переводчик намеренно использует не их эквиваленты в русском языке, а лишь русскоязычное написание. А вот части юрты автором перевода переводятся по-разному в зависимости от контекста. Так, слово *кереге* в одних случаях переведено как *стена*, в других – как *стояк юрты*.

Казахский язык очень богат устойчивыми выражениями. В рассказе О.Бокея «Камчигер», выбранном нами в качестве объекта исследования данной статьи, используется большое количество фразеологизмов. Проблемы перевода фразеологизмов давно привлекают внимание ученых-лингвистов. Их взгляды относительно способов перевода фразеологизмов различаются. Профессор Ж. Жакыпов, анализируя мнения О. Айтбаева и Р. Сарсенбаева, исследовавших проблемы перевода фразеологизмов, утверждает, что при переводе необходимо различать среди фразеологизмов идиомы и сочетания [2, с. 55-62]. Обобщая мнения вышеупомянутых ученых, можно выделить следующие способы перевода фразеологизмов: абсолютный эквивалент, образный эквивалент, перевод с помощью свободного сочетания слов, калькирование и использование несинонимичных фразеологизмов языка перевода.

Попробуем путем сравнения конкретных примеров проанализировать, как переведено фразеологизмы нашего языка на русский язык автором перевода. Конечно, устойчивые выражения, обозначающие погодные условия, в обоих языках большей частью являются равнозначными, потому что описываемые автором природные условия расположены в пограничных районах двух государств, что и обуславливает схожесть описывающих погоду фразеологизмов в двух языках. Это обстоятельство, на наш взгляд, значительно облегчило задачу переводчика.

Например, *...Түн ортасында гана шөкімдей бұлтты жоқ, айнадай тап-таза аспанды сұп-сұр бұлт сықастыра құрсаулап алған екен. Рахман ақ жауын үнсіз сіркіреп тұр. // До полуночи небо было чистым, ни единого пятнышка на небе, а теперь вдруг закрыли его тяжелые свинцовые тучи и серый дождик без устали сыпал на землю мелкую водяную пыль*. Такие общие для двух языков сравнения имеют отношение не только к погоде. *Ендігі сәтте ол жылан шағып алғандай атып тұрған. // Он тут же вскочил как ужаленный*. Или: *Іргесінде албырап, таң алдындағы тәтті ұйқы меңдеп, түшіркеніп-ақ жатқан әйеліне осы гажайыпты айтпақ боп бұрылайын деп еді, шегелеп тастағандай аунай алмады. // Слышно легкое дыхание ее, и он хочет повернуться, обнять ее, рассказать ей о чуде, но будто злые чары сковали его, и он не может шевельнуть ни рукой, ни ногой. Әңменнен соққан ызғырық қойынға кіріп, етек-жеңді емін-еркін қуалап, жағаны жұлқиды. // Ветер бил наотмашь, выдувал крохи тепла из рукавов, лез за воротник. Жым-жырт... меп-меңіреу тыныштық ұйып, қаймағы бұзылмастан мелишеді-ау келіп. // Тишина, густая, как утренний туман, тишина, которая настороженно прислушивается сама к себе. Абиыр болғанда иек көтерген халайық болмаған-ды. // Но никто, на их счастье, не поднял головы*.

В данных предложениях фразеологизмы переведены с помощью абсолютных эквивалентов.

А вот в следующем предложении можно отметить индивидуальное авторское употребление устойчивых словосочетаний, связанных с погодой, и использование специфических казахских фразеологизмов. Сравним: *Әлгінде гана балық көз бұлт жоқ әуе әп сәтте-ақ тұлан тұтып, түнере қалған. // Всего лишь час назад не было на нем ни облачка, даже с рыбно чешуйку не было облачка на изменчивом, как ртуть, небе, а сейчас вон все оно обложено плотными свинцовыми тучами*.

Здесь авторское употребление метафоры *балық көз*, характеризующей маленький размер, переводчик удачно передает образными средствами русского языка – *с рыбно чешуйку*. Также переводчик соотносит образы деревьев: *байтерек (пирамидальный тополь)* в казахском языке и *дуб* – в русском. Он хорошо понимает, что если казахи байтереком называют исполинов, гигантов, то и для русских дуб является символом мощи, силы. При этом слово *байтерек* в русском языке не употребляется вовсе. Писатель сравнивает Камчигера

с тополем-исполином, а переводчик передает это сравнение соответственно русскому менталитету: *Сонсоң дауыл қонарған бәйтеректей гүрс етіп сұлап түсті. // Потом, как вырванный бурей дуб, он тяжело рухнул на землю.*

В следующем предложении ярко отражается мастерство и богатство языка писателя О.Бокея, обладающего своеобразным народным казахским стилем. Искусно примененный здесь фразеологизм, характеризующий погоду, переводчик передает отдельными словами, сохраняя значение, т.е. использует способ перевода с помощью свободного сочетания слов.

Атты кісіні аударып түсіретін қызыл еспе – ерніңді сортаңдатып сорып, кебірсітіп тастайтын қызыл еспе // Этот нудный и злой ветер способен опрокинуть всадника вместе с конем. И от него каменеет лицо, и тягуче выцеловывает он алую краску губ, ветер ущелья Түйе-Таса.

Таким образом, при переводе рассказа О.Бокея «Камчигер» использованы такие методы перевода, как перевод фразеологизма фразеологизмом, перевод фразеологизма с помощью свободного сочетания слов, использование абсолютных фразеологизмов, использование образных фразеологизмов.

В целом перевод для русскоязычных жителей Казахстана безусловно будет полностью понятен. Поскольку, на наш взгляд, для того чтобы понять суть рассказа О.Бокея, нужно быть хорошо знакомым с жизнью казахов, их историей. А вот для того чтобы этот перевод был понят читателям других стран, необходимо толкование отдельных слов в рассказе. Потому что сложно будет передать носителям других неродственных языков всю красоту и богатство казахской речи.

Литература

1. Верещагин Е.М., Костомаров В.Т. Язык и культура. – М.: МГУ, 1973. – 125 с.
2. Жакупов Ж.А. Аударматануды аңдату (Введение в переводоведение). – Астана, 2004. – 192 б.

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЕ СЛОВАРИ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Ринат Сафаров¹

Аннотация. В обзорной статье рассмотрены этимологические словари отдельных национальных тюркских языков. Дана краткая характеристика по таким параметрам, как объем словника, научные сведения внутри словарной статьи, библиографическая справка и др. Выделены научно-популярные этимологические словари и словари академического типа.

Ключевые слова: тюркские языки, этимология, этимологические словари, литература по этимологии.

ETYMOLOGICAL DICTIONARIES IN TURKIC LANGUAGES: GENERAL DESCRIPTION

Summary. The article deals with general description of the corpus of etymological dictionaries of national Turkic languages that includes popular and scientific etymological dictionaries and those of academic type. The description covers the parameters such as the amount of the glossary, scientific information within the dictionary article, bibliographic references, etc.

Keywords: Turkic languages, etymology, etymological dictionaries, literature on etymology.

Вторая половина XX в. характеризуется расширением интереса к лингвистической компаративистике, что породило развитие этимологических исследований и, в том числе, создание многочисленных этимологических словарей, включая и словари тюркских языков.

В данной статье мы попытались кратко охарактеризовать появившиеся в большинстве своем в последние десятилетия этимологические словари отдельных тюркских языков. Этимологические словари А. Вамбери, М. Рясненя, Г. Клосона, Е. В. Севортяна и, позднее, его учеников, составленные на материале всех современных и древних тюркских языков, а также близкий к указанным работам труд Г. Дёрфера, были оставлены за пределами статьи, объемы которой не позволяют дать им развернутую характеристику.

«Этимологический словарь чувашского языка» В. Г. Егорова хронологически, пожалуй, первый этимологический словарь отдельно взятого тюркского языка [4]. Словарь построен как сравнительно-этимологический справочник с учетом достижений как чувашской, так и тюркской этимологии в целом. Автор подчеркивает, что предложенные им этимологии и сравнения носят предварительный характер и должны рассматриваться как материал для дальнейших этимологических изысканий. Словарь охватывает примерно 2600 слов. Несмотря на относительно небольшой объем и порой существенные недочеты, например, несколько предвзятое отношение к материалам контактного татарского языка, словарь В. Г. Егорова является релевантным справочником, без ссылки на который этимологический анализ полным считать нельзя.

«Краткий этимологический словарь казахского языка» (на казахском языке) предназначен для студентов, аспирантов и учащихся высших школ и представляет собой научно-популярное издание с облегченным на-

¹ Кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Татарстана, г. Казань, Россия, e-mail: safar.rinat@yandex.ru.

учным аппаратом, лаконичным и ясным стилем изложения [5]. Словник словаря сокращенный, насчитывает порядка 340 единиц. В словаре описано происхождение наиболее распространенных и общеупотребительных слов казахского языка. В словарной статье библиографическая справка отсутствует, что, собственно, для подобного типа издания и не требуется. Можно заметить, что объектом описания данного словаря большей частью послужили арабские и персидские заимствования в казахском языке.

«Краткий этимологический словарь киргизского языка» К. Сейдакматова был издан в 1988 году (на киргизском языке). По словам автора, он опирался на опыт предыдущих этимологических словарей, прежде всего на словарь казахского и чувашского языков, а также на изданные к тому времени тома словаря тюркских языков Э. В. Севортяна [7]. Количество описываемых в словаре слов вокабул чуть меньше 1000 единиц. Это наиболее общеупотребительные исконные лексические единицы, а также ранние заимствования из монгольского, китайского, арабского и персидского языков в киргизском. Стилль изложения краткий и отчетливый. За редким исключением, в статьях нет дополнительной библиографической информации, параллелей из др. родственных языков и т. д. По всем параметрам данный словарь соответствует научно-популярному изданию.

Двухтомный «Этимологический словарь чувашского языка» М. Р. Федотова – второй опыт подобного характера на материале чувашского языка [9]. В отличие от словаря В. Г. Егорова, данный справочник предлагает историю происхождения не только литературной, но и обширной диалектной лексики, зафиксированной в «Словаре чувашского языка» Н. И. Ашмарина. Большое внимание уделено автором производным формам в пределах одного гнезда, образуемого заглавным словом. В совокупности словарь состоит из порядка 2700 словарных статей. Научные сведения о происхождении слова и библиографическая справка об исследованиях в других источниках небольшие или отсутствуют вовсе.

В 1999 году вышел в свет «Этимологический словарь турецкого языка» (на турецком языке) [1]. Автор Хасан Эрен посвятил этимологическим исследованиям и составлению данного словаря всю свою научную жизнь. По возможности полный словник словаря составляют древнетюркская, современная турецкая, а также диалектная лексика. Структура словарной статьи достаточно выдержанная: после вокабулы и толкования указан ареал распространения – параллели из других тюркских языков. Далее следует анализ о корне или указание на источник заимствования. При необходимости перечислены те языки, в которые слово было заимствовано из турецкого. Далее указаны сведения об упоминаниях в других этимологических словарях, ссылки по этимологии. Список использованной литературы насчитывает более 1000 наименований. Библиографическая справка исчерпывающая, стилль изложения – строго научный, что позволяет определить «Этимологический словарь турецкого языка» к словарям академического типа, который может быть широко использован при этимологических исследованиях всех тюркских языков.

«Этимологический словарь тувинского языка» был запланирован автором – Б. И. Татаринцевым как объемная, многотомная работа [8]. Однако исследователь скончался, не успев завершить составление своего словаря до конца. При жизни ученого были изданы четыре тома. На наш взгляд, словарь Б. И. Татаринцева на сегодняшний день наиболее серьезное исследование среди имеющихся словарей тюркских языков, имеющий достаточный полный словник, дающий исчерпывающие научные сведения и необходимую библиографическую справку об исследуемом слове. Автор считает, что данный словарь является собственно этимологическим, противопоставляя его словарям историко-этимологическим и сравнительно-этимологическим. Сравнительный компонент словарной статьи приводится в том объеме, в каком он необходим для установления этимологии слова. При этом каждая словарная статья представляет собой мини-исследование о происхождении слова и порой занимает несколько страниц. Объем словника изданных четырех томов с вариантами составляет более 3700 единиц.

«Этимологический словарь узбекского языка» Ш. Рахматуллаева (на узбекском языке) по своей структуре несколько отличается от других подобных словарей [6]. Основой для словаря послужил «Краткий этимологический словарь узбекского языка» («Ўзбек тилининг қисқа этимологик луғати») того же автора, изданный в четырех частях в 1997 – 1999 гг. Данное издание состоит из трех томов, в первом из которых представлены тюркские основы, во втором – арабские заимствования и производные от них, в третьем – персидские, таджикские заимствования и производные от них, что, собственно, составляет базу словарного запаса современного узбекского языка. Кроме указанных языков, в трехтомнике автор не рассматривает иные, скажем, русские, монгольские и др., заимствования в узбекском. По стилю изложения текст словарной статьи ясный и четкий, библиографические справки, как правило, ограничиваются двуязычными словарями, ссылки на источники и литературу отсутствуют, что говорит о научно-популярном характере словаря, объем которого составляет порядка 7500 единиц.

«Краткий историко-этимологический словарь татарского языка» Ахметьянова Р. Г. (на татарском языке) представляет собой первый опыт освещения основного словарного фонда татарского языка с этимологической позиции [2]. В чуть менее, чем 3000 словарных статьях, автор в кратчайшей форме дает этимологическую характеристику лексических основ татарского литературного языка, семантические особенности отдельных слов, библиографические источники к отдельным единицам, комментарии о различных гипотезах в этимологизации и др. подобная информация сведены к минимуму. Учитывая лаконичность изложения, облегченный научный аппарат, довольно скудные библиографические данные, можно заключить, что словарь был составлен как научно-популярный. Определенное недоумение вызывает название данного справочного издания, в котором указано, что оно является историко-этимологическим. Как известно, исторические словари позволяют наблюдать непрерывную историю слов одного языка с момента их происхождения вплоть до современного

состояния или до выхода из употребления. В «Кратком историко-этимологическом словаре татарского языка» Ахметьянов Р. Г. не ставил задачу давать подобные комментарии.

Двухтомный «*Этимологический словарь татарского языка*» Ахметьянова Р. Г. (на татарском языке) – наиболее полный на сегодняшний день этимологический словарь не только татарского языка, но и среди всех тюркских языков [3]. Его словник насчитывает около 10300 вокабул, в которых в максимально полной форме описано происхождение слов как литературного, так и диалектного татарского языка. В словарной статье автор дает семантику исследуемого слова, параллели из родственных и неродственных языков, исчерпывающую библиографическую справку, ссылки на исследования по этимологии конкретных слов и т. д. Список литературы насчитывает более 800 наименований. Данное издание Ахметьянова Р. Г. – один из первых опытов национального словаря такого объема, поэтому, несмотря на неточности, порой отсутствие необходимых ссылок и системных указаний иных гипотез происхождения слова и т. п., все же, на наш взгляд, «Этимологический словарь татарского языка» в двух томах является на сегодняшний день наиболее полным словарем академического типа, где внимание уделено в том числе и редким лексическим единицам, приоритет отдан словам, тесно связанным с традиционными культурой, историей, бытом и контактами татарского народа перед поздними заимствованиями и т. п. названиями современных, в том числе профессионально-технических реалий.

Выше охарактеризованы наиболее значимые словари отдельных тюркских языков, различающиеся как по составу и объему, так и по структуре словарной статьи и характеру построения. В то же время этот перечень нельзя назвать полным. Вне поля нашего зрения были оставлены ономастические, словари заимствований, а также тематические и некоторые иные словари, к которым мы не смогли найти доступ. К последним можно отнести «*Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*» И. Эйубоглу (переиздан с 1988 г. несколько раз), «*Карачаевская военная терминология и оружие: историко-этимологический словарь*» Х. М. Акбаева (2001), «*Sözlerin Soyağacı*» С. Нишанян (переиздан с 2002 г. несколько раз), «*Этимологический словарь якутского языка*» Г. В. Попова (2003), «*Башкорт теленең тарихи-этимологик топонимик һүзлеге*» А. Камалова и Ф. Камаловой (2007), «*Этимологический словарь кумыкского языка*» К. С. Кадыраджиева (не издан) и др.

Большинство этимологических словарей тюркских языков можно отнести к сравнительно-этимологическому типу, при этом сравнительный элемент в них, как правило, преобладает над этимологическим. По ряду причин на материале тюркских языков историко-этимологические словари до сих пор составлены не были. К собственно этимологическим, на наш взгляд, можно отнести этимологические словари Х. Эрен, Б. Татаринцева, Р. Ахметьянова, которые выделяются на фоне остальных и объемом словарных статей.

Литература

1. Eren H. *Türk dilinin etimolojik sözlüğü*. – Ankara: Bizim büro basım evi, 1999. – 512 s.
2. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең кыскача тарихи-этимологик сүзлеге. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. – 272 б.
3. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. – Казан: Мәгариф – Вақыт, 2015. – 1 том: А–Л. – 544 б. – 2 том: М–Я. – 568 б.
4. Егоров В. Г. *Этимологический словарь чувашского языка*. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1964. – 356 с.
5. Қазақ тілінің қысқаша этимологиялық сөздігі. – Алматы: Ылым, 1966. – 240 б.
6. Рахматуллаев Ш. *Ўзбек тилининг этимологик луғати. Туркий сўзлар*. – Тошкент: Университет, 2000. – 600 с.; Рахматуллаев Ш. *Ўзбек тилининг этимологик луғати. Араб сўзлари ва улар билан ҳосилалар*. – Тошкент: Университет, 2003. – 600 с.; Рахматуллаев Ш. *Ўзбек тилининг этимологик луғати. Форсча, тожикча бирликлар ва улар билан ҳосилалар*. – Тошкент: Университет, 2009. – 283 с.
7. Сейдакматов К. *Кыргыз тилинин кыскача этимологиялык сөздүгү*. – Фрунзе: Илим, 1988. – 334 б.
8. Татаринцев Б. И. *Этимологический словарь тувинского языка*. Т. I: А, Б. – Новосибирск: Наука, 2000. – 341 с.; Татаринцев Б. И. *Этимологический словарь тувинского языка*. Т. II: Д, Ё, И, Й. – Новосибирск: Наука, 2002. – 388 с.; Татаринцев Б. И. *Этимологический словарь тувинского языка*. Т. III: К, Л. – Новосибирск: Наука, 2004. – 440 с.; Татаринцев Б. И. *Этимологический словарь тувинского языка*. Т. IV: М, Н, О, П. – Новосибирск: Наука, 2008. – 442 с.
9. Федотов М. Р. *Этимологический словарь чувашского языка*. В 2-х томах – Чебоксары: Чуваш. гос. ин-тут гуман. наук, 1996. – Т. 1: А–Р. – 470 с. – Т. 2: С–Я. – 509 с.

ЖАНРОВАЯ ТИПОЛОГИЯ ТРУДОВОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА ФИЗУЛИНСКОГО РАЙОНА АЗЕРБАЙДЖАНА

Айгюль Сафиханова¹

Аннотация. В статье даны результаты экспедиций в Физулинский район Азербайджана по выявлению жанровой типологии музыкального фольклора данного региона. Отмечается разнообразие трудового фольклора, связанное с разными отраслями хозяйственной жизни района. Отмечается, что под воздействием того или

¹ Докторант, Азербайджанская национальная консерватория, г. Баку, Азербайджан, e-mail: etno.aygul@mail.ru.

иногo трудового процесса, образовался определенный комплекс музыкально-выразительных средств, свойственных народно-исполнительским традициям Физулинского района Карабаха.

Ключевые слова: музыкальный фольклор, Карабах, Физулинский район, жанровая система, общественная функция.

GENRE TYPOLOGY OF MUSICAL FOLKLORE OF FUZULI REGION OF AZERBAIJAN SUMMARY

Summary. Musical folklore of Fuzuli region of Karabakh is an integral part of the oral tradition music of Azerbaijan. As a result of folklore expeditions genre system of folk music of the region was defined. It is noted that, each of the identified genres is functionally linked to a specific sphere of economic life of Fuzuli region. Under the influence of certain public function a distinctive range of musical and expressive features is formed in each of the genres.

Keywords: musical folklore, Karabakh, Fuzuli region, genre system, public function.

В результате взаимодействия различных факторов общественно-исторического и социокультурного характера в каждом из регионов Азербайджана сформировался неповторимый стиль исполнения аутентичного фольклора. Одной из актуальнейших проблем азербайджанского этномузыковедения является проведение полевых исследований отдельных локальных традиций национального музыкального фольклора. Очевидно, лишь в результате многосторонних и целенаправленных исследований музыкально-этнических традиций отдельных регионов можно составить относительно целостное представление о традиционной музыкальной культуре Азербайджана.

Основной целью нашего сообщения является выявление жанрового разнообразия трудового музыкального фольклора Физулинского района Азербайджана.

Физулинский район административно-территориальная единица Азербайджанской Республики. С лета 1993 года северо-западная часть района контролируется непризнанной Нагорно-Карабахской Республикой.

Музыкальный фольклор Физулинского района – неотъемлемая часть музыки устной традиции Карабаха. Как известно, «жанрово-стилевой доминантой» (термин Е. В. Гиппиуса) всего Карабахского региона является мугам. Карабахская школа мугама представлена многими выдающимися деятелями музыкальной культуры Азербайджана. Вместе с тем следует констатировать и тот факт, что музыка устной традиции данного региона представлена и многообразными жанрами аутентичного фольклора, его богатыми народно-исполнительскими традициями.

Жанровая система аутентичного фольклора Физулинского района Карабаха во всем своем музыкально-стилистическом многообразии все еще остается малоразработанной областью азербайджанского этномузыковедения. Нами неоднократно были предприняты фольклорные экспедиции в неоккупированные села Физулинского района (Керимбейли, Бала Бэхменили, Алханлы, МоллаМагеррамлы, Шукурбейли и др.), которые дали возможность изучения фольклорных текстов в неразрывном единстве с контекстом. Как известно, чтобы понять код определенной культуры «необходимо прибегнуть к изучению контекста, то есть всего того, что окружает данный культурный текст. Особенность музыкально-фольклорных произведений состоит в том, что в них самих содержится лишь часть (иногда очень небольшая) той информации, которые они призваны передать. Остальная информация сосредоточена в контексте» [1, с. 58].

Проведенные нами полевые исследования дали возможность составить определенное представление о современном состоянии музыкального фольклора Физулинского района. В результате опроса с этнофорами, мы пришли к заключению, что составляющая основную часть музыкального фольклора Физулинского района жанр песни представлен следующими разновидностями:

Обрядовые песни (песни, связанные со свадебным и траурным обрядами);

Бытовые песни (колыбельные и лирические песни);

Трудовые песни.

Интересно будет отметить, что трудовые песни изучаемого нами региона отличаются жанровым и музыкально-стилистическим многообразием. Так, ряд трудовых песен, исполняемых мужчинами, представлен следующими жанрами: табунные, караванные, рыбацкие, скотоводческие, охотничьи, пастушьи, песни молотьбы и т. д.

Жанровым разнообразием отличаются и женские трудовые песни, среди которых песни, исполняемые в процессе доения, изготовления масла, плетения, ковроткачества, изготовления циновки, выпечки хлеба, окрашивания ниток, приготовлении дошаба (концентрата сока винограда) и т.д. Как показывают наши наблюдения, в музыкальном фольклоре Физулинского района особый интерес представляют именно женские трудовые песни. Среди них сохранились многие древнейшие образцы аутентичного фольклора. По меткому определению И.Б.Тепловой, «женская исполнительская традиция обусловлена особым статусом женщины в обрядовой и повседневной жизни. Именно в женской традиции реализуются действия, связанные с плачевой культурой, свадебной и календарной обрядностью» [2, с. 21].

Необходимо отметить, что каждый из выявленных жанров трудовых песен функционально связан с определенной сферой хозяйственной жизни Физулинского района. В данном контексте следует отметить, что под воздействием определенной общественной функции в каждом из жанров трудовых песен изучаемого нами

региона, сформировался характерный комплекс музыкально-выразительных средств. Применяя методы структурной типологии можно составить более полное представление о глубинных закономерностях разновидностей песенного жанра в фольклоре Физулинского района.

Большой научный интерес представляют и народные исполнительские традиции инструментальной музыки. Так, среди наигрышей, исполняемых пастухами на духовом инструменте тутек, имеются образцы, характерные только для Карабахского региона. Большим разнообразием отличается и репертуар зурначей – исполнителей на духовом инструменте зурна. В аспекте исторической семантики особый интерес представляет наигрыш «Гелин атланды», исполняемый издревле во время свадебного обряда.

Таким образом, обобщая наши наблюдения, отметим, что изучение народно-исполнительских традиций Физулинского района представляет большой научный интерес с точки зрения реставрации ранних этапов развития азербайджанского фольклора.

Литература

1. Народное музыкальное творчество. Учебник (ответственный редактор О.А. Пашина). Санкт-Петербург, 2005. 568 с.
2. Теплова И.Б. Народные исполнительские традиции. // Фольклор: современность и традиция. Материалы третьей международной конференции памяти А. В. Рудневой. М., 2004. 419 с.

СТРУКТУРНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ГНЕЗД ГЛАГОЛОВ ВОСПРИЯТИЯ В КРЫМСКОТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ

Нарие Сейдаметова¹

Аннотация. В статье на материале современного крымскотатарского языка исследуются словообразовательные гнезда глаголов восприятия. В работе используются такие ключевые понятия, как система, статус словообразования, основные единицы словообразовательной системы – словообразовательное гнездо, словообразовательная парадигма, словообразовательная цепочка. Словообразовательное гнездо рассматривается как комплексная единица словообразования, отражающая разнообразные системные связи производных слов и играющая важную роль в организации системы словообразования. Проведенный анализ словообразовательных гнезд позволил установить системный характер словообразования крымскотатарского языка. В ходе исследования выявлены и всесторонне охарактеризованы структурные компоненты глагольных словообразовательных гнезд в крымскотатарском языке.

Ключевые слова: крымскотатарский язык, система словообразования, словообразовательное гнездо, словообразовательная цепочка, словообразовательная парадигма.

STRUCTURAL ORGANIZATION OF WORD-FORMATION FAMILIES OF VERBS OF PERCEPTION IN THE CRIMEAN TATAR LANGUAGE

Summary. The derivational families of verbs of perception of the modern Crimean Tatar language are analyzed in this work. The article analyzes the basic unit of word-formation system – derivational family, derivational paradigm, derivational chain. Derivational family of words is considered as a complex unit of word formation, reflecting various system connections of derivatives and playing an important role in the organization of the system of word formation in the Crimean Tatar language. The structural components of verbal word-formation families in the Crimean Tatar language have been identified and fully characterized under investigation.

Keywords: Crimean Tatar language, the system of word-formation, word-formation family, derivational chain, derivational paradigm.

Словообразовательное гнездо является одной из базовых категорий современной дериватологии. Характеристика структурно-семантических особенностей словообразовательного гнезда и определение его места в системе словообразования – одна из актуальных проблем теории словообразования.

В рамках исследования словообразовательных гнезд наибольшую ценность имеет анализ гнезд, вершины которых относятся к одной лексико-семантической группе, так как структурно-семантические свойства гнезд в значительной степени определяются принадлежностью их исходных слов к тем или иным лексико-семантическим категориям.

В исследовании системы словообразования тюркских языков теория словообразовательного гнезда стала применяться лишь в последние годы. В настоящее время, несмотря на имеющиеся исследования (труды А.А. Аминовой [1; 2], В.Г. Фатхудиновой [5; 6], И.А. Латыповой [3], И.И. Сабитовой [4], Э.Ю. Хайруллиной [7]), словообразовательные гнезда на материале тюркских языков изучены недостаточно, их исследование является одной из наиболее важных задач общей дериватологии и тюркологии.

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь, Россия, e-mail: nariye@mail.ru.

Что касается крымскотатарского языка, как объект научного изучения он описан лишь частично. В большинстве исследований по словообразованию не рассматриваются проблемы анализа связей между однокоренными производными словами и проблемы анализа строения производных образований. Словообразовательное гнездо требует специального изучения как органичный элемент словообразовательной системы современного крымскотатарского языка.

Цель настоящей статьи заключается в том, чтобы раскрыть системный характер словообразования крымскотатарского языка, представить закономерности организации словообразовательных гнезд глаголов, принадлежащих к одной лексико-семантической группе в крымскотатарском языке.

Лексико-семантическая группа восприятия включает в себя высокочастотные глаголы крымскотатарского языка и в силу этого представляет интерес как в общетеоретическом отношении, так и в отношении словообразовательной активности. Исследование слов этой части глагольной лексики с позиций их деривационного потенциала является частью изучения системных отношений в словообразовании и лексике. Изучение отдельной семантической группы глагольной лексики необходимо для объективного и адекватного определения значений глаголов, их места и роли в системных связях лексики и словообразования.

Чувственное восприятие, являясь основой когнитивной деятельности человека, осуществляется при помощи пяти органов чувств: зрения, слуха, осязания, обоняния, вкуса. Поскольку восприятие представляет собой прежде всего процесс, ядерными лексическими средствами номинации данного процесса являются глаголы.

Глаголы восприятия определяются как языковые единицы, концептуализирующие фрагмент процессуально-событийной картины мира, связанный с получением информации об объективной действительности с помощью различных органов чувств. Лексико-семантическая группа глаголов чувственного восприятия в крымскотатарском языке объединяет микрогруппы зрения, слуха, осязания, обоняния и вкуса. В статье рассмотрены словообразовательные гнезда, образуемые следующими непроизводными глаголами восприятия: 1) глаголы зрения: *корьмак* 'видеть', *бакьмак* 'смотреть', *кьарамак* 'смотреть' (диал.); 2) глаголы слуха: *диньлемек* 'слушать', *эшитмек* 'слышать'; 3) глаголы осязания: *сезмек* 'чувствовать', *дуймак* 'чувствовать, слышать'; 4) глаголы обоняния: *кьокьумак* 'пахнуть', *сасымак* 'дурно пахнуть'; 5) глаголы вкуса: *татмак* 'пробовать на вкус'.

Словообразовательные гнезда глаголов восприятия в структурном плане представляют собой гнезда-пучки и реже гнезда-деревья, т.е. представляют собой совокупность словообразовательных парадигм и словообразовательных цепочек. Особенностью словообразовательных гнезд глагола является то, что зачастую они представляют собой совокупность производных, являющихся результатом внутриглагольного словообразования – залоговых коррелятов, лексикализованных причастных форм, имен действия, а также отглагольных имен существительных и имен прилагательных. Первая ступень словообразования представлена наибольшим числом производных. На первой ступени словообразования в гнездах глаголов восприятия образуются 1) глаголы: *бакьылмак* 'смотреться, быть под присмотром', 2) имена действия (глагольные имена): *бакьув* 'смотрение', *бакьма* 'смотрение', *бакьыш* 'взгляд', *бакьым* 'взгляд, точка зрения'; 3) имена существительные: *бакьыдэжи* 'смотритель', *диньлейидэжи* 'слушатель', 4) имена прилагательные: *сезгир* 'чувствительный'. На второй ступени словообразования в гнездах глаголов восприятия обычно образуются производные следующих частей речи: 1) глаголы: *бакьтыртмак* 'заставить смотреть', *корюштирмек* 'заставить увидаться', 2) имена действия: *бакьылув* 'смотрение, осмотр', *бакьылма* 'смотрение, осмотр', *бакьышув* 'переглядывание', *бакьышма* 'переглядывание', *бакьтырув* 'смотрение', *корюниш* 'видение, явление', *корюшюв* 'встреча', 3) имена прилагательные: *бакьымлы* 'присмотренный, ухоженный', *бакьымсыз* 'без прсмотра, неухоженный', *корюмли* 'видный', *корюмсиз* 'неприглядный', *сезекли* 'чувствительный', *дуйгьулы* 'чувствительный', *дуйгьусыз* 'бесчувственный'; *татлы-татлы* 'очень сладкий', *татлыджа* 'послаще'; 4) имена существительные: *татлылык* 'сладость', *сезгирлик* 'чувствительность', *сасык ляле* 'мак', *сасык боджек* 'навозный жук', *сасык киса* 'сойка'. Третья ступень словообразования представлена производными следующих частей речи: 1) имена действия: *бакьтыртув* 'осмотр', *диньлеттирив* 'прослушивание', *дуйгьуланув* 'восприятие', *сездиртиув* 'чувственное воздействие', *сезиксинюв* 'отзыв, отклик', *кьокьлатув* 'побуждение к ощущению запаха', *сасыттырув* 'побуждение к выделению неприятного запаха', *татлыланув* 'приобретение сладкого вкуса'; 2) имена существительные: *дуйгьулылык* 'чувствительность', *дуйгьусызлык* 'бесчувственность', *бакьымсызлык* 'заброшенность, неухоженность'; 3) имена прилагательные: *хошкорюмли* 'благовидный, приятный на вид', *хошдуйгьулы* 'приятный, вызывающий симпатию', *хошкьокьулы* 'благовонный'.

В словообразовательном аспекте наиболее активными являются глаголы *бакьмак* 'видеть, смотреть' (22 производных), *корьмак* 'видеть, смотреть' (14 производных), *дуймак* 'чувствовать, слышать' (15 производных), *сезмек* 'чувствовать, ощущать' (15 производных). Меньшее число производных отмечается в составе словообразовательных гнезд глаголов *диньлемек* 'слушать' (11 слов), *сасымак* 'дурно пахнуть' (10 слов), *кьокьламак* 'нюхать' (9 слов), *татмак* 'пробовать на вкус' (9 слов), *эшитмек* 'слышать' (7 слов). Словообразовательный потенциал глаголов восприятия может быть определенным образом соотношен с восприятием окружающей действительности: благодаря зрению человек получает около 90 % информации об окружающем мире, благодаря слуху – около 8 %, обонянию – 1,5-2 %, благодаря осязанию – 2,5-3 %, вкусу – около 1 %.

Словообразовательные пары в словообразовательных гнездах глаголов восприятия отличаются разнообразием типов. Производные глаголы первой ступени словообразования могут быть отнесены к следующим видам образований: 1) *бакьмак* – *бакьылмак* 'смотреть – быть осмотренным', 2) *бакьмак* – *бакьынмак* 'смотреть – смотреться', 3) *бакьмак* – *бакьышмак* 'смотреть – переглядываться', 4) *бакьмак* – *бакьтыр-*

макъ ‘смотреть – заставить смотреть’, 5) *динълемек* – *динълетмек* ‘слушать – заставить слушать’; 6) *бакъмакъ* – *бакъкъаламакъ* ‘смотреть – посматривать, поглядывать’; 7) *коръмек* – *коръсетмек* ‘видеть – показывать’; 8) *къокъумакъ* – *къокъламакъ* ‘пахнуть – нюхать’. На второй ступени словообразования производные глаголы представлены такими типами образований: 1) *бакътырмакъ* – *бакътыртмакъ* ‘заставить смотреть – заставить кого-либо смотреть’, 2) *корюшмек* – *корюштирмек* ‘видеться, встречаться – заставить увидаться, встретиться’, 3) *сасырмакъ* – *сасырмакъ* ‘заставить издавать вонь – быть приведенным к сосотоянию, в которой исходит вонь’; 4) *сезик* – *сезиксинмек* ‘чувствительный – предчувствовать’; 5) *дуйгъу* – *дуйгъуланмакъ* ‘чувство – расчувствоваться’; 6) *татлы* – *татлыланмакъ* ‘сладкий – становится сладким’.

В словообразовательных гнездах глаголов восприятия широко представлены имена действия. На первой ступени словообразования они представлены следующими видами образований: 1) *бакъмакъ* – *бакъуу* ‘смотреть – смотрение’, *коръмек* – *корюв* ‘видеть – видение’, 2) *бакъмакъ* – *бакъма* ‘смотреть – смотрение, осмотр’, 3) *бакъмакъ* – *бакъыш* ‘смотреть – взгляд’, *динълемек* – *динълейиш* ‘слушать – слушание’; 4) *бакъмакъ* – *бакъым* ‘смотреть – осмотр, точка зрения’, *коръмек* – *корюм* ‘видеть – вид’. На второй ступени словообразования имена действия представлены такими типами: 1) *бакъылмакъ* – *бакъылув* ‘смотреться, быть под присмотром – смотрение, присмотр’, 2) *бакъылмакъ* – *бакъылма* ‘смотреться, быть под присмотром – смотрение, присмотр, рассмотрение’, 3) *корюшмек* – *корюшиш* ‘видеться – вид, видение, явление’. Имена действия на третьей ступени словообразования представлены такими производными: *бакътыртмакъ* – *бакътыртув* ‘заставить смотреть, ухаживать – побуждение к осмотру, уходу’ и др.

В словообразовательных гнездах глаголов восприятия имена прилагательные представлены небольшим количеством производных и могут быть сведены к следующим типам образований: 1) *къокъумакъ* – *къокъулы* ‘пахнуть – пахнувший, ароматный’, 2) *бакъым* – *бакъымсыз* ‘присмотр, уход – без присмотра, неухоженный’, 3) *сезмек* – *сезгек/сезек* ‘чувствовать – чувствительный’, *сасырмакъ* – *сасыкъ* ‘вонять – вонючий’, 4) *сезмек* – *сезгир* ‘чувствовать – чувствительный’; 5) *татлы* – *татлы-татлы* ‘сладкий – очень сладкий’; 6) *татлы* – *татлыджа* ‘сладкий – послаще’.

Имена существительные в словообразовательных гнездах глаголов восприятия также немногочисленны и представлены следующими типами образований: 1) *бакъмакъ* – *бакъыджи* ‘смотреть, ухаживать – смотритель, няня’, 3) *татлы* – *татлылык* ‘сладкий – сладость’, 4) *сасыкъ* – *сасыкъ ляле* ‘вонючий – мак’, букв. ‘вонючий тюльпан’, *сасыкъ* – *сасыкъ боджек* ‘вонючий – навозный жук’.

Наиболее активными в образовании глаголов являются аффиксы *-лан/-лен*, *-ыл/-иль*, *-тыр/-тир*. Отмечаются единичные глаголы, образованные при помощи аффиксов *-къала*, *-син*. Имена прилагательные в большинстве случаев образуются при помощи аффиксов *-лы/ли*, *сыз/сиз*, отмечены единичные образования с аффиксами *-гир*, *-гек*. Имена существительные в составе гнезд глаголов восприятия образованы аффиксами *-лык/лик*, *-гъу/къу/ги*, *-ыджи/иджи*. Имена действия образуются аффиксами *-ув/ов*, *-ма/ме*, *-ыш/иш*, *ым/им*. Сложные слова в составе словообразовательных гнезд глаголов восприятия немногочисленны и представлены отадъективными именами существительными и именами прилагательными.

Для словообразовательных гнезд глаголов восприятия наиболее характерны бинарные, трехкомпонентные и четырехкомпонентные словообразовательные цепочки: 1) бинарные словообразовательные цепочки: *сезмек* – *сезги* ‘чувствовать – чувство, осязание’, *бакъмакъ* – *бакъыджи* ‘смотреть – смотритель, няня’, 2) полинарные словообразовательные цепочки: *бакъмакъ* – *бакъылмакъ* – *бакъылув* ‘смотреть – быть под присмотром – присмотр, уход’, *бакъмакъ* – *бакъышмакъ* – *бакъушув* ‘смотреть – переглядываться – переглядывание, обмен взглядами’.

В составе словообразовательных гнезд глаголов восприятия выделяются гетерогенные словообразовательные цепи, компоненты которых относятся к разным частям речи: *дуймакъ* – *дуйгъу* – *дуйгъулы* – *дуйгъулылык* ‘чувствовать – чувство – чувствительный – чувствительность’, *коръмек* – *корюшмек* – *корюшув* ‘видеть – встречаться – встреча’ и др.

В составе словообразовательных гнезд глаголов восприятия могут быть выделены типовые словообразовательные цепочки, характеризующиеся одинаковостью количеством звеньев, одинаковой последовательностью производных, идентичностью словообразовательных формантов и словообразовательных значений на каждой ступени словообразования.

Большинство словообразовательных парадигм в словообразовательных гнездах глаголов восприятия является гетерогенными по составу, т.е. включают производные нескольких частей речи. Словообразовательные парадигмы первой ступени словообразования наиболее велики в количественном отношении. В словообразовательных гнездах глаголов восприятия могут быть выделены типовые словообразовательные парадигмы, выражающие значение опредмеченного действия, отвлеченного признака, значение действующего лица и др.

Третья ступень словообразования в гнездах глаголов восприятия представлена в основном единичными образованиями, т.е. словообразовательные парадигмы тождественны словообразовательной паре: *бакътыртмакъ* – *бакътыртув* ‘заставить смотреть, ухаживать – побуждение к осмотру, уходу’; *корюштирмек* – *корюштирив* ‘побуждать к встрече – побуждение к встрече’.

Таким образом, словообразовательные гнезда глаголов восприятия в целом однотипны по формальной и семантической структуре. В их составе представлены глаголы, имена действия, имена существительные, имена прилагательные. Наречия в гнездах глаголов восприятия отсутствуют. Большинство производных слов в гнездах глаголов восприятия являются залоговыми коррелятами исходных глаголов и именами действия – неличной формой глагола.

В структуре и функционировании глагольного словообразовательного гнезда с вершиной – глаголом восприятия также действуют определенные закономерности. Наиболее продуктивной является II ступень словообразования, большая часть словообразовательных парадигм II ступени являются гомогенными, длина словообразовательных цепочек в отдельных случаях достигает пяти компонентов. Производные глаголы являются главным источником мотивированных слов на втором деривационном шаге, следствием этого является довольно высокая репрезентация здесь дериватов-имен действия. Словообразовательные возможности в гнездах глагола направлены в основном на сферу внутриглагольного словообразования, среди производных представлены в основном глаголы, имена прилагательные, имена существительные. Наречия в словообразовательных гнездах глаголов восприятия не образуются.

Словообразовательные гнезда глаголов восприятия принадлежат единой словообразовательной системе крымскотатарского языка, компоненты словообразовательных гнезд взаимодействуют в функциональном плане.

Литература

1. Аминова А. А. Производный глагол в сопоставительном аспекте (на материале русского и татарского языков) / А. А. Аминова. – Казань : Изд-во КГУ, 1993. – 188 с.
2. Аминова А. А. Внутриглагольная деривация в русском и татарском языках : автореф. дис. на соиск. ученой степени д-ра филол. наук / А. А. Аминова. – М., 1995. – 70 с.
3. Латыпова И. А. Формально-семантическое устройство словообразовательного гнезда в русском и татарском языках (на материале тематической группы «Человек. Части человеческого тела (организма)») : автореф. дис. на соиск. ученой степени канд. филол. наук : спец. 10.02.01 «Русский язык» / И. А. Латыпова. – Уфа, 2007. – 35 с.
4. Сабитова И. И. Словообразовательная характеристика лексики татарского языка : компьютерно-лингвистический аспект / И. И. Сабитова. – Казань : Фикер, 2002. – 144 с.
5. Фатхутдинова В. Г. Комплексные единицы словообразования в русском и татарском языках : автореф. дис. на соиск. ученой степени д-ра филол. наук : спец. 10.02.20 «Сравнительно-историческое, типологическое и сопоставительное языкознание» / В. Г. Фатхутдинова – Казань, 2006. – 49 с.
6. Фатхутдинова В. Г. Комплексные единицы словообразования в русском и татарском языках / В. Г. Фатхутдинова. – Казань : Изд-во Казан. ун-та, 2005. – 250 с.
7. Хайруллина Э.Ю. Словообразовательные гнезда имен прилагательных в татарском языке : дисс. на соискание ученой степени кандидата филол. наук : спец. 10.02.02 «Языки народов Российской Федерации» / Э. Ю. Хайруллина. – Казань, 2006. – 299 с.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ЗАКЛИЧЕК И ПРИГОВОРОК КРЫМСКОТАТАРСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Фера Сеферова¹

Аннотация. Детский игровой фольклор крымских татар – подвижный импровизационный вид народного творчества. Этнографические детали и ритуалы, связанные с анимистическими представлениями, своеобразное построение образов и описание событий, астральная мифология, и, наконец, архаичный словарь песен-обращений, припевок, дают основание полагать, что крымскотатарский детский фольклор берёт свои истоки с древнейших времён. Создаваясь в определённую эпоху, в течение многих веков он изменялся, варьировался. Детский игровой фольклор крымских татар неоднороден по своему жанровому составу: приговорки, заклички, игры, песни-припевки, скороговорки, загадки, дразнилки, считалки и т.д. Они характеризуются разнообразием тематики, глубоким содержанием, многостильностью, взаимодействием как с обрядовой поэзией, так и с эпосом.

Цель данного исследования показать как мифологические образы жанров крымскотатарского детского игрового фольклора способствуют раскрытию национально-этнической картины мира.

Ключевые слова: поэтика, образ, архаика, мифология, афористичность.

MIFOLOGICAL IMAGES DRUM UP AND SAYINGS CRIMEAN TATAR CHILDREN'S FOLKLORE

Summary. The Crimean Tatar folklore insufficient attention paid to the problem of systematization and classification of genres of folklore. So far, the Crimean researchers of folklore have not started to discuss the principles of classification of oral prose, to the development of scientific terminology to define the kinds of narrative folklore. The poetics of lyrical genre of folk poetry remains uncharted.

Keywords: poetics, the image, archaic mythology, aphoristic.

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь, Россия, e-mail: fera-sef@ukr.net.

Первые записи детских игр, дошедших до нас, относятся к XI веку. Махмуд Кашгарский в своём словаре «Дивану лугъат-ит тюрк» приводит около 150 национальных игр, описывает более 20 детских игр, в том числе и игру «монгуз-монгуз», напоминающую дошедшую до наших дней игру «кош-кош башым» и др. [1, с.291]. В словаре Махмуда Кашгарского приводится также игра «акъ сюек» ‘белая кость’ упоминающаяся в философском трактате Алишера Навои «Махбул-ул кулуб» в XV веке [9, с.293]. Этот факт подтверждает наличие детских игр в фольклорных жанрах самых отдалённых времён. Крымскотатарский героический эпос и любовно-романтические дестаны (поэмы) также содержат богатый материал не только об исторических событиях, но и сведения о некоторых детских играх, как жеребьёвки, считалки, песни-припевки. Достаточно вспомнить дестан «Эдиге», где уже присутствует игра в ашык ‘кости’: «Шимди бу бала баягы осип буюген сонъ, балаларнен ашыкъ ойнап джуре» (Досл.: «Когда мальчик подрос, то вместе с другими детьми стал играть в ашык») [2, с.6]. Примечательно, что в детском игровом фольклоре особенно выявляются лингвистические, географические, этнографические, черты народа, его характер, традиции, история. Компаративистский опыт в изучении вопроса о поэтике детского игрового фольклора свидетельствует о том, что основными признаками детского игрового фольклора являются стихотворная форма, повторяемость отдельных слов, обилие сравнений и параллелизмов, афористичность и дидактизм. Каждая закличка, песня-припевка имела оригинальное художественное воплощение, индивидуальные образы. Широко распространённой композиционной формой являлся монолог, способствующий выражению чувств героев. Отметим, что монолог в закличках часто сочетался с повествованием, которое воссоздавало обстановку, где происходило действие. В качестве примера обратимся к варианту метеорологической магии первенца-тонггуча, записанного со слов информатора во время фольклорно-диалектологической практики. По представлениям крымских татар тонггуч «первенцы» были наделены магической силой от рождения. Если туман долго не рассеивался, то тонггуч, то есть мальчик-первенец, поднимался на гору и громко пел (произносил): «Мен тонггучым, тонггучым! Кунеш бетин ачарым, Думанларны сачарым, Бит ве бурчени байларым Оларны сувгъа атып, Эйи(яхшы) кунни сайларым» (Досл. «Я первенец, первенец! Я открою лик солнца, Рассею туманы... Выберу самый лучший день») [4].

Наблюдения показывают, что одним из главных приёмов построения песни-припевки является художественный параллелизм, основанный на сравнении природы и человека с учётом их общих признаков. В этой связи хочется упомянуть работу А.Кокиевой «Магическое число семь в крымскотатарском фольклоре», где широко освещён ряд известных мотивов, наиболее явно обыгрываемых в детском игровом фольклоре. Так, исследовательница пишет: «Изучение смысловой части текстов, выяснение их происхождения, функционирования может открыть широкий предел понятийного аппарата народной мудрости, кода духовной культуры. Мифологическая модель мира, скрытая в языковом материале фольклорных текстов архаична. Принцип кодирования используется в развлекательной, дидактической, эмоциональной, этико-эстетической функциях» [3, с.186]. Известно, что астральная мифология – наименее изученная проблема древних представлений крымских татар. Для того чтобы дети лучше запоминали названия звёзд Демир-Къзыкь «Полярная звезда», Чолпан «Венера», Улькер «Созвездие Плеяд», была сочинена песня-припевка:

«Чолпан йылдыз йылдызларны башыдыр, Демир-Къзыкь кокни тепмез ташыдыр. Чолпан чыкъты – танъ атты, Улькер батты – ер къатты».

(Досл.: «Венера – глава всех звёзд, Полярная звезда – железный кол (камень), Венера скрылась – наступил рассвет, Созвездие Плеяд скрылось – земля затвердела») [4].

Историко-этнографические детали и ритуалы, связанные с мифологией мы наблюдаем и в песнях-закличках, обязательным элементом которых является словесное обращение к объекту клича. Примечательные сведения приводит информатор Э.Мустафаев о растениях, деревьях, которые наделялись в сознании наших предков магическими свойствами. Сохранился текст песни-заклички о Янгъыз терек «Одинокое дерево». Песня исполнялась вокруг одинокого дерева: «Кябе ёлунда янгъыз терек бар, башы айрагъач, Устюнде мейва тепкен бинъ къарылгъач, Пейгъамбарнинъ бир селямын сен ал да къач!» (Досл.: «По дороге в Каабу растёт одинокое дерево, сидящие на ветках тысячи ласточек расклевали его фрукты, а тебе привет от Пророка, забирай и убегай!») [5]. Существуют хоровые виды игр, в которых дети поют целые куплеты коллективно. Приведём пример из игры «Алмалыкъ» «Разрывные цепи»: «Алмалыкъ! Ал къылыч! Арада сув! Атлап кеч! Ай, акъ терек! Кок терек! Бизден сизге ким керек? – Айше деген къыз керек!» (Досл. «Алмалык! Возьми саблю! Между нами вода! Перешагни! Эй, серебрястый тополь! Зелёный тополь! Вы кого приглашаете? – Мы приглашаем Айше!») [4]. Слова «ак терек, кок терек» «белый (серебрястый) тополь, зелёный тополь» обозначают названия пород тополя. Однако не исключено, что они могут иметь либо топонимическое, либо этнонимическое значение. Песни-обращения, припевки, игры без всякого назидания прививали детям представление о распределении обязанностей по дому, о том, что каждый должен выполнять посильную работу: «Арманчыкъ, арманчыкъ Ичи толу тавшанчыкъ Тавшан келип сув ичти, бири туты, бири сойды. Бири пиширди, бири ашады Бири оджадан кельди: – «Къана манъа деди», -деди. «Къыр къазаннынъ тюбюни», – дедилер» (Досл.: «На току, на току, Собрались зайцы на току. Один прибежал напиться воды, другой поймал, третий зарезал. Один сварил, другой съел. Один пришёл со школы: «А мне что поесть? – спросил он. А ты поскреби дно казана», – ответили ему») [7, с.26]. Сохранился текст детской песни-заклички, которая сопровождалась ритуальной пляской: «Къыбладан джыллы-джыллы джеллер эсе, Вай, терекнинъ япракълары шувулдашып ерге тюше, Буны корип меляикелер шакъылдашып кулюше! Джаун джава сепелей! Ашлыкь келе тебелей! Бизде бай болайыкъ! Сени байлыгынъ денгиздай Ойнап-кулюнъ эгиздай!» (Досл.: «Дуют теплые ветра из Кыблы, Вай, с шорохом

падают листья с дерева! Увидев это ангелы звонко смеются! Льёт дождь! Будет много злаков (хлеба, урожая), Станем мы богаче! Твоё богатство словно море Радуйтесь как близнецы!»[6].

В этой связи хотелось бы отметить исследование Г. Джахангирова, где говорится следующее: «Понятия фольклора и игры сливаются – они синкретичны. Речь идёт о художественных, эстетических элементах, т.е. о роли поэтики в игровом фольклоре. Здесь должны сопоставляться: движение – прикладная часть игры и поэтика – стихотворная, музыкальная часть игры» [9, с.294]. Кроме того, исследователь приходит к выводу, что игры и игровые движения дети исполняют в определённом ритме, темпе, не без помощи стиха, напева. Это наблюдение обязывает нас определить роль и симметрию поэтической и музыкальной части. Стихи, музыка, мотив строго подчиняются законам детской игры и созданы с учётом детского характера и его возможностей. Малейшее нарушение этих условностей, например, усложнение в стихосложении, приводит к неудачной концовке игры. В дошедших до нас древних образцах детские игры не отличаются особо от монологов, диалогов, которые произносят участники игры. Например: Мына, селям алейкум, Шерамазан, Алейкум селям! Ай батыдан, кунь догуштан Ает келям! Коктен не ягъа? – Кок боюнджакъ.– Ерте не бар? – Ер боюнджакъ. – Къайнананъ не пишире? – Къыйгъача. – Бер мангъа бир парча!» (Досл.: «Вот, селям алейкум, Шерамазан, Алейкум селям! Вам начиная от заката до восхода благие пожелания! Что падает с неба? – Голубые бусинки.– А что на земле?– Земляные бусинки.– Что готовит тёща (свекровь)? – Печенье (хворост). – Дай мне кусочек!»)[8, с.13]. При выпадении первого снега дети дружно весело распевали песни-заклички, повторяя их несколько раз: «Танърыдан эмир кельди, Кельдик шу кишининъ эшигине, Акъ къозудай бала догъсын бешигине! Ер агъарды, акъ болды, Дагъ агъарды, акъ болды» (Досл.: «Пришёл приказ от Тенгри, Подошли мы к воротам этого человека, Пусть у него родится ребёнок как белый ягнёнок! Земля побелела, Гора побелела») [6]. Детские игры историчны – в них сохранились следы далёкого времени, по ним можно изучать историю, этнографию, психологию, культуру, быт самого народа, они помогают всестороннему развитию подрастающего поколения. Сохранились материалы, показывающие роль птиц, животных, насекомых в детских играх. Считалось, что татлыхан «божья коровка» своим поведением может предвозвестить приход гостей. Ребёнок, увидев божью коровку, произносил в таком случае припевку: «Татлыхан, татлыхан, Бабам келе – уч да кет! Татлыхан, татлыхан, Анам келе – уч да кет! Татлыхан, татлыхан Татам келе – тюш да кет!» (Досл.: «Божья коровка, божья коровка, Отец идёт – улетай! Божья коровка, божья коровка, Мама идёт– улетай! Божья коровка, божья коровка, Сестра идёт – слезай и улетай») [4]. Здесь играющие и ведущие разыгрывают малую сценку, выступая в роли актёров.

В жанрах детского игрового фольклора сохранились данные о наличии культа коня «ат», жеребёнка «тай», верблюда «деве», барана «къой» у крымских татар. Следы почтительного отношения к верблюду мы наблюдаем в скороговорках: «Оп, оп, девелер Къарасувдан келелер. Ягълы-ягълы пителер Алып-алып кетелер» или «Давул такътым бойнума, Чыкътым деве ёлуна. Деве ёлу бит базар, Бит базарда аюв бар» (Досл.: «Оп, оп, верблюды, Идут с Карасувбазара Везут масляные-масляные пите (лепёшки)» или же «Повесил барабан на шею, вышел на верблюжий путь, на верблюжем пути находится базар вшей, на базаре вшей разгулялся медведь») [2, с.184]. Количество строк в песнях, припевках, скороговорках: от двух до восьми. Несмотря на небольшой объём, они всегда выражают законченную мысль.

По сведениям, которые приводит информатор Э. Мустафаев, можно думать, что две половины суток – день и ночь – олицетворялись в образе белого и чёрного баранов: «Акъ къой башы, къара къой башы, Къалтыравукъ чёп башы – Барындан да Танъры яхшы Барындан да Танъры яхшы!» (Досл.: «Голова белого барана, голова чёрного барана, Дрожащая головка щепки– Тенгри выше всех богатств!») [5]. Исследователи отмечают, что в процессе игры дети учатся думать, воспроизводить и усваивать действия взрослых. Простой, незамысловатый текст закладывает у ребёнка понятие о нелёгком труде сельского жителя, чувство ответственности, уважения к старшим. В игре постепенно формируется сноровка, сообразительность, ловкость и другие качества. Детский игровой фольклор крымских татар, как и игровой фольклор детей других народов, сохраняет в себе множество элементов поэтического материала. Фольклорные элементы в игре обеспечивают ей успех, задают ей темп и ритм, придают поэтичность, образность, музыкальность.

Сегодня дети используют в своих играх различные виды «молчанки», жеребёвки, и считалки. Они тщательно до мелочей оформляют игры. Именно в игре художественное слово приобретает главную роль: определяет норму, время, становится своеобразным музыкальным тактом. Бытует ещё одна группа игр – это сюжетные игры: «мусафир кельди» «гость пришёл», «байланды» «связанный», «сатыджи ве алыджи» «продавец и покупатель» и др. Весьма распространённая «жеребёвка» «ташлав» в крымскотатарском фольклоре была известна давно. Смысл её один и тот же – путём вытаскивания жребия или метания определяется очередность участия одной из сторон, порядок игры. В крымскотатарском детском фольклоре жеребёвка многообразна. Как минимум она бывает четырёх видов: а) на внимание, б) метание, в) угадывание г) измерение чего-либо. «Считалки» «сайылар» представляет собой рифмованный стишок. В детском репертуаре она имеет много вариаций. В её основе лежит слово и созвучие рифм, счёт. Однако тексты считалок в подавляющем большинстве отличаются и своим сюжетным построением. Среди считалок удивительно много вариантов, основанных на бессмысленных словах и созвучиях. Дети любят искажать числа, слова, добавлять к ним слова, понятные только им самим. Но делают они это целенаправленно, приурочив к конечным повелительным словам «Чыкъ да къургул», «чыкъ» (выйди!), или прибавляют к словам окончания «ме», «ку» и т.д. Считалка выполняет несколько функций: 1) служит в качестве детской игры – загадки-числовки; «Эки секиз бир докъуз. Эм йигирми, эм отуз. Бешке болип бир къошсанъ... Он алтыдыр инансанъ» (Досл.: Две восьмёрки и одна девятка. А также

двадцать и тридцать. А затем поделить на пять да прибавить... Будет шестнадцать) [2, с.180] 2) выполняет роль скороговорки: «Абалама, дырбалама, Дайым кызын кьорчалама. Ап-пул, Оп-пул, Чыкъ да кьуртул» [8,с.10] 3)ведущий, запевая слова, считает детей и тот, на кого пришлось последнее слово, выходит из круга, тот же, кто остался, начинает игру. Например, «Эвелеме, девелеме, Деве кьушны кьувалама. Аппул, Уппул, Чыкъ да кьуртул» [8, с.7].

Выводы. Итак, крымскотатарский детский фольклор предстаёт перед нами в многообразии жанров. Детские игры сочетают в себе элементы драматического и словесного творчества, они содержат традиционные и импровизированные поэтические тексты, и игровые прелюдии, имеют сюжет, пусть не всегда совершенный. По сравнению с другими разновидностями народного творчества детские игры имеют относительно устойчивую поэтическую форму, которая почти не подвергалась изменению. Детские игры состоят из нескольких частей: это приглашение к игре, зачин игры, считалочки, и, наконец, сама игра и игровые концовки. Отдельные детские произведения характеризуются масштабностью изображения. Действие в них происходит далеко от дома: на возвышенности, в долине (у одинокого дерева), на поле, на горе. Героями являются представители высших сил, неба, земли, стихии, а также животные, птицы, насекомые. Анализ содержания текстов, выявление в них отголосков древних верований, мифологических, анимистических представлений дают основание полагать, что народ, создавая произведения для детей, вкладывал в него своё представление об окружающем мире, о воспитании. Детский фольклор крымских татар – это в действительности особая художественная форма отражения внутреннего мира и внешнего облика человека, его эмоционального, философского отношения к жизни.

Литература

1. Кошгарий Махмуд. Девону лугьота-ит турк. Уч томлик. Т.П.Тошкент, 1961, 244.
2. Кырымтатар халкъ агъыз яратыджылыгы: Хрестоматия. Тертип этиджи Д.Бекиров. –Т.: укутувчи, 1991. – 248 б.
3. Кокиева А. Кырымтатар фольклорында кьулланылган ракъамларнынъ сырлары / А.Кокиева // Учёные записки ТНУ им. Вернадского. Серия «Филология.Социальные коммуникации». Симферополь, 2013. – т.26 (65) №1. – С.182-185.
4. Материалы фольклорной практики 17.07. 2011 г. Информатор Эльмира Кокиева (Коки) (род. в 1936 г. с. Корбек Алуштинского р-на). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».
5. Материалы фольклорной практики 19.07.2011 г. Информатор Эскендер Мустафаев (род. в 1928 г. с. Темирчи (Демирджи) Алуштинского р-на). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».
6. Материалы фольклорной практики 12.07.2010 г. Информатор Шефиха Салаватова (Род. в 1925 г. г. Кезле (Евпатория)). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».
7. Материалы фольклорной практики 28.07.2007 г. Информатор Анифе Юнусова (Род. в 1928 г. г. Судак). Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы ГБОУВОРК «КИПУ».
8. Кырымтатар бала эдебиятынынъ хрестоматиясы. Тертип эткен Д.Бекиров. – Симферополь: Крымчупедгиз, 1998. – 352 с.
9. Фольклор, литература и история Востока. Материалы III Всесоюзной тюркологической конференции. – Изд. «ФАН», Ташкент, 1984 г.

ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В БАШКИРСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

Флюр Сибгатов¹

Аннотация. Учеными Башкирского государственного университета ведется полный цикл исследований в области фольклористики. Ежегодно факультет башкирской филологии и журналистики, филологический факультет и кафедра татарской филологии организуют летнюю учебную практику по сбору устного народного творчества. При факультете башкирской филологии и журналистики создана Электронного научного издания (ЭНИ) фольклорных фондов и архивов БашГУ.

Ключевые слова: Фольклор, систематизация, экспедиция, электронное издание.

RESEARCH IN FOLKLORE THE BASHKIR STATE UNIVERSITY

Summary. Scientists of Bashkir State University conducted a complete cycle in the field of folklore studies. Each year, the Faculty of Bashkir Philology and Journalism, Faculty of Philology and the Department of Tatar Philology

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Башкирский государственный университет, г. Уфа, Россия, e-mail: jamach-ta@mail.ru.

organize summer educational practice for the collection of folklore. At the Faculty of Bashkir Philology and Journalism created an Electronic Research Publishing (ENI) folk funds and BashSU archives.

Keywords: Folklore, ordering, shipping, electronic edition.

История Башкирского государственного университета берет начало от Уфимского учительского института, который был открыт 2 июля 1909 года по распоряжению министра народного просвещения России А.Н. Шварца. В 1919 году учебное заведение было преобразовано в Институт народного образования. В 1929 году на его базе был создан Башкирский государственный педагогический институт им. Тимирязева (БГПИ). Через год в институте произошла внутренняя реорганизация, созданы физико-математический, естественных наук, географический, историко-филологический факультеты, при которых функционировали 15 кафедр. В 1957 году, постановлением Совета Министров СССР от 20 июля 1957 г., педагогический институт был преобразован в Башкирский государственный университет, 37-го по счету в стране.

Первые успехи были завоеваны в подготовке специалистов гуманитарных дисциплин. Необходимо отметить, что отделения башкирской и татарской филологии (факультет башкирской филологии и журналистики и кафедра татарской филологии) свою очередь являются правопреемниками медресе «Галия», которое готовило журналистов-теологов, ученых-педагогов для тюркоязычных регионов страны. Например, здесь получили образование выдающиеся поэты и писатели Средней Азии, Казахстана, Поволжья и Приуралья – башкиры Шайехзада Бабич, Мажит Гафури, Булат Ишемгул, татары – Галимзян Ибрагимов, Хасан Туфан, казах – Бейембет Майлин, узбек – Мирмухсин Шермухамедов, киргиз – Ишангали Аралбаев и др. Поэтому лучшие традиции данного учебного заведения в области гуманитарного образования были продолжены в БГПИ. В 1934 году студента отделения башкирского языка и литературы Хадия Давлетшина принимает участие в работе Первого съезда писателей СССР, где ее творчество получает горячую поддержку лично Максима Горького и Александра Фадеева. Впоследствии Х. Давлетшина стала автором романа «Иргиз», где уделяется большое внимание фольклору башкирского народа.

В дальнейшие годы БашГУ стал поистине центром формирования общественно-мировоззренческой научной мысли. Признанными авторитетами в области фольклористики стали профессора Ахняф Киреев (Кирей Мэргэн), Ахмет Сулейманов, М. Мингажетдинов, Лев Бараг, Ромен Назиров и другие.

Как известно, фольклористика включает в себя три направления: собирание произведений народного творчества, систематизация, научная обработка и возвращение их своему создателю и хранителю путем издания, а также научное исследование его образцов. Учеными Башкирского государственного университета ведется полный цикл исследований в данной области. Каждый год студенты 1 курса факультета башкирской филологии и журналистики, филологического факультета и кафедры татарской филологии выезжают на летнюю учебную практику по сбору устного народного творчества. Собранные материалы в дальнейшем систематизируются и сдаются в архивы кафедр.

За несколько десятилетий увидели свет монографии и учебные пособия Б. Ахметшина, Л. Брянцевой, И. Карпухина, Л. Барага, М. Мингажетдинова, Кирей Мэргэна, Р. Мухаметзянова, А. Сулейманова, И. Фазлетдинова и др. ученых-фольклористов Башкирского государственного университета.

Сбор и систематизация образцов башкирского фольклора началось в 20–30 годы. Начало создания полноценного архива было положено в конце 1950-х годов, после того, как Башкирский государственный педагогический институт им. Тимирязева был преобразован в Башкирский государственный университет и новая университетская кафедра начинает организацию фольклорных экспедиций студентов. В разное время фольклорной практикой студентов-филологов руководили такие преподаватели кафедр как доц. Г. С. Амантаев, профессор А. Н. Киреев, Р. Н. Баимов, С. А. Галин, М. Х. Идельбаев, Т. А. Кильмухаметов, А. М. Сулейманов, доценты А. И. Чанышев, М. Х. Мингажетдинов, Ф. Ш. Сибатов, ст. преп. Г. М. Кутуева, ст. преп. А. Н. Сафиуллин. На сегодняшний день фольклорный фонд кафедры башкирской литературы, фольклора и культуры состоит из 145 томов машинописи и 55 томов рукописных текстов. Когда в 70–80-х годах XX века был осуществлен выпуск многотомного научного свода «Башкирское народное творчество» на башкирском языке (18 томов), в 90-х г. – на русском (13 томов), большая часть материалов были взяты из фольклорного фонда кафедры. В настоящее время, когда начата подготовка и издание более расширенного варианта свода памятников башкирского фольклора в 55 томах, фольклорный фонд оказывает неоценимую помощь.

С 1961 года кафедра русской литературы и фольклора Башкирского государственного университета начала проводить фольклорные экспедиции под руководством Л. Барага, Б. Ахметшина, Л. Брянцевой в разных районах республики. Позже к этой работе подключились фольклористы Стерлитамакского государственного педагогического института (ныне – Стерлитамакский филиал БашГУ) под руководством И. Карпухина. Собирается уникальный фольклорный материал по всем жанрам, часть которого вошел в сборники, изданные под редакцией Л. Барага, в ежегодник «Фольклор народов РСФСР» и публикации Б. Ахметшина, Л. Брянцевой, И. Карпухина и других исследователей.

В изучение русского фольклора Башкортостана большой вклад внесли Л. Бараг (работы по сказкам, не сказочной прозе, о взаимовлиянии фольклора народов Башкортостана), Б. Ахметшин (о преданиях, легендах), Л. Брянцева (о песнях, о взаимодействии русского и украинского свадебного фольклора в Башкортостане),

И.Карпухин (о многогранном взаимодействии свадебных обрядов народов Башкортостана), а также молодые исследователи О.Широкова, Г.Имаева (сказки), И.Сабитова (детский фольклор).

Систематический сбор и научное изучение татарского фольклора Башкортостана начал доцент кафедры татарской филологии Башкирского государственного университета Р.Мухаметзянов, который выпустил ряд учебных пособий и сборников, опубликовал ряд статей в научных сборниках и журналах по обрядовой поэзии татар Башкортостана, представлял свои записи для публикации в Казани.

В настоящее время собиранием татарского фольклора занимается доцент И.Фазлетдинов. Материалы, собранные во время фольклорных экспедиций под руководством Р.Мухаметзянова, использованы в многотомном научном своде «Татарское народное творчество», состоящем из 14 книг, изданной отделом фольклора Института языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан.

В 2002 году Кабинет Министров Республики Башкортостан утвердил Программу по изучению, возрождению и развитию фольклора народов Республики Башкортостан, согласно которой предусмотрено издание в виде научных сводов лучших образцов башкирского фольклора и фольклора народов республики. Программа предполагает создание республиканского фонда фольклорных материалов, учет и систематизацию его на основе применения компьютерной техники, подготовку и издание памятников устного и музыкального народного творчества в соответствии с требованием международных стандартов.

Современное развитие компьютерных технологий и сети Интернет в определенной степени корректирует данную программу в сторону ее обогащения и упрощения доступа к фольклорным фондам. До сего времени к богатейшим фольклорным архивам БашГУ имели доступ только специалисты, в выше перечисленных изданиях нашли отражение далеко не все памятники народного творчества. Поэтому возникает необходимость вовлечения их в научно-исследовательский оборот путем оцифровки, предварительной обработки, классификации и предоставления общего доступа в сети Интернет. Этот факт и послужил отправной точкой в создании Электронного научного издания (ЭНИ) фольклорных фондов и архивов БашГУ.

Система автоматического морфологического анализа Bashmorph разработана к.ф.н. Б.В. Ореховым и А.А. Галлямовым.

Электронное научное издание «Фольклорный архив Башкирского государственного университета» – постоянно пополняемая полнотекстовая сетевая многофункциональная коллекция фольклорных записей, собранных в Республике Башкортостан студентами и сотрудниками университета на протяжении последних пятидесяти лет. ЭНИ ставит перед собой следующие цели:

- аккумуляция оцифрованных версий фольклорных произведений, собранных студентами и преподавателями БашГУ в фольклорных экспедициях с 1950-х годов по настоящее время;
- предоставление всем заинтересованным лицам свободного доступа к фольклорным архивам БашГУ;
- повышение эффективности научных исследований фольклорных произведений с помощью многофункциональной программно-информационной среды;
- популяризация произведений народного творчества.

В свою очередь, ЭНИ дает пользователям такие пользовательские функциональные возможности:

- доступ пользователей к информации;
- поиск отдельных произведений по базе ЭНИ;
- лексический поиск во всех текстах помощью указателя словоформ;
- работа со словарем частотности, связанным со страницами употребления словоформ;
- экспорт информации;
- оформление полноценных библиографических ссылок согласно ГОСТу.

Тексты в ЭНИ публикуются в том виде, в котором они зафиксированы в архиве, сохраняются орфография и пунктуация источников. Основным критерий – точность и аутентичность передачи исходной текстовой информации.

В ЭНИ используется двуязычная система. Тексты фольклорных произведений представлены только на языке оригинала, описания и элементы интерфейса – на русском языке.

Записи представлены в текстовом формате, снабжены метаинформацией и ссылкой на источник (дело и листы в архиве). Метаинформация включает название текста, его жанровую принадлежность, место записи, год, язык текста, источник публикации, имена фольклористов и информантов.

ЭНИ оснащено специфическими для электронного издания сервисами: интерактивное оглавление (выстраивает опубликованные тексты в удобном пользователю порядке, группируя их по заглавию, жанру, году или месту записи), интерактивные карты (с отмеченным на них местом записи текста). Осуществлено на основе сервиса Google Maps.

Автоматически составляемые таблицы и графики отражают состав ЭНИ по жанрам и по районам записи текстов. В настоящее время представлены тексты, записанные в Салаватском, Кугарчинском, Зианчуринском, Баймакском, Бурзянском, Мечетлинском, Абзелиловском, Давлекановском, Куюргазинском, Альшеевском и других районах Республики, в Оренбургской области.

Таким образом, коллектив Башкирского государственного университета ведет большую научную работу в области фольклористики.

ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА

Фируза Сибгаева¹

Аннотация. В данной статье рассматриваются актуальные проблемы лингвокультурологии, делается попытка раскрытия национального своеобразия духовного мира татарского народа. Лингвокультурологический анализ наиболее широко употребляемых фразеологических единиц позволит глубже изучить специфику фразеологических единиц татарского языка, и особенности мышления татар в целом.

Как подтверждают результаты данного исследования, человек в татарской языковой картине мира, так же как и в восточной лингвокультуре, в меньшей степени дуалистичен, чем европеец; его душа и тело стремятся быть в гармонии, взаимно дополняя друг друга. В жизни, быту и поведении татар наблюдается серьезный отпечаток традиций и канунов ислама.

Ключевые слова: лингвокультурология, фразеологическая единица, картина мира, внутренний (духовный) мир, языковое сознание, национальный характер, национальная культура.

LINGUOCULTUROLOGICAL SPECIFICS OF PHRASEOLOGICAL UNITS OF TATAR

Summary. Article is devoted to features of the use of a lexeme a drinking bout in the context of a functioning problem. The etymological analysis of a lexeme a drinking bout allows to open information on a word meaning which is very important for the linguoculturological description of the studied word. As material for the analysis texts of small genres of folklore, poetic works, etc. have served. As a result of a research lexico-semantic versions of the word most of which often are implemented in texts of works are defined. Compatibility types, characteristic of this substantiv, with priznakovy and subject lexemes are generalized. The considerable attention is paid to the analysis and the description of combinations of words in which the lexeme a drinking bout acts as a comparison subject.

Keywords: lexeme, cultural linguistics, Tatar language picture of the world, linguoculturological field, bezekvivalentny lexicon.

Язык как особая система сигналов о реальной действительности позволяет оперировать понятиями в их отвлечении от конкретных предметов и ситуаций, являясь средством познания, сохранения и передачи социально значимого опыта, а также управления поведением человека. При изучении картины мира используются данные разных дисциплин. Комплексное использование данных и теоретико-методологических установок разных наук позволяет высветить как саму проблему, так и пути ее решения. Понятие «картина мира» должно иметь категориальный смысл и соотноситься с совокупностью знаний человечества в определенный исторический период и рассматриваться как этап познания человеком мира на бесконечном пути развития человеческих возможностей, прогресса науки и техники.

Изменяясь во времени, национальный язык как социально-историческая категория никогда не теряет своей конкретной сущности, что позволяет ему сохранить важное свойство передачи от поколения к поколению культурно-исторических традиций. Национальный характер проявляется в отражении особенностей природы, быта, обычаев, истории и культуры, главным образом в строевых его единицах, к числу которых мы относим и фразеологизмы.

Фразеология каждого языка вносит решающий вклад в формирование образной картины мира. Способ видения мира через языковые образы, запечатленные во фразеологической системе, являясь глубоко национальными, покоится, тем не менее, на общих для всех людей логико-психологических и собственно лингвистических основаниях. Их экспликация поможет, с одной стороны, вскрыть механизм образного мышления, а с другой – те имманентные закономерности языка как системы знаков, которые отвечают за внутреннюю организацию фразеологической системы.

Лингвокультурологическая специфика фразеологических единиц стала объектом лингвистических исследований в начале XXI века. Это прежде всего труды таких ученых, как: Н.Д.Арутюнова, Т.В.Булыгина, А.В.Везицкая, Е. М. Верещагин, С.Г.Воркачев, В. В.Воробьев, М.Джонсон, В.И.Карасик, Ю. Н. Караулов, В. Г. Костомаров, В. В. Красных, Дж.Лакофф, Д.С.Лихачев, С.Х.Ляпин, В.А.Маслова, Е. В. Рахилина, В. И. Поволова, В. Н. Телия, О. Н. Селивестрова, Ю. С. Степанов, В. И. Убийко, Е. В. Урысон, А. Д. Шмелев, Е. С. Яковлева, Ф. С. Сафиуллина, З. Х. Бижева, Г. Х. Бухарова, Р. М. Валиева, Р. Р. Замалетдинов, А. И. Геляева, З. М. Раемгужина, Л. Х. Самситова, Л. Г. Саяхова, Р. Х. Хайруллина, З. Р. Цримова и др., которые и послужили для данного исследования в качестве научно-методологической базы.

Изменяясь во времени, национальный язык как социально-историческая категория никогда не теряет своей конкретной сущности, что позволяет ему сохранить важное свойство передачи от поколения к поколению культурно- исторических традиций. Национальный характер проявляется в отражении особенностей природы, быта, обычаев, истории и культуры, главным образом в строевых его единицах, к числу которых мы относим и фразеологизмы.

Особые трудности возникают в сфере национально-культурной специфики фразеологии, когда наличие ФЕ одного языка соответствует лакунам в других сравниваемых языках. При этом учащиеся не только должны

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: FiruzaRS@mail.ru.

правильно усвоить звуковой и графический облик ФЕ, но и выработать в своем сознании новое понятие, чтобы адекватно пользоваться этой ФЕ. Таким образом, наличие безэквивалентных ФЕ предполагает внимательное изучение национально-культурного характера фразеологии.

Выбор методов лингвистического анализа обусловлен спецификой изучаемого материала. Наряду с традиционным описательным методом исследования, анализ концептов духовного мира татарской языковой картины мира осуществлялся по семантическим примитивам, а также с применением элементов логического, концептуального, когнитивного анализа в контексте проблем этнолингвистики и этнокогнитологии.

В языковой картине мира этнический менталитет актуализируется в ключевых концептах, изучение которых позволяет заглянуть в сердцевину национальной культуры. Выявление и описание лингвоспецифичных концептов, которые в одно и то же время отражают и формируют образ мышления народа, продолжают оставаться актуальной задачей лингвокультурологии [2, с. 145].

Фразеологизмы могут отражать национальную культуру трояким образом: 1) комплексно, т. е. своим идиоматическим значением, всеми компонентами вместе, что составляет суть любой ФЕ. Например, *алма пейи, авызга төш* (ждать чтобы жареные голуби в рот сами полетели) имеет смысл «дождаться, пока в рот положат». При этом татары легко припоминают хорошо известную татарскую народную сказку о лентяе «Камырбатыр», которая отражает быт, говор, традиционные представления татарского народа о труде, добре и лени, положенные в основу ФЕ, и остающиеся непонятными для иностранца. Причем именно во фразеологии органически сочетаются как опыт отдельной личности, так и опыт многих поколений данной национальности со своими, только им присущими чертами; 2) национально-культурная специфика отражается расчлененно, т. е. элементами своего состава. Обычно так проявляются фоновые схемы тех фразеологизмов, стержневой компонент которых содержит экзотизм для иностранной аудитории. Например, крылатое выражение из произведения М. Магдеева «Кеше китә – жыры кала» полностью понятен только читателям произведений писателя. В данной ситуации непонятно, причем здесь песня и смерть. Только прочитав известное произведение, можно понять истинный смысл этого выражения; 3) фразеологизмы отражают народную культуру своими прототипами — свободными словосочетаниями, описывающими определенные обычаи, праздники, подробности быта и культуры, исторические обычаи в жизни народа и многое другое. Именно к этой группе относится большое количество анималистических фразеологизмов, рассказывающих о представителях животного мира, исконных спутниках человека, о путях метафорического перенесения национально-культурного bestiaria на взаимоотношения людей, особенности их быта и обычаев, например, фразеологизмы татарского языка *карга санап йөрү* (ходить ворон считать), *мәчеле-тычканлы уйнау* (играть в кошки-мышки), *шак катканга юл кайда* (смотреть как баран на новые ворота) [5, с. 193].

Некоторые ФЕ татарского языка содержат в своем составе стереотипы народного быта, т. е. отражают образ жизни татар: *күрше тавыгы күршегә күркә булып күренә // аларның үгезләре дә бозаулаган* (у них и курица как индюк), *тавык чебие суга батканда ата казың борчылуы* (крокодиловы слезы), *тартай арбасы* (лебедь, рак и щука), *киртәгә кертү* (привести в норму), *бүре базы* (волчья яма) и др.

В анималистических фразеологических единицах татарского языка чаще всего употребляются те названия животных, ареалом обитания которых были районы расселения древних тюрков. Это волк, заяц, овца, медведь, тигр, змея, ворона, курица, гусь и др [4, с. 160]. Данные животные и птицы присущи зооморфному коду мировидения татар и тесно связаны с историческими и религиозными обрядами и праздниками. В татарском языке очень много ФЕ с компонентом волк, так как он является символом дружбы, единения и власти, кроме того волк — тотемное животное: *бүре булып улау* (хоть караул кричи), *бүре дә тук, сарык та исән* (волки сыты, и овцы живы). В татарской фразеологии богато представлена «медвежья» тематика: *колагына аю баскан* (медведь на ухо наступил), *аю аяк* (медвежьи лапы), *аю баш* (дурная голова), *аю башы гына юк* (чего только нет), *аю кәмитте* (курам на смех), *аю кул* (тяжелая рука), *аю хезмәте* (медвежья услуга), *аюга шырпы кадалган* (комар парню ногу отдал) и т. д.

Исследование показало, что фразеологический фонд каждого народа отражает в своих многочисленных образах историю жизни, материальной и духовной культуры нации. Основным источником образования анималистической фразеологии является метафора *мәчеле-тычканлы уйнау* (играть в кошки-мышки). Скрытое сравнение, заложенное в метафоре, подмечало специфические черты национального быта, духа, условий жизни, трудовых навыков татар.

Особенностью фразеологии татарского языка является ее экспрессивная окрашенность. Называя какое-либо явление, народ обязательно давал ему оценку. Благодаря своей экспрессивной стороне фразеологизмы легко доступны восприятию людей, обобщению и переосмыслению. Исследование коннотации анималистических компонентов в ФЕ татарского языка позволяет сделать вывод о неоднозначном отношении к представителям фауны. В татарском языке словосвинея в метафорическом отношении содержит негативную оценку: *дунгыздан бер кыл* (с паршивой овцы хоть шерсти клок), *дунгызны жизни диеп белмәгән* (лиха не видел), например, в китайском языке свинья — это символ счастья. Если кто-нибудь родился в год свиньи по древнекитайскому гороскопу, то по народному поверью, его ожидает легкая, благополучная жизнь.

Маркированность национально-культурной специфики образной семантики фразеологизма часто создается собственно компонентом ФЕ. Национально-культурное своеобразие фразеологизмов особенно наглядно проявляется при сопоставлении языков. В татарском языке муравей — это символ воплощение трудолюбия и выносливости, серый волк воспринимается как образ тотемного, мудрого животного, хищника, лиса является символом хитрости, заяц — трусости, овца — смирения и т. д.

Национально-культурная специфика ФЕ татарского языка определяется социальными и природными условиями. В формировании татарского национально-культурного ареала важную роль сыграла религия (Ислам). Все это, естественно, отражается в языке на уровне ФЕ. В татарском языке очень много ФЕ, взятых из Корана (например, суган суфые, ишегалды абыстае). Большая часть татарских ФЕ, включая и безэквивалентные, были взяты из Корана, тюркской мифологии, тюркской истории и татарского, тюркского фольклора.

Итак, как и большинство строевых единиц языка, ФЕ выполняют кумулятивную функцию. В основном она сводится к отбору, накоплению и сохранению самой разнообразной информации: фауна и флора, географическое положение, исторические события и лица, мифологические персонажи, образы фольклора и художественной литературы, искусство, наука – все это нашло отражение во фразеологии татарского языка.

Национальная самобытность языка получает наиболее яркое и непосредственное проявление во фразеологии, так как она соотносена прямо с внеязыковой действительностью.

Каждый язык обладает своим собственным способом восприятия и отражения мира и по-своему создает его языковую картину. Осознание этого своеобразия становится более отчетливым в процессе сопоставления, анализа с другой системой восприятия. Выявление национально-культурных особенностей татарской фразеологии очень важно при преподавании татарского языка как иностранного. Знание иностранными учащимися устойчивых выражений татарского языка позволяет им не только увеличить свой словарный запас и обогатить таким образом свою речь, но и в некоторой степени приобщиться к видению мира татар.

Литература

1. Габдрахманова Ф. Х., Закирова Р. Р. Этимологический анализ лексемы туй (свадьба) в татарской лингвокультуре // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2016. № 6(60): в 3-х ч. Ч. 3. С. 75-77.
2. Замалетдинов Р.Р. Концептуализация материального мира и социокультурная среда // Вестник ТГПУ. 2011. №1(23). С. 145-154.
3. Замалетдинов Р. Р. Теоретические и прикладные аспекты татарской лингвокультурологии. Казань: Магариф, 2009. 351 с.
4. Салахова Р. Р., Гайнутдинова Г. Р., Мухарлямова Г. Н. Татарско-русские межъязыковые омонимы как вид лексических трудностей перевода // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 1 (19). С. 159-162.
5. Сибгаева Ф. Р. Оценочный компонент фразеологических единиц, обозначающих характер человека в татарском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики Тамбов: Грамота, 2013. № 3 (21): в 2-х ч. Ч. II. С. 193-195.

КАЗАХСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ ОБ ОХОТЕ С ЛОВЧИМИ ПТИЦАМИ

Гульдархан Смагулова¹

Аннотация. В статье рассматриваются казахские фразеологические единицы, связанные с охотой и приручением ловчих птиц. Основное внимание уделяется семантике фразеологизмов, процессу превращения словосочетаний в устойчивые идиомы, условиям и причинам появления в них метафорических значений. Автор статьи наглядно показывает, как на определенном этапе развития казахского языка происходит метафоризация исходного компонента выражения, что, по ее мнению, способствует расширению ареала употребления того или иного фразеологизма.

Ключевые слова: национальное «Я», языковая картина мира, семантика и структура фразеологизмов, метафоризация смысла базового компонента фразеологизма.

KAZAKH PHRASEOLOGICAL UNITS, CONNECTED WITH HUNTING AND DOMESTICATION OF HUNTING BIRDS

Summary. Kazakh phraseological units, connected with hunting and domestication of hunting birds, are considered in the article, as well as the analysis of their motivation is given. Such analysis demonstrates how the fixed collocation acquires a metaphorical sense in accordance with the internal patterns of the language. The described phraseological units prove that hunting art, especially hunting with birds is highly appreciated by Kazakh people. The meaning of words related to them can be defined in only due to the context. Meanwhile they are not always considered as the main components of the phraseological unit.

Keywords: Kazakh language, phraseological units, the art of hunting and breeding of birds of prey, the lexical fund, traditions.

¹ Доктор филологических наук, профессор, Казахский национальный университет им. аль-Фараби, г. Алматы, Казахстан, e-mail: smagulova.g@mail.ru.

По мнению Президента Казахстана Н.А. Назарбаева, «...казахи – наследники великих цивилизаций – сумели пронести свое национальное «Я» над всеми историческими пропастями и впадинами. И не только пронести, не только сохранить, но и приумножить» [1, с.23.]. Одним из уникальных видов занятий человека, сохранных казахами почти в первозданном виде, является охота с ловчими птицами. Неслучайно она занесена в Список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, а в последние годы стала национальной гордостью и казахстанским брендом, привлекающим внимание всего мира. Исследователи этой проблемы, историки и культурологи, считают, что охота у казахов со временем превратилась в искусство, которое получило собственное наименование *саятшылық*. Саятшы был особо почитаемым в казахском обществе человеком, ибо обладал уникальным даром общаться с природой и птицами, понимал их язык, владел приемами и методами охоты на зверя.

Романтический статус охотника с ловчими птицами вырабатывался на протяжении длительного времени и в конечном счете повлиял на создаваемую казахом языковую картину мира, фрагментом которой являются фразеологические единицы. В таком ракурсе фразеологизмы интересны нам как средство познания менталитета народа и национального *я* каждого казаха.

Исследуемые нами устойчивые фразеологические выражения позволяют определить семантическую наполняемость идиом, связанных с этим видом искусства, одни из которых активно используются до сегодняшнего дня, другие имеют ограниченную сферу применения, третьи вовсе вышли из употребления. Академик А.Т.Кайдар отмечает: «Народ и его язык представляют собой целостное явление, а язык есть неоценимое богатство, вобравшее в себя все материальные и духовные ценности народной жизни, отражающее его мысли, убеждения, традиции и передающее их от поколения к поколению» (*пер. Г.С.*) [2, с.14]. Казахский язык богат выражениями, относящимися к охоте и разведению ловчих птиц, они составляют значительный пласт национального словарного фонда. Они содержат много сведений о жизни и быте народа, об его обычаях и традициях. В фразеологизмах, посвященных исследуемой нами теме, можно обнаружить процесс трансформации охоты с ловчими птицами из источника средств существованияномада в одну из отраслей народного искусства. Например, существует такое устойчивое словосочетание, как *Köldenen kelgen kök attiğa baylau* или *Köldenen jurgen (kelgen) kök atti* (букв.: встречный путник на сером коне) [3, с.107]. Сегодня это выражение имеет значение, позволяющее расширить ареал его действия: «любой, первый встречный». Между тем его истоки восходят к древнему искусству охоты. Базовым компонентом данного устойчивого словосочетания является слово *baylau* (*привязывать*). По традиции у казахов притороченную к седлу добычу охотника не просят, но если кто-либо хочет взять ее, то обычай позволяет сделать это только в доме охотника. Если же охотник еще не привязал добычу к седлу, претендующий на нее человек мог сказать «*baylansin*» (*м.е. «нужно привяжется»*) и забрать пойманную дичь. Очевидно, что причина возникновения выражения *köldenen kelgen kök atti* связана с охотой.

Одной из базовых метафор в рассматриваемом нами контексте являются слова, обозначающие события из жизни охотников, реалии и детали, имеющие отношение к охоте. Вспомним, что фразеологизм *Batır – qoş, aңsı – erik, aq- sattılık* сейчас используется как присказка в тех случаях, когда о чем-либо просят в восточной витиеватой манере. Исследователи считают, что это выражение родилось в процессе проведения ритуала сыралгы: у охотника, возвращающегося с добычей, просят поделиться с другими, и он охотно расстается с трофеем.

Интересен также смысл слова *kanjiğa* (то есть торока седла) в рассматриваемых далее выражениях: оно выступает в качестве основного смыслового компонента идиомы. В Толковом словаре значение этого слова поясняется так: *KANJIĞA суы.* – тонкая упряжка из кожи, продетая в отверстия в задней части боков седла для привязывания чего-либо (*пер. Г.С.*). В казахском языке известно более десяти выражений, в которых слово *kanjiğa* служит основным компонентом. Рассмотрим некоторые из них:

– фразеологизм *kanjiğa bayladi* (букв.: приторочил к седлу) используется в значении «свою добычу, трофей подарил, наградил, преподнес кому-либо», в то время как выражение *kanjiğasında ketti* (букв.: ушло, притороченное к чьему-то седлу) может означать «отдал, уступил кому-либо, упустил» или «оказался подверженным влиянию кого-либо или чего-либо».

– фразеологические варианты *kanjiğa maylandi* (букв.: торока седла смазана); *kanjiğa kandandi* (букв.: торока седла окропилась кровью); *kanjiğa kandalip, miltik maylandi* (букв.: торока седла окровалена, ружье смазано) также употреблялись, когда речь шла об удачном походе охотника, его возвращении с добычей.

– выражение *basi kanjiğasında juru* (букв.: голова приторочена к седлу) означает «быть зависимым от кого-либо, быть в подчинении». В авторском употреблении известны измененные варианты этого фразеологизма; например, у Абая «*Kimnin basi kanjiğasında jur*» (букв.: «Чья голова к чьему седлу приторочена», иными словами «Кто от кого зависит»).

У фразеологизма *juregi karaydi* в словаре отмечены два значения: 1. Проголодаться. 2. Плохо относиться, иметь плохие намерения (*пер. Г.С.*) [4, с.218]. Охотники, занимающиеся приручением ловчих птиц, часто используют это выражение. Если по первому снегу беркут не гонится за лисицей, его заставляют глотать снег, охлаждая тем самым внутренности, а через некоторое время дают кусок сахара. Тогда проголодавшаяся ловчая птица с большим рвением бросается на добычу.

Выражения *Jureginde mayı bar* (букв.: сердце с жиром), *juregi may ishkendey kilkildedı (boldı)* (букв.: сердце наполнилось жиром) употребляются в казахской речи в значениях *на сердце неспокойно; беспокоиться; переживать*. Но семантика этих метафорических выражений восходит к ритуалу охоты: иногда, когда птица

не бросается на дичь, охотники говорят: «*Jureginde mayibar*». В таких случаях заталкивают в ее рот мягкий конец берцовой кости мелкой домашней скотины. Жир, накопившийся в ее желудке, впитывался в эту часть кости, налипал на нее и избавлял птицу от мучений. В переносном смысле это выражение употребляют, когда что-то вызывает беспокойство и тревожит. Как видим, на определенном этапе развития языка произошла метафоризация исходного компонента выражения, что позволило носителям казахского языка расширить сферу употребления этого фразеологизма.

Тот же принцип переноса наименования положен в основу следующих фразеологических единиц, связанных с ритуальными действиями охотников-саятшы. *Közi maylandi* (букв.: глаза покрылись жиром), *közin şel basti* (букв.: глаза заросли, закрылись бельмом) используют сейчас в значениях *возгордился, зазнался; перестал признавать других; стал эгоистом*. Эти выражения употреблялись в речевой практике охотников, когда ловчая птица переставала реагировать на лисицу или зайца. В этих случаях охотники промывали птице глаза растертой в воде мелкой солью, и она быстро обретала прежнюю остроту зрения. Интересно, что в настоящее время наряду с этими фразеологизмами активно употребляются их варианты. Например, *közin şel kaptadi, közine şel bitti, közinin eti östi* (букв.: глаза заросли, закрылись бельмом). Но эти выражения используются преимущественно для негативной характеристики человека, чтобы подчеркнуть его отрицательные качества. Слово *köz* выступает в качестве основного компонента и в другом фразеологизме, связанном с этим видом охоты – *kandiköz* (букв.: кровавый глаз), который также имеет два значения: 1. хищная дикая птица; 2. злодеяния, бесчинства. Используемое в переносном значении словосочетание *kandi köz karakşi* (букв.: грабитель с кровавыми глазами) характеризует человека, занимающегося кровопролитным разбоем, грабежами.

Показательна семантика еще одного фразеологизма *kansoktanin kansığı* (букв.: зловоние птичьего корма). Охотник при кормлении приручаемой птицы подмечал, что, если, зажав птице клюв, надавить на зоб, то от нее исходит специфический запах, который называли *kansoktanin kansığı*. Для более глубокого изучения этимологии и значения слова «*kansokta*» мы обратились к словарям и в Диалектологическом словаре казахского языка нашли следующее толкование: *еда из нарезанных кусков мяса, жира, легких, печени, смешанных с кровью, мукой и утрамбованных в толстую кишку (nep. Г.С.)*. Заметим попутно, что в языке казанских татар слово *sokta* означает «колбаса, кишка, наполненная мясным сбоем». Охотники с ловчими птицами называют «*kansokta*» и мертвечину, мясо убитого зверя или домашнего скота. В казахском языке бытует пословица: «*Karakurt jep koy semiredi, Kansokta jep it semiredi, Para jep biy semiredi*», которую можно перевести так: «Баран жиреет, питаясь каракуртами, собака жиреет, питаясь мертвечиной, судья жиреет, получая взятки».

Появление фразеологизма *Uykisin alu* также напрямую связано с действиями охотника: для того, чтобы птица усмирилась и привыкла к человеческим рукам, используют метод *uykisin alu* (букв.: забрать сон). Днем птице не дают спать, ночью же, чтобы приучить к режиму, сажают на специально натянутый аркан и раскачивают его вправо-влево. При этом птица может даже упасть. Охотник и берет сонную птицу на руки, приручая и укрощая ее дикий нрав, и вновь сажают на аркан.

Uyirimen uş toğiz (букв.: трижды по девять раз взять всю стаю) – заклинание охотника; пожелание, которое говорят охотникам, желая им удачной охоты. Это выражение было обусловлено кочевым образом жизни древних казахов. В целях увеличения поголовья скота в один табун на одного самца выделяли по девять самок. Относительно этого словосочетания исследователь А.Хазимова отмечает следующее: «При оказании особых почестей, при подношении почетных подарков, а также при взыскании ущерба или взимании штрафа у казахов традиционно использовали девятикратные меры исчисления» (nep. Г.С.) [5, с.53]. *Uyirimen uş toğiz* традиционно звучит как благославление охотника на удачу.

Kanat kuyriğın suzıp koyu (букв.: процедить (разредить) птице хвост) также восходит к одному из древних ритуалов приручения ловчей птицы. Когда после дрессировки пернатого хищника впервые выпускают на волю, то связывают перья хвоста в пучки, чтобы он не смог взлететь слишком высоко.

Alğirliğınan aynu (букв.: терять хваткость). Этот фразеологизм также имеет отношение к одной из самых популярных среди саятшы ловчих птиц – беркуту, являющейся сакральной птицей. Но иногда люди при дрессировке этой дикой и гордой птицы перегибают палку, в результате чего беркут может потерять хваткость, утратить полученные навыки и перестать понимать хозяина-беркутчи. Итак, рассмотренные нами примеры позволяют увидеть, как в процессе многовековой практики в речи охотников с ловчими птицами происходило превращение свободных сочетаний слов в устойчивые фразеологические выражения. В соответствии с внутренними закономерностями казахского языка основное значение устойчивого словосочетания приобретало переносный, чаще всего метафорический смысл, как в случаях употребления фразеологизмов *kanjigasında juru, közi maylandi* и т.д. Этнограф Б.Камалашулы, занимающийся вопросами традиционного казахского искусства приручения ловчих птиц и лошадей, считает, что «в тюркские эпохи в диких степях существовало удивительное искусство приручения диких пернатых хищников, небесных повелителей животного мира. Это искусство, как никакой другой вид охоты, позволяло человеку гармонично использовать в своих целях два природных начала и потреблять добычу лишь по мере необходимости, сохраняя при этом экологическое равновесие в окружающей среде» (nep. Г.С.) [6, с.54]. Оно нашло отражение в поэзии акынов, благодаря которым возникло множество выразительных художественных образов и сюжетов из охотничьей практики. Знаковый для казахской культуры вид охоты с ловчими птицами существенно пополнил сокровищницу языка казахского народа устойчивыми словосочетаниями, в которых содержится множество ценных сведений об особенностях дрессировки ловчих птиц и охоты с ними.

Среди фразеологизмов такого рода особое место занимает фразеологизм *kıran kus*, использующийся как

собирает название хищных птиц, обладающих зоркостью и хваткостью, к которым относят орлов, ястребов, соколов и др. В одном ряду с этим базовым фразеологизмом можно рассматривать и другие, в которых встречается слово *ak*. В казахском языке оно обозначает не только белый цвет, но и такие качественные характеристики предмета, как светлый, чистый, лучший, отборный, первичный, священный и др, часто выступает в качестве основного компонента фразеологизмов, обозначающих прозвища или отличительные особенности ловчих птиц. Например: *ak sunkar / Ak sunkar kus*– белый (отличный, верный) сокол; *ak yik* (букв.: белое плечо) – горный орел (особо ценная, редкая хищная птица). Иногда используется другой вариант этого фразеологизма *ak yik, muz balak*. К примеру: «*Ak yik, muz balakpin jerge tuspes*» («Я белоплечий (белогривый) горный орел, не спускающийся на землю») (пер. Г.С.). Слово *ak* служит важным компонентом не только во фразеологизмах, обозначающих названия или виды птиц, но и в устойчивых словосочетаниях из профессиональной речи охотников с ловчими птицами. Например: *ak jem / ak jem kildi [boldi; etti]* (букв.: лучший, отборный корм) – еда для приручаемой птицы, приготовленная из отборных кусков свежежаренного мяса.

Описанные нами фразеологизмы свидетельствуют о том, что искусство охоты с ловчими птицами у казахов ценилось очень высоко. Значение многих слов, входящих в структуру фразеологизма, проясняется только в контексте. При этом они не всегда являются главным компонентом фразовой единицы. Необходимость широкого рассмотрения и определения смысла и содержания многокомпонентных устойчивых номинаций, связанных с охотой, обусловлена требованиями современных научных представлений о тесной взаимосвязи языка и культуры, языка и познания. С течением времени подвергаются изменениям и внутреннее содержание, и внешняя структура фразеологизмов, рождающихся в народной речи и живущих вместе с народом. В содержании каждого фразового сочетания, связанного с охотой, лежит сокровенный смысл. Поэтому мы считаем, что в казахских фразеологизмах об охоте как знаках языка отражены различные этапы культурного освоения человеком окружающего мира, взаимодействия казаха как представителя кочевого народа с макрокосмом Природы, и попытка понять эту связь приблизит нас к гармонии жизни на Земле.

Литература

1. Назарбаев Н.А. В потоке истории. – Алматы: Атамұра, 1999. – 296 с.
2. Кайдар А. Народная мудрость (исследование и толковый словарь казахских пословиц и поговорок). – Алматы: Тоғанай, 2004. – 560 с. (на каз.яз.)
3. Кенесбаев С. Фразеологический словарь казахского языка. – Алматы: Гылым, 1977. – 712 с. (на каз.яз.)
4. Кожаметова Х., Жайсакова Р., Кожаметова Ш. Казахско-русский фразеологический словарь. – Алматы: Мектеп, 1998. – 224 с.
5. Хазимова А. Национально культурные источники казахских фразеологизмов. Дис. на соискание уч. степ. канд.филолог.наук. Алматы: 2002. – 120 с.(на каз. яз.)
6. Камалашулы Б. Казахское традиционное искусство приручения ловчих птиц и лошадей. – Алматы: Онер, 2006. – 120 с. (на каз.яз.)

СОВРЕМЕННАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ СЕЛА БОЛЬШОЕ ЧАУСОВО КЕТОВСКОГО РАЙОНА КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ

Юлия Смолина¹, Марина Тростина²

Аннотация. Статья посвящена описанию современного состояния фольклорной традиции в селе Большое Чаусово Кетовского района Курганской области. Опираясь на анализ произведений, собранных в ходе полевой экспедиции, авторы выявляют степень сохранности традиционных обрядов, дают характеристику активно продуцирующим жанрам фольклора, показывают специфику их бытования и развития в условиях современности.

Ключевые слова: фольклор, фольклорная традиция, жанр, обряд, частушка, быличка.

MODERN FOLKLORE TRADITIONS BIG CHAUSOVA VILLAGE KETOVSKY DISTRICT KURGAN REGION

Summary. The article is devoted to a description of modern state of folklore tradition in Big Chausova village Ketovsky district Kurgan region. Based on the analysis of works collected during the field trip, the authors reveal the degree of preservation of traditional ceremonies, provide characteristic actively producing folklore genres, and show the specificity of their existence and development at the moment.

Keywords: folklore, folklore tradition, genre, ceremony, couplet, bylichka.

¹ Студент, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарёва, г. Саранск, Россия.

² Кандидат филологических наук, доцент, Национальный исследовательский Мордовский государственный университет имени Н. П. Огарёва, г. Саранск, Россия, e-mail: trostina@mail.ru.

Состояние фольклорной традиции в той или иной местности в большой мере обусловлено регионально-локальными факторами: местоположением, природными условиями, хозяйственно-культурным типом, к которому принадлежит этнический коллектив, и т.д. «Поскольку этнический коллектив занимает определенное исторически сложившееся пространство, обладающее своими географическими, природными и иными характеристиками, то его традиционная культура региональна как в историко-социальном, так и в пространственном отношении. Одно с другим, как правило, жестко связано», – пишет Б. Н. Путилов [2, с.44]. В новом XXI веке проблемы сохранения, развития и возрождения традиционной народной культуры приобретают все большую актуальность. Изучение фольклорных традиций современного села позволит составить представление о степени их сохранности и очертить перспективы дальнейшего развития, а, следовательно, обратит внимание ученых на поиск путей к их возрождению. «Традиции формируют личность человека и всё, что касается традиционной русской культуры, свято», – справедливо утверждает Е. А. Татаринцева [3, с.94-95].

Предметом нашего исследования выступает фольклорная традиция села Большое Чаусово Кетовского района Курганской области. Село это имеет сравнительно небольшую историю, так как было основано в 1736 году крестьянином Иваном Осиповичем Комкиным (1716-1782), переселившимся из деревни Малая Чаусова Смолинской волости. Данная версия признана официальной, но существует и другая, согласно которой точное время основания села не установлено, но первое упоминание о нем относится к 1710 году, когда в Большом Чаусове было всего 4 двора [1].

До XX века село оставалось как бы на периферии от значимых исторических событий, и лишь гражданская и Великая Отечественная войны оставили яркий след в памяти его жителей. По территории Большого Чаусова проходило колчаковское белогвардейское движение, и до наших дней сохранилось предание о том, что преследуемый красноармейцами Колчак прятался в погребе одного из домов: *«Знаю, бабушка рассказывала, что Колчак проходил у нас. Где-то у кого-то в погребе прятался»* [2, Казанцева Е. И.]

Были и свои, местные герои, воевавшие в это время за красноармейцев, и их имена также сохранились в народной памяти: *«Гражданская война, допустим, как она началась: проходил здесь, значит, Томин, он сам из Омска. Если у нас освобождение, в Кургане, то бои проходили здесь. В эти леса уходили... Они уходили, прятались от белогвардейцев»* [2, Кузьмина З. В.]

В период Великой Отечественной войны село находилось вдали от фронта, и жители днем и ночью трудились на благо Победы. Рассказы об этом тяжелом времени еще бытуют в селе, активно записываются от участников событий школьниками и хранятся в школьном музее.

«Война-то, когда началась, дети все у нас в селе работали, некому же было. Колхоз наш назывался «Первое мая». Туда-то и пошли все... Работали, но голодали. Летом за пшеницей ухаживали, картошку пололи. Руки у нас не заживали, правда. На сенокосе работали, травку косили. А мама моя, как помню, сидела ночью, а лампы-то слабые были, вещи теплые вязала. А потом все мы их на фронт отсылали, своим... Голодали сильно. Но не унывали» [2, Лаптева В. М.]

Население Большого Чаусова в основном русское. Род занятий – земледелие, охота, рыболовство, лесозаготовки. К народной культуре в селе относятся бережно и с любовью. Еще несколько лет назад в селе существовал коллектив художественной самодеятельности «Сударушки», выступавший около 25 лет. Репертуар ансамбля составляли преимущественно русские народные песни. Коллектив распался после переезда части его участников в город Курган, находящийся в 7 километрах от села.

Исследуя фольклорную традицию села, отмечаем сохранность некоторых календарных и семейных обрядов или их частей. Так, от прекратившего свое существование семицко-троицкого обряда осталась традиция заготавливать в Троицкую субботу банные веники. А в прошедшем серьезную трансформацию свадебном обряде уцелели отдельные этапы его довоенного варианта: встреча молодых родителями жениха с иконой, хлебом и солью, а также массовое гулянье участников обряда по селу, во время которого всем встретившимся на пути прохожим предлагают выпить самогона, переодеться в заранее заготовленный наряд (одежду цыганки, старого деда, бабки и т.д.) и присоединиться к процессии.

В памяти информантов сохранились сведения и о других местных традициях празднования свадьбы: *«Свадьбы у нас любили. 5 дней всем селом гуляли! Два дня у жениха, два дня у невесты. А на пятый.. ох, не вспомню-то теперь, как сам день-то называется... в общем, последний день посвящался чисто родственникам жениха и невесты. Тогда всей семьей стряпали пельмени»* [2, Маркова Г. С.]

Принято было во время выкупа невесты рвать одежду на свидетеле, т.е. дружке, после чего жених и невеста совместно восстанавливали ему материальный ущерб: *«Поехал к племяннику. Как раз свидетелей нет там. Меня сделали, как его называют, дружка или подружка... На второй день ко мне подходят: «Иди, переодевайся. Щас на тебе одежду будут рвать». И вот на самом деле все вскакивают, начинают одежду рвать на клочки, потом жених и невеста идут и покупают... что порвали, то и покупают»* [2, Лакеев А. Г.]

Сохранились память о локальных традициях, имевшихся и в большечаусовском похоронном обряде. Например, через тело покойного переносили курицу, однако информации о том, зачем это делалось, получить не удалось: *«А! Почти как и сейчас... Да только раньше как было... хоронили када, выносили в сенки, а там на табуретки гроб ставили. А через него курицу живую надо было передать. А вот почему... не интересовалась... Ни разу. Но такой обычай был. А дальше – как обычно – 9 дней, 40 дней...»* [2, Капина Н. В.]

Был и выкуп могилы: *«Могилы выкупают – бросают монеты, прежде чем покойника отпустить»* [2, Лакеева В. А.]

Имел свои местные особенности в старину и обряд проводов зимы: Масленицу провожали блинами с

обязательным чаепитием за самоваром, а сжигали ее не в обед, а вечером: «А Масленицу как у нас любили! Самовар в центре ставили... Блины пекли, как же без них-то! А парни наши тащили шины, а сверху-то соломой обсыпали. Но делали это вдали от скотины, напугается ж! Ставили там масленицу саму, а вечером сжигали. А гуляния на сялу были какие... Смотреть здорово было...» [2, Ведерникова З. Д.]

Активно продуцирующим фольклорным жанром на исследованной местности остаются устные народные рассказы, что объясняется устойчивостью суеверных представлений народа. Жители села до сих пор верят в существование домовых, ведьм и колдунов, в возможность покойников возвращаться с «того света», ориентируются на погодные и бытовые приметы, используют обереги от нечистой силы.

Информанты рассказали несколько быличек о домовом духе, который воспринимается хранителем дома, но может вредить нерадивым хозяевам. Кроме того, он часто выполняет функцию предсказателя будущего: «Да Господи! Много таких случаев-т можно вспомнить. Подружка моя вон рассказывала как-то, что у нее дома домовая есть. Каждую ночь к ней приходит. Однажды случай даже произошёл: муж ее Ванька пить любил, пришёл пьяный, лёг на диван, а она себе на полу постелила... ну, пьяный есть пьяный. Лежит, значит, она, а её будто б на грудь кто-то садится. Испугалась же она! И спрашивает: «Что тебе от меня надо?» А домовая ей в ответ: «Начни», – grit, – «жизнь сначала...» Она потом и решила от мужа уйти» [2, Маркова Г. С.]

Широко распространение имеют рассказы о ведьмах, воспринимаемых традиционно как вредоносное существо. Наиболее распространенными сюжетами в них являются истории о разоблачении ведьм или их мучительной смерти: «За ведьму-то не считали, а то, что она, ей надо было передать кому-то свое дело-то. А никто не стал брать, и она умирала у нас, ей сто один год было. Зашипел самовар, чай закипятился, раньше большой был. И она как раз пала на этот самовар, обняла его, так и умерла на этом самоваре, на горячем самоваре, как закипел, вот...» [2, Ведерникова З. Д.]

Кроме ведьм упоминается нечисть, обитающая в природной среде: «Вот тут-то у нас болото водозное раньше была, вода хорошая, чистая была. По рассказам, сама я это слышала по рассказам. Приедут, воды наберут в бочки, в бочках воду возили. Наберут и ездят, лошадь-то задыхается, идти не может. А бежит, говорит, ягнечка, подберут у воды, посадят ягненка, потом говорит, что у ягненка ноги длинные вырастут. Лошадка-то задыхается. Заругаются, мол, чертовщина кака-то, перекрестятся. Лошадь пошла» [2, Ведерникова З. Д.]

Широта и открытость души, любовь к народным праздникам, щедрость и гостеприимство – черты природы большечаусовских жителей, повлиявшие на высокую степень сохранности в селе песенной традиции. Частушки в селе поются и на народных гуляньях, и на семейных праздниках. В центре внимания частушки народный быт, отношения между мужчиной и женщиной, но много и частушек политических, социальных, что свидетельствует о желании жителей села идти в ногу со временем, давать свою оценку происходящим событиям. Так, в частушках отражены современные реалии или реалии времен перестройки:

*Выбирал я президента,
Бюллетень в руках держал.
Только галочку поставил,
Сразу хлеб подорожал* [2, Якушева Л. С.]

Народная песенная лирика в Большом Чаусове постепенно выходит из устного репертуара. На смену ей пришли песни из старых отечественных кинофильмов: «Старый клен», «Огней так много золотых», «Расцвела под окошком» и т.д. Информанты считают их народными, поскольку содержание таких песен близко и понятно каждому, выражает чувства, эмоции и переживания человека, любящего свою родную землю и близкого к ней.

В целом, проведя анализ собранных в Большом Чаусове фольклорных произведений, можно сделать следующие выводы:

1. Фольклорная традиция в селе Большое Чаусово Кетовского района Курганской области продолжает свое бытование, претерпевая существенную трансформацию.
2. В устном народном репертуаре продолжают свое бытование жанры сказочной прозы: предание и быличка. Предания повествуют о наиболее значимых событиях, сохранившихся в памяти большечаусовцев – колчаковском белогвардейском движении, коллективизации, гражданской и Великой Отечественной войнах. Былички (о ведьмах, мертвецах, колдунах) остаются активно продуцирующим фольклорным жанром, что объясняется устойчивостью суеверных представлений народа.
3. Любимым песенным жанром в Большом Чаусове выступает частушка, в которой выражается народное отношение к изменениям в политической, экономической и культурной жизни страны, а также к внешней политике России.
4. Дальнейшее изучение фольклорной традиции в селах Кетовского района Курганской области позволит не только определить степень ее сохранности, но и очертить перспективы и пути восстановления народной обрядности и возрождения традиционной народной культуры.

Литература

1. История села Большое Чаусово [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bankgorodov.ru/place/Bolshoe-Chausovo>

2. ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Кетовский район Курганской области. Июль 2015 г. (информанты: З. Д. Ведерникова, 1937 г.р.; Е. И. Казанцева, 1947 г.р., Н. В. Калина, 1947 г.р., З. В. Кузьмина, 1967 г.р., А. Г. Лакеев, В. А. Лакеева, 1952 г.р., В. М. Лаптева, 1930 г.р., Г. С. Маркова, 1958 г.р., Л. С. Яушева, 1964 г.р.).

3. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура / Б. Н. Путилов. СПб.: Наука, 1994. 239 с.

4. Татаринцева Е. А. Восстановление празднично-обрядовой культуры в современных условиях / Е. А. Татаринцева // Аналитика культурологии. 2012. №12. С.93-98.

О ДВУХ УЧАСТНИКАХ В ОРГАНИЗАЦИИ КРУЖКА И ОБЩЕСТВА ПО ИЗУЧЕНИЮ ВОСТОКА В БАКУ В 1919 ГОДУ

Мурадгелди Соегов¹

Аннотация. История возникновения русскоязычной тюркологии в Туркменистане связана с деятельностью «Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока», который был официально основан в Ашхабаде в 1903 году. Деятельными членами кружка были Иван Александрович Беляев (1882–1920) и Лев Александрович Зимин (1886–1920), выпускники факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета соответственно 1905 и 1909 г., многие вопросы из жизни и деятельности которых до недавнего времени оставались неизученными. В результате проведенного исследования установлено, что если И.А. Беляев со своими изданными трудами вошел в историю тюркологии как туркменовед и каракалпаковед, то Л.А. Зимин стал знаменит как специалист по истории тюркских народов, а также как один из министров Закаспийского Временного Правительства.

Ключевые слова: выпускник, словарь, грамматика, историк, министр.

ABOUT TWO PARTICIPANTS IN THE ORGANIZATION OF THE CIRCLE AND THE SOCIETY ON EAST STUDYING IN BAKU IN 1919

Summary. History of occurrence Russian-speaking тюркологии in Turkmenistan is connected with activity “Zakaspjisky circle of fans of archeology and East history” which has been officially based in Ashgabat in 1903. Many questions from life and which activity until recently remained not studied were active members of a circle Ivan Aleksandrovich Beljaev (1882-1920) and Lev Aleksandrovich Zimin (1886-1920), graduates of faculty of east languages of the St.-Petersburg university accordingly 1905 and 1909. As a result of the conducted research it is established that if I.A.Beljaev with the published works has become history study of Turkic people as expert on Turkmens and Karakalpaks, L.A.Zimin became well-known as the expert in history of the Turkic people, and also as one of ministers of Zakaspjisky Provisional government.

Keywords: graduate, dictionary, grammar, historian, minister.

Ведущий научный сотрудник Института истории им. А.А. Бакиханова НАН Азербайджана Тамилла Керимова в интервью корреспонденту «Бакинского рабочего» Франгиз Ханджанбековой по случаю издания своей книги «Из истории Национальной Академии Наук Азербайджана», приуроченной к 60-летию НАНА, в частности, отмечает, что в указанной книге она впервые написала о существовании в 1919 году в Баку «Кружка любителей археологии и истории Востока», организаторами которого явились Джавад бек Рафибеков, Рашид бек Эфендиев, сотрудник Кавказского историко-археологического института И.А. Беляев, Е.А. Пахомов, А.И. Платонов, востоковед Л.А. Зимин. В декабре того же года члены данного кружка организовали при Бакинском университете «Общество по изучению мусульманского Востока» [См.: 2].

Из перечисленных выше лиц двое – И.А. Беляев и Л.А. Зимин до этого работали в Асхабаде (Ашхабаде) и были вынуждены переселиться соответственно в Тифлис (Тбилиси) и Баку из-за катаклизма и социальных потрясений, охватывавших Закаспийскую область (Туркменистан) в 1917–1919 гг. Используя материалы из своих ранее опубликованных работ [3; 4. Еще см.: 1], хотелось бы несколько подробно рассказать об основных вехах жизни этих двух российских тюркологов, деятельность которых была связана с историей науки и образования во второй половине десятых годов прошлого века, как Туркменистана, так и Азербайджана.



Рис. 1. И.А. Беляев (1906 г.)



Рис. 2. Л.А. Зимин (1920 г.)

¹ Доктор филологических наук, профессор, действительный член (академик) Академии наук Туркменистана, Национальный институт рукописей Академии наук Туркменистана, г. Ашхабад, Туркменистан, e-mail: msoyegov@gmail.com.

Иван Александрович Беляев (1882–1920), выпускник факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета 1905 года по арабско-персидско-турецко-татарскому разряду, будучи еще студентом, по рекомендации своего научного руководителя проф. П.М. Мелиоранского Русским Комитетом для изучения Средней и Восточной Азии в историческом, археологическом и этнографическом отношении был командирован в Туркестанский край для изучения каракалпакского языка. После окончания университета начал преподавать сартовский (узбекский) и персидский языки в Ташкенте, являясь преподавателем учительской семинарии. Занимая должность инспектора народных училищ Закаспийской области с 1905 года (так указывается в литературе, а в действительности он занимал эту должность несколько позже) и, являясь редактором «Закаспийской туземной газеты», первого периодического издания на туркменском языке, которое выпускалось в 1914–1917 годах в Ашхабаде на арабском алфавите, И.А. Беляев одновременно был активным членом Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока. Данный кружок, основанный еще в 1903 году, но не смогший в последующем развернуть свою деятельность в полном объеме, возобновил свою работу лишь в 1914 году усилиями и.д. начальника области генерала Николая Клавдиевича Калмакова (Н.К. Колмаков, 1858 – ?). Под покровительством генерала кружок издал в 1916–1917 гг. в Ашхабаде четыре сборника трудов своих членов под общим названием «Протоколы заседаний и сообщения членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока», на страницах которого И.А. Беляев выступал со своими работами, выполненными на основе давних каракалпакских материалов, хотя отдельные его заметки и статьи по другим тюркологическим темам появились в печати еще в студенческие годы, а в период работы в Ташкенте наряду с подобными статьями он еще составил «Руководство к изучению сартовского языка» (Ташкент, 1906).

Десятилетний период деятельности инспектора народных училищ Закаспийской области И.А. Беляева (Рис. 1) в Ашхабаде, конечно, прежде всего, характеризуется его безупречным выполнением своих прямых служебных обязанностей, которые включили в себе не только инспектирование открываемых русской администрацией новых учебных заведений, но и ознакомление с работой существующих с давних времен туркменских мектебов и медресе и оказание им необходимой помощи. Одновременно с большой инспекторской и редакторской работой И.А. Беляев в течение нескольких лет упорно занимался изучением туркменского языка, результатом которого явилось издание в Ашхабаде его «Русско-туркменского словаря» и «Грамматики туркменского языка» соответственно в 1913 и 1915 годах. Посредством этих двух своих работ И.А. Беляев смог навсегда войти в историю туркменской филологии начала XX века.

Служба И.А. Беляева в Закаспийской области продолжалась до начала апреля 1917 года. Газета «Асхабад» от 21 апреля 1917 года сообщила своим читателям, что инспектор народных училищ И.А. Беляев постановлением областного съезда народных учителей 5 апреля отстранен от занимаемой должности. «И.А. Беляев, который был освобожден от своей должности, говорят, уехал в Тифлис» – таково сообщение «Закаспийской туземной газеты» от 10 мая 1917 года о своем, но уже бывшем редакторе. Теперь из книги Франгиз Ханджанбековой, посвященной истории Национальной Академии Наук Азербайджана, узнаем, что в 1919 году И.А. Беляев работал в Тифлисе научным сотрудником Кавказского историко-археологического института, основанный в 1917 году академиком Н.Я. Марром. В будущем предстоит нам выявить его работы, выполненные в Тифлисе. Не исключено, что И.А. Беляев в том же 1919 году вместе с другим ашхабадцем – Л.А. Зиминим начал работать в вновь созданном Бакинском государственном университете, а через год он тоже стал одним из многочисленных жертв «красного террора».

Лев Александрович Зимин (1886–1920), выпускник факультета восточных языков Санкт-Петербургского университета 1909 года по арабско-персидско-турецко-татарскому разряду, был одним способных и любимых учеников академика В.В. Бартольда. Начал работать в Ташкентском реальном училище преподавателем сартовского (узбекского) языка. Там же был издан составленный им «Учебник сартовского языка, основанный на натуральном методе. Вып. 1» (Ташкент, 1911). До этого, в 1911 году, в газете «Туркестанские ведомости» выступает со статьями под названием «Вакуфные документы» и «Четвертый поход Тимура на Хорезм».

В последующем преподавателя Л.А. Зимина направляют в Чарджуй, (железнодорожная станция и город на Амударье), где он устраивается на работу в Чарджуйскую мужскую гимназию и преподает там историю. Одновременно исполняет обязанности инспектора этого учебного заведения. Он во время Гражданской войны уже был директором Мервского реального училища.

Оставаясь одним из деятельных членов ТКЛА, Л.А. Зимин в 1911–1917 гг. активно выступает на страницах выпускаемых кружком периодических сборников под названием «Протоколы заседаний и сообщения членов Туркестанского кружка любителей археологии» с такими статьями, какими являются: «Мусульманское сказание о городе Оше», «Зерцало побед и его значение для истории Кокандского ханства», «Развалины старого Пейкенда», «Первые шаги Алим-хана на государственном поприще», «Краткая историческая справка о древнем Сохе», «Подробности смерти Тимура», «Дополнение к статье о смерти Тимура». «Отчеты о весенних и летних раскопках 1914 г. в развалинах Старого Пейкенда», «Отчет о двух поездках по Бухаре с археологической целью», «Краткий отчет о поездке по Бухаре в 1916 г.».

В эти годы работы Л.А. Зимина также появляются на страницах «Туркестанских ведомостей» и некоторых других периодических изданиях, выпускаемых в Ташкенте: «Библиография: Издания неместные. Издания местные» (1911), «Персидское искусство» (1914), «По поводу статьи об учебниках сартовского языка» (1915) и др. Проживая в Чарджуе и Мерве, Л.А. Зимин налаживает связи с членами Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока, созданного в Ашхабаде еще в 1903 году, но активизировавшего

свою деятельность лишь в 1914–1917 гг. [См. 4]. Кружок находился в здании областного музея и областной библиотеки. Статьи Л.А. Зимина, подготовленные под названиями «Действия Омар-Шейха, сына Тимура, в Кашгаре, Фергане и Монголии» и «Старый Фараб (Развалины у Аму-Дарьи)», появляются во втором и третьем выпусках сборника «Протоколы заседаний и сообщения членов Закаспийского кружка любителей археологии и истории Востока» соответственно за 1916 и 1917 гг. В то же время он не утрачивает связи со столичной наукой. В 1915 году работа «Дневник похода Тимура в Индию Гияс-ад-Дина Али» выпускается Петрограде отдельным изданием.

Магистр истории Востока Л.А. Зимин, как преподаватель и ученый-методист, является автором «Учебника сартовского языка» (Ташкент, 1911) и учебного пособия «Краткая арабская хрестоматия и словарь», изданного в 1920 г. в Баку, которое является его последней прижизненной работой. В своих изданных работах он представился перед научной общественностью и читательской массой как талантливый тюрколог, арабист, иранист, археолог и историк Средней Азии.

Важные сведения о Л.А. Зимине-комиссаре (т.е. министре) Закаспийского временного правительства находим также в работах, посвященных истории Туркестанского кружка любителей археологии (ТКЛИА), который функционировал в Ташкенте в 1895–1918 гг. и был в свое время наиболее авторитетным научным обществом края, хотя в советский период и кружок, и многие его члены характеризовались в целом в негативных тонах. Это, в первую очередь, относится к одному из самых талантливых из них, отмеченному самим Бартольдом, прожившему короткую, чуть более 35 лет, но яркую жизнь в науке – Л. А. Зимину.

В своей книге, изданной в Ташкенте в 1958 году, Б. В. Лунин пишет: «Были и исключения. В лагерь контрреволюции перешел Зимин, оказавшийся на посту «министра» иностранных дел одного из белогвардейских «правительств»; за активную антисоветскую деятельность Зимина постигла суровая кара трудового народа». По этому поводу В.А. Германов отмечает, что «по просьбе местного населения русского и туркменского членом Закаспийского Правительства, созданного в конце 1918 года после восстания железнодорожных рабочих, недовольных террором, был избран Л. А. Зимин. Это произошло поначалу даже вопреки его желанию. Согласившись после долгих колебаний принять пост министра иностранных дел, он смог предотвратить многие случаи кровопролития. Но не смог помешать расстрелу 26 Бакинских комиссаров, факт, который, был сокрыт от него проанглийски настроенными членами правительства. Вадим Чайкин впоследствии жалел, что не смог предотвратить бессмысленную, казнь Л. А. Зимина, о которой узнал слишком поздно».

Л.А. Зимин 14 марта 1919 г. вышел из состава «Комитета общественного спасения» созданного в Ашхабаде. Вскоре выехал в Красноводск и оттуда приплыл на корабле по Каспийскому морю в Баку.

Из существующей литературы также узнаем, что первые занятия во вновь образованном Бакинском государственном университете начались 15 ноября 1919 года, и сам БГУ был открыт на основе Закона, принятого Парламентом Азербайджанской Демократической Республики 1 сентября того же года. Парламент АДР уже 29 сентября 1919 года утвердил «Устав Бакинского государственного университета».

Среди преподавателей, которые провели тогда первые занятия со студентами нового университета, был Лев Александрович Земин (Рис. 2), принятый на работу приказом ректора, профессора В.И.Разумовского в качестве доцента кафедры арабского языка историко-филологического факультета (тогда в БГУ было всего 4 факультета). Прибывший недавно в Баку из Закаспийской области ученый-востоковед Л.А. Зимин проживал в городе по адресу: ул. Красноводская, д. 49. Не прошло и пяти месяцев после торжеств, проведенных в связи открытием БГУ, как Л.А. Зимин успел подготовить и издать учебное пособие для своих студентов: «Краткая арабская хрестоматия и словарь». Но не было суждено 35-летнему доценту продолжать заниматься наукой и педагогической деятельностью. После оккупации 28 апреля 1920 года Советской Россией Азербайджана Л.А. Зимин был арестован 3 мая 1920 года красными войсками. Через неделю после этого, 10 мая 1920 года Особый отдел Революционно-военного совета (ОО РВС) 11-й армии приговорил его к высшей мере наказания. В тот же день он был расстрелян. В списке казненных, опубликованном 11 мая в русскоязычной бакинской газете «Коммунист», имя Зимина стояло под № 11. В графе «Причины казни» значилось: «За участие в убийстве 26 бакинских комиссаров».

Литература

1. Забытая история жизни археолога, тюрколога – Л. А. Зимина [Электронный ресурс] URL: <http://mytashkent.uz/2011/07/08/zabytaya-istoriya-zhizni-arxeologa-tyurkologa-l-azimina/> (Дата обращения: 05.01.2016).
2. Общество и культура [Электронный ресурс] URL: <http://www.br.az/society /20151118101853137.html> (Дата обращения: 06.01.2016).
3. Соегов М. Полузабытые лица и страницы из истории тюркологии в Туркменистане // III Международный Тюркологический симпозиум «Прошлое – настоящее – будущее крымских татар». Сборник докладов и тезисов (15–17 октября 2012 г.). – Симферополь, 2014. – С. 285–293.
4. Соегов М. Уроженец Орла – один из первых доцентов БГУ, функционирующего с 1919 года // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки, № 6 (69). – Орел, 2015. – С. 74–78.

ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ТАТАР¹

Гузель Столярова², Сергей Рычков³, Айваз Фазлиев⁴

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые результаты авторского исследования культуры питания татар г.Казани и ее обусловленности религиозными факторами. На основе литературных источников выделены характеристики, свойственные традиционной культуре народа на рубеже XIX–XX веков, определена степень их современного бытования, а также компетенции респондентов в данной сфере. В границах выборочной совокупности показана роль пищи в современной празднично-ритуальной обрядности.

Ключевые слова: культура питания, татары Казани, трансформации.

TRADITIONS AND NOVATIONS IN THE CULTURE OF FOOD OF THE TATARS

Summary. This article discusses some of the author's study of food culture of the Tatars of Kazan and its conditionality from religious factors. On the basis of the literature the characteristics of traditional culture of the people at the turn of XIX – XX centuries are highlighted, the level of their current existence, as well as the competence of the respondents in this area is determined. Within the boundaries of the total sample the role of food in contemporary festive ritual ceremonies is shown.

Keywords: culture of food, the Tatars of Kazan, transformation.

Пища – один из компонентов культуры этноса, в котором длительное время сохраняются этнические традиции и одновременно формируются инновации, а также появляются иноэтнические черты как результат межэтнических взаимодействий и глобализации. Пища является необходимым условием любой жизнедеятельности, однако ее нельзя трактовать однозначно как элемент материальной культуры, хотя все ее составляющие материальны. Пища входит в блок соционормативной культуры, поскольку на разных этапах ее производства и потребления люди входят в различные отношения и взаимодействия, где устанавливаются свои нормы поведения. Пища имеет отношение и к духовной культуре, являясь необходимым компонентом праздничной и ритуальной обрядности. Все эти сложные связи, отношения, процессы составляют *культуру питания*, функционирование которой зависит от целого ряда факторов.

В данной статье рассматриваются некоторые аспекты культуры питания средневожских татар, включая основные характеристики их традиционного комплекса и их развития вплоть до настоящего времени. В качестве основных источников использованы литературные сведения о татарах, относящиеся к XIX – первой трети XX вв., а также результаты современных исследований, произведенных в рамках научно-исследовательских проектов по изучению религиозности поволжских татар, их праздничной и семейной обрядности. В качестве оригинальных источников использованы данные авторского опроса татар г.Казани (май – октябрь 2016 г.).

Традиционная культура татар складывалась веками, и в ней отобразились как особенности этногенеза, так и более поздние факторы, связанные с разнообразными взаимодействиями. На культуру питания татар, под которой мы понимаем совокупность направленных на удовлетворение основной витальной потребности человека в еде явлений и процессов, а также взаимодействие участников, включенных в процедуры, связанные с питанием; ритуально-обрядовые действия и иные социальные практики, в которых пища выполняет определенные роли, оказали влияние несколько приоритетных обстоятельств. Во-первых, в культуре питания татар выделяются скотоводческие и земледельческие корни этноса; во-вторых, несомненно влияние канонов Ислама; в-третьих, обнаруживается значительное инокультурное влияние со стороны близких финноязычных и славяноязычных соседей, а также партнеров по торговым и иным связям (Средняя Азия, Турция, Иран); наконец, полная открытость татар миру выражается и в определенном влиянии на их культуру глобализационных процессов.

Сведения о структуре питания татар, изложенные в различных источниках, достаточны для того, чтобы выделить их главные характеристики. Основу питания татар всегда составляли мучные, молочные и мясные продукты, хотя акценты в этом перечне со временем менялись. На ранних этапах этнической истории на первое место в пищевом рационе татар ставились молочные и мясные продукты: «Основной и древнейшей пищей татарина должно признать молоко и мясо» [3, с.3], а «с того времени, как стали они упражняться в земледелии, вошли у них в употребление крупяные и мучные» продукты и блюда из них [2, с.14]. Овощи входили в рацион постепенно и занимали в структуре питания второстепенное место. Главным принципом питания являлся коранический критерий дозволенности, в связи с чем выделялись разрешенные и запрещенные продукты. В разрешенных продуктах выстраивался порядок тех или иных видов пищи по степени их преобладания, что также

¹ Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ. Проект № 16 – 01 – 00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г.Казани)».

² Доктор исторических наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: guzelstol@mail.ru.

³ Кандидат исторических наук, доцент, Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова, г. Казань, Россия, e-mail: guchkovkazan@rambler.ru.

⁴ Кандидат исторических наук, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: aivazik@mail.ru.

могло изменяться во времени. К примеру, в более ранних источниках излюбленным среди татар видом мяса называется конина [2, с.14], позже – баранина [3, с.7; 1, с.126]. Или к молочным, ранее неупотребляемым продуктам относили простоквашу и сметану [3, с.4], которые постепенно заняли свое место в рационе. В работах исследователей также обнаруживается стремление к выделению особенностей пищи сельских татар и горожан, бедных и зажиточных жителей. Как показывает практика, учет этих особенностей важен, поскольку различия в массивах, действительно, существенны. Так, например, распространенное мнение о недоверии татар к грибам и полном отсутствии в прошлом в их рационе грибных блюд входит, на первый взгляд, в противоречие с довольно ранним (середина XIX века) свидетельством К. Фукса: «...я приглашен был к обеду, состоявшему из ...теплого молока, в котором было сварено ивишенье (особый род грибов) с зеленым луком, что у них называется гумбаша» [5, с.123]. Однако речь у К. Фукса идет о богатых городских татарах, испытавших достаточное влияние со стороны русских соседей.

В отличие от повседневной пищи, главной функцией которой было поддержание жизнедеятельности, выделялась праздничная и ритуальная пища, которая несла гораздо больше функций. По мнению исследователей Губайдуллиных, «...нет той области духовной культуры, где бы пища не играла огромной роли...» [3, с.13]. Продукты и готовые блюда в этом случае наделялись большим смысловым значением, с ними связывались обереговые свойства, приметы и предсказания – все это со временем приобрело характер устойчивой традиции. Как и во всякой традиции, в праздничной и ритуальной пище происходили перемены. Исследователи первых десятилетий XX века отмечали, например, что у татар ушли в прошлое обычаи «кыстау» и «кыстагу» (в первом случае хозяин сам кладет пищу в рот гостю и тому отказываться нельзя; второй описывает ситуацию, когда хозяина заставляют угощать) [3, с.25]; еще до революции упразднен обычай, когда жених, получив согласие невесты, посылал ей рис и золотую монету [3, с.26]; утрачена символика головы животного, которое считалось особым блюдом и подавалось почетным гостям [3, с.6]; Н. И. Воробьев считал, что «Особо почетных кусков и потчеваний не сохранилось» [1, с.157] и т.д.

В современной пище татар довольно устойчиво сохраняются традиции, которые наблюдаются в пищевых предпочтениях, широком распространении традиционных блюд, способов их приготовления, порядка подачи в праздничной или ритуальной трапезе и т.п. Вместе с тем, изменения вполне очевидны.

Сохранилась основа татарской кулинарии в виде мучной, молочной, мясной и овощной пищи, но овощи в рационе сегодня составляют не меньшую долю, чем остальные продукты. Среди молочных продуктов сметана не менее популярна, чем остальные. В структуре потребляемых мясных продуктов практически исчезла конина, говядина по частоте употребления не уступает баранине и значительное место заняло мясо птицы, тогда как длительное время, вплоть до первой трети XX века, как свидетельствует Н. И. Воробьев, потребление кур и особенно цыплят могли позволить себе только богатые люди [1, с.126]. Непременный прежде принцип употребления только разрешенной пищи сегодня далеко не всегда и не всеми соблюдается. Это показали материалы опроса, проведенного нами среди татар г.Казани. Аналогичным образом зафиксировано отсутствие в современных практиках целого ряда предписаний ислама, касающихся культуры питания. Как выяснилось, многие наши респонденты даже не знают о них.

Весьма показательной явилась попытка выяснить компетенции респондентов относительно обрядово-ритуальной пищи. Если источники XIX – первой половины XX вв. четко выделяют специфику трапезы по поводу того или иного семейного или общепраздничного события, то современные информаторы затрудняются назвать специфические угощения, обязательные для свадебного или поминального стола, при праздновании рождения ребенка или при имянаречении. Наиболее типичным на поставленные вопросы является ответ, что любое важное событие (праздник или обряд) сопровождается угощением, обозначаемым общим термином «аш» и перечислением единообразного порядка подаваемых блюд. Наиболее сильные изменения ожидаемо произошли в питании горожан. Если в сельской местности общий уклад жизни способствует поддержанию многих традиций во всех сферах, включая, пищу [4, с.326], то горожане с иными условиями и темпом жизнедеятельности приобретают новые стандарты пищевого поведения. Последнее проявляется в широком использовании полуфабрикатов, фастфуда, приспособлении распорядка приема пищи к производственному или учебному графику, расширению рациона питания за счет заимствований из «интернациональной» кухни и т.п. Интерес к собственным традициям, тем не менее, сохраняется, и это позволяет предположить, что наиболее вероятной тенденцией в развитии культуры питания татар будет сохранение этнической специфики в сочетании с элементами общемусульманской и международной (интернациональной) практики.

Литература

1. Воробьев Н. И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования. Казань, 1930. – 464 с.
2. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч.2. О народах татарского племени. СПб., 1799. – 221 с.
3. Губайдуллин К. С., Губайдуллина М. С. Пища казанских татар. Отдельный оттиск. Казань, 1927. 35 с.
4. Татары. М.: Наука, 2001. – 583 с.
5. Фукс К. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношениях. Репринтное воспроизведение. Казань, 1991. – 210 с.

ВОПРОСЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ СОХРАННОСТИ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В АРХИВАХ УЗБЕКИСТАНА

Зульфия Сулейманова¹

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы обеспечения сохранности нематериального культурного наследия тюркских народов. Особо отмечена роль аудиовизуальных архивов в его сохранении. Статья предоставляет обзор документов Центрального государственного архива кинофотофонодокументов Республики Узбекистан, отражающих культуру тюркских народов. Поднимаются проблемы сохранения находящихся под угрозой исчезновения навыков и умений, предлагаются пути их решения.

В настоящей статье впервые четко отмечаются кинофотофонодокументы Центрального государственного архива кинофотофонодокументов Республики Узбекистан как наилучшие объекты изучения нематериального культурного наследия тюркских народов.

Ключевые слова: нематериальное наследие, тюркские народы, аудиовизуальные документ, устное народное творчество.

ENSURING SAFETY OF NON-MATERIAL CULTURAL HERITAGE OF THE TURKIC PEOPLE IN ARCHIVES OF UZBEKISTAN

Summary. In article questions of ensuring safety of non-material cultural heritage of the Turkic people are considered. The role of audiovisual archives in its preservation is especially noted. Article provides the review of documents of the Central state archives of cinematographic, photographic and sound documents of the Republic of Uzbekistan reflecting culture of the Turkic people. Problems of preservation of the people's skills and abilities which are under the threat of disappearance, ways of their solution are proposed.

In the present article audiovisual documents of the Central state archives of cinematographic, photographic and sound documents of the Republic of Uzbekistan as the best objects of studying of non-material cultural heritage of the Turkic people for the first time are accurately noted.

Keywords: non-material heritage, Turkic people, audiovisual document, folklore.

Культурное наследие тюркских народов неизмеримо богато. Каждый народ за всю свою историю накапливает богатый опыт, передает из поколения в поколение обычаи и традиции. Исторически сложилось, что Узбекистан является Родиной для представителей многих тюркских народов.

Они здесь жили, работали, отдыхали, творили, рожали и воспитывали детей, передавали им свои знания, умения, наблюдения. Каждый народ, представители которого проживали и проживают на территории современного Узбекистана и Туркестана, формировал и формирует культуру Узбекистана.

В Узбекистане вопросам обеспечения сохранности культурного наследия уделяется огромное внимание. За годы независимости создана и постоянно совершенствуется прочная правовая база: принят целый ряд нормативно-правовых документов в области хранения исторического и культурного наследия, среди которых Законы Республики Узбекистан «Об охране и использовании объектов культурного наследия», «О ввозе и вывозе культурных ценностей», «Об архивном деле», «О музеях». Объекты материального культурного наследия находятся под защитой государства: охраняются и реставрируются архитектурные памятники, из года в год совершенствуется деятельность архивов и музеев по приему на хранение, научно-технической обработке, обеспечению сохранности и эффективному использованию документов, артефактов, памятников искусства, изделий народного творчества. Государством оказывается также всемерное содействие сохранению нематериального культурного наследия. Во Всемирный список объектов нематериального наследия вошли музыка Шашмаком, празднование Навруза, мастерство узбекского острословия «Аския», Байсунский фольклор. Сохранению наследия способствуют и организовываемые в Узбекистане международные фестивали: «Шарк тароналари» в Самарканде, «Шелк и специи» в Бухаре, фестиваль, посвященный атласу в Маргилане и др.

Велика роль архивов, музеев и библиотек в обеспечении сохранности исторического и культурного наследия народов. Особое значение имеет деятельность Центрального государственного архива кинофото-фонодокументов Республики Узбекистан. В связи с тем, что наш архив является крупнейшим в Центральной Азии специализированным хранилищем аудиовизуальных документов и учитывая тот факт, что в Центральной Азии считается прародиной многих тюркских народов, в архиве собрана богатая коллекция кино-, фото- и фонодокументов, отражающих историю и культуру тюркских народов. Это документальные и художественные звукозаписи, фотографии различных жанров, документальные фильмы, киносюжеты, показывающие изобразительными и звуковыми средствами все аспекты жизни народов, населявших территорию Туркестана и Узбекистана: политическую, экономическую, научную, культурную, общественную жизнь, быт. Центральное место среди них занимает аудиовизуальные документы, освещающие жизнь и творчество представителей тюркских народов: узбеков, казахов, киргизов, азербайджанцев, туркмен, татар, крымских татар, турков, уйгуров. Все эти документы взяты на государственный учет, проходят научную и техническую обработку, бережно хранят-

¹ Заведующий отделом научно-справочного аппарата и методической работы, Центральный государственный архив кинофото-фонодокументов Республики Узбекистан, г. Ташкент, Узбекистан, e-mail: mirpulat@list.ru.

ся в хранилищах архива, где созданы необходимые температурно-влажностные, световые, санитарно-гигиенические условия.

Документы Центрального государственного архива кинофотофонодокументов Республики Узбекистан – богатейший материал для изучения культуры тюркских народов, в том числе их нематериального наследия. В кинодокументах архива показаны традиции и обычаи, обряды народов, проведение праздников, менталитет, развитие ремёсел, быт. По фотографиям архива можно изучать особенности их быта, жилищного зодчества, особенности интерьера их домов, секреты ремёсел. Например, фотография начала XX века с аннотацией «Туркменка за выделкой ковра». По этому документу мы видим технические приёмы туркменского ковроткачества, а также национальные особенности одежды. И очень важная деталь: данная фотография четко показывает отношение туркменки к своей работе: выраженный на её лице душевный покой, стать. Документы архива освещают мастерство узбекского золотощвейного искусства, гончарного ремесла, резьбы по ганчу, изготовления маргиланского атласа и др. Фотодокументы детально показывают особенности воспитания детей в семьях.

Кинофотофонодокументы, освещающие творчество всемирно известной танцовщицы и певицы Тамары Ханум, сам по себе уже огромный материал для изучения нематериального наследия тюркских народов. Ведь в репертуаре артистки песни и танцы почти всех народов мира.

Целый цикл хранящихся в архиве фотодокументов подробно рассказывает о проведении в Узбекистане декад и недель казахской, киргизской, туркменской, азербайджанской культуры. По этим очеркам можно проследить национальные особенности культуры тюркских народов.

В Центральном государственном архиве кинофотофонодокументов Республики Узбекистан собрана вся звуковая летопись народов страны. И в этом смысле хранящиеся в архиве аудиозаписи – кладёз культурного наследия тюркских народов. Это и выступления известных деятелей культуры, их мемуары, интервью с ними, в том числе об их творчестве, передающие их взгляд на жизнь. Это и музыка всех жанров и направлений. Фонодокументы архива наиболее полно показывают музыкальное наследие узбекского, крымско-татарского, азербайджанского, татарского, уйгурского, казахского народов. Очевидно, что уклад жизни тюркских народов имеет музыкальное звучание: все основные события в жизни человека (рождение, свадьба, смерть) сопровождаются исполнением народных песен. И все это жанровое разнообразие, включая колыбельные, песни во время сбора урожая и мн. др., представлены в архиве.

Как видим, лучший способ обеспечения сохранности нематериального культурного наследия – это своевременное фиксирование в аудиовизуальных записях. Сегодня Центральный государственный архив одной из первоочередных задач ставит для себя активизировать инициативное комплектование: собственными силами и средствами осуществлять запись произведений устного народного творчества, интервью у деятелей культуры, народных мастеров, ремесленников с последующим приемом на государственное хранение. Для этого следует проводить большую работу по выявлению мастеров, еще сохранивших в памяти способы изготовления изделий прикладного искусства, представителей, находящихся под угрозой исчезновения видов народного творчества. Тем более, что в Узбекистане, не смотря на активный в постсоветский период миграционный процесс, продолжают дружно жить представители различных национальностей, в том числе азербайджанцы, татары, киргизы.

Большую роль в деле сохранения нематериального культурного наследия тюркских народов играет организация и проведение фестивалей культуры, искусств, конкурсов, выставок, круглых столов, семинаров, мастер-классов. В последние годы в Республике Узбекистан периодически проводятся выставки прикладного искусства, на которых организовываются мастер-классы, посетители могут собственноручно попытаться изготовить какое-либо изделие народного творчества.

Организация международных конференций, объединяющих научные исследования по вопросам сохранения и преумножения культурного наследия народов, также имеет большое значение. Материальное и нематериальное культурное наследие тюркских народов неизменно получает мировое признание, достойно вошло в мировую сокровищницу культурного наследия.

НОГАЙСКИЙ СЛЕД В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ ТАТАР: НАРОДНЫЙ КОСТЮМ

Светлана Суслова¹

Аннотация. В статье впервые осуществлен компонентный анализ структурных элементов татарского и ногайского костюма. Наиболее ранние кипчако-ногайские аналогии наблюдаются в традиционной одежде южной группы мишарей (темниковско-азеевских, лямбирских, кузнецко-хвалыньских), касимовских татар, заказанско-западно-закамских кряшен, казанско-татарской и ногайской знати, а также в костюме тюркских, тюрко-монгольских народов Евразии, в этногенезе которых очевиден кипчако-ногайский компонент.

Ключевые слова: народный костюм, волго-уральские татары, ногайский компонент.

¹ Кандидат исторических наук, Институт истории им. Ш.Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: sv_suslova@mail.ru.

NOGAI COMPONENT IN TRADITIONAL CULTURE OF THE VOLGA-URAL TATAR: FOLK COSTUME

Summary. Analysis of the structural elements of the Tatar and Nogai Costume was carried out in the article for the first time. The author has used typological materials of the Ethnographic atlases of the Tatar people and the peoples of Dagestan. The Kipchak-Nogai analogy observed in the traditional Dress of southern groups of Mishars, Kasimov Tatars, some groups of Kryashens, the Tatar and Nogay aristocracy, as well as in the Costume of a number of Turkic and Turko-Mongol peoples of Eurasia.

Keywords: folk costume, the Volga-Urals Tatars, Nogai component.

Формирование народного костюма волго-уральских татар отражает процесс формирования самого народа, его этноструктурных подразделений. Оно отчетливо указывает на этнические процессы, этнокультурные взаимовлияния как внутри этнической общности, так и за ее пределами, особенно в зонах контактного проживания с близкими тюркскими этносами, каким, прежде всего, являются ногайцы. В качестве важнейших источников использованы типологические и картографические материалы Историко-этнографического атласа татарского народа [7] и Историко-этнографического атласа народов Дагестана [1].

Материалы татарского Атласа позволили выделить в Волго-Уральском регионе России многочисленные костюмные комплексы субэтнических групп народа (казанских, касимовских татар, татар-мишарей и крещеных татар-кряшен), отчетливо отражающие особенности истории их формирования [7, с. 170-187]. Структурные элементы этих комплексов анализировались на фоне аналогичных синхронных материалов ногайского костюма, представленных в Атласе народов Дагестана, а также в работах известных специалистов в области этнической костюмологии.

Конструкция нижней и верхней одежды. В XIX – начале XX века у всех групп татар бытовала туникообразная рубаха с центральным грудным разрезом. Татарская рубаха, как мужская, так и женская, была очень свободной и длинной, с длинными рукавами, что сближает ее с туникой тюркских народов Средней Азии и Казахстана, ряда народов Дагестана, в том числе и ногайцев [1, карта 1].

Давние связи волго-уральских татар с тюркско-татарским миром наблюдаются и в принципах кроя нижней поясной одежды. Это так называемые штаны «с широким шагом» *ыштан*. Преобладали штаны с прямоугольной вставкой между штанинами. У касимовских, костромских татар бытовали штаны с ромбовидной вставкой. Оба этих типа были распространены у сибирских, а также у ногайцев и кумыков Дагестана [1, с. 99]. Покрой штанов «с широким шагом» являлся преобладающим практически у всех тюркских народов Средней Азии и Казахстана.

Для покроя отдельных типов верхней одежды татарок, особенно заказанско-западно-закамских кряшен и нагайбаков [7, табл. XII], характерным является наличие так называемых подкройных бочков. Исследования известных исследователей в области традиционного костюма тюркских народов (С. Ш. Гаджиевой, Л. И. Рославцевой, Е. Н. Студенецкой) позволяют эту особенность назвать «ногайской».

Головные уборы. Особый интерес представляют нижние головные уборы – волосники. У волго-уральских татар (особенно мишарей, касимовских татар, заказанско-западно-закамских кряшен), башкир, сибирских татар, ногайцев, астраханских карагашей, крымских татарок степной группы существовал, по сути, единый комплекс женского головного убора, состоящий из волосника (*сарауц, салауц, шлауш, хараус*) и большого полотенеобразного или треугольного покрывала (*тастар, кыйик тастар, кыекча, дастар*). Заметим, что в этнокультурной истории этих народов очевиден кипчак-ногайский компонент.

Нижний убор *салауш* был широко распространен у мишарок Рязанской, Тамбовской, Пензенской, Саратовской губ. Он представлял собой волосник-чепец с накосником в виде узкого чехла с отверстием для кос [7, с. 138]. Женщина убирала волосы под чепец, а косы пропускала в накосник. Любопытно в связи с этим упомянуть подобный головной убор-волосник *шуткэу* ногаек и кумычек. «В *шуткэу* сперва опускали косы, а затем его, как чепец, надевали на голову. Убор плотно облегал голову и спадал с косами на спину» [3, с. 150]. Регион распространения волосников-чехлов позволяет связывать их генезис с тюрко-кочевническими, в том числе золотоордынскими, традициями средневековья. Об этом говорят находки каменных изваяний и идентичные материалы из кочевнических погребений юга России.

У казанских татар референтной группы, в частности в Заказанье, подобных древних волосников обнаружить не удалось. Однако большие треугольные покрывала *өрпэк* (аналог *кыекча*) с украшенным начельшем имели место в головных уборах пожилых женщин. У периферийных же их групп, где эволюция культуры, как известно, шла с определенным отставанием, следы бытования волосников налицо. Так, казанские татары Оренбургской, северо-восточных уездов Уфимской и особенно Пермской и Вятской губерний, однотипный волосник-повязку *сарынья, маңгайча* так же использовали с большим треугольным покрывалом *кыекча*.

Уместно вспомнить в этой связи и древние башкирские *хараусы*, которые достаточно хорошо изучены башкирскими учеными, и использование которых С.Н. Шитова на основании ряда причин связывает с тастарами. Башкирские *хараусы*, вероятно, также представляют собой ни что иное, как украшаемую деталь женского волосника, который вместе с тастаром давно вышел из быта.

Типологически близкими, на наш взгляд являются и ранние высокие каркасные головные уборы казанско-татарской [7, с. 166] и ногайской знати [3, с. 146], запечатленные на гравюрах исследователей XVIII-XIX вв.

Обувь. Широко распространенную у татар разновидность нижней обуви представляли собой суконные

чулки *тула оек*. Их изготавливали из самодельного сукна обычно белого цвета длиной до колен, носили в комплексе с повседневной лыковой или кожаной обувью. Судя по материалам атласа «Одежда народов Дагестана», подобные суконные чулки *уюкъ* преобладали в этом регионе, именно, у ногайцев [1, карты 44, 50]. Грубое сукно домашнего производства для изготовления подобной обуви использовали и крымские татары (степняки). Суконные чулки носили татарки и башкирки Зауралья, сибирские татарки также носили сшитые из домотканой шерстяной материи чулки *китән сапма*. Бытовали они, как известно, и у казахов, и у киргизов.

Своеобразный и весьма оригинальный вид нижней обуви у волго-уральских, главным образом, казанских татар представляют собой мужские наголенники *аякчу*. Они использовались для обертывания голени, изготавливались из льняного полотна и носились с ичигами. О древности этого элемента говорит наличие обрядовых *аякчу*. Функционально *аякчу* также могут быть соотнесены с тканевыми ноговицами ногайцев, кумыков [1, карта 52].

Украшения. Среди украшений татарского костюма большой интерес представляют собой височно-нагрудные украшения *сырга*. Обычно это крупные (10–13 см) миндалевидные серьги-подвески, соединенные между собой цепочкой, крепившиеся на височную часть головного убора. Достаточно убедительно можно говорить о бытовании *сырга* в более раннее время, возможно и в период Казанского ханства. Подобное украшение видим на рисунке знатной татарки начала XVIII в. в книге Корнелия де Бруни «Путешествие через Московию».

В тюркском мире имеется большой круг аналогий этому украшению: у башкир, каракалпаков, узбеков, казахов, киргизов. Оно было распространено и у ногайцев: его видим на фото юртовской татарки-ногайки в старинных одеяниях из фондов АКМ. Известно оно и тюрко-монгольским этносам Алтая и Сибири, особенно, забайкальским бурятам [6, с. 82] и монголам [2, рис. 35-38]. В качестве археологических прототипов можно указать на серьги из Новохарьковского могильника эпохи Золотой Орды [5, с. 31]. Исследователи отмечают, что подобные украшения имелись у тех народов, отдельные племена которых по происхождению были близки народам Алтая и Южной Сибири [10, с. 294].

Широко распространенными у волго-уральских татар были нагрудные матерчатые лунницы *тамакса*, ушитые двумя-тремя рядами монет, низками кораллов и снабженные амулетом в виде раковины-каури.

Ханскими прототипами этого украшения, на наш взгляд, являются металлические серебряные лунницы *айчык*, хранящиеся в фондах ряда российских музеев. Казанско-татарский вариант подобных лунниц хранится в фондах РЭМ (инв. 25405). Это украшение из чеканно-гравированной пластины, богато декорированной овальными сердоликами, осыпанными бирюзой. Сибирско-татарским аналогом этому украшению является уникальный экспонат коллекции ТИАМЗ – женское украшение *айчык*. Оно также представляет собой металлическую лунницу, покрытую чеканкой цветочно-растительного характера, украшенную розетками из самоцветов. Шитая золотом имитация лунницы присутствовала в женских нарядах ханского периода у крымских татар (экспозиция БМИККТ). Матерчатая с парчовым покрытием лунница, украшенная самоцветами, бытовала в донациональный период и у астраханских ногайцев. Очевидно, этот круг нагрудных драгоценностей восходит к элитным украшениям знати постзолотоордынских ханств (Казанского, Сибирского, Астраханского), имеющих много общего в стиле придворного костюма.

Оригинальным нагрудным украшением татарок является перевязь. В силу своей самобытности, оно отмечается всеми авторами, которые хотя бы вскользь касались татарских украшений. Одно из первых описаний этого украшения приводит И. Г. Георги: «Мещеряки... носят наподобие ленты через плечо широкую серебряными и жестяными наборцами выкладенную перевязь» [4, с.13]. Нередко перевязь была снабжена амулетом в виде раковины «каури» или специального «карманца, куда кладут мелко писанный алкоран ... или кусок деревца» [9, с. 17].

При всем типологическом разнообразии татарских перевязей (по назначению, особенностям формы и декоративного оформления) в плане татаро-ногайских аналогий интерес представляет мишарская перевязь *чанук* – в виде узкой полосы материи или тесьмы, в нижней части которой (под рукой на боку) прикреплялся специальный карманец для амулетов [7, с. 230-231, карта, 32]. *Чанук* украшался монетами, иногда в сочетании с тамбурной вышивкой или золотным шитьем. Прямые аналоги мишарским перевязям находим в фондах СМК в коллекциях, собранных у астраханских ногайцев (карагашей) во время экспедиций В. И. Трофимова, в крымско-татарских коллекциях БМИККТ.

Компонентный анализ рассмотренных в публикации структурных элементов татарского и ногайского костюма позволяет констатировать заметное их сходство в части ногайско-мишарских, ногайско-касимовских, ногайско-кряшенских аналогий. Определенное сходство наблюдается в костюмах казанско-татарской и ногайской знати (например, каркасный головной убор).

Наиболее ранние кипчакско-ногайские аналогии наблюдаются в народной одежде южной группы мишарей (темниковско-азеевских, лямбирских, кузнецко-хвалынских), касимовских татар, а также заказанско-западно-закамских кряшен. Через степные традиции причерноморских и прикаспийских степей они смыкаются с тюркскими, тюрко-монгольскими культурами Евразии, в этногенезе и культуре которых очевиден кипчакско-ногайский компонент. Это этнически родственные сибирские, отчасти, и крымские татары (имеется в виду их степная подгруппа). В Среднеазиатско-Казахстанском регионе – казахи, киргизы, каракалпаки, дештикипчакские узбеки, в Волго-Уральском – башкиры. Все эти народы имеют много общего в этногенезе и этнической истории, в том числе, и периода Золотой Орды. После распада Золотой Орды они продолжали сохранять этнополитические и этнокультурные связи, которые заметно отразились на материалах народного костюма.

Список сокращений

АКМ – Астраханский государственный историко-архитектурный музей-заповедник
БМИККТ – Бахчисарайский музей истории и культуры крымских татар
НМ РТ – Национальный музей республики Татарстан (г. Казань)
РЭМ – Российский этнографический музей (г. Санкт-Петербург)
СМК – Саратовский музей краеведения
ТИАМЗ – Тобольский историко-архитектурный музей-заповедник

Литература

1. Булатова А. Г., Гаджиева С. Ш., Сергеева Г. А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. Пущино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. 289 с.
2. Boyer M. Mongol jewellery. Nationalmuseets skrifter. Kobenhavn, 1952. 224 p.
3. Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX – начале XX в. М.: Наука, 1976. 228 с.
4. Георги И. Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов. Ч. II. Спб., 1799. 158 с.
5. Каримова Р. Р. Элементы убранства и аксессуаров костюма кочевников Золотой Орды (типология и социокультурная интерпретация). Казань: Институт истории им. Ш.Марджани АН РТ, 2013. 212 с.
6. Михайлова Е. А. Съёмные украшения народов Сибири // Украшения народов Сибири. СПб.: МАЭ РАН, 2005. 344 с.
7. Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: ФЭН, 2000. 311 с.
8. Фёдоров-Давыдов Г. А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М.: Изд-во Московского университета, 1966. 270 с.
9. Фукс К. Ф. Казанские татары в статистическом и этнографическом отношении. Казань, 1844. 130 с.
10. Шитова С. Н. Женская одежда северных башкир. Археология и этнография Башкирии. Т.1. Уфа: БФАН СССР 1962. С. 283-302.

ANADOLUN'UN KÜLTÜREL MİRASINDA BİR TAT, KIŞ TATLILARI A DELIGHT IN ANATOLIAN CULTURAL HERITAGE, WINTER SWEETS

Çiğdem Sabbağ¹

Summary. Humans as happens in all living organisms are in pursuit of securing their nutrition since their existence. For sustaining their life in though conditions they developed food processing methods. Food preparation and conservation processes contributed to the development of nutrition culture by affecting traditions. Humans carried the fruitfulness of summer and autumn to winter, and confidentially welcomed winter days when food supplying was hard. They learned with experience that combatting cold necessitate elevated energy and thus started to prepare foods with high calorie for though winter days. Among these, the forerunner foods were the sweets. As Anatolia is the homeland of vine and cereals, and due to their several advantages in conservation sweets produced from these crops are the leading foods for winter. Food preparations by time transformed to feasts. However, the threat of convenience foods also effected winter sweets and caused more industrial production rather than domestic. But, for transferring these food culture with long history and heritage to next generation set a necessity for the continuity of Anatolian social richness.

Keywords: Anadolu culture, Traditional culture, Winter Foods, Sweets.

ЗИМНИЕ ДЕСЕРТЫ КАК СЛАДОСТЬ В КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ АНАТОЛИИ

Аннотация. Как и все живые организмы, для поддержания своего питания на определенном уровне, люди с древнейших времен постоянно были заняты добычей пищи. Для выживания в суровых условиях жизни, люди разработали разные способы длительного хранения продуктов питания растительного и животного происхождения. Приготовление и хранение пищи повлияло на традиции, происходящие в процессе социализации, и способствовало развитию культуры питания. Таким образом, люди смогли перенести летнее и осеннее столовое изобилие и на зиму, что позволяло им в безопасности встречать суровую зиму. В результате борьбы с холодом, люди на зиму начали готовить продукты более высокой энергетической ценности по сравнению другими сезонами. Среди этих приготовлений одними из видных были десерты. Анатолия является родиной винограда и зерновых культур, где используются разные методы хранения этих продуктов, что, в свою очередь, спровоцировало широкую переработку винограда и производство десертов из зерна. Со временем эти блюда стали неотъемлемой частью праздников и пиршеств. К сожалению, впоследствии место домашних заготовок стали вытеснять фабричные сладости, которые по качеству уступают домашним. Тем не менее, передача накопленного культурного наследия будущему поколению даст возможность сохранения и продолжения богатой культуры Анатолии.

Ключевые слова: Культура Анатолии, традиционная культура, зимние заготовки, десерты.

¹ Doç. Dr., Adiyaman Üniversitesi, Adiyaman, Türkiye, e-posta: csabbağ@adiyaman.edu.tr.

İnsanlar hayatlarını devam ettirebilmek için uzun süre doğayla mücadele etmiş, beslenme, barınma gibi temel ihtiyaçlarını karşılamak için uzun uğraşlarda bulunmuşlardır. Kültürel birikim, çevre ve sosyo-ekonomik yapının etkileşimiyle ortaya çıkan ve binlerce yılda oluşan süreçlerdir. Bu olgulardan bir tanesi de yemek kültürüdür. Anadolu’da yerleşen medeniyetler Anadolu coğrafyasının farklı iklim, toprak yapısı sonucu oluşan zengin fauna ve florasını (bitki ve hayvan yetiştirmede) kullanarak geniş çeşitlilikte olan yemek kültürünün ortaya çıkmasını sağlamışlardır [4]. Anadolu’nun yukarıda anılan nedenlerle tarımsal açıdan verimli olmasına karşın dağlık yapısı ve coğrafi konumu kışın zorlu geçmesine yol açmaktadır. Bunun sonucunda verimli yaz ve sonbaharı kışa taşımak zorunluluğu ortaya çıkmıştır. Besinlerin işlenmesi ve saklanmasıdaki gelişmeler gıdaya her mevsimde rahatlıkla ulaşabilme olanaklarını arttırsa da geçmişten gelen lezzetler önemini korumakta ve aranmaktadır [2]. Bu lezzetlerden bir tanesi de tatlılardır. Türk mutfak kültüründe tatlılar ziyafetlerde, doğum, kız isteme, düğünler, cenaze gibi hayatın her döneminde özel bir yere sahip olmuştur [1,5]. Özellikle Anadolu’nun denizin ılıman etkisinden uzak bölgelerinin soğuk ve uzun kış dönemleri geçirmesi ve emek yoğun çalışılması nedeniyle tatlı ihtiyacı artmaktadır. Çerez, meyve ve tatlı olarak tüketilen bu besinler özellikle adeta Dionisos kültürünün devamı niteliğindedir. Çerez, meyve ve tatlı olarak tüketilen bu besinler özellikle adeta Dionisos kültürünün devamı niteliğindedir. Çerez, meyve ve tatlı olarak tüketilen bu besinler özellikle adeta Dionisos kültürünün devamı niteliğindedir. Çerez, meyve ve tatlı olarak tüketilen bu besinler özellikle adeta Dionisos kültürünün devamı niteliğindedir.

Anadolu’da kış için hazırlanan tatlılar hem beslenme ve ev ekonomisine katkı sağlamakta hem de insanların bir araya geldiği sosyal iletişim, dostluk ve işbirliğinin olduğu ortamlara olanak sağlamaktadır. Kış tatlıları sadece gıda üretimi olarak görülmemelidir. Söz konusu gıdalar farklı ailelerin ortaklaşa hazırladığı süreçleri içerdiğinden toplum dayanışmasını artıran bir olgu olarak dikkate alınmalıdır. Kış tatlıları üretimi uzun süreli uğraş gerektirdiğinden komşu ve yakın aile bireyleri ile ortaklaşa yapılması aynı zamanda bir tür zorunluluk olmuştur. Kışlık gıdalar yerleşim yerlerinin konumu nedeniyle (üretim alanına uzaklık, yolların kapanması vb.) kışın yüksek seyredebilecek gıda fiyatlarına karşın evin ekonomisini korumaktadır [3].

Kış tatlıları meyve ve tahıllardan kimi yerde katışıksız kimi yerde bal veya şeker eklenerek üretilmektedir. Aynı gıda yerelde farklı adlarda tanımlanmaktadır. Örneğin peksimet kimi yerde külünce, beksimet kimi yerde asker yiyeceği olarak adlandırılmaktadır. Bu nedenle Anadolu kış tatlılarının yerelde ki adları ve üretim tekniklerinin ayrıntılı çalışarak kültürel mirasa kalıcı biçimde kazandırılması öncelik oluşturmaktadır. Çünkü tatlı yemek kültürümüzde besin maddesi olarak mutfaklarda yer almasının yanı sıra sosyal hayatımızda da çoğu deyimde kullanılmaktadır. Günlük hayatta tatlı sözcüğü güzel, hoş giden anlamına gelen birçok deyimde kullanılmaktadır. Örneğin, “tatlı yiyelim tatlı konuşalım”, “tatlı dil yılanı deliğinden çıkarır” sözleri günlük hayatta sık kullanılan atasözleridir. Bu anlamda tatlının hem dilimizde hem de kültürümüzde önemli yeri olduğu görülmektedir.

Öneriler

Kış tatlıları sadece beslenme değil toplum arasında yaz ve sonbaharda hazırlama sürecinden kış günlerinde ikram edilmesine değin sosyal bağları arttırma görevini de yüklenmiştir.

Kış tatlıları geleneğinin korunması ve sonraki nesillere aktarılması kültürel mirasın devamlılığı için gereklidir. Bu nedenle:

- Kış tatlıları hazırlıklarının yerelde yeniden şenlik havasında hayata geçirilmesi,
- Üretimde kullanılan bitki türlerinin genetik özelliklerinin bozulmadan yetiştirilmesinin desteklenmesi,
- Yapılan evsel üretimlerin yöntemlerinin özellikle kadın kooperatifleri çatısı altında yaygınlaştırılmalı ki buna örnek oluşturan oluşumlarda artış olduğu bilinmektedir (Seferihisar Yerel Üzümü Pekmez Üretimi İle Katma Değerinin Arttırılması Satış Pazarlama Olanaklarının Geliştirilmesi Projesi, Isparta Gülümse Kadın Girişim Üretim ve İşletme Kooperatifi),
- Aile ekonomisine katkıyı arttırmak için hazırlanan tatlıların satışını gerçekleştirebilecekleri yerlerin planlanması,
- Üretilen ürünlerin tüketimini arttırmada yararlı olabilecek gıda güvenliği ölçütlerinin geliştirilmesi,
- Ürüne tüketicinin ulaşılabilirliğinin geliştirilmesi.

Anılan öneriler ile Anadolu Kışları ne kadar soğuk olursa olsun tatlı tatlı yaşamaya devam edeceğini ummaktayız.

Kaynaklar

1. Artun,E. Adana’da, Törenlere, Adaklara, Özel Günlere Ait İnançlar, Pratikler ve Bunlara Bağlı Mutfak Kültürü. Millî Folklor, 2001, 49: 27-37.
2. Sabbağ, Ç. Adıyaman’da Kadınların Kışlık Yiyecek Hazırlıkları, Harran Üniversitesi, Haliliye Belediyesi, Motif Vakfı İşbirliğinde Halk Kültüründe Kadın Uluslararası Sempozyumu 13-15 Mart 2015 Şanlıurfa.
3. Sabbağ, Ç. Halk Kültüründeki Değişimin Aile Ekonomisine Etkisi ve Fırsatlar, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Trakya Üniversitesi, Motif Vakfı İşbirliğinde Halk Kültüründe Aile Uluslararası Sempozyumu Bildiri Özetleri Kitabı, Edirne, 2016, S.39.
4. Sürücüoğlu, M.S., Özçelik, A.Ö. 2008. Türk Mutfak ve Beslenme Kültürünün Tarihsel Gelişimi, 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları 4/3, III. Cilt; S.1289-1310. Ankara.
5. Talas, M. Mehmet Eröz’de Ölüm Adetleri Üzerine Bir Araştırma. Zeitschrift für die Welt der Türken/Journal of World of Turks, 2009, 1.2: S.57-68.

ХЭЗЕРГЕ ТАТАР ТЕЛЕНДӘГЕ СОМАТИЗМНАРНЫҢ ХАЛЫК ДАСТАННАРЫНДАГЫ СИНОНИМНАРЫ

Илһамия Сабитова¹

Аннотация. В статье рассматриваются соматические термины, которые встречаются в татарских народных дастанах и имеют синонимов в современном литературном языке. Большинство этих соматизмов не употребляются в современном языке, лишь некоторые из них имеют место в отдельных диалектах.

Ключевые слова: дастан, соматизм, синоним, диалект, синонимия.

SYNONYMS OF MODERN TATAR SOMATIC TERMS IN NATIONAL DASTANS

Summary. The article deals with somatic terms that are found in the Tatar national dastans and have synonyms in the modern literary language. Most of these somatic terms are not used in the modern language, but only some of them are found in some dialects.

Keywords: dastan, somatic term, synonym, dialect, synonymy.

Халык ижаты гажәеп мәгънәле, бай, борынгы өлкә. Фольклор эсәрләренең һәркайсы игътибарга лаек, чөнки аларда халкыбызның үткәне, чал тарихы чагыла. Фольклорның бер жанры булган дастаннар да халык ижатында күренекле урын алып торалар. «Дастан» – борынгы фарсы сүзе, хәзер дә киң кулланышта булган бу атама поэма, эпос төшенчәләренә якин тора. Дастан сүзенең төрки телләрдә «тарих, хикәя», «үткән эшләр хикәясе» дигән мәгънәләргә аңлатуы да һәрберебезгә мәгълүм [2, 547 б.].

Борынгыдан килгән лексикабыз дастаннарда катып калган хәлдә дә киң сакланган. Хәзерге тел дәрәжәсендә бу берәмлекләргә мәгънәләре инде югалган диарлек. Алар күбесенчә искергән, борынгы тарихи сүзләргә карый. Дастаннарда хәзерге телебездә кулланыла торган тән эгъзалары атамалары белән беррәттән борынгы соматизмнарның да киң кулланылган булуы күзәтелә.

Дастаннарның килеп чыгышы, халыкта таралышы, сакланыш дәрәжәсе, формасы һәм стиле фольклорчылар тикшерү объекты булса да, бу мәкаләбездә татар халык дастаннарында очраган һәм хәзерге телебездә кулланыла торган соматизмнарга мәгънәдәш булган, тән эгъзаларын атый торган сүзләргә кайберләрен карап үтү бурычы куелды.

Хәзерге вакытта татар тел белемендә синонимнар һәм синонимия күренеше катлаулы, актуаль һәм аз өйрәнелгән өлкәләрдән санала. Татар теле синонимнарда бай телләргә берсе. Синонимнар – мәгънәдәш сүзләр, алар фикерне, уйлаган уйны төгәл, жыйнак итеп формалаштырырга мөмкинлек бирә, сөйләмне аңаңла, матур яңгырашлы ясылар, шулай ук, күренеш һәм төшенчәләргә, аларның билгеләрен төрле-төрле мәгънә төсмерләре белән аңлатып, тасвирлап бирергә дә ярдәм итәләр.

Борынгыдан ук кулланып килгән кеше эгъзалары атамаларының халык сөйләм телендә генә йөри торганнары, күбесе кулланыштан төшеп калып һәм бөтенләй эзсез югалып барганнары бар. Алар 1969 елда дөнья күргән басмада («Борынгы төрки сүзлек»тә) урын алсалар да, хәзерге татар әдәби (гомумхалык) телендә очрамыйлар. Ул сүзлектә дә борынгы тән эгъзалары атамаларының барысы да теркәлмәгән. Шуңа күрә онытылып барган борынгы соматизмнарның дастаннарыбызда гына очравы һәм шунда гына сакланып калуы гажәп түгел. Инде шуларның кайберләренә тукталып узык.

Идегәй дастанында **арка, калак сөякләренең** бик кызыклы синонимнары очрый:

Арысландай бинишәм корышып,

Ат ярышта узганмын.

Яурыны яссы, муйны озын,

Жәй тартмага кулы озын.

2015 елда дөнья күргән, Р. Г. Әхмәтъянов тарафыннан төзелгән «Татар теленең этимологик сүзлегендә»ндә яурын [2, 564] сүзе һәм аның варианты булган явыр сүзе дә теркәлгән. Бу сүз күпчелек төрки телләрдә һәм татар сөйләшләрендә дә калак сөяген һәм жылкы сөяген умыртка башын белдерә диелә [2, 530].

Икенче бер дастанда арка баганасы дип **умыртка баганасын** атаган урын бар:

Яһүдә исемлесе, йөгерең килеп бер сугу белән, арысланның арка баганасын сындыра икән.

Шул ук «Идегәй» дастанында **аңкау** атамасының мәгънәдәше таңлай атамасы китерелә:

Каршынан килеп акырып,

Маңлаена бер сукты,

Таңлаеннан ут чыкты.

Кайбер төрки (ногай, каракалпак, үзбәк, төрекмән) телләрендә таңлай атамасы аңкау мәгънәсендә кулланылганы Р. Әхмәтъянов сүзлегендә күрергә мөмкин [1, 212 б.].

¹ Кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: Sabitova_1965@mail.ru.

«Таһир белән Зөһрә» дастанында **йөз** сүзенең мәгънәдәше буларак җәмал сүзе китерелгән очрак бар:
Әмма Зөһрә бу сүзләргә колагына алмады, оят, намусны куеп, Таһиргә җәмал күрсәтеп, бер шигырь әйтте.

Икенче бер дастанда **йөз** сүзенең синонимы булган дидар сүзе кулланылган:
*Кашымда сөеп ултырган,
Дидарыма туймаган,
Ялгызым, дип уйлаган.*

«Ләйлә Мәжнүн»дә әл сүзе **кул** атамасының синонимы буларак очрый:
Соңра һушына килеп, Ләйлә Мәжнүннең әленә ябышып, икесе бер йиргә килеп, Зәет дәхи араларында хезмәт итә иде.

Д. Б. Рамазанова үзенең «Татар телендә кешегә бәйләнешле лесика» исемле хезмәтендә «кул» сүзенә дә җентекле анализ ясый. Ул «борынгы татар язма әдәбияты эсәрләрендә кул мәгънәсендә, нигездә, *әл/әлег* сүзе кулланылганын һәм бу эсәрләргә җентекләп өйрәнү әлегә ядкарьләрдә көнчыгыш әдәбиятына хас традицион *әл* сүзенең кулланыштан төшә баруын, *кул* сүзенең активлашуын күрсәтә» билгеләп үтә [5, 107 б.]. «Татар теленең этимологик сүзлегендә «*әл*» вокабуласы искергән сүз пометасы белән теркәлгән һәм аның борынгы төрки сүз икәне күрсәтелгән [1, 130 б.].

Кулбаш соматизмының чөгәр сүзе аша бирелгән очрагына мисал:
– ике чөгәре йөдәп, чыкылдап торды.

Халык дастаннарында **ирен** сүзенең дә матур яңгырашлы мәгънәдәше очрый:
*Бәет Гариб бу торыр: – Я йөрер, я ултырырга ихтыярым юк мәнәм,
Гыйшик ара ләб таишәмән су бирәрем юк мәнәм.*

Морт сүзенең **мыек** атамасы синонимы икәнлегә түбәндәге мисалдан ачык күренә:
Өй эчендә иши егет алып ятыр, – кулы белән мортын сыйпап көлеп ятыр.

Яңак сөягенәң дә мәгънәдәш сүзе бар. Ул «Идегәй» дастанында очрый:
*Алты сунның буенда
Йөз туксан биш яшәгән
Азаулары какшаган,
Мөчәләре йомшаган
Чокчытлары бушаган.*

Ө менә борынгы бабаларыбыз балыкның **яңагын**, ягъни **саңагын** *шыгай*, *аткак* сүзләре белән атаганнар. Бу сүзләр кеше әгъзаларын белдермәсәләр дә, аларны, бу мәкаләдә күрсәтеп үтү урынлы булыр:
*Ак Күбәк камчы сабы белән балыкны шыгайдан элеп күтәрәп алып чыгып китте.
Балык --- ике алтын аткак сөяген алып килде Мешәк алыпка.*

Дастаннарда **маңгай чәче** атамасының борынгы мәгънәдәше булган *какыль* сүзе дә очрый:
*Бәет Шаһсанәм бу торыр:
Бу сүзләрең куйды мәнә үлемгә,
Былбыл китеб, заглап кунды гөлемгә,
Какыльләрем чормашыбдыр билемгә,
Адам чакар мар икәнәң белмәдем.*

Д. Б. Рамазанованың алда күрсәтелеп үтелгән хезмәтендә әлегә сүз «кикел» дип бирелә. Дөрия апа аны «берәр якка төшебрәк торган маңгай чәче» ди, бу сүз борынгы чорда кулланышта йөргән булырга тиеш һәм аның бүгенгә көндә дә ногай, казакъ, кыргыз, каракалпак, үзбәк телләрендә сакланып калган дип яза [5, 26 б.]. Р. Әхмәтьянов үзенең сүзлегендә әлегә сүзнең «какул» вариантын китерә. Аның төп мәгънәсе «ир кешенең яшәтән үк баш түбәсендә киселмичә-корылмыйча калдырыла торган толымчык», ди. Бу сүз «кәкәл, кәкел» вариантларында татар диалектларында, шулай ук казакъ, каракалпак, ногай, кыргыз, кумык, карачай-балкар, үзбәк, монгол, эвенк, якут телләрендә сакланганын күрсәтә [1, 348 б.].

Халкыбыз дастаннарында кызыклы тагын бер борынгы соматизм очрый. Ул да булса ау сүзе. Борынгылар кеше гәүдәсенә утыра торган әгъзасын, ягъни артын, шул сүз белән атаганнар:

*Ат бирсә дә менә алмам
Аувым котсыз булганда!*

Тагын бер кызыклы атама – күксү. Ул хәзергә әдәби телебездә **күкрәк**, **түш**, **гәүдә** кебек атамаларның мәгънәдәше:

Аждаһаның башы җирдә калды, күксүе каерылып барып, дәрьяның эченә егылды.

Тән сүзенең синонимы буларак **ит** сүзе «Кузы Көрпә» дастанында урын алган:

Кузы Көрпә әйтте: – Анамнан туган итемдә һич нәрсә авыртканы юк, син авырттырдың.

Татар теленең этимологик сүзлегендә ит сүзе гомумтөрки сүз буларак тән мәгънәсендә белдергәнә күрсәтелгән [1, 315 б.].

Алда карап үтелгән борынгы соматизмнар хәзерге татар әдәби телендә сакланмаган. Бары тик кайберләре генә диалектларда очрый. Хәзерге көндә **эл** сүзе **кул** мәгънәсендә татар теленең бары пермь сөйләшәндә, **күксә** сүзе **күкрәк читлеге** мәгънәсендә тобол сөйләшәндә, **таңлай** сүзе **аңкау** мәгънәсендә әстерхан сөйләшәндә, **таңнай** варианты шул ук мәгънәдә тара сөйләшәндә, **морт** сүзе **мыек** мәгънәсендә тобол һәм тара сөйләшләрәндә, **шыгай** сүзе **балык яңагы, саңагы** мәгънәсендә себер диалектларында, шул ук мәгънәдә **аткак** сүзе яүштә-чат сөйләшәндә генә сакланып калган.

Шулай итеп, хәзерге татар телендә кулланыла торган соматизмнарның синонимнары булган борынгы тән әгъзалары атамаларының күбесе халык авыз ижатында гына сакланып калган. Кайберләре диалектларда очрый, әмма әдәби телдә гомумән кулланылмыйлар.

Әдәбият

1. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. I том (А–Л). Казан: Мәгариф–Вақыт, 2015. 543 б.
2. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге: Ике томда. II том (М–Я). Казан: Мәгариф–Вақыт, 2015. 567 б.
3. Будагов Л. З. Сравнительный словарь турецко-татарских наречий: В 2 т. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1869–1871.
4. Идегәй. Татар халык дастаны. Казан: Татар. кит. нәшр., 1994. 255 б.
5. Рамазанова Д. Б. Татар телендә кешегә бәйләнешле лексика. Казан, 2013. 364 б.
6. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге / төз. Ф.С.Баязитова, Д.Б.Рамазанова, З.Р.Садыкова, Т.Х.Хәйретдинова. Казан: Татар. кит. нәшр., 2009. 839 б.
7. Татар халык ижаты. Дастаннар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 383 б.

UYGUR DESTANLARINDA DOĞUM RİTÜELLERİ

Bahar Sağır¹

Özet. Bu çalışmada, belirlediğimiz 13 Uygur destanında doğum gelenekleri incelenmiştir. İnceleme sırasında belirlenen destanlar taranmış ve fişleme yapılmıştır. Bazı geleneklerin hâlâ güncelliğini korurken bazı geleneklerin artık yaşamadığı tespit edilmiştir. Çalışmada incelenen Uygur destanları sırasıyla Nozuğum, Seyit Noçi, Abdurahman Goca, Kızıl Gülüm, Çın Tömür Batur, Gérip Senem, Tahir-Zohra, Senuber, Kemerşah ve Şemsi Canan, Hörlıka-Hemracan, Emir Göroğlı, Boz Yiğit ve Gülenem şeklindedir.

Anahtar kelimeler: Uygur, Destan, Ritüel, Doğum Ritüelleri.

THE BIRTH TRADITION IN UIGHUR EPICS

Summary. In this study, the birth tradition of 13 Uighur epics we have chosen is examined. The epics identified during were scanned and tagged during the examination. It is determined that some traditions have been still maintained and some traditions are no longer living. Uighur epics studied in the study are in order of Nozuğum, Seyit Noçi, Abdurahman Goca, Kızıl Gülüm, Çın Tömür Batur, Gérip Senem, Tahir-Zohra, Senuber, Kemerşah and Şemsi Canan, Hörlıka-Hemracan, Emir Göroğlı, Boz Yiğit and Gulendem.

Keywords: Uighur, Epic, Tradition, The Birth Traditions.

Giriş

Farsçadan dilimize girerek yaygın bir şekilde kullanılan destan kelimesi Batı literatüründe epepe veya epos şeklinde kullanılmaktadır. Türk dünyası destancılık geleneği içerisinde destan kelimesiyle birlikte dastan, epos, cır, comok, nımah/alıptıg nımah, tool/maadrlıg tool, olongho, kay çörçök, kay şörçek gibi terimlerle de isimlendirilmektedir [2, s. 6]. Destan tanımı pek çok kaynakta farklı şekillerde yapılmış olsa da Yıldız, destanı “*bir milletin yaşamış olduğu maceraların, dünyaya bakışının ve ideallerinin genellikle bir prototipten hareketle bir kahraman etrafında birleştirilerek dile getirildiği, kendisine has bir geleneği olan anonim eserlerdir*” şeklinde bütün tanımları ortak bir tanım altında ifade etmiştir [6, s. 7]. Türkiye Türkçesinde bu terim aynı zamanda nazım şekli, halk hikâyesi, dinî hikâye, fikrî ve tasavvufî eser, mensur edebî eser, yeni edebiyat alanında genellikle olaya dayalı uzun şiirler için de kullanılmaktadır [6, s. 8].

Türk dünyası coğrafyasında diğer sözlü edebiyat ürünlerinde olduğu gibi destan türü de önemli bir yere sahiptir. Destanlar, ait oldukları millete has özellikleri barındırması, tam anlamıyla toplumla iç içe bulunması sebebiyle

¹ Arş. Gör., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: baharsagr@gmail.com.

milletlerin tarihi, kültürü açısından da büyük önem taşımaktadır. Bu sebeptendir ki destan üzerine hem yerli hem yabancı birçok bilimi adamı tarafından çalışma yapılmış, pek çok destan tanımı ve destan tasnifleri denemesi ortaya konulmuştur [2, s. 6; 1, s. 5].

Destan tasnifleri konusunda yapılan çalışmaları genel ve özel tasnif olarak değerlendirmek mümkündür. Bütün Türk destanlarını ele alarak yapılan tasnifler genel tasnif grubunda, tek tek Türk gruplarının destanları çerçevesinde yapılan tasnifler ise özel tasnifler grubundadır. Türkiye’de genel tasnifler içerisinde ilk olarak Mehmed Fuad Köprülü’nün adı zikredilir. Köprülü’yü Zeki Velidî Togan, Faruk Kadri Timurtaş, Hüseyin Nihal Atsız, Dursun Yıldırım ve Umay Günay gibi isimler takip etmektedir. Özel tasnifler içerisinde de ilk çalışmalar Altaylılara aittir (Sazon Saymoviç Surazakov) [2, s. 6]. Destanlar üzerine yapılan tasnif ve inceleme çalışmaları günümüzde de devam etmektedir.

Bu tebliğde, incelediğimiz 13 Uygur destanından hareketle Uygur Türklerinin geçmişten günümüze aktardıkları doğum gelenekleri üzerinde durulmuş ve toplumda bu geleneklere verilen değerler konusunda bir inceleme yapılmıştır. Destanlardan tespit edilen doğum gelenekleri şu şekilde tasnif edilmiştir:

1. DOĞUM GELENEKLERİ

1.1. Doğum Öncesi

İnsanlar geçmişten beri isteklerini gerçekleştirmek için türlü yollara başvururlar. İhtiyaç sahiplerine hayır yapma, kurban kesme, adak adama, hocaya gidip dua okutma, muska yazdırma, din büyüklerinin mezarlarını ziyaret etme bunlardan sadece birkaçıdır. [4, s. 14]. İncelenilen on üç destan içerisinde doğum öncesine ait olaylar sadece Emir Göroğlı’nda karşımıza çıkmaktadır. Kadının hamile kalması olağanüstü bir şekilde karşımıza çıkmaktadır:

...Hz. Ali’nin gözü bu güzel kıza ilişti ve kendi kendine “şu ay yüzlü güzel benden bir çocuk doğursa ne iyi olurdu!” ..diye iç geçirerek yola devam etti. Zulper Ayım o anda hamile kaldı [3, s. 19].

Doğum öncesinde hamile olduğunu bilmeyen kadının yüzünde fizyolojik değişimler meydana gelir: “Bu lekeler benim yüzümde neden oluştu, ben daha evlenmedim ki?” [3, s. 19].

1.2. Doğum Sırası

Doğum sırasında uygulanan geleneklere dair bilgiler Uygur destanlarında ayrıntılı olarak yer almamaktadır. Doğum anı hakkında bilgi verilmemiştir:

“...karnındaki bebek altı aylık olmuştu. Çocuk mezarda doğdu..” [3, s. 19].

1.3. Doğum Sonrası

1.3.1. Ad Verme Geleneği

Türk dünyasında önemli bir yerde olan ad verme geleneği taradığımız Uygur destanlarından sadece Göroğlı ve Gérip-Senem’de karşımıza çıkmaktadır. Ancak Göroğlı’ndan farklı olarak Gérip-Senem destanında ad koyma işlemi sırasında ezan okunmaz; sadece çocuğun yüzüne bakılarak ismi koyulur:

“..Bu oğul mezarda doğduğu için adı Göroğlu olsun der ve çocuğun kulağına ezan okuyup, sol kulağına tek bir getirdi..” [3, s. 21].

“...garip kalan oğlum demişse vezirimın hatırası için oğlunun adı Garip olsun”, “..sarayına dönüp kızını gördü, o güneş gibi hoş suret idi. Bu yüzden ona Şah Senem adını verdi” [3, s. 206].

“...Akhan padişahın oğluna Tahir adını verdi, kendi kızına Zühre adını verdi” [3, s. 259].

1.4. Kutlama/Ziyafet

Doğum sonrasında isteğine kavuşan aileler, hemen bir toy düzenleyip Allaha’a dualar ederler. Genellikle bu toy 40 gün 40 gece sürmektedir. Uygur destanlarında da bunun örneklerini görmekteyiz:

“...şehirdeki ahaliye kırk gün kırk gece ziyafet verdi”. [3, s. 21].

“...hanlar çok sevindiler. Her hafta, her ay nezr nüzur verip Tanrıya sığındılar” [3, s. 259].

“...haber ver halk duysun, kırk gün kırk gece düğün eğlence olsun, komşu il beyleri haber alsın” [3, s. 206].

1.5. Müjdecî

Doğum sonrasında çocuğun dünyaya gelmesi üzerine müjdecinin haberi ulaştırması yaygın bir gelenektir. Uygur destanlarında hana, padişaha veya vezire çocuğun doğduğunu veya eşinin hamile olduğunu haber getiren müjdeciler vardır ve bu müjdecilere hediyeler verilir:

“...haberci at koşturarak geldi. Hoş haber size vezir-i azam, kurttan haber verdi hanım sultan dedi” [3, s. 206].

“...birlikte alıp geliniz

Ondan haber verene

Müjde diye gelene

Altın yüzük hediye” [3, s. 297].

1.6. Cinsiyet

Dünyaya gelen bebeğin cinsiyetini açıkça sormak yerine örtük kelimelerle öğrenmek sıkça görülen bir gelenektir. Söz konusu durumu Gérip-Senem destanında da görmekteyiz. Doğan kahramanın cinsiyeti “kız mı, erkek mi” şeklinde sorulmamaktadır. Kız için tilki erkek için kurt ifadeleri kullanılmaktadır. Bu durum sadece bu destanda görülmekte, diğer destanlarda böyle bir ifadeye rastlanılmamaktadır:

“...sahavetli sultan Ayım tilkiden haber verdi”,

“kurttan haber verdi Ayım sultan” [3, s. 206].

“Ey değerli muhafızbaşı, kurt mudur, tilki midir? Tez cevap ver” [3, s.206].

1.7. Sünnet

Uygur destanlarında sünnet geleneğiyle ilgili bilgilere rastlanılmamıştır. Ancak birkaç örnekte sünnet geleneğinin hâlen yaşadığı ve uygulandığı anlaşılmaktadır:

“...Kara Han Padişah! Ben çocuğumun sünnet düğününü yapacağım, sizi askerlerinizle beraber düğünümüze davet ederim” [3, s. 151].

Bebek dünyaya geldikten sonra Türk dünyasında tırnak kesimi, yıkama vb. işlemler toy düzenlenerek yapılmaktadır. Göroğlı destanında kahraman doğduğunda tırnakları kesilmiş ve sünnetli şekilde doğmuş olarak karşımıza çıkar. Burada destan kahramanının daha doğarken olağanüstü özelliklere sahip olacağı vurgulanmaktadır:

“...Kember Dede mezara gitti ve mezarda bir çocuğun kuzu gibi yatmış olduğunu gördü. Çocuğun alını ışıktıydı, sünnet edilmişti ve tırnakları kesilmişti.” [5, s. 19].

1.8. Beşik Toyu

Bugün Anadolu’da “beşik kertmesi” terimiyle karşımıza çıkan ve halen yaşatılan bir gelenektir. Özellikle uzun süre çocuksuzluk çekmiş ebeveynler, çocukları olduğu zaman küçük yaşta onları birbirleriyle sözlendirirler. İncelediğimiz destanlar içerisinde sadece Tahir ile Zühre ve Gerip ile Senem de bu gelenek karşımıza çıkmaktadır:

“...eğer biri oğlan biri kız doğsa, ergenlik çağına geldiğinde nikâhını kıyacağız. Bu ahda kim vefasızlık ederse halk-ı âlem karşısında yüzü kara olsun.” [3, s. 206].

“Allah Teala bilir ki ikimiz oğul görürsek evlatlarımızın padişahlığı olsun, eğer biri oğul biri kız olursa birbirleriyle evlendirelim, kim bu ahda vefa etmeden cefâ etse, onun yüzü iki âlemde kara olsun” [3, s. 259]. Burada aynı zamanda bir kargış örneği de görülmektedir.

13 destan içerisinde sadece bir iki destanda karşımıza çıkan bu gelenek, Uygur destanlarında doğum geleneğinin az kullanıldığını ve yavaş yavaş ortadan kalktığının bir göstergesidir.

Sonuç

On üç Uygur destanının incelendiği bu çalışmada en çok gelenek Emir Göroğlı, Boz Yiğit ve Gülendem destanlarında karşımıza çıkmıştır. Nozuğum, Seyit Noçi, Kızıl Gülüm, Çın Tömür Batur ve Hörlika ile Hemrecan destanlarında ise doğum geleneklerinin yaşatıldığına dair bir bilgiye rastlanılmamıştır. Uygur destanlarında doğum gelenekleri bütün ayrıntılarıyla verilmemiştir. Doğum öncesi ve esnası ile ilgili geleneklerden açıkça söz edilmemiştir. Doğum sonrasında uygulanan geleneklerden müjdecî, ad verme, beşik toyu, sünnet, cinsiyet tahmini ile ilgili örneklerle ulaşılmıştır.

Kaynaklar

1. AÇA, Mehmet “Türk Destancılık Geleneğine Bütüncül Yaklaşabilme ve Alp Kavramı Üzerine Bazı Yeni Yaklaşım Denemeleri”. Milli Folklor. 2000. C: 6 Vol:48.
2. AKTAŞ, Erhan “Hakas Destan Geleneği ve Kahramanları”. Konya: Kömen Yayınları. 2016.
3. İNAYET, Alimcan “Uygur Halk Destanları I”. Ankara: TDK Yay. 2004.
4. KALAFAT, Yaşar “Balkanlar’dan Uluğ Türkistan’a Türk Halk İnançları”. Ankara: Berikan Yayınevi. 2007.
5. MEHMET, Abdulhakim “Uygur Halk Destanları-III”. Ankara: TDK Yay. 2011.
6. YILDIZ, Naciye “Türk Destancılık Geleneği”. Modern Türklük Araştırmaları Dergisi. 2009. C: 6, Vol: 1, s. 7-15.

ТАТАР ФРАЗЕОЛОГИЯСЕНДӘ ОРНИТОЛОГИК ОБРАЗЛАР

Эльвира Сафина¹

Аннотация. В статье рассматриваются орнитологические образы, послужившие основой создания фразеологических единиц. Целью работы являлась выявление фразеологизмов, характеризующих людей с различных сторон (по физическим и интеллектуальным качествам и т.д.) и их анализ. Как выяснилось, в устойчивых выражениях татарского языка чаще использованы орнитонимы *тавык* ‘курица’, *әтәч* ‘петух’, *карга* ‘ворона’ и др. Фразеологизмы с орнитокомпонентом содержат сведения о национальном характере, мировоззрении и культуре народа и представлены в статье совокупностью характеристик, которыми языковое сознание наделяет птиц.

Ключевые слова: фразеологизм, орнитология, лексикология, орнитоним, семасиология.

IMAGES OF BIRDS (ORNITHONYMS) IN THE TATAR PHRASEOLOGY

Summary. The article discusses the ornithological images which served as the basis for the creation of phraseological units. The author identifies the idioms the ornithonymic component describing people with reference to their various features (physical and intellectual qualities, etc.) to be followed by their analysis. The results make it possible to state that the set expressions of the Tatar language often have the ornithonyms *tawouq* ‘hen’, *ätäç* ‘cock’, *qarğa* ‘crow’, etc. as one of the components. Phraseological units with such a component reflect the linguistic consciousness of the speakers that endows birds with a number of qualities. The analysis of the units reveals the information about the national character, worldview and culture of the Tatar people.

Keywords: phraseological unit, ornithology, lexicology, ornithin, semasiology.

¹ Институт языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова АН РТ, г. Казань, Россия, e-mail: 7idillia@mail.ru.

Телебездә кулланыла торган тотрыклы сүзтезмәләр, беренче чиратта, гади халыкның яшәеше, көндәлек мәшәкәтләре һәм кызыксынулары белән бәйле. Шуңа, күп итеп каз, үрдәк, тавык кебек йорт кошлары асраган, карлыгач, сыерчык, сандугачларга карап сокланган, аларга багышлап жырлар жырлаган халыкның фразеологик әйтелмәләрендә кошлар символикасы күп булу гажәп түгел. Образлылыкка бай мондый фразеологизмнар халыкның мәдәниятен, горелф-гадәтләрен, йолаларын, милли үзаңын, ышануларын чагылдыралар.

Чынбарлыктагы күренешләренә тәэсирле, сурәтле һәм сәнгатьле итеп чагылдыручы милли байлыгыбызны тел белгечләре дистә еллар дәвамында теркәп килгәннәр. Л.Жәләй, Ш.Рамазанов, Л.Мәхмүтова, Н.Борһанова, К.Сабилов, Г.Ахунжанов, Х.Курбатов, Г.Әхәтов һ.б. галимнәрнең хезмәтләрендә йөзләгән тотрыклы сүзтезмәләр урын алган, «Татар теленең аңлатмалы сүзлегендә» фразеологик әйтелмәләргә шактый зур урын бирелгән. Татар теленең фразеологизмнары Н.Исәнбәт тарафыннан зур хезмәт куелып, ике томлык фразеологик сүзлеккә тупланган. «Русча-татарча фразеологик сүзлек»тә (Ф.С.Сафиуллина), «Татарча-русча идиомалар сүзлегендә» (Ф.Ф.Гаффарова, Г.Г.Саберова) исә образлы сүзтезмәләр рус теленә тәржемәсә белән үк бирелә.

Нәкый Исәнбәт жыйган фразеологик әйтемләр арасындагы орнитоним компонентлы тотрыклы сүзтезмәләренң йорт кошлары белән бәйлеләре дә, киек кошларга хас билге-сыйфатларны нигез итеп алганнары да шактый. Йорт кошларын белдергән иң актив орнитонимнар: *тавык, этәч, каз, үрдәк* булса, йорт тирәсендә еш күренә торган кошлар арасынан фразеологик әйтем составында актив кулланыла торганнары – *чыпчык, саескан, карга* һ.б.

Сөйләмнең эчтәлегенә, нинди стильдә язылуына бәйле рәвештә фразеологизмнарның бер төре язма әдәбиятта, ягъни китап телендә (*асыл кош, кәгазь сандугачы*), ә икенчеләре сөйләм телендә зур урын алган (*аңгыра күке, бүрекле карга, калай этәч*). Орнитоним компонентлы фразеологизмнарны тикшерү барышында татар халкында кошларга хас сыйфатларны кешеләрдә сыйфатлар белән тиңләштерү рәвешендә образ тудыруның аеруча актив булуы ачыкланды. Кешеләргә төрле яклап бәя биргән орнитоним компонентлы фразеологизмнар арасында тышкы кыяфәт, холык, интеллект, физик һәм психик халәтне сыйфатлаучы фразеологизмнар аеруча күп. Тышкы кыяфәтне кошлар белән чагыштыру нәтижәсендә туган фразеологик әйтемләрнең күбесе кешенең комплекциясенә һәм буена кагыла. Мәсәлән, үтә ябык, арык тәнлеләргә *карга чукырлык та ите калмаган*, кечкенә гәүдәле, тиктормас, кыбырсык кеше яисә бала-чага турында *кычыткан чыпчыгы* диләр. Бик таза, симез хатын-кызларга карата *тутырган тавык* дип әйтү татар халкының милли ашы – тутырган тавык (тавыкның ит белән тиресе арасына чи йомырка өрөп тутырып пешерелгән тавык) атамасыннан килә.

Төс-кыяфәт турында сүз барганда, аерым эгъза-органнарны образлы сурәтләгән фразеологик әйтемләрне дә кертергә була. Мәсәлән, озын борынлы кешегә карата *лаклак борын*, карлыгач койрыгы кебек аеры, очлы мыекка *карлыгач мыек* дию һ.б. шундыйлардан. «Кешене киemenә карап каршы алалар...» дип әйтергә яраткан халык, килеш-килбәтен ошатмаган кешесенә *карга куркыткычы* (бик алама, ямьсез киенгән, кыяфәтсез кеше турында), *карчыгадан калган тавык шикелле* (кыяфәте калмаган, өтек, йолкыш, хәчтерүш, сәләмә димәктән), *койрыксыз тавык* (акылы-фигыле, хәтта тышкы кыяфәте белән дә төгәлләнәп житмәгән өтек кешегә карата) дияргә дә мөмкин. Гомер-гомергә кунакчыллыгы, киң күнеллелеге белән дан тоткан халкыбыз кара янып, кәфәсезләнәп йөрүне бер дә хупламый, чыгтык йөзле, төксе кешеләрне ябалакка ук тиңләп, *чырайсыз ябалак*, ә затсыз кешеләрне *ала кош* дип йөртә (ала карга, саескан кебек сайрый да, жырлы да белмәүче «ала» кошларны атаудан килеп чыккан фразеологизм).

Кеше холкының күп төрләре, төсмерләре булган кебек, әлеге сыйфатларны күпертеп сурәтләү өчен дә төрле-төрле кош образлары нигез итеп алына. Мисал өчен, *авызына саескан төкергән* (юкны сайраучы, такылдык), *ала каргадай алдан ала кычыру* (булмаган эшне була дип яки булды дип алдан шаулап шапырынырга яратучыларга мисалдан) һ.б.

Характерга бәйле сыйфатлар охшашлыгы нигезендә барлыкка килгән тискәре коннотацияле орнитоним компонентлы фразеологизмнар уңай бәя бирә торганнарына караганда күбрәк. Мәсәлән, кирелек, ялкаулык, куркаклык кебек сыйфатлар түбәндәге фразеологизмнарда тәнкыйтләнә: *сүздә сандугач, эштә эшләки* (телгә бик оста булса да, эшлексез, ялкау дигән мәгънәдә), *тавык йөрәк, чыпчык йөрәк* (куркак), *тавык сыман кирегә тырмый* (тискәрегә эшли, кирегә сөйли). Алдакчы, кеше серен саклый белмәүче, башкалар хакында сөйләп йөрүче затлар *тере саескан очыра* (алдый, бергә бишне кушып сөйли), *сер тотмас үрдәк* (сер тотмый торган, бар белгән теләсә кая чәчеп-түгеп йөрүче), *урман шәүлегәне* (шом йөртүче кеше) әйтемләрнең бәяләнсә, саран кешеләр *аннан алган йомырканың эчендә сарысы булмас* (алыш-бирештә бик саран, кеше хакына керүче, мәнфәгать китермәүче, кешегә игелек күрсәтми торган, әйбердән бар файданы үзенә суырып, сыгытмасын сыгып алып калучы хәсис кеше турында), *аннан әйбер алганчы тавыктан сөт саварсың* (беркемгә бернәрсәсен дә биреп тормый, бернинди игелек күрсәтми торган кеше турында; бик каты саран, кысмыр, хәсис кеше димәктән), *йомыркадан сап тапкан* (юк гаепне бар итүче, үтә чокчынып гаеп табарга тырышучы, шуның оста-сы хакында) һ.б. әйтемләрнең тискәре яктан сыйфатлана.

Уңай сыйфатлар түбәндәге образлы әйтемләрнең игътибар үзәгендә: *авызында кош уйната* (бик оста телле, уңган кеше турында), *агачтан сандугач кына ясамый* (кулыннан килмәгән эше юк, үтә оста куллы, һөнәрләр иясе димәктән) һ.б. Уңыш казанган, башкалардан өстен күренгән кешеләргә карата кулланыла торган фразеологизмнар төрлеләге белән аерылып тора: *[аның] сандугачы сайрый* (эше уңышлы бара, даны шаулы), *[аның] тавыгы юргалый*, *[аның] этәче дә кубыз уйный* (аның эше алга киткән, һәрнәрсәсә кешенекеннән бүтәнчә, шәп дигәнә), *[аның] этәче дә күкәй сала* (бәхетә алга киткән, баерга керешкән кеше турында), *аның үрдәге дә каз кебек, йомыркасы баш кебек* (байның, хәллә кешенең һәрнәрсәсә гади кешенекеннән мул, эре) һ.б.

Артык тәкәбберләнеп, эреләнеп китүчеләрне сүз белән чеметеп алу яисә кирәк чакта урынына утырту өчен дә кош образлары ярдәмгә килә. Мәсәлән, *йомыркадан чыкканчы этәч булган* (әдәбият, сәнгать я гыйлем мәйданына аяк басу белән үзеннән элгәреләрне бәрәп егарга, «мин!» дип кычкырырга ашыгучы дөгъвачыл яш кешеләргә карата әйтәл), *этәч баш* (баш булырга яратучы, кукыр кешегә карата). Булмаган таланты белән үзен шәптән санап, мактанып, масаеп йөрүче турында, ике кошны – карга һәм сандугачны чагыштырып, *карга көйгә «сандугач мин» дип йөри* дию шундыйлардан. Киресенчә, әле генә дөньяга чыккан, тәҗрибәсез кешеләр турында *йомыркадан чыккан гына, йомырка сарысы кипмәгән, йомырка эчендәге чебеш* тезмәләрән кулланылар.

Кешенең үз-үзен тотышы аның холкына, темпераментына бәйле. Мәсәлән, тыныч, пошмас, шау-шу яратмый торган кешеләр ялгыз калуны, басылып эшләүне, күбрәк өйдә булуны артыграк күрәләр. Андый кешеләргә карата халкыбыз образлы итеп *күжәй баскан күркә ишкелле (утыра бирә), оя тавыгы, оя баскан каз (тавык), оя тавыгы* ди. Ә тиктормас, түземсез кеше турында *чыпчык кебек бер ботакта тормас* һ.б. кебек гыйбарәләр кулланыла.

Кешенең интеллектына, аңлау, фикерләү дәрәжәсенә, белеменә кагылышлы фразеологик әйтемләр дә иң актив компонент – *тавык* орнитонимы. Мәсәлән, мисез, аңгыра, зиһенсез кешеләргә мыскыллап *тавык мие эчкән, тавык баш, тавык бәкәленнән йөзә* дибез, начар хәтерне (хәтерсезлек, зиһенсезлек) *тавык хәтере* белән тиңлибиз.

Гыйлем дәрәжәсен сыйфатлаганда башка кош образларына игътибар юнәлткән фразеологизмнар да очрый: *бүрекле карга* (башы бүрекле кеше булып йөрсә дә, аңсыз, аңгыра, надан кеше димәктән), *кара карга* (аңсыз, кара надан), *карга маен эчкән* (башы эшләми, аңгыра, исе-хәтере юк димәктән), *колаклы ябалак* (аңгыра), *кәгазь сандугачы* (кеше алдына чыгып үз теле белән үз фикерен әйтү урынына кәгазьгә язып бирелгәнне генә сөйләүчегә карата). Ахмак, тинтәк кешеләрне мыскыллап характерлау өчен *чәберчек йомыркасы чүмергән, чәүкә мие эчкән нәрсә, чыпчык баш* дигән тизмәләр кулланыла. Нишләгәннен үзә дә белми аптырап, аңгыраеп йөри торган кешеләрдән көлеп *тиле кәккүк, аңгыра күкә (аңгыра күкәләну)* диелә. Кәккүкнең көзгә таба сакаулана башлавын аңгыравыннан дип уйлап әйтелгән, йомыркасын бүтән кошлар оясына салып, балаларын башкалардан каратып үстерә торган кәккүкләр ялгыз калу хәсрәтеннән шулай саташып кычкыра дип уйлаган халкыбыз.

Кешеләрнең сәламәтлегенә, үзен ничек хис итүенә бәйле физик халәте дә кошлар белән еш чагыштырыла. Мәсәлән, өшәп-туңып тора торган кешегә карата мыскыл итеп *бөрешкән тавык, каткан тавык*, озака авырып бетеренгән, кечерәеп калган яки еш авырый торган кешегә карата *чирле чебеш, чирләшкә, хәлсез, дәрмансыз кешегә карата көзгә чебеш* (көзгә калып туган чебеш бөрешеп, начар үсеп, чирләшкә булганга шулай әйтелгән) диләр. Салкын тию яисә ипсез яту нәтижәсендә муены кыгаеп сәңерә каткан, муенын бора алмаган кешегә *каз муен (булган)*, салкын су керү, коену, салкын яңгыр астында калудан тәннең тиресе күгәрәп бөрчәк-бөрчәк булып катыланып калган очракта *каз тәне чыккан* дию дә шактый төгәл, образлы чагыштыру нигезендә барлыкка килгән. Якыннан гына күрүче, кичке эңгер-меңгердә күрмәүче кешеләргә *тавык күз* дисәләр, үткән күзлә кешеләргә, ерактан яхшы күрүчеләргә сокланып *торна күз* диләр.

Кешеләрнең психик халәтенә, эмоцияләренә бәйле (шатлану, борчылу, ачулану, ярсу, дулау һ.б.) орнитоним компонентлы фразеологизмнар да очрый. Мәсәлән, *тиле күркә* (юкка кабарынган кешедән көлеп әйтәл), *калай этәч* (көчә житмәсә дә үзеннән көчле кеше өстенә ташланучы, бәйләнчек, сугышырга яратучы) шундыйлардан. Берәр нәрсәне күрәп, каныгудан шашар хәлгә житәп ташланырга эзер торучы кешегә карата *бөркеткә кан* диләр.

Элек нәрсәгә дә булса чамасыз куанган, ниндидер бер вакыйганы, уңышны зур бәхеткә санап жилкенгән кешенең халәтен сыйфатлап *алтын кош тоткан кебек* дия торган булганнар. Бу очракта *алтын кош* әлбәттә, мифик кош. Ул татар әкиятләрендә батырның зур каршылыкларны жиңеп чыккач кына кулга төшерә ала торган бәхет кошы (1, 70 б). Шунысын да искәртик, Нәкый Исәнбәт теркәгән вакытта әлегә тотрыклы сүзтезмә *алтын кош тоткан кебек* рәвешендә кулланылган булса, бүгенгә көндә *алтын* сүзә әйтелми дә диярлек. Шулай, беркүпмә үзгәреш кичереп, төгәлрәге, кыскарып, әлегә фразеологизм *кош тоткан кебек* рәвешен алган һәм гади сөйләм телендә дә, әдәби әсәрләрдә дә шактый актив кулланыла торган тотрыклы берәмлеккә әйләнгән. Ә ул вакытта исә бүгенгә көндә еш кулланылуы *кош тоткандай* тизмәсә көлеп әйтәл торган фразеологик берәмлек булган һәм «юк кына табышка, я сатып алган товарга, я шундый кечкенә шатлыкка зур итеп куануга карата» (2, 405) кулланылган. Хәзер әлегә фразеологизмның *бәхет кошы тоткандай, асыл кош тоткандай, серле кош тоткандай* вариантлары да очрый (*Әнкәсе күрешеләреннән бәхет кошы тоткандай елмая-елмая йөгереп тә чыкты*. Н.Гыйматдинова. *Бөркөнне бу асыл кош тоткандай атылып кергән*. М.Хәсәнов) һ.б.

Мисаллардан күренгәнчә, татар телендәге фразеологик әйтелмәләр арасында кош образлары белән бәйләләре шактый. Кешене төрле яклап сыйфатлаган мондый образлы гыйбарәләр сөйләм телендә дә, әдәби телдә дә бик актив кулланыла. Кешеләрнең төс-кыяфәтен, үз-үзен тотышын, аң-белем дәрәжәсен һ.б. кошлар белән чагыштыруларда халкыбызның канатлы дусларына булган мөнәсәбәте генә түгел, әйләнә-тирәнә кабул итүе һәм дөньяга карашы да чагыла.

Әдәбият

1. Исәнбәт Н.С. Татар теленең фразеологик сүзлегә. Ике томда. I том. Казан: Тат. кит. нәшр., 1989. 495 б.
2. Исәнбәт Н.С. Татар теленең фразеологик сүзлегә. Ике томда. II том. Казан, Тат. кит. нәшр., 1990. 365 б.

ТҮРКІЛІК ПАРЕМИОЛОГИЯ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ЛИНГВОМӘДЕНИ СИПАТ

Света Сәменова¹, Балқия Қасым²

Аннотация. В данной статье исследуются проблемы паремиологической картины мира в паремиях тюркского мира и в том числе казахского языка, следуются пути их возникновения и закономерности о прагматических и теоретических взаимосвязанности и взаимообусловленности всех этих сторон жизни, результатом которых является сложный механизм отношений человек и окружающий мир, где определяющим является не только языковой механизм деятельности и формирование концептуальной картины мира, как основного источника национального самосознания и национальной культуры народа.

Ключевые слова: Паремиялогия, пословицы, поговорки, концепт, картины мира.

LINGVOKULTUROLOGICHESKIJ CHARACTERISTIC OF THE SYSTEM OF TURKIC PAREMIOLOGY

Summary. This article investigates the problems paremiological picture of the world in the proverbs of the Kazakh language, follow the path of their occurrence and patterns of pragmatic and theoretical interrelatedness and interdependence of all these aspects of life, the result of which is a complex mechanism of relations man and the world, where the determining factor is not only the linguistic mechanism of activity and forming a conceptual picture of the world, as the main source of national identity and national culture of the people.

Keywords: Paremiology, proverbs, sayings, concept, world view.

Тіл халықтың қоғамдық, әлеуметтік өмірімен тығыз байланыста дамиды, кемелденеді. Сондықтан да қоғам өмірінің даму қарқыны түрлі тарихи дәуірде түрліше деңгейде көрінетіні сияқты, әдеби тілдің де даму деңгейі кеңейіп, толығып отырады. *Паремология* – мақала-мәтелдер мен әр алуан қанатты-нақыл сөздерді жан-жақты зерттеуге байланысты пайда болған тіл білімінің дербес те жаңа салаларының бірі [1, 221-б]. Көркемсөз тәсілдерінің ішіндегі қуаттысы мен құнарлысы саналатын мақал-мәтелдер – өзіндік ерешелігімен қоғам мүшелерінің түсінісуіне, пікір алысуына коммуникативтік-прагматикалық қызмет ететін және *өмір шындығын мен шыннайы болмысын бейнелеп көрсететін* әмбебап құбылыс. Осы қызметі – тілтаным табиғатына тән қасиетті сол тілде сөйлеуші халықтың өткен өмірі мен тәжірибесі, болмысы, дүниетанымы мен даналығын сақтаушы және кейінгі ұрпаққа жеткізуші тілдік бірліктер. Сондықтан да паремиялогиялық зерттеулердің ішінде әсіресе тілтанымдық зерттеулер мен ізденістер басым. Қай салада болмасын, *мақал-мәтелдер* (ММ) жеке тіл, не тіл топтары және жалпы түрде зерттелініп, әрбір саланың өз мүддесіне сәйкес заңдылықтары мен ерекшеліктері *прагматикалық және коммуникативтік, функционалдық*, теориялық тұрғыдан қарастырылуда. Қазіргі тіл біліміндегі зерттеулердің бағыттары жаңа тұрғыда қарастыруға *когнитивті-семантикалық тұрғыдан зерделуге басым мән берілуде*. Түркітануда және қазақ тіл білімінде ММ-дерінің тілдік табиғатын, мағына-мәнін, көркемдік ерекшеліктерін, логика-семантикалық, заттық-тақырыптық топтарға жіктелу заңдылықтарын т.б. ерекшеліктерін салыстыра қарап, жалпы паремиялогия теориясына үлес қосқан тілші ғалымдар Ә. Қайдар, Ғ. Қалиев, Р. Сыздық, Н. Уәли, Ж. Манкеева, Б. Қасым, Г. Смағұлова, М. Атабаева т.б. ғалымдардың зерттеу қағидалары теориялық-әдіснамалық тұрғыдан басшылыққа алынып, сонымен бірге түркітанудағы М. Қашқари, В.В. Радлов, Д.С. Насыров, Ю.Ф. Ефимов, З.А. Ализаде т.б. сияқты ғалымдардың еңбектері мен тұжырымдары мақалаға ғылыми негіз болды.

Қазақ тіліндегі мақал-мәтелдер тек сан жағынан ғана емес, сапа, мазмұн тұрғысынан алғанда да алуан түрлі. Бұл заңды өзгерістер тілдің барлық деңгейінде болады. Әдеби тілдің мәдениетін, байлығын, көркемділігін, бейнелілігін арттыратын лексикалық категория – *мақал-мәтелдерге* (ММ) де байланысты. Тілдің лексикалық құрамының бөлінбес бір саласы саналатын ММ-дер де ұлт тілінің ғана емес, ұлт мәдениетінің де көрсеткіші болып табылады. Оның басты себебі: ұлттық менталитеттің тілдегі ерекше мәнді де маңызды өрнегі болып саналатын ММ-дер қазақ ұлтына тән дүниетаным мен тарихи сананың айқын айғағы, халық даналығы мен философиялық толғанысының, эстетикалық танымы мен тағлым-тәлімнің, өркениетінің, мәдениетінің – барша болмысының қайнар көзі. ММ-дер сан ғасырлар бойы екшеленіп, қырланған мазмұны түрліше сан түрлі тақырыпты қамтумен қатар, адам өмірінде, тұрмыс-тіршілікте, әр қилы қоғамдық жағдайларды кездесетін құбылыстарға, тарихи мәні бар оқиғаларға берілген даналық баға. Жаңа кезеңде қазақ тіл білімінде, түркітануда, ММ-дердің лексикалық, семантикалық және синтаксистік жақтары ғана емес, сонымен бірге *когнитивтік, прагматикалық, функционалдық*, олардың тіларалық ұқсастық деңгейлерін, тілдердегі өзіндік айырмашылықтары мен ұқсастықтары қарастырыла бастады. Көптеген зерттеуші ғалымдардың осы уақытқа дейін айтып келгеніндей, түркі халықтарының ерте заманнан берді жасап келе жатқан сөз өрнегінде ұқсастық басым. Соның ішінде, ортақ мақал-мәтелдер көптеп кездеседі. Жеке тілдердегі ММ-дерге бағышталған паремиялогиялық зерттеулер қарастыра келе, олардың әр деңгейде әр түрлі мақсатқа, ММ-дер жинағын, не сөздігін жасауға, бұл құбылыстың жеке аспектілерін айқындауға бағытталған.

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Жезказганский университет им. О.А. Байконурова, г. Жезказган, Казахстан.

² Доктор филологических наук, профессор, Казахский Национальный педагогический университет им. Абая, г. Алматы, Казахстан, e-mail: bkasym_gosyaz@mail.ru.

Мақал-мәтелдердегі түркі әлеміне тән даналықтың ұйытқысы болып саналатын мақал-мәтелдердің шығу төркінін, қалыптасу заңдылығын, жіктелуіндегі, ой-толғанысындағы, қолданысындағы ортақтық пен ұқсастықты айқындауда қажет мағлұматтар. Қазақ мақал-мәтелдерінің жинақ ретінде жарияланғандар: паремиологиялық деректерге қарағанда қазақ мақал-мәтелдерін халық арасынан толық болмаса да жинап, әр түрлі басылымдарда жариялау ХІХ ғасырда жарық көре бастады. 1879 ж. алғаш қазақ ММ-дерін жариялаған (Хрестоматия., Орынбор) және 1906 ж. толықтырып, ең таңдаулыларын қайта жариялаған қазақ ағартушысы Б.Алтынсарин. 1899 ж. өзіне дейінгі жарияланған ММ-ді жинақтап, «Сборник киргизских пословиц» (Орынбор) деген атпенен қазақ тілін алғаш зерттеуші түркологтардың бірі В.В.Катаринский жариялайды.

Тілшілердің бір тобы түркі мақал-мәтелдеріндегі ұқсастықты халықтың этникалық және тілдік туыстығы ретінде түсіндірсе, екінші топ – шаруашылық, мәдени қарым-қатынас негізінде пайда болған, үшіншілері – тарихи тәжірибенің ортақтығымен және қоғамдық дамудың бірдей сатысындағы *рухани бірліктің нәтижесі* деп ұғындырады. Мысалы, *Күйеу – жүз жылдық, Құда – мың жылдық, Атадан ұл туса игі еді, Ата жо-лын қуса игі еді, Атаңның баласы болма, адамның баласы бол (Қазақтың мақалдары мен мәтелдері), Жігіттің құны жүз жылқы, Ары мың жылқы (Қазақтың мақалдары мен мәтелдері), Ер бақыттың қонғанын білмейді, Ұшқанын біледі (Қазақтың мақалдары мен мәтелдері), Отызында орда бұзбасаң, Қырқында қырып келдім дегеніне, Ешкім сенбейді (Қазақтың мақалдары мен мәтелдері), Ердің күйін сұрама, Жұрттан сауын сауған соң. Малдың күйін сұрама, Қонысынан ауған соң (Қазақтың мақалдары мен мәтелдері) т.б.* Әр халық дүние алуандығын өз таным-түсінігінше таптастырып, топтастырады, дүниенің үзіктерін өздерінше атайды.

Түркі халықтарына тән ортақ мақал-мәтелдер – әр түрлі арна бойынша қалыптасқан. Оның бір арнасы түркі халықтарының генеалогиялық шығу тегі мен тарихына, *дуниетаным, сезім қабілетіне, өмір сүрген ортасы, әдет-ғұрпы, наным-сенімі мен тіршілік-кәсібіне*, тілінің жақындығына байланысты қалыптасқан ортақ халық даналығы. Мәтел арнасына ғасырлар бойы жиі араласу, өзара етене сіңісу нәтижесінде жүзеге асқан рухани ауыс-түйістер және әрбір түркі тілдес халық *түркі әлеміне ортақ даналығын өз тілінің ерекшелігіне сәйкес қалыптастырып, көпшілігін бірдей түсініп отырған және мақал-мәтелдер табиғатынан мол мағұлымат алған.*

Тіл төңірегіндегі антропоцентристік бағыт шетелдік тіл білімінде қалыптасқан. Соңғы кезеңде бұл ұстаным Н.Д. Арутюнова, А. Вежбицкая, Ю.Д. Апресян, В.М. Алпатова және т.б. тілшілердің еңбектерінде негізгі бағыт ретінде ұстанып, когнитивті семантикалық еңбектерінен көрініс тапқан. Антропоцентристік қағидаларын қолдануы когнитивті семантикада аса ерекше маңыздылыққа ие. Антропоцентрикалық парадигманың тұрғысынан адам әлемді өзін жете түсіну арқылы таниды. Адам әлемді, дүниені әр қырынан тану, түсіну, көру, қабылдау арқылы түрлі тілдік деректер келтіруге болады. Ол мақал-мәтелдердегі ұқсас мағыналар, метафоралар: *Қылышын сүйреп қыс келеді; Ауру батпандап кіреді, мысқылдап шығады; Бас ауырса жан қорқады; Ер көкірек күліп отырып өледі; Қорқақ қол бастай алмайды; Ер жолдасы – тәуекел; Еңбек – адамның екінші анасы; Көз көрмей көңіл сенбес; Жаңбыр жауса – жер ырысы (Қазақ мақал-мәтелдері), Acıklı basta akıl olmaz. Aç arslandan tok domuz yeğdir. Aç ne yemez, tok ne demez. Adamın alacası içinde, hayvanın alacası dışında (Түрк мақал-мәтелдері).* Бұл мақалдарда заттардың жандандыруы, оларға адамның бейнесінің берілуі антропоцентрикалық мәселесін негізін көрсетеді. Когнитивтік лингвистикада *білім* ұғымымен бірге *таным, ақпарат, сана, ойлау* тәрізді ұғымдық категориялар жиі қолданылады. Аса маңызды, мәнді деген деректер жинақталып, концептілік жүйеге түседі [2]. Тіл мен таным процестерінің арақатынасын көрсету тіл қолданысының когнитивтік жүйесіне сүйенеді. Тіл мен ойлаудың, тіл мен танымның арақатынасы адам баласының интеллектуалды өміріне құндылықтар қанша рөл атқаратынын белгілеп береді. Тіл мен танымның арақатысын сипаттайтын ұғымдар белгілі бір құрылымға түседі. Концептінің жасалуына ұғым емес, заттық бейнелернегіз болады. Мысалы, *Ер қанаты – ат, Ер қаруы – бес қару* дегенде ер азаматқа тән құрал, қарулар жігіттің *батырлық* қасиеттерін көрсететін негізгі көрсеткіші ақиқат өмірден алынған бейнелер негіз болып тұр.

Тілдік бейне түріндегі концептуалды жүйе этностың заттық, мәдени тәжірибесіне тәуелді. Дүниенің концептуалды бейнесі логикалық-прагматикалық позитивтік танымға, әлеуметтік тәжірибеге негізделеді. Концептуалды бейне дүниенің тілдік бейнесінің бір бөлігі болып табылады. Дүниенің тілдік бейнесінде мифологиялық, діни, логикалық-позитивті танымның бәрі де болады. Өйткені паремиологиялық мағынада ойландыратын мәліметтің бір бөлігі ғана мәдени кодпен жазылады, ал сол уақытта оның басқа бөлігі адамның психикасында ойлағыштық бейнелер мен және экстралингвистикалық өзгешелік көрініс алады. «Тіл төңірегіндегі адам» деген принципіне негізделген паремиологияның зерттелуі жаңа бағыттың дамуына әкелді, яғни антропоцентристік паремиология. Бұл жерде лингвистиканың антропоцентристік парадигманың негізінде жазылған «антропоцентрикалық» «тіл төңірегіндегі адам» зерттеуінің ұстанымдары қолданылады, тірек – паремиологиядағы *адам*. Мысалы, Ел үмітін *ер* ақтар, *Ер* атағын ел сақтар. *Ер* – намысының құлы. *Ерлік* білекте емес, жүректе. *Ер* қартайса, қазаншы болады, Бүркіт қартайса, тышқаншы болады. *Ер жігіт* ел үшін туады, Ел үшін өледі. *Батыр* туса – ел ырысы, Шын *ер* – жеңсе, тасымас, Жеңілсе, жасымас (Қазақ мақал-мәтелдері. Ө.Тұрманжанов). *Жігіттің* түрлі қасиеті: *батырлығы, жомарттығы, ерлігі, мергендігі, сабырлығы, абыройы, намысы, дәрежесі, кедейлігі* т.б. қасиеттері осылайша тілдік ұжымның когнитивтік санасында мағыналар кеңістігі, яғни дүние туралы тілде бекітілген дәстүрлі білімдер түрлері (типi) пайда болады. Әр халық дүние алуандығын өз таным-түсінігінше таптастырып, топтастырады, дүниенің үзіктерін өздерінше атайды. Дүниенің өзіндік жүйеленген бейнесінде жекелік, топтық және ұлттық тәжірибенің белгісі, табы жа-тады.

Антропоцентристік паремиялардың зерттелуіне орай А.А. Потебня берген ұғым өте мәнді: «В слове мы различаем: внешнюю форму, то есть членораздельный звук, содержание, объективизируемое посредством звука, и внутреннюю форму, или ближайшее этимологическое значение слова, тот способ, каким выражается содержание. При некотором внимании нет возможности смешать содержание с внутренней формой» [3]. ММ-дерді қазақ тіл білімінің жеке-дербес жаңа бір саласы – паремиялогияның нақты зерттеу нысаны ету, оларды ұлттың рухани мәдениетімен, тұрмыс-тіршілігімен, дүниетанымымен, ділімен сабақтастықта жаңа бағытта қарастыру қолға алынады. ММ-дерін когнитивтік, семантикалық, прагматикалық, этнолингвистикалық және этномәдени бірлікте, тұтастықта қарастыру – лингвистиканың жаңа бағыттарына жатады. Мысалы, Ел күйінгенде күйінген *батыр*. Ел сүйінгенде сүйінген *батыр*. Ерегісте мыңға татыр. *Ер жігіттің* екі сөйлегені – өлгені. Еменнің иілгені – сынғаны (Қазақ мақал-мәтелдері. Ө.Тұрманжанов). Әр халық дүние алуандығын өз таным-түсінігінше таптастырып, топтастырады, дүниенің үзіктерін өздерінше атайды. Дүниенің өзіндік құрылымдық бейнесінде индивидуалды, топтық және ұлттық тәжірибенің табы жатады. Мәлелен, Е.С. Кубрякова когниция туралы: «В когнитивной науке было сформулировано понятие «когниция». Этот термин достаточно трудно перевести на русский язык, так как с его помощью обозначается как процесс *приобретения знаний и опыта* («познание»), так и результат этого процесса, а также мышление как таковое. что термин «когниция» относится ко всем процессам, в ходе которых сенсорные данные, выступающие в качестве сигналов информации, данные «на входе», трансформируются, поступая для их переработки центральной нервной системой, мозгом, преобразуются в виде ментальных репрезентаций разного типа» – дейді [4].

Қорытындылай келе, тілдің антропоцентристік паремия бейнелерін талдау арқылы бейнелер әлемнің көрінісі екенін көрсетеді. Әрі олар мәдени код аясы, шеңберінде талдана-талқылана алады. ММ-дегі өзіне тән антропоцентристік паремияларының бейнелерін атап айтуға болады. Паремияларды рухани құндылық деп есептей отырып, зерттелген антропоцентристік паремияларда мәдени кодтың бейнелерін бірнеше тип белгілеріне бөлуге: 1) биоморфті мәдени код, жануардың, құстың т.б. бейнелерін көрсететін; 2) аңызды мәдени код, адам туралы діни көріністер, ертегілердегі кейіпкерлердің т.б. Қазақ тіліндегі антропоцентристік паремиялар бейнесінің коды әнбеп және олардың жүзеге асырылуы ұлттық мәдени тілдік бірліктерде қамтылған.

Пайдаланылған әдебиеттер

1. Қайдар Ә. Ұзақ тілінің өзекті мәселелері-Актуальные вопросы казахского языка. – Алматы: Ана тілі, 1998. – 304 б.
2. Уәли Н. Қазақ сөз мәдениетінің теориялық негіздері. Филол. ғыл. докт. ... авторефераты. – Алматы, 2007. – 56 б.
3. Потебня А.А. Из записок по теории словесности. – М., 1988. – 140 с.
4. Краткий словарь когнитивных терминов. – М.: МГУ, 1996. – 245 с.

ТАТАР ТЕЛЕНЕҢ ТӨРЛЕ СТИЛЬЛӘРЕНДӘ ҮЛЧӘМ БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ ВАРИАНТЛЫЛЫ КУЛЛАНЫЛЫШЫ

Гафур Сәнгатов¹

Аннотация. В этой статье вариантность в употреблении единиц измерения веса предметов, расстояния и длины рассматриваются в контексте общих закономерностей развития словарного состава татарского языка. Выясняется, что существует разноплановая вариантность и синонимия в функционировании метрологической лексики в разных стилях, а именно – параллельное употребление старых и новых (интернациональных) единиц измерения, их разное фонетическое оформление в письменной речи.

Ключевые слова: единицы измерения, вариантность, синонимия, историческое развитие языка.

VARIATIONS IN THE USE OF UNITS OF MEASUREMENT IN DIFFERENT STYLES IN THE TATAR LANGUAGE

Summary. In this article, variations in the use of units of measurement of weight, distance and length are considered in the context of general laws of development of the vocabulary of the Tatar language. It turns out that there are diverse variation and synonymy in the functioning of metrological vocabulary in different styles, particularly a parallel use of old and new (international) units of measurement and their different phonetic design in written speech.

Keywords: units of measurement, variation, synonymy, the historical development of language.

Бернинди махсус жиһазлар булмаган заманда да кешегә үлчәргә, санарга тиешле әйберләр һәм күренешләр белән һәрдаим очрашырга туры килгән. Вақытны, көннең һәм жир-суның жылылык-суыклык дәрәжәсен, ара ераклығын, жанлы һәм жансыз предметларның бәһасен, күләмен, авырлығын, күплеген-азлығын һ.б. күптөрле

¹ Кандидат филологических наук, Республиканский центр развития традиционной культуры, Казань, Россия, e-mail: gsungatov@mail.ru.

күрсәткечләрне мөмкин кадәр төгәлрәк билгеләү аңа көндәлек эшчәнлеген нәтиҗәләрәк, сыйфатлырак оештырырга ярдәм иткән. Кырларны иңләп-буылап үлчәгән игенче, малын, кош-кортын үстерүгә-көрәйтүгә бөтен көчен куйган терлекче, яуда жиңүе коралының зурлыгына, ныклығына бәйле сугышчы, татар халкында электән яшәп килгән төрле һөнәр ияләре – һәммәсе дә үзләренә кирәкле үлчәү-исәпләү алымнарын, чараларын кулланганнар. Гасырлар дәвамында телдә үлчәү берәмлекләре лексик-семантик катламы – тормыш итү өчен ихтияҗы зур булган махсус тармак формалашкан. Халкыбызның матди һәм рухи мәдәниятенә, тормыш-көнкүрешенә, этнографиясенә караган, милли һәм төбәк үзенчәлекләрен чагылдырган андый сүзләрнең күбесе инде кулланылыштан төшеп кала бара.

Чорлар алмашыну һәм тормыш үзгәрү белән бергә, телнең сүзлек составы да үзгәрешләр кичергән һәм, билгеле ки, бу метрологик лексика катламын да читләтеп үтмәгән. Без әлеге мәкаләне язу барышында тикшеренү объекты итеп нәкъ шул тармакны – татар телендә үлчәм берәмлекләренен төрле стильләрдә кулланылышын күзәтүне алдык. Өйрәнү предметы булып халык авыз ижаты һәм матур әдәбият эсәрләре, көндәлек матбугат материаллары хезмәт итте.

Хәзерге заманда фән, техника казанышларының үсүе, яңа технологияләр барлыкка килү белән бәйле рәвештә, үлчәү-исәпләүләрнең физика, химия, астрономия һ.б. төгәл фәннәрдә әһәмияте һаман арта, шулар белән бәйләнгән сәнәгатьтә, житештерүдә гамәли кулланылышы киңәя бара. Әлеге өлкә егерменче гасырда махсус фән тармагы – метрология буларак формалашкан. Метрология – үлчәмнәр һәм аларның бердәйлеген тәэмин итү методлары һәм чаралары, кирәкле төгәллеккә ирешү алымнары турындагы фән [6]. Төп юнәлеше белән бергә, XX гасырда метрологиянең тарих фәненә ярдәм итә торган икенче тармагы – тарихи метрология дә үсеш ала. Ул үлчәм берәмлекләренен һәм аларның атамаларының килеп чыгу һәм үсү тарихын, аларның бер-берсе белән мөнәсәбәтен тикшерә, ягъни аның өйрәнү предметын тарихи-мәдәни, этнографик һәм лингвистик материаллар хасил итә. Соңгы елларда бу юнәлештәге эзләнү нәтиҗәләрен яктырткан хезмәтләр саны арта бара [8, 9, 19].

Телдәге сүзлек составының башка лексик-семантик төркемнәре кебек үк, үлчәм берәмлекләре дә төрле стильләрдә кулланылганда шактый чуарлыкка һәм төрлелеккә, ягъни вариантлылыкка ия. Мәгълүм булганча, вариантлылык тел үсешенә һәр чоры өчен хас. Күренекле тел галиме Л.А.Вербицкая билгеләгәнчә, иске тел берәмлеге янасы белән алмашынганчы алар күпмедер вакыт янәшә кулланылалар, димәк, тел системасы вариантлылыктан башка үзгәрә алмый [5, б.24]. Үлчәү берәмлекләрен төрле яссылыкта, шул уңайдан аларның кулланылыш вариантлылыгын өйрәнүнең әһәмиятен бүгенге көндә лингвистик метрологиянең мөстәкыйль фән тармагы буларак нигезләнүе дә раслый [14]. Әлеге мәкаләдә авырлык, озынлык, ераклык, ара күрсәткечләрен белдергән үлчәм берәмлекләренен вариантлы кулланылышына төрле стильләрдән мисаллар китерелә, этимологик аңлатма бирелә һәм электән халык телендә кулланылган берәмлекләр хәзергеләре белән мөнәсәбәттә күзәтелә.

Авырлык үлчәме берәмлекләре телнең һәр стилендә диярлек актив кулланылышка ия. Алар мәгълүмати яктан бай булган публицистик стильдә аеруча зур урын алып торалар. Биредә халыкара (башлыча европа телләреннән рус теле аша кергән) метрологик лексиканың күп кулланылуы күзгә ташлана, вариантлылык исә сүзләрнең тулы һәм төрлечә кыскартылып язылышында чагыла. Мәсәлән: **кеше көненә 4-8 грамм тоз кулланырга тиеш** [13, дек. 2015]; **100 ар г куге кызыл төстәге жеп** [20, 19 дек. 2015]; **100-200 гр сыер яки сарык ите** [13, окт. 2015]; **ике килограммы капчыкларга тутыру** [18, 24 дек. 2015]; **фил баласы 100 кило авырлыкта туа** [15, 22 окт. 2015]; **40 кг авырлыгын югалтты** [3, 18 нояб. 2015]; **гектарынан 360 центнер бәрәңге жыйдык** [18, 24 дек. 2015]; **гектарынан 4-5 ц гына чыга икән** [3, 29 янв. 2014]; **150-200 гр кабак, 150 гр арпа ярмасы** [13, окт. 2015]; **300 г мүк жиләге, 100 г чия** [4, 15 июль 2016]; **300 г гөмбә, 50 г атланмай; ... гөмбәне саламлап турарга, 25 грамм май белән кыздырырга** [4, 18 нояб. 2016] һ.б.

Әдәби эсәрләр телендә граммнан алып тоннага кадәр авырлыкны белдергә халыкара сүзләр шулай ук актив кулланылышка ия. Жыйналган материалларны анализлау күрсәткәнчә, **грамм, центнер, тонна** сүзләре һәрвакыт тулы вариантта язылалар, **килограмм** берәмлегенә исә кыскартылган **кило** варианты күбрәк кулланыла. Кайбер мисаллар китерик: **Октябрь бәйрәменә дип дүртәр йөз грамм рулет бирделәр** («Без – кырык беренче ел балалары»)[11]; **менә безгә бер грамм да фураж бирмәскә кушылган** («Күпер чыкканда»)[12]; **быел хезмәт көненә кило ярымнан да ким булмый** («Каз канатлары»)[11]; **бер танкка, имеш, мең кило резина кирәк** («Без – кырык беренче ел балалары»)[11]; **колхозга алты центнер яшел массаңны илтеп тапшыр** («Әтәч менгән читәнгә»)[7]; **өч йөз центнер солы симәнәсе язганнар** («Язгы көрваннар»)[7]; **тонна ярым йөк тарта торган** («Без – кырык беренче ел балалары»)[11]. Болардан тыш, матур әдәбият телендә берәмлекләренә гади сөйләмдәгечә яңгырашы да китерелә – бу очракта алар персонаж сөйләмен чагылдыралар. Мәсәлән: **үткән ел «Чулпан»да да икмәкне кила да өч йөздән бүлп бирде ул** («Күпер чыкканда»)[12]; **калхуз безнең тегермәндә өч тунны бодай тарттырганмы** («Аккан су юлын табар»)[12] һ.б.

Электән яшәп килгән авырлык үлчәме атамалары матбугат телендә әледән-әле күрәнгәләп тора, бу исә киң таралган хәзерге лексик берәмлекләр белән синонимия күренеше тудыра. Мәсәлән, киң кулланылышка ия авырлык үлчәме берәмлекләреннән **килограмм** һәм **центнер** сүзләрен иске **пот** сүзә алмаштырырга мөмкин: **960 килограмм авырлыгындагы бу су хайванының эченнән 12 пот уылдык чыккан** [15, 24 дек. 2015]. Әлеге берәмлек метрик система кертелгәнчәгә кадәр кулланылган һәм 16,3 килограммга тигез булган [16, б. 534]. Галимнәр аның татар теленә русча **пуд** сүзеннән үзгәрәп керүен һәм этимологиясе һинд-европа телләренә барып тоташуын искәртәләр [2, б. 113]. **Пот** сүзә авыл тормышы чагылыш тапкан әдәби эсәрләр телендә күп очрый. Мәсәлән: **ике потлы гер алып кайтып, бик тырышып күнегүләр ясыи баш-**

лады («Әгәр син булмасаң») [12]; **ир-ат дүрт потны тарта** («Язгы кәрваннар») [7]; **әллә ничә потларга әйләнгән тәгәрмәчләр теләр-теләмәс кенә тәгәриләр** («Дүртгәү») [7]; **өстәмә түлэргә генә унике пот бал алдым** («Каз канатлары») [11]; **бер әвеннән утыз пот чамасы арыш чыга** («Кеше китә – жыры кала») [11]; **Зарифуллинның әнисе хезмәт көненә пот ярым борчак алган** («Без – кырык беренче ел балалары») [11]; **Ленинград маржасыннан бер пот бәрәңгегә алыштырган кара йон күлмәк** («Кеше китә – жыры кала») [11] һ.б.

Матур әдәбият телендә элекке авырлык үлчәме берәмлекләреннән **кадак** сүзе очрый. Мәсәлән: **сугышка кадәр печәнчелэргә көненә берәр кадак ит ашата торганнарые** («Күпер чыкканда») [12]; **бер ярты кадак кына сары мае юк микән** («Каз канатлары») [11] һ.б. **Кадак** – сөйләм теленә хас булган, 409,5 граммга тигез үлчәү берәмлеге [16, т. 2, б. 16].

Хәзерге татар матбугаты телендә халыкара озынлык һәм ераклык үлчәү берәмлекләре электән халык сөйләмендә яшәп килгәннәренә караганда ешрак кулланылалар. **Метр** сүзе нигезендә ясалган озынлык-ераклык үлчәме берәмлекләре төрле басмаларда тулы яки кыскартылган вариантларда чагылыш табалар. Мәсәлән: **бүе нибары 81 сантиметр** [15, 22 окт. 2015]; **5-7 см туфрак сибегез** [1, 17 дек. 2015]; **100 метр радиустагы бөтен ир заты** [13, июнь 2015]; **91 м озынлыктагы юл** [4, 4 дек. 2015]; **0,3 мм калынлыктагы бакыр кисеге** [20, 19 дек. 2015]; **6-7 миллиметрлы жәем ясыбыз** [4, 15 июль 2016]; **бу елгаларның озынлыгы ... 2644 һәм 2850 километр** [10, 28 окт. 2016].

Болар белән бергә, халык авыз ижаты әсәрләрендә һәм язма стильләрдә километр мәгънәсендә элек 1060 метр араны белдергән **чакрым** сүзе дә актив кулланыла. Мәсәлән: **улы юлга чыгып 10 -15 чакрым үткәч, кире әйләнеп кайтты** («Иңе ничә аршин булсын») [17]; **юлчы авылның ничә чакрым булуы кызыксына белән дә кызыксына** («Якынайган») [17]; **1500 чакрым ераклыктагы төбәккә жәяү кайта** [10, 28 окт. 2016]; филләр суны биш чакрым ераклыктан сизэләр [9, 22 окт. 2015]; **озынлыгы 142 чакрымга сузылган елга** [18, 22 дек. 2015] һ.б. «Шәһри Казан» газетасы корреспонденты «Вәхшилек» исемле күләмле язмасында рус хатыны Мария сөйләмендәге **километр** сүзен **чакрымга** тәржемә итеп биргән һәм үз текстында да әлеге сүзне кулланган: **дүрт чакрым ераклыктагы Тау Иле авылы** [18, 24 дек. 2015]. В.Нурулинның «Күпер чыкканда» повестендагы бер үк персонаж сөйләмендә **километр** да, **чакрым** да очрый: **йөз илле километр жиргә ат куып һәм йөз илле чакрымга ат куып** [12].

Түбәндәге мисаллар да элекке үлчәм берәмлекләренен төрле стильләрдә кулланылышларын дәвам итүләрен күрсәтәләр: **атасы бервакыт шул улын 10 ариин озынлыгы дилбегә алып кайт дип базарга жибәрде** («Иңе ничә аршин булсын») [17]; **биш ариинга сузыла торган кылыч** («Хужа кыскачны йөз сумга сатмакчы булган») [17]; **безнең әтинең кунаклар килгәч куя торган өстәленен бүе иөз терсәк була торган иде** («Хатыннан сорагыз») [17]; **алдагы елларда һәр карыш жир өчен кискен көрәш булачак** [4, 22 июль 2016]; **миңа хәзер өч ариин жир житә** («Өч аршин жир») [7]; **адымы чыпчык атламы кебек бәләкәй** («Жомга көн кич белән») [7]; **Галикәй тагын бер атлам аңа якынайды** («Жомга көн кич белән») [7] һ.б.

Халык авыз ижатының үзенчәлекле жанры булган мазәкләр теленнән, матур әдәбияттан һәм матбугат битләреннән тупланган мисалларны күзәткәннән соң, авырлыкны һәм озынлык-ераклыкны белдерүче үлчәм берәмлекләренен кулланылышында вариантлылыкның шактый таралган булуы ачыкланды. Бу күренеш беренче чиратта көндәлек басмаларда сүзләренен тулы һәм кыскартылма язылышында, фольклор һәм матур әдәбият әсәрләрендә, әдәби вариант белән бергә, гади сөйләм вариантларының бирелешендә чагыла. Халкыбызның традицион үлчәм берәмлекләре арасында яна берәмлекләр белән синоним хасил иткәннәре дә, тарихи сүзгә әйләнгәннәре дә бар.

Әдәбият

1. Акчарлак: 2015 елгы саннар.
2. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленен этимологик сүзлеге. – Казан: Мәгариф-Вақыт. – Т. 1, 2015. – 543 б.; т. 2, 2015. – 567 б.
3. Безнең гэжит: 2015 елгы саннар.
4. Ватаным Татарстан: 2015-2016 елгы саннар.
5. Вербицкая Л.А. Давайте говорить правильно! – М.: Высшая школа, 2001. – 239 с.
6. Государственная система обеспечения единства измерений. Метрология. Основные термины и определения. – Минск: ИПК Изд-во стандартизация, 2000. – 46 с.
7. Гыйләжев А. Сайланма әсәрләр. – Казан: Тат. кит. нәшр.: 5 томда, 2002.
8. Каменцева Е.И., Устюгов Н.В. Русская метрология. – Томск: Том. гос. ун-т, 2007. – 280 с.
9. Лебединская В.Г. История русской метрологической терминологии: дисс. на соискание учен. степени докт. филол. наук. – М.: МПГУ, 2014. – 485 с.
10. Мәдәни жомга: 2016 елгы саннар.
11. Мәһдиев М. Әсәрләр. – Казан: Мәгариф, 2005. – 271 б.
12. Нуруллин В. Әгәр син булмасаң. Повестьлар. – Казан: Тат. китап нәшр., 2005. – 432 б.
13. Сиражи сүзе: 2015 елгы саннар.
14. Слизкова М.В. Теоретико-методологические основы лингвистической метрологии (на материале номинаций цвета и звука в русском, английском и французском языках): диссертация ... доктора филол. наук. – Ростов-на-Дону, 2014. – 348 с.

15. Татарстан яшьләре: 2015 елгы саннар.
16. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. – Казан: Тат. китап нәшр.т. 1, 1977. – 475 б.; т. 2, 1978. – 725 б.; т. 3, 1981. – 832 б.
17. Татар халык ижаты. Мәзәкләр. – Казан: Тат. китап нәшр., 1979. – 380 б.
18. Шәһри Казан: 2015 елгы саннар.
19. Шевцов В.В. Историческая метрология России. – Томск: Изд-во «ТМЛ-Пресс», 2007. – 280 с.
20. Юлдаш: 2015 елгы саннар.

ПО ПОТЕРЯННЫМ СЛЕДАМ ГОРОДА ХАЛХАЛ

Сабир Тагиев¹

Аннотация. В статье автор впервые анализирует материалы по исчезнувшим городам. На основании этих анализов и впервые найденных автором реальных, фактических и исторических материалов он делает вывод о реальном местонахождении старинного, исчезнувшего города Халхал. Анализ реальных фактов показывает что г. Халхал находился на сегодняшнем месте деревни Кохнагала и окружающих его селений Товузского района Азербайджанской Республики.

Ключевые слова: Халхал, Хылхына, Хылхыналинская, Хынна, Кохнагала.

LOST IN NEXT CITY KHALKHAL

Summary. The author first analyzes the material on the Ghost Town. On the basis of these analyzes and the first author found a real, actual and historical materials he finds the real location of the ancient, vanished city of Khalkhal. The analysis shows that the real facts of Khalkhal was on today's site of the village Kohnagala and the surrounding villages of Tovuz region of Azerbaijan Republic.

Keywords: Xalhal, Hylhyna, Hylhynalinskaya, Hynna, Kohnagala.

В мировой истории есть много исчезнувших городов. К ним можно отнести Вавилон в Ираке, Ур, Урук, Ниневия, Ктесифон; Персеполь, Сольтание, Чогха-Занбиль в Иране; Дженд, Имакия, Отрар, Сарайчик, Сауран, Чаган, Асу-Булак в Казахстане и др. [3].

Ссылаясь на интернет данным вначале мне хочется упоминать о них и сделать исторический вывод для проблемы нашей сегодняшней конференции [2]. Одним из них был город **Аркаим**. Он был назван в честь высящейся над местностью горы, которая располагается в 4 км к югу от поселения. Топоним «Аркаим» происходит от тюрк. арка «хребет», «спина», «основа». Раскопки древнеарийского города Аркаим, построенного на рубеже III-II тыс. до н.э., стали одним из главных археологических открытий 20-го века. Во времена своего расцвет Аркаим – город Солнца, храм и астрономическая обсерватория – считался духовным центром всей Сибири и Урала. **В 1987 году аркаимскую долину решили затопить за ненадобностью. Однако суровые челябинские археологи грудью встали на защиту памятника древнейшей цивилизации. Теперь там находится заповедник [2].**

Вавилон был одним из красивейших городов древнего мира. В 539 году до н. э. занят войсками Кира II и вошёл в состав державы Ахеменидов, став одной из её столиц; во второй половине IV в. до н. э. – столица державы Александра Македонского, впоследствии – в составе государства Селевкидов, Парфии, Рима; начиная с III в. до н. э. постепенно пришёл в упадок [2].

Греки основали **Трою** на месте современного холма Гиссарлык на северо-западе Турции, недалеко от пролива Дарданеллы, в стратегически важном месте, позволявшем контролировать пути, соединявшие Европу и Азию на суше, а потому вокруг Трои с древних времен разгорались конфликты. Самый известный из них, о котором Гомер рассказал всем в «Илиаде», закончился падением города в 1260 году до н.э. **Спасибо археологу Шлиману, в 19-м веке откопавшему Трою и фактически нанесшему ее на современную карту мира[2].**

В 79 году до н.э. вулкан Везувий, у подножия которого были расположены **Помпеи**, неожиданно пробудился – со всеми вытекающими и вылетающими оттуда последствиями. Помпеи полностью откопали только в XX веке и превратили в неплохо сохранившийся музей под открытым небом [2].

На месте Буденновска на Северном Кавказе в XII-XIV веках находился средневековый город **Маджар**. В период своего расцвета Маджар являлся главной резиденцией хана Золотой орды: в нем жили ханы и чеканились собственные монеты, строились мечети и минареты, был городской водопровод. Маджар с трудом пережил нашествие войск Тамерлана, во время которого город разграбили его военачальники, и влачил жалкое существование еще полтора века, до самого падения астраханского ханства [2].

В этих списках пару слова не было сказано про города **Халхал**. Из интернет материалов нам известны много сведений. В нем есть противоречивые мысли. Прочитав материалы из Википедии, узнаем, что, древний

¹ Кандидат педагогических наук, доцент, почетный профессор Международной Академии Наук Тюркского Мира, действительный член Европейской академии естественных наук, Институт архитектуры и искусства Национальной академии наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: sabir.alihuseynli@gmail.com.

город **Халхал** находился одновременно в двух странах- Великой Армении и в Кавказской Албании [9]. Как это может быть?

Далее идет пояснение о Халхал. Отмечается, что Халхал находился в области Утик, близ границы с Иберией. **Город изначально был зимней резиденцией армянских, а с конца IV века – албанских правителей [9]. Это же смешно и явная ложь (С.Т.)**

Хорошо, что есть хотя бы объективные мысли. **Нам интересно мнение Камиллы Васильевны Тревера.** В своих трудах она [9] предполагает, что в Албании святилище Селены-Анахиты и принадлежащая ему жреческая область были организованы по примеру малоазийских, то мы вправе были бы воссоздать следующую картину. **В плодородной части западной Албании, может быть в районе Халхала (Лала), имелась священная или жреческая область с храмом богини, особо в Албании почитаемой.** Земли, принадлежащие храму, обрабатывали мужчины в женщины, причем все доходы с земли и, возможно, ремесел, шли в пользу храма; доходами распоряжался жрец, которому были подчинены иеродулы и который занимал в стране второе место после царя. Кроме иеродулов, на жреческой земле проживали в «одержимые богом» («богоносители»), про которых Страбон, описывая албанскую храмовую область, говорит, что они «одержимы богом» и что они «вещают». На последнее слово она обратила особое внимание (что до сих пор не делалось) и высказала предположение, что при храме Селены в Албании имелось прорицалище, в котором ответы вопрошающим давали эти «богоносители». Дело в том, что в Малой Азии при храмах в жреческих областях имелись оракулы.

Речь может идти о некоей храмовой земле или в районе древнего Халхала, или в восточной части сопредельной с Албанией и Иберией области Гогарене. Это он сообщил и марзпану Чора Себухту, «который не стал выжидать в краях Чора, а сосредоточил все множество своих войск и спешно перешел большую реку, именуемую Кур, и встретился [с Варданом] **близ границ Иберии, против города Халхал, который был зимней ставкой царей Албании.**» [9].

Из последних слов можно было бы заключить, что переговоры с хонами после обращения к ним Вахана происходили на территории Албании, неподалеку от поля сражения, быть может в городе Халхал, «зимней резиденции албанских царей», и что вел с ними переговоры Вардан Мамиконян со своими союзниками» [9].

Она отмечает, что после сражения 450 года в городе Халхал происходили переговоры с хонами после обращения к ним албанского царевича Вахана. Наверно поэтому Страбон так описывал эту область: «Из богов они почитают Гелия, Зевса и Селену, в особенности же Селену, святилище которой находится вблизи Иберии. Обязанность жреца у них исполняет самый уважаемый человек после царя; он стоит во главе большой и густонаселенной области, а также распоряжается рабами храма, многие из которых, одержимые божеством, изрекают пророчества.» [9].

Во-первых, слово «хонами» наверно происходило из слова «хон». А такое слово нигде не встречается. Если его искать по morfologija.ru тогда находим: «хан→хан – существительное, муж. р., именительный. п., ед. ч.» [4].

Как видите, слова «хон» нигде нет. Из этих примеров замечаем, что всегда хотят путать людей и в словах, и в исторических фактах.

Эти мысли подтвердились и в Азербайджанской Советской Энциклопедии: «ХАЛХАЛ – город раннего средневековья в Кавказской Албании. Халхал, являющийся зимней резиденцией Албанских правителей, находился в области Ути вблизи границы с Иберией» [9].

ХАЛХАЛСКОЕ СРАЖЕНИЕ (450) – Сражение албанцев, восставших против сасанидского самодержавия (Каваказ), армянам и иберов с иранскими войскам» [9].

Эти мысли есть и в трудах Т.М.Мамедова [9], в Известиях и Академии наук Азербайджанской ССР [9].

Есть одна очень интересная мысль Егише: «Это он написал и посвятил в это марзпана, имя которого было Себухт. А тот, когда услышал все эти ободряющие вести от Васака и, проверив, и утвердился в мысли, что с малосильным полком идет на него спарапет Армении, не стал выжидать в краях Чора, а сосредоточил все множество своих войск и поспешно перешел большую реку, именуемую Кур, и встретился с ним (Варданом) близ границ Иверии, против города Халхала, который был зимней ставкой царей Албанских) [9].

Джафаров Ю.Р. в своей статье о локализации храмовой области в Кавказской Албании пишет: «Следовательно, можно предположить, что «область Анаитиды» (а также Аспиды) около Куры Диона Кассия и храмовая область со святилищем Луны вблизи Иберии Страбона – одно и то же место. Это тем более вероятно, что Страбон, который черпал сведения у того же Феофана Митиленского, как и Дион Кассий, говорит лишь об одной храмовой области в Албании, а не о двух. Но «Область Анаит» – Анаитида (она же Аспис) Диона Кассия, по-видимому, находилась на правом берегу Куры, в районе древнего Халхала (около Казаха). Халхал же был расположен в области Гардман, провинции Ути (арм. Утик, греч. Отене), вблизи границ Иберии» [9].

Из приведенных цитат видно, что каждый выражает свое мнение на основе письменных источников. Никто, кроме Шлимана [10] и Тревера К.В. нас не очень-то интересовал [9]. При изучении автобиографии Шлимана [10] мы убедились в его настойчивости. Оказывается, **Иоганн Людвиг Генрих Юлий Шлиман** родился в семье бедного сельского пастора, начал карьеру торговца. **Он был немецкий предприниматель и археолог-самоучка.** В конце концов он стал один из основателей полевой археологии. Прославился пионерными находками в Малой Азии, на месте античной (гомеровской)Трои, а также на Пелопоннесе – в Микенах, Тиринфе и беотийском Орхомене, он первооткрыватель микенской культуры. **Его находки вызывали при жизни многочисленные споры, действительные заслуги Шлимана были оценены только после его смерти.**

После изучения автобиографии Шлимана я считал себя его коллегой. Потому что я, тоже закончил педагогический институт с дипломом с отличием и получил специальность преподавателя математики в средней школе. Защитил кандидатскую диссертацию по теории-истории педагогики. 2009 года на основе доверия двух академика- Расима Эфендиева и Шамиля Фатуллаева приняли меня на работу на должности старшего научного сотрудника в отделе Проблем сохранения и восстановления архитектурного памятника при Институте Архитектуры и Искусства НАН Азербайджана. Мне доверяли исследовать архитектурные памятники западного района республики. Я тоже все время встречался со спорами, что бы и обнаруживал. Несмотря на это, я все время упорно работал. Определил «Золотая правила определения местонахождение Девичьей башни», «Нераскрытые тайны замка Короглу», «Единственное лекарство от незаживающих ран», «Тайны парных церквей», «Тайны парных церквей в Азербайджанской Албании», «По потерянному следам города Халхал», «Армянин, превращенный из тюрка», «Беды природы и общества», «Тюркиз шурдвас, охпер, гахтаган», «Сын тюркского тюрка», «Тюркские христианские памятники в Азербайджане» и др. [5; 6; 7; 8]

Несмотря на все это, по потерянному следам города Халхал я выявил многое. Когда я изучал труды К.В.Тревера, убедился в том, что она, как художница нарисовала правильную картину г. Халхала. Ее мнение про это мы отметили выше. С нашей точки зрения, остатки от постройки храма в селе Кохнагала говорят о том, там и находился монастырь. Нам известно, что монастырь являлся религиозной общиной монахов или монахинь, имела единый устав, а также единый комплекс богослужебных, жилых, хозяйственных построек, ему принадлежавших. Начиная с III века, вследствие быстрого распространения христианства, строгость жизни среди христиан стала ослабевать, подвижники стали жить в горах, пустынях, вдали от мира и его соблазнов. Такие подвижники назывались отшельниками и пустынниками, они и заложили основные принципы монашеской жизни. Родиной монашества является Египет, известный своими отцами-пустынниками IV–V веков [1]. Если учитывать, что Халхал разрушили в 450 году, значит, этот монастырь являлся одним из первых в Закавказье. Просто сейчас буду показывать в виде картин все найденные мною факты:



Рис.1. Бронзовая статуя женщины. II-I тысячелетия до н.э.(12).



Рис.2. Бронзовая статуя мужчины. II-I тысячелетия до н.э.(12).



Рис. 3. Первый колонная подставки зимней резиденции царей Албании, найденные не далеко от храма в селе Кохнагала Товуского района.



Рис. 4. Вторая колонная подставки зимней резиденции царей Албании, найденные не далеко от храма в селе Кохнагала Товуского района.



Рис. 5. Третий колонная подставки зимней резиденции царей Албании, найденные не далеко от храма в селе Кохнагала Товуского района.



Рис.6. Найденный кувшин во дворе Аваз Аскерова в с. Кохнагала Товуского района.



Рис. 7. Остатки алтара храма из глиняный забором в селе Кохнагала Товуского района.



Рис. 8. Глиняный забор храма в селе Кохнагала Товуского района.



Рис. 9 Вид из спутника маленького и большого храма и две территории курганов.

Литература

1. Монастырь. <https://ru.wikipedia.org/wiki/Монастырь>.
2. 15 городов, исчезнувших с лица земли. http://www.maximonline.ru/longreads/photogallery/_article/15-gorodov-ischeznuvshix-slicza-zemli/
3. Список исчезнувших городов. <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/201617#.D0.9A.D0.B0.D0.B7.D0.B0.D1.85.D1.81.D1.82.D0.B0.D0.BD>
4. Словоформы слова «хан» <http://www.morfologija.ru/словоформа/хан>.
5. Тагиев С. Армяни превращенного от тюрка. Журнал «История и действительность», № 1, 2012г. С. 3-17.
6. Тагиев С. Единственное средство от незаживающих ран. Материалы Международной научно-практической конференции 10 апреля 2013г., Уфа 2013г, с. 257-259.
7. Тагиев С. Золотая правила определение местонахождение Девичьи башня. Баку, журнал «Парные звезда». 2012г. № 50 с. 10-11 и № 51 с. 32-33.
8. Тагиев С.П. Тюркские христианские памятники в Азербайджане. //Урал-Алтай: через века в будущее: Материалы VI Всероссийской тюркологической конференции (с международным участием). Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2014г. – 414 с. Стр. 264-266.
9. Халхал. <https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A5%D0%B0%D0%BB%D1%85%D0%B0%D0%BB>
10. Шлиман, Генрих. https://ru.wikipedia.org/wiki/Шлиман,_Генрих.

ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РОМАНА Г. ЯХИНОЙ «ЗУЛЕЙХА ОТКРЫВАЕТ ГЛАЗА»

Ление Таймазова¹

Аннотация. Исследование проблемы фольклоризма является одним из наиболее актуальных направлений современной науки о фольклоре. Выявление фольклорно-мифологического контекста, установление особенностей трансформации, функционирования и интерпретации традиционных элементов, явлений в художественном тексте позволяет не только проникнуть в творческую лабораторию писателя, не только проследить формирование и развитие стиля, но и выявить неповторимые психологические закономерности процесса творчества и эволюцию художественного мышления в целом.

Ключевые слова: фольклоризм, литература, этнография, интерпретация.

FOLKLORE-ETHNOGRAPHIC ASPECT OF NOVEL G. JACHIN «ZULEIHA OPENS HIS EYES»

Summary. Study of the problem folklorism is one of the most important directions of modern science of folklore. Identify folklore and mythological context, the establishment features the transformation, operation and interpretation of traditional elements and phenomena in a literary text can not only penetrate into the creative laboratory of the writer, not only to trace the formation and development of style, but also to identify the unique psychological regularities of the process of creation and evolution of artistic thinking in whole.

Keywords: folklorism, literature, ethnography, interpretation.

Изучение фольклорных традиций в литературе, проблема фольклоризма в творчестве того или иного писателя – одна из наиболее распространенных в литературоведении. Проблема взаимосвязи фольклора и литературы в целом в фольклористике и литературоведении исследуется издавна. Среди наиболее значительных исследований назовем труды М.К. Азадовского, В.Я. Проппа, А.М. Веселовского, В.М. Жирмунского, У.Б. Далгат, Л.И. Емельянова, А.И. Лазарева, Е.М. Мелетинского, Э.В. Померанцевой, А.А. Потемни, и других.

Фольклор как генетическая память народа входит в сознание писателя не только как художественный материал, но и как сложный комплекс многообразных впечатлений, возбуждающих воображение художника, рождающих богатые жизненные ассоциации, помогающих воссоздать атмосферу изображаемой действительности. Известный исследователь У.Б. Далгат отмечает, что «фольклор объемлет богатейший комплекс идейно-эстетических представлений народа» [2, с. 211], а важным результатом соприкосновения его с литературой является постижение этих представлений.

Появление, на наш взгляд, уникального романа современной писательницы Гузель Яхиной «Зулейха открывает глаза» с этой точки зрения еще больше подтверждает, что и сегодня фольклор продолжает свое идейно-эстетическое воздействие. В одном из интервью писательница говорит: «Вижу, что читателей в моем романе волнуют разные вещи. Кто-то увидел в «Зулейхе» историю освобождения восточной женщины, кого-то больше взволновала история полусумасшедшего профессора медицины Лейбе, кому-то был интересен женский взгляд на ГУЛАГ, кто-то благодарен за национальный колорит, обращение к фольклору. <...> Я писала

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь, Россия, e-mail: taymazova330@gmail.com.

в книге о разных вещах: о раскулачивании, об отношениях мужчины и женщины, о положении женщины в традиционном мусульманском мире и в советском пространстве, о женской и материнской любви, о кровных родственных и дружеских связях, о ГУЛАГе и возможности счастья внутри его стен. А также – о ценности человеческой жизни. <...> В романе можно найти отсылки к разным тюркским произведениям – к коранической легенде «Юсуф и Зулейха», сказанию о Симурге и «Языку птиц» Алишера Навои, к татарскому эпосу» [4].

Замечательны в этом отношении слова Л. Улицкой, сказанные в предисловии к роману Г. Яхиной: «У нас была прекрасная плеяда двукультурных писателей, которые принадлежали одному из этносов, населяющих империю, но писавших на русском языке. Фазиль Искандер, Юрий Рытхэу, Анатолий Ким, Олжас Сулейменов, Чингиз Айтматов... Традиции этой школы – глубокое знание национального материала, любовь к своему народу, исполненное достоинства и уважения отношение к людям других национальностей, деликатное прикосновение к фольклору» [3, с. 5].

Творческая активность фольклора несомненна в романе «Зулейха открывает глаза». В нем происходит своеобразный процесс диалога художественного текста с предшествующим и окружающим его контекстом, который создает то семантическое пространство с дополнительными «подводными» смыслами, которое и определяет многогранность читательского восприятия авторской идейно-эстетической концепции. Другими словами, чем богаче представление о контексте, тем глубже проникновение в текст. На это указывал еще М.М. Бахтин: «В какой мере можно раскрыть и прокомментировать смысл (образа, символа)? Только при помощи другого (изоморфного) смысла (символа или образа). Растворить его в понятиях невозможно. Возможна либо относительная рационализация смысла (обычный научный анализ), либо углубление его при помощи других смыслов (философско-художественная интерпретация) – углубление путем расширения далекого контекста» [1, с. 207].

Исследователи отмечают, что наиболее очевидными формами фольклоризма выступает фольклоризм стилистически-речевой, фольклоризм поэтического строя литературного произведения и фольклоризм социально-этнографический. Роман Г. Яхиной определенно можно рассматривать как сочетание фольклорного материала с этнографическим.

В широком смысле под фольклорно-этнографическим контекстом можно понимать все, что выводит текст за его пределы, связывая с внетекстовой фольклорно-этнографической реальностью. В более узком понимании фольклорно-этнографический контекст включает в себя конкретный фольклорный и этнографический материал, трансформированный и функционирующий в данном произведении как в литературном контексте.

У.Б. Далгат выделяет фольклорно-этнографический контекст как контекст, образованный посредством включения в художественную ткань повествования различных устно-поэтических элементов (образных, стилистических, языковых, сюжетных и т. д.), а также этнографических реалий. Исследователь отмечает, что «в сложной повествовательной системе они могут рассматриваться как своеобразные этно-эстетические микро-единицы, в которых представлены поэтическая, эмоциональная, философская, социально-психологическая информация о духовной и материальной культуре народа» [2, с. 6, 14].

Национальные обычаи, обряды, традиции, которые до сих пор сохраняются в народе, отражаясь в современной литературе, воплощают идею единства мира и человека. Так называемые «этно-эстетические единицы» в рассматриваемом романе стали не только средством передачи национального, колоритного, особенного, но и средством постижения традиционного культурного комплекса казанских татар.

Так, содержание первой главы «Один день» сразу же вводит читателя в ауру традиционного крестьянского уклада казанских татар, воссоздавая соответствующие предметы – мужская и женская половины дома, две избы, соединенные общими сенями, баня, чердак с крестьянскими запасами: «*Зулейха открывает глаза. Темно, как в позребе. Сонно вздыхают за тонкой занавеской гуси. Месячный жеребенок шлепает губами, ища материнское вымя. <...> Держась рукой за шершавый бок печи, пробирается к выходу с женской половины. Здесь узко и тесно, но она помнит каждый угол, каждый уступ – полжизни скользит туда-сюда, как маятник, целыми днями: от котла – на мужскую половину с полными и горячими пиалами, с мужской половины – обратно с пустыми и холодными. <...> Не запнуться о палас. Не удариться босой ногой о кованный сундук справа у стены. Перешагнуть скрипучую доску у изгиба печи. Беззвучно прошмыгнуть за ситцевую чаршау, отделяющую женскую часть избы от мужской... Вот уже и дверь недалеко» [3, с. 9-10].*

Здесь же мы находим отражения картины религиозного характера, раскрывающие глубину сути народного мировоззрения: «*Вот и околица. Здесь под забором последнего дома, носом к полю, хвостом к Юлбашу, живет басу капка иясе – дух околицы. Зулейха сама его не видела, но, говорят, сердитый очень, ворчливый. А как иначе? Работа у него такая: злых духов от деревни отгонять. <...> Угодить духу – дело непростое. Знать надо, какой дух что любит. Живущая в сених бичура, к примеру, – неприхотлива. Выставишь ей пару немытых тарелок с остатками каши или супа – она слизжет ночью, и довольна. Банная бичура – покапризнее, ей орехи или семечки подавай. Дух хлева любит мучное, дух ворот – толченую яичную скорлупу. А вот дух околицы – сладкое. Так мама учила. Когда Зулейха впервые пришла просить басу капка иясе об одолжении – поговорить с зират иясе. Духом кладбища, чтобы присмотрел за могилами дочек, укрыл их снегом теплее, отогнал злых озорных шураля, – принесла конфеты. <...> Пастилу принесла впервые. <...> Ни один лист не вернулся обратно к Зулейхе – дух околицы принял угощение. Значит – исполнит просьбу: потолкует с духом кладбища, уговорит его. Будут дочки лежать в тепле, в спокойствии до самой весны. Говорит напрямую с духом кладбища Зулейха побаивалась – все-таки она простая женщина, не ошкеруче» [3, с. 24-25].*

В романе мы встречаемся с новым осмыслением мифов, легенд, сказаний и т.п. Образцом взаимодействия мифологических представлений с современным взглядом романе можно считать и известную легенду о Юсуфе

и Зулейхе. Древняя легенда о прекрасном и праведном юноше Юсуфе и о влюбленной в него красавице Зулейхе издавна стала подобно сказаниям о Лейли и Меджнуне или о Фархаде и Ширин одним из самых популярных сюжетов в литературах многих народов Востока. Символично, что последняя глава романа называется «Юзуф и Зулейха». Эта легенда, не теряя своей специфичности, вместе с тем органически сплавляется с новой художественной идеей автора. Теперь это не история любви юноши и девушки – она трансформируется в жертвенную материнскую любовь. В легенде Зулейха-возлюбленная до конца своих дней остается верной своей любви. Она борется за свою любовь, не пренебрегая на этом пути ни обманом и даже клеветой. Зулейха достигает своей цели спустя сорок лет, когда в душе Юсуфа распускается роза любви. В романе Г. Яхиной Зулейха-мать ради своего любимого сына (*улыма*) тоже готова принести любые жертвы, даже расстаться с ним: Юзуф вырастает и мечтает бежать из сибирского поселка, чтобы учиться на художника в Ленинграде. Однако его метрическая запись переселенца, кулацкого сына – это приговор будущему Юзуфу. И тогда начальник лагеря Игнатов с риском для себя подделывает метрику: Юзуф Валиев становится Иосифом Игнатовым. Юзуф уплывает на маленькой лодочке по огромной Ангаре. Зулейха смотрит ему вслед – уходит вся ее жизнь: *«Зулейха вглядывается, напрягает острое охотничье зрение. В лодке стоит и отчаянно машет ей руками мальчик – темные волосы растрепаны, уши вразлет, загорелые ручки тонкие, хрупкие, голые коленки в темных ссадинах: семилетний Юзуф уезжает от нее, уплывает, прощается. Она вскрикивает, вскидывает руки, распахивает ладони – сынок! И машет, машет в ответ обеими руками – так сильно, широко, яростно, что вот-вот взлетит... Лодка удаляется, уменьшается – а глаза ее видят мальчика все лучше, яснее, отчетливее»* [3, с. 503].

Одним из самых выразительных фольклорных символов в романе, подчеркивающих широту эпического охвата, является символ яйца. Он представлен в образе профессора Лейбе: *«Вольф Карлович жил в яйце. Оно выросло вокруг него само, много лет, а возможно, десятилетий назад, – он не утруждал себя подсчетами: в яйце время не текло и потому не имело значения. Он помнит, как радужная верхушка впервые засияла не то нимбом, не то зонтиком над его беззащитной лысиной. Это случилось некоторое время спустя после октябрьского переворота»* [3, с. 250].

Думается, обращение писательницы к древнейшему космогоническому символу всех мировых религий не случайно. Яйцо – один из первых религиозных символов, в зародыше которого заключено все, что когда-либо будет создано. В фольклоре всего мира яйцо – добрый знак, символизирующий происхождение, бытие, совершенный микрокосм, универсальный символ тайны сотворения мира, возникновения жизни в первоначальной пустоте.

В романе образ яйца обыгран несколько в ином ключе. Поначалу яйцо оберегает профессора: *«Выяснилось, что яйцо чрезвычайно умно: пропускает звуки и образы, приятные профессору, и намертво блокирует все, что может доставить ему хоть малейшее беспокойство. И жизнь внезапно стала хороша»* [3, с. 254].

Но чем больше яйцо захватывало профессора (*«постепенно росло и крепло, все теснее прилегая к хозяину и срастаясь с ним, <...> плотнее и надежнее закрывая Вольфа Карловича от окружающего мира»* [3, с. 258].), тем больше он отдалялся от страшного, но реального мира. *«Тяжелый, словно каменный, свод яйца»* уже не выступает согласно космогоническим учениям в качестве великого символа небесного свода, небесной сферы, «космического яйца», призванного вызывать ощущения божественности, чуда, непостижимой глубины. Для профессора Лейбе яйцо – это склеп, признак омертвелости.

Но иногда «космическое яйцо» может раскалываться, и тогда на свет выходит демиург, некое божественное существо, олицетворяющее собой антропоморфную жизнетворящую силу, Всемогуший Живой, как его называют в Кабале. Так случилось и с профессором, когда ему пришлось принимать роды у Зулейхи: *«Лейбе чувствует, как яйцо втягивает его с каждой секундой сильнее. Теплые и скользкие края обволакивают плечи, шею, ложатся на затылок. Лишь бы успеть вытащить ребенка. <...> В тот момент, когда края яйца начинают быстро и неумолимо сжиматься, новорожденный впервые открывает рот и кричит. Он кричит так сильно, что слышно даже профессору, ослабевшему и полузадохнувшемуся в яичных внутренностях. Крик нарастает, звенит, наливается мощью – и яйцо вдруг лопается на голове у Лейбе, как переполненный воздухом резиновый шар. Осколки скорлупы. Обрывки пленки, куски слизи, тяжелые брызги летят в разные стороны. Вольф Карлович кашляет и хрипит, со свистом втягивая воздух. Его легкие вновь дышат, глаза – видят, уши – слышат. Отдышавшись, он оглядывается, ищет глазами ошметки разорвавшегося яйца – их нет. В его руках надрывается криком густо-розовый младенец»* [3, с. 270-271].

Как видим, функциональные модификации фольклорных элементов приводят к изменению их образно-эмоциональной самостоятельности, к полной «соподчиненности» (В.В. Виноградов) контексту.

В рамках данной статьи мы смогли лишь контурно обозначить национальные «узелки» художественного полотна романа. За пределами нашего наблюдения остались повествовательная структура, напояющая пение сказителей в фольклорной традиции, использование национальной лексики, своеобразный гимн «священному материнству» (Л. Улицкая), национально-самобытный образ свекрови, имеющей собственное представление о семейном счастье сына, и, конечно же, проблема нового восприятия этноса в посттрадиционалистском обществе.

Однако даже беглый анализ романа Г. Яхиной «Зулейха открывает глаза» говорит о мастерском воплощении автором традиций народного творчества, его художественных моделей, образов и приемов. И, как показывает практика, не всегда использование опыта фольклора является актом осознанного заимствования. Зачастую художник на подсознательном уровне воплощает в своем произведении ту или иную фольклорную модель, наследованную им «генетически». Воспринятая как часть культуры народа, она становится органи-

ческой составляющей художественного мира писателя. И чем более скрытым и неосозанным является это наследование, тем важнее его выявление и характеристика.

Литература

1. Бахтин М. М. Литературно-критические статьи. М.: Худ. литература, 1986. 543 с.
2. Далгат У. Б. Литература и фольклор [Текст] : теорет. аспекты. М.: Наука, 1981. 303 с.
3. Яхина Г. Ш. Зулейха открывает глаза: [роман]. Москва: Издательство АСТ: редакция Елены Шубиной, 2016. 508 с.
4. Электронный ресурс – <http://kazan-news.net/culture/2015/11/19/81564.html>

МУЛ 'СОКРОВИЩЕ' КАК МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В ПЛАЧЕ НЕВЕСТЫ ЧУВАШЕЙ

Ольга Терентьева¹

Аннотация. В работе рассмотрен *мул* 'сокровище' как мифологический образ в ранее не исследованном в данном ракурсе жанре фольклора – *хёр йёрри* 'плач невесты'. Анализ проведен на основе архивного материала конца XIX – начала XX в. Выявлена связь между мифологическим образом клада, встречающимся в преданиях, и чудесным путем появляющимся сокровищем – в плаче невесты. *Мул* в свадебной обрядности – процессе разрушения «старого мира» и создания невестой «нового мира» – является его составной частью.

Ключевые слова: чувашский фольклор, плач невесты, свадебный обряд, мифологический образ клада, новый мир.

MUL 'TREASURE' AS A MYTHOLOGICAL IMAGE IN WEeping OF THE CHUVASH BRIDE

Summary. The work deals with *mul* 'treasure' as a mythological image in the folklore genre not studied earlier in this perspective – *khër yërri* 'weeping of bride'. The analysis was made based on the archival material of the late 19th – beginning of the 20th century. A connection was discovered between the mythological image of the treasure-trove found in legends, and the treasure coming miraculously into sight – in weeping of bride. *Mul* in the wedding ritualism – the process of destruction of the «old world» and creation of the «new world» – is its constituent part.

Keywords: the Chuvash folklore, weeping of bride, wedding ritualism, mythological image of treasure-trove, new world.

Богатство – извечная тема, будоражащая умы человечества. Предметом специального изучения традиционные представления чувашей о *мул* 'богатство, деньги, клад, сокровище, драгоценности' стали лишь в начале XXI в. Эту тему в своих изысканиях впервые затронул Г. А. Николаев, исследуя представления средневожского крестьянства о богатстве и богатых людях [7]. Наиболее полная картина о кладе представлена нами в статье «Мифологические представления чувашей о кладе (на материале фольклора)» [8]. Пониманию сути данной проблемы, на наш взгляд, способствует исследование этого образа в связи с миром мифологических персонажей. Ввиду того, что в рамках небольшой статьи нельзя охватить весь комплекс свадебно-обрядовой поэзии, в этой работе рассмотрим в данном аспекте один из древних ее жанров – *хёр йёрри* 'плач невесты'.

Материалы, собранные для издания «Свадебный фольклор среднеризовых чувашей» послужили основной эмпирической базой исследования. Это около 300 текстов плача (причитания) невесты конца XIX – начала XX в., хранящихся в фондах Научного архива Чувашского государственного института гуманитарных наук. Респонденты – чувашки: учителя, священники, воспитанники Казанской учительской семинарии и Симбирской чувашской учительской школы (СЧУШ), слушатели курсов педтехникумов из деревень Тюрлема, Верхнее Анчиково Козловского района, Мусирмы, Ковали, Шоркистры Урмарского района, Алдиарово, Подлесное, Яншихово-Норваши, Нижарово Янтиковского района Чувашской Республики (ЧР).

В чувашском языке понятие *мул* имеет следующую семантику: «1. общее обозначение значительных ценностей: имущество, богатство, добро, капитал, деньги, казна и т.д.; 2. клад, сокровище; 3. приданое; 4. перен. капитал, богатство» [10, с. 248]. В интересующем нас значении 'клад, сокровище' *мул* встречается в анализируемом материале с разным содержанием. Приведем, к примеру, запись, сделанную в 1910 г. в Янтиковской волости Цивильского уезда (ныне Янтиковский район ЧР) учителем Полево-Байбахтинской школы Тимофеем Терентьевым (Фонд Н. В. Никольского).

*Сутӓ пулӓ пулӓттӓм,
Шыв айӓнче сӓрӓттӓм.*

Пуян хӓрӓ пулӓттӓм,

Мул айӓнче ӓсӓттӓм [5, ед. хр. 208, с 163].

Перевод:

¹ Кандидат философских наук, Чувашский государственный институт гуманитарных наук, г. Чебоксары, Россия, e-mail: oterenteva2005@yandex.ru.

Серебристой рыбкой бы мне стать,
Под водой бы мне плыть.
Дочкой богача бы мне стать,
В богатстве бы мне расти (подстрочный перевод здесь и далее наш. – О. Т.).

В этих строках передана заветная мечта будущих невест о богатстве, в представлении которых состоятельность семьи, доставшееся от родителей (предков) наследство – залог благополучной и счастливой жизни в будущем. Хорошее приданое позволяло рассчитывать на удачный брак, потому готовить *мул* 'имущество' для девушки начинали с самого ее рождения. Мотив значимости денег, богатства в другой форме выражен в двух текстах свадебных причитаний. Первый текст записан в 1900 г. в д. Нижарово Цивильского уезда Казанской губернии (ныне Янтиковский район ЧР) воспитанником СЧУШ Григорием Гавриловым и хранится в фонде Н. И. Ашмарина.

*Аслати автса сұмър килет,
Кёрен турă лаши кёсенет;
Килчĕ кёчĕ сар лаши,
Лăштър-лăштър силленчĕ,
Шап-шар мулне тăкайчĕ.
Ай, тантăшсем, тăвансем!
Çав мула тухса пухър та
Çав мулта ман пуçа çăлър юлър* [5, ед. хр. 25, с. 84–85].

Перевод:

С громом надвигается дождь,
Рыже-гнедой конь ржет;
Является светло-гнедой конь,
Лаштр-лаштр отряхивается,
Белые-белые драгоценности сыплет.
Ай, подружки, родня!

Эти драгоценности, выйдя, соберите,
Этим добром голову (жизнь) мою спасите.

Другой текст, хранящийся в собрании В. С. Разумова, записан в 1926 г. в той же местности учеником I курса Канашского педтехникума Иваном Сергеевым от его матери Иустинии Степановны Степановой.

*Атте ханхи усă чух
Пычĕ кёчĕ сар лаши,
Пычĕ тăчĕ алкум вёсне,
Лăстър-лăстър силленчĕ,
Сар юпахне тăкайчĕ.
Килчĕ кёчĕ шур сұхаллă старик,
Пычĕ тăчĕ сётел умне,
Шур кёмёлне тăкайчĕ* [6, ед. хр. 976, с. 272–279].

Перевод:

Когда отцовы ворота [были] открыты,
Является серый конь,
Подходит к крыльцу,
Ластр-ластр отряхивается,
Серую шерсть сбрасывает.
Является белобородый старик,
Подходит к столу,
Белое серебро сыплет.

В обоих фольклорных произведениях, также выражающих мысль о расхождении желаемого и действительного, богатство представлено как сокровище, внезапно возникшее перед взором героини. С чем связано появление данного образа? Невеста как главный персонаж свадебного обряда только во время исполнения плача выражает свои душевные переживания (мысли, чаяния), а в большинстве других обрядов ее роль непервостепенна. Страх перед неизвестностью, тревога за будущее и надежда чудесным образом изменить жизнь к лучшему составляют содержание ее плача. В одном из монологов невесты, обращенном к подругам и родне, прямо говорится: *Çав мулта ман пуçа çăлър юлър* 'Этим добром голову (жизнь) мою спасите'. Богатство представляется ей единственной возможностью спасения.

Таинственность и необычность ситуации, в которой показывается *мул* в этих текстах, напоминает образ клада, ярко отраженный в таких жанрах фольклора, как мифы, легенды, предания, поверья и мифологические рассказы. В преданиях о кладах герой, которому является клад, чаще всего бедный человек, мечтающий о лучшей доле. По мифологическим представлениям чувашей, клад встречается людям в виде свечения огня, в облике какого-либо животного или человека. Условием превращения «злого духа» в деньги выступает некое взаимодействие. Человек, встретив такое зооморфное или антропоморфное существо, должен непременно ударить его чем-нибудь: посохом, кочергой, железным предметом, кнутом, соломинкой или стрелять в него из ружья. В преданиях клад часто встречается в образе коня. В качестве примера можно привести сюжет о

Метрике, основателе деревни Трехизб-Шемурша Шемуршинского района ЧР. В предании говорится, что к Метрику, пасшему стадо, каждый вечер выходил сивый конь. От удара кнутом конь превратился в кучу золотых монет, благодаря этому Метрик разбогател [6, ед. хр. 202, с. 39–41].

Если в преданиях о кладах герой напрямую контактирует с «кладом», т.е. с его образом (например, ударяет кнутом, как Метрик), то в причитаниях невесты подобных действий с ее стороны не наблюдаем. Это можно объяснить и тем, что поэтическая форма изложения не всегда позволяет раскрыться образу в полной мере. В причитании, записанном в 1900 г., сокровищем одаривает девушку светло-гнедой конь, а в тексте 1926 г., где также присутствует образ коня (серого), драгоценности подносит белобородый старик. В обоих текстах *мул* представлен как серебро (*шап-шар мул* 'белые-белые драгоценности', *шур кэмёл* 'белое серебро'). Во втором тексте имеет место параллель: белобородый старец и белое серебро. Аналогию, связанную с символикой цвета, находим в преданиях. По этому поводу А. Н. Афанасьев, известный собиратель славянского фольклора, отмечал: «Животные, в образе которых являются клады, имеют серебряную и золотую шерсть, а иногда просто – белую, красную, рыжую, желтую. Белый цвет указывает на серебро, а красный, рыжий и желтый – на золото» [1, с. 188].

О том, что для чувашей серебро ценнее золота, повествуется в сказке «Амаџурипе хёрё» (Мачеха и ее дочь). В ней девушка найденное золото меняет на серебро и для себя изготавливает из этого серебра предметы женской одежды: *тухья* (девичий головной убор с заостренным верхом, обшитый бусами и серебряными монетами), *алма* (монисто), *шүлкеме* (нагрудное женское украшение из мелких бус и монет), покупает платя и т.д. [4, с. 105]. Необходимость украшения одежды серебряными монетами была связана не только с желанием подчеркнуть красоту и социальное положение, но и с бережным, магическим их предназначением.

Чувашских преданий, где говорится о явлении клада в облике белобородого старика, нами не замечено. Этот образ, широко распространенный в фольклоре, бывает наделен магическими способностями. Рассматривая образ старца-дарителя и наставника жениха в *саламалик* – монологе старшего дружки, Н. И. Егоров пишет: «Образ этот, безусловно, глубоко архаичен, он встречается в мифологических сказаниях, волшебного-героических сказках, эпических произведениях... Старец в *саламалик* чаще всего выступает в роли идейного наставника жениха, его помощника и путеводчика, дарителя волшебного предмета (обычно богатырского меча, палицы, лука и т.п. оружия), предсказателя дальнейшей судьбы жениха» [3, с. 16–17].

В народе бытуют и снотолкования, связанные с образом белобородого старика: *Шур сухаллй сынна курсан сурта сурта пуџсапмалла теџџё* («Когда видишь белобородого человека, говорят, нужно зажечь свечу и совершать поклоны»); *Шурй џйра сухал укџа пуласса кятартать* («Белая густая борода предвещает прибывание денег») [9, с. 317]. Старец может предстать в видениях в определенный момент жизни человека, в исключительных для него обстоятельствах. Можно сказать, что такой необычной жизненной ситуацией является для девушки свадьба. При участии и содействии массы действующих лиц: *тйвансем* 'родня', *ял-йыш* 'односельчане' и *сичё ют* 'семижды чужие' – происходит создание «нового мира», т.е. прощание невесты со старой жизнью и переход в новую жизнь, в новую роль – роль жены, роль члена новой семьи на чужой стороне. *Мул*, на наш взгляд, в свадебном обряде выступает неотъемлемым элементом, без которого творение «нового мира» невозможно. Разрушение старого и сотворение нового также подразумевают символическую смерть и перерождение. На мифологические идеи о смерти и возрождении невесты, реализуемые в обряде свадьбы на разных уровнях, обратила внимание Т. Г. Владыкина, изучавшая удмуртские свадебные песни: «Свадебная обрядовая ситуация оказалась благодатной средой для сохранения образных представлений о своем/чужом пространстве, об ином – потустороннем – мире, о смерти-рождении и т.д.» [2, с. 113].

Анализ позволяет заключить, что отголоски широко распространенного в мифах, легендах и преданиях мифологического образа клада присутствуют и в свадебной традиции чувашей начала XX в. Наличие этого образа в плаче невесты связано со значимостью этого свадебного действия, готовящего девушку к коренным изменениям в ее жизни: рушится ее «старый мир» и возникает необходимость создания «нового мира». Присутствие богатства '*мул*' может рассматриваться в качестве одного из неперемных условий, призванных в этом сложном магическом процессе творения обеспечить счастливую судьбу. Механизм создания «нового мира», его элементы, структура требуют дальнейшего специального изучения.

Литература

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу: в 3 т. М.: Современный писатель, 1995. Т. 2. 824 с.
2. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики: монография. Ижевск: Удм. ин-т истории, языка и литературы УрО РАН, 1997. 356 с.
3. Егоров Н. И. Чувашский саламалик // Избранные труды. Этимология. Этноглоттогенез. Этнолингвокультурология: в 2 т. Чебоксары: Новое время, 2009. Т. 2. С. 5–32.
4. Ефремова-Ильина Н. Г. Отражение чувашского менталитета в народных сказках // Менталитет и этнокультурное развитие волжских народов: история и современность / сост. и отв. ред. Г. А. Николаев. Чебоксары: ЧГИГН, 2012. С. 103–109.
5. Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 25, 208.
6. НА ЧГИГН. Отд. III. Ед. хр. 202, 976.

7. Николаев Г. А. Богатство и богатые люди в представлениях средневожского крестьянства второй половины XIX – начала XX в. // Мир предпринимательства Поволжья в исторической ретроспективе: материалы научной конференции, Чебоксары, 15–16 ноября 2001 г. Чебоксары, 2002. С. 19–40; Его же. Богатство в системе социально-нравственных ценностей вожского крестьянства второй половины XIX – начала XX века // Чувашский гуманитарный вестник. 2009. № 4. С. 25–57.

8. Терентьева О. Н. Мифологические представления чувашей о кладе (на материале фольклора) // Истоки и эволюция литератур и музыки тюркских народов: Материалы международной конференции (23–24 сентября 2014 г., г. Казань). Казань: ИЯЛИ, 2014. С. 181–184.

9. Чувашское народное творчество. Приметы и поверья. Сновидения / сост., автор предисл. и коммент. Е. В. Федотова. Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2009. 383 с. На чуваш. яз.

10. Чувашско-русский словарь / И. А. Андреев, А. Е. Горшков [и др.]; под ред. М. И. Скворцова. М.: Русский язык, 1985. 712 с.

ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ АРМЕЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Марина Тростина¹, Анастасия Сорокина²

Аннотация. В статье рассматривается жанровая система армейского фольклора. Проводится анализ фольклорных произведений различных видов и жанров – армейских афоризмов, пословиц, анекдотов, песен и др.

Ключевые слова: армейский фольклор, жанровый состав, жанр, классификация, песня.

GENRE COMPOSITION OF ARMY FOLKLORE

Summary. The article considers the genre system of army folklore. The folklore works of different kinds and genres – army aphorisms, sayings, anecdotes, songs and so on are analyzed in the article.

Keywords: army folklore, genre composition, genre, classification, song.

Армейский фольклор, под которым следует понимать совокупность устных словесных текстов, созданных в среде солдат, находящихся на срочной воинской службе, оказался в центре пристального внимания современных ученых сравнительно недавно, что связано с длительным запретом на освещение проблем, существовавших в советской армии («дедовщина», плохое питание в отдельных частях и т.д.). Лишь в эпоху объявленной гласности появилась возможность открыто посмотреть на имеющиеся недостатки и, соответственно, обнародовать устное творчество данной социальной группы. Тексты произведений появились на сайтах интернета [3], вызывая неподдельный интерес как у рядовых читателей, так и у психологов, социологов, лингвистов, культурологов, фольклористов (Б. Л. Бойко [2], Е. В. Головин [4], Ж. В. Кормина [5], В. А. Липатов [6], Е. Н. Лобанова [7], А. В. Проноза [13], Р. А. Сайфутдинов [14] и т.д.). Значимым событием для ценителей и исследователей армейской поэзии стал выход в свет книги «Поэзия в казармах», явившей собой первое научное издание современного русского солдатского фольклора [12]. Помимо фольклорных текстов в сборник, составленный М. Л. Лурье, вошли очерки собирателей, комментарии, указатели и глоссарии.

Исследователи армейского фольклора обратились к анализу жанровой природы, мотивов и образов произведений, в которых так или иначе изображены реалии армейской службы, но которые, между тем, по справедливому суждению Ж. Корминой, «не описывают всей полноты армейского опыта, всего спектра отношения к службе и не могут рассматриваться в качестве энциклопедии армейской жизни» [5]. Данное мнение разделяет и В. Блажес, указывающий, что «солдатский фольклор обращается прежде всего к бытовой стороне воинской службы» [1, с.22]. Ученый проводит обстоятельный анализ разножанровых текстов, выявляя их связь с фольклорной традицией предшествующих эпох. В качестве основного приема изображения армейской жизни В. Блажес называет юмор, который «дает возможность весело «разоблачать» и весело воспринимать суровые будни, юмористический настрой оказывается жизненно необходимым, помогает жить в буквальном смысле этого слова» [1, с.36].

Несмотря на немалое количество исследований, в которых армейский фольклор рассматривается в различных аспектах, ряд вопросов требует дальнейшего изучения, и среди них жанровая дифференциация произведений, входящих в устный армейский репертуар. Анализу жанровой природы отдельных произведений устного армейского творчества посвящена данная статья. Авторы опирались на материалы, собранные во время полевых экспедиций 2007-2016 гг. студентами Мордовского государственного университета.

Одна из первых классификаций армейского фольклора была предложена М. Лурье [12]. Ученый разделил произведения, собранные в дембельских альбомах, на 1) неметрические и 2) метрические, то есть написанные прозой или стихами. Кроме того, исследователь выявил общие формальные и содержательные признаки отдельных текстов и в соответствии с ними разделил их на пословицы, максимы, пожелания, пародии, тосты, сокращения, вычисления, соответствия и т.д. [12, с.30-31].

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Мордовский национальный исследовательский университет имени Н. П. Огарёва, г. Саранск, Россия, e-mail: trostina@mail.ru.

² Студент, Мордовский национальный исследовательский университет имени Н. П. Огарёва, г. Саранск, Россия.

Взяв за основу классификацию, предложенную М. Лурье, мы провели анализ архивного материала и выделили следующие виды и жанры армейского фольклора:

1. Необрядовый фольклор

1. Армейские фразеологизмы – устойчивые словосочетания, обозначающие отдельные реалии солдатской жизни. Появление таких идиом связано со стремлением солдат выразить свое отношение к какому-либо явлению, а также обособить свою социальную среду, отделить ее от других.

Заступить на орбиту – заступить в один и тот же наряд несколько раз подряд; заточить хавку – поест; уйти в загас – ничего не делать [9, Журлов В. П.]

2. Армейский словарь – ритмизованные, метафоричные определения, имеющие юмористическую окраску, возникающую вследствие переноса названий известных фильмов, книг, картин и т.д. на характерные предметы и явления солдатской жизни.

Дежурный по части – ночной призрак.

Завтрак – в бой идут одни старики.

Каптерка – остров сокровищ [9, Ильин В. В.]

К словарю мы отнесем также слова-аббревиатуры, смысл которых расшифровывается (раскрывается) необычным, как правило, шутливым образом.

Дух – Дьявольский Уничтожитель Хлеба [9, Александров Э. П.]

ФИЗО – Физическое Изнасилование Здорового Организма [9, Бакулин В. П.]

3. Армейские пословицы – краткие, часто ритмизованные изречения, несущие в себе обобщенную мысль с «дидактическим» уклоном.

Армия не для того чтобы увидеть танки, а чтобы узнать все прелести гражданки [9, Ильин В. В.]

Армия – это не Америка, без работы не останешься [9, Александров Э. П.]

4. Армейские афоризмы – крылатые оценочные выражения, содержащие в себе законченную мысль.

Армия – это однообразие, доведенное до безобразия [9, Ильин В. В.]

Мужик – не тот, кто девочку целовал, а тот, кто плац топтал [9, Ильин В. В.]

5. Анекдоты

Анекдотов на армейскую тематику существует великое множество. Главная их особенность состоит в том, что все они описывают жизнь призывника, солдата или дембеля. Героями армейских анекдотов, как правило, выступают рядовой, солдат, прапорщик и командир. Самыми популярными сюжетами являются *медицинский осмотр, призывник в военкомате, солдат у командира, бытовая армейская жизнь, «похождения» дембеля, служба в советской армии* и др. Например:

– *Товарищ прапорщик, а можно телевизор посмотреть?*

– *Можно, только не включайте* [9, Журлов В. П.]

6. Малостишья – ритмизованные произведения небольшого объема. Своим юмористическим содержанием и структурой они близки частушке, но исполняются именно как стихи. Малостишья часто содержат просторечную и нецензурную лексику, носят иронический или саркастический характер и, как правило, раскрывают недостатки армейской службы.

Подъем, отбой, подъем, отбой,

Удар об штангу головой,

Летит сапог, летит ремень –

Так дух летает каждый день [9, Журлов В. П.]

7. Пародии, или переделки – ритмизованные произведения, созданные на основе известного ранее текста (как правило, стихотворения или песни) и сохранившие элементы его смысла, композицию, мелодию. Юмористический эффект задается именно обыгрыванием армейской темы, не соответствующей первоначальному содержанию пародируемого источника.

Свет мой зеркальце, скажи

Да всю правду доложи,

Кто теперь я после стрижки:

Человек или мартышка?

Только зеркальце в ответ:

«ДУХ ты, понял или нет?» [9, Александров Э. П.]

8. Песни – ритмизованные лирические (лиро-эпические) произведения, имеющие индивидуальную мелодию и часто исполняемые под аккомпанемент (как правило, гитары). В них отразились значимые явления армейской жизни: быт («Теперь ты в армии нах...», «300 килограмм тротила»), демобилизация («Когда же приказ?»), дедовщина («Дедушка команду дал курить»), тоска по дому и матери («Стон любви», «Служишь год»), любовь к девушке («Я прошу, не надо плакать», «Напиши мне»). В любовных армейских песнях распространен мотив женского предательства (девушка часто бросает солдата, не дождавшись его из армии) и звучит твердая убежденность в том, что ждать и любить по-настоящему умеет только мать.

Но вот прошло полгода –

Солдат затосковал,

Всё реже от любимой

Он письма получал.

Но не было тех строчек,

Горячих нежных слов.

Солдату стало ясно:

Закончилась любовь [9, Ильин В. В.]

9. Полномерные стихи – ритмизованные произведения большого объема (по сравнению с малостишьями). Солдаты сочиняют их для дембельских альбомов или для своих родных, которым еще два десятилетия назад отправляли такие стихи в письмах. В отличие от малостиший большие стихотворения более серьезные. Их темы близки песенным: любовь к девушке, к матери, к Родине.

Сижу я часто вспоминаю,

Как вечерами мы гуляли,

Как руку я твою держал...

Как мы смеялись постоянно,

Как иногда все было странно,

Но взгляд твоих прекрасных глаз

Я помню вечно и сейчас... [9, Ильин В. В.]

II. Игровой фольклор

1. Армейские игры – форма деятельности, определенная условной ситуацией солдатского быта и направленной на воссоздание и усвоение армейского опыта. В основе игр лежат отношения между духами и дедами либо рядовыми и командирами, а их основные функции – воспитательная или развлекательная. Например, игра «Три скрипа» проводится с личным составом подразделения после команды «отбой». Главное условие – полное соблюдение тишины в расположении. Ведущие (солдаты старшего призыва) игры тщательно следят за этим и учитывают каждый скрип кроватей, производимый солдатами младшего призыва.

После отбоя Дед дает команду: «Три контрольных скрипа». По достижении третьего скрипа следует команда «подъем» и происходит наказание в виде, как правило, проочки личного состава (проочка – отжигание) [9, Ильин В. В.]

Проведенный анализ позволяет сделать выводы о жанровом многообразии армейского фольклора, специфической чертой которого выступает юмористическое изображение типичных явлений воинской службы. Дальнейшее изучение жанровой специфики армейского фольклора позволит выявить истоки формирования его разновидностей, проследить пути эволюции отдельных жанров и видов и прогнозировать их дальнейшее развитие.

Литература

1. Блажес В. В. Солдатский юмор в свете народной поэтической традиции // Фольклор Урала. Свердловск: Урал. гос. ун-т, 2000. Вып. 11: Устная и рукописная традиции. С. 20-37.
2. Бойко Б. Л. Языковая картина мира армейской субкультуры (на материале немецкой и русской военной лексики) // Вестник Военного ун-та, 2008. № 4. С. 96-10.
3. Бройдо А., Кутьина Д., Бройдо Я. Собрание «Боян». [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.daabooks.net/indexkoi.html> (дата обращения: 25.10.2016).
4. Головин Е. В., Лурье М. Л., Кулешов Е. В. Субкультура солдат срочной службы. М.: РГГУ, 2003. С. 186-230.
5. Кормина Ж. В. Из армейского блокнота (заметки о топике и риторике солдатского письменного фольклора). [Электронный ресурс]. Режим доступа: www.ruthenia.ru/folklore/cormina4.htm (дата обращения: 25.10.2016).
6. Липатов В. А. Авантекст «дембельских альбомов» // Движение времени и законы жанра: XVIII Всероссийская научно-практическая конференция словесников «Лейдермановские чтения», Екатеринбург, 4 апреля 2014 года / Урал. гос. пед. ун-т, Ин-т филологии, культурологии и межкультур. коммуникации, Каф. современ. рус. лит. Екатеринбург, 2014. С. 69-74.
7. Лобанова Е. Н. Образ солдата в современном армейском фольклоре / Уральский педагогический вестник. 2012. №6. С.88-105.
8. ПМА 1 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Чамзинский район Республики Мордовия. Июль 2007 г. (информант: Э. П. Александров, 1971 г.р.).
9. ПМА 2 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Инсарский район Республики Мордовия. Июль 2009 г. (информант: В. П. Бакулин, 1966 г.р.).
10. ПМА 3 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Лямбирский район Республики Мордовия. Июль 2013 г. (информант: В. П. Журлов, 1955 г.р.).
11. ПМА 4 – Полевые материалы автора. Экспедиция в Атяшевский район Республики Мордовия. Июль 2008 г. (информант: В. В. Ильин, 1970 г.р.).
12. Поэзия в казармах: русский солдатский фольклор / сост. М. Л. Лурье. М.: ОГИ, 2008. 562 с.
13. Проноза А. В. Солдатские рифмы – характерный элемент армейской субкультуры // Социс. 1999. №9. С.129.
14. Сайфутдинов Р. А. Проблема типологии армейской субкультуры // Регионоведение. 2010. №3. С. 224-230.

TÜRK KÜLTÜR KAYNAĞI OLARAK MENAKIPNAMESLERDE KUŞLAR VE ANLAMLARI

A.O. Taşğın¹, S.M. Abzhalov², S. Assanova³

Özet. Bu bildiri, Türk Kültür kaynakları arasındaki menakıpnameselerde yer alan kuşlar ve anlamlarını ele almaktadır. Menakıpnameseler, Türk kültür ve dini tarihinde yer alan büyük velilerin hayatlarını konu edinmektedir. İçerisinde faaliyet yürüttüğü Türk topluluklarının kültür ve dini öğelerini derinlemesine içerisinde barındıran bu metinler, sözlü kültür ürünüdür ve zamanla yazıya aktarılmıştır. Bu metinler, daha çok yazılı bir metin olarak değerlendirilmiş ve sözlü bir metnin yazıya aktarılışı ifade edilmesine karşın yöntem olarak sözlü bir metin olarak değerlendirilmemiştir. Menakıp metinlerini değerlendirirken başvurulan yöntem nitel araştırma yöntemi ve mecazların anlaşılmasına dair olacaktır.

Bir mecazi anlatım olarak kuşlar konusu Türk kültür tarihinin önemli konu başlıkları arasında yer almaktadır. Menakıp metinlerinde yer alan kuşların kültür ve din tarihi olarak kazandığı anlam bildiri de ele alınıp yorumlanacaktır. Bu metinlerde kuşlar, iki başlık altında yer almaktadır. Her ikisi de Yesevi irfanının bir parçası olarak avcı kuşlar ile avcı olmayan kuşlardan oluşmaktadır. Şahin, Kartal, Doğan, Tuğrul ve Turna, Güvercin gibi kuşlar bir bütünü iki parçası ve bir anlamın iki yüzü olarak zahiri ve batini olarak aktarılmaktadır. Birçok eren ve evliyanın adı da yine bu kuşlarla anılmaktadır. Bunlar arasında Lâçin Ata, Hacı Tuğrul, Doğan Ata, Şahin Baba, Sunkur Baba bunlara örnektir.

Anahtar kelimeler: Kuşlar, Tuğrul, Turna, Güvercin, Menakıb.

BIRDS AND THEIR MEANINGS IN MENAKIBNAMES AS TURKISH CULTURE

Summary. This presentation focuses on the birds and their meanings in menakibnames, which is one of the resources, belong to Turkish culture. Menakibnames subject the life's of great saints within Turkish cultural and religious life. These texts, which contain cultural and religious elements of Turkish culture, are the products of oral culture and they were transferred into the written resources in time. These texts, in general, were evaluated as written text and despite being expressed as the transformation of an oral text into the written one, they were not considered as oral texts in terms of methodology. The main reason behind this situation is that the milieu where the oral texts exist was abolished or the communities that maintain the oral culture were lost. That is why; texts illustrated by writing were forgotten in terms of their background as being oral texts, so they were considered as written resources. The method that will be applied when evaluating menakib texts is going to be qualitative method and regarding the understanding of metaphor.

The subject of birds as a metaphorical expression has been among the most important titles of Turkish history of culture. Cultural and religious meanings attributed to the birds in menakib texts will be issued and interpreted during the presentation. Within these texts, birds are dealt with in two titles. These are, as a content of Yesevi wisdom, predator birds and non-predator birds. Birds like Hawk, eagle, falcon, and tuğrul bird are predators and like crane and pigeon are non-predator ones represent the two sides of the tradition as a whole and they are subjected within esoteric and virtual (batini and zahiri) meanings. The other birds such as Lâçin Father, Haji Tuğrul, Falcon Father, Hawk Father, Sunkur Father can be exemplified. Together with this, there are some hunting birds belong to Turkish culture.

Keywords: Birds, Tuğrul, Crane, Pigeon, Menakib

Giriş

Bu çalışma, Türk Kültür tarihi içerisinde evliya menakıpnameseleri arasında yer alan Ahmet Yesevi ardılı erenlerin hayatlarını konu alan metinlerde kuşları konu edinmektedir. Bu çerçevede kuşların, Türkistan ve Horasan marifeti ya da irfanı olarak adlandırılıp bu adlandırmada kazandıkları anlamları aktarmayı hedeflemekte ve çalışmanın kapsamına gelince menakıpnameselerdeki kuşlar ve metinlere konu olan olaylarda kazandıkları ve çağrıştırdıkları anlamlarla sınırlıdır. Çalışma boyunca Hacı Bektaş Veli Menakıbı ve diğer menakıpnameselerde yer alan kuşlarla ilgili bilgiler aktarılarak bu konu etrafında yapılmış çalışmalara da başvurulacaktır.

Çalışmanın yöntemi ise Türkçe menakıp metinlerinde yer alan kuşların mecaz olarak yüklendiği anlamların ortaya konulmasının gerekliliği üzerinedir. Bu bakımdan da Türk kültür tarihi açısından büyük öneme sahip klasik metinlerin içerik çözümlemesi yapılırken mecazların mutlak surette anlamlarının da açıklıkla ortaya konulması gereklidir. Aksi halde içerisinde yaşadığımız dünya nezdinde klasik metinler önemsizleşmekte ve dikkatlerden uzakta kalmaktadır. Bu durum tarihi bağları, tarihi coğrafya ve kültürel süreklilik açısından koparmakta veya bağlanmamasına neden olmaktadır.

Diğer yandan farklı kültür havzalarına bağlanan Türk toplulukları, bu havzaların kültürleri içerisinde bir yol bulurken ya ortak alanlardan ya da olduğu gibi irtibat kurduğu bu kültür havzasına teslim olmaktadır. Oysa zengin ve geniş bir birikimin aktarıldığı klasik metinler, Türk dünyası ve topluluklarını tarih içerisinde var ettiyse bu varlığın görüldüğü veya gösterildiği klasik metinler arasında yer alan menakıpnameselerin de olduğunu yenidünyanın imkânları

¹ Prof. Dr., Necmettin Erbakan University Social and Humanities Sciences Faculty Department of Sociology, Head of Sociology, Meram Konya, Türkiye; Al-Farabi Kazakh National University, Visiting Professor of Religious and Cultural Studies Department, e-mail: ahmetyt@hotmail.com.

² Doç. Dr., Hoca Ahmet Yesevi International Kazak Turk University; Religion Department, Kazakhstan.

³ PhD doctor's student, Al-Farabi Kazakh National University, Religious and Cultural Studies Department, Almaty, Kazakhstan.

içerisinde yeniden ele almak zorunlu gelmektedir. Ortak mirasın ortak ürünleri varlık alanını yine varlığın kurulduğu metinler üzerinden gerçekleştirebilir.

Bir mecazi anlatım olarak kuşlar konusu Türk kültür tarihinin önemli konu başlıkları arasında yer almaktadır. Menakıp metinlerinde yer alan kuşların kültür ve din tarihi olarak kazandığı anlam bildiri de ele alınıp yorumlanacaktır. Bu metinlerde kuşlar, iki başlık altında yer almaktadır. Her ikisi de Yesevi irfanının bir parçası olarak avcı yani yırtıcı kuşlar ile avcı olmayan kuşlardan oluşmaktadır. Şahin, Kartal, Doğan, Tuğrul gibi avcı kuşlar ile Turna ve Güvercin gibi kuşlar bir bütünün iki parçası ve bir anlamın iki yüzü olarak zahiri ve batini yüklenen anlamlarıyla aktarılmaktadır. Aynı zamanda Türk kültür tarihinde birçok eren ve evliyanın adı da yine bu kuşlarla anılmaktadır. Bunlar arasında Lâçin Ata, Hacı Tuğrul, Doğan Ata, Şahin Baba, Sunkur Baba bunlara örnek verilebilir. Bununla birlikte Türk topluluklarının ongunu olarak da avcı yani şikâr kuşları bulunmaktadır. Kaldı ki yine bu hususta Parsname ve Şikâr adıyla bir literatür de oluşmuştur.

Bu çalışmanın ana kaynağı Hacı Bektaş Menakıpnamesidir. Bunun dışında Hacı Bektaş Veli etrafında var olan ve onun Menakıbında yer verilen isimlerin de menakıpnamelerine başvurulacaktır. Hacı Bektaş Veli Menakıpnamesinde Şahin ve Turna ile Tuğrul ve Güvercin şeklinde konu tasnif edilmektedir. Horasan Türkistan arasında Turna ve Şahin; Horasan Rum diyarı arasında ise Tuğrul, Şahin ve Güvercin işlenmektedir.

Oğuz boylarının her birine ait bir kuşun bulunması, bu kuşla bir bakıma tanımlanması dikkat çekicidir. Bu manada kullanılan birden fazla kuş adı bulunmakta ve bu kuşların hemen tamamı Oğuz ve diğer Türk boyları ongunları olarak kabul edilmiştir. Ongunların gördüğü işleve gelince Türk hakanlarının bayrak, başlık, elbise, halı vb. kıymetli birçok eşyada anlam kazandırılmıştır [2, s. 38-44]. Bu eserlerde bu kuşlarla av yapmak ve av yapılan bu kuşlarının özellikleri de ayrıntılı bir şekilde izah edilmektedir.

Kuşların ilahi ve göksel güçlerinin olduğu ve bunu temsil ettiği, cihan hâkimiyeti ve iktidarın temsili sembolü olarak işlev görmüş karada ve suda yaşayan varlıkları kapıp getiren bir hayvan ve göksel bir binek olarak tasvir edilmeye devam edilmiştir [3, s. 221-222].

İrfan içerisinde *el-ukâb* yani kartal ve benzeri kuşları ifade için kullanıldığında ilk akıl yani kâmil tabiat için kullanılmaktadır. Bu şekilde isimlendirilmesinin nedenine gelince kartal, nefsi karanlık ve bilinmezliklerden tutup kurtarır ve aydınlığa taşır. Yani akıl'a kartal diye isimlendirilmesinin nedeni nefsi karanlık ve bedenlerin düşük halinden kapıp nurlu ve yüce tabiata kâmilliğe taşınmasıdır [6, s. 397].

Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi, Hacım Sultan Velâyetnamesi, Sarı Saltık Velâyetnamesi, Karaca Ahmed Menakıbı, Dediği Sultan Velâyetnamesi, Dede Korkut Kitabı ve Oğuznamesi, Güvercin İlahisi, Güvercin Manzumesi ve Hikâye- i mevlid-i nebi gibi metinlerde benzeri bilgilere ulaşmak mümkündür.

Dede Korkut metinlerinde yer alan Deli Dumrul adlandırması ile Hacı Tuğrul adlandırması arasındaki benzerlikler tartışılabilir. Buna göre Dumrul'un imlası yanlış istinsah edilmiştir. Aslında Dumrul'un «m» harfi «ğayn» idi fakat noktası düşünce veya görülmeyince bunun «m» olduğu düşüncesiyle Duğrul yerine Dumrul şeklinde kaydedildi [7, s. 72]. Dede Korkut ve Hacı Bektaş Velâyetnamesinin yazıya aktarıldığı dönem aynı yüzyıllardadır.

Bunu Yazıcızade'nin Selçukname içerisinde kaydettiği Deli Tuğrul kaydı da doğrulamaktadır. Topkapı Sarayında bulunan Yazıcızade Oğuznamesi'nde Deli Dumrul adlandırması yerine: «... altın köprü yapan, Azrâyile savaş kılan, salkum solkum don géyen, sakar atın oynadan Tokuş Kocak oğlu Toğrul Sultân.» [5, s. 299].

Buna göre Hacı Bektaş Veli ve Horasan erenleri Türkistan'a Ahmet Yesevi'yi ziyaret gittiklerinde Turna şeklinde gitmektedirler. Ahmet Yesevi de Horasan'dan kendilerini ziyarete gelen bu erenlerin Turna şeklinde geldiğini talebelerine haber etmekte ve talebelerinin de Horasan'dan gelen bu erenleri Turna şeklinde karşılamalarını talep etmektedir.

Hacı Bektaş Veli, Ahmet Yesevi ile karşılaşınca kendisinden Bedaşan'da esir kalan oğlu Haydar'ı kurtarmasını istemektedir. Bunun üzerine Hacı Bektaş Veli, bir şahin olup uçar ve hapisanede esir olarak tutulan Haydar'ı kurtarır Ahmet Yesevi'ye getirir.

Rum erenleri meclisinde konu geçince Hacı Tuğrul, Hacı Bektaş'ı yani güvercini bir karakuş olup alıp gelmeyi teklif eder ve Karaca Ahmet de kendisini gönderir. Fakat arzu ettiği gibi olmaz, Hacı Bektaş birden tavşancıl olur ve onu yakalar ve yaralar. Yine Hacı Tuğrul ve Hacı Bektaş arasında geçen hadiseleri Hacı Tuğrul'un haber vermek için geldiği de yazılıdır. Hacı Toğrul, konusu da yine diğer metinlerde anlatıldığı şekliyle aktarılmaktadır. Metin içerisinde Hacı Tuğrul için iki tür kuştan bahsedilmektedir. Kaldı ki kendi adı da «Tuğrul»dur. Kimi zaman Karakuş ile Tuğrul birbirine karışarak iç içe anlamlarla kullanılmaktadır. Bu metin içerisinde Hacı Tuğrul'un Karakuş oluşuna Hacı Bektaş Tavşancıl olmuştur [10, p. 105-108].

a-Hacı Bektaş Velâyetnamesi:

Bu konuda Hacı Bektaş Menakıbının yararlanılan birincil kaynaktır. Hacı Bektaş'ın Horasan'dan Rum'a yolculuğu ayrıntılı bir şekilde aktarılmaktadır. Hacı Bektaş'ın yolculuğunun ayrıntıları arasında en dikkat çekici olanı ise Rum erenlerine güvercin şeklinde gitmelerine ve Rum erenlerinin de Tuğrul, Doğan, Şahin şeklinde karşılamalarıdır.

b-Hacım Sultan Velâyetnamesi:

Hacı Bektaş'ın halifeleri arasında yer alan Hacım Sultan, aynı zamanda halifeler arasında Seyyid Ali Sultan'dan sonra menakıp sahibi ikinci halifedir. Bu bakımdan da bu konu etrafında Hacım Sultan Menakıbı büyük bir yere sahiptir. Böylece Hacı Bektaş Velâyetname çerçevesinde paralel olan hususlar ile her iki eserde yer almayan hususlar açısından hadiselerin geçtiği döneme dair daha fazla bilgi elde edilebilir.

c-Karaca Ahmed Menakıbı:

Karaca Ahmet, Hacı Bektaş'ın Türkistan'dan Ahmet Yesevi'den aldığı işaret ile Rum erenleriyle görüşmek üzere geldiğinde karşılaştığı erenlerden bir tanesidir. Hacı Bektaş Rum diyarına ulaştığında, Rum erenlerine selam vererek

geldiğini haber etmek istedi. Ardından Rum erenleri kendisini kabul etmedi ve Rum diyarının gözcüsü olan Karaca Ahmet'ten Hacı Bektaş'ın nereye gittiğini tespit etmelerini istediler. O da Hacı Bektaş Veli'nin Karahöyük'te bir taşın üzerinde güvercin şeklinde olduğunu söyleyince Hacı Toğrul onu yakalamak üzere Toğrul ya da Karakuş olarak gidip yakalayıp getirmek istedi.

d-Dediği Sultan Menakıbı:

Dediği Sultan, Konya Ilgın Mahmut Hisar Beldesinde Turgutlu ve Bayburtlu toplulukları arasında yaşamış dönemin büyük bir evliyadır. Menakıbına göre Dediği Sultan, Seyyid Hacı İbrahim'den el almıştır. O, Hacı Bektaş, Karaca Ahmed, Seyyid Harun ve Mevlana ile aynı dönemde yaşamış ve onlarla görüşmüştür. Orta Anadolu evliaları çerçevesinde Konya ve çevresi düşünüldüğünde Dediği Sultan büyük bir öneme haizdir. Dediği Sultan Menakıbından Hacı Bektaş Hacı Tuğrul konusunu aktaralım.

e-Sarı Saltık Menakıbı:

Sarı Saltık Menakıbında Hacı Tuğrul adlandırması yukarıdan beri anlatılan konuyu doğrulamaktadır. Sarı Saltık Menakıbı da Hacı Tuğrul'u Doğan Ata'ya dönüştürerek, yeni yerleşim yerine ait bir kelime kadrosuyla hadiseyi Rum'a ait kıldı ve böylece bu olayı buraya uyarlamış oldu. Bu uyarlama toplulukların sosyal, siyasal, dini, ahlaki ve iktisadi dönüşümüne işaret ederken, onları daha da güçlü ve dayanıklı kıldı. Uzun diyarlardan gelen göçebeler artık, yeni yerin yerleşik halkı oldu. Doğan Ata adının değişimi bize bunu anlatmaktadır [9, s. 105-129].

Kaynaklar

1. Boratav P. «Bektaşî Geleneğinde Oğuz (Şaman) Kalıntıları», Çerağ-ı Ruşen (Alevilik-Bektaşîlik Üzerine Çeviri Yazılar), Hazırlayan İlhan Cem Erseven, Ankara: Ürün Yayınları, 2012, s. 45-50.
2. Divitçioğlu S. Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy Konat ve Devlet, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 38-44.
3. Esin E. Orta Asya'dan Osmanlıya Türk Sanatında İkonografik Motifler, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004, s. 221-222.
4. Gökyay Ş. O. Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007, s. 741-743.
5. Kaçalın M. S. Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-nâmesi, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2006, s. 299.
6. Kâşânî A. Tasavvuf Sözlüğü, Çeviren Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayınları, 2004, s. 397.
7. Ögel B. Türk Mitolojisi Cilt I-II, 4. Baskı, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010, s. 72.
8. Rudolf T. Das Vilajet-name des Hadschim Sultan, Berlin: Mayer and Müller, 1914, s. 16-21.
9. Taşğın A. – Solmaz B. «Hacı Bektaş Ve Hacı Toğrul Karşılaşması: Güvercin Ve Doğan Donuna Bürünme», Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic Volume 7/1 Winter, 2012, p.105-129.
10. Taşğın A. Dediği Sultan ve Menakıbı Konya ve Çevresinde Ahmet Yesevi Halifelerinin İzleri, Konya: Çizgi Kitabevi Yayınları, 2013, s. 105-108.

TÜRK DÜNYASINDA ŞAMANDAN ÂŞİĞA DESTAN ANLATICISI

Recep Tek¹

Özet. Farsça «destan» kelimesinden türeyen «destancı» kavramı, destan anlatıcıları için kullanılmaktadır. Destan geleneğinin ortaya çıkmasında ve destan anlatma geleneğinin varlığını sürdürmesinde önemli bir role sahip olan destancılar Türk boylarında çeşitli isimlerle anılmaktadırlar. Şairlik kabiliyetine sahip olan ve genellikle sözlü destan geleneği içinde yetişmiş destancılar, bir müzik aleti eşliğinde destan yaratma ve anlatma işini gerçekleştirmektedirler. Çalışmada Uygur, Kazak, Türkmen, Başkurt ve Anadolu coğrafyasındaki destan icracıları hakkında bilgi verilecek ve buradan hareketle de destan anlatıcılarının benzer ve farklı yönleri ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Destan, Uygur, Kazak, Türkmen, Başkurt, Anadolu, Destan anlatıcısı.

THE EPIC TELLER FROM SHAMAN TO MİNSTREL IN TURKİSH WORLD

Summary. The concept of «legendary», derived from Persian «epic», is used for epic narrators. The epic has an important role in the emergence of the epic tradition and the continuation of the legendary tradition, and they are known by various names in Turkish boilers. Epicenters who have the ability of poetry and who grow up in the tradition of oral epic tradition, are performing the work of creating and narrating the epic story in the presence of a musical instrument. In the study, Uyghur, Kazakh, Turkmen, Bashkir and Anatolian geographical saga performers will be informed and similar and different aspects of epic narrators will be tried to be revealed.

Keywords: Epic, Uighur, Kazakh, Turkmen, Bashkir, Anatolian, Epic narrator.

Çok köklü bir geçmişe sahip olan Türk milletinin edebiyatı da tarihi gibi köklü ve zengin olmuştur. Türklerin şair-musikîşinasları hakkındaki ilk tarihi bilgiler Attila devrine, yani miladi V. asrın ilk yarısına aittir. [1, s. 157].

¹ Yardımcı Doçent Doktor, doktora, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, Türkiye, e-posta: tekrecep@hotmail.com.

İslamiyet'ten önceki Türk toplumunda oyun, ozan, kam, baksı, şaman gibi adlarla anılan bu şairlere baktığımızda, bunların, büyücülük, hekimlik, din adamlığı, rakkaslık, musikişinaslık, sihirbazlık, gaipten haber verme gibi pek çok vazifeyi üzerlerinde barındıran çok işlevli bir yapıda karşımıza çıktıklarını görürüz. [7, s. 506].

Destan geleneğinin ortaya çıkmasında ve destan anlatma geleneğinin yaşamasında çeşitli isimlerle anılan destan anlatıcılarının önemli bir rolü vardır. Farsça «destan» kelimesinden türeyen «destancı» kavramı, Türk toplulukları arasında destanı bir anlatım yaratan, anlatan, aktaran ve yazıya geçiren anlamlarında oldukça yaygın bir kullanıma sahiptir. Şairlik kabiliyetine sahip olan ve genellikle sözlü destan geleneği içinde yetişmiş destancılar, bir müzik aleti eşliğinde destan yaratma ve anlatma işini gerçekleştirmektedirler.

Destan anlatma geleneğinin yaşadığı Türk topluluklarından biri Uygurlardır. Uygurlar arasında destancılar toplum tarafından saygı duyulan önemli bir mevkide karşımıza çıkmaktadır. Usta-çırak ilişkisiyle yetişen Uygur destan anlatıcıları eskiden sadece destan anlatarak geçimlerini sağlarlarken günümüzde başka meslekler de yapmak zorunda kalmışlardır. Uygur sahasında destan anlatıcıları şu adlarla anılmaktadır:

Elnağmeci: Yerli özellikleri olan ve yaygınlaşan birtakım nağme ve nağmeler anlamına gelen elnağme sözünden türemiş olan elnağmeci, ezberlediği destanları anlatan ve icrası esnasında daha çok müziğe yer veren, destan yaratma kabiliyetine sahip olmayan anlatıcıdır [5, s. 108].

Koşakçı: Destandan parçalar söyleyen anlatıcıdır. Bunlar, bir destanı baştan sona icra etmezler [5, s. 109]. Koşakçılar, destan parçaları yanında bir müzik aleti eşliğinde başka şiirleri de icra ederler [5, s. 109].

Makamçı: Uygur on iki makamını icra eden kişilerdir. Uygur makamları içerisinde destanların da yer alması makamcılarının aynı zamanda destan anlatıcısı olarak da çıkmasına neden olur [5, s. 109-110].

Meddah: Usta destan anlatıcılarına denir. Bunlar, cadde ve sokaklarda, pazaryerlerinde etraflarına topladıkları insanlara destan anlatırlar [5, s. 111].

Destancı: destan yaratma kabiliyetine sahip olan ve bir destanı başından sona kadar anlatabilen usta anlatıcıdır [5, s. 111].

Uygur destan geleneğinin oluşmasında önemli bir yere sahip olan destancılar, çırak yetiştiren, toplumda saygı duyulan, hürmet gösterilen kimselerdir. Onlara gösterilen bu saygı ve sevgi bugün de devam etmektedir.

Uygur destan anlatıcıları destan anlatımını mutlaka bir çalgı aleti eşliğinde yapmışlardır. Dutar, tambur, rebap, kalun, satar, huştar, gicek, zurna, def, sapayı, nağra, ney destan anlatıcılarının icra esnasında kullandıkları saz aletleridir [5, s. 125].

Kazak sözlü kültür geleneği içinde de destancılık geleneğinin önemli bir yeri vardır. Geçmiş çok eskilere dayanan bu destan anlatma geleneği pek çok mektebin oluşmasına vesile olmuştur. Farklı coğrafyalara yayılan ve günümüzde de varlığını sürdürmeye devam eden bu gelenek, Türkmen, Tatar, Kırgız, Başkurt, Özbek, Karakalpak, Nogay gibi Türk boylarının sözlü geleneği ile etkileşim içinde olmuştur [1, s. 46]. Kazak sahasında destan anlatıcılarına jırav, jırşı, akın, sal-seri adları verilmektedir [1, s. 17-42]. Bu kavramlar şu şekilde izah edilmektedir:

Jırav: Kendisi jır, tolgav yaratabilmekle beraber eskiden kalıplaşan yaratımları, jırları tekrar düzenleyip dönüştürerek kopuz veya dombıra eşliğinde icra eden sanatçılardır [1, s. 17]. Bunlar aynı zamanda kağanın danışmanı bir bilge kişi, gelenek koruyucusu ve aktarıcısı, savaşçı ve sözel tarihçi olarak da karşımıza çıkmaktadır [1, s. 18].

Jırşı: Kopuz, dombıra ve akordeon eşliğinde destan icra eden sanatçılardır. Jırşılar, icra esnasında ezginin ritmini istedikleri biçimde şekillendirmişler, jest, mimik ve taklitlerle destan kahramanlarını bir aktör gibi canlandırmışlardır [1, s. 22]. Araştırmacıların bazıları jıravların yaratıcı, jırşılardan ise sadece icracı olduklarını belirtmektedirler. [1, s. 22-23].

Akın: İcranın yanı sıra yaratıcı özellikleri de olan çeşitli edebi ürünlerle birlikte destan da anlatan halk müziği sanatçılarıdır [1, s. 24]. Jırav, jırşı, ölenşi gibi kavramları da içine alan akın, irticalen söyleme kabiliyetine sahiptir. Akınlar, ölüm, düğün gibi geleneksel törenleri yönetirler [1, s. 24]. Atışmalar, irticalen söyleyen akıların sınılandığı yerlerdir [1, s. 25]. Akınlar, yaratıcılık bakımından ikiye ayrılmaktadır. Birinciler, irticalen dombıra eşliğinde söyleyebilen ve şiirini yazarak oluştursa da onu ezberleyip müzik aleti eşliğinde ezgiyle söyleyenlerdir. İkinciler ise eğitim almış ve yazarak yaratanlardır [1, s. 24-25]. Bir kişi şu dört yolla akın olmaktadır: 1. Rüya görekerek 2. Dua ve iyi dilekle 3. İrsiyet yoluyla 4. Eğitim alarak [1, s. 27-34].

Sal seri: Enşilik, akınlık, jırşılık gibi temel yeteneklerinin yanında aktör ve oyuncu olan sal seriler, avcılık-nişancılık, güreşçilik, illüzyonistlik, cambazlık gibi yeteneklere de sahip olan halk sanatçılarıdır [1, s. 39].

Başkurt Türkleri son derece zengin bir destan geleneğine sahiptirler. Bu gelenek içerisinde Başkurlara has destanların yanı sıra diğer Türk boylarında anlatılan destanlar da bulunmaktadır. Başkurt destan anlatıcılarına yırav ve sesen denilmektedir. Halk arasında ise kobayırısı, sasan, yırısı, kuraysı, kumızsılara ortak ad olarak akın denilmektedir [3, s. 13].

Yırav: Başkurtlar arasında XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar kahramanlık destanlarını teşekkül ettirip terennüm eden sanatçılara denir. Yıravlar, halkın tarihi, hayatı, kahramanları hakkında yırlar, destanlar ve tolgavlar yaratıp icra etmişlerdir. Onlar, Hakas haycıları, Oğuz ozanları gibi sadece kahramanlık şiirleri terennüm etmişlerdir [3, s. 13]. Yıravlar, toplumun bilge kişileri, yöneticilerin danışmanı, çeşitli tören ve meclislerin baş konuşucularıdır [3, s. 13].

Sesen: Noğay devrinin sona ermesiyle yıravların işlevlerini sesenler yerine getirmeye başlar. Onlar da yıravlar gibi halk şairi ve filozofu, halk eğitmeni ve tarihçisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yıravlar, destan döneminin temsilcileri iken sesenler, edebiyat çağının temsilcileri olmuşlardır [3, s. 7-8].

Destan anlatma geleneğinin canlı olduğu Türkmenistan'da destan türüyle ilgili olarak epos, dessan, avtorlu dessan, anonim dessan, halk dessanı, gahrımançılıklı halk dessanı, erteki eposu gibi terimler kullanılmaktadır [6, s. 384]. Destan anlatıcılarına ise ozan, kıssaçı ve bağşı denilmektedir ve Türkmenistan coğrafyasındaki özellikle bağşılar

etrafında şekillenen bu destan anlatma geleneği çeşitli mekteplerin oluşmasına vesile olmuştur [6, s. 153, 182-191]. Dutar, gıcak, tüyduk, bağşılının icra esnasında kullandıkları müzik aletleridir [6, s. 191-195].

Ozan: Türkmen sahasının ilk destan anlatıcılarıdır. Kahramanlık destanlarını, halk destanlarını anlatan atışma yapabilen bilge, danışman, sazda mahir, halk arasında saygın bu kimseler daha sonra yerlerine bağşılara bırakmışlardır [6, s. 153-156].

Kıssaçı: Türkmen destancılık geleneğinde destanları okuyarak icra edenlere denilmektedir. Bu profesyonel okuyucular, destan ve hikâye anlatmaları/okumaları ile meşhur olmuşlardır [6, s. 157].

Bagşı: Dutar çalarak çeşitli şiirleri ve destanları icra eden sanatçılardır. Geçmişteki şamalık geleneği ile de ilişkisi bulunan bu bagşılar, genellikle bir meslek pirini veya çeşitli kutsal şahsiyetleri görerek şiir söyleme yeteneğini elde ettiklerini söylemişlerdir [6, s. 163-164].

Destancılık geleneğinin bugün de yaşatılmaya çalışıldığı yerlerden biri de Anadolu coğrafyasıdır. Yeni bir din, yeni bir coğrafya ve yeni sosyo-kültürel yapı destancılık geleneğinin ve bu bağlamda da bunların icracısı olan sanatçıların Anadolu coğrafyasında yeniden şekillenmesine neden olmuştur.

Anadolu'da gelenek icracıları bugün ozan, âşık, saz şairi, halk şairi, badeli âşık, halk ozanı, halk âşığı gibi isimlerle anılmaktadırlar [2, s. 60] ve bu kavramlarla kastedilen şey de hemen hemen aynıdır. Genellikle sazlarıyla birlikte icralarını gerçekleştiren sanatçılar, irticalen söyleme ve geleneğe bağlı icra töresindeki teknik bilgileri doğru bir şekilde kullanma becerisine, dinî bilgilere sahip olmak ve atışma yapabilmek zorundadırlar. Bu sanatçılar şairlik yeteneklerini de genellikle bir rüya neticesinde kazandıklarını belirtirler. Ancak değişen şartlar, bu hususların bazılarının eski önemlerini kaybetmelerine neden olmuştur.

Sonuç

Tarihî süreç içerisinde Türk topluluklarına göre farklı isimlerle anılan destancılar, destan anlatma geleneğinin ortaya çıkmasına, yaşamasına ve yaşatılmasına vesile olmuşlardır. Türk topluluklarında bu destan icracılarına farklı isimler verilmeyle beraber hepsinin kökeni aynıdır ve aynı kültürel kaynaklardan beslenmektedir. Dolayısıyla onlar, gerek kimlikleri açısından olsun gerekse de destan icraları açısından olsun önemli benzerlikler taşımaktadırlar. Usta-çırak ilişkisi içerisinde bir eğitimden geçerek yetişmeleri, irtical yeteneğine ve güçlü bir hafızaya sahip olmaları, destan anlatımını geleneksel bir düzen içinde ve bir müzik aleti eşliğinde yapmaları, yeteneklerini elde etmede rüyanın önemli bir rolünün olduğunu belirtmeleri bu destan anlatıcılarının belli başlı ortak noktalarıdır. Bu destancılar, aynı zamanda Türk topluluklarının sözel hafızası olarak da karşımıza çıkmaktadırlar. Bu yönleriyle onlar, toplumlarının sözel tarihçisidirler. Destancılar, İslamiyet öncesi dönemdeki olağanüstü vasıflarını ve çok işlevli yapılarını kaybetmeler de yine de var oldukları topluluklar içerisinde bilge, sözü dinlenen, sözüne güvenilen, danışılan, saygı duyulan kimseler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Onlar, geçmişten günümüze kültürel sürekliliğin sağlanmasında, milli kimliğin korunmasında, ortak şuurun yansıtılmasında, birlik ve beraberliğin sağlanmasında ve tarih bilincine sahip şuurlu nesillerin yetiştirilmesinde geçmişte olduğu gibi bugün de önemli işlevlere sahip müstesna kimselerdir. Bu hususlar sebebiyle geleneğin ve onun sürdürücüsü destancıların yaşaması ve yaşatılması için bütün Türk toplulukları ellerinden gelen çaba ve gayreti göstermeli ve destancılar için gereken imkânları sunmalıdırlar.

Kaynakça

1. Arıkan M. Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Kazak Jırav ve Akınları// Elik Yayınları, İzmir, 2010.
2. Artun E. Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı// Akçağ Yay., Ankara, 2001.
3. Ergun M.; İbrahimov G. Başkurt Halk Destanları// Türksoy, 2000.
4. Köprülü, M. F. Edebiyat Araştırmaları// Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999.
5. Mehmet A. Uygur Halk Destanları ve Destancılık Geleneği Üzerine Araştırmalar// Elik Yayınları, İzmir, 2010.
6. Şahin H. İ. Türkmen Destanları ve Destancılık Geleneği// Kömen Yayınları, Konya, 2010.
7. Yıldırım D. Dede Korkut'tan Ozan Barış'a Dönüşüm// Türk Dili, S.: 570, s. 505-530.

TÜRK VE TATAR ÇOCUK OYUNLARINDAKİ BENZERLİKLER

Ahmet Turan Türk¹

Özet. Çocuğun dünyasını süslemek ve temel işlevi eğlenmek veya eğlendirmek olan çocuk oyunları, kültür mirasının taşıyıcısı olması yönüyle de dikkat çekmektedir. Çocuk kendi dünyası ile dış dünya arasında oyun vasıtasıyla bağlantı kurmaktadır ve bu bağlantı ne kadar kuvvetli olursa çocuğun gelişim ve öğrenme süreci de o kadar kuvvetli olmaktadır. İçinde bulunulan kültürün yansıtıcısı olarak çocuk oyunları, toplumun ve kültürün sonraki nesillere taşınmasında en etkin rollerden birini üstlenmektedir.

Bu bildiriye, ortak bir kültür mirasının ürünü olan Türk ve Tatar çocuk oyunları karşılaştırmalı olarak ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar sözcükler: Çocuk ve Oyun, Tatar ve Türk Çocuk Oyunları, Milli Kültür.

¹ Yardımcı Doçent Doktor, Doktora, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale, Türkiye, e-posta: ahmetturan@ gmail.com.

SIMILARITIES IN TURKISH AND TATAR CHILDREN'S GAMES

Summary. Children's games which are the ornament of the child's world and whose basic function is to have fun or to entertain is also remarkable in that they are the bearer of cultural heritage. The child makes contact between his own world and the outside world through play, and the stronger this connection is, the stronger the child's development and learning process. The children's games that are the reflectives of present culture play one of the important parts in the process of conveying the society and the culture to next generations. In this study, Turkish and Tatar children's games, a product of a common cultural heritage, will be tried to be compared comparatively.

Keywords: Children and Play, Tatar and Turkish Children 's Games, National Culture

Giriş

Türkçe Sözlük'te oyun şu şekilde tanımlanmıştır: «Vakit geçirmeye yarayan, belli kuralları olan eğlence» [2, s. 1526]. Tatar Türkçesi Sözlüğü'nde de Türkiye Türkçesi sözlüğünde olduğu gibi «Eğlenmek, zaman geçirmek için yapılan meşguliyet» [1, s. 295] olarak açıklanmıştır. Türk dünyasında «oyun» kavramı benzer sözlerle ifade edilmiştir. Türk yazı dillerine bakıldığında Az. *Oyun*, Başk. *Uyın, uynav*, Kaz. *Oyin*, Kırg. *Oyun*, Özb. *Oyun*, Tat. *Uyın, uynav*, Türkm. *Oyun* ve Y.Uyg. *Oyun* [5, s. 668-669] sözleriyle karşımıza çıkmaktadır. Yine tarihî Türk yazı dillerinde de oyun kavramının aynı sözle karşılandığı görülmektedir: EUyg. *Oyun*, Karh. *Oyun*, Çağ. *Oyun*, Harz. *Oyun*, Kıpç. *Oyun* [4, s.274]. Türk yazı dillerinin en eski zamanlarından en modern dönemlerine kadar aynı sözle karşılanan «oyun» kavramı, bizzat kendisi gibi benzerlik gösterir.

İletişim ve biriktirme görevini yerine getiren dil, aynı zamanda kültürün de aynası durumundadır. Türk topluluklarının yazı dillerinde aynı kavramla ifade olması, bunun Türk kültüründe önemli bir yere sahip olmasının da bir göstergesidir.

Dünya tarihinin en eski zamanlarından bu yana oyun var olagelmıştır. Oyun, toplumun çocuk yaşlı, tüccar eğitimi vb. demeden bütün kesimleri tarafından temel amacı zevk almak olan ve gönüllülük esasıyla gerçekleştirilen bir etkinliktir [9, s. 21]. Özellikle çocuğun dünyasında önemli bir yere sahip oyun, sadece eğlenme ve zaman geçirme aracı değil, aynı zamanda gelişim ve öğrenmede de vazgeçilmez bir unsurdur [13, s. 564].

«Oyun, en basit biçimlerinde ve hayvan hayatının içinde bile tamamen fizyolojik bir o l g u da n veya fizyolojik olarak belirlenen psişik bir tepkiden daha fazla bir şeydir» [7, s. 17]. Bu yönüyle edebiyat, psikoloji, fiyoloji gibi pek çok bilim, oyunu kendi açısından tanımlama ve açıklama yoluna gitmiştir. Belki buna verilebilecek en kısa tanım, oyunun insan arasında ve tüm kültürlerde ortaya çıkan ve kendini ifade etmeyi amaçlayan bir davranış biçimi olması [6, s. 322] ve oyun olmayan bir amaca varmayı hedeflemesidir [3, s. 28]

Türk ve Tatar Çocuk Oyunlarındaki Benzerlikler

İnsanoğlunun yaşıyla yaşamlarıyla yaşıt olan çocuk oyunları dünyanın değişik bölgelerinde, değişik milletlerin çocukları arasında oynansa bile aralarında büyük benzerlikler bulunmaktadır. Hatta birçok oyuna farklı milletlerde bile rastlamak mümkündür [10, s. 13]. Türk dünyası çocuk oyunlarının bazılarının da ise belli oyunlarda birkaç söz dışında tıpatıp benzerlik görülmektedir.

Ortak mirasın taşıyıcısı olan ve nesilden nesile aktarılan çocuk oyunlarının bazılarında Türk ve Tatar çocuk oyunlarının nereseyse birebir aynı oldukları görülmektedir.

May Kayda/Anahtar Nerde

Aşağıda gösterilen oyunların her ikisi de neredeyse aynıdır. Tatar ve Türk çocukları arasında oynanan bu oyunda çocuklar ellerini yumruk yapıp üst üste koyarlar ve çocuklardan biri en üstteki yumruğun içine parmağını sokar. İki çocuk arasında şu konuşma geçer [9, s. 15].

Май кайда?

– Монда май бар иде,
ул кайда?
– Тычкан ашаган.
– Тычкан кайда?
– Мәче ашаган.
– Мәче кайда?
– Салам астында.
– Салам кайда?
– Үгез ашаган.

– Үгез кайда?
– Тегермән астында.
– Тегермән кайда?
– Утта янган.
– Ут кайда?
– Көл булган.
– Көл кайда?
– Күккә очкан.
[12, s. 28; 14, s. 590]

Anahtar Nerde?

– Anahtar nerde?
– Kedi kaptı.
– Kedi ne oldu?
– Suyu düştü.
– Su ne oldu?
– İnek içti.

– İnek ne oldu?
– Dağa kaçtı .
– Dağ ne oldu?
– Yandı bitti kül oldu.
[9, s. 15]

Ebeleme Oyunu

Tatar ve Türk çocukları arasında oynanan bu oyunda ebe ve diğerleri olmak üzere iki gruba ayrılır ve ebe diğer çocukları yakalayıp ebe yapmaya çalışır.

Әбәк-әбәк

Уенны алып баручы алдан ук билгеләнә. Ул, уртага чыгып: «Мин әбәкче!» –дип кычкыра һәм төрлесе төрле якка таралган балалар артыннан куа башлый. Тоттырган бала «әбәкче» була. Уен шул рәвешле дәвам итә [14, s. 594].

Elim Dokunduğu Yerde

Oyuncular arasından bir ebe seçilir. Diğerleri oyun alanında serbest olarak yerlerini alır. Oyuna başlanınca ebe, arkadaşlarını kovalamaya ve birisini ebelemeye çalışır. Bu arada kime vurursa, ebenin vurduğu yere bir elini koyarak diğerlerini kovalamaya başlar, Örneğin: Ebe oyuncunun sırtından vurmuşsa, vurulan bir elini oraya koyar ve bundan sonra arkadaşlarını kovalamaya başlar. Ebe arkadaşını bacağından vurmuşsa vurulan bir elini buraya koyar ve koşabildiği kadar diğerlerini kovalar [8: 226]

Yüzük Bırakma

Bu oyunda çocuklar tahmin yeteneklerini kullanarak yüzüğün bulunduğu çocuğu ararlar.

«Кемдә йөзек, Мәүлихә?»

(Йөзек салыш)

Уйнаучылар урындыкларга яки идәнгә тезелешеп утыралар. Версе Мәүлихә итеп сайланган була. Ул аларга каршы урындыкка утыра. Өченче берау, кулына йөзек алып, уйнаучыларның һаммасенең учына йөзек салып чыккан булып кылана, тик йөзекне берсендә гена калдыра. Аннары урындыктагы кыздан:

– Кемдә йөзек, Мәүлихә? – дип сорый.

Һәр уйнаучы Мәүлихәне сагаштырырга тырыша, Маүлиха берсенен исемен айта. Дөрес әйтсә, йөзек чыккан кешенен урынына барып утыра, ә тегесе, үз чиратында, каршыга утырып, йөзек табарга тиеш була. Табалмаса, ул урында утыра бира. Озакка китсә, аңа берар эш эшләталар яки жәза биреп жырлаталар [14, s. 606].

Yüzük Oyunu

Ebe, halka şeklinde oturan çocukların avuçlarına elini sokup çıkararak yüzüğü saklar ve çocuklardan birini kaldırıp onun yerine oturur. Ayağa kalkan çocuk, yüzüğün kimde olduğunu anlamaya çalışırken diğer çocuklar birbirlerinin ellerine avuçlarını sokup çıkarmaya devam ederler. Bu sırada yüzük de bir diğer oyuncuya aktarılabilir ya da aktarılmayabilir. Yanlış tahminde bulunan çocuğa şarkı veya türkü söyleme, hayvan taklidi yapma ya da birkaç kişiyi sırtında taşıma gibi cezalar verilebilir [8, s. 422-423].

Parmak Oyunları

Temel fonksiyonu çocukları eğitmek ve parmak isimlerini ezberletmek olan oyun genellikle iki çocuk arasında veya bir büyük bir küçük çocuk arasında oynanır. Büyük olan veya bilen parmakları sayar ve kendisinden sonra bilmeyenin veya küçük olanın bunları saymasını bekler.

Бармак уеннары

Карга килер – казан асар,
Тургай килер тоз салыр,
Ябалак килер – ялап калыр,
Бүдәнә килер – бүлеп бирер,
Монысына бирер,
монысына бирер,

Монысына бирер,
монысына бирер,
Монысына тими калыр:
Казан төбен кетер,
кетер, кетер.
[12, s. 29]

Harmancık

Bu oyun küçük çocukların, 1-2 yaşındaki çocukların oyalayabilmek amacıyla oynanır. Çocuğun elinin içinin ortasına parmak basılır. -Harman harman harmancık, ortasında tavşancık denir. Sonra baş parmak, işaret parmak, orta parmak, yüksük parmak, serce parmak sıra ile yakalanır ve: -Bu tutmuş, bu getirmiş, bu pişirmiş, bu yemiş bu da okuldan gelmiş «hani bana, hani bana» demiş. Veya «mik mik mik demiş» denir [8: 364].

Sonuç

İnsanoğlu doğadaki yaşıyla eş olan oyun, her ne kadar dünyadaki pek çok millette benzer özellikler gösterse de yukarıda incelediğimiz beş oyunda, Türk dünyası çocuk oyunlarının, Türk ve Tatar çocukları özelinde

değerlendirildiğinde neredeyse birebir benzerliği ve yalnız oynanma şekillerinde değil, söz ve tekerleme düzeyinde de aynı olması bize ortak milli bir kültür varlığın çocuk oyunlarında devam ettiğini göstermektedir.

Her ne kadar tarihin belli zamanlarında birbirinden ayrı düşmüş Türk toplulukları arasında milli kimliğin korunması ve milli benliğin yaşatılması yönüyle çocuk oyunları önemli bir işleve sahiptir. Milli kültürün canlandırılması ve yaşatılması noktası, milli kültürde var olan ortaklıkların gün yüzüne çıkarılması için çocuk oyunları, daha ayrıntılı şekilde incelenmeli ve değerlendirilmelidir.

Kısaltmalar

Az.: Azerbaycan Türkçesi	Kıpç.: Tarihî Kıpçak Türkçesi.
Başk.: Başkurt Türkçesi	Kırg.: Kırgız Türkçesi
Çağ.: Çağatay Türkçesi	Özb.: Özbek Türkçesi
EUyg.: Eski Uygur Türkçesi	Tat.: Kazan-Tatar Türkçesi
Harz.: Harezmi Türkçesi	Türkm.: Türkmen Türkçesi
Karh.: Karahanlı Türkçesi	Y.Uyg.: Yeni Uygur Türkçesi
Kaz.: Kazak Türkçesi	

Kaynakça

1. Abdullin, İ.A., vd., Tatar Tələneñ Añlatmalı Süzləğə, I-III // Tatarstan Kitap Neşriyatı, Kazan, 1977-1981.
2. Akalın, H. Ş. (baş.) Türkçe Sözlük // TDK Yay., Ankara, 2007.
3. And Metin, Oyun ve Bügü (Türk Kültüründe Oyun Kavramı) // Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2012.
4. Clauson, G., An Etymological Dictionary of Pre- Thirteenth-Century Turkish // The Clarendon Press, Oxford, 1972.
5. Ercilasun, A. B. (Başkan), Karşılaştırmalı Türkl Lehçeleri Sözlüğü // Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1991.
6. Gorges Robert A., Eğlence ve Oyunlar (Çev. Derya Filiz Korkmaz), Halk Biliminde Kuram ve Yaklaşımlar 3, Ed. Öcal Oğuz, Selcan Gürçayır, Sunay Çalış // Geleneksel Yayınları, Ankara, 2009, ss. 322-333.
7. Huizinga Johan, Homo Ludens (Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme) // Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2006.
8. Onur Bekir, Güney Neslihan, Türkiye’de Çocuk Oyunları: Derlemeler // Ankara Üniversitesi Çocuk Kültürü Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara, 2002.
9. Özdemir Nebi, Türk Çocuk Oyunları 2. Cilt // Akçağ Yayınları Ankara, 2006.
10. Özhan M., Muradoğlu M., Türk Cumhuriyetlerinde Çocuk Oyunları // Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1997.
11. Urmaçéyev F. İ, Miñnullin K. M., Tatar Halık İcatı Xristomatiya // «Megarif» Neşriyatı, Kazan, 2005.
12. Yağforov, R. F., Yomgak Taptım: Balalar Folklorı // Megarif, Kazan, 2000.
13. Yazıcı Ersoy Habibe, Kimlik Oluşumunda Çocuk Oyunlarının Yeri: Başkurtlar Örneği, Milliyetlerin Kesişme Noktası İdil-Ural Çalıştay-II, Ed. Bülent Bayram // Kırklareli Üniversitesi Yay., Kırklareli, 2016, s. 561-578.
14. Yusupov F., Yusupova G., Hamidova F., Balalar Bakçası // «Rannur» Neşriyatı, Kazan, 2003.

TÜRK DÜNYASI DESTANLARININ YAYIMLANMASI VE ORTAK KÜLTÜR MALZEMESİ OLARAK İŞLENMESİ

Fikret Türkmen¹

Özet. İnsan topluluklarının millet olması için, mitik dönemi geçip epik dönem dediğimiz ikinci evreye geçmesi gereklidir. Her millet bu evreleri geçirmiş ve millet şuurumuzun oluşmasında epik dönemin beklenmesi gerekmiştir. Bu iki dönemde ortak unsur karakterlerin henüz oluşmaması ve tip olarak kalmasıdır.

Türkler de destan dönemine gelince, zengin bir destan edebiyatı oluşturmuşlardır. Ancak bunlar maalesef, destanların oluşumundaki son aşama olan yazıya geçirilme aşamasını tamamlayamamış ve Manas Destanı dışında sağlam ve tam başka destan metni bulunmamaktadır. Ayrıca Türk boylarının irili ufaklı sayısız destan parçaları, diğer boylar tarafından bilinmemektedir. Biz bu destanları Türkiye Türkçesine aktararak, hem Türk okuyucusu ile bu destanları tanıştırmak hem de diğer Türk boyları için önemli bir ortak destan kültürü yaratmak istedik.

1997 yılında «Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması» adlı bir proje hazırladık. Bu projeyi gerçekleştirmek için devrin cumhurbaşkanı merhum Süleyman Demirel’e sunduk. Devlet Planlama Teşkilatı tarafından proje desteklendi ve projenin gerçekleştirilmesi sırasında uygulanacak yöntemin tespiti için Türkiye’de ve dünyadaki önemli olan destan araştırmacılarının davet edildiği bir çalıştay düzenledik. 1997 yılında Ankara’da yapılan çalıştay sonunda bir «Kılavuz Kitap» hazırlandı ve Türk dünyasının çeşitli bölgelerinde birer koordinatör yönetiminde çalışmalara başlandı. Destan metinlerinden orijinal olanlar tercih edilerek bir sayfada orijinal dil, karşısında da Türkiye Türkçesi olarak yayımlar başladı. Bugüne kadar 62 cilt yayımlandı.

¹ Prof. Dr., Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye, e-posta: fikret.turkmen@ege.edu.tr.

Bazı destanlar tanınmış çocuk romanları yazarı Hasan Kallimci tarafından hem çağdaştırıldı hem de çocukların anlayabileceği bir dille «Destan Romanlar» serisi olarak 32 cilt olarak yayımlandı.

Destanların milletlerin ortak kültürü yaratmalarındaki önemi dikkate alındığında, daha çok işin bizi beklediği açıktır. Bildirimizde bu konular işlenecektir.

Anahtar kelimeler: Türk Dünyası Destanları, destan projesi, ortak kültür değerleri, destan romanlar.

AN EVALUATION ON THE PUBLICATION AND BEING USED OF TURKIC WORLD EPICS AS A MUTUAL CULTURE MATERIAL

Summary. Human communities must experience different periods in order, from mythical era to epic period to become a nation. Every country around the world has experienced this transition process, and epic period has been needed for formation of the national conscience.

As Turks were living in the epic period, they created a rich epic literature. However, epics in this period could not be recorded as a written text. As a result of this, there is not any recorded epic today, except the Manas Epic. Besides, certain parts of Turkic tribes' epics are known by other Turkic tribes. Therefore, we aimed to create a mutual epic culture, and to introduce these epics to Turkish people by translating them into Turkish.

In 1997, we launched a project, titled «The Determination and Translation into Turkey Turkish of Turkic World Epics». We offered it to former president Süleyman Demirel in order to receive a financial support. The project was supported by State Planning Organization; we held a workshop to make a methodical discussion for the project, and invited famous epic researchers around the world. As a result of the workshop which was held in Ankara in 1997, a guidebook was prepared, and studies on the project were started under coordinators who are chosen from certain regions of Turkic world. The publication was started by following this process: determining of the original epics, their translating into Turkish, writing both the original language and Turkey Turkish at the same page. 62 volumes have published until today.

Certain epics were contemporized, and published with a style, which children can understand, by Hasan Kallimci, famous children's book writer. In this way, 32 volumes, called «Epic Novels Series», were published.

When considered epics have a function in creating a shared culture, it is seen that there are many topics on epics to study. In this paper, process of the project will be presented.

Keywords: Turkic world epics, the project on epics, shared culture values, children's epic novels.

Toplumları millet yapan unsurların başında dil ve kültür gelmektedir. Her topluluk tarih sahnesine çıktığı andan itibaren gelişmesini, belirli aşamalardan geçerek yapar. Henüz millet olma şuuruna gelemeyen insan toplulukları, kâinatı algılamak, mitolojik bir anlayışa sahiptir, olayları ve varlıkları kendi inancı ve yorumu ile algılar. Bu algıda geniş – açık mekânın insan üzerindeki etkisi birinci derecede rol oynar. İnsan, bir canlı olarak, olup bitenleri algılamak antropomorfik olarak düşünür her şeyi insana benzetir. Bu dönem, tek olarak insanın çocukluk dönemini andırır. Bu dönemde çocuk da, aynı şekilde taklit ettiği tabiatı ve çevresinde olup bitenleri insan olarak tasavvur eder. Bu yüzden çocuklar oyuncakları ile oynarlarken onları canlı kabul ederler ve onlarla konuşurlar. İlk insanlar da aynen çocuklarda olduğu gibi tabiat olaylarını (gökyüzünü, karı, yağmuru, gök gürlemesini vb. olayları) insan olarak veya Tanrıya da yarı tanrı olarak değerlendirir. Bu dönemde açık – geniş mekândaki geniş hayal gücü ve buna bağlı yaratılan türlerin ilk örnekleri görülür. Bu türler içinde mitolojik anlatımlar ön plana çıkar. Bu yüzden mitik dönem diyebileceğimiz bu dönemde, anlatım türü olarak, mitolojiler, efsaneler ve masallar oluşmuştur. Tabiat taklidine dayalı hareket ve davranışları dakültler şeklinde merasimleri oluşturmuştur.

Bu dönemde toplumda hiçbir hukuk anlayışı söz konusu değildir. İnsanlar avladıklarını veya toplayabildiklerini yiyerek hayatta kalmışlardır. Avcı ve toplayıcı olan insan nesli henüz vahşet düzeyini yaşamaktadır. Hiçbir hukuki düzen söz konusu değildir.

Zaman geçtikçe avladığı hayvanlardan bazılarının avlanması daha kolay, bazılarının etleri daha yumuşak ve lezzetli, bazılarının da etinden başka yünü, boynuzu, kemikleri vb. organlarının da faydasını keşfeden insanoğlu, bunları evcilleştirmeye başlamıştır. Bu evcilleştirme safhasında yerleşik hayata geçme mecburiyeti doğmuş, artık benim koyunum, benim tavuğum diyerek ilk mülkiyet hukuku yaratılmıştır. Hayvanlar çoğaldıkça, insan tek başına bunları koruyamaz hale gelmiş ve bu hayvanları korumak için, mağaralar başta olmak üzere, sığınaklardan faydalanmıştır. Ayrıca yanına da en yakın hissettiği birilerini almak zorunda kalmıştır. İlk aile hukuku da bu ikinci dönemde filizlenmiştir. Fert ve ailesi de bir yerlerde yerleşmek, kendini ve mallarını korumak gerektiğini anlamıştır. Bu dönem, insanoğlunun delikanlılık çağı dediğimiz gençlik çağına benzemektedir.

Bu dönemde güç, kuvvet ön plana çıkmış, mücadele tamamen dışa yönelmiştir. Topluluklarda günümüzdeki mikromilliyetçiliğe, benzeyen gruplaşmalar oluşmaya başlamıştır. Bu döneme biz epik yani destan dönemi diyoruz. Bu dönemin en dikkate değer özelliği, fizikî gücün ön planda olması, etik ve estetik değerlerinin hâlâ geri planda bulunmasıdır. Bu dönemde topluluk, millet olma yolunda ilk adımları atmakta, tabiatı algılamak de epik düşünceyle hareket etmektedir. Mitik dönemin bazı özellikleri bu döneme geçmesine rağmen, epik karakter gittikçe yoğunluk kazanmakta, olayları ifade ederken abartma (mübalağa) lı bir üslûp olan tavsif (vasıflandırma) üslûbunu kullanılmaktadır. Yani bol sıfatlı isimler, bol zarflı filler tercih edilmektedir. Tasvirler yapılırken bu epik üslûp tercih edilmektedir. Destanlar bu dönemin hikâyeleridir. Türk destanlarının, maalesef tam metinleri, Manas destanı hariç, elimizde mevcut değildir. Ancak Selçuklu devletini kuran Türklerin destanî bir edebiyatları olduğu çeşitli tarihi kaynaklarda kaydedilmiştir. Mesela, F. Köprülü, İbnBîbî'nin Selçuknâme'sindennaklen, Selçukordusuna mensup

askerlerin kazandıkları bir zaferden sonra bu kahramanlıklarını «ozanlar ve kopuzcularelfâz-ı garra birle hikâye ettiler» şeklinde bir bilgiyi aktarmaktadır. [1, s.273-274]. Aynı şekilde Dede Korkut Hikâyesi'nde de buna benzer cümleler, bize Türklerde zengin bir destan geleneğinin varlığını göstermektedir. Korkut Ata, «Bu boy Deli Dumrul'un olsun, benden sonra Alp ozanlar söylesin, alını açık cömert yiğitler dinlesin» diyerek, ozanların sadece günlük olayları anlatmakla kalmadıklarını, geçmişteki menkıbeleri de anlattıklarını göstermektedir. Ne yazık ki kesin olarak varlıklarını bildiğimiz destanlardan bize kalanları tespit etmekve gelecek kuşaklara aktarmaktan başka elimizden bir şey gelmemektedir.

Bütün dünyada 19. Yüzyılın başında, özellikle Alman Grimm kardeşlerin (Wilhelm ve Jacop Grimm) çalışmaları ile başlayan mitoloji ve destanlara olan ilgi, artmış ve bilimsel çalışmalar da bu ilgiye paralel bir şekilde gelişme göstermiştir. Bu dönemde Grimm kardeşlerin ortaya attıkları mitolojik teori, yani «mitik dönemde aynı coğrafyada yaşayan ve akraba olan kavimler aynı veya benzer kültürler yaratmışlardır» görüşü doğrultusunda batılı toplumlar kendi köklerini aramaya başlamışlar ve destanların millî kimlik oluşturmadaki önemini fark etmişlerdir. Finlilerin «Kalevala» destanı bunun en tipik örneğidir. Bunun dışında İngilizlerin «Bewolf» destanı, Almanların «Nibelungenlied» i, İskandinavların «Saga» ları, Fransızların «Chansons de Reland» ı, Rusların «Igor» destanı gibi pek çok destan19. Yüzyıldabatı dünyasındaki kimlik arayışında temel kaynak olarak kullanılmışlardır.

Bizde ise durum daha farklıdır. Destanlar bakımından çok büyük bir zenginliğe sahip olmamıza rağmen, çeşitli baskıcı politikalar neticesinde yıllar boyunca bu metinlerden istifade edemedik. 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılması ve Türk Cumhuriyetlerinin kurulmasıyla yeni bir dönem başlamış, ulaşım ve haberleşmenin rahatlamasıyla birlikte gözler o coğrafyaya çevrilmiştir. Bağımsızlıklarını elde ederek dış dünyaya açılma imkânını bulan yeni Türk Cumhuriyetleri de hem kendi millî kimliklerinin farkına varmışlar hem de millî miraslarıyla gurur duymaya başlamışlardır [2, s. XIII].

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra yaşanan gelişmelerin neticesinde araştırmalar da hız kazanmış, orijinal metinlere ve kaynaklara rahatça ulaşılabilmiştir. Bu durum da yeni ulaşılan kaynakların Türkiye Türkçesine aktarılması ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Bu ihtiyaçtan hareketle, 1997 yılında, Prof. Dr. Fikret Türkmen tarafından «*Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi*» hayata geçirilmiştir.

Proje ilk olarak dönemin Cumhurbaşkanı merhum Süleyman Demirel'e arz edilmiştir. Cumhurbaşkanı'nın da emirleriyle Devlet Planlama Teşkilatının destek programına dâhil edilmiş ve projenin Türk Dil Kurumu aracılığıyla yürütülmesi uygun görülmüştür.

Başlangıç aşamasında, projenin nasıl yürütüleceğinin kararlaştırılması ve çalışma esaslarının belirlenmesi için bir toplantı düzenlenmiştir. 20-22 Kasım 1997'de Ankara'da düzenlenen toplantıya Türk destanları üzerinde çalışan yerli ve yabancı, tanınmış bilim adamları davet edilmiştir. Üç gün süren bu toplantıda, bilim adamlarından öncelikle projenin hangi yöntemle hazırlanacağına karar vermeleri ve kullanılacak yöntem ve ilkelerin maddeler halinde tespit edilmesi istenmiştir. Tespit edilen yöntem ve ilkeler doğrultusunda hazırlanan «Kılavuz Kitap» araştırmacılara ulaştırılmış ve destanlar bu sistem doğrultusunda hazırlanmıştır. Bu Kılavuz Kitap'ta şu konular yer almıştır: «*Metinlerin Tespiti Sorunu*», «*Metinlerin Versiyon ve Varyantları Sorunu*», «*Türkiye Türkçesine Aktarılması Sorunu*», «*Projede Görev Alacak Bilim Adamlarının Seçilmesi*» ve «*Hazırlanacak Destan ve Halk Hikâyeleriyle Bunlar Hakkındaki İncelemelerin Yayınları Sırasında Uyulacak İlkeler*».

Projenin esasları bu şekilde belirlendikten sonra başta Türk Cumhuriyetleri olmak üzere Türk boylarının her birindeki akademi veya üniversitelerden biri «merkez» seçilerek, projede görev alacak bilim adamlarının tespitine başlanmıştır. Daha sonra bu merkezlere gidilerek her bir ülke için birer «koordinatör (sorumlu)» tayin edilmiştir. Koordinatörlerden öncelikle yayımlanacak metinlerin orijinal olanları ve arşivlerde bulunanları kullanmayı tercih etmeleri istenmiştir. Böylelikle Sovyetler Birliği döneminde tahrip edilmiş metinler yerine orijinal metinlerin kullanılması amaçlanmıştır. Türk boylarının destan metinlerinden hangilerinin projede yer alacağı tespit edildikten sonra metinler hazırlanmaya başlanmıştır. Belirlenen esaslara uygun bir şekilde hazırlanan metinlerin, ilgili lehçe üzerinde çalışan bilim adamları tarafından Türkiye Türkçesine aktarılması kararlaştırılmıştır [3, s. 271- 275].

Proje dâhilinde çıkan her kitapta önce projenin amacını belirten bir sunuş yazısı, daha sonra önsöz, ardından da destan veya halk hikâyesiyle ilgili bilgilerin verildiği «giriş» bölümü yer almaktadır. Giriş bölümünden sonra destan veya halk hikâyesinin metni verilmektedir. Metnin orijinal ve Türkiye Türkçesine aktarılmış şekli numaralandırılarak karşılıklı sayfalarda verilmektedir. En son da «dizin» ve «kaynakça» bölümleri yer almaktadır.

Projemiz kapsamında bugüne kadar 62 cilt yayınlanmıştır, 20 eser de hazırlanmış olup inceleme aşamasındadır. Bazı eserlerin de Türkiye Türkçesine aktarımı devam etmektedir.

«Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi»nde öncelikli hedef, Türk dünyası destanlarını tespit edip Türkiye Türkçesine kazandırmaktır. Bu, kültür hazinemizin külliyat halinde elimizde mevcut olması, elbette ki destanlarımızın çok farklı alanlarda kullanılabilmesine olanak sağlayacaktır. Bizim arzumuz bu eşsiz kültür hazinemizin sanatın bütün dalları tarafından işlenmesi, bu şekilde toplumumuzun çok çeşitli kesimlerine ulaşabilmesidir. Bunun için tabii ki en iyi araç televizyondur. Destanlarımız film, animasyon film, çizgi film, hatta bilgisayar oyunu haline getirilebilirse, aynı anda binlerce kişiye ulaşabilmek, onların hafızasına kültürel zenginliklerimizi kazıyabilmek mümkün olacaktır. Batıda bu yöntem oldukça sık kullanılmaktadır. Milyonlarca izleyici kitlesine ulaşan Yüzüklerin Efendisi, Avatar gibi filmler mitolojik dünyanın zenginlikleriyle süslenmiştir. Mitolojinin içinde barındırdığı fantastik yaşam aracılığıyla bu filmler insanları büyülemiş, bu sayede milyonlarca insana ulaşılabilmiştir. Görsel sanatların insanlar üzerindeki etkileyiciliği düşünüldüğünde destanlarımızın, mitolojimizin filmlerde işlenmesi halinde ne denli etkili bir araç olacağı tartışılmazdır. Özellikle de yarının yetişkin bireyleri olan çocuklar çizgi filmlerin, masal kitaplarının etkisi altında kalmaktadırlar. Batının masal kahramanlarıyla büyüyen

çocuklarımız biraz daha büyüdüklerinde Hristiyanlık adına fetihlerin yapıldığı, sık sık haç figürlerinin kullanıldığı, Türklerin Araplar gibi tasvir edildiği bilgisayar oyunlarına kendilerini kaptırmaktadırlar. Bu kadar zengin bir kültüre sahipken bunu kullanmıyor olmamız, gençlerimizin bizim bir mitolojimiz olduğundan bihaber olmaları, çocuklarımızın Türk mitolojisi, hatta tek bir Türk masalı dahi bilmemeleri elbette ki üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Buradan hareketle büyük temennimiz bu kültür hazinesinin bu gibi projelere kaynaklık etmesidir. Bununla ilgili ilk çalışmalar da yapılmaya başlamıştır.

Projemizde kapsamında çıkan destanlarımız, emekli edebiyat öğretmeni ve çocuk romanları yazarı Hasan Kallımcı tarafından «Destan Romanlar Serisi» adı altında yeniden işlenerek çocuk edebiyatına kazandırılmıştır. Destanlarımız, çocukların zevk alacağı bir dil ve üslupla, onlarda merak uyandıracak başlıklarla romanlaştırılmıştır. Örneğin Tatar Türklerinin ünlü Edigeý Destanı «Çizmeden Çıkan Çocuk», Türkmen Türklerinin Köroğlu Destanı «Süpermarketteki Sürpriz», Altay Türklerinin Maaday Kara Destanı «Küçük Avcı» başlıklarıyla kaleme alınmıştır. Romanlarda yaşanan olaylar ve kahramanlar zaman zaman resmedilmiştir, böylelikle çocukların daha iyi kavramasına olanak sağlanmıştır. «Destan Romanlar Serisi» adı altında bugüne kadar 32 roman basılmıştır. Bu romanlar çocuklarımızın kendi kültürlerini öğrenmesi ve kültürel değerlerimizin gelecek kuşaklara aktarılması bakımından çok önemlidir [4, s. 417- 418].

Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi tamamlandığında Türk dünyasının önemli bir kültür hazinesi olan destanlarımız derli toplu bir şekilde elimizde mevcut olacak, karşılaştırmalı ilmi çalışmalar daha rahat, daha kapsamlı ve daha derinlemesine incelenebilecektir. Türk dünyasının ortak hafızasını gözler önüne serecek olan bu proje sayesinde diğer Türk boylarının kendilerinde olmayan destanları kendi lehçelerine aktarmaları da mümkün olacaktır. Türk dünyasına bir bütün olarak bakılmadığı sürece yapılacak çalışmaların eksik kalacağı unutulmamalıdır. Çocuklarımıza ve gençlerimize ideal insan tipi olarak takdim edebileceğimiz pek çok destan kahramanı da bu eserler sayesinde ortaya konulmuş olacaktır.

EK

TÜRK DÜNYASI DESTANLARININ TESPİTİ, TÜRKİYE TÜRKÇESİNE AKTARILMASI VE YAYINLANMASI PROJESİNDE YAYINLANAN DESTAN METİNLERİ:

- **Altay Destanları**, Haz.: İbrahim Dilek, Ankara 2002.
- **Türk Boylarının Destanları**, Yazan: Karl Reichl, çev. Metin Ekici, Ank. 2002.
- **Güneydoğu Anadolu'dan Aşık Hikayeleri**, Yaz.: WolframEberhard, çev.: Müfide Kocaoğlu, Ank. 2002.
- **Uygur Halk Destanları I**, Alimcan İnyet, Ank. 2004.
- **Karacay-Malkar Destanları**, Haz.: Ufuk Tavkul, Ank. 2004.
- **Tuva Destanları I**, Ekrem Arıkoğlu-Buyan Borbaanay, Ank. 2007.
- **Hakas Destanları I**, Ekrem Arıkoğlu, Ank. 2007.
- **Altay Destanları II**, İbrahim Dilek, Ank. 2007.
- **Altay Destanları III**, İbrahim Dilek, Ank. 2007.
- **Kırgız Destanları II**, Haz. A. Akmataliyev-M. Mukasov- GülbaraOrozova, Türkçeye Aktaran: ÇaçtekinTurgubeyer, Ank. 2007.
- **Kırgız Destanları 3**, Haz. A. Akmataliyev-Keneş Kırbayev, Türkçeye Aktaranlar: Fikret Türkmen-Gülsine Uzun- Baki Bora Hança, Ank. 2007.
- **Kırgız Destanları 6. Manas Destanı**, Anlatan: SagınbayOrazbekoğlu, Haz.: S. Musayev- A. Akmataliyev, Türkçeye Aktaranlar: Fikret Türkmen- Şurubu Urayimova, Ank. 2007.
- **Gagavuz Destanları**, Nevzat Özkan, Ank. 2007.
- **Karakalpak Destanları**, Ceyhun Vedat Uygur, Ank. 2007.
- **Kazak Destanları III**, Oktay Selim Karaca, Ank. 2007.
- **Kazak Destanları II**, Metin Arıkan, Ank. 2007.
- **Özbek Destanları II**, Anlatan: Fazıl Yoldaşoğlu, Haz.: Dilek Yücel, Ank. 2007.
- **Özbek Destanları III**, Anlatan: KadirRahimov, Haz.: Ayşe Solmaz, Ank. 2007.
- **Kırgız Destanları V**, Anlatan: CumagulNaruzbayev, Haz.: Fatma Çelebi, Ank. 2007.
- **Türk Dünyasında Köroğlu Anlatmaları**, Yaz.: B. A. Garriyev, Çevirenler: Fikret Türkmen- Muvaffak Duranlı – Feyzullah Rahmankul, Ank. 2007.
- **Kazak Destanları I**, Metin Arıkan, Ank. 2007.
- **Tatar Destanları**, Fatih Urmançı, Türkçeye Aktaranlar: Vedat Kartalcık – Caner Kerimoğlu, Ank. 2007.
- **Şor Destanı İncelemeleri**, Yaz.: A. İ. Çudayakov, çev.: ÇaçtekinTurgunbayer, Ank. 2007.
- **Kazak Destanları IV**, Anlatan: MurınJırav – Sengirbayev, Türkçeye Aktaranlar: Fikret Türkmen – Metin Arıkan, Ank. 2007.
- **Âşık Şeref Taşlova'dan Halk Hikâyeleri**, Fikret Türkmen – Mete Taşlova – Nail Tan, Ank. 2008.
- **Hakas Destanları II**, Haz.: Ali İlgin, Ank. 2008.
- **Kırgız Destanları IV, Mendirman**, Haz.: A. Akmataliyev – AynekÇaynakova, Türkçeye Aktaran: Ali Özgün Öztürk, Ank. 2009.
- **Kazak Destanları VI**, Haz.: SayılbekSakenov – PerizatAyezpayeva, Türkçeye Aktaran: Oktay Selim Karaca, Ank. 2009.
- **Kırgız Destanları VII**, Haz.: A. Akmataliyev- AynuraKadırmambetova, Türkçeye Aktaran: Naciye Yıldız, Ank. 2009.

- **Çuvaş Alp Hikayeleri, UlipHalapisem**, Haz.: Fevzi Ersoy, Ank. 2009.
- **AşıkMevlütİhsani'den Derlenen Halk Hikayeleri**, Fikret Türkmen – Mustafa Cemiloğlu, Ank. 2009.
- **Aşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikayeleri**, Fikret Türkmen – Mustafa Cemiloğlu, Ank. 2009.
- **Özbek Destanları 1, Erali ve Şirali**, Haz.: Töre Mirzayev, Türkçeye Aktaran: Selami Fedakar, Ank. 2009.
- **Kırgız Destanları 8, Kız Darika**, Anlatan: KadırkulAlimanov, Haz.: GulbaraOrozova- A. Akmataliyev, Türkçeye Aktaran: Ferah Türker, Ank. 2010.
- **Kazak Destanları 5, Şora Batır**, Haz.: Bolat Korganbekov, Türkçeye Aktaran: İsmail Turan Kallimci, Ank. 2010.
- **Kazak Destanları 7**, Haz.: KarasaşAlpısbayeva – SayıtbekSakenov – JakanDuysengül, Türkçeye Aktaran: Bülent Bayram, Ank. 2010.
- **Kırgız Destanları 9, Er Soltonay**, Haz.: A. Akmataliyev – A. Kadırmambatova – S. Zakirov, Türkçeye Aktaran: İsmail Turan Kallimci, Ank. 2010.
- **Sözlü Destan**, Yaz.: Edward R. Haymes, çev.: Ali Çelik, Ank. 2010.
- **Kazak Destanları 8, Alpamış ve Kambar Batır**, Türkçeye Aktaranlar: Fikret Türkmen – Metin Arıkan, Ank. 2011.
- **Kırgız Destanları 10**, Haz.: SauleEgimbayeva, Türkçeye Aktaran: Zekeriya Karadavut, Ank. 2012.
- **Özbek Destanları IV, Huşkeldi ve Belagerdan**, Haz.: Töre Mirzayev – Cabbar İřankul, Türkçeye Aktaran: Rıdvan Öztürk, Ank. 2011.
- **Uygur Halk Destanları**, Haz.: Abdulkakim Mehmet, Ank. 2011.
- **Türk Kahramanlık Destanları**, Yaz.: V. M. Jirmunskiy, çev.: Mehmet İsmail – Hülya Arslan Erol, Ank. 2012.
- **Hakas Destanları III, Han Orba**, Haz.: Erhan Aktaş, Ank. 2011.
- **Kırgız Destanları 10**, Haz.: SauleEgimbayeva, Türkçeye Aktaran: Zekeriya Karadavut, Ank. 2012.
- **Kırgız Destanları 13, Canıř- Bayıř**, Haz.: A. Akmataliyev – Murat Mukasov, Türkçeye Aktaran: Mehmet Aça, Ank. 2013.
- **Kırgız Destanları 11, Kurmanbek**, Anlatan: Kalık Akiyev – Murat Mukasov, Türkçeye Aktaran: UlanbekAlimov, Ank. 2013.
- **Kazak Destanları 9, Durluguv – Karasaş Kız – MakpalSagız Destanları**, Haz.:PakizatAvespayeva – TektarElbekov, Türkçeye Aktaran: Hatice Emel Şirin, Ank. 2013.
- **Uygur Halk Destanları**, Haz.: Alimcan İnayet, Ank. 2013.
- **Nogay Destanları**, İsmail Doğan – Nesrin Güllüdağ, Ank. 2014.

Кайнакча

1. Köprülü F., Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar, İstanbul: 1918, s. 273 – 274
2. Reichl K., Türk Boylarının Destanları, (çev. Metin Ekici), TDK Yay., Ankara 2002, s. XIII.
3. Türker F., « Türk Dünyası Destanlarının Tespiti, Türkiye Türkçesine Aktarılması ve Yayınlanması Projesi Hakkında», Dede Korkut ve Geçmişten Geleceğe Türk Destanları Uluslararası Sempozyumu Bildirileri Kitabı, Ankara, 2011, ss.271- 275.
4. Türkmen F.- Öger A., «Türk Çocuk Edebiyatında Denizlili Bir Yazar: Hasan Kallimci», Uluslararası Denizli ve Çevresi Tarih ve Kültür Sempozyumu Bildirileri (6-7-8 Eylül 2006, Denizli), C. II, Denizli 2007, s. 417-418.

ТРАДИЦИОННАЯ ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ КАРТИНЫ МИРА

Давлят Умеров¹

Художественная практика является неотъемлемой составной частью обрядовой культуры, особенно это касается пространственно-временных искусств, которые носят синкретический характер. Танцевальная культура в традиционном обществе самым тесным образом связана с обрядовой деятельностью, большинство танцев вписаны в те или иные ритуальные действия, праздники, обряды, связанные с календарным годом или циклами жизни человека. Однако и в традиционном обществе, и, тем более, в современном, где сакральная составляющая праздника утрачена, танец является частью повседневной жизни, а понимание смысла народного танца и умение танцевать – знаком принадлежности к культуре, частью этнической идентификации.

Танец сопровождает всю историю культуры, истоки танца мы находим в уже в архаических обществах, танцевальная культура – столь же древняя, как и человеческое сообщество, хотя, как вид искусства танец окончательно сформировался лишь в XVII столетии. Исследователи танца и его истории видят истоки происхождения танца в мифологическом мировоззрении и ритуально-обрядовой деятельности². Ряд исследователей

¹ Научный сотрудник, Республиканский центр развития традиционной культуры; соискатель, Казанский государственный институт культуры, г. Казань, Россия, e-mail: dawlat@bk.ru.

² См.: Ромм В.В. Танец и секреты древнейших цивилизаций. – Новосибирск: НГК, 2002. Фомин А.С. Социокультурные аспекты философии танца. /Философия образования, 2007, № 4 (21). – С. 229-230. Кэмп Д. Философские проблемы танцевальной критики. – М.: 1981. Морина Л.П. Мифология и феноменология танца. Дисс.канд.филос.н. – СПб., 2003.

рассматривает танец более узко – как специфическую творческую деятельность, в профессиональном контексте¹. С нашей точки зрения танец может быть рассмотрен как один из важнейших факторов национальной и этнической идентификации, особенно если речь идет об исторической эволюции обрядовых и традиционных народных танцев. А.С. Фомин считает, что «формирование знания о природе танца является одним из основных вопросов его изучения»², исследование танцевальной культуры должно вестись в контексте исследования истории культуры в целом, поскольку танец как синкретичное пространственно-временное искусство запечатлевает важные для культуры значения и хранит символические смыслы. Танцевальную культуру мы можем считать «микрокультурой», которая позволяет судить как о повседневной, так и сакральной составляющей традиционной культуры. Мы согласны с И.А. Герасимовой, которая полагает, что «по мудрым движениям... можно судить о проявлении особых аспектов сознания, определяющих специфику когнитивной ситуации в ту или иную конкретно-историческую эпоху»³. Танец в таком случае может быть проанализирован как текст культуры, хранящий ее смыслы.

В современной литературе мы встречаем различные дефиниции танца, как узкие, так и широкие. Резюмируя, вслед за Д.Ш. Ван Кемп, мы можем определить танец как формализованное, ритмическое движение, которое выполняется по особым канонам; согласно принципам красоты и грациозности; сопровождается музыкой или ритмическим сопровождением; и имеет целью коммуникацию или рассказ истории, ритуал, передачу чувств или смыслов⁴- то есть, резюмируем, культурный смысл, который дает основания для культурной идентификации танцующих.

Исследование танцевальной культуры может быть рассмотрено как комплексное, более широкое чем исследование танца как такового. Танцевальная культура может быть рассмотрена в контексте народной танцевальной традиции, она тесно связана с национальной, народной традицией в целом. Согласно Е. Самойленко, танцевальную культуру можно определить как «систему, в общем виде представляющую собой способ бытования танца в повседневной культуре. В этом случае имеем следующую иерархию: культура – культура повседневности – танцевальная культура, где танцевальную культуру следует считать одним из элементов или, иначе, микрокультурой в границах повседневной культуры»⁵. Следуя такому подходу и выделенной автором статьи структуре танцевальной культуры, в которую входят собственно танец и танцевальная повседневность, мы можем анализировать танцевальную культуру как важный элемент, оказывающий влияние на формирование национальной и этнической идентичности.

Танец как системообразующий элемент танцевальной культуры включает в себя:

«– соматический (телесный) код: двигательная лексика танца – мимика, жесты, позы, движения (па), рисунок движений, отвечающая телесно-двигательной стороне феномена танца;

– семантический (смысловой) код: идеи, смыслы (в том числе лежащие вне самого танца), сообщения, наполняющие двигательную лексику; танец в этом аспекте выступает «знаковая система, которая способна объективировать культурные смыслы определенной эпохи»⁶;

– ритмический (музыкальный) код: музыкальный, песенный и др. аккомпанемент, выполняющий функцию ритмической организации движения»⁷. Согласно выделенным Е. Самойленко структурным единицам, танцевальная повседневность или периферия включает в себя:

«1) пространственно-временной код:

– специальные помещения и площадки для танца (бальные залы, танцевальные клубы, танцплощадки и т.д.), организация танцевального пространства и его зонирование (иерархия, схемы поведения и т.п.);

– циклическая организация танцевальных практик, специальные танцевальные события (балы, традиционные праздники, обряды, ритуалы, танцевальные вечера и конкурсы и т.п.);

2) предметный код:

– танцевальные костюмы,

– одежда (бальная или «диско-течная» мода),

– атрибуты для танцев (характерны для национальных танцев, например, веер в китайском или кинжал в кавказском танцах; иногда предметный код можно отнести к обязательной составляющей танца),

– предметы танцевального «быта» (к примеру, бальные книжечки);

3) социальный (поведенческий) код:

– аудитория танцевальной культуры,

¹ См.: Амашукели А.В. Эстетика танца. // Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. Серия «Symposium», Выпуск 16. /Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.10-13. Атитанова Н.В. Танец как смысловая универсалия: от выразительного движения к «движению» смыслов. Автореферат дисс. уч. степени канд. культ. – Саранск, 2000.

² Фомин А.С. Танец в системе воспитания и образования. Том I: Природа, теория и функция танца. – Новосибирск, 2005. – С. 26.

³ Герасимова И.А. Философское понимание танца. //Вопросы философии, 1998, №4. – С. 50.

⁴ Кэмп Д. Философские проблемы танцевальной критики. – С. 21.

⁵ Самойленко Е. В. Танцевальная культура: проблемы дефиниции, структура, ведущие функции. //Наука и современность, 2011, № 12-1. – С. 147-151. – С. 149.

⁶ Петроченко Н.В. К вопросу о происхождении и сущности танца. //Актуальные проблемы социокультурных исследований. – Кемерово, КемГУКИ, 2006. – вып. 2. – С. 119.

⁷ Там же.

– стратификация и иерархия субъектов танцевального сообщества,
– типичные формы поведения и модели взаимоотношений в пространстве танцевальной культуры;
4) нормативно-рефлексивный код:
– система трансляции и регламентации норм танцевальной культуры и рефлексия над танцевальной повседневностью:

– танцевальный этикет, правила поведения во время танцев и в местах их проведения, официальные постановления и предписания, касающиеся танцевальной культуры (репертуара, хронотопа и т.д.), танцевальная система образования – танцевальные кружки, танцевальные школы, книги и учебные пособия по танцам, журналы танцевальной тематики, телепередачи и т.д.;

– фильмы, литературные, публицистические и художественные (живопись, графика, скульптура) произведения на танцевальную тему»¹. Таким образом, мы видим, что танцевальная культура в целом, вне зависимости от того, этническая это танцевальная культура или, к примеру, светская, свойственная определенному социальному кругу, представляет собой сложную синтетическую систему, организованную вокруг танца как явления социальной жизни и коммуникации.

Е. Самойленко также подчеркивает, что танец и танцевальная культура «может выступать особым знаком принадлежности индивида к социальной общности: родовой, национальной, субкультурной и пр. С одной стороны, через танец индивид осознает собственное «Я», конструирует определенную идентичность (гендерную, национальную, культурную и т.д.), и происходит реализация механизма идентифицирующей функции, с другой стороны, такой танец служит опознавательным знаком принадлежности танцующего к той или иной общности для окружающих»². Таким образом, мы можем выделить не только идентификационную функцию танцевальной культуры, но и функцию репрезентативную. Танец задает коммуникативное поле культуры, систему семантически наполненных ориентиров в пространстве сакрального-профанного, он служит важным идентификационным и репрезентативным механизмом инкультурации, позволяет индивиду соотнести себя с конкретной этнической или народной культурой. Изучая народный танец, мы вполне можем понять базовые структуры идентичности этноса.

Однако в современности народный танец существует не только в аутентичных фольклорных условиях, все больше и больше, местом его существования становится пространство сцены. Мы различаем народный и народно-сценический танец. Если первый, в историческом контексте, фиксирует культурные смыслы и является отражением жизни этноса, то второй, опираясь на эти смыслы, сознательно культивирует формы этнической идентификации, он выполняет функцию культурной памяти и имеет выраженный дидактический аспект. Народно-сценический танец ставится на сцене профессиональными хореографами, которые либо сами изучают историю танцевальной культуры народа, либо опираются на этнографические исследования. Таким образом, в народно-сценическом танце сохраняются и воспроизводятся основные элементы народных традиционных танцев. При этом, как выяснилось в ходе наших экспедиций и фольклорных исследований, зачастую наши информаторы сами не помнят или не уже не знают смысловых оттенков – в положении рук, в последовательности фигур и т.п. Таким образом, мы оказываемся перед необходимостью дополнять записи танцев культурно-историческими исследованиями, которые позволяют выявить изначальные смыслы движений.

Зачастую в литературе, посвященной танцевальной культуре, слова «танец» и «пляска» используются как синонимы. Нам представляется это не вполне верным. Слово танец достаточно поздно вошло в обиход русского языка, и изначально обозначало не спонтанный народный танец, а танец дворцовый, куртуазный, светский. Как считает О.М. Герасимов, «пляска – это нечто спонтанное, импровизационное, а танец – это подготовленное по особым правилам изученное и закрепленное, то есть канонизированное действие»³. Вслед за О.М. Герасимовым мы будем различать народный спонтанный танец как игровое действие, использующее определенные каноны (пляску), и танец поставленный и выученный, сценический (танец).

Исследователями танец рассматривается как один из видов «невербального общения, наделенного всеми функциями общения: функцией формирования и развития отношений, функцией познания людьми друг друга, функцией влияния и взаимовлияния, функцией организации межличностного взаимодействия. Выполнение посредством танца функций общения становится возможным благодаря тому, что он является целым комплексом невербальных знаков и сигналов, которые несут информацию о психологических особенностях личности и группы»⁴. Танец народно-сценический также может быть охарактеризован в терминах коммуникации. Е.Г. Монахова отмечает, что если для непрофессионального танца функция общения является «чистой», то в танце профессиональном важным оказывается общение со зрителем, профессиональный сценический танец становится транслируемым сообщением, которое адресовано публике⁵.

Однако речь идет не только о сообщении народно-сценического танца, но и о его эстетическом восприятии. «Потребление искусства», как часто пишут современные социологи, удовлетворяет эстетические запросы

¹ Там же, с. 150.

² Там же, с. 151.

³ Герасимов О.М. Очерки народной хореографии мари. – Йошкар-Ола: Министерство культуры и международных отношений Республики Марий Эл, Республиканский центр народного творчества, 2001. – 104 с. – С. 23.

⁴ Монахова Е.Г. Социальная функция танца. // *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences*, 2014, № 9-10. – С. 186-189. – С. 187.

⁵ Там же.

сы общества¹. Танцевально-сценическое искусство призвано создать определенное эмоциональное состояние зрителя, что сложнее, нежели создание эмоциональной сопричастности, например, у участников непосредственного танцевального действия. Поэтому столь важна сценическая драматургия танца, его выстраивание по законам эстетического и художественного восприятия. Танец, изначально синкретичный как народный танец, и на сцене остается искусством синтетическим – важным для восприятия является каждый его компонент – музыка, хореография, костюм, пантомима как часть народно-сценического танца. Л.Т. Дьяконова отмечает, что «танец является видом искусства, обладающим особым способом художественной рефлексии, в рамках которого посредством ритмо-пластически организованных в пространстве и во времени движений тела создается особый тип художественного языка»².

Исследование танцевальной культуры сталкивается с целым рядом сложностей, начиная от сбора фольклора и поиска информантов и заканчивая системой записи, которая позволила бы затем адекватно воспроизводить традиционные танцы. Недостаточно найти и опросить информантов-старожил, посмотреть и записать на видео народный танец для того, чтобы сохранить этот культурный феномен и чтобы потом поставить этот танец на сцене. Необходимо восстановить утраченные смыслы, выявить и проанализировать фольклорные образы, локальные особенности и семантику, проследить генезис фольклорных форм – только в этом случае мы можем говорить о сознательном сохранении культурного наследия народа. В нашем исследовании мы учитывали различные культурные и социальные факторы, этнические, гендерные и т.д. Многие элементы культурного наследия существующим образом трансформировались и, видоизменяясь, изменили изначальный смысл, например древние языческие и ритуально-шаманские обряды превратились в молодежные игры и детские забавы.

На сегодняшний день не существует единой системы записи танцев, которая была бы общепринята. В европейских исследованиях используется метод, предложенный Рудольфом фон Лабаном. «Хореотика» Лабана является так называемой «трехмерной» системой записи и позволяет с достаточной степенью точности фиксировать народные танцы. С технической точки зрения наиболее надежной остается видеосъемка, которую необходимо вести с пяти точек, но и в этом случае многие детали могут остаться незамеченными – например, движение ног девушки в длинном платье. В нашей стране наиболее распространённой остается методика В. Верховинца, украинского хореографа, которая была детально разработана и усовершенствована Э.А. Королевой, Т.С. Ткаченко, Е.М. Марголисом³. Однако, как показывает практика, эта система более подходит для записи сценического танца, нежели фольклорных плясок. В нашем исследовании мы опираемся на систему записи, предложенную С.С. Лисициан – кинетографию⁴. Эта система записи основана на предложенных А. Эйзенштейном вертикальных символах, что позволяет зафиксировать как горизонтальное, так и вертикальное положение тела в записи танца.

Нам представляется наиболее плодотворной именно кинетографическая система записи, поскольку она позволяет зафиксировать изначальные танцевальные движения, именно народную плясовую культуру. Предложенные автором системы опросники дают достаточное количество сведений и позволяют существенно расширить знания о танцевальной культуре народа. В конце XIX – начале XX века астраханскими татарами была утрачена часть самобытной хореографической культуры, что связано с процессом ассимиляции культуры, экономики, и образа жизни. Поэтому исследование танцевальной культуры сопряжено с целым рядом сложностей – зачастую нам сложно выявить источник того или иного танца, проследить в полной мере пути его модификации. В ходе культурных контактов происходили заимствования, мы находим целый ряд схожих плясовых действий и близких по смыслу обрядов, что свидетельствует о единой основе культурной идентификации татарского народа. Вместе с тем, мы можем выявить характерные особенности отдельных групп внутри этноса и проследить, как сохранялось этническое своеобразие и формировалась групповая идентичность отдельных субэтносов. Для каждой этнической группы татар, наряду с общей хореографической культурой, свойственны собственные фольклорные пляски.

Таким образом, мы можем констатировать, что танец как главный системообразующий элемент танцевальной культуры претерпевает в рамках народной культуры существенные изменения. Народный танец постепенно утрачивает свои изначальные сакральные функции, функции формирования сообщества, идентификации и репрезентации. При работе сценаристов и исследователей этнохореологов перед ними стоит задача выяснить изначальные смыслы, расшифровать их, с тем, чтобы в постановке передать дальше как часть значимых кодов изначальной этнической танцевальной культуры. Хореографы внимательно записывают народные танцы, расшифровывают их смыслы, исследуя танцевальную повседневность как периферию танцевальной культуры. В этом огромная значимость современных исследований этнохореографии и с этим же связаны ее основные трудности.

¹ Подробнее об этом см.: Белов В.А. Особенности формирования эстетических эмоций средствами хореографического искусства. // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2009, № 1(17). – С. 47 – 50. – С. 48.

² Дьяконова Л.Т. Танец как феномен культуры // Общество. 2011, № 3. – С. 155-1587 – С. 156.

³ См.: Верховинец В. Українська хореографія: Теорія українського народного танця. Київ, 1919. Марголис Е.М. О записи танца. М., 1950.

⁴ Лисициан С.С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Т. I. Ереван, 1958. Т. II. Ереван 1972.

Литература

1. Амашукели А.В. Эстетика танца. //Эстетика в интерпарадигмальном пространстве: перспективы нового века. Серия «Symposium», Выпуск 16. /Материалы научной конференции 10 октября 2001 г. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.10-13. Атитанова Н.В. Танец как смысловая универсалия: от выразительного движения к «движению» смыслов. Автореферат дисс. уч.степени канд.культ. – Саранск, 2000.
2. Белов В.А. Особенности формирования эстетических эмоций средствами хореографического искусства. //Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2009, № 1(17). – С. 47 – 50. – С. 48.
3. Верховинец В. Українськахореографія: Теоріяукраїнського народного танця. Київ, 1919. Марголис Е.М. О записи танца. М., 1950.
4. Герасимова И.А. Философское понимание танца. //Вопросы философии, 1998, №4. – С. 50.
5. Герасимов О.М. Очерки народной хореографии мари. – Йошкар-Ола: Министерство культуры и межнациональных отношений Республики Марий Эл, Республиканский центр народного творчества, 2001. – 104 с. – С. 23.
6. Дьяконова Л.Т. Танец как феномен культуры // Общество. Среда. Развитие. 2011, № 3.– С. 155-1587 – С. 156.
7. Кэмп Д. Философские проблемы танцевальной критики. – С. 21.
8. Лисициан С.С. Старинные пляски и театральные представления армянского народа. Т. I. Ереван, 1958. Т. II. Ереван 1972.
9. Монахова Е.Г. Социальная функция танца // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences, 2014, № 9-10. – С.186-189. – С. 187.
10. Морина Л.П. Мифология и феноменология танца. Дисс.канд.филос.н. – СПб., 2003.
11. Ромм В.В. Танец и секреты древнейших цивилизаций. – Новосибирск: НГК, 2002.
12. Самойленко Е. В. Танцевальная культура: проблемы дефиниции, структура, ведущие функции. //Наука и современность, 2011, № 12-1. – С. 147-151. – С. 149.
13. Фомин А.С. Социокультурные аспекты философии танца. /Философия образования, 2007, № 4 (21). – С. 229-230. Кэмп Д. Философские проблемы танцевальной критики. – М.: 1981.
14. Фомин А.С. Танец в системе воспитания и образования. Том I: Природа, теория и функция танца. – Новосибирск, 2005. – С. 26.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА МЕДВЕДЯ В ФОЛЬКЛОРНОМ КОНТЕКСТЕ

Эльвина Усеинова¹

Аннотация. Почитание медведя – важный элемент истории, религиозных представлений, культуры и этнических традиций. За свою многовековую историю образ медведя претерпел значительные изменения, постепенно переплетаясь с другими религиозно-мифологическими образами. В данной статье выявлены существенные характеристики образа медведя, которые актуализированы в силу того, что данный образ как символическое выражение архаических установок определяет особенности мировоззрения, мироощущения и миропонимания народа, входит в структуру системы его ценностей.

Ключевые слова: медведь, батыр, сказка, фольклор.

TRANSFORMATION OF IMAGE BEAR IN FOLKLORE CONTEXT

Summary. The veneration of the bear – an important element of history, religious beliefs, cultural and ethnic traditions. During its long history the image of the bear has undergone significant changes, gradually interwoven with other religious and mythological images. This article reveals the essential characteristics of a bear image that updated due to the fact that this image as a symbolic expression of the archaic features of plants determine the outlook, attitude and outlook of the people, is part of its system of values.

Keywords: bear, batyr, tale, folklore.

Сказки о животных считаются самыми древними. Их герои – различного рода животные, звери, птицы и даже насекомые. Сказки о животных зародились в результате борьбы древних людей против враждебных сил природы. Они стремились понять этот мир, постичь его тайны и подчинить его себе, из поколения в поколение передавая свои рассказы о том, что с ними происходило во время охоты, которая для людей тех времен была основным источником существования. Первобытным людям животные казались такими же разумными, как и они сами. Для того, чтобы облегчить условия жизни и для защиты от злых сил, они принимали какого-либо

¹ Аспирант, Крымский инженерно-педагогический университет, г. Симферополь, Россия, e-mail: elvina.useinova.1991@mail.ru.

зверя или птицу за своего защитника и покровителя, а порой даже считали покровителем рода или племени – тотемом, которого почитали как божество и молились ему.

Таким образом, первоначально сказки о животных рассказывались даже не столько как сказки, а как рассказы, в которых первобытные люди делились друг с другом о своем опыте общения с животным миром. По мере роста сознания и жизненного опыта людей практическая сторона этих рассказов постепенно утрачивала свое первоначальное значение. Мифологические воззрения и понятия уже воспринимались не в своем прямом значении, а в качестве поэтической условности и аллегории.

По мнению В.Я. Пропп, сказки о животных восприняты в форме вымысла из анимистических представлений людей (способность животных думать, говорить, как люди). Мир животных стал восприниматься как иносказательное человеческому. Животные являются носителями качеств, которые осуждаются человеком или, наоборот, приветствуются [5, с. 89].

Образ медведя издавна привлекает ученых различных направлений гуманитарного знания, о чем свидетельствуют, к примеру, труды К. Леви-Стросса, Б. Малиновского, Э. Тайлора, Дж. Фрезера, К. Хюбнера, М. Элиаде и др., касающиеся первобытной культуры и религии.

С глубокой древности и до наших дней образ медведя занимает видное место среди мифологических героев, это один из самых распространенных и наиболее древних образов религиозных верований, обрядности и фольклора. За свою многовековую историю образ медведя претерпел значительные изменения, он эволюционировал, постепенно переплетаясь с различными религиозно-мифологическими образами. В фольклорной традиции различных культур образ медведя несет огромную полифункциональную нагрузку: он выступает как предок, человек в медвежьей шубе, оборотень, покровитель семьи и плодородия, брачный партнер, судья, гарант клятвы, хозяин леса, хозяин диких зверей и домашних животных, помощник человека, даритель.

В сказках народов мира медведь является распространенным образом. Происхождение медведя связывается в легендах с человеком. Человек был обращен Богом в медведя в наказание за убийство родителей; за отказ страннику или монаху переночевать, за честолюбивое желание, чтобы все люди его боялись и т.д. Медведями стали спрятанные от Бога в лесу дети Адама и Евы. Считают, что если снять с медведя шкуру, то он выглядит как человек: самец как мужчина, а медведица с грудью, как у женщины. У него человечесьи ступни и пальцы, он умывается, любит своих детей, радуется и горюет, как человек, понимает человеческую речь и сам иногда говорит, а также посылитесь весь Рождественский пост, то есть сосет лапу. Доказательство человеческого происхождения медведя охотники видят в том, что на медведя и на человека собака лает одинаково, не так, как на других зверей. На женщин он нападает не затем, чтобы их съесть, а чтобы увести к себе и сожигательствовать с ними. Верят, что от такого сожигательства человека с медведем рождаются на свет люди, обладающие богатырской силой. Мотив этот представлен не только в поверьях, но и в сказках [4].

Медведь является центральным героем всех русских сказок о животных. Так, в сказке «Теремок» прослеживается мысль о сотворении мира. Здесь медведь олицетворяет момент перехода количества вещества в качество, что является свойством материи и энергии. Сначала был небольшой дом, который населяют животные. На наш взгляд, в «Теремке» проводится аналогия с теорией большого взрыва, которую ученые пытаются подтвердить при помощи коллаидера. Прототипом такого явления можно назвать рождение звезд: когда в круге центра происходит процесс притягивания, вращение пыли, ее постепенное уплотнение. В сказке – это заселение Теремка животными. Постепенно пространства становится мало, поскольку притягивается все большее количество веществ, и чем больше масса образования, тем сильнее происходит притяжение элементов. В результате масса скопления становится настолько высока, что притягивает практически равный себе элемент – «медведя». В этот момент происходит сжатие притянутых элементов звездной пыли, количество вещества переходит в качество посредством выброса энергии.

Представления о медведе как хозяине, мифическом и культурном герое, духе-покровителе, главе духов-предков, восходящих к архетипам хозяина-Царя, Героя, являются более поздними пластами в образе медведя. В сказке «Маша и медведь» медведь одаривает Машу подарками, а ее ленивую сестру наказывает. Тут образ медведя несет в себе образ справедливости, доброй и злой доли. Если человек трудится честно, то он должен быть награжден за свои поступки, если же человек глуп, скуп и черств, то он несет наказание за это. Однако в сказке «Мужик и медведь» медведь играет роль помещика. Он хозяин леса, обладает большой силой и богатой шубой, очевидно, поэтому ему отвели роль помещика. Стоит заметить, что в русских сказках помещик всегда глупее мужика, тем же умом наделен и образ помещика-медведя.

В сказках, в том числе и крымскотатарских, медведь выступает символ могущества и силы. Еще с давних времен юноше, достигшему совершеннолетия и прошедшему все испытания, давали определенный тотем, характеризовавший его сущность, ум и ловкость. Такой тотем, как медведь, давали справедливым, умным и сильным. Это обстоятельство не могло не наложить свой определенный отпечаток и в народных волшебных сказках.

В известной легенде крымских татар о горе «Аюв-даг» образ медведя выступает сначала как грозный исполнитель того, что ему повелели: «И был он так велик, тяжел и страшен, будто необъятная грозная гора, а густая шерсть на нем была, как дремучие леса, ребра вздымались, как могучие утесы; морская вода стекала по нему, как шумные горные ручьи и водопады в лесу. Могучие тяжелые лапы медведя ступили на крымскую землю, а мощная спина, поднявшаяся из морской воды, достигла самых облаков». В начале он выступает грозным мстителем, который все сметает на своем пути. Со временем увидев всю красоту Крыма, великий

Медведь ослабел в своем свирепстве, дрогнуло сердце зверя. И он ослушался приказа, за что был наказан и обречен на вечность в виде горы [3].

Образу медведя присуща брачная символика, символика плодородия и плодovitости, представленная, в частности, в свадебном обряде, в любовной магии, в лечении бесплодия и т. п. В крымскотатарской сказке «Аюв кюлак» (Медвежье ухо) чудесное рождение батыра происходит от вынужденного сожительства женщины с медведем. Этот древнейший сюжет присутствует и в русском фольклоре. О.В. Данилов предполагает, что в мотиве сожительства медведя и женщины «отражается архаическая идея магического содействия зверя плодородию, позже превратившая медведя в покровителя семейно-брачных отношений» [1, с. 43].

Начинается сказка с того, что у одного старого человека была очень красивая дочь, и он никому не хотел её отдавать, отказывая всем женихам. Но девушка понравилась падишаху. Старику ничего не оставалось делать, как согласиться на свадьбу. На третий день свадьбы, услышав о событии, в деревню пришел молодой охотник со своим танцующим медведем посмотреть на невесту. Привязал он медведя и пошел в дом, где отдыхала от свадебной суеты дочь старика. Пошел к ней и сказал, что хочет увидеть её лицо. Увидев друг друга, охотник и девушка влюбились. Но медведь обманом заставил девушку открыть окно, выкрал и убежал с ней неизвестно куда: «*Бираз отургъын сонъ тою олгъан къыз денъиле, онъа пенджерере къакъылгъандай ола, о оны аювджы яштыр белей, пенджерени ача, ашагъы бакъайым дегенде, пенджерере тюбюнде тургъан аюв, тою олгъан къызны чекип ала да къача*» [2, с. 143].

От этого брака и рождается ребенок Аюв кюлак, обладающий необыкновенной силой, данной ему отцом-медведем. В детстве дети боялись с ним играть, так как он был не по-детски силен. И каждый раз играя со сверстниками, сам того не желая, калечил их: «*Бир кунь даа Аюв кюлак бир балангын аягъыны сындыра*». Однако эта же сила делает Аюв кюлак смелым и мужественным, он – добрый и не желающий приносить горе людям: «*Вай, балам сенинъ ишинъ ярамай. Сен анда барма, сени аджера йыланлар ашарлар, – десе де, Аюв кюлак къолуны селькип, кене елуна кете*» [2, с. 144].

В сказке обязательно наличие волшебных предметов, обладающих особой магической силой. У батыра Медвежье ухо – это волшебная сабля, с помощью которой он побеждает змея: «*Аюв кюлак къылычыны сувурьп чыкъара, аждера йыланны учь парчагъа боле*» [2, с. 144].

В румынском варианте сказки Аюв кюлак красивая дочь была у одного падишаха. Один хан хотел на ней жениться, но отец не отдавал её замуж. Однажды девушку увидел медведь, влюбился, украл её, унес в дальние края: «*Аюв кишкеннешик бу тешиктен бир кози мен карай да ишкерде айнынъ ондертинджи узанып джаткъын бу кызнынъ йузин корип огъа шу ерде ашык бола*» [2, с. 146]. В этой сказке у батыра из волшебных предметов были расческа, зеркало, ножницы. С помощью этих предметов девушка с матерью убежали от медведя. Кроме волшебных предметов помощниками батыра выступали *Джерсеселер (Слушатель земли), Сувоплар (Глотатель воды), Джерджутар*.

По своей жанровой структуре сказка об Аюв кюлак и в крымскотатарском, и в румынском варианте при большой схожести все же имеют некоторые различия. На каждый из вариантов повлиял ряд особенностей: национальные, территориальные и языковые. Для крымских и казанских татар очень важной является тема, касающаяся брака с животными-тотемами, а дети, рожденные от этого брака – батыры, олицетворяют надежды и стремление народа к освобождению, свободе.

Архетипический образ медведя, рассмотренный нами в волшебных сказках, формируется в рамках тотемических верований и предстает несколько противоречивым, поскольку в нем переплетены отголоски былого могущества, величия и силы с сатирическим подходом к персонажу сказок о животных.

Литература

1. Данилов О.В. Культ медведя. Марий Эл. 1995. № 1. С. 42-45.
2. Джаманаклы К. Кърымтатар масаллары // Масаллар. 1 том / Собиратели: К. Джаманаклы, А. Усеин. Симферополь, 1941. С. 142-150.
3. Легенды и предания Крыма / Редактор-составитель А.Е. Тархов. Симферополь: «Реноме», 1998. 160 с.
4. Неклюдов С.Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. – М.: Форум, 2016. 216 с.
5. Пропп В.Я. Морфология волшебной сказки / Научная редакция, текстологический комментарий И. В. Пешкова. М.: Издательство, 2001. 192 с.

ФОРМЫ КАТЕГОРИИ ВРЕМЕНИ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ (ПРОШЕДШЕЕ ВРЕМЯ)

Минсылу Усманова¹

Аннотация. Согласно общепринятым нормам для выражения прошедшего и будущего времен башкирского глагола используются по две грамматические формы. Автор статьи предлагает свою классификацию башкирских временных форм и анализирует особенности выражаемых ими значений.

¹ Доктор филологических наук, профессор, Башкирский государственный педагогический университет им. М.Акумулла, г. Уфа, Россия, e-mail: usmanova.minsylu@mail.ru.

Ключевые слова: Башкирская грамматика, категория времени, спряжение, определенность.

THE SHAPES OF TIME CATEGORY IN BASHKIR LANGUAGE (*THE PAST TENSE*)

Summary. According to current Bashkir grammar norms the Past and the Future tenses in the Bashkir language have two distinct forms, each of them having an own peculiarity in meaning. The author presents in this article a new approach to the classification of the Bashkir tense forms as well as gives a thorough analysis of their meanings.

Keywords: Bashkir grammar, tense category, conjugation, definite meaning.

*Грамматика – это огромная работа человеческой мысли,
и относиться к ней нужно с большим уважением.*
(А. Вознесенский)

Как известно, грамматическая категория времени свойственна лишь изъявительному наклонению. Категориальным значением изъявительного наклонения является сообщение о реальных, достоверных действиях, относящихся к настоящему, будущему или прошедшему времени.

Во всех научных изданиях и учебниках башкирского языка дается почти одинаковая информация о том, что прошедшее и будущее времена изъявительного наклонения имеют определенные и неопределенные формы [2, с.273-274; 281-282; 4, с.104, 139; 5, с.369, 373-374; 6, с.216, 219; 8, с.131, 139]. Следует сказать, что в именовании этих форм у башкирских ученых нет единого мнения.

По строению глаголы бывают простыми и сложными (составными). В нашей работе речь пойдет о простых формах прошедшего времени. Простые аффиксы прошедшего времени **-ды** и **-ған**. Форму прошедшего времени на **-ған** одни ученые называют *билдәһез үткән заман* «прошедшее неопределенное время» [2, с. 272-274; 8, с.131; 5, с.369-370], другие – *шаһитһез үткән заман* «прошедшее неочевидное время» [7, с.198; 6, с. 219-220, 222], третьи – *билдәһез (шаһитһез) үткән заман* «прошедшее неопределенное (неочевидное) время» [4, с.104], четвертые – *билдәле үткән заман* «прошедшее определенное время» [9, с.98]. С аффиксом **-ды** такая же картина, но вместо терминов *билдәһез*, *шаһитһез* «неопределенное, неочевидное» здесь следуют термины *билдәле*, *шаһитлы* «определенное, очевидное».

В башкирском языкознании принято считать, что прошедшее на **-ды** – определенное прошедшее время, выражает действие достоверное, очевидцем которого был говорящий, а на **-ған** выражает действие неопределенное, очевидцем которого говорящий не был.

В частности, во всех учебниках (школьных, вузовских) отмечается, что аффикс **-ған** в современном башкирском языке выражает неопределенное прошедшее время, грамматическая природа которого двояка и сводится к следующему: в 1-м лице при помощи формы **-ған** говорящий сообщает о событии, которое произошло в прошлом, однако, полной уверенности в том, что это событие действительно состоялось, у него нет, ибо действие совершалось не на глазах говорящего. Он знает об этом из других, косвенных источников, в достоверности которых не уверен; применительно ко 2-му и 3-му лицу данная форма употребляется для выражения действий, участником и очевидцем которых говорящий не был. [2, с. 274; 4, с. 112-113; 5, с. 369; 5, с. 210, 219, 222-223; 7, с. 131]. С таким мнением башкирских ученых и авторов учебников не согласны Н. К. Дмитриев и А. Бишев [3; 10]. В частности, Н. К. Дмитриев пишет: «Искусственность такого объяснения очевидна. Даже если принять такое объяснение, и то покажется странным, для чего в языке существует глагольная форма, применение которой допускается исключительно редко (для передачи действий, производимых в состоянии обморока)» [3, с.132]. Далее он отмечает, что, если мы обратимся к морфологическому анализу формы **алғанмын**, то здесь мы имеем причастие прошедшего времени **алған** и аффикс сказуемости (настоящего времени) **-мын**. Таким образом, со стороны структурной здесь налицо комбинация элементов прошедшего времени с элементами настоящего времени. Это и выражается термином Прошедшее-настоящее. [3, с.133]. Далее приводим интересное высказывание Н. К. Дмитриева: Денежные расписки (уплачено и т.д.) по-башкирски всегда выражаются Перфектом *тулғанган*. Было бы странно понимать это так, что кто-то уплатил, а мы не были свидетелями этого... и выдаем расписку, на которой значится «получено» (*алынган*). [3, с. 134].

А. Бишев пишет, что такое понимание аффикса **-ған**, как выразитель действия, совершенного не на глазах говорящего и свидетелем которого говорящий не был, первым представлено А. Мансуровым (в 1934 г.) и продолжает быть и сейчас. [10, с. 132]. Н. К. Дмитриев отмечает, что такое толкование аффикса (автором А. Мансурова – М.У.) своими корнями уходит в дореволюционные татарские грамматики [3, с. 132].

Мы придерживаемся мнений ученых Н. К. Дмитриева и А. Г. Бишева и считаем, что аффикс **-ған**, как и аффикс **-ды** выражает реальную, подлинную, достоверную действительность и является аффиксом прошедшего определенного времени. Он обозначает такие действия, очевидцем которого говорящий не был, но он вполне уверен в его подлинности, ибо знает о них из достоверных источников и поэтому не сомневается в их реальности и действительности. Действительно, как мы можем сомневаться в данных, приведенных по истории России, Башкортостана, о наших родственниках и др. только по тому, что подлинные действия, события, подтвержденные документами, печатями и др., передаются в предложениях глаголом (сказуемым) с аффиксом **-ған**. Например, *1754 йылдың 16 июнендә Шайтан-Көзәй улусы Тәкәй ауылында Салауат Юлаев тыуган*. «16 июня 1754 года в деревне Текеево Шайтан-Кудейской волости родился Салават Юлаев». *1948-1950 йылдарҙа атайым менән эсәйем Баймак районы Карамалы ауылында укы-*

тыусы булып эшләгән. «В 1948-1950 годах мои родители работали в деревне Карамалы Баймакского района учителем».

Причастие прошедшего времени, поставленное в форме сказуемости, образует особое прошедшее время изъявительного наклонения – так называемое Прошедшее-настоящее, или Перфект. ... и мы предлагаем и башкирское **аҫғанмын** обозначать по-русски как Прошедшее-настоящее или Перфект. [3, с. 132, 134].

Аффиксом **-ған** в башкирском языке представлено причастие прошедшего времени: *уҡылған китап* «прочитанная книга», *уяңған бала* «проснувшийся ребенок», *эшләмәгән аппарат* «неисправный аппарат».

По исследованным материалам можно сказать, что в языке башкир процессы, продолжающиеся действия и состояния не имеют грамматический показатель, т.е. они не разделены по временным критериям. В частности, процессы, действия и состояния, которые имели место в прошлом и которые продолжает быть и сейчас, т.е. в настоящем времени, представлены в языке в форме прошедшего времени на **-ған**. Например: 1. *Кызым ауылда йәшәй // Ауылда йәшәгән кызымды һағынам.* «Дочь живет в деревне. Скучаю по дочери, которая живет в деревне». 2. *Ейәнемде яратам. // Яратқан ейәнем бар.* «Люблю внука. У меня есть любимый внук». 3. *Әсәйем ауырый. Ауырыған әсәйемде ызалатып йөрөтмәйем. Табибты өйгә саҡыртам.* «Мама болеет. Не буду тревожить больную мать. Вызову врача домой». Таким образом, аффикс **-ған** в одно и то же время имеет отношение и на прошедшее времена, и на настоящее время.

-ған выражает и будущее время. Примеры: 1. *Сибайға барған // бара торған юл безең ауыл аша утә.* «Дорога, идущая в Сибай, проходит через нашу деревню». 2. *Шәл бәйләгән әнәнде биреп тор әле // Шәл бәйләй торған әнәнде биреп тор әле // Шәл әнәнен биреп тор әле.* «Дай, пожалуйста, иглу, которым вяжут шаль». 3. *Был һөйләй торған хәбәр түгел.* «Об этом не следует говорить (рассказывать)».

Форма *настоящего времени -а/-ә, -й* нередко используется и в функции прошедшего времени. Такое стилистическое употребление представляет действия и события, имевшие место в прошлом, как бы происходящими в момент высказывания. Например, *Мостай Кәрим 1919 йылдың 20 октябрәндә Шишмә районы Келәш ауылында тыуа.* «Мустай Карим родился в 1919 году 20 октября в деревне Кляшево Чишминского района». «Настоящее историческое» придает повествованию живость и образность. Это употребление имеет место в повествовательном стиле изложения, в частности, в исторической прозе, в биографических описаниях, а также в языке сказок, фольклора, особенно, если план прошлого уже однозначно обозначен соответствующей формой прошедшего времени индикатива. [2, с.280].

Однако информация о том, что аффикс **-а** используется для выражения прошедшего и будущего времени, во всех в учебниках башкирского языка дается только в разделе Настоящее время [6, с.214; 4, с.136-138; 5, с.373; 7, с.137], а в разделах, где речь идет о будущем и прошедшем временах, она почему-то отсутствует [6, с.216-217,219-221; 8, с.130-131; 4, с.104-132, 139-144; 5, с.369-372, 373-375; 7, с.131-132,139-140].

И в итоге, давая детям неполную информацию о настоящем времени, мы учим их неправильно мыслить, разговаривать и формально относиться к разбору предложений. Приведем пример: в учебнике в графе настоящее время дается предложение *Кәрим мәктәптән кайта.* [7, с.193] «Карим вернется из школы», где глагол *кайта* в действительности обозначает не настоящее, а будущее время, Карим только в будущем времени пойдет домой // вернется «*кайта*».

В форме настоящего времени данное предложение выглядело бы так: *Кәрим мәктәптән кайтып килә // Кәрим мәктәптән кайтып килә ята // Кәрим мәктәптән кайтып бара // Кәрим мәктәптән кайтып бара ята.* «Карим идет из школы (возвращается из школы)».

Следует отметить, что частое использование в речи одних форм времени в значении других наблюдается и в других языках. В частности, в русском языке форма настоящего и будущего времени может употребляться в значении прошедшего: *Вот проезжаем мы раз через нашу деревню... лет пятнадцать назад.* (И. Тургенев) Глагол *проезжаем* имеет форму настоящего времени, но в предложении употреблен в значении прошедшего: *проезжают* не сейчас, а давно проезжали – «лет пятнадцать назад». Настоящее время может использоваться в значении будущего: *Прощай, любимый город! Уходим завтра в море.* (М. Исаковский) Глагол *уходим* имеет форму настоящего времени, но в предложении употреблен в значении будущего, это подчеркивается и словом *завтра* [1, с.121-122].

Жизнь разнообразна. В ней есть место и достоверности, и сомнениям, и предположениям. И все это находит свое отражение в языке. По нашему мнению, не надо искать в аффиксах временных форм, в частности, в аффиксе **-ған** понятия неопределенности. В языке башкирского народа они выражает определенность. Например, никто не будет сомневаться в достоверности фактов, приведенных в следующих предложениях только по тому, что в них глагол (сказуемое) представлен с аффиксом **-ған**: 1) «Кәмһетелгәндәр» романын Зәйнәб Бейшәева **язған** «Зайнаб Бишәева написала роман «Униженные»; 2) Башкортостан Республикаһы Урал тауларының көньяк өлөшөндә, Европа менән Азия сигендә урынлашқан. «Республика Башкортостан расположена в южной части Уральских гор, на границе Европы и Азии». А вот для передачи понятия неопределенности существуют специальные средства языка. Они универсальны. Это – модальные слова, выражающие предположение, сомнение, неуверенность: *ахырыһы* «кажется»; *бугай, шикелле* «видимо, вроде»; *бәлки* «наверное»; *тәслә, һымак, кеүек, бугай* «кажется, вроде»; *күрәһең* «очевидно» и др. (**Бәлки, килгәндәр э.** «Возможно, он уже пришел»; **Мин уны бөгөн күрҙем шикелле.** «Вроде я его сегодня видела»), предположительные частицы **-дыр** (с вариантами) (*Ул белмәгәндәр.* «Он, наверное, не знал»; *Кемдәр килде.* «Кто-то пришел.») и др.

Эти языковые средства служат для передачи *неопределенных форм* всех времен изъявительного наклонения – прошедшего, настоящего и будущего.

Отрицательная форма неопределенного настоящего времени (юклык формаһы) образуется присоединением к корню (основе) глагола аффикса отрицания **-ма/-мә** + показателя настоящего времени **-й** и специальных языковых средств, выражающих предположение, сомнение, неуверенность. Примеры: Азамат эйтмәгән **шикелле**. «Кажется, Азамат не сказал». **Бәлки**, ул беззе эзләмәгәндер зә. «Возможно, он нас и не искал». Без һеззе караманькмы **ни**? «Разве мы за вами не ухаживали?» Улар яңы йорт төзөргә уйламаньлар за **шикелле**. «Вроде они и не думали строиться».

Таким образом, языковая картина мира башкир показывает, что все категории времени имеют определенные и неопределенные формы, в том числе и настоящее время. Категория времени в башкирском языке реализуется различными языковыми средствами – совокупностью грамматических, лексических и комбинированных средств.

Литература

1. Бабайцева В.В., Чеснокова Л.Д. Русский язык. Теория. 5-9. М.: ДРОФА, 2011.
2. Грамматика современного башкирского литературного языка. М.: Наука, 1981.
3. Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М.: Наука, 2007.
4. Зәйнуллин М.В. Хәзерге башкорт эзәби теле. Морфология. Өфө: БДУ, 2002.
5. Ишбаев К.Ф. Башкорт теле. Юғары укуу йорттарының филология факультеты студенттары өсөн дәреслек. Өфө: Китап, 2012.
6. Кейекбаев Ж.Ф. Башкорт теле. Педагогия училищелары өсөн дәреслек. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1983.
7. Псәнчин В.Ш., Псәнчин Ю.В. Эсә теле. 5. Өфө: Китап, 2007.
8. Псәнчин В.Ш., Псәнчин Ю.В. Эсә теле. 10-11. Өфө: Китап, 2001.
9. Усманова М.Ф. Башкорт теле. 5-9. Теория. Өфө: Китап, 2013.
10. Әкрәм Бейеш. Тел хикмәтгәре. Өфө: Китап, 1999.

ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЯКУТОВ ВОКРУГ ОЗЕРА ЕССЕЙ КРАСНОЯРСКОГО КРАЯ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ИСТОЧНИКАМ)

Василий Ушницкий¹

Аннотация. В данной статье изучаются вопросы этнической истории культуры есейских якутов – обитающего вокруг озера Ессей Красноярского края. В статье использованы материалы Б.О. Долгих, собранные им в ходе Северной экспедиции в 1938-39 гг. Ключевым родовым этнонимом в фольклоре есейских якутов является имя маят (майаат). В происхождении данной группы якутского населения принимали активное участие выходцы из Вилюйских улусов: сологоны, батулинцы, бети, чорду, еспех.

Ключевые слова: есейские якуты, фольклор, субкультура, этнография, архивные источники, Северная экспедиция.

ETHNIC HISTORY OF YAKUTS AROUND THE LAKE YESSEY OF KRASNOYARSK KRAI (ON FOLKLORE SOURCES)

Summary. In this article questions of ethnic history and culture of Essene Yakuts – Krasnoyarsk Krai living around the Lake Yessey are studied. In article the materials B.O. Dolgikh collected by him during the Northern expedition in 1938-39 are used. A key patrimonial ethnonym in folklore of Essene Yakuts is the name mait (майаат). Natives of the Vilyuysk uluses took active part in an origin of this group of the Yakut population: sologona, batulinets, to a beta, chord, espekh.

Keywords: Essene Yakuts, folklore, subculture, ethnography, archival sources, Northern expedition.

Есейские якуты – тюркоязычный народ, обитающий вокруг озера Ессей Красноярского края. Весьма интересным является происхождение есейских якутов, проживающих в Красноярском крае в окружении тунгусов, нганасан и ненцев. В происхождении данной группы якутского населения принимали активное участие выходцы из Вилюйских улусов: сологоны, батулинцы, бети, чорду, еспех. Очень интересны исторические предания есейских якутов.

Ключевым родовым этнонимом в фольклоре есейских якутов является имя маят (майаат). По фольклорным источникам, легендарное племя майаатов можно считать предками есейских якутов. Маяты известны из фольклора оленекских и ковьяйских якутов как воинственное оленеводческое племя. В якутоведении утвердилось мнение, что они представляли собой самоедское племя, проникавшее в территорию Якутии [1]. Их связывают с нганасанами и ненцами. В то же В.А. Туголуков их отождествлял с вонядырами, западными эвенками

¹ Кандидат исторических наук, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук, г. Якутск, Россия, e-mail: voma@mail.ru.

[2, с. 127]. Тем более интересны фольклорные сведения о участии их в этногенезе эсеевских и оленекских якутов, а также ковьяйцев.

Старинное предание о маятах записал Б.О.Долгих «Маяты (маятыль), говорят на Есее жили. Они очень хорошие охотники были. Диких (оленей) пешком промышляли. Диких промышляя, пешком пригоняли их до мой, как оленей. Сняв шкуру с оленей, живыми их отпускали. Принося мясо, сварив и наевшись, остатки его от сытости выбрасывали. Ходя по Оленеку живых обдирали и отпускали диких. На берегу Оленека лабаз сделали и туда сложили мясо. Посохи у них на концах с железом были. Когда догоняли они на лыжах дикого, то этими посохами (нере) выкалывали им глаза. Какой это народ был неизвестно, кажется эвенки. В чумах они жили. На Есее тоже были маяты и там поп был. Они стали гоняться за попом, чтобы убить. Стали рубить рог мамонта. Там утонули, когда стал ломаться лед» [3].

На Оленеке были маяты. Ходили маяты на лыжах, оленей не имели. Середину зимы в самые сильные холода лежали в голомо. Везде на земле маятов были построены голомо на расстоянии друг от друга на день пути пешего человека. В этих голомо ночевали. Убив диких складывали их в лабаз и около лаваза строили голомо. Потом жили здесь пока не съедали мясо. Затем переходили в другое голомо, к другому лавазу с мясом. Оружием были лук, стрелы и пальма. Все из камня и дерева. Ножей из железа у тех не было. Огонь добывали кремнем. Охотились и жили человек по 25-30 мужчин. Окружили стадо диких и суживая кольцо, расстреливали их из луков. Одежду делали прямо из шкур дикого. Одна шкура на плечи, другая на ноги. Не в виде одежды, а вроде плащей и передников. Кохуны были и у сологонов. Но лучшие кохуны были у маятов. У пашенных больших кохунов не было. Их только впоследствии стали звать Чорду, тогда их звали пашенными. Так посоветовавшись, пашенные нашли одного большого кохуна по имени Эвен. Это было лет 250 лет назад. По берегам Котуя, не доходя до Есеея, живя маяты опять размножились. Плавали на плотках, оленей не имели, веток у них не было. Сшивали шкуры диких в парки, и так прямо их надевали. Железа у них и котлов не было. Ели мясо сырое или жареное, жили в полуподземных голомо. Где дикого убьют, там его и едят. Ловили рыбу перезагаривая реку. Когда вода спадала летом брали ее просто руками. Потом ловушки стали делать из дерева и тальника. Мясо складывали в ямы, чтобы оно не сгнило. До того как эвена напали на Оленеке, маяты не знали отдельных жен, а каждый совокуплялся с кем придется. Дети считались детьми всего рода. Война происходила главным образом на Маеро и Оленеке. Зимой в самые холода, в крутых берегах рек выкапывали ямы и в них сидели. Одежда была сперва связанная, не сшитая. Потому, только в ямах спасались от морозов. Одежда была сперва связанная, не сшитая. Потому, только в ямах спасались от морозов. В этих ямах и сейчас обвалившихся сводом находят стрелы и самострелы» [4].

По информации Х.Х.Уодай, сологоттор, юёдэйдэр, уодайдар – все произошли от майаатов. Батагайдар произошли от них же, но присоединились к тунгусам [5]. «У маятов тоже хоһуун был в белой парке. Имя его Эгдеке-кохун. Он из рода Уодай, был зятем». Маяты же были саамайдар (самодийцы). Сын Юрэнэ бился с майаатами. Воевали и с русскими. По мнению Б.О.Долгих, отождествление маятов с самодийцами неверно. Маяты были эвенкийским племенем.

Среди эсеевских якутов были распространены легенды о хосунах, как у северных якутов и эвенков. «Были они удалой народ, кохуны. Эти маяты имели луки. Убив русских, перешли Есеей, спустились по Сихой-сэнэ, спустились по Котую и пошли вверх по Моеро. Первыми нашли эту землю русские. С юга от теплого моря пришли эвенки люди с «шитыми лицами». Сюда пришли два брата рода Чорду, Михаил Бети. Все здешние якуты произошли с Конора и с Вилюя. Происходила война чорду с шитолицыными эвенками» [6].

Интересны легенды о происхождении от центральных групп якутов. Так роды Чорду, Ёспёк, Баатагай и Бётёнг имелись в составе центральных якутов. «Род Осогостох получил свое название от слова осогостоох – беременная. Чорду происходили из Эдиганской земли (Жиганска). Тыгыниды были ответвлением рода Еспек. Уодай происходили от эвенкийской женщины. Маймага пришли с Вилюя. Бети происходили наполовину от якутов, наполовину от эвенков. Юрэнэй и Батагай считались ответвлением рода Чорду» [7]. Род Ёспёк в составе эсеевских якутов происходит от Ёспёхскэй волости на Алдане. Назван по имени дюпсинского князца Ёспёх. В фольклоре эсеевских якутов интересно существование сюжета о якутском предводителе Тыгыне. Также любопытным является мнение о происхождении рода Бети имеющегося в составе эвенков.

Следует выделить существование мотивов мифов о потопе и мамонтах. «После него был потоп, во время которого утонули мамонты. Были люди наслег Чорду. Они происходят от пашенных. Такой наслег есть в Якутске. Пашенные народили много людей. Образовался большой народ. Они пришли в землю сологонов. Не имея оленей пришли на Оленек. Это были пашенные Чорду и сологоны. Были и Ботулу. На Оленеке были маяты. Ходили маяты на лыжах, оленей не имели. Сологоттор, юёдэйдэр, уодайдар – все произошли от маятов (майаат). Баатагайдар произошли от них же, но присоединились позже к тунгусам. Бети – это новые люди» [8]. Интересным представляется существование версии о происхождении представителей родов сологон, уодай, юёдэй, баатагай от маятов. В этой связи можно вспомнить аборигенную теорию происхождения якутов С.И.Николаева. Он считал маятов самодийскими предками народа саха.

Интересным эпизодом является рассказ о роли пашенных или русских в происхождении самоедов и центральных якутов. «Потом сологоны, ботулу, осогостох, еспек и чорду по старой дороге пашенных опять стали подвигаться к ним. Эти пришедшие люди с железными стрелами были, с железными ножами. Были у них и котлы из листового железа. Они имели небольшие сети, сплетенные из корней деревьев. Чтобы эти сети не пересыхали их все время держали в воде и в воде тоже переводили. Самое главное сообща ловили рыбу, перегораживая реки. Потом русские поймав диких учили их. Самоеды произошли от русских. Эти русские

самоеды, приходя на Ессей приводили оленей». В якутском тексте самоеды названы саамайдар. Б.О.Долгих считает примечательным, смешение самоедов и русских [9]. Возможно, здесь рассказчиком подчеркивается участие в происхождении антропологического типа самоедов и якутов европейского (уральского и туранского) компонента.

Ессейские якуты жили вокруг озера Ессей в избушках добывая рыбу. Добывали рыбу с помощью сети (илим). Неводи (мунха) не знали. Сеть делали из конского волоса – кыл, сеть поступала из Виллойских улусов. Традиционным занятием якутских мужчин озера является охота на диких оленей. Бьют их с помощью бурянов из автоматических ружей. Мясо оленей потребляют в пищу, часть продают. Оленей и лошадей раньше в советское время держали, сейчас в хозяйствах нет домашних оленей. Продуктами ессейских якутов можно назвать юколу, борса, юлюктэ, дьюкэнди – из сушеного мяса. Раньше жили в урасе и были балаганы. По рассказам отца, раньше были и чорооны. Почитаемое дерево тиит – лиственница. В местности Сордонноох стояла православная часовня, построенная якутскими миссионерами с Виллюя. В центре поселка Ессей церковь, которое было разрушено в советское время бульдозерами, после этого начались несчастные случаи в поселке. Ессейские якуты говорят ньиччэбэй или хара ас в отношении мерзлого мяса [10].

В фольклоре ессейских якутов встречаются легенды о Тыгыне. По словам Христофора Уодая, «Тыгын был очень знаменитый человек». Был он шести сажен роста, и старшим среди своих братьев. Между глазами было очень широко. Жил примерно в XVI в. Родился в Якутске. Т.е. фольклор ессейских якутов в Тыгыне признает уроженца Якутского острога, хотя он жил в долинах Эркээни и Туймаада, еще до прихода русских. Жил с сыном, был вдов. «Из Европы пришли смотреть, что за большой человек есть в Азии. В то время над нашими был он глава, богатырь, силач. Собирая камни сделал себе жилище. В то время у якутских пашенных был он нечто вроде царя. Из камней делал пашенным печки и дома. Из дерева ветки делал. Собрав и намочив глину котлы делал. Делал печку из глины и камня. Русские пришли в количестве сорока человек его убивать. От испуга уронил крышку котла с чаем. Тогда все погибли. От пуль ему ничего не было. Все свои дома Тыгын камнем обделал, кирпичем. В стенах дома сделал отверстие. Никак не входит в царский закон Тыгын. Пришли к Тыгыну войной. Старик он, состарился очень. Царские люди с кремневыми ружьями, люди Тыгына с луками и стрелами. У Тыгына сын и зять от пуль увертываются. Сам Тыгын в каменном доме сидит. Из отверстия в стене стреляет из лука. Много народа собралось около Тыгына. Царских людей было мало. Только один из них обратно ушел. Совсем земли не видно, столько пришло людей. Придя они убили людей Тыгына. Оставили одного Тыгына. Стараются убить Тыгына, но ничего его не убивает... Завязав ему глаза, кричали над его головой. Он сердясь после этого умер. Умирая Тыгын сказал: Сейчас я умру. Пусть умру. Но потом все равно вы погибните сами оттого что придет другая власть». Примечание от Б.О.Долгих: «Это, довольно нескладное по своей форме, предание интересно в том отношении, что образ исторического якутского царя Тыгына рисуется в нем в необычном освещении. Тыгын здесь скорее не царь, а нечто вроде народного вождя бедняцкой массы, противопоставляющий себя и народ якутским богачам. Тыгын наделен чертами народного героя» [11].

По другому рассказу: «Сына Юрэн Кохуна звали Тыгын. Русские стали стрелять в него из ружей. Перепрыгивая через целые амбары, Тыгын убежал» [12]. Это легенда действительно примечательная. Юрэн Хо-суун – встречается в легендах северных якутах. Его против Юнгкээбил является реальной исторической личностью, встречается в документах под именем тунгуса Онгкобуля. В этом смысле Тыгын северных легенд сравним с знаменитым предводителем тунгусского рода долган Дыгынча. Таким образом, образ Тыгына в фольклоре ессейских якутов самостоятелен от центральных вариантов. Здесь он народный герой как Бэрт Хара и отличается от образа кровавого тирана Тыгына в фольклоре якутов.

Ессейские якуты впитали в себя культуру виллюйских и центральных якутов, а также эвенкийскую оленеводческую культуру. В их происхождении также принимали участие легендарные майааты, кто-то в них видит самодийцев-нганасан, кто-то западных эвенков родов ваяндыров-буляшей.

Литература

1. Николаев С.И. – Сомоготто. Происхождение народа саха. – Якутск: НИПК «Сахаполиграфиздат», 1995. – 112 с.
2. Туголуков В.А. Эвенки Восточной Сибири и Дальнего Востока. Красноярск: Издат.дом «Сибирские промыслы», 2013. С. 127.
3. Красноярский Краевой Музей. Долгих Б.О. Дело Северной экспедиции 1938-1939 гг. № 737. Папка № 5. Часть III. Материалы по этнографии. Фольклорные тексты. Часть III. Ессейские якуты. Маягы. Записано от Хутокогир И.В. 33 года 1938 г., п. Чиринды.
4. Красноярский Краевой Музей. Долгих Б.О. Дело Северной экспедиции, История Есея. Информация от Уодай Христофора Христофоровича. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
5. ККМ. История Есея, Долгих Б.О. Информация от Уодай Х.Х. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
6. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация от Чорду Х.Г.
7. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация от Чорду Х.Г.
8. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация от Уодай Х.Х. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
9. ККМ. История Есея. Долгих Б.О. Информация Уодай Х.Г. 27 лет, 1939 г. п. Тура.
10. Информация Екатерины Кузнецовой. Аспирантка ИГиИПМНС СО РАН, Якутск, 16 ноября 2015.
11. Красноярский Краевой Музей. Долгих Б.О. Дело Северной экспедиции 1938-1939 гг. № 737. Папка

№ 5. Часть III. Материалы по этнографии. Фольклорные тексты. Часть III. Эссеистские якуты. Тыгын. Информация от Уодай Христофор, 1939 г. рождения, 27 лет.

12. Долгих Б.О. Происхождение эсеевских и вилюйских якутов. Информация от Еспек Никита Алексеевич. 1938 г. рождения, 42 лет.

TATAR VE BAŞKURT TÜRKÇELERİNDE /g/ SES GRUBUNUN DURUMU

Dursun Ünüvar¹

Özet. Bu çalışmada Türk dilinin tarihî ve çağdaş lehçelerinde iki vokal arasındaki g/g sesinin Tatar ve Başkurt Türkçelerindeki durumu değerlendirilmiştir. Tatar ve Başkurt Türkçelerinde /g/ ses grubunun, tıpkı diğer Kıpçak grubu Türk lehçelerinde olduğu gibi, düzensizlikler gösterdiği tespit edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tatar Türkçesi, Başkurt Türkçesi, /g/ Ses Grubu.

THE SITUATION IN TATAR AND BASHKIR TURKIC OF /g/ VOICE GROUPS

Summary. In this article, the situation in Tatar and Bashkir Turkic of g/g between the two vocals in the historical and contemporary Turkish dialects was evaluated. Just as the other Kıpçak Turkic Groups, /g/ voice group in Tatar and Bashkir Turkic have been found to show inconsistency.

Keywords: vocals, Tatar Turkic, Bashkir Turkic.

1. /g/ Ses Grubunu Barındıran Kelimeler

Yukarıda verilen eserlerde, /g/ ses grubunun bulunduğu kelimelerin Tatar ve Başkurt Türkçesindeki durumları tespit edilmiştir. Tatar ve Başkurt Türkçesinde varlığını sürdürmeyen kelimeler ise tabloya dâhil edilmemiştir.

Orhun Yazıtları	Divanu Lugati't – Türk	Kutadgu Bilig	Codex Cumanicus	Başkurt Türkçesi	Tatar Türkçesi	Türkiye Türkçesi
	agız	agız	agız, avuz	avız	avız	ağız
Agu	agu	agu		ağıv	ağu	zehir
alpagu	alpagut			alpavit	alpavit	1. yiğit savaşçılar 2. büyük çiftlik sahibi (BT)
			Bagatur	batır	batır	kahraman
	bagır	bagır		bavır/beğer	bavır	karaciğer
	bagırsak	bagırsak		b a v ı r h a ğ / beğerle		merhametli ve cömert
	bogun-		bogul-	bıvıl-	buvıl-	boğulmak
			bogum,	bıvın	buvın	Boğum
boguz	boguz	boguz	bogaz	boğaz	buğaz	boğaz
	bögür	bügür		böyör / böyrek	böyir	böbrek
buzagula-				bızavla-	bozavla-	buzağlamak
	çağır		çağır	sağır	çağır	1. şarap 2. votka (BT)
		çigen-yügen		yügen	yögen	yular
			eger, egir	eger	eger	eğer
	egil-	egil-		iyël-	iyël-	eğilmek
			egiz	iğéz	iğéz	ikiz
ıgaç	yıgaç	yıgaç	ağaç	a ğ a s / y ı ğ a s / yıyğas	ağaç	ağaç
	kagun	kagun		ğavın	kavın	kavun
	kögürçün		kügürçün	kügersën	kügerçën	güvercin
	kögüz	kögüz	kögüs, kövüs	kükrek	kükrek	göğüs
küdegü	küdegü	küdegü	küyegü	këyev	këyev	güvey

¹ Doktora Öğrencisi, Araştırma Görevlisi, Bartın Üniversitesi, Bartın, Türkiye, e-mail: dunuvar@bartin.edu.tr.

oğul, oğul	ogul, ogul		oglan ogul, ovul, oğlanlar	uğul/uğlan/ul	ul/oğul	oğul, çocuk
			ogru, ogur	oğro	uğrı	hırsız
	ögüt			ögöt	üğit	ögüt
			sagak	şefek	şefek	şafak
	sagım			havım	savım	sağım
	sagin-		sagin-	hağınv	sağın-	düşünmek, hatırlamak, özlemek
	sagıl-			havıl-	savıl-	sağılmak
	sagızgan	sagızgan		hayışkan	sayışkan	saksağan
	sıgın	sıgın		hığınv	sıgın-	sığınmak
	sıgırçık	sıgırçuk		sığırçık	sıgırçık	sıgırçık
	sıgır		sıgır	hıyır	sıyır	sıgır
	sogık	sogık / soguk		hıvıç	sıvık	soğuk
	sögen			havır		yük hayvanındaki küfe
	tegirmen		tegirmen	dirmen	tiğermen	değirmen
		togul-		tıv-	tıv-	doğmak
	tügül-	tügül-		töyölöv		düğümlemek
	ügi	ügi	ugü	ökö	yabalak	baykuş
yagı	yagı	yagı	yagı	yav	cav	düşman
yagız	yagız	yagız		yavız	yavız	yağız, kara yağız
yaguk	yaguk	yaguk		yağın	yakın	yakın
yegen				yeyen		yeğen
yegirmi	yigirmi			yëğërmë	yëğërmë	yirmi
	yıgıl-	yıgıl-	yıgıl- /cıgıl-	yıyıl-	cıyıl-	yığılmak, toplamak
	yigit	yigit	yegit, igit	yëğët	yëğët	yığıt, genç
yügür-	yügür-	yügür-	yügür-	yügër-	yögër-	koşmak; akmak

2. VgV Tarzındaki Ses Grupları

2.1. /ege/ ses grubu

Orhun Türkçesinde kök içindeki *ege* ses grubu verilen örnekte de görüleceği üzere Başkurt Türkçesinde *ëye* ve *ege*, Tatar Türkçesinde ise *ege* şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

OTü. /ege/ > BTü. /ëye/ – TTü. /-/.

OTü. *yegen* > BTü. *yëyen* ‘erkek yeğen; erkek torun’.

CC. /ege/- /egi/ > TTü. /ege/ – BTü. /ege/.

CC. *eger* / *egir* > TTü. *eger* – BTü. *eğër* ‘eğer’.

2.2. /egi/ ses grubu

Orhun Türkçesinde, Düvanu Lugati’t- Türk’te, Kutadgu Bilig’te ve Codex Cumanicus’ta *egi* şeklinde var olan ses grubu Tatar Türkçesinde /iyë/, Başkurt Türkçesinde *ëyë* olarak karşımıza çıkmaktadır.

OTü. /egi/ > DLT. /egi/ > KB. /egi/ > CC. /egi/ > TTü. /iyë/ – BTü. /ëyë/.

Otü. *egil-* > CC. *il-* > TTü. *iyël-* > BTü. *ëyël-* ‘eğilmek, bükülmek’.

Orhun Türkçesindeki *egi* ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde bazı kelimelerde *ëğë* olarak karşımıza çıkar.

OTü. *yegirmi* > – TTü. *yëğërmë* – BTü. *yëğërmë* ‘yirmi’.

Codex’teki *egi* ses grubu Tatar ve Başkurt Türkçesinde *igë* şeklindedir.

CC. *egiz* > TTü. *igëž* – BTü. *igëž* ‘ikiz’.

Bazı kelimelerdeki *egi* ses grubu, Başkurt Türkçesinde erimeye uğramıştır.

OTü. *tegirmen* > DLT. *tegirmen* > CC. *tegirmen* > TTü. *tiğermen* – BTü. *dirmen* ‘değirmen».

2.3. /egü/ ses grubu

Orhun Türkçesinde, Düvanu Lugati’t- Türk’te, Kutadgu Bilig ve Codex Cumanicustaki *egü* ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *ü* sesinin düşmesiyle ve *g* sesinin de *v* ye dönüşmesiyle *ev* şeklindedir.

OTü. *egü* > DLT. *egü* > KB. *egü* > CC. *egü* > BTü. *ev*

OTü. *küdegü* > DLT. *küdegü* > KB. *küdegü* > CC. *küdegü* > TTü. *këyev* – BTü. *këyev* ‘güvey’.

OTü. *egü* > CC. *ev* > TTü. *ev* – BTü. *ev*

Otū. *bilegü* > CC. *bilev* > TTü. *bēlev* – BTü. *bēlev* ‘bileği taşı’.

2.4. /öge/ ses grubu

Ortak Türkçe dönemindeki *köge* kelimesi içerisinde vardır (1, 1997: 299). Bu sözcükteki *öge* ses grubu, Başkurt Türkçesinde *üye* olarak varlığını sürdürmektedir.

Ortak Türkçe *öge* > BTü. *üye*

Ortak Türkçe *köge* ‘is, kurum’: BTü. *köye* ‘is, kurum’.

2.5. /ögü/ ses grubu

Düvanu Lugati’t- Türk’te varlığı tespit edilen *ögü* ses grubu, Tatar Türkçesinde *ügi*, Başkurt Türkçesinde *ögö/üğe* şeklindedir. Bu ses grubunda *g* sesinde bir değişim yoktur. *ögü* ses grubundaki *ü* sesinin Başkurt Türkçesinde *ö* olarak karşılanması ise Başkurt Türkçesindeki genişleme eğilimi ile, Tatar Türkçesinde *i* olarak karşılanması ise Tatar Türkçesindeki dar ünlü kullanımı ile açıklanabilir.

DLT. *ögü* > BTü. *ögö*

DLT. *ögüt* > TTü. *ügit* – BTü. *ögöt* ‘öğüt’.

DLT. *ögü* > CC. *ügü* > TTü. *üğe* – BTü. *üğe*

DLT. *kögürçün* > CC. *kügürçin* > TTü. *kügerçen* > BTü. *kügersen* ‘güvercin’.

2.6. /ügü/ ses grubu

Orhun Türkçesinde, Düvanu Lugati’t- Türk’te, Kutadgu Bilig ve Codex Cumanicustaki *ügü* ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *üğe* şeklindedir.

Otū. *ügü* > DLT. *ügü* > KB. *ügü* > CC. *ügü* > TTü. *üğe* – BTü. *üğe*

Otū. *yügür-* > DLT. *yügür-* > KB. *yügür-* > CC. *yügür-* > TTü. *yögür-* – BTü. *yügür-* ‘koşmak’.

2.7. /aga/ ses grubu

İncelediğimiz eserlerden Codex Cumanicus’ta varlığı tespit edilen *aga* ses grubu Tatar ve Başkurt Türkçesinde erimeye maruz kalmıştır.

CC. *bagatur* > TTü. *batır* – BTü. *batır* ‘bahadır’.

2.8. /ağı/ ses grubu

Düvanu Lugati’t- Türk’te, Kutadgu Bilig ve Codex Cumanicustaki *ağı* ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *avı* olarak karşımıza çıkmaktadır.

DLT. *ağı* > KB. *ağı* > CC. *ağı/avı* > TTü. *avı* – BTü. *avı*

DLT. *agız* > KB. *agız* > CC. *agız/avız* > TTü. *avız* – BTü. *avız* ‘ağız’.

DLT. *bagır* > KB. *bagır* > TTü. *bavır* – BTü. *bavır* ‘karacığer’.

Yukarıda verilen *bagır* ve *agız* kelimeleri, Ortak Türkçe ve Eski Türkçe döneminde *bayır* ve *ayız* şeklindedir (1, 1997: 285). Yani buradaki *ağı* ses grubunun *avı* ses grubundan geliştiği söylenebilir.

2.9. /agu/ ses grubu

Orhun Türkçesinde, Düvanu Lugati’t- Türk’te ve Kutadgu Bilig *agu* ses grubu, Tatar Türkçesinde *agu* ve *avı*, Başkurt Türkçesinde *ağı* ve *avı* şeklindedir.

Otū. *agu* > DLT. *agu* > KB. *agu* > TTü. *agu* – BTü. *ağı*

Otū. *agu* > DLT. *agu* > KB. *agu* > TTü. *agu* – BTü. *ağır* ‘zehir’.

DLT. *kagun* > KB. *kagun* > TTü. *kaşın* – BTü. *kaşın* ‘kavun’.

Yukarıda verilen *kagun* sözcüğü, Ortak Türkçe ve Eski Türkçe döneminde *kaşun* şeklindedir (1, 1997: 286). Yani bu sözcükteki *agu* ses grubu *avı* ses grubundan gelişmiştir.

2.10. /oğu/ ses grubu

Düvanu Lugati’t- Türk’te ve Kutadgu Bilig’te *oğu* ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *ıvı /uğı* şeklindedir. *oğu* ses grubu, Ortak Türkçe ve Eski Türkçe döneminde var olan *oyu/oyı* ses grubundan gelişmiştir (1, 1997: 287).

Ortak Tü. *oyu* > Otū. *oyı* > DLT. *oğı* > KB. *oğı* > TTü. *ıvı* – BTü. *ıvı*

Ortak Tü. *soyuk* > Otū. *soyık* > DLT. *sogık* > KB. *sogık / soğuk* > TTü. *sıvık* – BTü. *hıvık* ‘soğuk’.

Ortak Tü. *oyul* > Otū. *oyul* > DLT. *ogul/ogıl* > CC. *oglan/ogull/ovul/* > TTü. *ul / uğıl* – BTü. *uğıl/uğlan* ‘oğul’.

2.11. /ıgı/ ses grubu

Düvanu Lugati’t- Türk’te ve Kutadgu Bilig’te *ıgı* ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *ıvı /ığı* şeklindedir. *ıgı* ses grubu, Ortak Türkçe ve Eski Türkçe döneminde var olan *ıvı* ses grubundan gelişmiştir (1, 1997: 287).

Ortak Tü. *ıvı* > Otū. *ıvı* > DLT. *ıgı* > KB. *ıgı* > BTü. *ıvı/ığı*

Ortak Tü. *sıyır* > DLT. *sığır* > CC. *sığır/sıyır* > TTü. *sıyır* – BTü. *hıyır* ‘sığır’.

DLT. *sığırçık* > KB. *sığırçık* > TTü. *sığırçık* – BTü. *sığırçık* ‘sığırçık’.

2.12. /igi/ ses grubu

Düvanu Lugati’t- Türk’te ve Kutadgu Bilig’te *igi*, Codex Cumanicus’ta *egi/igi* olarak yer alan ses grubu, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *ëğë* olarak karşımıza çıkmaktadır.

DLT. *igi* > KB. *igi* > CC. *egi/igi* > TTü. *ëğë* – BTü. *ëğë*

DLT. *yiğit* > KB. *yiğit* > CC. *yegit/igit* > TTü. *yëğët* – BTü. *yëğët* ‘yiğit’.

3. Sonuç

1) *VgV* ses grubunun Tatar Türkçesi ve Başkurt Türkçesindeki durumları hemen hemen aynıdır.

2) *VgV* ses grubundaki *g* sesi, Tatar ve Başkurt Türkçesinde bazı durumlarda *VyV* olarak karşımıza çıkmaktadır: *ege* > *ëye*, *egi* > *ëyë*, *öge* > *üye*, *ıgı* > *ıvı*.

3) *VgV* ses grubundaki *g* sesi, Tatar ve Başkurt Türkçesinde bazı durumlarda aynı şekilde varlığını sürdürmüştür. *g* sesinin yanında bulunan ünlülerde değişim olmuştur: *ögü* > *ögö* / *üğe*, *ügü* > *üğe*, *agu* > *ağı*, *egi* / *igi* > *ëğë*.

4) *VgV* ses grubundaki *g* sesi, Tatar ve Başkurt Türkçesinde bazı vokaller arasında hem *g* hem de *y* olarak varlığını sürdürmektedir: *egi* > *ëyë* – *ëgë*, *ıgi* > *ıyı* – *ıgı*.

5) *VgV* ses grubundaki *g* sesi, Tatar ve Başkurt Türkçesinde bazı vokaller arasında *v* sesine dönüşmüştür: *egü* > *ev*, *agi* > *avı*.

6) *VgV* ses grubundaki *g* sesi, Tatar ve Başkurt Türkçesinde *o* ve *ı* ünlüleri arasında hem *v* hem de *g* olarak varlığını sürdürmektedir: *ogi* > *ıvı* – *ıgı*.

7) *VgV* ses grubundaki *g* sesi, Tatar ve Başkurt Türkçesinde bazen hece yutulması durumuyla kaybolmuştur: *bagatur* > *batur* ‘bahadır’.

Каянакча

Kılıç, F. Aral-Hazar Grubu Kıpçak Türk Lehçelerinin Karşılaştırmalı Ses Bilgisi // Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara, 1997 S. 285-299.

БЫЛИЧКИ И БЫВАЛЬЩИНЫ ОБ ОГНЕННОМ ЗМЕЕ ВЁРЕ ÇĔЛЕН ЧУВАШЕЙ ПРИСВИЯЖЬЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2002 ГОДА)

Елена Федотова¹

Аннотация. Жанр быличек и бывальщин в чувашской фольклористике малоизучен. Исследование фольклора чувашской диаспоры также ведется изредка. Проблема изучения сохранности чувашской мифологической картины мира стоит остро. Целью данной статьи является изучение быличек и бывальщин об огненном змее *вёре çĕлен* чувашей Присвияжья, записанных от аутентичных носителей летом 2002 года. Тексты публикуются впервые. Отмечены особенности описания внешнего облика мифологического персонажа *вёре çĕлен*.

Ключевые слова: чувашский фольклор, былички, огненный змей.

BYLICHKI AND BYVAL'SHCHINY ABOUT FIERY SERPENT VĚRE ÇĔLEN OF THE SVIYAGA RIVER CHUVASH (ON THE MATERIALS OF 2002 EXPEDITION)

Summary. The category of bylichki and byval'shchiny (folk-belief, myths) has been studied poorly in the Chuvash folkloristics. The Chuvash diaspora folklore is observed from time to time as well. The problem of preservation review of the Chuvash mythological picture of the world is acute. The aim of this article is to study bylichki and byval'shchiny about the fiery serpent *věre çĕlen* of the Chuvash living along the Sviyaga river, recorded from authentic speakers in the summer of 2002. The texts are published for the first time ever. Special features of the description of the mythological character's visage *věre çĕlen* are marked.

Keywords: Chuvash folklore, myths, fiery serpent.

Жанр быличек и бывальщин в чувашской фольклористике малоизучен. Комплексное исследование фольклора чувашской диаспоры также ведется изредка. Источники для изучения фольклора чувашей исследуемой территории описаны нами в работе «Устное народное творчество чувашей Присвияжья» [5, с. 223–224]. В силу установленных рамок объема главы, в ней жанру быличек и бывальщин уделено мало внимания. В данной статье хотелось бы остановиться на них подробнее.

Как пишет Н. К. Козлова, «В архаических мифологических системах многих народов мира одно из важнейших мест принадлежит змею (змее). При этом часто змеи играют роль или тотемных предков, покровителей, или демиургов. Они почитались как божества во многих языческих религиозных системах» [4]. Но, ссылаясь на статью В. В. Иванова: «Если в архаических мифологиях роль Змея, соединяющего небо и землю, чаще всего двойственна (он одновременно и благодетель, и опасен), то в развитых мифологических системах (где змей часто носит черты дракона, внешне отличающегося от обычной змеи) нередко обнаруживается прежде всего его отрицательная роль как воплощения нижнего (водного, подземного или потустороннего) мира...» [3, с. 470], Н. К. Козлова отмечает, что: «Таким образом, божественная роль Змея в славянской мифологии не признается» [4]. То же самое можно наблюдать и в чувашской мифологии. По представлениям чувашей, *вёре çĕлен* ‘огненный змей’ может происходить от «брошенных тайно девицами незаконнорожденных младенцев» [1, с. 40]. Как показывает собранный нами полевой материал, *вёри* / *вёре çĕлен* ‘огненный змей’ прилетает ночью к тоскующим, горюющим девушкам, женщинам, редко – к мужчине. К девушкам, женщинам приходит змей в образе мужчины, к мужчине – в образе женщины: «действуют персонажи двух типов: реальный герой – представитель «мира» и фантастический – представитель «антимира». Быличка повествует о неожиданном контакте героя и антагониста: о вторжении антагониста в реальный мир или перенесении героя в «антимир» [2]. Приведем к примеру рассказ, когда огненный змей прилетал к девушке, которая очень тосковала по умершему (возможно, погибшему) жениху: *Пиртен аслăрахчĕ ёнтĕ. Хĕр. Уринкка аппа.*

¹ Кандидат филологических наук, Чувашский государственный институт гуманитарных наук, г. Чебоксары, Россия, e-mail: elena.fedotova.73@inbox.ru.

Каччи вилнӗ уя́н. Ак урампа тухаҫҫӗ. Урам урлӑ хӗрача тоҗе вӗсемпе пулнӑ ӗнтӗ. Ак, Лиза аппа калатчӗ вара. Ӗнтӗ ку Уринкка аппи кӑсенчен уйрӑлат тет те анса каять тет килне. Маларах кӑсенчен. Мӗн тума каять-ши ку тесе вӑрттӑн кайса итлер-ха тесе каларӑмӑр тет. А-ак, пӗрт сӗмӗнче чисти калаҫать тет ӗнтӗ каччипе-е, шӑкӑл-шӑкӑл калаҫать тет, кулат тет хӑй. Калаҫать тет, кулат тет ӗнтӗ, Микулай ятлӑччӗ ун каччи пулнӑ. Вӑт вӑл килнӗ вӗри ҫӗлен пулса ун патне. Каҫсерен вӑл ҫав каччипе калаҫнӑ, кулнӑ. Кӑсем, ытти юлташӗсем, кайса тӑраҫҫӗ те ӑна сыхласа, вӑт вара ӑна пӑрахтарӑҫӗ. Вӗри ҫӗлен пулса леи каччи килнӗ ун патне каҫсерен. Ку вара часрах анса каятчӗ тет кӑсенчен уйрӑлса ‘Она была старше нас. Девушка. Тетя Уринкка. Жених у нее умер. Они, девушки, выходили по улице, рассказывала тетя Лиза. А эта тетя Уринкка отделялась от остальных девушек и шла домой. Заинтересовавшись, почему она так отделяется от них, девушки тайком стали наблюдать за ней. А она стоит около дома, разговаривает, смеется, как будто не одна, а со своим парнем, Мигулаем. Он пришел к ней, огненный змей, в облике парня. Она ночами с ним разговаривала, смеялась. Остальные девушки каждый вечер шли сторожить ее, чтобы огненный змей больше не приходил. Так и отвಾದили они змея. Змей, обернувшись тем парнем [Мигулаем], приходил к ней ночами. Эта [девушка Уринкка] быстрее спускалась [к дому], говорят, отделившись от них [девушек]’ (Здесь и далее перевод наш. – Е. Ф.) [9].

Представим текст, когда огненный змей прилетал к горящей женщине, у которой не стало мужа. Здесь есть описание внешнего вида змея, видимое издалека: *Вӗре ҫӗлен ӗлӗк вӑйлӑ хуйхӑллӑ ҫын патне килет тетчӗҫ. Упӑшки вилсен. Пӗрт кӗтессине хурипе ҫапса хӑварать тет вара. Хӗр чухне хӗрлӗ ярӑм туса кайнине курнӑччӗ пӗрре. Лапӑска ҫапла кайрӗ, курнӑччӗ пӗрре. Ҫынсем каларӗҫ вӗре ҫӗлен тесе* ‘Огненный змей раньше прилетал, говорят, к человеку, у которого большое горе. После смерти мужа. Говорят, что, улетаая, ударяет хвостом угол дома. В девичестве видела однажды, как летел, оставляя красный (огненный) след. Косматый такой, плавно полетел, разметая искры, видела однажды. Люди сказали, что это огненный змей’ [10].

Находкой экспедиции стал текст, записанный от А. Иноходцевой, в котором описывается внешний вид огненного змея-оборотня сзади, со стороны спины: *Ватӑ карчӑк калаҫатчӗ: хуйхӑрса пӗр карчӑк йӗрсе ларнӑ тет ӗнтӗ, упӑшки вилнӗ тет те. Унтан вара упӑшки килет тет кунта. Кӗпер патӗнче Славиксем пур вӗтӗ, ҫав Славикӗн амӑшӗ патне килет тет Элекҫейӗ. Ку часрах-часрах хыпаланса ӗҫлесе пӗтерет тет ӗҫӗсене упӑшки килнӗ ҫӗре. Ӑна кӗтсе. Килет тет. Унтан каять тет вара вӑлӑ. Килсе унна выртать та пуль ӗнтӗ. Унтан каять. Ҫав ват карчӑк калаҫатчӗ: килнӗ упӑшки те, хайхи ку каять тет. Ӹпки-пӗверӗ курӑнать тет хыҫалтан. «А-ах Турӑ, ку мӗскер? – тесе каланӑ тет те, – Мӗн тума капла?» – тесе. Арӑмне ҫапса анкӑ-минкӗ туса хӑварнӑ тет вара ҫав. Ҫаккӑнти ват карчӑк калаҫатчӗ. Анна ятлӑ Иноходцева. Аишӗ ятне пӗлмен. 96 ҫулта вилчӗ. 1940-мӗш ҫулта.*

Вӗри ҫӗлен йӗрсен, ытла йӗрсен килет тет. Тӗттӗм пулсан. Пӗрле выртнӑ пуль ӗнтӗ хӑйсем. Ялан йӗнӗ тет вӑл ‘Рассказывала старая женщина: одна вдова очень сильно горевала, плакала после смерти мужа. И муж начал к ней приходить по ночам. (У моста живет Славик с семьей. Вот к его матери приходил ее муж Элексей). Она спешно выполняла домашнюю работу, чтоб успеть все сделать к приходу мужа. Муж приходил. Потом уходил. Старая женщина рассказывала: пришел раз муж, стал уходить. Она увидела его – сзади его внутренности (легкие, печень) виднелись наружу. Она вскрикнула: «А-ах, Боже, что это? Почему так?» Он повернулся и ударил ее, она потеряла сознание. Анна Иноходцева рассказывала. Отчество [еӗ] не знаю. В 96 лет она умерла. В 1940 году. Огненный змей он приходит, если плакать очень, горевать. Когда темно становится. Наверное, ложились вместе. Говорят, она всегда плакала’ [7].

В следующем тексте огненный змей прилетает к убитому горем мужчине, у которого умерла жена. Здесь говорится, что огненный змей – это призрак, что он виден только горящему человеку, помешанному на своем горе, а остальные его не видят: *А пирӗн Иван хӑта ҫавӑн пек пулчӗ пирӗн тоҗе. Пӑрӑнтӑксем. Мӗнӗ... арӑмӗ вилет. Ну ачисем кайса пӗтнӗ ӗнтӗ. Пӗчченех юлат. Хуйхӑрат ӗнтӗ вӑл, ҫӗре хуйхӑрат. Йӗрет. Ак, вӗри ҫӗлен – арӑмӗ пырса тӑрат тет. Арӑмӗ. Как путь, пӗртне уҫса кӗртсе, вара калаҫатпӑр тесе калатчӗ тет. (Вӑл, вӗри ҫӗлен, хытӑ ҫыпӑҫать тет). Кӑна ҫынсем сисеҫҫӗ те сыхласа тӑраҫҫӗ. Тухатчӗ тет, уҫатчӗ тет. Э-эх вара калаҫатчӗ тет хӑйне хӑй. Эх, Марье, килтӗн-и? Ҫапла та капла, атя пӗрте. Кӗлетки курӑнать ӗнтӗ ӑна, ну лере никам та ҫук тет. Ӑна вара вӑрҫнӑ-вӑрҫнӑ та ачисем патне Чӗмпӗре ҫити илсе кайрӗҫ.*

Ухмаханать теҫҫӗ ун пек пулсан. Хуйхӑрнӑ ҫыннӑн куҫне кӑна курӑнать тет вӑл, ыттисене курӑнмасть ‘С нашим сватом Иваном тоже такое было. В Бурундуках жил. У него жена умерла. Дети разъехались. Он очень сильно горевал. Плакал. Явился перед ним огненный змей в облике жены. Он (Иван) открывал дверь, пускал в дом жену, разговаривал с ней. Люди почувствовали неладное, стали наблюдать, сторожить приход огненного змея. Иван выходил, открывал дверь, разговаривал: «Эх, Марья, пришла? Заходи в дом». Говорят, что ничего не видно, а Иван ведет себя так, как будто перед ним кто-то есть. Его ругали-ругали и увезли к детям до самого Симбирска.

Говорят, что, когда такое случается, человек становится помешанным. Говорят, что огненный змей виден только помешанному, а другие его не видят’ [8].

В записях, выполненных в начале XX века, подробно описаны приемы отваживания *вӗре ҫӗлен*: *Чӑвашсем ҫын тит хуйхӑрса йӗрсе ҫӳресен вӗри ҫӗлен ерет теҫҫӗ. Арҫынна ерсен ҫав вӗри ҫӗлен хӗрарӑм пулса пырат тет, хӗрарӑма ерсен арҫын пулса пырат тет те вара ҫерӗ-ҫӗрӗпе калаҫса выртаҫҫӗ тет иккӗшӗ. Вара ҫав вӗри ҫӗлен ернӗ ҫыннӑн кӗпи-йӗмӗсене тум-тиррисене, тӗшекӗсене пурне те чӑхӑ пӑхӗпе варласа пӗтереҫҫӗ тет. Хӑй выртакан вырӑнӑн пуҫӗ айне йӗплӗ хулӑсем хура-хура вырттарӑҫҫӗ ан пырайтӑр тесе. Тата хӑйне (калама та аван мар та) пыйтӑ ҫитерет тесе кантӑри ҫитереҫҫӗ тет. Пӗрт кӗтессисене тулӑшӗнчен хурӑн*

шӑрпӑкӑсем чике-чике пӑтереҫҫӑ тет, ӑна та ан пырайтӑр тесе. Тата ҫӑрле пӑшалсем ҫанаҫҫӑ. Ҫаксене тусан пыма пӑрахат теҫҫӑ 'Чуваши говорят, что если человек очень сильно горюет, плачет, то к нему пристанет огненный змей. Если к мужчине пристанет, то огненный змей придет, обернувшись женщиной. Если к женщине не пристанет, то придет, обернувшись мужчиной, и тогда ночи напролет лежат, разговаривают, говорят, вдвоем. Тогда, говорят, тому, к кому пристал огненный змей, всю одежду, всю постель пачкают куриным пометом. В изголовье постели, куда ложится сам [тот, к кому пристал огненный змей], кладут колючие прутья, чтобы [огненный змей] не смог подойти. Еще самому [к кому пристал огненный змей] (и говорить неудобно), говоря, что кормит вшами, надо кормить (давать есть) конопляное семя, говорят. По углам дома снаружи повтыкают березовыми щепками (лучинами, щербинками), говорят, это тоже для того, чтоб [огненный змей] не смог подойти. Еще ночью ружьями палят. Если все это сделать, говорят, что перестанет приходиться' [6, с. 73–74].

Как видим, жанр быличек и бывальщин об огненном змее *вӑре ҫӑлен* живет по сей день. Представление об этом мифическом персонаже в народе сохраняется. Если в записях 1905 г. детально говорится и о том, как можно его отвадить, чтобы больше не приходил [6], то в современных записях в основном говорится о том, как его видели когда-то, как горюющие люди верили, что это их близкий, а на самом деле – это змей-призрак, т. е. прилетевший огненный змей. В современных текстах об отваживании подробно не говорится. Жанр быличек и бывальщин об огненном змее – скрытый, связан с личной жизнью человека, не всем его рассказывают, поэтому сохранится ему сложнее, чем, например, песенным и другим жанрам. Но тем не менее, удалось записать от аутентичных носителей несколько текстов, в том числе и не зафиксированное ранее описание внешнего вида (сзади, со стороны спины) огненного змея *вӑре ҫӑлен*, что является особенностью быличек и бывальщин чувашей Присвьяжья.

Литература

1. Ендеров В. А. Проблемы классификации демонологических персонажей : Учеб. пособие / Чуваш. ун-т. Чебоксары, 2002. 96 с.
2. Ефимова Е. С. Основные мотивы русских быличек URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/efimova7.htm> (дата обращения 01.11.2016).
3. Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира: энциклопедия : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. М. : Большая советская энциклопедия, 1998. Т. 1. А–К. С. 470.
4. Козлова Н. К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях : систематика, исследование, тексты: монография / науч. ред. В.М. Гацак. Омск : Наука, 2006. 460 с. URL: http://svitk.ru/004_book_book/15b/3317_kozlova-o_zmeyah.php (дата обращения: 07.04.2016).
5. Федотова (Ермилова) Е. В. Устное народное творчество чувашей Присвьяжья // Чуваши Присвьяжья : история и культура / А. П. Васильева, А. П. Долгова, В. П. Иванов [и др.]; под ред. В. П. Иванова и Г. Б. Матвеева. Чебоксары : Чуваш. кн. изд-во, 2015. С. 223–257.
6. Фольклорные материалы, записанные в 1905 г. в с. Большая Таяба Тетюшского уезда Казанской губернии (ныне Яльчикский район Чувашской Республики) крестьянами М.Ф. Чарочкиным, В. Т. Салминовым. – Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук. I. Фонд Н.В. Никольского. 159. С. 73–74; 201.
7. Полевые материалы автора (далее – ПМА). Иноходцева Аксинья, 1920 г. рождения, с. Алешкин Саплык, Дрожжановский район, Республика Татарстан.
8. ПМА. Максимова А. М., 1928 г. рождения, с. Кошки-Новотимбаево, Тетюшский район, Республики Татарстан. А. М. Максимова – жена первого брата Иоакима Степановича Максимова-Кошкинского (1893–1975) – чувашского актёра и режиссёра, организатора чувашского профессионального театра, студии «Чувашино»; драматурга, переводчика, сценариста, заслуженного деятеля искусств ЧАССР и РСФСР.
9. ПМА. Максимова Е. Т., 1929 г. рождения, с. Кошки-Новотимбаево, Тетюшский район, Республика Татарстан. Е. Т. Максимова – жена второго брата И. С. Максимова-Кошкинского.
10. ПМА. Нестерова (Махмутова) Л. П., 1936 г. рождения, с. Рунга, Буинский район, Республики Татарстан.

ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ, ПОКАЗЫВАЮЩИЕ ВЗАИМОСВЯЗЬ МЕЖДУ НАРОДАМИ

Васила Хакимова¹, Ольга Бывальцева²

Аннотация. В статье исследуются мифологические представления татарского и удмуртского народов на материале устного творчества (песен, сказок, детских игр, считалок, дразнилок и т.д.) и этнографических реалий. Выявляются мировоззренческие аспекты. Сюжеты произведений развиваются в рамках национальной

¹ Преподаватель татарского языка, Удмуртский республиканский социально-педагогический колледж, г. Ижевск, Россия, e-mail: fil@urs-pedcollege.ru.

² Заместитель директора по научно-методической работе МБОУ СОШ № 65 г. Ижевска, Россия.

мифологической парадигмы, сложившихся этнических представлений, связаны с повседневной хозяйственной, бытовой жизнью народа, что составляют мощный пласт фольклорных произведений с элементами мифологии.

Ключевые слова. Фольклор, мифология, персонажи, пери, алангасар, этнические представления.

FOLKLORE-MYTHOLOGICAL CHARACTERS SHOW THE RELATIONSHIP BETWEEN PEOPLES

Summary. The article examines the mythological ideas of the Tatar and Udmurt peoples on the material of oral tradition (songs, tales, children's games, rhymes, teasers, etc.) and ethnographic realities. Revealed ideological aspects. The plots of the works developed in the framework of the national mythological paradigm, existing ethnic perceptions connected with daily economic and domestic lives of the people that are powerful layer of folk music with elements of mythology.

Keywords: Folklore, mythology, characters, peri, alangasar, ethnic representation.

Фольклор – это богатая кладовая народной мудрости многих поколений. Как и все народы, татарский народ имеет богатое устно-поэтическое творчество. В сказках и легендах, песнях и загадках, пословицах и поговорках ярко отразились его взгляды на окружающую природу и жизнь, его отношение к различным историческим явлениям и событиям, его внутренний духовный облик. В фольклоре татар ярко выражены исторические контакты с другими народами, в частности с удмуртами. Об этих связях будет идти речь в данной работе.

Загадочными остаются мифические персонажи, которые имеют одинаковые характеры в удмуртской и татарской мифологии.

Наблюдаются общие мотивы и в сказочном творчестве наших народов. Особенно они характерны удмуртам, проживающим в южных районах Удмуртии и в Татарстане. Схожесть фольклорных персонажей встречается часто в антропонимии, в мифологических и социально-бытовых сказках. Некоторые тюркские антропонимы вошли в удмуртские легенды, как личные имена фольклорных персонажей.

Пери.

Многие антропонимы тюркского происхождения вошли в удмуртские народные волшебные сказки, но имена героев этих сказок проникли в удмуртский фольклор вместе с их носителями – сказочными персонажами, вне сказки они не употребляются и не имеют самостоятельного происхождения.

В основу многих сказок легли также древние мифологические сказания удмуртов и татар. В удмуртском фольклоре до наших дней сохранилось несколько образов, олицетворяющих стихию воды и ветра, заимствования тюркского происхождения – пери (арабское заимствование через тюрков). Со словом «пери» связаны многие духи природы. Например: пери – вупери, толпери, уйпери, топери.

В удмуртско-русском словаре зафиксировано, что пери – устаревшее понятие, мифологический злой дух, нечистая сила; куа пери – злой дух шалаша *куаль*; пери шоры йотыны или пери шуккыны – быть разбитым параличом [8, с. 237].

Т. Борисов в своем словаре дает такое истолкование:

Пери – 1 – злой дух; 2 – ураган, смерч; 3 – паралич.

Тол пери – ураган.

Пери шуккем – паралич ударил.

Сюреспери – дорожный злой дух.

Бадзым куа пери – злой дух большого шалаша.

Булык пери – злой дух, дух болезни.

Луд пери – полевой злой дух.

Аналэн межаяз колид ке, пери шоры йотод – если будешь спать на меже полосы, ударит паралич.

Периаскины – беситься, перио-паралитичный, со злым духом.

Перио мурт – паралитик [6, с. 217].

Если толпери – дух ветра, то вупери – злой дух воды, также известна топери – злой дух озера [10, с. 65].

Р. Г. Ахметьянов толкование о пери дает по-своему, татарская пери является сравнительно новым, книжным заимствованием из таджико-персидского, где пери летающий дух женского пола – имеет древнеиранские корни. В татарской мифологии пери – обычное существо, которое живет в жилищах людей. Пери может быть плохим и хорошим, но чаще бывает плохим. Он пользуется всем тем, что люди оставляют неиспользованным: если дом стоит без жильца, в нем поселяется пери. Если растопить баню, можно заметить там умывающихся пери. Так как у пери дети некрасивы, они иногда меняют своих детей на человеческих [11, с. 191].

Река в сказках обычно предстает, как граница между земным и потусторонним миром, где властвуют враждебные человеку силы: дух ветра силен лишь по одну сторону реки, при переправе он теряет свои перья и вместе с ним свою силу и не может догнать убегающих от него детей [11, с. 27].

Вупери также силен только в воде, но и там не везде. Для злой старухи Египечи – явной хозяйки потустороннего мира, не существует никаких преград, кроме реки, она тонет при переправе, а герои спасаются [10, с. 192].

Эти сказки характерны удмуртскому и татарскому народу. Слово пери используется в настоящее время в прямом и переносном смысле. Остался один отрицательный образ. Часто можно услышать ругательства типа:

«пери басьтон», «пери шекильлы», «уйпери кадь» «шайтан пери», «перияськись», «перилы сетон», «пери кышно». Пери мифологическая нечистая сила, злой дух [11, с. 38], а в современном представлении – ураган (смерч).

Популярны сравнения сильных и быстрых людей: «Пери кадь кужмо но сзъ» (силен и быстр, как ураган) или упрямых «пери кад керы» (упрям, как пери), «толпери сямен ортчиз» – прошел, как ураган [14, с. 211]. В одном из селений Татарстана услышали и такие высказывания:

«Валэ перияськись» (конь дурной) и такое «юзмезлы быде картэ перияське» (по пьянке муж бесится) и такое – «юмысьтыд кылдэ пери мед басьтоз», «верам нылдэ пери басьтон» (сказанные слова чтоб ветром сдуло).

Спорными остаются до сих пор для удмуртского и татарского народов изображение борьбы человека с мифологическими существами, олицетворяющими темные силы природы. В частности, сказания об Алангасаре, Шурали и малоизученном персонаже Бечоре. Сказания об этих персонажах аналогично с татарскими бытуют среди удмуртов, живущих только в южных районах Удмуртии и на территории современных Татарстана и Башкортостана.

У народов Поволжья – татар, башкир, удмуртов и марийцев, а также нагайцев, казаков и караимов существуют предания об алангасарах – мифических великанах, завоевавших когда-то Поволжье. Значение этого слова варьируют – татарское Алангасар, татарское диалектное алласар – «нерешительный», удмуртское алангасар, алан-гасар – «предок-великан», марийское аланносар, алыносар – «народ пришелец».

Действительно, это слово распространено на территории, когда-то бывшей зоны влияния татар, а также, происхождение несомненно связано с хазарами. К сожалению, связных текстов, характеризующих аланко-запов, у народов Поволжья не сохранилось.

В удмуртском сказочном репертуаре рядом с мифическими персонажами с компонентом «мурт» в названии встречается весьма любопытное существо – алангасар. В устных преданиях алангасар играет такую же роль, как нюласмурт, вумурт или другое аналогичное существо. В сказках «Алангасар» примыкает к мифическим существам. Возможно, термин Алангасар возник позже пермской общности языка-основы, т. е. тогда, когда пермские языки оформились в самостоятельную группу. Об этом говорит тот факт, что фольклор коми-пермяков и коми-зырян не знает существа с подобным названием [1, с. 97].

Алангасар.

1. Мифологическое Алангасар (сказочный великан): по представлению древних удмуртов – это человекоподобное существо, высокого роста и силы необыкновенной. На ходу они сминали лес как крапиву, вели крупные войны.

2. Диалектное – лодырь; согласно другой легенде алангасары – это древние люди, слабые волей, при ходьбе то и дело падали, но и роста были необыкновенного.

Тюркское заимствование: татарское диалектное алангасар, аланкасар би, аланкасар-алиф (сказочный правитель), башкирское диалектное алангасар, ногайское алангасар (торопыга, разиня, дурак), караимское Аланносар «имя эпического героя», киргизское алангасар «недогадливый, глуповатый, легкомысленный». Термин образован не на удмуртской почве, а заимствован в основном в той почве и семантике, в какой функционирует в тюркских мифологических сказках. Нельзя считать убедительной гипотезу о том, что имя Алангасар непосредственно выходит к древним этническим названиям алан и хазар, что она образована на удмуртской почве.

Ее невозможно доказать и фонетически, и семантически.

Все зафиксированные удмуртские формы этого имени имеют: алангасар, но не алангасар или аланкасар. Трудно допустить, что тюрки тюрков (хазар) назвали отрицательным именем. О том, что данное слово относится к разряду сказочно-мифологической лексики, доказывает его функционирование и в других языках. Например, в осетинском «алан» – этнический термин встречается только в сказках, в выражении, вкладываемом в уста людоеда – великана [7, с. 78].

Так рассуждают специалисты, но что сохранилось до наших дней?

Как мы видим и представляем алангасара? Есть ли возможность считать мифологического персонажа, алангасара и удмуртским фольклорным персонажем?

Среди южных удмуртов и удмуртов, проживающих на территории Татарстана, легенды об алангасарах сохранились до наших дней. Также это слово употребляется и в других вариантах. Алангасарами называют лодырей, бестолково-высоких людей. «Кисьтэм-басьтэм алангасар» (словно алангасар) отзываются об этих людях. В литературе алангасар изображается как отрицательный персонаж. В пьесе В. Садовникова «Сюан» изображен образ современного алангасара. Ведущим в произведении является комический герой, немощь – Алангасар.

Впервые упоминания об этом мифологическом персонаже алангасаре дается в работе Потанина Т. Н. «У вотяков Елабужского уезда». Он отмечает, что остатки древности в крае – насыпи, валы и рвы – вотяки приписывают не предкам своим, а великанам или людям другой организации. Кар-четкер, лежащий близ деревни Утчан, приписывается алангасарам. Это были древние люди, слабые силой, которые то и дело падали, но роста были необыкновенного. По другому рассказу, алангасары были великаны, жившие прежде и сражавшиеся лучшим боем. На ходу они сминали лес как крапиву [14,87].

Аналогичный мотив присутствует и в легенде «О сотворений мира». Хотя в ней слово алангасар не упоминается, но похожий разговор о человеке, принятом за дятла, говорит о генетической связи этого мотива с произведениями об алангасаре. Такие же высказывания бытуют среди удмуртов, живущих в Татарстане и у татар.

В один прекрасный день сын великана принес домой маленькое существо. Он его нашел на опушке леса, пашущего землю плугом на лошади. Сын великана не догадался, что это человек. Вместе с плугом и лошадкой положил в карман. Показал матери и объяснил, что этот муравей землю портит. Мать великана взяла названного муравья в руки и сказала: «Значит нам приходит конец. Раз он землю пашет – он должен сменить нас. Это не муравей – это человек. Иди, отнеси туда, где нашел, а нам пора уходить».

С тех пор не стало великанов. Остались только люди, похожие на них-алангасары.

Г. Н. Потанин пытается раскрыть этимологию самого термина алангасар. «Это имя напоминает прежде всего два народа – Алан и Хазар, которые жили рядом, первые при северной подошве Кавказа, вторые в низовьях Волги. Не есть ли оно парное имя народов, члены которого переселились и стали жить рядом?»

Еще объясняет термин алангасар Потанин по-другому. Он идет по более легкому пути. Сравнивает слово «Алан» с татарским словом Елан – змей.

Для установления этимологии слова алангасар нужно, прежде всего, брать во внимание объективные исторические условия жизни удмуртских племен и здесь мы возвращаемся к первой гипотезе Г.Н. Потанина, что термин объединил в себе название двух племен – алан и хазар. «Аланы – племена сарматского происхождения, населявшие в II-IX веках н.э Северный Кавказ и область между нижним Днепром и Южным Уралом. В VI-IX веках аланы, оставшиеся в Восточной Европе после переселения народов, были подчинены хазарскому каганату». Хазары – союз тюркоязычных, в основном кочевых племен, живших на территории Юго-Востока европейской части РФ. Первые сведения относятся к V веку.

Аланы, а затем и хазары старались распространить свою власть далеко за пределы своей местности, и это им, особенно хазарам, удавалось. Историк А. П. Смирнов говорит об этом: «Период с VII по X век является временем развития и расцвета хазарского Каганата. Хазары подчиняли себе значительную часть Восточной Европы и в первую очередь Среднее Поволжье».

Надо полагать, что под влиянием хазарского каганата были удмуртские племена, жившие в нижнем течении Камы, в бассейнах рек Иж, Пойма и др.

Литература

1. Алатырев В. И. Этимологический словарь удмуртского языка. – Ижевск: 1988.
2. Яшин Д. А. Об удмуртском сказочном персонаже Алангасаре. //Проблемы изучения финно-угорского фольклора// Саранск, 1972.
3. Ахметьянов Р. Г. общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. – Москва, 1981.
4. Яшин Д. А. Общие мотивы в сказках пермских народов и тюркоязычных народов // Фольклор народов РСФСР// Уфа, 1974.
5. Удмуртско-русский толковый словарь. Москва. 1948.
6. Борисов Т. К. Удмурткыллюкам (Толковый удмуртско-русский словарь) Ижевск, 1932.
7. Уваров А. Н. Художественное своеобразие удмуртской сатиры. Ижевск, 1979.
8. Гаврилов Б. произведение народной словесности, обряды и поверия вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань, 1880.
9. Ахетьянов Р. Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. Москва, 1981.
10. Удмуртские народные сказки. Ижевск, 1976.
11. Сто сказок удмуртского народа. Ижевск, 1983.
12. Удмурт-зуч словарь. Москва, 1983.
13. Гаврилов И. Г. Жингрес сизьыл. Ижевск, 1986.
14. Потанин Г. Н. У вотяков Елабужского уезда. / Известия Общества археологии, истории и этнографии при императорском казанском университете т.3, Казань, 1882.

ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ КАК МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРНО-ЛИТЕРАТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ (НА ПРИМЕРЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)

Нэркэс Хуббитдинова¹

Известно, что фольклор является материалом и арсеналом для литературы, вообще, башкирской, в частности. Башкирские ученые давно обратили внимание на это явление. В этой связи в первую очередь можно назвать работы А.И. Харисова, Г.Б. Хусаинова, А.Х. Вахитова, К.А. Ахметьянова, С.А. Галина, С.Г. Сафуанова, А.М. Сулейманова, Т.А. Кильмухаметова, Г.С. Кунафина, М.Х. Идельбаева, Г.Г. Кулсаринной. Все они верно указывали на роль фольклора в становлении и развитии башкирской литературы, старались выявить степень, приемы использования его конкретными мастерами пера и т.д. К сожалению, в этих трудах исследователи подходили к проблеме фольклорно-литературных связей в основном односторонне. Их больше интересовал лишь

¹ Доктор филологических наук, Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, г. Уфа, Россия, e-mail: narkas08@rambler.ru.

один аспект этих отношений, а именно влияние фольклора на литературу. Относительно второго аспекта – проблемы фольклоризации литературного произведения – допускались ограничения общими высказываниями, а также традиционным методом исследования, не касаясь его подробно в отдельном монографическом исследовании.

В отечественной науке предпринималась попытка исследования вопросов художественной взаимосвязи и взаимовлияния фольклора и литературы в свете изучения интертекстуальной теории. Проблеме интертекстуального дискурса было посвящено немало работ, однако в отношении цитат, цитации до сих пор отсутствует единое мнение, нет теоретического исследования, в которых, как говорит Е.А. Козицкая, была бы «предпринята попытка суммировать накопленный опыт и предложить концепцию цитат с учетом многообразия имеющихся литературных фактов» (М.М. Бахтин, Юлия Кристева, В.М. Жирмунский, Роланд Барт, Д.Н. Медриш, О.Ю. Трыкова и т.д.) [Козицкая, Е.А. Цитата, «чужое слово», интертекст: материалы к библиографии [Электронный ресурс]: URL: // <http://uchcom.botik.ru/az/lit...>]. Понятие интертекстуальности было впервые предложено в 1967 г. теоретиком постструктурализма Юлией Кристевой, которая, опираясь на идею «диалогичности» М.М. Бахтина, понимала под ней интертекстуальную связь между разными текстами. Она, в частности, приходит к мысли о том, что «... открытие, впервые сделанное Бахтиным в области теории литературы» заключается в том, что «любой текст строится как мозаика цитации, любой текст – это впитывание и трансформация какого-нибудь другого текста. Тем самым на место понятия *интерсубъективности* встает понятие *интертекстуальности*, и оказывается, что поэтический язык поддается как минимум *двойному*¹ прочтению» [Кристева, Ю. Бахтин, слово, диалог, роман [Текст] / Ю. Кристева // Вестник МГУ. Серия 9. Филология. – 1995. – №1. – (С.97-124) С.99; Кристева, Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики [Текст] / Ю. Кристева / пер. с франц. Г.К. Косикова, Г.К. Нарумова. – М.: РОССПЭН, 2004. – (656 с.) С.166]. При этом тексты не только «пересказывают» друг друга, а вступают друг с другом в диалог, где смысл не только повторяется, а заново рождается именно в этом сопоставлении одного текста с другим [Десницкий, А.С. Интертекстуальность в библейских повествованиях [Текст] / А.С. Десницкий // Вестник московского университета. Серия 9. Филология. – 2008. – №1. – (С.14-20) С.14]. В методе интертекстуального анализа также нас привлекает и то, что она «постоянно комбинирует приемы и методы самых разных дисциплин, являясь по существу междисциплинарной категорией» [Интертекстуальность [электронный режим]: URL/<http://dic.academic.ru>].

В этом отношении *актуальность* рассматриваемого метода в изучении национальной литературы определяется еще и тем, что исследование проблемы фольклорно-литературных взаимосвязей впервые осуществляется с применением интертекстуального метода изучения произведений тюркско-башкирской, башкирской литературы, в которых обнаруживаются цитации, аллюзии, реминисценции, вызываемые на фольклор. Это во многом способствует всестороннему и глубинному выявлению и анализу механизма, особенностей отражения в литературе фольклорных мотивов, образов, обычаев на указанном национальном историко-культурном пространстве.

В наших изысканиях в отношении фольклорно-литературных взаимосвязей также особый интерес представляют исследования М.М. Бахтина. Не следуя слепо учениям системно-функционального изучения словесного искусства, названного Ф. де Соссюром как «структурализм», он в своих исследованиях не ограничивался лишь одной лингвистикой, а рассматривал вопросы общей эстетики, методологии, философии языка, исторической поэтики. Актуальность представляют его поздние исследования проблем в области филологии – жанры речи, проблема текста, диалогичность текстов, металингвистика (о высказывании как об особой филологической дисциплине и т.д.). М.М. Бахтин, ведя исследования по вопросам методологии, принципов изучения произведений искусства, литературы в частности, особенностей их восприятия и усвоения зрителями, читателями, теории языка и т.д., как бы соприкасался, перекликался с изысканиями западных и отечественных структуралистов. Так, диалогизм и персонализм исследовались им в смысловом соприкосновении с концепциями С.Кьеркегора, Г.Риккерта, М.Шелера и других, бахтинская философия языка имеет аллюзии к немецкой и французской филологии (Л.Шпитцер, Ш.Балли и другие), амбивалентный антиномизм карнавального концепта перекликается, но не сливается с идеями структуралистов К.Леви-Стросса, Р.Барта, Ю.Лотмана. Основная концепция полифонии романа и карнавала по тематике и телеологии сформировалась в прямом диалоге с символизмом Вяч. Иванова (с ивановским тезисом «Ты еси», с его идеей о мифологическом высказывании; с проблемой рассмотрения романов Достоевского, их новаторской, рецептивно-архетипической форм и т.д.) [Бахтин, М.М. Эстетика словесного творчества [Текст] / М.М. Бахтин. – М., 1986. – (445с.) 5-6].

На сегодняшний день учения и методологические основы М.М. Бахтина стали более доступными и открытыми благодаря исследованиям французской исследовательницы Юлии Кристевой. Она в 1967 г. в более упрощенной форме сформулировала основную концепцию М.М. Бахтина в виде своей теории интертекстуальности на основе его работы «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве» (1924). В своих исследованиях ученый, описывая диалектику существования литературы, в частности отметил, что помимо данной художнику действительности он имеет дело также с предшествующей и современной ему литературой, с которой он находится в постоянном «диалоге», понимаемом как борьба писателя с существующими литературными формами». Поэтому принято считать, что в основе теории интертекстуальности лежит концепция диалогизма М.М. Бахтина, из которого следует, что «всякое понимание есть соотнесение

¹ Курсив по Ю.Кристевой. – Н.Х.

данного текста с другими текстами и переосмысление в новом качестве» [Бахтин, М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет [Текст] / М.М. Бахтин. – М.: Художественная литература, 1975. – (809 с.) С.234].

Теория Юлии Кристевой, основанная на данных положениях русского ученого, быстро получила широкое признание и распространение у литературоведов. Как указал И.П. Ильин, она фактически облегчила как в теоретическом, так и в практическом плане осуществление «идейной сверхзадачи» постмодернизма, а равно и «классическую» оппозицию субъекта – объекту, своего – чужому, письма – чтению и т.д. Однако конкретное содержание термина существенно видоизменяется в зависимости от теоретических и философских предпосылок, которыми руководствуется в своих исследованиях ученый. Общим для всех служит постулат, что всякий текст является «реакцией» на предшествующие тексты [Ильин, И.П. Интертекстуальность [Текст] / И.П.Ильин // Современное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. – М., 1999. – (С. 215-221) С. 206-207].

«Реакция» текста на предшествующий текст или «вкрапление» одного текста в другой раскрывается в контексте проблемы взаимосвязи фольклора и литературы. Под текстом мы подразумеваем поэтику (по Кристевой), а не структуру. Это могут быть сюжеты, мотивы, образы, т.е. усматриваем художественно-эстетический, идейно-художественный аспекты исследования. Иначе говоря, для нас интертекстуальность привлекает именно своей способностью «использовать поэтику того или иного произведения в структуре другого произведения, присутствующее в открытом (эксплицитно) и завуалированном виде (имплицитно) и ... перекодировать поэтику чужого произведения в собственных художественных целях» [Абдуллина А.Ш. Поэтика современной башкирской прозы. –Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – 352 с. – С. 314]. Это относится и к случаю творческого освоения писателем «в собственных художественных целях» фольклорных традиций в литературном произведении.

Однако в своей работе мы не ограничиваемся лишь выявлением и установлением аллюзий, реминисценций, цитат в литературном произведении на фольклорные традиции, также определяем их идейно-художественную значимость в авторском произведении.

С точки зрения средневекового поэта обращение к традиционным мотивам, сюжетам, образам, обрядам и обычаям «интертекстуальность – это ... также способ порождения собственного текста и утверждения своей творческой индивидуальности через выстраивание сложной системы отношений с текстами других авторов»¹, фольклора в нашем случае. В главах и их разделах на примере произведений Кул Гали «Кисса-и Йусуф», Кутб «Хосров и Ширин», Сайф Сараи «Сухаиль и Гульдурсун», «Гулистан бит-тюрки» и других были рассмотрены случаи интертекстуальной связи фольклорных и литературных традиций, сюжетообразующая функциональность традиционных художественных элементов в них и т.д.

Попытка использовать метод интертекстуального исследования национальной литературы в данном случае ни в коей мере не умаляет творческих достижений писателя, не «отрицает его индивидуальных достоинств» и, будучи следствием глобализации, ни в коем случае не «отрицает индивидуальность культуры», как предостерегают некоторые ученые².

В период всемирного господства глобализации на современном этапе, с одной стороны, существует опасность обезличивания национальных культурных ценностей. С другой стороны, все-таки появилась возможность выведения на мировую арену, на суд всемирного научного сообщества достижения в области национального литературоведения, национальной литературы, башкирской в частности, с привлечением специальных общеизвестных научных терминов и понятий. В этом смысле не надо бояться «использовать «правильных» (то есть употребляемых на данный момент) терминов», когда речь идет о широко не известной в мировом научном сообществе башкирской литературе. Мы лишь придерживаемся той мысли, что «с помощью реминисценций и аллюзий автор делает отсылки не только» на фольклор, но и «поднимает важные общественно-политические и социальные проблемы современности» [Абдуллина А.Ш. Поэтика современной башкирской прозы. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2009. – 352 с. – С. 315]. Это позволяет писателю выразить свое отношение к этим и другим проблемам, поднимаемым в произведении (чаще это проблемы нравственно-этического, дидактического, эстетического характера), повысить идейно-художественную ценность самого произведения.

Относительно самого термина «интертекстуальность» также обнаруживаются следующие факты. Так, например, в статье И.О. Шайтанова упоминается о том, что Юлия Кристева отказалась от своего термина в силу того, что «этот термин часто понимается в банальном смысле «изучение источников». Тут же предлагает заменить его другим термином «транспозиция»³. Однако и этого не следует бояться, отдавая предпочтение теории интертекстуальности. Ведь впоследствии в отечественном литературоведении именно она стала актуальной и популярной в изучении литературного произведения, его поэтических, художественно-эстетических особенностей в частности. Потому что не все отвергнутые идеи кажутся плохими и несовершенными. Как сказал Эйнштейн, «некоторые идеи кажутся правильными, в то время как на самом деле являются замечательными

¹ Родионова Е.В. Культурология XX век. Энциклопедия. – М.1996 [электронный ресурс]: URL://http://www. dic. academic.ru

² Шайтанов И.О. Триада современной компаративистики: глобализация – интертекст – диалог культур // Вопросы литературы. – 2005. № 6. [электронный ресурс]: URL://http://www. magaziness. russ.ru

³ Шайтанов И.О. Триада современной компаративистики: глобализация – интертекст – диалог культур. Там же.

столбами, показывающими перспективное направление». Например, именно такая «неудачная» идея позволила самому мыслителю открыть теорию относительности¹.

Это также касается и теории интертекстуальности, основанного на трудах М.М. Бахтина и выдвинутого Юлией Кристевой. Некогда отвергнутый термин вполне применим в отношении национальной литературы в контексте изучения проблемы фольклорно-литературных взаимосвязей. В башкирской литературе указанного периода всегда прослеживается не только простое заимствование фольклорных традиций, но и прямые или косвенные аллюзии, реминисценции на тематические мотивы, сюжеты, образы. В этом смысле мы в полной мере можем применить данную «отвергнутую», однако все же актуальную теорию как метод литературного анализа национального материала.

Таким образом, изучение художественного освоения, переосмысления фольклорных традиций в литературном произведении раскрывает сложные, своеобразные, исторически обусловленные закономерности обращения к фольклору писателей разных эпох, степень их художественного мастерства, определить динамику фольклорно-литературных взаимосвязей и т.д. Национальная самобытность, народность литературы, ее естественная художественно-эстетическая связь с фольклором во многом определяют ее художественные особенности. Привлечение в этой связи теории интертекстуальности позволяет разрешить ряд вопросов, связанных с «диалогичностью», «совпадением» некоторых фольклорных и литературных мотивов и сюжетов, выявить глубину творческого мышления писателя. При этом обнаруженные прямые аллюзии и реминисценции на известные сказочные и эпические мотивы и сюжеты, на которых в произведении возлагаются важные для эпохи идейно-художественные функции, способствуют решению значимых идейно-эстетических задач и т.д. [Хуббитдинова, Н.А. К проблеме интертекстуальности применительно к национальной литературе [Текст] / Н.А. Хуббитдинова // Социально-гуманитарные и юридические науки: современные тренды в меняющемся мире: материалы I Международной заочной научно-практической конференции. – Краснодар, 2011. – С.145-149]

ТЕЛНЕЦ ЭТНОКУЛЬТУР ПРОСТРАНСТВОСЫНДА ТАТАР КУШАМАТЛАРЫ

Гүзәлия Хазиева-Демирбаш²

Аннотация. В статье рассматриваются татарские прозвища как важные антропонимические категории татарского этнокультурного пространства. На материале современной татарской прозы анализируется функционирование татарских прозвищ с точки зрения их прагматических и вербально-семантических возможностей в этнокультурном пространстве языка. Показано, что для татарской антропонимической системы характерен динамизм прозвищ, проявляющийся в различных мотивах именования. Форма и объем культурно-исторической информации в прозвищах определяются пространственно-временными параметрами идентификации человека.

Ключевые слова: татарские прозвища, этнокультурное пространство, культурно-историческая информация, татарская антропонимическая система, идентификация человека.

ETHNOCULTURAL HAVE A NICKNAME IN THE SPACE OF LANGUAGE

Summary. In article the Tatar nicknames as important antroponymic categories of the Tatar ethnocultural space are considered. On material of modern Tatar prose the funktionirovaniye of the Tatar nicknames from the point of view of their pragmatism and verbal and semantic opportunities in ethnocultural space of language is analyzed. It is shown that the dynamism of nicknames which is shown in various motives of a name is characteristic of the Tatar antroponymicheskyy system. The form and volume of cultural and historical information in nicknames are defined by existential parameters of identification of the person.

Keywords: Tatar nickname, ethno-cultural space, cultural and historical information, Tatar anthroponymy system, the identification of a person.

Татар антропонимик системасында кушаматлар этнокультур пространствоң мөһим берәмлеге буларак исем йөрүгә белән исем бирүгә арасындагы уңай яки тискәре мөнәсәбәтне чагылдырып, кешегә хас характер үзенчәлекләрен күләм яктарып, исем бирүгә прагматик максатларын тормышка ашырып, шәхси һәм тирә-юнь дөнья картинасын ачуда исем бирү сәнгатең мөмкинлекләрен тулысы белән реалләштергән гаять мөһим антропонимик берәмлекләре тәшкил итәләр. Вербаль-семантик яктан караганда кушаматларда исем бирү сәнгатең төрле мөмкинлекләре ачыла. Когнитив яктан кушаматлар милли үзбилгеләнү һәм милләтнең характер үзенчәлекләрен чагылдыру мөмкинлегенә ия. Прагматик яктан караганда, кушаматлар билгеле бер социаль катламның төрле коммуникатив шартларын яктарталар.

¹ См.: Секреты успеха: Учимся у Эйнштейна [электронный ресурс]: URL://http://www.bashorgen – 1.narod.ru.

² Кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: guzhaz@mail.ru.

Татар антропонимикасында кушамат категориясе Г.Ф. Саттаров [9], С.И. Гасимова [5] хезмәтләрендә жентекле итеп өйрәнелә. Төрки тел белемдә кушамат мәсьәләсе башкортларда – Г.Р.Абдуллина [4], ку-мыкларда – Р.А. Мусаева [8], каракалпақларда – Ю.Н. Хожалепесова [10], эзербайджаннарда – А.Курбанов [7], М.Н. Чобанов [1], казах телендә – Т.Жанузаков [2], кыргыз телендә – Ш. Жапаров [6], төрек телендә М.Семих [3], тарафыннан яктыртыла.

Матур әдәбият стилиндә кушаматлар эсәр тукумасына эмоциональ-экспрессив төсмерләренә куертып, образны тагы да калкурак күрсәтү максатында, татар авылы колоритының тулы бер палитрасын чагылды-руда язучылар тарафыннан отышлы кулланыла. Хәзерге татар әдәбиятында Ахир, Ф.Бәйрәмова, Р. Газиз, Н.Гыйматдинова, Т.Галиуллин, Ә.Сәлах, Батулла кебек күренекле язучылар ижатларында кушаматлар әдәби алым буларак оста итеп файдаланалар.

Шәхси кушаматларның күбесе кешенә теге яки бу сыйфатын, рухи яки физик билгеләрен турыдан туры атау юлы белән ясала. Кешенә рухи яки физик сыйфатларын теге яки бу предметка, күренешкә, кош-корт яки хайванга охшату нигезендә барлыкка килгән кушаматлар байтак. Мәсәлән, *Күсе* – төрле әйбер жыярга һәм өслек, *Борча* – кечкенә буйлы, бик хәрәкәтчән яки тиктормас кешегә тагылган кушамат. Шәхси кушаматлар кешенә профессиональ, эшләү яки яшәү урынына, милләтенә титулына, социаль чыгышына, берәр сүзгә еш кабатлау яки үзгәртүгә, рәсми исемен бозып әйтүгә мөнәсәбәтле рәвештә дә барлыкка килгән. Топонимнарда яки микропонимнарда нигезләнеп ясалган кушаматлар башлыча, шәхеснең нинди торак пункттан булуына яки кая да булса барып кайтуына мөнәсәбәтле рәвештә барлыкка киләләр. Микропонимнарда нигезләнгән шәхеснең торак урынының характерлы билгесенә нисбәтле булалар. *Норма Сәми* (Р.Газизов «Кичер кичерә алсаң...»), «Бәкер Вафич» (Р.Газизов «Гаян абый хат укый»), *Норма Ягъфәр* (Р.Газизов «Түтүт Гарифы»), *Чишмә башы Газиз* (А.Хәлим «Кыйбла»), *Өчиле Зөлкәмәл* (М.Мәһдиев «Торналар төшкән жирдә»), *Көжмә Микулай* (К.Булатова «Яшел яфрак – яшәү төсә»).

Татар антропонимик системасында антропонимнарда мөнәсәбәтле кушаматлар билгеләнәләр. Әлеге төркемгә караган кушаматлар шәхеснең ерак бабасына бәйләнелешелә яки аның икенче берәүгә охшату жирлегендә барлыкка килә: а) шәхеснең нәселенә нигез салган ерак бабасының исеменә нисбәтле кушаматлар: *Гайфи Исхагы* (Ф.Шәфигуллин «Сафура, Бәкер һәм трактор»), *Шаһи Саниясе* (Р.Шәфигуллин «Утлы дулкын»), *Куян Сәхит* (Р.Газизов «Дөл-Дөл хикәясә»), *Куян Зарифы* (Р.Газизов «Түтүт Гарифы»), *Куян Кәримулласы*, *Куян Вакийфы* (Р.Газизов «Жылылык»); *Галәви Шакиры* (С. Зыялы «Агулы теш»); б) шәхеснең үз исемен бозып әйтү нигезендә ясалган кушаматлар: *Сөләй Әмәт* (Әхмәтне бозып әйтү юлы белән барлыкка килгән кушамат. Ф.Абдуллин «Чүл бүресә»), *Нурула* (Нурулла исеменнән Н.Гыйматдинова «Нурулла»), *Дәлтүн* (дальтон сүзен дөрес әйтә белмәгән) (З.Зәйнуллин «Курск дугасы батыры»); *Прох* (Прохов Вадим) (Ф.Иманов «Күлгә»).

Хәзерге татар әдәбиятында шәхеснең кәсебе-һөнәренә, профессиональ яки эшләү урынына мөнәсәбәтле кушаматлар да чагылыш таба. Мондый кушаматлар күбесе хәзерге профессиональ атамаларына нигезләнеп ясалганнар. Шулай ук хәзерге вакытта онытылып бара торган һөнәр, кәсеп исеменә нисбәтле кушаматларның да очрауы күзгә тәтелә: *Сунарчы Сәбәк* (А.Хәлим «Кыйбла»), *Атәсәбар Минниса* (М.Мәһдиев «Бәхилләшү»), *Итекче Жүһанна* (М.Мәһдиев «Торналар төшкән жирдә»), *Тимерче Нотфый* (М.Мәһдиев «Торналар төшкән жирдә»); *Көтүче Хөснетдин* (С. Зыялы «Агулы теш»), *Прит Әлфинур*, *Силсәвит Мәдинә* (Ахир «Таш каладан баш кала»), *Умартачы Равил* (З.Хөсния «Гарасат») һ.б. Хәзерге татар әдәбиятында ук шәхеснең яки аның ата-бабаларының титулына, социаль чыгышына мөнәсәбәтле кушаматлар да очрый: *Зимагур Булат* (Ф.Бәйрәмова «Кырык сырт»), *Аллавыт Шәйхи* (М.Мәһдиев «Бәхилләшү»), *Зимагур* (Ахир «Таш каладан баш кала») һ.б.

Кешенәң характерында аерата калку тискәре яки уңай сыйфатларының исеменә аңа кушамат итеп тагыла: *Түтүт Гарифы* (Р.Газиз «Гаян абый әкият сөйли»), *Сәдака Миңнехан* (Р.Газиз «Әманәт»), *Шәвәли Шәвәли* (Р.Газиз «Үчтеки Миңнехан»); *Канәгать Мыштым* (А. Хәлим «Кыйбла»), *Псих Сәлимгәрәевич* (А.Хәлим «Кыйбла»); *Кире Урай* (М.Мәһдиев «Кире Урай»), *Дуамал Касыйм* (А.Әхмәтгалиева «Капка»), *Жүләр Әйдүш* (Батулла «Ике жүләр»), *Пытыр Хәлимәсе* (Ахир «Кәбисә елы») һ.б.

Шәхеснең тышкы физик билгеләрен характерлы торган кушаматлар хәзерге татар әдәбияты эсәрләрендә зур күпчелеккә тәшкит итәләр: *Бүдәнә Салих* («Кичер кичерә алсаң»), *Бәләкәй Камилә* (А.Хәлим «Кыйбла»), *Сары Сәвия* (М.Мәһдиев «Егет язмышы»), *Агулы теш Миңнегали* (С. Зыялы «Агулы теш»), *Зур колак Иван* (А. Хәлим «Ала-коладан дүрт Иван»), *Ташмаңгай*, *Тимертән* (А. Хәлим «Исемсез малай»), *Киңкүкрәк Иван* (А.Хәлим «Ала-коладан дүрт Иван»), *Таз* (З.Хөсния «Гарасат»), *Чатан Хәниф* (А.Хәлим «Сәер никрут»), *Шадрә*, *Таз*, *Бөкрә* (Ә. Сәлах «Аккан сулар») һ.б. Шәхеснең чиренә нисбәтле кушаматлар: *Кылый Нигмәтжан* (Г.Ахунов «Яшьлек яме»), *Бөкрә Гафият* (Г.Ахунов «Идел кызы»), *Чулак Газиз*, *Чатан Газиз* (А.Хәлим «Кыйбла»), *Кылый*, *Аксак* (Ә.Сәлах «Аккан сулар ...»).

Хәзерге татар әдәбиятында нәсел тамгасын белдерә торган хайван атамалары яки билгеле бер хайван, кош-корт ияләренә охшату нигезендә барлыкка килгән кушаматлар да очрый: *Бүре Гыйбадулласы* (Г.Ахунов «Идел кызы»), *Бүре Бадул* (Г.Ахунов «Идел кызы»), *Бүре Әскый* (М.Мәһдиев «Торналар төшкән жирдә»), *Аю Гаяны* (Р.Газизов «Дөл-дөл»); *Күгәрчен Мөхетдин* (З.Хәким «Сәер никрут»), *Шимпанзе* (С. Зыялы «Агулы теш»), *Кабантеш Сәгъдәт* (А. Хәлим «Ала коладагы дүрт Иван»), *Чикерткә Рәхимәсе* (Ахир «Таш каладан баш кала») һ.б.

Шәхес белән бәйләнелешелә берәр кызыкты вакыйга яисә аңа карата әйтелгән нинди дә булса көлкеле сүзгә нисбәтле кушаматлар да аерым урын тоталар: *Ярар Борһан* (Г.Ахунов «Тимерханнның күргән-кичәргәннәре») һ.б. Мәсәлән, Р. Газизнең «Кичер кичерә алсаң... «әсәр»дә геройга кушамат тагылуын болай дип аңлата:

«Безнең авылда Вәгыйз абыйның гына ике кушаматы бар. Берсе – Герман, чөнки бу – аның яраткан сүгенү сүзе. Икенчесе соңгы елларда гына тагылды. Анысы – Күкеле сәгать. Әйе шул. Нәкъ тәрәзәсе шалт итеп ачылып, аннан ялт итеп Вәгыйз абый башы атылып чыккан авылдашлары таккан кушамат. Авыл тарихында булмаган байлык, бер кешегә ике кушамат («Кичер, кичерә алсаң...»).

Кушаматлар лингвистик һәм экстралингвистик факторлар тәэсирендә барлыкка килеп, эмоциональ-экспрессив лексикага якын торалар. Чөнки күбесенчә кушаматлар эмоциональ-экспрессив тирәлектә барлыкка киләләр һәм яшиләр. Матур әдәбият стилендә язучылар тарафыннан отышлы файдаланып, әдәби алым буларак кулланылалар. Хәзерге татар әдәбиятында әлеге әдәби алымның бик уңышлы мисаллары билгеләнә. Нигездә шәхси кушаматлар кешене кимсетәләр һәм этик нормаларның тайпылышы булып исәпләнеләләр. Димәк, кушаматлар кешегә коннотатив бәяләмә бирүдән тыш, гомумәхлакый төшенчәләргә якын торалар.

Әдәбият

1. Azərbaycan kişi adları. / M. N. Çobanov; haz. Cengiz Alyılmaz. Erzurum : Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 1993. 88 s.
2. Kazak Türklerinde kişi adları. / T. J. Januzaqov, K. S. Esbayeva ; aktaran Nurettin Aksu.–Ankara : Türk Dil Kurumu, 2003 102 s.
3. Türk edebiyatında mahlaslar, takma adlar, tapşırılmalar ve lakaplar. / Mehmet Semih.–İstanbul : Anahtar Kitaplar Yayınevi, 1993. 84 s.
4. Абдуллина Г.Р. Сайфуллина В.Р. О башкирских прозвищах // Актуальные проблемы филологии: история, современность и перспективы: Материалы Всероссийской научной-практической конференции. – Нефтекамск, 2013. – с. 11-14.
5. Гасимова С.И. Историко-лингвистический анализ татарских провищ. Автореф. канд. филол. н., Казань, 2006. 25 с.
6. Жапаров Ш. Адам аттары – эл байлыгы. Бишкек: «Текник» ББ, 2009.
7. Курбанов А. Основы азербайджанской ономалогии. II том. Баку: Нурлан, 2004. – 504 с.
8. Мусаева Р.А. Кумыкская антропонимика: прозвища и имена. Автореф. канд. филол. наук, Махачкала, 2008. 22 с.
9. Саттаров Г.Ф. Татар антропонимикасы / Г.Ф. Саттаров. Казан: Казан ун-ты нәшр., 1990. 276 б.
10. Хожалепесова Ю.Н. Прозвища в системе каракалпакской антропонимии. Автореф. канд. филол. наук, 1996. 26 с.

ТӨРКИ ТЕЛЛӘРДӘ АТРИБУТИВ МӨНӘСӘБӘТЛӘР

Лениза Хәбибуллина¹

Аннотация. Статья посвящена исследованию структурно-семантической организации атрибутивных конструкций в тюркских языках. Атрибутивные отношения, которые занимают большое место в мыслительной деятельности человека, с одной стороны, объединяют отдельные объекты в общую группу, с другой, разделяют многочисленные однородные объекты на подклассы. Тема исследования представляется актуальной, поскольку проблема системности сложноструктурных семантических категорий как в содержательном, так и в репрезентативном планах является широко разрабатываемой на современном этапе развития лингвистической науки.

Ключевые слова: атрибутивность, атрибутивные отношения, тюркские языки.

ATTRIBUTE RELATIONS IN TURKIC LANGUAGES

Summary. This article presents an analysis of the structural-semantic organisation of attributive constructions in Turkic languages. Attribute relations, which occupies an important place in human thinking activity, on the one hand, combines individual objects into a common group, and, on the other hand, divides many parts of homogeneous objects into subclasses. The problem of consistency of complex semantic categories both in the content and in the representational plans is of significant current interest in linguistic science.

Keywords: attributiveness, attribute relations, Turkic languages.

Телдә атрибутив мөнәсәбәтләр белдерүче конструкцияләренң барлыкка килүе бер предметны, нәкъ аңа хас булган специфик билгеләрен атап, шул төр башка предметлардан аерып күрсәтү ихтияжы белән бәйле. Атрибутив мөнәсәбәтләр борыңгы төрки телдә үк формалашкан. Орхон язмаларында предметларның билгеләрен белдерүче сүзләр кулланылган. Мәсәлән: *ақ адғыр* ‘ак айгыр’, *өрүң күмүс* ‘ак көмеш’, *сарыг алтун* ‘сары алтын’ һ.б. [1, б. 121].

¹ Кандидат филологических наук, Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: valieval@mail.ru.

Төрки телләрдә атрибутив мөнәсәбәтләр белдерүдә иң еш кулланыла торган чара булып сыйфатлар санала. V-VIII гасыр борынгы төрки язма истәлекләреннән күренгәнчә, сыйфатларның исемнәрдән аерылуы бу чорда ук башлана [2, б. 58]. Грамматик категория буларак сыйфатлар турында мәгълүмат И. Гиганов («Грамматика татарского языка», 1801), А. Троянский («Краткая татарская грамматика», 1814), А. Казимбәк («Общая грамматика турецко-татарского языка», 1846), К. Насыриларның («Образец русско-татарской грамматики по методу арабской грамматики», 1891) беренче төрки-татар грамматикаларында ук бирелә.

Атрибутив мөнәсәбәтләр предметны эчке һәм тышкы яктан характерлаучы бик күп билгеләр белдерә.

Иң еш кулланылуылары түбәндәгеләр: төс (эзерб. *яшил баглар* ‘яшел бакчалар’, гаг. *ешил килим* ‘яшел келәм’, каз. *кара барқыт* ‘кара бәрхет’, к-калп. *қызыл гүл* ‘кызыл гөл’), тәм (каз. *ащы жеміс* ‘ачы жимеш’, карач.-балк. *татлы алма* ‘татлы алма’), үлчәм (тат. *зур сандык*), предметның пространство билгесе (каз. *ұзын ағаш* ‘биек ағач’, карач.-балк. *кенг орам* ‘киң урам’), форма (к-калп. *жумалақ жузим* ‘түгәрәк йөзем’), предметның авырлык характеристикасы (каз. *ауыр жүк* ‘авыр йөк’), материал (эзерб. *тахта һасар* ‘ағач дивар’, к-калп. *жипек шапан* ‘эфәк чапан’, карач.-балк. *темир эшик* ‘тимер ишек’, ком. *агъач арба* ‘ағач арба’, төрекм. *алтын сауат* ‘алтын сәгать’), яшь (к-калп. *қарры киси* ‘карт кеше’, карач.-балк. *къарт къой* ‘карт сарык’), женес (к-калп. *ана пышық* ‘ана мәче’, карач.-балк. *къыз сабий* ‘кыз бала’), профессия (карач.-балк. *секретарь къатын* ‘секретарь хатын’), нәрсәнендер барлығы яки юклыгы (эзерб. *јурдсуз инсан* ‘йортсыз кеше’, к-калп. *қанатлы құс* ‘канатлы кош’), сыйфат (гаг. *ени ев* ‘яңа өй’, каз. *жақсы жер* ‘яхшы жир’, карач.-балк. *иги сёз* ‘яхшы сүз’), охшату (к-калп. *перизаттай қыз* ‘пәризаттай кыз’), төр (к-калп. *шортан балық* ‘чуртан балык’), урнашу урыны (к-калп. *қаладағы үй* ‘қаладағы өй’) һ.б.

Атрибутив мөнәсәбәтләр системасында атрибутив-субстантив, атрибутив-аергыч һәм атрибутив-хәл мәгънәләре аерыла.

Яна, конкретлаштырылган төшенчәне аңлаткан атрибутив-субстантив конструкцияләр структурасына предметның билгесен белдергән аергыч һәм предметны белдергән аерылмыш керә. Мәсәлән: каз. *бұйра сақал* ‘бөдрә сақал’, к-калп. *оқыгъан бала* ‘уқыган бала’, карач.-балк. *жангы юй* ‘яңа өй’, ком. *гуьзгуь гуьн* ‘көзге көн’, тат. *жырланган жыр*, төр. *кirmizi elbise* ‘кызыл күлмәк’.

Атрибутив-аергыч конструкцияләр билгенең билгесен белдерүче аергычтан һәм предметның билгесен белдерүче аерылмыштан тора. Алар мөстәкыйль дә, атрибутив-субстантив конструкцияләр составында да кулланыла. Мәсәлән: к-калп. *енъ жаман* ‘иң яман’ – *енъ жаман адам* ‘иң яман адәм’; тат. *яхшы укыган* – *яхшы укыган бала*.

Атрибутив-хәл конструкцияләре үз эченә предмет билгесенең өстәмә билгеләрен белдерүче аергычны һәм аерылмышны ала. Алар мөстәкыйль кулланыла яки атрибутив-аергыч һәм атрибутив-субстантив конструкцияләр составына керә. Мәсәлән: карач.-балк. *бек терк учхан самолет* ‘иң тиз очкан самолет’, тат. *иң яхшы укыган бала*.

Атрибутив сүзтезмәләрдә билге белдерүче сүз түбәндәгечә белдерелә:

– микъдар саны белән: эзерб. *беш гыз* ‘биш кыз’, алт. *еки түн* ‘ике төн’, каз. *он үй* ‘ун өй’, к-калп. *бес киси* ‘биш кеше’, карач.-балк. *беш адам* ‘биш адәм’, ком. *уьч китап* ‘өч китап’;

–лык аффикслы нумератив белән: кырг. *төрт чылдык согуш* ‘дүрт еллык сугыш’, ком. *алты гуьнлуьк иш* ‘алты көнлек эш’, тат. *биш яшьлек кыз*;

–лы аффикслы нумератив белән: гаг. *икикатлы йапы* ‘ике катлы бина’, тат. *биш-алты йортлы урам*;

– тәртип саннары белән: эзерб. *икинчи јер* ‘икенче жир’, башк. *қырқ беренсе бүлмә* ‘кырык беренче бүлмә’, гаг. *үчүнжү бригада* ‘өченче бригада’, каз. *онышы үй* ‘унынчы өй’, к-калп. *төртинши топар* ‘дүртенче төркем’, карач.-балк. *бешинчи тизгин* ‘бишенче рәт’, ком. *уьчуьнчуь китап* ‘өченче китап’, тув. *бирги теве* ‘беренче дөя’, якут. *төрдүс ат* ‘дүртенче ат’;

– чама саны белән: каз. *он шақты үй* ‘унга якын өй’, карач.-балк. *оннга жууукъ терек* ‘унга якын ағач’, *сегиз-тогуьз адам* ‘сигез-тугыз кеше’, *он минг чакълы къой* ‘ун меңгә якын сарык’, тат. *берничә кеше*, үзб. *бирнәчә күн* ‘берничә көн’;

– тартым алмашлыгы белән: алт. *оның бичиги* ‘аның хаты’, башк. *беззең халық* ‘безнең халык’, карач.-балк. *сени шахарынг* ‘синең шәһәрәң’, ком. *мени атым* ‘минем атым’, нуг. *оның сөзә* ‘аның сүзе’, тат. *аның китабы*, төрекм. *мениң ишим* ‘минем эшем’;

– күрсәтү алмашлыгы белән: эзерб. *бу кечә* ‘бу кичә’, гаг. *о ев* ‘ул өй’, каз. *бұл кітап* ‘бу китап’, к-калп. *бу адам* ‘бу адәм’, карач.-балк. *бу таула* ‘бу таулар’, ком. *бу китап* ‘бу китап’, үзб. *оша күни* ‘шул көнне’;

– асыл сыйфат белән: эзерб. *мави көј* ‘зәңгәр күк’, алт. *д’аш улус* ‘яшьләр’ (‘яшь халык’), каз. *көк орман* ‘яшел урман’, к-калп. *кара көз* ‘кара күз’, карач.-балк. *бийик тау* ‘биек тау’, тат. *ак яулык*;

–лы формалы нисби сыйфат белән: к-калп. *құлунлы бийе* ‘колынлы бия’, карач.-балк. *тузлу суу* ‘тозлы су’, тат. *комлы туфрак*, төр. *şemsiyeli kadın* ‘зонтиклы хатын’;

–сыз формалы нисби сыйфат белән: кырг. *сансыз мүлк* ‘сансыз милек’, к-калп. *белгиссиз адам* ‘билгесез адәм’, үзб. *саводсиз адам* ‘белемсез адәм’;

– кагыйдә буларак, урын-вакыт килеше формасына кушылган һәм предметны пространство мөнәсәбәттә характерлаган -гы аффикслы нисби сыйфат белән: эзерб. *багдакы ев* ‘бакчадагы өй’, ком. *азбардагыь бичен* ‘сарайдагы печән’, тат. *урмандагы ағачлар*;

– предметның нәрсә өчен билгеләнгән белдерүче, *-лык/-лек* аффикслы исем белән: карач.-балк. *бичакъ-лыкъ темир* ‘пычаклык тимер’ (ягъни пычак ясау өчен тимер), *балта саплыкъ агъач* ‘балта саплык агач’, тат. *тунлык тире*;

– изафә төрләрә белән:

а) I төр изафә: эзерб. *дәмир гапы* ‘тимер ишек’, каз. *тас көпир* ‘таш күпер’, к-калп. *жипек шапан* ‘ефәк чапан’, карач.-балк. *агъач кюрөк* ‘агач көрөк’, ком. *гумуьш сагъат* ‘көмеш сәгать’, тат. *алтын йөзек*;

ә) II төр изафә: гаг. *мейва фиданы* ‘жимеш агачы’, каз. *қазақ тілі* ‘қазақ теле’, к-калп. *көз жасы* ‘күз яше’, тат. *китап киштәсе*.

Кайбер төрки телләрдә мондый сүзтезмәләрнең икенче компоненты тартым күрсәткеченнән башка кулланыла. Мондый күренеш орхон язмалары текстларында да очрый: *түрк будун* ‘төрки халык’, *табгач будун* ‘табгач халкы’ [1, б. 93]. Хәзерге төрки телләрдән мисаллар: каз. *кәр сабын* ‘кәр сабыны’, карач.-балк. *терезе мияла* ‘тәрзә пияласы’, *от жарыкъ* ‘ут яктысы’, ком. *къумукъ тиль* ‘кумык теле’. Мондый сүзтезмәләрнең беренче компонентында аергыч булганда, икенче компонентта тартым кушымчасының булуы мәжбүри. Мәсәлән: *жарыкълау министерство* ‘мәгариф министрлыгы’ һәм *республиканы жарыкълау министерствосу* ‘республиканың мәгариф министрлыгы’.

б) III төр изафә: каз. *өзеннің суы* ‘елганың суы’, к-калп. *қасқырдың дауысы* ‘бүренең тавышы’, карач.-балк. *адамны насыбы* ‘кешенең бәхете’, тат. *әнинең күлмәге*;

-ган/-гән, -кан/-кән (-мыш) формалы сыйфат фигыль белән: каз. *келген кісі* ‘килгән кеше’, к-калп. *түвган бала* ‘туган бала’, карач.-балк. *бишген ет* ‘пешкән ит’, ком. *сынган окъ* ‘сынган ук’, нуг. *атылган оқ* ‘атылган ук’, тат. *туган ил*.

Башта барлык төрки телләрдә дә кулланылган сыйфат фигыльнең *-ган* формасы, угыз телләрендә *-мыш* формасы белән алыштырыла: эзерб. *сынмыш агач* ‘сынган агач’, гаг. *топланмыш бибер* ‘жыелган борыч’, төр. *gitmiş kişi* ‘киткән кеше’.

-дык формалы сыйфат фигыль белән: эзерб. *алдыгым китаб* ‘мин алган китап’;

-р/-ыр/-ар, -мас формалы сыйфат фигыль белән: башк. *ирек һөйөр халық* ‘ирек сөяр халык’, гаг. *акар су* ‘агар су’, каз. *айтар сөзім* ‘әйтер сүзем’, к-калп. *айырылмас дос* ‘аерылмас дус’, карач.-балк. *келмез адам* ‘килмәс кеше’, тат. *әйтер сүз, үзб. оқар сув* ‘агар су’;

-ачак формалы сыйфат фигыль белән: эзерб. *бөлүнәчәк мәһсул* ‘бүленәчәк уңыш’, гаг. *гелечек жыл* ‘килчәк ел’, ком. *сатажакъ атым* ‘сатачак атым’;

-учы/-үче формалы сыйфат фигыль белән: карач.-балк. *келучю жаиш* ‘килүче егет’;

-асы формалы сыйфат фигыль белән: эзерб. *тикиләси ев* ‘төзеләсе өй’, башк. *киләһе йыл* ‘киләсе ел’.

Төрки телләрдә сыйфат фигыльле атрибутив конструкцияләр системасы күртөрлө мәгънә белдерә ала. Мәсәлән, *-ган* сыйфат фигыльле конструкцияләрдә аерылмыш түбәндәге мәгънә белдерә:

– эш-хәлнең субъекты: карач.-балк. *тутхан адам* ‘тоткан кеше’, ком. *квачгъан душман* ‘качкан дошман’, тат. *килгән кунак, үзб. ўқиган бола* ‘уқыган бала’;

– эш-хәлнең объекты: карач.-балк. *оқулгъан китап* ‘уқылган китап’, ком. *айтылгъан йыр* ‘жырланган жыр’, тат. *язган хатым, үзб. кирган мактабингиз* ‘көргән мәктәбегез’.

– эш-хәлнең урыны: ком. *сен юруьген йол* ‘син йөргән юл’, үзб. *ўқиган мактабинг* ‘уқыган мәктәбен’;

– эш-хәлнең вакыты: үзб. *ўқиган вақтимиз* ‘уқыган вакытыбыз’.

Төрки телләрдә атрибутив мөнәсәбәтләр *дигән* сүзле конструкция белән белдерелә ала. Мәсәлән: каз. *Оқу басталар кезде келіп кетемін деген апам келе алмаган*. ‘Уқу башлануға килеп китәрмен дигән апам килә алмады’, үзб. «*Отам ҳам менинг ногора чалишимни кўрмоқчи бўлган*» *деган фикр кўнглимга келиб гурурим яна ҳам ортди*. ‘«Атам да минем барабанда уйнавымни күрмәкче булган» дигән фикер күнеләмә килеп, горуурлыгым тагын да артты’.

Шулай итеп, атрибутив мөнәсәбәтләр телдә төрлө структурадагы конструкцияләр белән белдерелә. Төрки телләрдә синтаксик берәмлекләр арасындагы мәгънә мөнәсәбәтләрен өйрәнү тугандаш телләрдә теге яки бу конструкцияләрнең телдә чагылуындагы охшаш һәм аермалы якларны чагыштыру планында кызыклы. Атрибутивлыкны өйрәнүдәге кыенлык атрибутив конструкция модельләренең төрлеләге белән бәйле. Төрлө синтаксик берәмлекләренә эчке формасын, ягъни структур-семантик төзелешен анализлаганда, мәгънәви конструкциянең эчтәлек һәм форма берлеген исәпкә алу максатка ярашлы.

Кыскартылмалар

Алт. – алтай теле.

Әзерб. – әзербайжан теле.

Башк. – башкорт теле.

Гаг. – гагауз теле.

Каз. – казах теле.

Карач.-балк. – карачай-балкар теле.

К-калп. – каракалпак теле.

Ком. – комык теле.

Кырг. – кыргыз теле.

Нуг. – нугай теле.

Тат. – татар теле.

Төр. – төрек теле.

Төрөкм. – төрөкмән теле.

Тув. – тува теле.

Үзб. – үзбәк теле.

Якут. – якут теле.

Ədəbiyyat

1. Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VIII века. Алма-Ата : Наука, 1971. 380 с.
2. Севортян Э. В. Из истории прилагательных в тюркских языках / Тюркологические исследования. М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1963. С. 58-68.

ETNODİZAYN: AZERBAIJAN BEDİİ F.SANAT

İmash Hacıyev¹

Summary. In the presented scientific article has given into the attention that Azerbaijan is one of the most ancient places in the world and here the creation of handicraft samples with reflecting the material and spiritual culture on them had perfected since the early periods. In generally, the handicraft traditions are playing very important role in the development of our national culture has passed from generation to generation along the thousands years and perfected till the present-day and could rich to us.

In the article analyzed some characteristics of getting material cultural samples and talked about their roles in the formation of national and traditional design.

Keywords: craft, culture, tradition, design.

Araştırmalar gösteriyor ki, Azerbaycan topraklarında halen eski zamanlardan mevcut olmuş sanatsal zanaat gelenekleri sürekli gelişme yolunda olmuştur. İster M.Ö., gerekse bizim MS çeşitli dönemlerinde halk sanatçıları tarafından hazırlanan eşyalar kendisinin bir çok biçim ve sanatsal özellikleri ile dikkati çekmiştir. Tesadüfi değildir ki, milli kültürümüzün ayrılmaz hissesine ait olan bu örneklerin bir kısmı şu anda dünyanın en muhteşem müzelerinde korunmaktadır. Kendi kalplerinin sevgi ve duygularını, düşüncelerini, dünya hakkındaki tasavvurlarını, bazen de kodlanmış bilgileri maddi kültür nümuneleri üzerine aktararak, onları gelecek nesillere yadigar bırakıp gitmiş sanatçıların isimleri milli kültür tarihinde hep saygıyla yad edilir.

Henüz Ortaçağ'da Azerbaycanlı ustalar tarafından yapılmış dekoratif uygulaması sanat örnekleri, çeşitli ev eşyaları, silah çeşitleri, nakış ve kumaş örnekleri, halı malzemesi vb. kendisinin bedii teknolojik özellikleri ile seçilmiş, milli geleneklere dayalı sanatsal işçilik okulunun oluşmasına zemin yaratmıştır. Örneklerin analizi gösteriyor ki, işçilik alanında estetik yaklaşım, sanatsal kalite sadece süs eşyalarında, hatta daha çok fonksiyonel mahiyet taşıyan sıradan ev eşyalarında da dikkate alınmıştır. Mübaliğesiz neredeyse yirminci yüzyılın başlarında gelişen sanayi tasarımında çeşitli amaçlı eşyaların hazırlanmasında formayaranmada, dekorasyonda geleneksel deneyler şu veya bu düzeyde uygulanmıştır.

Azerbaycan dekoratif uygulamalı sanatında sanatsal biçim ve üslup özelliklerini, zengin el sanatları geleneği aşağıdaki çeşitli örneklerin tehlilinde incelemek ilginç olur.

Uygulama sanatın daha eski ve yaygın türlerinden biri de seramik sanattır. Hele eski zamanlardan teşekkül tapan bu sanatın Azerbaycan'da oluşması Neolitik dönemine ait edilir.

Kaynaklardaki bilgilere göre, eski Azerbaycan topraklarında iki tip seramik mamulü üretim yapıyordu ki, bunlardan birinci tip güney bölgeleri (özellikle Nahçıvan bölgesi) özgü kırmızı kil keramikası, ikinci tip ise Kafkas Albaniyasında özgü olan siyah renkli kaplardan oluşan seramik olmuştur [1, s.24].

Birinci tipe ait olan seramik renkli renkli olduğundan ona boyalı seramik adı verilmiştir. Bu kaplar seramik küresinde pişirildikten sonra onların saxsısı kırmızı ve sarı renk alıyordu. Böyle kapların üzerinde dekorasyon amacıyla çeşitli motifli renkli çizimler çekilirdi. Boyalı seramik sanatı Orta tunç döneminden Demir dönemine kadar geniş bir mesafe alınmış, kendisinin hem teknolojik, hem de sanatsal form özelliklerine göre zaman – zaman geliştirilmiştir. Uzmanların görüşüne göre, boyalı seramik kültürü Ortaçağda Azerbaycan'da sırlı seramik sanatının oluşması için maddi ve manevi önemli olmuştur [1, s.24 -25].

Kendi döneminde yüksek teknolojik yöntemle hazırlanan seramik ürünlerinin sanatsal tasarım düşürülmesi eşya yaratıcılığına estetik yaklaşım açısından geleneksel karakter almıştır. Saxsı ürünlerinin dekorasyon hem faturaları çizme ve kabartma yöntemi, hem de renk aracı ile yapıldı. Dekorasyonda süs motifleri, ayrıca diğer sembolik nitelemeler zoomorf obrazlardan (böyle imgeler insanlarda totemistik ve animalistik kavramların oluşması ile ilişkili bulunmuştur), ayrıca hayal gücü yaratıcılık dayalı çeşitli elementler arasından kullanılıyordu. İşte bu tanımlama eşya ve ürünlerin sanatsal kalitesi, hem de dönemin estetik bakışı hakkında bize çok şey söyler [7, s.133-138].

Böylece, ev kültürünün ayrılmaz bir parçası olan kil-seramik mamulleri kendilerinde geleneksel yaratıcılık özelliklerini, işçilik alışkanlıklarını, sanatsal düşünce ve estetik ifade tarzlarını içermekle, onların kuşaklar transferinde önem arz etmiş, milli sanatın gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Bu eşyalar, hem de etnodizayn yaratıcılık örnekleri gibi, formayaranmanın sanatsal-estetik özelliklerini, plastikasını şu veya bu düzeyde tecessüm ettirerek, önənəviliyin görsel örneği açısından önemlidir. Ve hiç şüphesiz, cini-çömlek ürünlerinin hazırlanmasında ulusal-geleneksel tecrübeler dayalı sanatsal özellikler modern tasarım sanatında kendini belli düzeyde göstermektedir.

¹ Ph.D. in fine art, assistant professor, Azerbaijan National Academy of Sciences Institute of Architecture and Art, Baku, Azerbaijan, e-mail: imash.hajiyev@mail.ru.

Moskova silah odasında saklanan XVI yüzyıla ait olan sanatsal kalkan [2, s.120] kendisinin işlevsellik özellikleri ile birlikte, aynı zamanda sanatsal kalitesi ile de dikkat çekmektedir (tablo1.). Kalkanın üzerinde iki çember (merkezdeki küçük çember ve genel çapında üzere büyük çember) kapsamında qövsvarı şəkilde işlənmiş şerit çember boyunca devam ediyor. Kalkıncaya dinamik görüntü veren bu şerit aynı zamanda onun sağlamlığını sağlar. Bu malzemenin genel çapından həyli küçük olan ikinci çember kapsamında aynı büyük çember içindeki olan şeritler təkrarlanır. Bu çizgilerin içərisindəki insan, çeşitli hayvan və kuş təsvirləri, ayrıca süs unsurları şerit boyunca devam ediyor. Merkezde kırmızı və mavi rəngdə muncuqvarı süs elemanları yerləşdirilmişdir. Kalkanın kənarındaki çember şeridinin içərisi də süs unsurları ilə dekore edilmişdir. Bu silah türü üzərində yapılan sanatsal tertibat onun dekorativ mahiyyətini, sanatsal kalitesini yüksək dərəcədə bildiriyor.

Diğər bir ev eşyasını incələmək ilginç olurdu. XII yüzyıla ait edilən bronz sūrahi (Nahçıvan, usta-Osman Salmanoğlu) kendisinin mükəmmel bir şəkil yapısına, üzərindəki dekor öğələrinə görə dikkət çəkicidir [5]. Qabın üzərində özəl incəliklə işlənmiş süs motifləri və eski əlifbə ilə yazı nümunələri onu dekorativ mahiyyətini zənginləşdirir. Kovanın qulpu və su dökülən ağız bölümü özəl plastik biçimə sahiptir. Elbette bu tür dış görünümə sahib olan kabı yapan sənətkər təbii ki onun sanatsal məziyyətlərini, estetik kalitesini artırmaya ciddi çəba göstərmişdir.

XII-XIII yüzilliklərə ait boyalı sənət tepsisi (Beyləqan) üzərində iki insan fiqurundan olunan kompozisiyon simetrik biçimə ifadə edilmişdir [4, s.44]. Tepsinin dipnotları basit süs elementləri zəngindir. Kompozisiyonda rəsmedilən qadın fiqürleri geniş planda verilmişdir. Tepsisi üzərindəki sanatsal kompozisiyon çözümlərinin basit ev eşyasından başqa, dekorativ kalitesini sağlayaraq tətbiqi sənət əsərinə dönüştürmüşdür.

XII-XIII yüzilliklərə ait tunç tiyan (Şirvan) kendisinin mükəmmel bir şəkil yapısı ilə dikkət çəkməkdədir [2, s.140]. Qabın üzərindəki dekor elementləri həm dikey həm də yatay şerit içərisində davam ediyor. Qabın alt kısmında genel çapı kapsayan desenli şerit içərisində bir birindən aralı hayvan heykəlcikləri yerləşdirilmişdir. Desenli şeridin üstündə dairəvi desenli şerit içərisində kılıçlı atlı təsviri verilmişdir. Bu tərif də qövsvarı desenli zolaqla kənarlı. Kavanozun üzərindəki sanatsal tertibat genel qonun ətrafında cərəyan etməkdədir. Tiyan üç ayaq üzərinə monte.

Azərbaycanlı ustaların el işlərini silah işləmədə də görülməli [2, s.105]. XIX yüzyıla ait olan hənçərlərin dəstəyi özəl süs unsurları ilə sanatsal təsəvir düşürülmüşdür. Hənçərin kını (kabı) üzərindəki qarışıq yapılu süs motifləri onların estetik kalitesini və sanatsal içəriğini zənginləşdiriyor. Bu silahlar funksiyonəli yəndən də mükəmmel bir forma sahiptir.

Azərbaycan'da sanatsal nakiş alanında yüzillər boyunca olmuş zəngin yaradıcılıq təcrübələri mövcud olmuşdur. XIX yüzyıla ait olan sanatsal nakiş (Şeki) nümunəsindəki kompozisiyonu bitkinliyi sanatsal ifadə araçları; çeşitli öğələrdən olunan rəngarəng süs motifləri, bu sənət əsərinə özəl güzellik verir. İnşə etmənin kənar haşiyəsi içərisində çeşitli yəndə olan buta elemanları sıralanıyor. Kompozisiyonun iç bitki, kuş təsvirləri vb. zəngin süs elementlərindən oluşur (tablo 2.). Yüksək estetik içəriği və sənət kalitesi yansıtan bu sənət əsəri hənçərlərin sanatsal düşüncə tərzindən, milli F.SANAT gələnlərinin zənginliyindən və gələncə səviyəsindən xəbər verir. [4, s.8].

XIX yüzyıla ait olan küpələr (Gence) kendilərinin çeşitli yapıları ilə dikkəti çəkməkdədir [6, s.72]. Göstərilən qaynada IV tabloda verilən ikinci nümunə görə, dörd bölümdən ibarət olup kendi basit yapısı ilə seçilir. Ana bölüme həlqələrə birləşdirilən qayri eşit tərəfli uç romb kompozisiyonu bitkinliyini və dinamikliyini sağlar. Sırğanın əsas bölümünün sağ və sol tərəfində bir-birinə paralel durumdakı romblardan fərqli, ortadakı romb özəl həlqələrə bir az aşağı bərkəlməmişdir. Ana bölümün və üç rombların genel kompozisiyonda yerləşdirilmə durumu genel olaraq, bu ziynət eşyasını qayri eşit tərəfli olan romb şəklinə ifadə ediyor. Bu tür mükəmmel yapı kompozisiyonda simmetrikliliyi və harmonikliyi sağlar.

Dördüncü nümunənin genel kompozisiyon yapısına görə ikinci nümunə ilə bənzərlikləri olsa da, burada əsas bölümə iki elemanı yerləşdirilmişdir. Öncəki nümunədən fərqli olaraq bu nümunədə qayri eşit tərəfli rombların birləşdirildiyi iki gövdə uçları yuxarı yəndə olan ayyaradan və uçlarına sabitlənmiş altıguşəli yıldızdan oluşmaktadır. Yıldızın mərkəzində nebatəli motifli elemanı yerləşdirilmişdir. Genel olaraq simetrik yapıya, sanatsal kompozisiyon çözümlərinə sahib olan bu süs eşyası, aynı zamanda simvolik motifləri də kapsıyor.

Elbette ki, bu tür zəngin sanatsal yaradıcılıq gələnlərini halı və halı ünləri vb. nümunələrdə də görülməli. Cümhuriyyətin, aynı zamanda dünyanın ən muhtəşəm muzeylərində tutulan bu nümunələr Azərbaycanın sanatsal sənətkarlığını dünya arenasında hakıyla təmsil etməkdədir [2, 3].

Dolayısıyla sonucuna varıla bilər, Azərbaycan'da mövcud olan sanatsal zənəat gələnləri və tətbiqləri zaman zaman təkmilləşərək gələncədə olmuş, modern təsəvir sənətində şü və ya bu dərəcədə tətbiqlənmişdir.

Edebiyat

1. Kerimov K., Efendiyev R., Rzayev N., Hebibov N. Azərbaycan sənəti. Monografi. Bakı, «Işık», 1992, 344 s., III.
2. Efendi R., Efendiyev T. Azərbaycan sənəti dünya muzeylərində. Bakı, «Digital Age», 2009, 232 s., III.
3. Efendiyev R. Azərbaycan'ın sənət sənəti dünya muzeylərində. Bakı, «Işık», 1980, 166 s.
4. Efendi R., Efendiyev T. Azərbaycan süs sənəti. Bakı, 2002, 80 s.
5. Efendi R. Azərbaycan sənəti. Bakı, «Çaşıoğlu», 2001, 312 s., III.
6. Esedova Ş.D. XIX-XX yüzillərdə Azərbaycan kuyumculuq sənəti. Bakı, «İlim», 1978, 96 s., III.
7. Гаджиев И.А. Интегральный принцип работы в процессе археологических исследований. Министерство культуры Татарстан, РЦРТК, Традиционная культура народов Поволжья. Материалы III Всероссийской научно-практической конференции (часть первая) Казань-2016 с.133-138.



Bәdii kalkan. XVI үзүзүл. Moskova Silah kanadı.



Özelliği dikme. XIX үзүзүл, Şeki. Bakü, Azerbaycan Halı Müzesi.

ТАТАРСТАННЫҢ МИФОЛОГИК ТЕРМИННАРГА НИСБӘТЛЕ ГЕОГРАФИК АТАМАЛАРЫ

Гөлфия Һадиева¹

Аннотация. Татарская топонимия является ценнейшим источником для исследования истории языка. Топонимия Татарстана дает богатые сведения для изучения древних обычаев и верований народа. По ее данным можно предположить о своеобразном уровне мироощущения и особенностях мышления и сознания татар, их философских взглядах, о практическом и религиозном опыте, знаниях и о созданном народом целостным образе мира. В статье рассматриваются тюрко-татарские топонимы Республики Татарстан, отражающие мифопоэтическое мышление народа, его мифологические представления. Проводится анализ таких терминов, как алып, кирәмәт, бичура, пәри, жен, шайтан, шүрәле.

Ключевые слова: татарский язык, ойконим, топоним, мифологические термины.

MYTHOLOGICAL TOPONYMS OF TATARSTAN

Summary. The Tatar toponymy is invaluable source for research of history of language. The toponymy of Tatarstan provides more information for the study of ancient customs and beliefs of the people. According to these data, we can assume about an original level of perception of the world, features of thinking and consciousness of the Tatar people; practical and religious experience, knowledge and their image of the world.

The article deals with the Turko-Tatar toponyms of the Republic of Tatarstan, which reflect the mythical and poetical intellection of people, and their mythological notions. The article analyzes such terms as alyp, kirәмәт, bichura, pәri, жен, shaitan, shүрәle.

Keywords: Tatar language, oikonym, toponym, mythological terms.

Мифлар борынгы заманнарда барлыкка килеп, борынгы кешенең дөньяга карашын чагылдырганнар, аны әйләндереп алган мохитны танып белүдә зарури баскыч булганнар. Аларга ыруглык жәмгыятең дөньяга карашлары системасы һәм борынгы төре буларак, галәмне, тирәлекне үзләренчә аңлау, танып белергә омтылу функциясе хас.

Мифлар – борынгыларның дөнья, тирәлек турындагы фантастик күзаллаулары һәм хыялда туган фантастик образлар, персонажлар турындагы хикәятләр. Татар топонимиясендә борынгы мәжүсилек ышанулары,

¹ Кандидат филологических наук, доцент, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: gul-khadieva@yandex.ru.

мифологиясе белән бәйләнешле мифологик төшенчәләрне белдерә торган терминнарға мөнәсәбәтле рәвештә географик атамалар барлыкка килгәннәр. Түбәндә мифологик төшенчәләрне белдерә торган терминнарға нисбәтле топонимнарны карап китәбез.

Алып «богатырь» гомумтөрки телендә *алп* «батыр, баһадир» сүзеннән, монгол, тунгус, корей телләрендә бар. Шул сүздән *алпавыт*, *алпамыш*, *апар* сүзләре барлыкка килгән. Экиятләрдә сөйләнелә торган гадәттән тыш зур гәүдәле кеше, мифик образ. *Алпамыша* – *алп* «пәһлеван», *амыша* «үлемсез» дигәнне аңлата [1, с. 16]. Шуңа бәйле, Кукмара районында *Алпамыша кабере* дигән атама барлыкка килгән. Гадәттән тыш зур гәүдәле мифик пәһлеваннар – Алыплар турындагы легендалар татар халкында киң таралган. Бу легендалар конкрет бер жирлектә, күп очракта авыллар янындагы таулар, калкулыкларга бәйле сөйләнеләр һәм ул таулар я *Алып таулары*, я *Алып чабатасын каккан тау* дип аталалар. Имеш, алып гәүдәле бер кеше чабатасындагы тузанын каккан. Аның чабатасыннан коелган тузан таулар булып өелгән. Шул тауларга *Алып таулары* яки *Алып чабата каккан тау (жир)* дигән атамалар бирелә. Мәсәлән, *Алып тавы* (Актаныш р-ны Такталачык авылы, Яшел Үзән р-ны Олы Ачасыр һәм Бишна авыллары); *Алып бабай чабата каккан тау* (Балык Бистәсе р-ны Балыкклы Чүкәй авылы, Буа р-ны Бикүти һәм Исәк авыллары, Кайбыч р-ны Кошман авылы); *Алып бабай чабата каккан калкулык* (Тәтеш р-ны Алабирде авылы, Саба р-ны Югары Шытсу авылы); *Алып бабай чабата каккан урын* (Яшел Үзән р-ны Мулла Иле авылы); *Алып чабата каккан жир* (Биектау р-ны Ямаширма авылы).

Кирәмәт сүзе башка төрки телләрдә төрле мәгънәләрдә кулланыла: «могжиза», «үзенә корбан китерүне көткән үле жан», «изге кеше каберлеге», «караңгы көч». Мифологиядә «вязь мелколистный», «фетиш» гарәпчә *карәмәт*, татар телендә *карәмәт* «могжиза, тылсым» (төбәндә «Аллаһу бүләге, Аллаһу юмартлыгы») мәгънәсендә йөри. *Карәмәт*, *кирәмәт* вариантлары булу бу сүзнен Идел-Урал регионына бик иртә – X-XI гасырларда ук кергәнлеге турында сөйли. Табына торган илаһи мифик көч, рух булып санала. Мариларда, чувашларда, керәшен татарларында, мәжүсилек чорында болгарларда мәжүсилекнең бер төре буларак, кирәмәт агачын – карама төрөннән булган агач, хәзер сирәк очрый – илаһилаштыру, шуңа табыну йоласы булган. Кирәмәтнең төрләре турында татарларда легенда сөйләнә. Мәсәлән, бервакыт шайтан кырда йөргәндә яшенле яңгырга эләккән һәм усак агачы янына килеп үзен яшерүен үтенгән. Усак агачы шарт куйган: эгәр минем яфраklarымның төгәл санын әйтсәң, яшерермен дигән. Ә шайтан усакның гел әйләнеп торучы яфраklarына караган да китеп барган. Нарат янына килсә, ул да энәләрен санарга кушкан. Аннан китеп, шайтан карама янына килгән. Карама исә аңа ботак һәм ботакчыларының санын әйткән, шуннан шайтан яфраklarның санын чыгарып, шулар арасына кереп качкан. Ә менә кешеләр Кирәмәттән куркып яшәгәннәр, аны бәхилләтеп яшәү өчен төрле йолалар уйлап чыгарганнар. «Керемәт» дип йөртелгән агачлыкларда шушы рухка атап корбаннар чалганнар [4, с. 123]. Йолага бәйле түбәндәге атамалар ясалган: *Келәу елгасы*, *Кирәмәт елгасы* (Кайбыч р-ны Борындук авылы). *Келә* – «теләү, ялвару» мәгънәсендә, ә *кирәмәт* – теләү, ялвару урыны. *Кирәмәт* термины белән түбәндәге топонимнар барлыкка килгән: *Кирәмәт чиймәсе* (Кукмара р-ны Олыяз авылы, Балтач р-ны Түбән Кенә авылы, Тәтеш р-ны Олы Әтрәч авылы, Саба р-ны Иске Мичән авылы, Кама Тамагы р-ны Иске Барыш авылы); *Кирәмәт елгасы* (Әтнә р-ны Күшәр авылы, Саба р-ны Килдебәк авылы, Арча р-ны Иске Муй авылы һәм Мөндеш авыллары); *Кирәмәт күле* (Яшел Үзән р-ны Мулла Иле авылы). Бу күл турында кызыклы риваять сакланган. Элек күл зур һәм тирән булган. Хәзерге вакытта сулык-сазлык булып калган. Күл белән бәйле сәер хәлләр була башлаган. Дөрәсрәге күл «терелгән», ягъни аңа *Кирәмәт* – рух ияләшкән. Ул кешеләргә ачуланган, теләсә, ярдәм иткән; *Кирәмәт чокыры* (Тәтеш р-ны Алабирде һәм Зур Әтрәч авыллары, Кайбыч р-ны Борындук авылы, Яшел Үзән р-ны Олы Ачасыр авылы); *Кирәмәт болыны* (Саба р-ны Шекше авылы, Теләче р-ны Олы Мәтәскә авылы); *Кирәмәт тавы* (Зәй р-ны Сармабаш авылы, Балтач р-ны Боргак авылы, Кама Тамагы р-ны Иске Барыш авылы); *Кирәмәт урамы* (Кукмара р-ны Теркәш авылы); *Кирәмәт кашы тавы атамасы* Кама Тамагы р-ны Келәнче авылында бар. Бу термин белән бик күп микротопонимнар барлыкка килгән.

Бичура би һәм *чура* сүзләреннән. *Би* сүзе бәк мәгънәсендә. *Чура* сүзе «кол» дигән мәгънәсе билгеле. Эгәр шулай икән, *Бичура* атамасын «үзе кол, үзе би» дип аңларга тиеш булабыз. Мифологиядә «домовой», диалекталь варианты *мичура*, *пичура*, *мичин*, *мачин*, *мәчәкәй* кебек сүзләр белән белдерелә. Борынгы төрки, монгол телләрендә *бэч*, *бэчин* «маймыл» сүзеннән: *бичура* «маймыл баласы». Борынгы *мачин* Көнъяк Кытай сүзеннән. Башкортлар *бичураны* – *кикиморо* дип әйтәләр. Алар аны кечкенә, кызыл күлмәкле, урманда яшәүче рух дип күз алдына китерәләр [2, с. 46]. Татарларда Бичура төнге тискәре рух буларак дан алган. Кешегә бер каныкса, төнлә аңа йокы бирми, борчып тора: кычкыра, көлә, уйный. Еш кына Бичура кешеләрнең әйберләрен алмаштыра яисә яшереп куя. Бу термин белән түбәндәге атамалар ясалган: *Бичура елгасы* (Арча р-ны Яңа Кенә авылы, Биектау р-ны Олы Бәрәзә һәм Олы Салабаш авыллары); *Бичура куаклыгы*, *Бичура күле* (Биектау р-ны Урта Алат авылы) һ.б.

Пәри «черт», «бес» – марича *парий*, удмуртча *пере*, татар диалектларында *фәри*, чувашча *хевери*, фарсыча *пари* пәри сүзеннән. Мифологик образ, жен. Татар мифологиясендә пәри күзгә күренми торган жирләрдә яшиләр. Пәри жен кебек яхшы да, начар да була ала, ләкин күпчелек очракта ул начар. Кешеләр кулланмыйча калдырган әйберләрне пәриләр куллана. Мәсәлән, эгәр өй хужасыз торса анда шунда ук пәри урнаша; эгәр мунча ягып, озак бармый торсаң, баргач юынып утыручы пәрине күрергә мөмкин. Пәринең балалары ямьсез булганга, ул үзенң балаларын кеше балалары белән алмаштырып куя ала. Бу термин белән күп кенә атамалар ясалган. *Пәри тавы* (Кайбыч р-ны Орым Тәрбите авылы); *Пәри чокыры*, *Пәриле куак чиймәсе* (Спас р-ны Иске Чаллы авылы); *Пәри тыкрыгы* (Яшел Үзән р-ны Мулла Иле авылы, Кукмара р-ны Күкшел авылы); *Пәриле нарат елгасы*, *Пәриле нарат тавы* (Балык Бистәсе р-ны Биектау авылы).

Жен – мифологияда «бес, черт», гарәпчә *җинн* сүзеннән . Әлеге апеллятив белән ясалган атамалар татар топонимиясендә шактый очрый: *Жен чокыры* (Балтач р-ны Ким авылы); *Женле чыршы тавы* (Сарман р-ны Хужа авылы); *Женле чимә* (Өгерже р-ны Үтәгән авылы); *Женле тау* (Мөслим р-ны Бүләк авылы); *Женле күл* (Питрәч р-ны Татар Казысы авылы).

Шайтан – «черт, сатана» – гарәпчә *шайтан-ун* «шайтан» сүзеннән. Семит телләрендә «суд полициясе» дигән сүз булган. Дини мифологияда жир өстенә яманлык, явызлык таратучы, кешеләрне котыртып юлдан яздыручы, табигатьтән өстен көч, иблис тоқымы. Әлеге термин белән ясалган атамалар шактый күп. Мәсәлән, Саба районы Урта Саба авылының оешып китүе кызыклы. Бу авылны Шәриф исемле кеше нигезли. Шуңа бәйле авылга *Шәриф елга* атамасы биреләр. Кешеләрне авылдагы тавышлар шомландыра башлый. Халык моны шайтан тавышы дип уйлый. Тавыштан котылу өчен авыл атамасын *Шайтан елгасы* дип алыштыралар. 1920 нче елда авыл Урта Саба исеме ала. *Шайтан елга* дип хәзер уйсулыкны атап йөртәләр [3, с. 604]. *Шайтан инеш* (Питрәч р-ны Кече Котан авылы); *Шайтан тавы* (Сарман р-ны Кормаш авылы, Арча р-ны Түбән Аты авылы һәм Тимерче авыллары); *Шайтан елгасы* (Арча р-ны Түбән Аты авылы, Аксубай р-ны Иске Кармәт авылы); *Шайтанлы күл* (Кама Тамагы р-ны Иске Казиле авылы); *Шайтан чаты* (Апас р-ны Олы Бакырчы авылы).

Алабуга шәһәрәндәге *Шайтан каласы* дигән урын атамасы турында легенда йөри. Имеш, ташландык таш калада шайтан яшәгән. Шул жиргә борынгы болгарлар гыйбадәт кылырга йөри торган булганнар. Соңга таба Казан кешеләре дә шунда килеп йөргәннәр, бала-казалардан котылу өчен ярдәм сораганнар. Сугыш чыгып, Казан патшасы шайтаннан фатиха сораган. Шайтан гыйбадәт кылып, бу жирләрдән киткән. Бу легендага бәйле, Шайтан каласы атамасы барлыкка килгән [5, с. 48]. Бу термин татарлар яшәгән башка төбәктәге атамаларда да сакланып калган: *Шайтан күле* (Төмән өлкәсе Түбән Тавда районы Казан авылы); *Шайтан ташы* – ташлык атамасы (Ульяновски Иске Кулаткы р-ны Иске Мостяк авылы); *Шайтан урамы* (Пермь өлкәсе Барда р-ны Сараш авылы).

Шүрәле – борынгы төрки телдә «шәр» дигән сүз бар. Ул «явызлык», «зыян» дигән мәгънәләргә белдергән. Галимнәр, *Шүрәле* сүзе шушы «шәр» сүзенә «эл» сүзе һәм -ле кушымчасы кушып ясалган, дигән фикердә торалар. *Шәрнең шәр* һәм *шүргә* әверелүе кызык. Мәгълүм булганча, татар телендә шүрләр дигән сүз бар. Мәгънәсе курку, явызлыктан курку. Монда да шул мәгънә сакланган. Бу бер төрле караш, ә хәзер башка фикерләргә карап үтик: «леший» чуваш диалектларында *шурелле*, *шүрәле*, *рух*, *шурекей* «жен, шайтан», *шур* «хулиган, мошеник, жен», мари телендә *шурали*, удмурт, кыргыз телләрендә *шуракли*, *урали* «урман рухы», казах телендә *сорель* «чүл рухы». Бу сүз турында фаразлар бик күп.

Шүрәле турында легенда бар. Имеш, авыл кешеләренең төнгә ашатырга тау кырына жибәрелгән атлары бик нык арып, тирләр, ачыгып кайталар икән, чөнки шүрәлеләр атларны яраталар, имеш, ат күрсәләр эллә нишлеләр, төн буена алар атка утырып чабалар, уйнап йөреләр. Ә ат үз ихтыярыннан башка аңа буйсына һәм аның эмерләрен үти. Кешеләр аптырагач, бер төнне атның аркасына сумала сылап жибәргәннәр. Икенче көнне атка шүрәле ябышып кайткан һәм бу шүрәлене күрүчеләр булган.

Шүрәле сүзе топонимиядә еш очрый торган атамаларның берсе. Хәзер шуларны карап үтик: *Шүрәле елга* (Әлки р-ны Татар Мулла һәм Карамалы авыллары, Арча р-ны Иске Муй авылы); *Шүрәле яры* (Спас р-ны Карамалы авылы, Яшел Үзән р-ны Олы Карахужа һәм Олы Күлбаш авыллары); *Шүрәле урманы* (Арча р-ны Кырлай авылы); *Шүрәле чимәсе* (Балтач р-ны Түнтәр авылы); *Шүрәле сазы* (Саба р-ны Кызыл Мишә авылы); *Шүрәле атавы* (Кайбыч р-ны Урсак авылы).

Үләт зәхмәтле авыруларның затлаштырган исеме һәм үлкәсә базларының, чокырларының иясе. Ул, имеш, энә шул баз-чокырларыннан чыгып, авылга килә, кеше арасына керә, аларга төрле зәхмәтләр тарата. Әлеге термин белән түбәндәге атамалар ясалган: *Үләт базы* (Балтач р-ны Бөрбаш авылы); *Үләт елгасы* (Әлки р-ны Карга авылы).

Татар топонимиясендә борынгы географик атамаларның барлыкка килүендә мәжүси ышанулар, йолалар һәм мифлар шактый зур урын тоткан тотемистик һәм атемистик ышануларга, мифларга бәйләнешле борынгы географик атамалар пәйда булган. Бу атамалар безгә бабаларыбызның горейф-гадәтләрен, йолаларын искә төшерәләр. Үткәнгә мөрәҗәгать итәргә этәргеч биреләр.

Әдәбият

1. Әхмәтьянов Р.Г. Татар телендә кыскача тарихи-этимологик сүзлегә. Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. 272 б.
2. Бухарова Г.Х. Башкирская ономастика в контексте духовной культуры: Словарь мифотопонимов. Уфа: Гилем, 2006. 116 с.
3. Гарипова Ф.Г. Авыллар һәм калалар тарихыннан. Казан: Матбугат йорты нәшр., 2001. 658 с.
4. Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. Казан: Тат. кит. нәшр., 1999. 267 б.
5. Фәхретдинов Р.Г. Ташлар моңы. Казан: Тат. кит. нәшр., 1978. 192 б.

TÜRK DÜNYASI ATASÖZLERİNDE SAYILAR VE ANLAM ALANLARI

Erkan Hirik¹

Summary. Culture is like a memory that transfers the social value between generations. Societies that are from same root sustain the common scars in their culture much as live in different places because of various reasons. Proverbs are important for Turkish world in this context. It is possible to find common scars in Turkish proverbs. Shortly proverbs are language items that contain advices and experiences from past to present. Proverbs contain the several culture elements. One of these elements is Numbers. The Numbers in Turkish proverbs are not ordinary mathematical elements. Each number has semantic field, and a value known by people who are in this Culture. In this article proverbs that are from different dialects in Turkish will be analysed and their semantic fields will be evaluated.

Keywords: Turkish culture, proverbs, numbers, semantic field, connotation.

0. Giriş

Toplumun yaşayış biçimini anlatan, gösteren somut ya da soyut her türlü olgu kültürün bir ögesidir. Kültür, bu anlamda ele alındığında oldukça geniş bir kavramı ifade etmektedir. Kültürün bu geniş anlam alanı içerisinde değerlendirilen kavramlarından birisi de elbette dildir. Dil, kültürün bir ögesi olduğu gibi ondan bir takım izler de taşır. Örneğin, Türk diline bakıldığında akrabalık bildiren terimlerin oldukça zengin bir nitelikte olduğu görülmektedir. Bu durum Türklerin akrabalık kurumuna verdiği önemle ilgilidir. Whorf, Avrupa dillerini adlandırma bakımından Amerika'daki yerli dilleri ve Eskimo dili ile karşılaştırmış, Avrupa dillerinde *kar* için tek bir kelime varken Eskimo dilinde karın farklı türlerini anlatan kelimelerin bulunduğunu tespit etmiştir [13, s. 216]. Aynı şekilde Türk dilinde *tarım*² ile ilgili çok farklı kelimelerin bulunması yine tarım kültürünün Türkler için önemli olmasından kaynaklanmaktadır. Bu örnekler kültür ve dilin ne denli iç içe olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Türkçenin sözcüğü içerisinde atasözleri, deyimler, kalıplaşmış sözler toplumun hafızası olması nedeniyle oldukça öneme sahiptir. Bu dil yadigarları içerisinde Türk dünyasının hayata bakış açısını bulmak mümkündür. Özellikle her bir atasözü, âdeta toplumun hayattaki farklı durumlara karşı felsefi bakış açısını gösteren, tecrübelerini yansıtan hazine niteliğindedir.

1. Kültür, Sayılar ve Anlam Değeri

Kültürün bir diğer ögesi de çeşitli dil ürünleri, inanışlar, gündelik hayat içerisinde kullanılan *sayılardır*. Yalnız bu sayılar matematiksel bağlamda, sıradan şekilde kullanılmamıştır. Türk mitolojisi başta olmak üzere kültüründe yer alan *bir, üç, beş, yedi, dokuz, on iki, kırk, yüz, bin* gibi sayılar Türk dünyası içerisinde ortak birer sayı motifidir ve her birinin bu kültüre haiz kişilerce anlamı bilinmektedir. Şamanizm'den başlayarak İslami ve İslamiyet sonrası dönemlerde Türk kültüründe ve inancında sayıların önemli olduğu görülmektedir. Örneğin *üç* sayısı Şamanizm'den başlayarak İslami döneme kadar çeşitli anlam ve duyu değeri taşıyan sayılardan birisi olmuştur. Şamanizm'de âlem üç bölümden (orta dünya, aşağıdaki dünya, yukarıdaki dünya) meydana gelmiştir. Oğuz menkıbesine göre Oğuz Han üç gün annesinin sütünü emmemiş, annesi üç gece gördüğü rüya sonucu rüyasında kendisine söylenen şekilde hareket etmiştir. Oğuz'un iki eşinden üçer tane oğlu olmuştur. Manas'ın elde tuttuğu yerlerden birinin adı Üç Koşay'dır [11]. Sayıların en çok kullanıldığı dil ürünlerinden birisi de atasözleridir. Atasözleri başlı başına kültür yansıtıcıları olmasının yanında kendi içlerinde bulunan diğer kelimelerle de sahip olunan derin kültürün farklı boyutlarını da içermektedir. Bu bağlamda atasözleri içerisinde yer alan her bir sayı adı duyu değeri, anlam alanı ve kültürel motif niteliği taşımaktadır³. Türk mitolojisinin ve günümüze kadar ulaşan halk kültürü ürünlerinde sayılara çeşitli anlamlar yüklediği görülür. Sayılar tek başlarına kutlu sayılmazlar; karşıladıkları nesnelere, düşündürdükleri kavramlarla, yükledikleri inanç unsurlarıyla değer taşırlar [7, s. 71]. Örneğin, cenaze, ölüm, kâbus gibi kelimeler insan üzerinde olumsuz bir etki bırakır, duyu değeri bakımından olumsuzdur. Bu durum bu kelimelerin anlam değerleri ile ilgilidir. Duygu değeri kelimelerin sözlük anlamlarından büyük ölçüde ayrılarak insanlarda uyandırdığı hissiyatla bağlantılıdır [9, s. 84].

2. Atasözleri ve Sayılar

Atasözleri Türkçenin bilinen en eski metinlerinden günümüze oldukça yaygın bir şekilde kullanılan sözcüğü ögeleridir. Bu sözlerin içerisinde Türk dünyasının hayata bakışının ortak olduğunu gösteren oldukça fazla delil bulunmaktadır⁴. Bu delillerden birisi de *sayılardır*. Atasözleri içerisinde yer alan sayılar rastgele kullanılmamıştır. Her birinin bir işlevi bulunmaktadır. Bu işlev farklı lehçelerde dahi aynıdır. Lehçesi birbirinden farklı olan her Türk dahi bu ögelerin içerisinde yer alan sayıların işlevine haizdir.

Bu sayılardan birincisi *bir* sayısıdır. Bu sayı teklik, mutlaklık bildirmektedir [12, s. 51]. Bu sayının bildirdiği teklik ve mutlaklık Türk dünyası atasözlerinde de yaşamaktadır. TT. *Adam olana bir söz yeter*. AZ. *Adama sözü bir defa deyerler*. Bununla birlikte AO. *Bir çeçekmen caz bolmas*. DLT. *Bir karga birle kış gelmes*. KER. *Bir gülden bahar olmaz*. gibi sözlerde bir sayısının teklik anlamının farklı lehçelerde yaşadığını ancak teklik atfedilen nesnenin farklılaşabileceği görülmektedir. Bir sayısı teklikle birlikte *belirsizlik* ifade etmede de kullanılmaktadır.

Bir sayısının ardışığı olan *iki* sayısı çokluğu ifade eder. Bu bağlamda evrendeki ikiliği sembolize etmektedir. Bununla birlikte mutlak varlıktan ayrılmayı da ifade eder [12, s. 579]. TT. *Bir koyundan iki deri çıkmaz*. DLT. *Bir tilkii terisin ikile soymas*. KÇ. *Bir koy eki soyulmaz*.

¹ Yrd. Doç. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, Türkiye, e-mail: erkanhirik@gmail.com.

² bk. [8]

³ bk. [12], [4], [5], [6]

⁴ Metinde yer alan atasözlerinin bir bölümü [dsdfsdf]'ten taranmıştır.

Üç sayısı dini inançlar ve mitoloji başta olmak üzere halk kültüründe oldukça sık kullanılan önemli bir sayıdır. Türklere göre insan, evrenin üç önemli varlığından biri olarak kabul edilir. Anadolu'da gelenek ve göreneklerde, inançlarda ve edebi ürünlerde farklı şekillere bürünerek kendini atasözlerinde de göstermiştir. BL. *Üç günlük ömre dört günlük idare ister*. Bu söz diğer Türk lehçeleri arasında *beş, sekiz ve dokuz* günlük olarak varyantlara sahiptir. TAT. *Kunak üç kön kunak, andan arı muynak*. UYG. *Mehman üç küngeçe hesel, üç kündin ötse sesir*.

Dört sayısı mitolojide, halk inançlarında, destanlarda, masallarda vb. oldukça yaygın şekilde kullanılmaktadır. Bu yaygınlığın sebebi İslam dininden kaynaklanan kabullere ve inanışlara dayanmaktadır [7, s. 53]. Türk dünyasında farklı atasözleri içerisinde kullanılmaktadır: GAG. *Kimisinde var dert, kimisinde dört*. TV *Dört davannıg a't daa bolza büdürür*.

Beş sayısı genel olarak dünyayı ve insanı simgelemektedir. Beş sayısı atasözleri içerisinde genelde azı anlatmak için kullanılsa da bazı durumlarda çokluğu da ifade eder. TT. *Alacağı olana altı az, verecek olana beş çoktur*. TAT. *Birgenge biş de küp, alganga altı da az*. Yalnız beş sayısı para kelimesi ile eşdizimli kullanıldığında beş *değersizlik* anlamı katmaktadır. TT. *Beş para verdik konuşturduk, on para verdik susturamadık*.

Yedi sayısı Türk dünyasında en çok kullanılan kültürel sembollerden birisidir. Anadolu'da ve bütün Türk boylarında kutsal kabul edilen bir rakamdır [14, s. 641]. Göğün yedi kat olduğu düşüncesi ile Kök Tanrı inancı birbirleriyle doğrudan kutsiyet bağlamında ilgilidir. TT. *Bir kötünün yedi mahalleye zararı dokunur*. TRK. *Yeserin yedi yere kössi değer*. KK. *Gendi gendine etken, yedi katlı duşmanı etmez*. TT. *Fukara, yedi köyün derdi ile uğraşır*. Bu sayının kullanıldığı atasözlerinde zaman ve ölçü bildirmede kullanıldığı da görülmektedir. TT. *Yedi adım yolun, bir içim suyun hakkı vardır*. TT. *Keşiş kan görse yedi sene perhiz tutar*.

Sekiz ve dokuz sayıları birlikte kullanılan kelimelerdir. Bununla birlikte abartma anlamıyla doksan dokuz da kullanılır. TT. *Sekiz keçiyeye, dokuz çoban lazım*. TT. *Bildiğin dokuz, bilmediğin doksan dokuz*. ÖZ. *Bilgenin bir tokkız, bilmegenin toksan tokkız*. Sekiz ve dokuz sayılarının atasözlerinde kullanımlarına bakıldığında *fazlalık, abartı* bildirdiği görülmektedir.

Türk kültür dünyasında en çok kullanılan sayılardan birisi *kırk* sayıdır. Bu sayının üzerindeki kutsiyet Türklerin gündelik hayatlarındaki bazı inanışlarında dahi görülmektedir. Türk kültüründe kırk basması, kırkı çıkması, kırk yemeği, kırklama, kırklık dağıtılması gibi uygulamalar günümüzde de mevcuttur [10, s. 105]. Türk dünyasında kullanılan atasözlerine bakıldığında *kırk* sayısının yaygınlığı dikkat çekmektedir. Hem çokluk, hem kutsiyet anlamı taşımaktadır. TT. *Bana dokunmayan yılan kırk yıl yaşasın*. TT. *Bir fincan kahvenin kırk yıl hatırı vardır*. AO. *Bir filcan açi kahvenin kırk cil kateri bar*. KUM. *Kızları kırk gişi süyer, bir gişi alır*. BŞ. *Kızh üye kırk at baylanır*. Sözler ele alındığında *kırk* sayısının bambaşka coğrafyalarda yaşayan Türk toplulukları arasında ne kadar canlı bir şekilde aktarıldığı ve anlam alanının kutsallık bakımından örtüştüğü görülmektedir.

Yüz ve bin sayısı da kırk sayısı gibi çokluk bildirmede kullanılır. Hatta bazı atasözlerinde *kırk* yerine *yüz* ya da *bin* sayısının değişmeli olarak kullanıldığı görülmektedir. TRK. *Maşa deymeyen yılan yüz yıl yaşasın*. OS. *Beni sokmayan yılan bin yaşasın*. Bunlarla birlikte *yüz* ve *bin* sayısı *abartı* ifadesi de içermektedir. Abartı ifadesinin sebebi sözün öğüt içermesiyle doğrudan bağlantılıdır. KER. *Yüz ölç bir biç*. BL. *Bin defa ölç, bir defa biç*. AH. *Yüz bilsen de bir bilene sor*. OĞ. *Bin dosttan bir düşmen çoğdur*. TT. *Dostun bir tane de olsa az, düşmanın bir tane de olsa çok*.

Türk dünyası atasözlerinde bunlardan başka altı, on, on bir, on iki, on beşi on sekiz, on dokuz, yirmi, otuz, otuz iki, kırk beş, elli, altmış, yetmiş, yetmiş iki, seksen, doksan, doksan dokuz, yüz elli, dört yüz, beş yüz, bin bir, iki bin gibi sayılar da kullanılmaktadır. Bunları bir bölümü uyak amaçlı atasözlerinde yer almaktadır.

4. Sonuç

Toplumun hafızası gibi vazife gören atasözleri Türkçenin sözcük varlığı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Aksan'ın da belirttiği gibi her ulusun kendi deneyimleri ve bilgeliğiyle oluşturduğu atasözleri, bir dil birliğinin dünya görüşünü, yaşayış biçimini yansıttığı gibi o toplumun kültür tarihiyle ilgili önemli ipuçları da vermektedir [1, s. 38]. Atasözlerin geniş halk yığınlarının yüzyıllar boyunca geçirdikleri denemelerden ve bunlara dayanan düşüncelerden doğduğunu belirtmektedir [2, s. 15]. Türk dili konuşan ve yazan ve toplumlar bugün her ne kadar farklı coğrafyalarda yaşasalar da dil ürünleri olan atasözleri ortak nokta olan kültürün izlerini taşımaktadır. Atasözlerinde yer alan sayılar ve onların anlam alanları ve duygu değerleri bugünkü Türk dünyasının aslında birbirinden çok da uzak olmadığını göstermesi bakımından önemlidir.

Kısaltmalar

AH. Ahıska Türkçesi, AO. Altınordu Türkçesi, AZ. Azerbaycan Türkçesi, BL. Bulgaristan Türkçesi, BŞ. Başkurt Türkçesi, DLT. Divanu Lugatit Türk, GAG. Gagavuz Türkçesi, KÇ. Karaçay-Malkar Türkçesi, KER. Musul-Kerkük Türkçesi, KK. Karay-Kırım Türkçesi, KUM. Kumuk Türkçesi, OĞ. Oğuz Türkçesi, OS. Osmanlı Türkçesi, ÖZ. Özbek Türkçesi, TAT. Kazan Türkçesi, TRK. Türkmen Türkçesi, TT. Türkiye Türkçesi, TV. Tuva Türkçesi, UYG. Uygur Türkçesi.

Kaynakça

1. AKSAN, Doğan, Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
2. AKSOY, Ömer Asım, Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1988.
3. ÇOBANOĞLU, Özkul, Türk Dünyası Ortak Atasözleri Sözlüğü, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2004.
4. DURBİLMEZ, Bayram, «Kırım Türk Halk Anlatılarında Sayı Simgeciliği», Millî Folklor Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi c. 10, 2007a, s. 177-190, Ankara.

5. DURBİLMEZ, Bayram «Türk Kültüründe ve Fütüvvet-nâmelerde 5 Sayısı», II. Ahi Evran-ı Veli ve Ahilik Araştırmaları Sempozyumu Bildiriler, Ankara, 2007b.
6. DURBİLMEZ, Bayram, «Nahçıvan Türk Halk İnanışlarında Mitolojik Sayılar», Turkish Studies, Volume 3/7, 2008, ss. 212-225.
7. DURBİLMEZ, Bayram, «Türk Kültüründe ve Fütüvvet-Nâmelerde Dört Sayısı», Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Sayı 52, 2009, ss.71-86.
8. GÜL, Bülent, Eski Türk Tarım Terimleri, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2004.
9. HİRİK, Erkan, «Türkiye Türkçesi Atasözlerinde Renkler ve Duygu Değerleri», III. Uluslararası Türk Dünyası Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, Cilt 2, 2016, ss. 83-88.
10. KÜÇÜK, Mehmet Alparslan, «Türk Destanlarında «Sayı» Motifinin Dinî Yansımaları», Gazi Türkiyat Dergisi, Sayı 13, 2013, ss. 94-109.
11. SARITAŞ, Süheyla, Türk Mitolojisinde Önemli Sayılar, http://www.acikders.org.tr/pluginfile.php/2501/mod_resource/content/2/14.%20HAFTA.pdf (12.12.2016)
12. SCHIMMEL, Annemarie, Sayıların Gizemi, çev. Mustafa Küpüşoğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2001
13. WHORF, Benjamin Lee, Language, Thought and Reality, Selected Writings Of Benjamin Lee Whorf, Cambridge: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology, 1956
14. YARDIMCI, Mehmet, «Geleneksel Kültürümüzde ve Âşıkların Dilinde Sayılar», Milli Folklor Dergisi, 2009, ss. 636-647.

ОБРАЗОВАНИЕ СЛОЖНЫХ СЛОВ С ОБЩЕЙ СЕМАНТИКОЙ НАЗВАНИЯ ЖИВОТНЫХ В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

Евгения Чайчина¹

Аннотация. В лексике современного алтайского языка значительное количество сложных слов образовано на основе атрибутивных отношений компонентов, когда первый компонент выступает в роли атрибута (определения) второго компонента. В данной статье рассматриваются некоторые способы образования сложных слов с общей семантикой названия животных в алтайском языке.

Ключевые слова: алтайский язык, словообразование, имя существительное.

THE FORMATION OF COMPLEX NOUNS WITH GENERAL SEMANTICS OF THE NAME OF ANIMALS IN ALTAI LANGUAGE

Summary. In modern Altay language, there are many complex words attribute components. The first component fulfils the function of the attribute in relation to the second one. This paper considers some ways of formation of complex nouns with general semantics of the name of animals.

Keywords: the Altay language, word-formation, noun.

О богатстве языка можно судить по его словарному запасу. Лексика любого языка является богатейшим источником для изучения истории, духовной и материальной культуры, этнографии народа – носителя данного языка.

В лексике современного алтайского языка значительное количество сложных слов образовано на основе атрибутивных отношений компонентов, когда первый компонент выступает в роли атрибута (определения) второго компонента. Между компонентами сложного слова нет живой атрибутивной связи, о ней можно говорить лишь условно, в плане соответствия отношений элементов сложных слов отношениям слов атрибутивных словосочетаний.

В образовании сложных существительных с атрибутивным отношением компонентов участвуют, как правило, две словоформы. Безусловно, между компонентами сложных слов, как и между другими единицами языка, существуют взаимоотношения, которые выражаются в избирательности компонентов по их грамматическому признаку и лексическому содержанию. Из-за лексического и грамматического сопротивления не любое слово может выступать в качестве компонента того или иного сложного слова [1, с. 18].

В настоящей статье рассматриваются некоторые способы образования сложных слов с общей семантикой названия животных в алтайском языке.

Материал исследования получен путем сплошной выборки из словарей: «Ойротско-русский» [2], «Алтайско-русский» [3], Алтайско-русский словарь животного и растительного мира Горного Алтая» [4], «Морфемный словарь алтайского языка» [5].

В сложных словах с общей семантикой названия животных в роли атрибута выступают названия животных разных размеров, а в качестве определяемого названия животных: *кой шүлүзин* 'белая рысь с темны-

¹ Научный сотрудник, Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Россия, e-mail: ozok@mail.ru.

ми пятнами' (*кой* 'овца', *шүлүзин* 'рысь'); *ат шүлүзин* 'красноватая с пятнами рысь' (*ат* 'лошадь', *шүлүзин* 'рысь'). Объяснение принципа подобного различия приводится у Г. Н. Потанина, который пишет, что у алтайцев есть *ат шилюз* 'лошадиная рысь с грубой шерстью' [6, с. 107]. Здесь определяемое слово *ат*, *кой* указывает на грубость шерсти.

2. В следующей группе сложных слов атрибут это – имена прилагательные с семантикой цветообозначения, второй компонент обозначает название животных или видовое название.

Например: *боро эрлен* 'серая крыса' (*боро* 'серая', *эрлен* 'крыса'); *боро тонкок* 'серый хомячок' (*боро* 'серая', *тонкок* 'хомяк'); *өлө жарганат* 'двухцветный кожан' (*өлө* 'пестрая', *жарганат* 'летучая мышь'); *кара чымалы* 'черный муравей' (*кара* 'черный', *чымалы* 'муравей'); *кара адару* 'земляная пчела' (*кара* 'черный', *адару* 'пчела'); *кара бака* 'жаба' (*кара* 'черный', *бака* 'лягушка'); *кара балык* 'линь' (*кара* 'черный', *балык* 'рыба'); *кара баарчык* 'скворец, букв.: черный скворец' (*кара* 'черный', *баарчык* 'скворец'); *кара жылан* 'гадюка' (*кара* 'черный', *жылан* 'змея'); *кара момон* 'крот' (*кара* 'черный', *момон* 'крот'); *ак койон* 'заяц-беляк' (*ак* 'белый', *койон* 'заяц'); *сары балык* 'сибирский остер' (*сары* 'желтый', *балык* 'рыба'); *сары тонмос* 'золотистый карась' (*сары* 'желтый', *тонмос* 'рыба'); *ак тонмос* 'серебристый карась' (*ак* 'белый', *тонмос* 'рыба'); *ак айу* 'белый медведь' (*ак* 'белый', *айу* 'медведь'); *ак кийик* 'олень' (*ак* 'белый', *кийик* 'дикий зверь'); *жереең жарганат* 'рыжая вечерница' (*жереең* 'рыжая', *жарганат* 'летучая мышь'); *ак чычкан* 'ласка' (*ак* 'белый', *чычкан* 'мышь'). Из опроса информантов выявлено, что данное слово в настоящее время вытеснен, лексемой *токтонок* данным в «Русско-алтайском словаре» [7] составленным, Н. А. Баскаковым как – ласка.

3. В следующей группе сложных слов, первый компонент, указывает на место, где водиться данное животное. Например: *суу чычкан* 'водяная крыса' (*суу* 'вода', *чычкан* 'мышь'); *чөл сыгырган* 'степная пищуха' (*чөл* 'степь', *сыгырган* 'сенокос'); *көл бака* 'озерная лягушка' (*көл* 'озеро', *бака* 'лягушка') и т.д.

4. Первый компонент сложных слов, определительный: *кызыр уй* 'яловая корова' (*кызыр* 'яловый', *уй* 'корова'); *тонкыр уй* 'безрогая корова' (*тонкыр* 'безрогий, бесхвостый, куций, обрезанный', *уй* 'корова'); *меринос кой* 'мериносовая овца' (*меринос* 'меринос', *кой* 'овца'); *кураң кой* 'молодая овца' (*кураң* 'ягненок, кой 'овца'); *кунаң айу* 'медвежонок' 'медвежонок трех лет, трехлетнее животное' (*айу* 'медведь', *кунаң* 'трехлетнее животное'); *суйман бака* 'остромордая лягушка' (*суйман* 'острая', *бака* 'лягушка'); *окпын келескен* 'прыткая ящерица' (*окпын* 'прыткая', *келескен* 'ящерица'); *түндүк жарганат* 'северный кожанок (летучая мышь)' (*түндүк* 'север', *жарганат* 'летучая мышь'); *тай ат* 'необъезженный конь' (*тай* 'жеребенок в возрасте двух лет', *ат* 'лошадь'). *Тай* чаще всего жеребенок – 'жеребенок в возрасте двух лет' и еще реже трех, например: *азерб. даи* 'жеребенок (чаще самец) от одного до двух лет', *даича* 'новорожденный жеребенок', 'жеребенок от шести – восьми месяцев до одного года', 'годовалый жеребенок (самец)'; *алт., каз., тат. тай* 'годовалый жеребенок'; *башк. тай* 'жеребенок по второму году' [8, с. 91].

В «Ойротско-русском словаре» [2, с. 95]. встречается *той кунан* 'свадебная корова четырех лет, которая приносилась женихом в дар зайсану' (*той* 'свадьба', *кунан* 'жеребенок трех лет, трехлетнее животное'). Слово *гунан* относится к третьей возрастной группе, в которую входит молодняк лошади в возрасте двух-трех лет. *Гунан* выступает также в сочетании со словами, обозначающими молодняк других животных, прежде всего коровы, ср. *алт. кунан бозу* 'теленка двух-трех лет'; *башк. конан үгез* 'бычок двух-трех лет'; *кирг. кунан өгүз* или *кунан бука* 'бычок от двух-трех лет' [8, с. 93].

В настоящее время, данное сложное слово является архаизмом.

Таким образом, в данной работе мы рассмотрели некоторые способы образования сложных слов с общей семантикой названия животных в алтайском языке. В роли атрибута выступают название животных разных размеров и имена прилагательные с семантикой цветообозначения. Из проанализированного материала можно сделать вывод, о том, что в лексике алтайцев, у которых скотоводство и охота издавна являлись основным видом хозяйства, встречается достаточно много сложных слов с общей семантикой названия животных. Из этого можно сказать, что лексика народа прямо или косвенно отражает действительность, реагирует на изменения в материальной и культурной жизни народа.

Литература

1. Ганиев Ф. А. Образование сложных слов в татарском языке. М.: Наука, 1982. 150 с.
2. Ойротско-русский словарь. М., 1947. 312 с.
3. Алтайско-русский словарь. Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип, 1991. 167 с.
4. Ачимова А. А. Алтайско-русский словарь животного и растительного мира Горного Алтая. Ч. I. Новосибирск: Любава, 2007. 479 с.
5. Морфемный словарь алтайского языка (с переводом на русск. и англ. языки). Горно-Алтайск: ГУП Горно-Алт. респ. тип., 2005. 3189 с.
6. Яимова Н. А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. Горно-Алтайск: Горно-Алт тип., 1990. 169 с.
7. Русско-алтайский словарь. М.: Советская энциклопедия, 1964. 875 с.
8. Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М, 1961. С. 84-121.

ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ ГОРОДА XIV–XV ВЕКОВ В СЕВЕРНОМ ПРИКАСПИИ И ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОМ ТУРИЗМЕ РЕГИОНА

Дмитрий Шарапов¹, Игорь Наумов²

Аннотация. Статья посвящена результатам многолетних археологических исследований средневековых тюрко-монгольских городов, существовавших в Северном Прикаспии в XIV–XV веках. Авторы отмечают целесообразность активного использования их исторического наследия в развитии туристического бизнеса юга России и предлагают разработанные ими экскурсионные маршруты, что будет способствовать решению проблем сохранения исторического наследия и налаживания межнационально-культурных взаимодействий, как в регионе, так и с соседними территориями и государствами.

Ключевые слова: тюрко-монгольские города, археологические исследования, историческое наследие, туризм, межнационально-культурные взаимодействия.

TURK-MONGOL CITIES OF THE XIV–XV CENTURIES IN THE NORTHERN CASPIAN REGION AND THEIR USE IN EDUCATIONAL TOURISM IN THE REGION

Summary. The article covers results of long-term archaeological research of the medieval Turk-Mongol cities that existed in the Northern Caspian region in the XIV–XV centuries. The authors point out the feasibility of harnessing their historical heritage in development of tourist industry of the South of Russia and offer their developed tour routes that will contribute to the solution of problems of preservation of historical heritage and the establishment of ethnic-cultural interactions, both in the region and with neighboring territories and States.

Keywords: Turk-Mongol cities, archaeological research, historical heritage, tourism, ethnic-cultural interaction.

Исследования свидетельствуют, что ставка основателя Золотой Орды Бату-хана и его наследников вначале представляла собой «кочевой город» из юрт. Но вскоре, особенно в связи с исламизацией Орды при хане Узбеке (1312–1342) возрос их интерес к городской жизни, организации крупных ремесленных мастерских, участию в деятельности крупнейших торговых кампаний и т. д.

В первой половине XIV в. золотоордынские ханы с лихорадочной поспешностью строят свои новые города в Нижнем Поволжье, представлявшем собой удивительно удачное сочетание удобных для земледелия пойменных низин, заросших лесом берегов реки и обширных степей, удобных для выпаса огромных стад и вольного кочевания.

Для строительства «ханских» городов сюда были согнаны тысячи ремесленников из Руси, Кавказа, Крыма, Болгар, но, главным образом, Средней Азии. И в считанные десятилетия правый берег Волги до Волгограда и левобережье Ахтубы до самого Каспия становятся широким поясом городской жизни в бескрайней степи [1].

Градостроительство в Золотой Орде достигло большого размаха. За короткий срок (XIII–XIV вв.) по берегам Волги были построены несколько десятков больших и малых городов. Наиболее крупные – Казань, Увек, Хаджи-Тархан, Сарай-Бату, Гюлистан, Бельджамен и др.

Селитренное городище. Город Сарай (Сарай-Бату) или Сарай-аль-Махруса – «Дворец Богохранимый» (тюрк.) – столица Золотой Орды. Он существовал с начала 1250-х гг. до конца XV в. Находится в Харабалинском районе Астраханской области у пос. Селитренное на р. Ахтуба. Археологические раскопки здесь провел Г. А. Федоров-Давыдов. Было выяснено, что в центре города находились дворцовые постройки, усадьбы сановников и ремесленные кварталы, а за городом – кладбище с разрушенными мавзолеями сановников, богатых купцов и могилами простых жителей.

Царёвское городище на левом берегу р. Ахтуба. Предположительно г. Сарай-Берке или Сарай-ал(ь)-Джедид – «Новый Сарай». Полагали, что он был второй столицей Золотой Орды. Современные исследователи, подвергая сомнению существование двух ордынских столиц, считают, что этот город имел название – Гюлистан (с тюрк. – «страна (сад) цветов (роз)'). Во время его раскопок экспедицией А. В. Терещенко были отмечены развалины громадных зданий, ремесленных мастерских, жилые кварталы, торговый центр. Была собрана коллекция татарских монет (25766 шт.), бытовые предметы, изделия из драгметаллов. Много лет раскопки здесь проводил Г. А. Федоров-Давыдов. На территории памятника исследованы усадьбы, следы дворцов и административных зданий, землянки ремесленников и беднейших слоев населения. В домах знатных людей строилась система обогрева – канов – полых кирпичных «проходов», по которым шел горячий воздух из очага, прежде чем он выходил наружу. В крупных усадьбах находились «бассейны», куда попадала вода по глиняным трубам водопровода или по арыкам.

Водяное городище на берегу Волгоградского водохранилища находится в 2-х км к северу от г. Дубовка. Некоторые исследователи считают его татарским городом Бельджамен.

¹ Кандидат исторических наук, доцент, Волгоградский государственный аграрный университет, г. Волгоград, Россия, e-mail: agrotourism@list.ru.

² Кандидат исторических наук, доцент, Волгоградский государственный технический университет, г. Волгоград, Россия, e-mail: naumov1510@yandex.ru.

Кроме жилых кварталов, археологи раскопали здесь соборную каменную мечеть с деревянным полом и покрашенными известкой стенами. В мечети сохранился михраб. Рядом с мечетью находилось кладбище. Раскопаны также следы средневековой бани с системой подпольного обогрева. Вода в баню поступала по водопроводу, составленному из кубуров (обоженных глиняных труб). Исследована керамическая мастерская с горном для обжига изделий, мусульманское кладбище с мавзолеем. Обнаружен русский поселок и кладбище, на котором хоронили по христианскому обычаю. Считают, что русские занимались переправой через Волгу людей, животных и купцов с их товарами, были прислугой в состоятельных татарских семьях.

Мечётное городище находилось на территории северного микрорайона Волгограда – Спартановки (предположительно отождествляется с г. Тартанлы). В 1772 г. городище осмотрел Паллас, отметивший «... изрядные остатки древнего татарского города... следы четырехугольной крепостной стены... явные следы большого каменного строения, которое было караван-сараям...». Экспедиция Ф. В. Баллода раскопала на месте городища несколько жилых построек, курганов, и мавзолеев [2].

Еще одним интересным, малоизученным городом Золотой Орды является г. Сарайчик в Махамбетском районе Атырауской области Казахстана. Его раскопки, под руководством З. Самашев, проводились с 1996 г. в течение нескольких лет. Исследования выявили три этапа в жизни города. Ранний этап приходился на первые десятилетия XIV в. Сарайчик в то время имел центральную часть из зданий, возведённых в основном из сырцового кирпича. К югу от городища были окраины, заполненные юртами и лёгкими каркасными строениями. Во второй период, начиная с 1330-х гг., город организовался вокруг центральной части из кирпичных строений и вытянулся на острове между руслами Урала, контролируя все передвижения людей по реке на участке близ города. Это был период его расцвета и бурного развития. Именно в Сарайчике была произведена церемония вступления на ханский престол Золотой Орды Джанибека (1341–1357), Бердибека (1357–1359) и других джучидов. В конце XIV в. былая мощь города стала угасать. При этом эмир Тимур во время своих походов против Тохтамыша, разрушая все населённые пункты на своем пути, всё же оставил нетронутыми города Сарайчик и Сарай, в которых находились многочисленные мусульманские святыни. Третий этап жизни города приходился на конец XV века. В это время Сарайчик был столицей Ногайской Орды. Считается, что здесь были похоронены несколько золотоордынских ханов: Сартак, Берке, Токтакия, Джанибек (по другим сведениям – и Менгу Тимур), казахский хан Касым и ногайские ханы Измаил и Ураз [3].

Золотоордынские города, судя по раскопкам и данным средневековых восточных хронистов, имели усадьбную структуру, в них нет сплошных жилых кварталов [4]. Усадьбы монгольской знати становятся дворцами вельмож – «секретарей» и обрастают торгово-ремесленным пригородом. Часть кочевой знати превращается в чиновничье-вельможную верхушку города, невольничьи кварталы становятся кварталами городского плебса. Раскопано множество землянок, однокомнатных и многокомнатных домов, усадеб, а также мечетей, в том числе несколько соборных, мавзолеев (мазаров) и бань. Часть главных улиц столиц и крупных городов имела арыки-каналы глубиной до 1,5 м.

Богатые и культовые здания, а также погребальные мазары были облицованы голубой, лазоревой, синей плиткой, украшены богатейшим архитектурным декором. Иногда мозаичные элементы дополнительно орнаментировались узорами из золотой фольги на красной основе. В строительстве применялись поливные, кашинные и красноглиняные кирпичи, резные терракотовые плитки, майоликовые изразцы, кашин и т. п. Окраинные же районы, возможно, напоминали собой типичный среднеазиатский город с внутренними двориками, плосковерхими или шатровыми домами, выходившими глухими стенами на улицы. В золотоордынских домах почти не было мебели – ее заменяли устланные кошмами, теплые с одного края, суфы и различные дополнительные конструкции на полу и на суфах.

Наибольший расцвет ордынских городов относится ко времени правления ханов Узбека и Джанибека (1312–1358 гг.). В это время резко возрастает аппарат центральной власти. В городах сидели «даруги» – наместники, выходцы из аристократических, в прошлом кочевых родов. Более низкое городское чиновничество – «диван-битикчи», т. е. секретари или писцы палат, «бакши» – простые писцы, «тамгачи» – таможенники, сборщики налога-тамги, «побережники» – сборщики налога с судов, приставших к берегу. Известны также «базарде-турханы» – блюстители порядка и надсмотрщики на базарах. Все эти многочисленные чиновники в силу своего служебного положения обязаны были знать «тюрки» – тюркский язык основной массы населения и арабскую грамоту. Арабским языком пользовались и «толкователи Корана» – «кади» – судей, знатоков шариата, мулл и прочих служителей культа. И, конечно же, горожанами были многочисленные купцы, – как свои, так и приезжие, ремесленники, невольники и прочие слои зависимого населения.

Одним из важнейших составляющих элементов ордынской цивилизации было ремесло. В её городах изучено много остатков ремесла (керамического, стеклоделального, косторезного, бронзолитейного и др.). Самым массовым видом остатков ремесленных производств были находки керамических изделий, большого количества предметов прикладного декоративного искусства. Производилась огромная масса керамики в специализированных предприятиях – гончарных мастерских. Одна такая мастерская была обнаружена на Царёвском городище в районах обитания рядового населения. Два горна для обжига обнаружены в одной из усадеб в пригороде того же городища. Ряд горнов открыт также на Водянском городище. Исследование браков и отходов в этих мастерских показало, что почти все виды поливной и неполовной керамики изготавливались в золотоордынских городах. Существовало, очевидно, три типа мастерских – индивидуальные с узкой специализацией, усадебные и мануфактуры, называвшиеся на востоке «кархана».

Конечно, столь уникальные памятники истории и культуры, как золотоордынские города Северного При-

каспия, не могли не заинтересовать специалистов в сфере познавательного туризма, чему способствует транспортная доступность и относительная сохранность. Поэтому нами были разработаны несколько однодневных экскурсионных маршрутов, одним из элементов которых служат ордынские городища. Это маршрут в Дубовку (с выходом на Водянокское городище) и маршрут «Золотая Орда» с посещением раскопов на Селитренном городище и реконструкции-декорации к фильму «Орда» на его окраине, а также трехдневный познавательный маршрут на Сарайшык для жителей города Волгограда.

День первый:

- 7-00 – выезд из Волгограда в Астрахань. Путевая экскурсия. По пути туристы осматривают храм Рождества Богородицы в Никольском, буддийский хурул в Цаган-Амане, наримановский вододелитель и др.;
- 15-00 – прибытие в Астрахань. Обед в кафе. Размещение в гостинице. Обзорная экскурсия по Астрахани с посещением Астраханского Кремля и Успенского собора;
- 19-00 – ужин в кафе. Ночлег.

День второй:

- 6-00 – ранний завтрак;
- 7-00 – выезд в Казахстан. Прохождение границы. Путевая экскурсия «История г. Сарайчик» с показом видеофильма;
- 13-00 – прибытие на мемориальный комплекс «Ханская ставка – Сарайшык». Экскурсия по городищу;
- 15-00 – отъезд из Сарайшыка. На обратном пути – обзорная экскурсия по г. Атырау (бывший Гурьев). Осмотр основных достопримечательностей. Прохождение границы;
- 22-00 – прибытие в Астрахань. Поздний ужин. Ночлег.

День третий:

- 8-00 – подъем, завтрак. Освобождение гостиничных номеров;
- Продолжение автобусно-пешеходной экскурсии по Астрахани: Белый город, краеведческий музей. Посещение рыбного рынка;
- 14-00 – обед в кафе;
- 15-00 – выезд в Волгоград;
- 21-00 – прибытие в Волгоград.

Данный тур может быть предложен к реализации многим волгоградским турфирмам. Подобная экскурсия на один день может быть предложена и туроператорам г. Астрахани.

Вовлечение в сферу туристского рынка Южной России таких интересных объектов показа как тюрко-монгольские города Северного Прикаспия XIV–XV вв., несомненно, будет способствовать развитию отечественной туристической индустрии, способствуя решению проблем сохранения исторического наследия и налаживания межнационально-культурных взаимодействий, как в регионе, так и с соседними территориями и государствами.

Литература

1. Егоров В. Л. Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв. М.: Наука, 1985. 244 с.
2. Баллод Ф. В. Приволжские «Помпеи» (Опыт художественно-археологического обследования части правобережной Саратовско-Царицынской приволжской полосы). М.-Петроград, 1923. 132 с.
3. Дулина Н. В., Наумов И. Н., Шарапов Д. Ю. Мемориальный комплекс «Ханская ставка – Сарайшык». К проблеме возрождения культуры ногайского народа // Ногайцы; XXI век. История. Язык. Культура. От истоков – к будущему. Черкесск, 2016. С. 171–176.
4. Зиливинская Э. Д. Усадьбы золотоордынских городов: монография. Астрахань: Изд. дом «Астрахан. ун-т», 2008. 172 с.

ЗАКОН «О НЕМАТЕРИАЛЬНОМ КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ ТАТАРСТАНА» КАК ВАЖНЫЙ РЕГУЛЯТОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ОБЛАСТИ СОХРАНЕНИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Гузель Шарипова¹

Вопросы сохранения нематериального культурного наследия для Республики Татарстан давно уже являются актуальными. Это обусловлено тем, что по данным Всероссийской переписи населения 2010 года в Татарстане проживают представители 173 народов, представители 8 национальностей – численностью более 10 тыс. человек. Все вместе – это 3 млн. 786 тыс. 488 человек. Из них 53,2 % – татары, 39,7 % – русские, 3,1% – чуваша, 0,6% – удмурты, 0,5 % – мордва, 0,5% – марийцы, 0,5% – украинцы, 0,4% – башкиры, 0,3% – азербайджанцы, 1,2% – другие национальности, 0,15% – не указавшие свою национальную принадлежность.

Как известно, татары, удмурты, чуваша, марийцы, мордва – это коренные народы Татарстана, которые испокон веков проживали на территориях современного Татарстана. Именно на этой земле зародилась и на

¹ Кандидат философских наук, заместитель министра культуры Республики Татарстан, Министерство культуры Республики Татарстан, г. Казань, Россия.

протяжении многих тысячелетий шлифовалась, адаптировалась климатическим условиям, ландшафту уникальная культура каждого народа. Более того, именно здесь складывались добрососедские взаимоотношения соседствующих между собой народов, закрепленные уникальной системой народных поведенческих нормативов и предписаний, о которых теперь мы говорим, как о гармонизированных отношениях. Конечно, все это в современном мире быстро нивелируется. Уничтожается. Причин тому великое множество. В сегодняшнем выступлении мы обо всем этом говорить не сможем, но вкратце попытаемся ответить на вопрос «зачем современному Татарстану собственный закон «О нематериальном культурном наследии Татарстана»? Факторов, способствующих этому, на наш взгляд, несколько.

Мы должны научить членов нашего многонационального общества, вне зависимости от возрастных, социальных, конфессиональных принадлежностей 1) признавать ценностный потенциал народной культуры, прежде всего своего, а потом каждого народа как уникальное наследие мировой культуры, 2) мирному, уважительному отношению друг к другу, 3) бережному отношению к земле, на который мы все проживаем, которую практически одинаково обрабатываем; 4) уважительному отношению к республике, которая всех нас объединяет территориально, мировоззренчески, создает механизмы сохранения языковой среды для каждого народа, его культурную идентичность, обеспечивает современной инфраструктурой, направленной на заботу культурного наследия каждого народа.

На сегодняшний день законопроект Государственным Советом Республики Татарстан принят в первом чтении, идут общественные обсуждения, и мы надеемся, в 2017 году он будет принят, а в 2018 году вступит в силу.

Надо сказать, что в Российской Федерации создана значительная правовая база, способствующая регуляции и вопросам сохранения культуры народов Российской Федерации. Это – Основы законодательства Российской Федерации о культуре от 9 октября 1992 года № 3612-1, Федеральный закон от 6 января 1999 года № 7-ФЗ «О народных художественных промыслах», Федеральный закон от 26 мая 1996 года № 54-ФЗ «О музейном фонде и музеях в Российской Федерации», Федеральный закон от 17 июня 1996 года № 74-ФЗ «О национально-культурной автономии», Федеральный закон от 15 апреля 1993 года № 4804-1 «О ввозе и вывозе культурных ценностей», Федеральный закон от 29 декабря 1994 года № 78-ФЗ «О библиотечном деле», Федеральный закон от 22 октября 2004 года № 125-ФЗ «Об архивном деле в Российской Федерации», Федеральный закон от 25 июня 2002 года № 73-ФЗ «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации, Указ Президента Российской Федерации от 24 декабря 2014 года № 808 «Об утверждении Основ государственной культурной политики», Указ Президента Российской Федерации от 7 мая 2012 года № 602 «Об обеспечении межнационального согласия» и другие.

В сфере культуры и искусства, в том числе в области сохранения и развития этнических культур, реализуются стратегически важные программы: Стратегия государственной культурной политики на период до 2030 года, Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, Стратегия развития народных художественных промыслов на 2015-2016 гг. и на период до 2020 года, Концепция развития театрального дела в Российской Федерации на период до 2020 года и другие. Приняты Федеральная целевая программа «Культура России (2012-2018 годы)», Государственная программа Российской Федерации «Развитие культуры и туризма на 2013-2020 годы», Государственная программа Российской Федерации «Реализация государственной национальной политики» (Постановление Правительства РФ от 29 декабря 2016 года № 1532).

До 2015 года, в целях создания условий для сохранения и развития разнообразных форм нематериального культурного наследия народов России, действовала Концепция сохранения и развития нематериального культурного наследия народов Российской Федерации, утвержденная Приказом Министра культуры Российской Федерации в 2008 году (от 17 декабря 2008 года № 267). Нематериальное культурное наследие было определено как часть общего наследия человечества, мощное средство сближения народов России, этнических групп.

В соответствии с Программой мероприятий по реализации данной Концепции было запланировано определение в федеральном законодательстве понятия «нематериальное культурное наследие» и создание Каталога объектов нематериального культурного наследия народов Российской Федерации. Вместе с тем, таких изменений в федеральные законы до настоящего времени не внесено. Каталог объектов нематериального культурного наследия функционирует в ограниченном режиме, внесение в него объектов не до конца регламентировано.

Главным звеном законодательства в сфере культуры должен являться закон о культуре, однако, принятые еще до вступления в силу действующей Конституции Российской Федерации (1993) и Гражданского кодекса Российской Федерации (1994) Основы законодательства Российской Федерации о культуре с внесенными в них многочисленными изменениями, не соответствуют современным реалиям социально-экономического, национального и культурного развития общества.

Вопросы сохранения нематериального культурного наследия в последнее десятилетие активно обсуждаются на разных уровнях в Российской Федерации. Внимание к этой проблеме обусловлено эпохой глобализации и коммерциализации, несущей угрозу духовной безопасности народов России, способствующей нивелированию исторически сложившихся национальных духовных ценностей. В июне 2016 года на Парламентском форуме «Историко-культурное наследие России» Председатель Совета Федерации Валентина Ивановна Матвиенко акцентировала внимание профессионального сообщества на необходимости принятия федерального закона о нематериальном культурном наследии.

Необходимо отметить, что в некоторых регионах Российской Федерации приняты региональные законы о сохранении нематериального культурного наследия – в республиках Алтай, Хакасия и Тыва. Проекты законов разрабатываются в Республике Башкортостан, Кабардино-Балкарской Республике, Томской области, Концепции – в Белгородской, Воронежской, Курской, Республике Коми.

Что касается Республики Татарстан.

В 2013 году была проведена Коллегия Министерства культуры Республики Татарстан на тему «Сохранение нематериального культурного наследия народов Республики Татарстан как приоритетное направление культурной политики». Было принято решение об организации первичного мониторинга объектов нематериального культурного наследия в муниципальных образованиях республики.

К началу 2016 года в проектной версии Реестра объектов нематериального культурного наследия, созданной Республиканским центром развития традиционной культуры при Министерстве культуры Республики Татарстан, значилось 200 объектов, первичный мониторинг которых осуществлен на территории ряда районов – в Агрызском, Азнакаевском, Аксубаевском, Актанышском, Алексеевском, Альметьевском, Арском, Балтасинском, Буинском, Верхнеуслонском, Дрожжановском, Елабужском, Заинском, Кукморском, Лениногорском, Муслимовском, Новошешминском, Пестречинском, Рыбно-Слободском, Сабинском, Сармановском, Спасском, Тукаевском, Черемшанском, Чистопольском и других.

Вместе с тем, деятельность по сохранению и возрождению нематериального культурного наследия уже вышла за рамки опытно-экспериментальной. В настоящее время она требует качественно новых условий по организации, обеспечению научного анализа и обобщению накопленного опыта, определения наиболее оптимальных форм и методов освоения и внедрения культурных традиций в работу учреждений культуры, образования, СМИ.

На Итоговой коллегии Министерства культуры Республики Татарстан в 2015 году с участием Президента Республики Татарстан Рустама Нургалиевича Минниханова было принято решение о необходимости разработки проекта закона Республики Татарстан о выявлении, сохранении, развитии и популяризации нематериального культурного наследия.

В 2016 году распоряжением Председателя Государственного Совета Республики Татарстан была создана рабочая группа во главе с Председателем Комитета Государственного Совета Республики Татарстан по образованию, культуре, науке и национальным вопросам Разилем Исмагиловичем Валеевым, в состав которой вошли представители Аппарата Кабинета Министров, органов исполнительной власти, а также научного и профессионального сообщества республики.

Правовая база Республики Татарстан, регулирующая вопросы сохранения культуры народов республики, включает в себя ряд документов как: Закон Республики Татарстан от 3 июля 1998 года №1705 «О культуре», Закон Республики Татарстан от 8 июля 1992 года № 1560-ХП «О государственных языках Республики Татарстан и других языках в Республике Татарстан», Закон Республики Татарстан от 13 июня 1996 года N 644 «Об архивном фонде», Закон Республики Татарстан от 21 октября 1998 года N 1818 «О библиотеках и библиотечном деле», Закон Республики Татарстан от 12 января 2005 года №3-ЗРТ «О народных художественных промыслах и ремеслах», Закон Республики Татарстан от 1 апреля 2005 года № 60-ЗРТ «Об объектах культурного наследия», Закон Республики Татарстан от 14 октября 2010 года № 69-ЗРТ «О музеях и музейном деле», Закон Республики Татарстан от 12 января 2013 года «Об использовании татарского языка как государственного языка Республики Татарстан», Указ Президента Республики Татарстан от 26 июля 2013 № УП-695 «О Концепции государственной национальной политики в Республике Татарстан», Закон Республики Татарстан от 17 июня 2015 года №40-ЗРТ «Об утверждении Стратегии социально-экономического развития Республики Татарстан до 2030 года» и другие.

Реализация в Республике Татарстан государственных программ «Сохранение, изучение и развитие государственных языков Республики Татарстан и других языков в Республике Татарстан на 2014-2020 годы», «Реализация государственной национальной политики в Республике Татарстан на 2014-2020 годы», «Сохранение национальной идентичности татарского народа (2014-2016 годы)», «Развитие культуры Республики Татарстан на 2014-2020 годы» позволила активизировать организационно-методическую работу в рассматриваемой области, например, ведение научных исследований, проведение культурных и образовательных мероприятий, издание учебно-методических материалов, посвященных традиционной обрядовой культуре коренных народов Татарстана.

Вместе с тем, принятие Закона «О нематериальном культурном наследии в Республике Татарстан» даст возможность регламентировать взаимодействие в этой области органов исполнительной власти, органов местного самоуправления, научно-исследовательских, образовательных, информационных, культурных институтов и институтов гражданского общества.

Проект Закона Республики Татарстан «О нематериальном культурном наследии Республики Татарстан», подготовленный к принятию в первом чтении в Государственном Совете Республики Татарстан, поддержан Президентом Республики Татарстан Рустамом Нургалиевичем Миннихановым.

Данным законопроектом в пределах полномочий субъектов Российской Федерации регулируются вопросы, связанные с выявлением, сохранением, изучением, использованием и популяризацией объектов нематериального культурного наследия, а также предусматривается ведение Реестра объектов нематериального культурного наследия народов Республики Татарстан в целях их государственного учета.

Порядок реализации закона изложен в финансово-экономическом обосновании к законопроекту. Он включает в себя:

- создание концепции Реестра, в которую входит научное обоснование типологии и категоризации объектов (ОНКН), исследование их жанровой специфики, этнотерриториальных особенностей культурного ландшафта Республики Татарстан.

- создание электронной платформы Реестра на базе выявленных в ходе научного исследования особенностей ОНКН народов республики. Выявленные типы объектов в Республике Татарстан: устное народное творчество, исполнительские искусства, обрядовая и необрядовая культура, неконфессиональные практики в народной культуре, игровая культура, техники и технологии.

- экспертизы объектов (до 70 в год, с целью включения в Реестр ОНКН будут осуществляться с привлечением специалистов из национальных субъектов России (согласно народам, проживающим в Республике Татарстан – татары, русские, чуваша, удмурты, мари, мордва, кряшены и др.).

- внесение объектов, получивших положительную экспертную оценку в Реестр, подготовка и редактирование Паспортов объектов специалистами – носителями языка оригинала, с учетом жанровых особенностей объекта. Круглогодичная модерация Реестра, учет исчезающих объектов.

- осуществление передачи знаний об ОНКН молодому поколению через создание комплексной программы, включающей в себя учебно-методические пособия, хрестоматии по сохранению и развитию ОНКН коренных народов РТ для всех ступеней образования (дошкольного, общеобразовательного и профессионального).

- реализация инновационных проектов, направленных на развитие существующих технических, технологических, информационных, социальных, экономических, организационных систем в рамках сохранения НКН.

- создание сети мастерских и лабораторий для разных категорий населения по возрождению технологий народных художественных промыслов, в том числе музыкальных инструментов, ритуальных предметов, предметов, связанных с традиционным хозяйством.

- подготовка и переподготовка кадров, работающих непосредственно с носителями ОНКН, с детьми и молодежью (образовательные семинары, курсы повышения квалификации, практические занятия по формам сохранения и развития ОНКН).

- научно-исследовательская работа (экспедиции, конференции, написание и защита квалификационных работ, монографий и т.д.)

- популяризация объектов нематериального культурного наследия через создание циклов познавательных передач, информационных сайтов, электронных платформ по тематике ОНКН для разных категорий населения на разных языках мира.

- грантовая поддержка носителей ОНКН, иные меры по сохранению ОНКН.

На сегодняшний день научное, преподавательское (профильного средне профессионального и высшего звена и т.д.) сообщества с нетерпением ждут принятия Закона «О нематериальном культурном наследии в Республике Татарстан» который, по нашему мнению, позволит также регулировать отношения в области развития этнотуризма в республике. Календарные обрядовые праздники «Сабантуй», «Каравон», «Уяв», «Семьк», «Валда шинясь», «Гырон Быдтон», «Иван Купала», «Питрау» и другие, являются наиболее яркой и привлекательной для туристов формой проявления народного творчества. С точки зрения развития туристической инфраструктуры отмечается возрастающий интерес к выставкам-ярмаркам традиционных промыслов (например, фестиваль кукморских валенок), программам на территориях музеев-заповедников, музеев деревянного зодчества (например, в татарских деревнях – Большие Тарханы – Большие Атриси – Кляшево – Тетюшского районов с их сохранившимся комплексом деревянной архитектуры конца XIX и начала XX столетия). На основе объектов нематериального культурного наследия народов Татарстана возможна разработка новых туристических маршрутов, которые в ближайшем будущем смогут стать достойными брендами данных территорий.

Исторически роль хранителя традиционной культуры играет село. Популяризация нематериального культурного наследия будет способствовать восстановлению и развитию социального и экономического потенциала сельских территорий, организации занятости населения, адаптации людей с ограниченными возможностями. Благодаря возрождающимся народным традициям появляются сельские общественные институты, объединяющиеся вокруг насущных проблем села – очищение родников, ограждение кладбищ, облагораживание территорий, создание парковых зон (например, в деревне Кляшле Тетюшского района общественным управленческим институтом является «Мослимэлэр жэмгыяте – общество мусульманок, который свою деятельность направляет и на сохранение культурных традиций собственной деревни).

Закон «О нематериальном культурном наследии» станет регулятором деятельности субъектов малого и среднего бизнеса в области этнотуризма, развлекательных услуг с этническим компонентом. К примеру, известный всем в Татарстане проект «Кыш Бабай» предлагает знакомого нам с детства персонажа в оболочке традиционных мифологических представлений татар. Хотя это далеко не так. Примеров, разрушающих семантические основы явлений традиционной культуры в сфере современной индустрии развлечений, к сожалению, можно привести немало. Принятие закона призвано отрегулировать деятельность в этой сфере – в области сохранения духовных ценностей народов нашей республики.

Нематериальное культурное наследие, в силу своей уязвимой природы, подвержено быстрому исчезновению. Уход из жизни искусных сказителей, знатоков обрядов, ремесел, способствует утрате информации, необходимой для формирования у сообществ чувства самобытности, национальной и, как следствие, обще-

российской гражданской идентичности. Единство и многообразие культур – непреходящая ценность многонационального русского народа, основа межнационального мира и согласия в обществе, национальной безопасности страны.

Предмет закона очень своеобразный, сложный, меняющийся, не вполне осязаемый и очень хрупкий. Вместе с тем, значение его велико. Только через осознание величия собственной культуры человечество способно воспринять величие культуры другого народа. История человечества не должна быть историей войн, а должна быть историей культур народов. Нематериальное культурное наследие – это иммунитет выживания человечества в условиях современных человеконенавистных вызовов.

РОЛЬ БЫТОВОЙ ЭТНОКУЛЬТУРЫ В СТАНОВЛЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СТАРШЕКЛАСНИКОВ (НА ПРИМЕРЕ КАРАЧАЕВСКОГО ЭТНОСА)

Фатима Шидакова¹, Лариса Байчорова²

Аннотация. В статье обосновывается актуальность проблемы оптимизации процесса этнической идентификации старшеклассников. Рассматривается бытовая этнокультура как основа образа мира, механизм адаптации и передачи социального опыта. Эмпирически установлено (на примере карачаевского этноса), что интегрированные воспитательные мероприятия школы и семьи, основанные на усвоении бытовой этнокультуры, будут способствовать формированию позитивной этнической идентичности, толерантности и готовности к межэтническим контактам старшеклассников.

Ключевые слова: этническая идентичность, бытовая этнокультура, язык, традиции, карачаевцы.

THE ROLE OF HOUSEHOLD ETHNIC CULTURE IN THE FORMATION OF ETHNIC IDENTITY OF HIGH SCHOOL STUDENTS (ON THE EXAMPLE OF THE KARACHAI ETHNIC GROUP)

Summary. The article is devoted to the urgency of the problem of optimization of the process of ethnic identification of high school students. A household ethnic culture is considered as a basis for the image of the world, the mechanism of adaptation and transfer of social experience. Empirical evidence shows (on the example of the Karachai ethnic group), that integrated educational activities of school and family, based on the absorption of household ethnic culture, will contribute to the formation of a positive ethnic identity, tolerance and readiness for interethnic contacts of high school students.

Keywords: ethnic identity, household ethnic culture, language, tradition, Karachai.

Старшеклассник находится на пороге взрослой жизни. Ему предстоит войти и адаптироваться в новых социальных группах. Встает вопрос, каков психолого-педагогический потенциал этнокультуры, который обеспечивал бы успешное вхождение молодого человека в новые социальные группы.

Проблема этнической идентичности не нова. Различным аспектам этнической идентичности посвящено множество исследований (И. А. Арабов, А. И. Донцов, И. Б. Котова, В. С. Мухина, Н. М. Лебедева, Г. У. Солдатова, Т. Г. Стефаненко, Ж. Т. Уталиева, Э. Эрикссон, В. К. Шаповалов, Е. Н. Шиянов, и др.).

Под этнической идентичностью нами понимается общая система представлений о составляющих этнокультурного мира, интегрирующих индивида с этнической общностью. Этническая идентичность приобретает с раннего детства по рождению или воспитанию в соответствующей среде.

Культурная ценность этнической идентичности очень высока, так как дает личности большую возможность самореализации, чем любые другие социальные группы. При этом этническая идентичность приобретает не путем каких-то личных усилий, а по рождению или воспитанию с раннего детства в определенной этнической среде. Этническая идентичность – это осознание личностью своей принадлежности к определенному этносу. Она удовлетворяет, с одной стороны, потребность личности в самобытности и независимости от других людей, с другой – потребность в принадлежности к группе и защите [4].

Структура социальной действительности отражается в бытовой этнокультуре, которая является основой образа мира, механизмом адаптации и передачи социального опыта. С ее помощью личность входит в социальный мир. Бытовая этнокультура усваивается не в специализированных институтах социализации, а под руководством старших на собственном опыте, т.е. происходит научение без специального обучения. В таком контексте основными компонентами бытовой этнокультуры, на наш взгляд, являются родной язык – система ориентиров, необходимых для деятельности человека в окружающем мире; традиции – регуляторы социотипического поведения; народные бытовые танцы – процесс уравнивания со средой. В народном танце ярче

¹ Кандидат психологических наук, доцент, Карачаево-Черкесский государственный университет, г. Карачаевск, Россия, e-mail: FATIMA_M@rambler.ru.

² Кандидат психологических наук, Карачаево-Черкесский государственный университет, г. Карачаевск, Россия, e-mail: arisa.shamilevna@mail.ru.

наблюдается процесс идентификации человека и коллектива. В том, что человек движется, жестикулирует, действует и пластически реагирует на действия других, выражаются особенности его характера, настроение, своеобразие личности [1].

С целью выявления некоторых условий продуктивного влияния бытовой этнокультуры на личность учащегося нами было проведено эмпирическое исследование, в котором были использованы следующие методики.

Методическая разработка «Типы этнической идентичности» (Г. У. Солдатова, С. В. Рыжова), которая позволяет рассматривать следующие типы этнической идентичности: этнонигилизм, национальный фанатизм, этноизоляция, этническую индифферентность, позитивную этническую идентичность (норму), этноэгоизм [3].

Методика «Самооценка уровня владения культурой» (разработанный нами), посредством которой диагностировались следующие показатели: реальный и желаемый уровень владения учащимся (с точки зрения самого испытуемого) этнокультурой, танцами, языком, традициями и обычаями своего народа и успешности своей учебной деятельности, а также уровень уважения испытуемым своего народа и других народов. Всего предметом исследования послужили 18 показателей [1].

Базой исследования явились средние школы г. Карачаевска и Карачаевского района. Всего охвачено 8 школ. Испытуемые – учащиеся 10-11 классов. Всего в эксперименте приняли участие 441 учащийся в возрасте 14-16 лет. Из них: 238 девочек и 203 мальчика; 386 учащихся карачаевской национальности и 55 учащихся других национальностей.

Первоначально планировалось провести сравнительный анализ результатов испытуемых – учащихся карачаевцев и других национальностей. Но результаты испытуемых других национальностей не были включены в статистический анализ в силу следующих причин: во-первых, выборка оказалась малочисленной (55 человек) после изъятия бланков, где ответы были не полностью, количество выборки в этой группе сократилось до 18, то есть выборка оказалась незначительной. В третьих, данная выборка оказалась очень разнородной (русские, черкесы, абазины, татары, осетины, грузины, лакцы, греки, азербайджанцы, армяне, турки, поляки). В результате чего статистическому анализу были подвергнуты результаты 312 (из 441) учащихся карачаевской национальности (168 девушек и 144 юноши).

Карачаевцы – тюркоязычный народ на Северном Кавказе, коренное население Карачаево-Черкесии, населяющее в основном её горные и предгорные районы по долинам рек Кубань, Теберда, Подкумок, Малка, Джегуга, Большой и Малый Зеленчук, Большая Лаба и их притокам. Они относятся к кавкасионскому антропологическому типу балкано-кавказского варианта европеоидной расы. Говорят карачаевцы на карачаево-балкарском языке кыпчакской группы тюркской семьи [2].

По каждой рассматриваемой переменной вычислялся количественный показатель в соответствии с используемой методикой. Полученные данные обрабатывались путем вычисления средних значений по всем показателям и интеркорреляционного анализа. В соответствии с целью настоящей работы представляют интерес корреляционные связи между реальным и желаемым уровнями усвоения старшеклассниками культуры своего народа и ее отдельных элементов с позитивной этнической идентичностью, уважением своего и других народов, а также с успешностью учебной деятельности.

Проведенное нами исследование не претендует на исчерпывающий анализ проблемы психолого-педагогических условий усиления роли бытовой этнокультуры в становлении этнической идентичности старшеклассников. Вместе с тем, проведенное исследование и анализ полученных данных позволяет сделать следующие выводы.

В структуре этнического сознания старшеклассников превалирует позитивная этническая идентичность, что отменно. Так как, этническую идентичность по типу «нормы» характеризует высокая толерантность и готовность к межэтническим контактам, мы можем утверждать, что в подавляющем большинстве старшеклассникам школ города Карачаевска и Карачаевского района характерна этническая толерантность и готовность к межэтническим контактам.

Желаемый уровень владения всеми рассматриваемыми компонентами культурного наследия предков значительно превосходит актуальный уровень их усвоения. Данное обстоятельство позволяет утверждать, что старшеклассники неудовлетворены уровнем владения этнокультурой и испытывают потребность в более глубоком владении этнокультурой, языком, танцами традициями и обычаями народа.

Уважение других народов, тесно коррелирует с уважением собственного народа, а уважение своего народа – со знанием языка своего народа.

В традициях и обычаях (ценностях и нормах) карачаевского этноса заложены психолого-педагогические условия позитивной этнической идентичности. Представляется, что данный вывод правомерен относительно любого этноса.

Имеется значительный нереализованный потенциальный арсенал психолого-педагогических условий оптимизации образовательного процесса и личностного развития старшеклассников, заложенный в этнокультурном наследии предков.

В частности, в этнокультурном наследии предков заложены психолого-педагогические условия формирования позитивной этнической идентичности. Интегрированные воспитательные мероприятия школы и семьи, основанные на усвоении бытовой этнокультуры, будут способствовать формированию позитивной этнической идентичности, толерантности и готовности к межэтническим контактам старшеклассников.

Литература

1. Байчорова Л. Ш. Бытовая этнокультура как детерминант этнической идентичности старшекласников: Дис. ... канд. психол. наук : 19.00.07 : Карачаевск, 2004.
2. Карачай – страна на вершине Кавказа. Очерки истории и культуры Карачая. составление, вступительная статья и комментарии С.Х. Хотко. – Майкоп, 2011.
3. Солдатова Г.У. Психология межэтнической напряженности. – М., 1998.
4. Тавадов Г.Т. Этнология. М., 2002.

ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ВЫШИВКИ УРАЛЬСКИХ ТАТАР (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2016 Г.)

Людмила Шкляева¹

Аннотация. В статье рассматриваются современные локальные особенности вышивки уральской группы татар, проживающих в деревне Арасланово Челябинской области. Раскрываются приемы вышивального дела охватывающего значительную часть современного женского населения. Отмечается сохранившийся обычай одевать в праздники традиционный костюмный комплекс, украшенный самобытным цветочно-растительным орнаментом в технике тамбур, а также устойчивость этнических мотивов вышивки и развитие орнаментальной системы.

Ключевые слова: вышивка, уральские татары, локальные особенности.

MODERN LOCAL FEATURES OF EMBROIDERY OF THE URAL TATARS (ACCORDING TO THE RESULTS OF THE EXPEDITION, 2016)

Summary. The article deals with the modern local features of embroidery of the Ural Tatars living in the village Araslanovo Chelyabinsk region. The methods of embroidery business, covering a large part of today's female population, are disclosed. The custom of dressing in traditional holiday costume, decorated with distinctive floral ornaments in the technique of chain stitch, as well as the stability of ethnic embroidery motifs and ornamental development of the system are stated.

Keywords: embroidery, Ural Tatars, local features.

На Среднем Урале в Челябинской области Нязепетровского района находится село Арасланово, раскинувшееся на левом берегу реки Уфа, основанное татарами в 1663 году*. Среди самобытных ремесел, которыми занималось население, активно развивалась *чигу* 'вышивка', имеющая древние истоки как вид творческого декорирования текстильных изделий у всех субэтнических групп татар [2, с. 22]. Мировоззрение народа фиксировалось и транслировалось в образах и символах, придавая орнаментальным узорам семантическое содержание, в частности, его оберегающую функцию [7, с. 29]. На этот факт указывали такие исследователи татарской вышивки как Ф. Х. Валеев Г. Ф. и Валева-Сулейманова [3, с. 65], Ф. Ф. Гулова [5, с. 12], П. М. Дульский [6, с. 4] и др. В советский период начался повсеместный процесс утраты оберегающих значений орнамента и цвета. Так современные араслановские татары, не наделяют декор сакральным смыслом, по памяти воспроизводя полихромные элементы узоров, устойчиво сохраняющихся на протяжении тысячи лет. В Арасланово технические средства и приемы ремесла передавались по женской линии от опытных старших мастериц к младшим, начинающим. Устойчивость вышивального дела была связана с приготовлением приданого. В настоящее время занятие не носит массового характера, но, тем не менее, охватывает значительную часть женского населения, в том числе и молодого возраста. Следует отметить, что вышивка татар Арасланово имеет ярко выраженные локальные особенности. Одной из них, например, можно назвать тот факт, что до настоящего времени основным техническим приемом вышивки является тамбурный шов, богато украшающий текстильные изделия, не исчезнувшие из их быта. Как и во всей советской стране, после глубокого спада, начавшегося на рубеже XIX-XX вв. подъем вышивального дела в Арасланово приходится на 1950-60-е годы. Это был период, когда подавляющее большинство сельских мастериц, проживающих на различных территориях России, предпочитали две техники – гладь и крестик [8, с. 23]. Вышивальщицы*** Арасланово продолжали преимущественно использовать тамбурный шов, декорируя изделия орнаментом, а также размещая среди узоров свое имя и год создания.

Исключительной локальной особенностью тамбурной вышивки араслановских мастериц является традиционный для всех тюркских народов способ работы не только иглой, но и тонким металлическим крючком, образующим шов-косичку [2, с. 20]. Как правило, контур изображения создавался в виде простой цепочки. При этом каждая последующая петелька немного захватывала предыдущую. С. Мингаева, рассказала о том, какие приемы работы использовала ее мама: «Сначала она иглой вышивала контур, а затем заполняла цветом при

¹ Институт языка литературы и искусства им. Г.Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Россия, e-mail: Luda-next@yandex.ru.

помощи крючка». К чертам локального своеобозрапия относится прием заполнения значительной поверхности изделия плотно вышитыми цветами.

В Арасланово среди женщин сохранился обычай по праздникам надевать традиционный костюмный комплект, включающий в качестве главных элементов: платье, фартук, головной платок и калфак**. Женщины шьют калфаки из черной ткани и украшают вышивкой прозрачным и непрозрачным бисером белого цвета, создавая эффект морозного узора на оконном стекле ночью. Орнамент размещается в центральной части бортика и по переднему краю верха. Оформляется та часть, которая не закрывается платком. Каждую мастерицу характеризует творческое решение декора. Г. Зайнетдинова (1931 г. р.) украсила свое изделие пятилепестковой цветочной розеткой из прозрачного бисера, обозначив серединку паеткой с желтой бусинкой. От цветка, в противоположные стороны по горизонтали расходятся симметричные стебельки с бутончиками и листочками, словно состоящими из заледеневших капелек. Надо лбом, по краю калфака, свисают миниатюрные подвески, в каждой – по две розовых бусины. Другая мастерица – Г. Мавлитбаева (1954 г. р.) отдала предпочтение мелкому белому бисеру, уложенному в несколько рядов. Узор напоминает снежную бахрому на ветвях берез. Центром композиции служит цветок, его пять лепестков отделяются друг от друга желтым прозрачным бисером, таким же вышит центр розетки, и оформлены завершения белых подвесок, в виде капелек. Композиция на калфаке С. Мингаевой создает впечатление хрупкого инея, покрывающего тонкие полевые стебельки с заснеженными соцветиями из белого мельчайшего бисера. При разнообразии творческих решений, каждая мастерица традиционно размещает в центральной части калфака пятилепестковую цветочную розетку с симметрично расходящимися от нее в противоположные стороны веточками. Надлобный край оформляется подвесками. Головные уборы замужних женщин включали *сагалдырык* ‘монетную нить под подбородком’. В настоящее время этот обычай угасает.

В качестве локального признака можно выделить композиционное решение вышитого орнамента, украшающего рукава и оборки традиционного платья. Проводя сравнение с декором платья казанской татарки, у последних следует отметить отсутствие вышивки на поле изделия. В Поволжье до конца XIX – начала XX вв. лаконично оформлялись воланы и затейливо украшались *кукрекче* ‘нагрудники’ [5, с. 34]. Этот факт у поволжских татар объясняется широкой доступностью фабричных материалов с набивным рисунком, из которых шилась одежда. Если араслановскую композицию самобытного богатого узора на рукавах сравнивать с расшитыми поперек рукавами русских рубах [8, с. 19], то обращает на себя внимание продольное вдоль руки размещение орнамента у уральских татар. Так С. Мингаева оформила рукав гирляндой цветочных розеток на голубом фоне с белыми, оранжевыми и розовыми соцветиями и разноцветными серединками, в тон которым выполнены бутоны, по два симметрично расположенными с противоположных сторон от цветков, чередующихся с двумя зелеными листьями, напоминающими по форме дубовые.

Общим для сельской культуры как казанских, так и уральских татар является обязательное наличие *аль-ялкыч* ‘фартука’ в комплексе народного костюма женщин. В XX веке изделия шились с грудкой, затем в моду вошли крылышки. С. Ахматсафина вышила на оплечьях белого фартука небывалое растение с красным стеблем и рогообразными изящными завитками. Голубые листочки гармонируют с сиреневыми трилистниками и синими соцветиями. Выше по стеблю располагаются зеленые листья и фиолетовая пятилепестковая розетка. Г. Зайнетдинова выбрала черный цвет для фартука и платья, с четырьмя воланами. Плотная полихромная вышивка особенно ярко выделяется на темном фоне. Поле передника кроме растительных мотивов изображения включает рогообразный орнамент, напоминающий голову барана в окружении цветов, что подтверждает наличие зооморфных мотивов в татарской вышивке, идущее из глубины столетий.

Мужская рубаха чаще декорируется по вороту и манжетам рукавов. Но встречаются и другие подходы, так например, Н. Асхадуллина (1931 г. р.) расширяет цветочно-растительным узором все поле изделия. Словно на многочисленных ветвях кроны дерева расцветают полихромные многолепестковые розетки, в окружении густой разноцветной листвы. Вдоль рукава от плеча до запястья широкой полосой располагается подобный орнаментальный мотив.

В технике тамбур оформляли не только одежду, но интерьерный текстиль и обрядовые изделия. К ним относится, например, *кияу кальяулыгы* ‘платок невесты’ для жениха, который своеобразно украшен. Из каждого угла словно вырастает один цветок, устремленный вершиной к центру. Прямые стебли с двумя или тремя листочками развернувшимися розетками и многочисленными бутонами создают красочные раппорты двух видов, диагонально симметричных по форме и полихромному решению. Края изделия обработаны яркой толстой нитью и по углам завершаются трехъярусными крупными разноцветными кистями. Одиннадцать маленьких кистей красного, синего, желтого и зеленого колеров украшают каждую сторону платка. Платок невесты входил в приданое девушки и дарился в знак согласия во время сватовства. Войдя в дом мужа, молодая жена украшала интерьер вышитым текстилем, в том числе *кашага* ‘занавесками’. Образец, который хранится в школьном музее декорирован излюбленным в деревне мотивом волнообразного стебля, со множеством листочков и цветов. В конце XX века в Арасланово еще бытовала традиция оформлять комнаты по периметру под потолком *элма* ‘короткой декоративной занавеской’, украшенной тамбурной вышивкой.

Редко встречается у араслановских мастериц шитье по разреженной ткани – перевить, при исполнении которой раздергиваются в определенной последовательности нити основы и утка. Затем оставшиеся нити соединяют в нужном количестве и перевивают. Н. Гайнетдинова в такой технике декорировала *кияу янчыгы*, сшитый из красной ткани набольшой ‘мешочек (50x20), предназначенный для подарка невесте от жениха’. Композиция узора вышитого на белом фоне холста состоит из трех частей, два крайних узких ряда образова-

ны симметричными разноцветными треугольниками, которые расположены основаниями в противоположные стороны. Середина вставки орнаментирована двумя ромбами чередующимися с таким же количеством восьмилучевых солярных розеток. Внутреннее поле ромбов по центру и углам украшено крестами.

В настоящее время в качестве материала для праздничной одежды в основном выбирают атлас, в прошлом предпочитали саржу и сатин. Однотонная ткань различных цветов служит основой для вышивки, которую дополняют мулине, х/б и шелковыми нитями. Контрастные по колористическому решению цветочно-растительные узоры придают изделиям яркую выразительность. Поздний пласт изображений связан с выполненными в реалистичной манере растительными узорами, среди которых определяются местные природные аналоги. По словам вышивальщицы Г. Мавлитбаевой (1954 г. р.): «Вышитые цветы у нас разной окраски, потому что и в поле, и в лесу они не одинаковые, то синие, то желтые, то красные». Высказывание подтверждает факт утраты семантического значения цвета, который сохранялся в тюркской культуре XIX столетия. Синий – символизировал единого для всех тюркских народов Тенгри – бога Неба; желтый (реже красный) – его супругу Умай, зеленый – природные силы возрождения, красный – священный огонь, кровь и мужество [9, с. 24].

Вышивальное дело араслановских мастериц относится к народному искусству, признаки которого описаны учеными [4]. Вышивальщицы творчески преобразуют композиционное и колористическое решение традиционного орнамента, элементами которого чаще всего являются вьющийся стебель с листьями, цветочная розетка и трилистник, бытует изображение лотоса. Как локальная особенность обращает на себя внимание исключительная устойчивость этнических мотивов вышивки мастериц д. Арасланово, а также не только сохранность, но и современное развитие орнаментальной системы в условиях инокультурного окружения.

Дополнительные сведения.

* Со слов респондента – З. Ф. Хабибуллиной, директора Араслановской школы д. (1961 г.р.) – население деревни относит себя к субэтнической группе – уральские татары, определение научно обосновано Ф. Баязитовой, доктором филологических наук, диалектологом ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ [1, с. 3].

** Например, потомственные вышивальщицы: Р. Микаилова (1952 г.р.), Р. Мухамататуллина (1956 г.р.), М. Самситдинова (1934 г.р.), С. Ахматсафиной, (1949 г.р.), Г. Зайнетдиновой и др.

*** Калфак – традиционный женский головной убор. У уральских татар д. Арасланово имеет форму маленькой тюбетейки (D 8-12 см) с округлым плоским верхом. Раньше в качестве материала часто использовалась сукно, сейчас предпочитают бархат.

Литература

1. Баязитова Ф. С. Татары Среднего Урала (Свердловская область). Духовное наследие: семейно-бытовая, обрядовая терминология и фольклор. Казань: Фикер, 2002. 416 с.
2. Валеев Ф. Х. Народное декоративное искусство Татарстана. Казань: Таткнигоиздат, 1984. 171с.
3. Валеев Ф. Х. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Древнее искусство Татарстана. Казань: Таткнигоиздат, 2002. 102 с.
4. Воронов В. С. О крестьянском искусстве. Избранные труды. М.: Советский художник, 1972. С.28 – 127.
5. Гулова Ф. Ф. Татарская народная вышивка. Казань: Тат. кн. изд-во, 1980. 80 с.
6. Дульский М.П. Орнамент казанских татар // из архива П.М. Дульского, папка 2 «А» Рукописи. Искусство Татарстана. Казань. Промыслы. 7с.
7. Гюль Э. Сады небесные и сады земные. Вышивка Узбекистана: скрытый смысл сакральных текстов. М.: изд-во «Фонда Марджани», 2013. 208 с.
8. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978. 207 с.
9. Саламзаде Э. Семантика государственных символов тюркского мира / Символы тюркской культуры. Ташкент: «ART-PRESS» GO.LTD, 2011. 103 с.

КОРЪӘННЕҢ ХӘЗЕРГЕ ТӘФСИРЛӘРЕНЕҢ МОРФОЛОГИК ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ

Гүзәл Шәмсиева¹

Аннотация. В данной статье рассматриваются морфологические особенности современных тефсиров Корана. Изучение религиозного стиля и на сегодняшние дни актуально. Потому что, они в первую очередь показывают историю, содержание религии, и во-вторых начала изучатся как особенная форма общения. На старо-татарском литературном языке продолжают использовать традиционные формы устного и письменного варианта религиозного стиля. Таким образом, морфологические особенности современных тафсиров Корана

¹ Учитель татарского языка и литературы, Средняя общеобразовательная русско-татарская школа №13, г. Казань, Россия, e-mail: shamsGuzel89@yandex.ru.

имеют окончания множественного числа -лар/-ләр, использование окончаний -ыр/-ер в функции настоящего-будущего времени, использование окончания -мак/-мәк и окончаний -дыр/-дер в 3 лице настоящего времени.

Ключевые слова: тefsир, Коран, морфологические особенности.

MORPHOLOGICAL FEATURES OF MODERN TAFSIRS OF THE QURAN

Summary. In this article addresses the morphological features of modern Quran tefsirs. Nowadays studying of the religious style is true. Because they are primarily show the history, content of religion, and secondly start such a special form of the communication. The old-Tatar literary language continue to use the traditional forms of a written and a oral variant of religious style. Thus, morphological characteristics of modern tafsirs of the Qur'an have plural endings -lar/-ler, the use of the endings -ir/-er function current-future time, to use the end of the -mak/-mek and suffixes -dyr/-der 3 the person of the present time.

Keywords: tefsir, Quran, morphological features.

Коръәннең хәзерге тәфсирләренең тел үзәнчәлекләренә күзәтү ясаганнан соң, тикшерү өчен, исем, алмашлык, фигыль сүз төркемнәрен сайлап алдык. Дини стильдә архаик элементлар булу-булмавын ачыклау бурычы да куелганлыктан, әлеге сүз төркемнәре кызыксыну уятты.

Коръән тәфсирләрендә исем сүз төркеменә керүче сүзләр, башка барлык әдәби хезмәтләрдәге кебек үк, иң күп лексик берәмлекне тәшкил итәләр. Без тикшергән хезмәттәге исем сүз төркеменә керүче сүзләр сан, килеш, тартым белән төрләнәп килгәннәр һәм аларга өлешчә билгеләлек-билгесезлек категорияләре дә хас.

Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә бирелгән кеше исемнәре күбесенчә гарәп-фарсы компонентлы атамалар. Мәсәлән: Муса (18:И), Исхак (15:И), Ягъкуб (15:И), Ильяс (27:И), Гозәер (36:И), Сөләйман (84:И), Исраил, Габдуллаһ, Сафвәтуллаһ (15:И), Шәмгун, Ирмийә, Шигъйә, Мәръям, Гайсә, Жәбраил, Зәкәрия, Яхъя (27:И), Гомәр (72:И).

Иткан тәфсирендә, мәсәлән, «әл-Әнбийә» (Пәйгамбәрләр) сүрәсендә Исхак, Ягъкуб, Лут, Дауд, Сөйләйман, Әйүб, Исмагыйль, Зөлкифил, Зөннун, Зәкәрия, Гайса һ.б. Сүрәнең азагында Мөхәммәднән соңгы пәйгамбәр булып дөньяга килүе сөйләнә. Гарәп телендәге текст корырак язылса да, татар теленә бу сүрә аеруча киң итеп, тәфсилләп тәржемә ителгән.

Югарыдагы мисаллардан күренгәчә, кеше исемнәре, нигездә, гарәп алынмаларын тәшкил итәләр. Коръән тәфсирләрендә исемнәр хәзерге татар әдәби телендәге кебек берлек һәм күплек саннарында килгәннәр.

Татар телендә сан категориясенен берлек төре һәрвакыт нуль формада була. Бу форма без тикшергән хезмәттәге исемнәр өчен дә хас. Мәсәлән: үлем (451:И), чишмә (268:Б), дөнья (386:Б), йөк (295:С), су (329:С).

Күплек саны исә -лар/-ләр кушымчалары ялгану юлы белән ясала. Мәсәлән: рәсүлләр (410:С), баганалар (974:И), көтүчеләр (361:С), бакчалар, чишмәләр, агачлар, таулар (347:С), киёмнәр (259:Б), нигъмәтләр (259:Б), гамәлләр (258:Б), киекләр (201:И), башлар, йөзләр, куллар (203:И).

Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә исемнәр алты төрле килеш формасында килә.

Без тикшергән Коръән тәфсирләрендә исемнәр тартым белән төрләнгәндә түбәндәге аффикслар алалар:

Берлек сан Күплек сан

I з. -ым/-ем -ыбыз/-ебез

II з. -ын/-ен -ыгыз/-егез

III з. -ы/-е, -лары/-ләре

Тәфсирләрдә күбрәк II зат күплек, III зат берлек һәм күплек кушымчалары очрады. Әлеге күренеш тәфсирләренең мөрәжәгать рәвешендә язылганлыгы һәм «мин» исемнән сөйләнмәвә белән аңлатыла, шунлыктан I зат берлек һәм күплек, III зат күплек сан формасындагы тартымлы исемнәр аларда аз кулланылган.

«Янә шуны хәтерләгез, Мусаны Тәүратны индермәк өчен Тур тавында аны кырык көн тотмак белән вәгъдә кылдык.» (68:Н); «...авыр **йөктер**...» (55:С). Күренә, Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә исемнәрен тартым белән, килеш белән төрләнүе хәзерге татар әдәби телендәге кебек үк.

Зат алмашлыклары. I һәм II зат – ул сөйләүченә һәм тыңлаучыны белдерә. III зат ул сөйләмдә катнашмый торган затны яки гомумән предметны күрсәтә. Зат алмашлыклары без өйрәнә торган текстта иң күп кулланылган алмашлык төркеме. *Син, сез, ул, алар* формалары өстенлек итә, *мин, без* алмашлыклары сирәк очрый.

Татар әдәби теленә язма төре тарихи юнәлештә борынгы төрки, угыз, уйгыр, карлык телләрендә очрый торган лексик-семантик, фонетик һәм грамматик үзәнчәлекләренә эченә ала [2,126]. Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә бүгенге көн татар әдәби теленнән аерылып торган грамматик үзәнчәлекләр дә шактый. Беренчә һәм икенчә зат күплек сан алмашлыгына -лар, -ләр кушымчаларының ялгану килүе һәр тәфсир өчен хас: «...*Сезләргә* биргән нигъмәтемне һәм *сезләрне* галәмнәрдә өстен иткәнемне искә төшерегез әле!» (18:С); «...*безләрдән* кабул итеп ал...» (18:С). Бу үзәнчәлек күбрәк Фәрит Сәлмән хәзерләгән тәфсирдә чагыла.

Коръән тәфсирләрендә саннар шактый. Саннар төзелешләре һәм функцияләре ягыннан хәзерге әдәби теленнән аерылмыйлар.

Ислам динендә иң еш очрый торган һәм татар халкының символик саны булган *жиде* санын да еш очратырга була. Шулай ук өч, биш, кырык, уника кебек саннар да бар. Түбәндәге мисалларга игътибар итик: «...сыер, кәжә кебек дүрт аяклы хайваннар...» (4:Н); «...Аллаһ әйтте: «...кешеләр белән өч көн сөйләшә алмассың...» (67:Н); «...аны кырык көн тотмак белән вәгъдә кылдык»(68:Н); «... чөнки алар уника кабилә иделәр...» (68:Н); «...ураза ае егерме тугыз көннән...» (95:Н); «...күкне жиде кат итеп төзедә...» (5:Н).

Коръән тәфсирләрендә фигыльләрнең хикәя, боерык, шарт, теләк, сыйфат, хәл фигыльләре кебек формалары урын алган. Шулай ук инфинитив та шактый еш очрый. Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә еш кулланылган төрләргә һәм архаик күрсәткечләргә ия булган очрақларга гына тукталырбыз.

Аларда иң еш кулланылганы **-сана, -сәнә** кисәкчәләре белән ясалып, үтенечне һәм теләкне белдергән боерык фигыльләр. Бу дини стильнең барлык жанрларында да шулай, чөнки Аллаһтан үтенү-сорау, мөрәжәгать еш күзәтелә: «...Безгә дөньяда **бирсәнә...**» (29:С), «...эхыйрәттә дә яхшылык **бирсәнә** һәм ут газабыннан **сакласана!**» (29:С).

Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә **-са/-сә** шарт фигыленең кулланылышы еш очрый. Зат-сан белән төрләнгән төрле очрақларга мисалларны күпләп китереп була Мәсәлән: «...Бер мөселман дин белән яки бидгать гамәлләр белән дөнья малын **кәсеп итсә**, бирербез аңа дөнья малын...» (62:С); «Эгәр сезне эшегездә хәерле уңышлар **тотса**, ... кайгы **килсә**, алар аның өчен шатланалар...» (59:С).

Инфинитивның **-ырга/-ергә** кушымчасы модаль формалар белән дә туры килә. Әлеге форманың мөһимлеге булып, затны атамау, ә аны гомуми генә әйтү тора [1,230 б]. Мәсәлән: «...Эгәр мөэмин булсагыз, иманыгыз нинди ялган булса, бу ялган иманыгыз сезне Аллаһыга итәгать итмәскә һәм бозауга **табынырга** боерадыр: «Эгәр иманыгыз хак булса, бу кабахәт эшне эшләмәгән булыр идегез», – дип әйт аларга» (18:Н).

Боерык фигыльнең кулланылышына түбәндәге мисалларны очратырга мөмкин: «Намазларыгызны **үтәгез**, һәм зәкәт садакасын **бирегез ... намаз укыгыз...**» (12:Н); «...Аллаһыдан **ярдем сорагыз!**...»(12:Н).

Хикәя фигыльнен барлык очрақлары да хәзерге әдәби телдәге функцияләре белән туры килә. Мисаллар: «Бер сүрә дә китерә **алмадыгыз** һәм китерә **алмассыз!** (4:Н); «...жирне түшәк **кылды** ...игеннәр **үстерде**» (4:Н); «...Сезне мәсхәрә кылып ахмак булудан Аллаһыга **сыгынамын...**» (35:Н); «...каты **булачак**» (57:Н); «...сөякләре генә **калган иде...**».

Хәл фигыльләргә мисаллар: «Инде иман **китереп...**» (103:Н); «...эгәр балаларның барысы да кыз женесле **булып...**» (82:С); «...намаз укымаганны синең янга **килеп...**» (95:Б); «...Раббыларына **куркып** һәм **өметләнеп** ялваралар...» (387:С).

Сыйфат фигыльләргә «...изге гамәлләрне **кылучы...**» (107:Н); «...безгә бер **яклаучы...**» (91:Б); «...Аллаһ – юмарт **ярлыкаучы...**» (101:Б); «...Аллаһ ишетеп – белеп **торучы**» (173:Б); «...Хакыйкәтә, Раббым – Ул дога **ишетүче**» (240:С); «...**яратучы** итеп кыл...» (240:С); «...гамәл **кылмаучы...**» (937:И); «...**ярлыкаучы** һәм гыйбадәтләрне савап һәм жәза **бирүче**» (729:И).

Барлык тикшерелә торган тәфсирләрдә хәзерге вакытта архаик саналган **кыл-** фигыле киң кулланыла: «Бер кеше йөзен Аллаһыга тәслим **кылса**, ...изге гамәлләрне **кылучы** булса...» (56:С); «...изге гамәлләр **кылса**, андый мөэминнәрнең **кылган** әжере Раббылары хозурындадыр...» (80:С). Статистик яктан караганда, бу үзенчәлек Ф.Сәлмән төзегән тәфсирдә күбрәк кулланыла.

Иткан тәфсирендә сирәк булса да **-ыр,-ер** кушымчасының хәзерге-килчәк заман функциясендә кулланылуы күзәтелә: «Шул ук вакытта һәркем үзеннән элек ахирәткә һәм үзеннән соң калдырган эшләрне **белер**» (553:Н), «Аллаһы Тәгалә сезгә балаларыгызның мирасы турында **васыять итәр...**» (151:И).

Хикәя фигыль төрле күрсәткечләргә ия булуы һәм сөйләмдә еш кулланылуы белән аерылып тора. Хәзерге заман хикәя фигыльләрдә, заман күрсәткечләрнен тыш, беренче затта **-мын, -мен** хәбәрлек кушымчаларының килүе характерлы: «...Мин **сыенамын...**» (570:Н), «...зарарыннан **сыгынамын**» (570:Н).

Затланышлы фигыльләр арасында үзенә аерым урында торган ният мәгънәсен белдерүче фигыльләр бар. Кайбер грамматикаларда ул мөстәкыйль категория булып та карала: «...Аллаһыга иман китермәк өчен безгә Аллаһыны күрсәт дип пәйгамбәрдән **сорамакчы...**» (10: Н).

Ногмани һәм Иткан тәфсирләрендә исем фигыльнең **-мак, -мәк** кушымчасы актив кулланыла: «...Ул көндә кешеләр өстеннән эш **кылмак**, хөкем **йөртмәк** фәкәть Аллаһыга хас» (553:Н). Бу форманы Иткан тәфсирендә дә еш очратырга мөмкин: «...азат **итмәк...** баш **бирмәк...**» (977:И); «...Аллаһыга **иман китермәк** өчен...» (59:Н); «...төрле гөнаһларны **эшләмәк** өчен» (85:И).

Коръәннең хәзерге тәфсирләрендә хәзерге әдәби телдәге **-ган бул** формасы урынына **-мыш бул** формасы кулланыла. «...Дәхи алар тәмле сулардан **эчерелмеш булырлар...**» (545:Н), «...жир үзенә селкенүе белән **тетрәнмеш булса...**» (984:И), «...гамәл дәфтәрәндә хәзер **кылынмыш булса...**» (984:И). Ул Иткан тәфсирендә һәм Ногмани тәфсирендә күзәтелә. Үткән заман фигыль формасының сүзенчәлекле функциясе, перифрастик форма **-ган булсаның** мәгънәсе үткәнгә кагылышлы реаль шартларга нигезләнә.

Өченче зат берлек сан хәзерге заман хикәя фигыль **-дыр** кушылып ясалу да тәфсирләр өчен ят түгел. Ул Ногмани тәфсирендә очрады: «...бозауга табынырга **боерадыр...**» (57:Н). III зат **-дыр, -дер** хәбәрлек кушымчалары исә, хәзерге хикәя фигыльләре белән еш кулланылалар: «...жирдә **каладыр...**» (231:С), «... саф-саф торучыларны **сөядер...**» (518:С).

Ногмани тәфсирендә сыйфат фигыльнең **-мыш** формасы булган мисал очрады: «...ураза **саналмыш** көннәр» (85:Н).

Дини стильне өйрәнү бүгенге көндә бик тә актуаль мәсьәлә булып санала, чөнки алар, беренчедән, безнең тарихыбызның, динезнең эчтәлеген күрсәтсә, икенчедән, аралашуның үзенчәлекле формасы буларак тикшерелә генә башладылар. Әлеге эшне тикшерү бүгенге көндә дә дәвам итә.

Дини стильнең язма һәм сөйләмә вариантларында иске татар әдәби телендә актив булган традицион формалар кулланылуын дәвам итәләр.

Шулай итеп, Коръәннең хәзерге тәфсирләренең морфологик үзенчәлекләренә килгәндә, беренче һәм икенче зат күплек сан алмашлыкларына **-лар, -ләр** кушымчаларының ялганып килүе, **-ыр,-ер** кушымчаларының

хэзерге-килэчэк заман функциясендә кулланылуы, исем фиғыль ясаучы -мак, -мәк кушымчасының актив кулланылуы һәм III зат -дыр, -дер хәбәрлек кушымчаларының хэзерге заман хикяя фиғыльләре белән кулланылуын әйтеп китәргә мөмкин.

Файдаланылган әдәбият

1. Тимерханов А.А. Язык деловых бумаг в современном татарском языке/ Научн.ред. Ганиев Ф.А.- Казань: Gumanitayra (Изд-во ТГГИ), 2002.- 332с.
2. Хаков В.Х. Татар әдәби теле тарихы. – Казан, 1993.- 126б.

Чыганаclar

1. Батулла Р.М. Коръән аятьләренә татарча мәгънәләре. – Казан: «Кол Шәриф» нәшрияты, 2001.
2. Коръәни Кәрим. (Фәрид хәзрәт Хәйдәр Сәлман Коръән кәрим аятьләренә мәгънәләренә татарча аңлатмалар бирүче). – Казан: «Раннур», 1999.
3. Ногмани Шәех. Коръән тәфсире. – Казан, 1911, 1991.

POLİTİK ENTEGRASYON İÇİN ÖN KOŞUL OLARAK TEK DİL VE TEK LİTERATÜR ÇOĞRAFYASI

Salida Sherifova¹

Аннотация. Статья посвящена проблемам формирования единого тюркского языка как фактора дальнейшей интеграции на евразийском пространстве. Раскрываются основные задачи по формированию такого языка. Определены принципы, по которым возможно создание такого языка:

- первый принцип – отказ от использования отдельного существующего языка как базового;
- второй принцип – создание единого алфавита, который бы отображал бы все фонетическое многообразие тюркских языков;
- третий принцип – обращение к орфографическим, грамматическим и фонетическим закономерностям огузского, кипчакского и карлукского языков;
- четвертый принцип – формирование единого лексикона на основе критерия наибольшей распространенности;
- пятый принцип – замена нетюркских слов тюркскими, в том числе путем образования новых слов из существующего массива тюркских корней.

Предложены подпрограммы по созданию единого тюркского языка и единой тюркской литературы. Озвучены основные меры, которые должны быть включены в эти подпрограммы.

Подпрограмма создания единого языка должна включать следующие меры:

- формирование единого алфавита;
- формирование единых фонетических, орфографических и грамматических правил;
- создание универсальных словарей (орфографический, толковый и т.д.);
- создание программ обучения языку и методических пособий.

Подпрограмма формирования единого тюркского литературного пространства должна включать следующие меры:

- исследование тюркской литературы (история тюркской литературы, современная тюркская литература, теория тюркской литературы и т.д.);
- преобразование на единый тюркский язык литературных памятников, а также произведений современной литературы;
- создание общедоступной электронной библиотеки литературных произведений на едином тюркском языке.

Ключевые слова: язык, литература, тюрки, интеграция.

COMMON LANGUAGE AND COMMON LITERARY AS PRECONDITIONS FOR POLITICAL INTEGRATION

Summary. Author analyzed the problems of forming a unified Turkic language as a factor of the further integration of the Eurasian space. The significant problems of the formation of such a language have been revealed. Author proposed the principles for creating common language:

- first principle – avoiding the use of a single present language as a base;

¹ Доктор филологических наук, доцент Институт Литературы имени Низами Национальной Академии Наук Азербайджана, г. Баку, Азербайджан, e-mail: salidasharifova@yahoo.com; sharifovasalida@rambler.ru.

- second principle – creating a single alphabet, which would have all displayed the phonetic variety of Turkic languages;
- third principle – an appeal to spelling, grammar and phonetic rules Oguz, Kipchak and Karluk languages;
- fourth principle – the development of a common vocabulary based on the criteria of highest prevalence;
- fifth principle – replacement of non-Turkic words, including through the formation of new words from the existing array of Turkic roots.

Routines to create a unified Turkic language and unified Turkish literature have suggested in the article.

Subprogram of a common language should include the following measure:

- forming a common alphabet;
- formation of unified phonetic, spelling and grammatical rules;
- the creation of universal dictionaries (spell checker, intelligent, etc.);
- creation of programs of language learning and teaching aids.

Subprogram of a common Turkic literary should include the following measure:

- researches of Turkic literature (history of Turkic literature, modern Turkic literature, theory of the Turkic literature and etc.);

– transliteration of the samples of literature on the common Turkic language;

– create an accessible electronic library of samples of literature on a single Turkic language.

Keywords: language, literature, Turks, integration.

Dünya küreselleşti, demek ki siyasi mücadele de küreselleşti. Bugün karşı-karşıya duran devletler değil-devlet grupları, uluslar değil-medeniyetlerdir. Bu süreçte bizim tanık olduğumuz dış görüntü devletlerin ittifaklar kurması oluyor. Buna örnek olarak, din ve dil ortaklığı baz alınarak Britanya-ABD önderliği altında toplanmış Britanya halklar Birliğini gösterebiliriz. Ülkelerin siyasi birliği devlet enstitülerinde ve anglosakson tipi hukuk sisteminde kendisini gösteriyorsa kültür birliği kendisini entegrasyonun esaslarını oluşturan dil ortaklığı, eğitim sistemi benzerliği ve kültürel etkinliklerde gösteriyor. Buna klasik bir örnek dünyanın en prestijli edebiyat ödülleri olan ve sadece Birlik ülkelerinden birinde ikamet edilen yazarlara verilen Booker ödülüdür. Britanya halklar Birliğinin ortak bilgi ve kültürel coğrafyasını oluşturmaya hizmet eden bir sıra yapıya sahip olduğu da belirtilmeli. Bunların çoğu bilimsel-araştırma kurumları olup bazılarını örnek vermek gerekirse Birliğin Bilim komitesi, Medya Birliği, Radyo yayın konferansı ve b. gösterebiliriz.

İkinci örnek, baskın Alman dilli çekirdek etrafında oluşmuş Avrupa Birliğidir. Barışçıl maskesine bakmazsak AB bir hristiyan ülkeler kulübüdür. Bu birliğe katılma yönündeki isteksizlikleri ile karşılaşan Türkiye kendisi bundan emin oldu. Kriminallığı ile tanınan Arnavutluk ve Romanya AB'nin şartlarına Türkiyeden daha mı çok uygundu? Bu kapsamda Avrupa Birliği bayrağının özel sembolizmi dikkat çekiyor. AB bayrağının arkasındaki ressam Arsene Heitz'in bayrağı tasarlarken hristiyan dini sembolizmine ve hristiyan dininde önem taşıyan yıldızlara önem verdiği yönünde açıklamaları var. Avrupa Birliği yönetiminin AB bayrağının bu şekilde yorumlanmasına karşı çıktığı da belirtilmeli. Ama AB'nin Civitas Dei fikirleri ile olan epistemolojik bağlantıları saklanamaz. Daha önce batı avrupada iki kez evrensel emperatorluğu kurulumu denenmişti. Birincisi Clovis (465/466-511) tarafından 486 yılında kurulan Frank kraliyeti. İkinci deneme ise Kutsal Roma emperatorluğu (15. Yüz yılın sonundan itibaren alman milliyetinin Kutsal Roma emperatorluğu). 2011 ocak ayında Davos forumunda Türkiyenin Başbakan yardımcısı Ali Babacan Avrupa Birliğinin 'açık kapılar' politikasından uzaklaşarak 'kapalı hristiyan kulübü'ne dönüştüğünün altını çizmişti.

Özellikle belirtilmesi gereken Çin çok sayıdaki çin diasporalarını kendi etrafında birleştirmeye çalışan büyük bir ülke. Bugün Okyanusya ve Uzak doğu bölgesindeki ülkelerin siyasi iradesinde çin diasporasının etkisi gözardı edilemez. Çin de amerikanın kullanıp profesör Joseph Nye'nin ortaya koyduğu «yumuşak güç» konseptinin çin versiyonunu oluşturuyor. «Yumuşak gücün» çin versiyonuna yurtdışı diasporanın iyi kullanılması dahil.

Peki Avrasya (ecumene) buna neyle cevap veriyor? Anlaşmazlık ve karşıdurmayla. Slav, arap ve türk dünyaları kendi medeniyetlerini ve kimliklerini kaybediyor, yani küresel düzeyde rekabet edemez hale geliyorlar.

Slav dünyası AB içinde çözünüyor. Arap dünyası ise, kendisi ile 'hollanda hastalığını' getiren petrodollara kapılmış. Irak savaşına farklı açılardan bakabiliriz. İdeoloji açısından bu savaş tek arap devleti fikri ile savaştı çünkü bu ülkenin iktidar partisi olan BAAS pan-arabizm'in son partisiydi. Modern Irak arapların, hiç olmazsa milli azınlıklar olarak kendi haklarını korumaya çalıştıkları bir ülke. Arap milli fikrinin ne kadar derin bir krizde olduğunu bir örnekte gösterebiliriz: bazı arap ülkeleri kendi orduları için subay bulamayarak onları başka ülkelerden getiriyorlar. Böyle bir şey Türkiyede mümkün müydü?

Türk dünyasına gelecek olursak ise, 90lı yılların 'romantik' dürtüsü boğuldu. Bir taraftan Türkiye, petrol gelirleri sayesinde hükümetleri güçlenen Azerbaycan ve Orta Asya ülkeleri arasında baksın olamayacağını farkedip lider olmaktan çekindi. Ağ prensibiyle entegrasyona ise Türkiye hazır değildi. Burda Türkiyenin etnik karşıdurması önemli rol oynadı ve Türkiye tek türk siyasi toplumun oluşması için dönülmez yola giremedi. Post-seviyet ülkelerinin geçerli menfaatleri türk birleşimi ile uyumuyordu. Kimisi ABD ile ilişkilerinin bozulmasını istemiyordu (ABD türk entegrasyonunu ciddi tehdit olarak görüyor), kimisi Rusya ile (o sırada Tataristandaki eğilimler çok farklıydı), kimisi Çin ile (uygur sorunu), kimisi İranla (mesela, Türkiye). Hatta 3 Ekim 2009 tarihinde oluşmuş Türk Konseyi bile tüm türk devletlerini kapsayamadı.

Tarihi türk dünyasının mevcut olma özelliği El'dir. El'in var olduğu devirler türk etnosunun baskın olduğu dönemlerdir. Küreselleşme El'in toplumsal ağlar şeklinde yeniden oluşturulmasına müsaade ediyor. Başkaları da bu yolu izliyor. Bir ağ yapısının oluşturulması için tek dil ve kültür coğrafyası oluşturulması gerekiyor.

Bu alanda ciddi arařtırmalar 20. Yüz yılın 90lı yıllarına denk geliyor. Tek türk dilinin oluşturulması konusunda birçok arařtırmacı ortaya çıktı. Bu dilin oluşturulması için birçok yöntem önerildi. En basit olanı türkçenin 'temizlenmesi' yöntemi idi. Tabii ki bu yaklaşım tutarlı değildi. Birincisi, türkçe tüm türk dillerinde bulunan fonetik sesleri yansıtmıyor. İkincisi, türkçe çok güçlü bir şekilde fransızcaya maruz kaldı. 1932 yılında Atatürk tarafından kurulan Türk Dil Kurumu türkçeyi arap ve fars kelimelerinden temizleyerek avrupa kökenli kelimeleri artırdı.

Bugün türk dünyası ileşimde aşağıdaki sorunlarla yüzleşiyor:

- 1) Alfabedeki farklar
- 2) Seslilerin söylenme şeklindeki farklar
- 3) Farklı türk dillerinde sessizlerin farklı olarak seslenmesi
- 4) Gramer kurallarının farkı
- 5) Dillerdeki sözlük yapısının farkı.

Bu zorlukları aşarak tek dil oluşturmak için beş prensibe uyulmalıdır.

Birinci prensip – her hangi bir dilin baz olarak kullanılmasından vazgeçmek. Temel olarak alınacak dil için en büyük aday, hem o dili konuşan nüfus kalabalığı hem de Türkiyenin türk dünyasındaki baskın ekonomik, siyasi ve askeri potansiyeli açısından Türkiye türkçesidir. Ama türkçenin özellikleri ve yeni kurulmuş türk devletlerinin siyasi hırsları buna engel olmaktadır. Ortak türk dili tüm diğer dillere aynı uzaklıkta olmalı. Ancak bu şekilde oluşacak olan dil tüm türk halkları için siyasi olarak kabul edilirdi.

Buna örnek olarak 19-20. Yüz yıllarda İsmail Gaspıralı'nın etkisi ile oluşturulmuş ve tüm dünyanın türk halklarına anlaşılır olan «ortak dil» (lisan-i umumi) fikirlerini gösterebiliriz. Tek dil oluşturmanın önemini anlayarak İ. Gaspıralı, 1906 yılında 3-Rusya müslümanları kurultayında mekteplerin son sınıfında ortak türkçe dersinin verilmesi önerisinin kabul edilmesini başarmıştı. «Lisan-i umumi» bir çok Avrasya ülkesinde «Tercüman»ın yaygınlaşmasını ve başarısını sağladı. Tercüman dergisi sayesinde türkler bir-birileri ile tanışıp görüşüyor ve kültür dünyasında olup bitenler hakkında bilgi paylaşıyorlardı. Tek dil oluşturmanın iç potansiyeli, kendisini 1905-1907 yıllarındaki rus devrimi sırasında göstermişti. Tercüman türk siyasi tartışmalarının tribune haline gelmişti. İ. Gaspıralı şöyle yazıyordu: «Başka bir «Tercüman»a sahip olmadığımız için onu siyasi bir yapıya çevirerek, türk halkının iç ve dış düşman ve engellerine karşı olan soğuk, ısrarlı ve hesaplanmış bir kampanya açmak zorunda kalıyoruz» [5, s. 206].

«Lisan-i umumi» türkçülük konseptinin birinci çağrısı olan «dil birliği» çağrısının gerçekleşmesiydi. «Lisan-i umumi» müellifleri türk dillerindeki fonetik farkları minimize etmişlerdi. Ama dil yaşamadı. Ve nedenlerden bir tanesi dilin temelinde bir dilin-kırım tatar türkçesinin alınmasıydı. Ayrıca, basitleştirilmiş sintaksise sahip ve gereksiz alınma sözlerden arınmış İstanbul türkçesinin bu dilin temelinde olduğu varsayımları da var. İ. Gaspıralı Osmanlı'nın batıdan alınmış yeniliklerden arındırılması gerektiğini defalarca vurgulamıştır. Macaristanlı türkolog A. Vamberi «Lisan-i Umumi»nin iki dili, osmanlı türklerinin dilini ve kırım tatarlarının dilini temel aldığı belirtiyor. «Tercüman»ın «Osmanlı» eğilimi Gaspıralı'nın bazı yerlileri tarafından kıskançlıkla karşılandı. Mesela, tatar şairi Habdulla Tukay, gazetesinin ve İsmail Gaspıralı'nın türk-tatar milliyetinin beklentilerini gerçekleştirmediğini ve 'Tercüman'ın zamanın taleplerine cevap veremediğini ve tatarların milli menfaatlerini savunmadığını iddia etmişti.

Türkistan Milli Derneği lideri olan Mustafa Çokayı da benzer kader bekliyordu. O, 1927'den 1931 yılına kadar İstanbulda 'Yeni Türkistan' dergisini çıkarıyordu, 1929'dan 1939 yılına kadar ise, önce Berlinde daha sonra ise Pariste 'Yaş Türkistan' dergisini çıkardı. Dergilerde, özellikle de 'Yaş Türkistan' dergisinde Türkistanın çağatay dilinin değiştirilmiş hali kullanılıyordu. 'Yaş Türkistan'ın 117 sayısının hepsinde bir derece tek türk dili sorununa dokunuluyordu. M. Çokay dergi dilinin tüm türk El'inin anlaşılabilirliği için çaba sarfetmişti. Bu yeni dilin temeli kazakça olsa da dile çağatay dili adını verdi. Dergi sayılarından bir tanesinde kendisi bunun 15. Yüz yıl çağataycası olmadığı ve güncel sorunların ele alınabileceği modern bir dil olduğunu dile getirdi. M. Çokay yeni dilin aracılığı ile türk entegrasyonunu teşvik etmek istiyordu. Türkistan milli birliğinin ana görevlerinden bir tanesinin de tüm türk dünyası için tek edebi dil oluşturulmasıydı («Yaş Türkistan» da bu birliğindi).

İkinci prensip – tüm türk dillerinin fonetik farklarını yansıtabilecek tek bir alfabenin oluşturulmasıdır. Ana sorun, farklı dillerde latin, arap ve kiril alfabesi ile ifade edilmiş seslerin tek fonetik harf birleşmeleri haline getirmek olarak karşımıza çıkıyor. Öncelikle seslerin yapı metodolojisi çıkarılmalı ve daha sonra bu sesler alfabedeki evrensel harfler ve harf birleşmeleri ile ifade edilebilecek. Ve bundan sonra alfabe karar verilebilir, başka türlü 'güzel alfabe' kapsama açısından evrensel olamayacak. Metodoloji olarak alfabenin latin alfabesini baz alarak oluşturulup 'tartışmalı' seslerin ise runic sembollerle ifade edilmesi en uygun olurdu. Latinceyi tercih etmenin avantajı sadece yazı şeklinin yaygınlığı değil, aynı zamanda hazır olarak geliştirilmiş bulunmakta olan işaret çokluğu. 1886 yılında Pariste canlı dillerin öğretmenleri fonetik derneği kurularak 1987 yılında adı Uluslararası fonetik derneği (UFD) olarak değişiyor. UFD, çeşitli dillerde mevcut olan seslerin 'periyodik tablosu'nu oluşturdu. Bununla beraber, UFD alfabesi işaretlerle taşmaktadır. Bunun nedeni farklı dillerde aynı sesler için farklı işaretlerin kullanılmasıydı ve bazen hatta aynı işaretler farklı sesleri ifade ediyordu. 'Yazı öğrenimi deneyi/tecrübesi' adlı çalışmasında I.E. Gelb bu konuya dikkat çekiyor. Tek türk dilinin oluşturulması sırasında, sadece türk dillerine ait sesleri ifade eden latin harfleri modifikasyonlarının birleştirilmesi gerekiyor.

Üçüncü prensip – oğuz, kıpçak ve karluk dillerinin orfografik, gramer ve fonetik kurallarının gözden geçirilmesi. Ama eski orfografik, gramer ve fonetik kurallarının «canlanması» gereksiz yüklenmeye getirmemeli. Orfografik, gramatik ve fonetik çeşitliliğin yeterli olan en aza indirilerek yeni dilciler jenerasyonuna genç türkçenin geliştirilmesi için olanak tanınmalı. Ve sadece bu yol yapay olmayan bir dil oluşturmaya götürebilir. Hatta, gelecek nesiller bu süreci proto-türk dilinin modern taleplere cevap verecek hale getirilmesi olarak değerlendireceklerdir.

Ancak böyle bir dil aşağıdakileri sağlayabilir:

- milyonların ihtiyaçlarını karşılayarak iletişim aracı olabilmek,
- türk halklarının zihniyetini ve bilinçsiz başlangıcını yansıtabilmek.

Eski türkçenin akibeti, oğuz, kıpçak ve karlık dil gruplarının kurallarına dikkat etmemiz gerektiğini onaylıyor. Eski türkçe 20. y.y.»a kadar Rusyada kullanılıyordu. Rus eğitim kurumlarında bu dil ‘Tatarca’ olarak eğitiliyordu. Azerbaycanlı bilimadamı A. Kazım-Bey kendi ‘Türk-tatar dilinin genel grameri’ (Kazan, 1839-1846 y.) adlı çalışmasında tatarca adı altında eski türkçeyi anlıyor ama örnekleri eski türkçenin selçuk-azerbaycan versiyonundan veriyor. Mirsalih Bekçurin kendi ‘Arapça, Farsca ve Tatarca öğrenmenin başlangıç yönetmeliği’ (Kazan, 1859, 1869 y.) adlı çalışmasında ‘tatar dili’ diyerek kazanlıların şivelerini, başkir, kazak ve b. dillerini kastediyordu.

Eski türkçenin, türk dilli bölgelerde yaygın olan yazılı edebi normları esas aldığı belirtilmekte fayda var. M.Z. Zakiyev, türk dünyasında edebi eserlerin eski türkçede, hatta şiveler üstü eski türkçede yaratılıyordu. Bu dil, eski türkçenin yeni bölgelerde ve müslüman ideolojisi etkisiyle oluşmakta olan yeni edebi normları esas alarak eski türk devrinde oluşmuş bir türkçeydi. M.Z. Zakiyev eski türkçenin kadim türkçe edebi normlarını devam ettirdiğini ve bu yüzden onda oğuz, kıpçak ve uygur-karlık belirtilerinin çok olduğunu yazıyor. [7, s. 119-120] Bu dil herkese anlaşılır olduğu için ona talep vardı: o dilde yazılırdı, o dilde iletişim kurulurdu. Türk halklarına milliyetçiliğin bulaşması sonucu her halk güya modern ihtiyaçlarını karşılamak için dillerini kendilerine göre değiştirdi.

Dördüncü prensip – en kapsamlı yaygınlaşma kriterini esas alarak tek sözlüğün oluşturulması. Çünkü 1969 yılında yayınlanmış olan «Eski türk sözlüğü»nde 5-8. y.y.lara ait eski türk yazılarından alınmış 20 bin kelime var ve bu kelimeler günlük kullanımın %70-85inde kullanılabilir kelimelerdir. Mümkün kadar dilin türk kökenli olmayan kelimelerden temiz olması gerekli. Dildeki kök yapılarında oğuz, kıpçak ve karlık dillerinin söz oluşum kuralları kullanılmalı.

Aynı zamanda, amerikalı dil bilimci Morris Swadesh’in önerdiği metodolojiyi kullanarak temel ve geniş Swadesh listeleri oluşturulmalı. Dil bilimciler hala kendi karşılaştırma araştırmalarında Swadesh listelerini kullanıyor. Swadesh listesinin bir dilin temel kelime yapısını oluşturan kelimelerin özlük veya tarihi dayanıklılığının tahmini (dakik değil) azalma sırasına göre dizildiği bir standart olduğunu belirtmek lazım. Türk dilleri için çeşitli Swadesh listeleri hazırlandı.

Dördüncü prensibin gerçekleşmesi oğuz, kıpçak ve karlık dil gruplarına dahil dillerdeki eşanlımlı kelimelerin alınabileceği varsayımıyla gerçekleşebilir. Aynı zamanda, yeni dilin aşırı ‘eşanlımlı’ olmaması için izin verilen eşanlımlı kelimeler, farklı dillerde farklı olup en çok kullanılan kelimeler için olmalı. Bu yöntemle gelecekte bu dilde oluşacak aksan sayısının en aza indirilmesi mümkün olacak.

Beşinci prensip – türk kökenli olmayan kelimelerin türk kelimeleri kullanarak değiştirilmesi, aynı zamanda olmayan kelimeler için türkçede mevcut söz yapımı kuralları ve mevcut sözcükler kullanarak yeni kelimelerin üretilmesi. Burda söz konusu sadece fars ve arap kelimeleri değil aynı zamanda avrupa kelimeleri de. Dillerdeki kelimelerin türk kelimeleri ile değiştirilme sürecinin bilinçli olmayarak ve eşit olmayan şekilde başverdiği belirtilmeli. Mesela 20. Yüzyılın 90lı yılların başında Türkiye ile Azerbaycan arasındaki eğitim işbirliği ve türk medya etkisi sayesinde türkçe olup daha önce az bilinen iki yüze yakın kelime azerbaycan diline geçmiştir. Bu kelimeler modern azerbaycan diline çok doğal olarak oturdu çünkü eski alternatiflerinden daha kapsamlı ve kullanışlılardı veya kelime eksikliği olan alanlara yerleştiler. Eğer bugün bu süreç ‘kör’ bir şekilde gerçekleşiyorsa, tek türk dilinin oluşması için ortak bir politika olmalı ve bu gelişme çok taraflı olup sadece iki tarafın ilişkilerini yansıtmayacak. Bundan başka bu dil değişimi için bilimsel olarak ispatlanmış kurallar geliştirilmeli ve bu kurallar tüm türk halklarının (az sayılı olanlar dahil) menfaatlerini de yansıtıyorken modern dünyanın taleplerine de cevap vermeli.

Tek dilin oluşturulması tartışması çoktandır devam ediyor. Böyle bir dile olan ihtiyaç uluslararası düzeyde de tartışıldı, mesela 2007 yılında Bakü’de gerçekleşen türk halklarının 11-ci kurultayında. Bu konuyu, 22 Eylül 2010 yılında Bakü Devlet Üniversitesi rektörü Abel Maharramov «Uluslararası ilişkilerin gelişmesinde parlament demokratikleşmesi» konulu konferans konuşmasında da dile getirdi. Ama bu dilin gerçekte oluşturulması ve uygulanması mekanizması devreye girmedi.

Edebiyat konusunda durum daha iyiydi. Bugün tek bir edebiyat coğrafyasından söz edemezsek de türk halk edebiyatlarının tarz ve üslup kapsamında dayanıklı entegrasyon eğilimlerini görebiliyoruz. Tematik (içerik) olarak bu yakınlık kendini daha çok eski türk tarihindeki gök-tanrılık motiflerinde gösteriyor. Tarihi motifler seyahat eden konular haline gelir. Türk coğrafyasının çeşitli bölgelerinde yaratılan eserler türk tarihinin islamöncesi devrini kapsıyor. 1991 yılında başkir yazar Bulat Rafikovun «Kutsal türkler»i basılıyor, 2004 yılında rus yazar Anatoliy Sorokinin «Mavi ordu. Kabilesiz dövüşçü» romanı, 2005 yılında azerbaycanlı yazar Sabir Rüstemhanlının «Gök Tanrı»sı, uygur Ahmetcan Aşirov’un «İdikut» romanı (idikut uygur hükümdarlarının ünvanıdır) basılıyor. Tarz ve üslup olarak yakınlık kendini tarz sisteminin birleşmesinde gösteriyor: batı edebiyatının etkisinde türk halklarının yapısına göre önemsiz «yerel» farklar içeren tek tarz sistemi. Bütün bu noktaları dikkate alarak kendilerini türk medeniyetine ait hissedilen edebiyatçıların eserlerinden oluşan modern türk edebiyatı fenomeninin var olduğunu söyleyebiliriz. Ve konu, yazarın, onu hemen türk edebiyat temsilcisi etmeyen türk kökenli olması değil. Tek türk edebiyatının romantik bir hayal sonucu değil, gerçek olduğunu belirtmekte fayda var. Bu, araştırılabilir bir gerçektir. 19. y.y.’in sonunda Ali bey Hüseyinzade ‘Türk edebiyatının tarihi’ adlı çalışmasını kaleme alıyor. Bence, bu alanda yeni bir çalışmanın: ‘Muassır 20-21. yy. Türk edebiyatı tarihi’ kaleme alınmasının zamanı gelmiştir.

«Romantik» dürtünün geri çekilmesine rağmen türkdilli toplumlarda tek dil-kültür coğrafyasının oluşmasına olan talep hissediliyor. Bunu Hilmi Duru’nun 2007 yılında yayınlanıp sadece Türkiyede değil bir çok yerde çok satan «Turan emperatorluğu. Türk Cumhuriyetler birliği» adında kitabının müthiş popülerliği de ispatladı. Tek kültür coğrafyasının oluşması için gerekli platform 1993 yılında kuruldu – TÜRKSOY Uluslararası Türk Kültür Kurumu. Bu kurumun ana amacı türk halklarının ortak maddi ve kültürel tarihi anıtların saklanması, geliştirilip ve gelecek nesillere ulaştırılması

için işbirliği yapmaktır. Bu kurum uluslararası önderliği altında tek dil ve tek edebiyatın oluşturulması için, biri dil ve diğeri edebiyat için iki alt programdan oluşan bir uluslararası programın başlatılmasını zamanı olduğunu düşünüyorum.

Tek türk dil oluşturma alt programı aşağıdaki alanlarda çalışmaları içermelidir:

- tek alfabe oluşturma çalışmaları
- tek fonetik, orfoğrafik ve gramer kurallarını oluşturma çalışmaları
- evrensel sözlükler (orfoğrafik ve s.) oluşturma çalışmaları
- dilin eğitilmesi için programın ve metodolojinin oluşturulması çalışmaları.

Tek türk edebiyatı coğrafyasının oluşturma programı ise aşağıdaki çalışmaları içermelidir:

- türk edebiyatının araştırılması çalışmaları (türk edebiyatının tarihi, modern türk edebiyatı, türk edebiyatı teorisi ve s.)

- tarihi türk edebi eserlerin ve modern türk edebiyatının yeni türk diline uyarlama çalışmaları
- tek türk dilindeki eserlerini ortak erişime açacak elektronik kütüphanenin oluşturulma çalışmaları

Ve sadece bu alt programların başarılı şekilde gerçekleşmesiyle biz bir türk devletindeki yasaların başka bir türk devletinin vatandaşları için erişilebilir hale getirebiliriz. Bence ancak bunlardan sonra Ziya Gökalp'ın siyasi fikirlerini uygulanması hakkında konuşmaya başlayabiliriz. O zamana kadar tüm entegrasyon denemeleri bir türk devleti elitasının başka bir türk devletinde ekonomik veya siyasi olarak güçlenmek için manevralar olarak değerlendirilecektir.

Edebiyat

1. Ahmet Caferoğlu, İsmail Gasprıralı. Ölümünün 50. Yıldönümü Münasebetiyle Bir Etüd. İstanbul: 1964.
2. Akcura Yusuf. Uc Tarz-i Siyaset. Ankara, 1998.
3. Battal Taimas. Kazanlı Türkler. Ankara, 1966.
4. Gelb. İ.E. Yazı öğrenmesi deneyi/tecrübesi. M., 1982.
5. İsmayil Gasprıralı. A. Topçubaşova mektup /Açıkgüz H. «Direk soruyu soruyorum: ne olacak, ne yapalım?» // Gasırlar Avazı. – No 1 – 2, 1999.
6. Kadim türk sözlüğü. V.M.Nadelayev, D.M. Nasilov, E.R. Tenişev, A.M. Şerbak. L.: 1969.
7. Zakiyev M.Z. Dil «Kıssa-iYusuf» Kul Gali ve Volga Bulgaristanında etnodil durumu / M.Z.Zakiyev // Humanist-Şair Kul Gali. Makaleler Toplusı. -Kazan: Tatar. Yayın evi, 1987.
8. Ziya Gökalp. Türkçülüğün Esasları, Türkiyə, 1923.
9. Ziya Gökalp. Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. Türkiyə, 1929.
10. Исмаил-бей Гаспринский. Русское мусульманство: Мысли, заметки и наблюдения мусульманина. Симферополь, 1881. – С. 5.

İDİL BOYU TATARLARININ TÜRKİYE'DE BÖĞRÜDELİK KÖYÜ CİRLARINDA YAŞAYAN GÜNDELİK HAYATA DAİR HATIRALARI

Ali Yakıcı¹

Özet. Böğrüdilik köyüne yerleşen Kazan Tatarlarının Türkiye'ye göçüne Abdürreşid İbrahim (Babay) adlı bir Tatar aydını öncülük etmiştir. Köylüler, eskiden uzun süren kış gecelerinde genellikle her akşam bir evde toplanırlar, bu toplantılarda İdil boylarında yaşayan atalarının hatıralarını dile getirirlermiş. Akordeon eşliğinde türküler söyler, eğlenirlermiş. Bu çalışma, İdil boyu Tatarlarının hatıralarının yer aldığı 90 kadar cır/yır/türkü esas alınarak gerçekleştirilmiştir.

Anahtar kelimeler: İdil Boyu Tatarları, Böğrüdük köyü, türküler, hatıralar.

MEMORIES OF IDIL TATARS LIVING IN BOGRUDELİK VILLAGE IN TURKEY ABOUT THEIR DAILY LIFE

Summary. Abdürreşid İbrahim (Babay), who is a Tatar intellectual, pioneered the migration of Kazan Tatars to the village of Bogrudelik in Turkey. In the long days of winter in the past, the villagers usually gather together every night. In this meetings they mention their ancestors' memories who had lived in the İdil region. They sing in company with accordion and have fun. This study is conducted based on nearly 90 cır/yır/türkü which includes the memories of Tatars in the İdil region.

Keywords: Tatars in the İdil region, village of Bogrudelik, ballads, reminiscens.

Kültürler arası iletişim, kültürel gelişme ve etkileşimler, kültürel değişim ve çeşitlilik ile kültür arası köprüler oluşturmada, hangi sebeple olursa olsun, kişilerin ve toplumların farklı kültürlerin yaşadığı coğrafyalara göçlerinin önemli bir yeri vardır.

Buldukları coğrafyadan başka coğrafyalara göç eden toplulukların beraberinde taşıdıkları hazinelerin başında sözlü kültür ürünleri gelmektedir. Çünkü bu ürünler kişilerin dillerinin oluşturduğu hafızalarda taşındığı için göç

¹ Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-mail: yakiciali@gmail.com.

sirasında ayrı bir zahmet ve külfete yol açmamaktadır. Göçler yoluyla yeni coğrafyalara taşınan bu sözlü kültür ürünlerinin başında masal, efsane, hikâye, destan ve özellikle de cır/türkü gelmektedir [6, s. 173].

Bir coğrafyadan başka bir coğrafyaya giden ve o yeni coğrafyayı kendisine yurt edinen sözlü kültür ürünleri, yeni taşındıkları bu coğrafyadaki kültür ya da kültürler üzerinde az veya çok etkili olmuşlardır. Kimi bilim insanı ve araştırmacılar, coğrafi yayılma alanları daha kolay tespit edilen ve coğrafi sınırlandırmanın daha kolay yapılabildiği sözlü kültür ürünlerinin başında şiir türü ya da cır/türkü gibi şiire dayalı türlerin geldiğini belirtmektedir [3, s. 33-34].

Orta ve uzak Asya halklarının Milattan sonraki ilk asırlarda Karadeniz'in kuzeyinden Avrupa içlerine 10. asırdan itibaren de Karadeniz'in güneyinden Anadolu ve Balkanlar'a yaptığı göçler bunlarla sınırlı kalmamıştır [6, s. 186-187].

Daha sonraki asırlarda da Orta Asya'da yaşanan kimi sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik sebeplerle Türkiye'ye göçler devam etmiştir. Bu göçlerden biri de 20. yüzyılın başlarında Tataristan'dan İstanbul'a yapılan göçlerdir. İşte bu çalışmanın konusunu oluşturan Böğrüdilik köyü, böyle bir göç dalgasının sonunda ortaya çıkmış bir yerleşim birimidir. Göçlerle gelen sadece insanlar olmamış, onlarla birlikte Orta Asya'da yaşadıkları coğrafyanın yani İdil boylarının hatıraları da sözlü gelenek ürünleriyle, özellikle de cırlarla/türkülerle Anadolu'ya, Böğrüdilik köyüne taşınmıştır.

Böğrüdilik köyü, Türkiye'de Konya ili sınırları içerisinde yer alan Cihanbeyli ilçesine bağlı, Tatar köyü olarak da bilinen bir yerleşim birimidir. Köylülerin anlattıklarına göre dedeleri önce Özbekistan'dan Sibirya'ya, daha sonra da Sibirya'dan İdil kıyılarına, özellikle de eski Bulgar şehrinin bulunduğu coğrafyaya yerleşmiş, orada uzun süre yaşamışlar, oradan da Türkiye'ye göç etmişlerdir.

Böğrüdiliklilerin geldiği yer, mensubiyetleri ve göç edişlerine dair bilgiler yine aynı köyden Adnan Cengiz'in, köyün kuruluşunda yer alanlardan Hacı Abdullah Ünal'ın hatıralarını esas alarak 1991'de yazdığı defterden öğrenilmektedir. Adnan Cengiz'in bu defterde verdiği bilgilere göre bu köyü kuran insanların ataları önce Buhara'dan Sibirya'ya sürgün edilmişler, oradan değişik coğrafyalara dağılmışlar ve daha sonra da Türkiye'ye göç etmişlerdir. Köyde kısmen değişiklikler olmakla birlikte iletişim dili olarak Tatarca kullanılmaktadır.

Ünlü dil âlimlerinden Mehmet Akalın da, 1985 yılında yayımladığı bir yazıda Böğrüdiliklilerin Tatar ağzı kullandığını ifade etmektedir [1, s. 55-150].

Böğrüdilik köyüne yerleşen Kazan Tatarlarının Türkiye'ye göçüne Abdürreşid İbrahim (Babay) isimli bir Tatar aydını öncülük etmiştir. Abdürreşid İbrahim zaman zaman İstanbul'a gelerek Osmanlı Hükümeti yetkilileriyle görüşmeler yapmıştır. Bu görüşmeler sonucunda Abdürreşid İbrahim, bu Tatarların Türkiye'ye gelebilmeleri için bir ortam hazırlanmasını sağlamıştır.

Türkiye'ye göç etmek isteyenler önce kendi önder kişileri konumunda olan Yuvanbaş Muhammedi'ye müracaat etmişler, kayıtlarını yaptırmışlardır. Göç için gerekli hazırlıklar tamamlandıktan sonra Yuvanbaş Muhammedi, Osmanlı Hükümeti'ne göç dilekçesini vermek için İstanbul'a gelmiştir. Abdürreşid İbrahim aracılığıyla Sultan Abdülhamid'e müracaat edilmiş, Osmanlı Hükümeti, muhacirlerin iskanları için Edirne, Bursa, Eskişehir, Konya, Şam şehirlerini tayin ederek durumu Rusya'ya bildirmiştir.

Rus Hükümeti'nin onayıyla 10.11.1907 tarihinde göç başlamış, 01.01.1908 tarihinde İstanbul'a ayak basılmıştır. Gelen kafilde 185 erkek, 186 kadın vardı. Daha sonra İzmit'ten Konya'ya gelinmiş, sonradan gelenlerle birlikte 130 hane kadar olmuşlardır. Bunlardan 100 hane, o zamanlarda Akşehir'e bağlı, Böğrüdilik Yaylası'na yerleşmeye karar vermiştir.

1910 yılında, harman işlerinin bitiminden sonra yerleşim yerleri tamamlanmış ve kurayla dağıtılmıştır. Köyün ismi de Sultan Reşat anısına «Reşadiye» olmuştur.

Tataristan'dan göçü sağlayan Yuvanbaş Muhammedi de Reşadiye köyüne yerleşmiştir. Daha sonra Yuvanbaş Muhammedi, Böğrüdilik soyadını alarak Hacı Mehmet Böğrüdilik olmuştur. 1942 yılında Reşadiye köyünde ölmüştür. Köylüler de bunun üzerine köyün adını Böğrüdilik olarak değiştirerek kendilerinin Türkiye'ye gelip burayı yurt tutmalarını sağlayan insana vefa borçlarını ödemişlerdir. Reşadiye köyü, bu tarihten sonra Böğrüdilik adını almış ve bugüne kadar da aynı adla tanınmıştır.

Bugün Böğrüdilik köyü, Konya'nın Cihanbeyli ilçesine 50 km. uzaklıktadır. Köy, Cihanbeyli-Yunak yolu üzerine kurulmuştur. Köydeki hane sayısı 300'dür. Köyde sürekli oturan nüfus sayısı 1000 civarındadır. Yaz aylarında Konya ve başka illerden gelenlerle köyün nüfusu 1500'lere yaklaşmaktadır.

Köyde bir ilkokul, sağlık ocağı, postane ve gösteri salonu bulunmaktadır. Köyün okur-yazar oranı yüksektir. Böğrüdilik'ten daha çok Konya, Ankara, Bursa gibi büyük şehirlere genellikle yükseköğrenim yapmak ya da daha iyi şartlarda yaşamak için göçler olmuştur. Böğrüdilik köyünün ekonomik hayatını genellikle çiftçilik ve hayvancılık oluşturmaktadır.

Bu köyde günlük yaşam kış ayları dışında Anadolu'nun diğer köylerinde olduğu gibi sabahın erken saatlerinde başlamaktadır. Eskiden uzun süren kış gecelerinde genellikle her akşam bir evde toplanırlar, bu toplantılarda sohbetler yaparlar ve bu sohbetlerde de İdil boylarında yaşayan atalarının hatıralarını dile getirirlermiş. Akordion eşliğinde türküler söyler, eğlenirlermiş. Fakat 1980'lerden itibaren hem köyü kuranların vefatları hem de çeşitli nedenlerle yapılan göçler sebebiyle İdil boyu hatıralarını taşıyan birçok sözlü kültür ürünü yok olmaya başlamıştır. Örneğin önceleri düğünlerde büyük toylar yapılmış. Kadınlı erkekli toplanan gruplar cırlar söyler, birlikte oyunlar oynarlar. İdil boyu mutfağına ait yemeklerin hemen hemen hepsi pişirilir, davetlilere ikram edilirmiş; ama son zamanlarda bu gelenekler yok olmaya yüz tutmuştur.

Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü projesi olarak öğrencim Nesrin Şen'in 1995-1996 yıllarında danışmanlığında yaptığı derleme sırasında, İdil boyundan göçlerle gelen sözlü kültür ürünlerini belleğinde taşıyan önemli bir kişi olan Behçet Kılınç(1932) kaynak kişi olarak belirlenmiş ve İdil boyu hatıralarına ait cırların büyük bölümü de Behçet Kılınç'tan derlenmiştir. Bugün hayatta olmayan Behçet Kılınç'ın dışında Hayriye Kılınç (1928),

İsmail Askar (1927), Muhittin Okudan (1932), Hakim Oral (1926) ve Hacı İzzet Yıldırım (1926) büyüklerinden öğrendikleri İdil boyu Tatarlarına ait cırların genç kuşaklara aktarılmasında etkili olmuş, Tatarlara ait olan gelenek, görenek ve sözlü kültür ürünlerinin yok olmaması için gayret göstermişlerdir.

Bu çalışma, İdil boyu Tatarlarının hatıralarının yer aldığı 90 kadar cır/ türkü esas alınarak gerçekleştirilmiştir.

Bu cırlarda tespit edilen İdil boyu Tatarlarının halk kültürü ve edebiyatına dair çok fazla hatıra bulunmaktadır. Bunlardan halkbilimi hatıralarına dair bazı tespitlere bu çalışmada yer verilmiştir. Buna göre İdil boyu Tatarlarının Böğrüdilik köyü cırlarında yaşayan halkbilimine dair özellikle araç gereç, maden, vb. eşya üzerine yer alan bazı hatıraları şunlardır:

Altın kaşık: Güzelliklerin kıymet ifade ettiği, bu nedenle de değerli yiyeceklere altın kaşık gerektiği türkülerde yer almaktadır:

«Hürme yemişler aşarga / Altın kaşıklar girek»

(*Hurma yemişler yemeye/Altın kaşıklar gerek*)

Altın tarak: Türkülerde sevgiliye verilen değer ve önemi gösteren bir hediye olarak belirtilmektedir.

«Alıp biriyim altın tarak/ Manga çeçin tararga»

(*Alıp vereyim altın tarak/Alın saçını taramaya*)

Beg: Beg/bıçak kullanmak İdil boyu Türklerinin hatıralarında yiğitlik ve delikanlılık unsuru olarak görülmektedir.

«Alma çıbar atım bar (Elma benekli atım var

Altın sablı begim bar Altın saplı bıçağım var

Boyım belekey bolsa da Boyum küçük olsa da

Üylenüğe derdim bar» Evlenmeye derdim var)

Çileg: Türkülerde kovanın en iyi ve en temiz su taşıma aracı olduğu vurgulanmaktadır:

«Çileg çileg kirler yusam Meftuham/ Ağarganın kim bilsin sandugaç balası»

(*Kova kova kirler yıkasam Meftuham/ Ağardığını kim bilir bülbül yavrusunun*)

«Saniye apa suga bara/ Alma alma çilegi»

(*Saniye abla suya varıyor/ Elma elma kovası*)

Çuyın çülmek : Büyük çömleklerin özellikle asker yemeklerinde kullanıldığı belirtilmektedir.

«Çuyın çülmek içinde /Bişe saldat aşları»

(*Döküm çömlek içinde /Pişiyor asker aşları*)

Derece: Pencere özellikle sevgiliyi görmek onunla konuşmak için kullanılan bir vasıta olarak belirtilmektedir.

«Dereşeye örülesin /Güllere kümülesin»

(*Pencereye örülesin/Güllere gömülesin*)

«Dereselerden ay karagan/Düşlerime mercan katagan»

(*Pencerelerden ay batmış/ Düşlerime mercan katmış*)

Garmun: Akordion çalmanın gençler için yüceltici bir özellik olduğu ifade edilmektedir.

«Kollarına garmun tutkan /Yiğit benim süygenim»

(*Kollarında akordiyon tutmuş / Yiğit benim sevdiğim*)

«Uynap yiber garmununu/ Biz yırlagan küylerge»

(*Oynayıver akordiyonunla/ Biz söylerken türküleri*)

«Kunak kızın göreyim disem/ Garmun alda bizge bar»

(*Misafir kızını göreyim dersen/ Akordeon al da bize var.*)

Hatfe palas: Evi döşemek için kullanılan ve zenginlik işareti kabul edilen bir çeşit yer minderi ve yer sergisi olarak ele alınmıştır.

«Timir idenner üstüne/ Hatfe palaslar girek»

(*Demir yer döşemesi üstüne/ Kadife minderler gerek.*)

İden: Evin tabanını döşemek için kullanılan yer döşemesi olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır.

«Bas kuzum Epipe/ Sındır iden taktasın»

(*Bas kızım Epipe/ Kır yer döşemesinin tahtasını*)

İmen üstel: Zenginlik ifade eden bir ev eşyası olarak kullanıldığı görülmektedir.

«Hatfe palaslar üstüne /İmen üsteler girek»

(*Kadife minderler üstüne/ Meşe masalar gerek.*)

İşleye: Atların koşumuyla ilgili olarak kullanılmıştır.

«Oramda bir at dogdagan/İşleyesin çoklagan»

(*Sokağında bir at durmuş/ Koşumunu toplamış*)

Kamıştan küyme: Güneşten korunmak için kamıştan örülen hasır karşılığı kullanılmaktadır. Kamış hasırın arabaların üstünün örtülmesindeki önemi belirtilmektedir.

«Agidilge yürsen idi/ Kamıştan küyme ürip»

(*Akidil'e yürüseydin/ Kamıştan hasır örüp*)

Kayış mukta: Kayış yuların at için önemi vurgulanmaktadır.

«Su boyında akbuz atlar/ Bar da kayış muktalı»

(*Su boyunda küheylan atlar/Hepsi de kayış yularlı*)

Kızıl mılaş kümiri: Semaverlerde kızıl meşe kömürü kullanmanın ayrıcalığı dile getirilmektedir.

«Samavarnı diz kaynata/ Kızıl mılaş kümiri»

(*Semaveri çabuk kaynatıyor/Kızıl meşe kömürü*)

Kilek: Yelek, gömlekle birlikte ele alınmıştır.

«Küymegime kilegime» (Gömleğime yeleşime)

Kirtege: Evin girişinde bulunan çividen yapılmış askı karşılığında kullanıldığı görülmektedir.

«Başımdağı eşleğimni/ Asıb kuydım kirtege»

(Başımdaki şapkamı/ Asıb koydum askıya)

Kiyime: Akidil nehrinde seyreden vapurların nehir içindeki zerafeti anlatılmaktadır.

«Agidilden kiyime gile/Kıldan yiçke iz bilen»

(Akidil'den vapur geliyor/Kıldan ince iz bırakan)

Kümiş tabak: Zenginliği ifade eden bir ev eşyası olarak görülmektedir.

«İmen üsteller üstüne/ Kümiş tabaklar girek»

(Meşe masalar üstüne/ Gümüş tabaklar gerek)

Küyente: Günlük hayatta su kovalarını taşımak için kullanılan elmalı askıların sağlamlığı ve güzelliği ifade edilmektedir.

«Saniye Apa suvga bara (Saniye Abla suya gidiyor

Küyentesi almalı Su taşıdığı askı elmalı

Almalı küyentesine Elmalı askısına

Kunmagan kuş kalmadı» Konmayan kuş kalmadı.)

Mercan: Mercanın katmanın rüyaları güzelleştirdiği belirtilmektedir.

«Düşlerime mercen katagan» (Düşlerime mercan katmış)

Ogacidli yavlık: Sevgilinin varlığını sembolize eden el işlemesi havlu ya da mendil olarak kullanılmıştır.

«İşiddin inip min karasam/ Ogacidli yavlık çüde yok»

(Kapıdan çıkıp ben baksam/ Oya işli mendil askıda yok.)

Sagat çılıbırı: Değerli bir eşyayı kaybetmenin üzüntüsü yaşanmaktadır.

«Ey yugalttım sagat le çılıbırım/ Kürmedin mi sarı la bülbülüm»

(Saat zincirimi kaybettim/ Görmedin mi sarı bülbülüm)

Samavar: Semaverin çabuk kaynamasındaki sevinç ifade edilmektedir.

«Samavarnı diz kaynata» (Semaveri çabuk kaynatıyor.)

Tütelge: Saksının güneşle nurlandığı, ıslık ıslık olduğu anlatılmaktadır.

«Kızarıp kuyaş çıkıgan da/ Nurlar düşüyor sakıya»

(Güneş kızarıp çıktığında/Nurlar düşüyor sakıya)

Sonuç

İdil boylarından göçerek Türkiye'nin Konya iline bağlı Böğrüdelik köyünde yerleşmiş olan Kazan Tatarlarının beraberinde getirdikleri cır, hekeyet, destan vb. halk kültürü ürünleri sözlü geleneklerinde hâlâ yaşamaktadır. Bu köyden derlenen ve bu çalışmanın metnini oluşturan 90 kadar Tatar cırında İdil boyu halklarının giyim kuşamına, yiyecek içeceklerine, takılarına, sosyal, mesleki ve gündelik hayatlarına dair onlarca hatıranın yer aldığı görülmektedir. Burada, cırlarda adı geçen araç gereç, maden vb. eşyaya ait örneklerden çok azı verilmiştir.

Kaynaklar

1. Akalın, Mehmet. «Böğrüdelik Tatar Ağzı», Türklük Araştırmaları Dergisi, 1, İstanbul. 1985.
2. Elçin, Şükrü . «Türklerde Aşık Oyunu ve Bu Oyunla İlgili Âdet ve Aneler», Halk Edebiyatı Araştırmaları 2, Ankara. 1988.
3. Krohn , Julius-Krohn Kaarle (1996), Halk Bilimi Yöntemi, Çeviren: Günsel İçöz, Yayına Hazırlayan: Fikret Türkmen, Ankara. 1996.
4. Mansurov, Zinnur. Cırlarımız, Kazan. 1989.
5. Nurmuhammedov, Marat.»Karakalpaklarda Aşık Oyunu», III.Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, Ankara. 1987.
6. Yakıcı, Ali. «Göçler Yoluyla Avrupa'ya Taşınan Destan Kültürü», Kültür ve Edebiyatta Göç ve Göçmenlik/ 4-8 Mayıs 2009, Hamburg-Almanya, Yayına Hazırlayan: Metin Turan, Ankara. 2009.
7. Yıldırım, Dursun. Türk Bitiği, Ankara. 1998.

TATAR DESTANLARINDA RÜYA MOTİFİNİN İŞLEVLERİ

Naciye Yıldız¹

Özet. Tatar destancılık geleneği, yazılı edebiyat sebebiyle günümüzde unutulmuştur ancak, kayda geçirilmiş olan destanlardan hareketle, Türk Dünyasında ortak olan motifleri tespit etmek mümkündür. Bunlardan birisi de rüya

¹ Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: yildiz.naciye@gmail.com.

motifidir. Bu tebliğde konu, *Seyfölmölk*, *Hurluga Hem Hemra*, *Yusuf Kitabı*, *Tahir Bilen Zühre*, *Şahsenem ile Garip*, *Büz Yiğit* destanlarıyla sınırlandırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Destan, Tatar, rüya.

DREAM MOTIF IN THE TATAR EPIC TRADITION

Summary. Tatar epic tradition is forgotten today due to written literature however, it is possible to identify the motifs common in the Turkish World by moving from the recorded epics. One of them is a dream motif. In this paper, subject is *Seyfölmölk*, *Hurluga Hemra*, *Yusuf Book*, *Tahir Bilen Zühre*, *Şahsenem*, *Garip*, *Büz Yiğit* epics.

Keywords: Epic, Tatar, dream.

Giriş

Türk yazı dillerinde düş/tüş/tüs veya rüya, bir insan ömrünün yaklaşık üçte biri kadar süren uyku sırasında meydana gelen ve nasıl oluştuğu sorusunun cevabı açık bir şekilde verilemediğinden, günümüze dek gizemini koruyan bir biyolojik olaydır. Divan-ı Lügati't-Türk'de «**tüş:** Düş, rüya. *tüş yordu* 'Düş yordu, rüya tabir etti'.»; «**tüşedi:** *ol tüş tüşedi* 'o, düş gördü'» şeklinde yer alan bu kelime, İslami etkiyle, Arapça «rüya» kelimesiyle birlikte kullanılmaya başlanmıştır.

Rüya ile ilgili olarak insan merakı sonucunda «rüya bilimi» ortaya çıkmış, Aristo'nun yazdığı «Rüyalar» isimli kitaptan bu yana, birçok bilim insanı «rüya» konusuyla ilgilenmiştir.

Rüyaların ne olduğu konusuna bilim adamlarının verdiği çeşitli cevaplar vardır. Eski dönemlerde, uyku sırasında vücuttan ayrılan ruhun kendi başına yaşadığı maceralar olarak da kabul edilen rüyaları, Sigmund Freud kişisel bilinçaltının göstergesi, Carl Gustav Jung ise kolektif bilinçaltı olarak yorumlar ve rüyalar vasıtasıyla atalarımızın korku, istek ve ihtiyaçlarının bizlere yansıdığını savunur. Freud rüyaları gizli anlamlı rüyalar ve açık anlamlı rüyalar olarak değerlendirir. Gizli anlamlı rüyalar, sembolik anlamlar taşıyan, açık anlamlı rüyalar ise günlük hayatla bağlantılı olan, yaşadığımız ve duyduğumuz olaylarla ilgili rüyalarlardır. Erich Fromm ise rüyaları birer sembol olarak değerlendirir ve geçmiş dönemlerde ilahi mesajın iletilmesi için bir araç olarak kabul edildiklerini belirtir.

Rüyalar kadar, rüyaların yorumları da insanlığı çok eski zamanlardan beri meşgul etmiştir. Divan-ı Lügati't-Türk'de «**yörük:** Tabir. *tüş yörüğü* 'düş yorması'.» (III/17) ve **tüş yordu:** *Düş yordu, rüya tabir etti*'.» (III/ 124); «şeklinde yer alan «rüya yorumu» psikolojinin konusu olduğu kadar, edebiyatın da ilgilendiği ve değerlendirdiği bir malzemedir. Freud, gizli anlamlı rüyalar üzerinden psikolojik yorumların yapılabileceği görüşünü ileri sürerken, rüya ile insan psikolojisi arasındaki ilişki üzerinde durmaktadır.

Düş ve yorumu edebiyatın her dalında etkili olduğu gibi, Türk Dünyası edebiyatına bütüncül olarak yaklaşıldığında, eski dönemlere ait şamanlığa giriş ritüelinin sözlü gelenek yaratıcılarının sanata girişlerinde de başvurulan bir ritüel olduğunu görülmektedir. Destan anlatıcısı, geleneğe başlangıçta müracaat ettiği rüya motifini, destanı işlerken de kullanmaktadır. Destanlarda yer alan rüya motifinin farklı fonksiyonları olabilmektedir. Bu tebliğde Tatar destanlarında «tüş» olarak yer alan motifinin nasıl kullanıldığı tespit edilecektir.

Destan geleneğimizde, ilk olarak *Oğuz Destanı*nda tespit edebildiğimiz rüya motifini, yorumuyla birlikte destan kompozisyonunu şekillendiren unsurlardan birini teşkil ederek, Cengiz Aytmatov gibi çağdaş yazarların [1, s.424-434] eserlerine kadar hemen her türün içinde yer almıştır.

Seyfölmölk destanının Tatar varyantlarında düş [2, s. 309]:

Düşü gören: Destanın kahramanı Seyfölmölk.

Düşte görülen: Sahipcemal adındaki güzel.

Yorum: Yok.

Etkisi: Âşık olma.

Yorum: Yok.

Düşün sonucu: Kahramanın erginlenme yolculuğu, rüyasında görüp âşık olduğu güzeli bulma macerasıdır. Bu kahramana çağrı, rüyada gelmiştir

Hurlıka ve Hemra'nın Tatar geleneğinden yazıya geçirilen varyantı olan *Hurluga hem Hemra*'da düş motifini [3, s. 63]:

Düşü gören: Hemra'nın babası olan Hösrev padişah.

Düşte görülen: *Bülbülköye* denilen bir kuş.

Etkisi: Padişah bu kuşa âşık olur ve hastalanıp kırk gün kırk gece evden çıkmaz. Vezirler onun rüyasını öğrenip rüyayı yorumlatırlar.

Yorumlayan: Müneccimler.

Yorum: İrem Bağı'nda olan bu tılsımlı kuşu bulmak gerektiği.

Düşün sonucu: Padişahın diğer eşinden olan iki oğluyla birlikte Hemra da kuşu bulmak üzere gider. İki ağabey «giden gelin» yoluna girerken, Hemra «giden gelmez» denilen yolda maceraya doğru yol alır Bu destanda da rüya ve yorumu, kahramanın maceraya atılması için «çağrı» mahiyetindedir; ancak burada rüya maceraya atılacak kahramanın bizzat kendisi tarafından görülmemekte; babası tarafından görülmektedir. Bu, kahramanın başkasının rüyasıyla maceraya davet edildiği şeklinde ifade etmek mümkündür.

Kitabi destanlardan biri olan *Yusuf Kitabında* düş [4, s. 81]:

Düşü gören: Yusuf.

Düşte görülen: On yıldızın Yusuf'a secde etmesi.

Yorumlayan: Yusuf'un babası Yakup Peygamber.

Yorumu: Yusuf'un diğer kardeşlerinden üstün olacağı.

Düşün sonucu: Yorumu duyan diğer kardeşlerin Yusuf'a eziyet edip derin bir kuyuya atmaya karar vermeleri. Bu kuyu, Campbell'in monomit teorisine göre, «balinanın karnı» [5, s.107] olarak değerlendirilebilir.

Aynı destanda zindana atılan Yusuf'u düş yorumlayıcısı olarak da görmekteyiz [6, s.93]:

1. Düş:

Düşü gören: Padişaha karşı olduğu için zindana atılmış bir kişi.

Düş: Düşü gören kişinin düşünde kızıl yular takması.

Yorumlayan: Yusuf.

Yorum: Padişahın boynunu vurduracağı.

Düşün sonucu: 1. Yorum gerçekleşir.

2. Düş:

Düşü gören: Yusuf'un zindandaki bir arkadaşı.

Düşte görülen: Yedi semiz sığır, yedi zayıf sığır.

Yorumlayan: Yusuf.

Yorum: Yedi yıl tokluk, yedi yıl açlık olacağı.

Düşün sonucu: Yorum gerçekleşir. Bu iki rüya, Yusuf'un yorumlarıyla kendisinin keramet sahibi olduğunu göstermek amacıyla eserde yer almaktadır.

Türk Dünyası destan geleneğinde yaygın olarak bilinen destanlardan olan *Tahir Bilen Zühre*'de düş [7, s. 125, 147]:

Düşü gören: Tahir.

Düşte görülen: Tahir Zühre'ye, Zühre de Tahir'e doğru gelirken, Zühre'nin yanından gelen bir karaköpek Tahir'in yolunu keser. Ne kadar çabalasa da Tahir geçip gidemez. Bir dişi köpek daha peyda olup ikisi birden Tahir'e saldırır. Tahir kaçır, onlar da kovalarlar.

Yorumlayan: Tahir'in kendisi.

Yorum: Zühre ile ayrılacakları.

Düşün sonucu: Tahir ile Zühre, Zühre'nin babasının layık görmemesi ve bir kocakarı ile rakibin hileleriyle ayrılırlar. Bu rüyada Tahir, macerasında bir başka eşiğe geçmesine engel olan «eşik bekçilerini» görür.

Şahsenem ile Garip destanında rüya [8, s.299]:

Düşü gören: Şahsenem

Düşte görülen: Kolundaki bileziklerin gökten bir kuş gelip alınması.

Yorumlayan: Yok.

Yorum: Yok.

Düşün sonucu: Bir gün önce Garip ölmüştür. Bunu bilmeden Şahsenem Garip için endişelenir. Rüyanın işlevini olan bitenden haber vermek şeklinde yorumlamak mümkündür.

Büzyiğit destanında rüya [8, s.325]:

Düşü gören: Bir şehzadenin 15 yaşındaki güzel kızı Karaçeçsülü.

Düşte görülen: Büz Yiğit. Düş üç yıl üst üste tekrarlanmakta, ikinci ve üçüncü düşte Karaçeçsülü ve Büz Yiğit konuşmaktadırlar.

Yorumlayan: Yok.

Yorum: Yok.

Düşün sonucu: İki genç birbirlerine rüyada görerek âşık olmaktadır.

Sonuç

Tatar destanlarından rüya motifi bakımından değerlendirildiğinde, rüyanın;

1. Uzak yerlerdeki sevgilinin öldüğünü sezme,

2. Âşık olma yoluyla maceraya çağrı,

3. İkinci bir şahsın gördüğü rüya üzerine maceraya çağrı,

4. Doğru yorumlanan rüya ile keramet sahibi olduğunu gösterme fonksiyonlarında kullanıldığı tespit edilmiştir.

Geleneklerde yer alan destanların her birinin incelenmesi, destanlarda rüya motifinin işlevlerini daha geniş bir şekilde ortaya koymayı sağlayacaktır.

Kaynakça

1. Uzun, Gülsine. Cengiz Aytmatov'un Eserlerinde Falcılık, Kehanet ve Rüya Motifi//Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 2008, C.1/3, s.424-434.

2. Kartalcık, Vedat ve Caner Kerimoğlu (Aktaran ve yayımlayanlar). Tatar Destanları 2.//Hazırlayan: Fatih Urmanç. Ankara, 2007.

3. Kartalcık, Vedat ve Caner Kerimoğlu (Aktaran ve yayımlayanlar). Tatar Destanları 2.//Hazırlayan: Fatih Urmanç. Ankara, 2007.

4. Kartalcık, Vedat ve Caner Kerimoğlu (Aktaran ve yayımlayanlar). Tatar Destanları 2.//Hazırlayan: Fatih Urmançı. Ankara, 2007.
5. Campbell, Joseph. Kahramanın Sonsuz Yolculuğu/(Çev.Sabri Gürses). İstanbul, 2013.
6. Kartalcık, Vedat ve Caner Kerimoğlu (Aktaran ve yayımlayanlar). Tatar Destanları 2.//Hazırlayan: Fatih Urmançı. Ankara, 2007.
7. Kartalcık, Vedat ve Caner Kerimoğlu (Aktaran ve yayımlayanlar). Tatar Destanları 2.//Hazırlayan: Fatih Urmançı. Ankara, 2007.
8. Kartalcık, Vedat ve Caner Kerimoğlu (Aktaran ve yayımlayanlar). Tatar Destanları 2.//Hazırlayan: Fatih Urmançı. Ankara, 2007.

GÜNEY SIBIRYA TÜRK DESTANLARINDA HAYVANLAR

Kübra Yıldız Altın¹

Özet. Bu çalışmada Türk dünyası geleneksel inanç ve pratiklerinde hayvanların işlevlerinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla Güney Sibirya toplulukları olarak kabul edilen Altay, Hakas, Şor ve Tuvalara ait birer destan seçilmiş, destanlarda yer alan hayvanlar ve işlevlerinin incelenmesi hedeflenmiştir. Çalışma sonunda hayvanların Türk kültüründe temsil ettiği değerler, destanda üstlendikleri roller ve anlatıma sağladıkları katkılar saptanmıştır. İşlevsel yaklaşım çerçevesinde, bu destanlardan yola çıkarak, Türk kültüründe hayvanların sosyal, ekonomik ve kültürel sahalarda işlevleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Türk Kültürü, İşlevselci Yaklaşım, Güney Sibirya Türk Destanları, Hayvanlar.

THE ANIMALS IN EPICS OF THE SOUTH SIBERIAN TURKS

Summary. The main purpose of the research focused on the functions of animals in the traditional belief and practice of the Turkish world. In this context, we selected random a epic which belong to Altay, Hakas, Şor and Tuva that they are considered as southern Siberian communities. Also, it is aimed that we will examine the animals and their functions in these epics. At the end of the study, we determined values represented by animals in Turkish culture, the roles of animals in these epics and contributions to narrative of animals. Based on these epics, within the framework of functional approach, it is the result of the fact that animals have functions in social, economic and cultural fields in Turkish culture.

Keywords: Turkish Culture, Functional Approach, Epics of the South Siberian Turks, Animals.

Giriş

Atlı-hayvan yetiştiren kültür olarak da adlandırılan Türk kültürünün *iktisadi alanda hayvan yetiştirmeyi geliştirme* [8, s. 3-4] başta olmak üzere dünya tarihinin bakımından devlet kurma, demircilik gibi birçok sahada önemli rolleri olmuştur. Bu bağlamda mitten efsaneye, destandan halk hikayesine Türk kültüründe hayvanın yer ve önemini gösteren oldukça çok örnek vardır. Türklerin kimi zaman arabası, kimi zaman yemeği, kimi zaman ilacı, kimi zaman da silahı olan hayvanlar Türk dünyası destanlarında da olay halkalarının elzem kahramanlarıdır.

Bu çalışmada Güney Sibirya Türk toplulukları olarak kabul edilen Altay, Hakas, Şor ve Tuvalara ait birer destan seçilip incelemeye alınmıştır. Altaylara ait Er Samır, Hakaslara ait Altın Arığ, Şorlara ait Kağan Pergen ve Tuvalara ait Han Şilgi Attıg Han Hülük Destanı seçilmiş olup, destanlarda yer alan hayvanlar ve bunların işlevleri incelenmiştir. Destanlarda geçen hayvanların üstlendikleri işlevlere göre 13 başlık belirlenmiş ve Türk kültürü çerçevesinde değerlendirme yapılmıştır.

Hayvanların Benzetme Unsuru Olarak Kullanılması: İnsanoğlu, yapısı gereği, kendinden daha iyi yüzen, daha iyi koşan, daha iyi avlanan ve daha güçlü olan hayvanlarla kendini özdeşleştirmek istemiş ve anlatılarında doğada güçlü gördüğü hayvanların birer parçasını kendinde toplamaya çalışarak bu eşitsizliği azaltmak veya yenmeye çalışmıştır. Bu bağlamda, Altay destanlarından biri olan Er Samır Destanında kahramanın ötüşü kuzguna benzetilmiş, güçlü, kuvvetli ve yiğit olduğunu anlatmak için *boğa Er-Samır* [2, s. 133-134] ifadesi kullanılmıştır. Hakas destanlarından biri olan Altın Arığ Destanı'nda da Altın Arığ ile Ay Kara Taş'ın mücadelesinde iki alpin kocaman aygır ve boğalar gibi sesler çıkardıklarından bahsedilmektedir. Şor kahramanlık destanlarından biri olan Kağan Pergen Destanı'nın sonunda büyük ziyafet verildiği ve *it burnundan yağ dökülünceye dek* [5, s. 222] eğilence yapıldığı anlatılmaktadır. Bir tür deyimi andıran *it burnundan yağ dökülmesi* kalıbı bolluk ve zenginliği simgeler.

Hayvan Yeteneklerinin Ölçü Birimi Olarak Kullanılması: Anlatımı güçlendirmek için doğadan her anlamda yararlanan destan anlatıcısının hayvanların uçuş hızı, yürüyüşleri ve koşmalarının sıklıkla ölçü birimi olarak kullandığı görülür.

Destancı otağın büyüklüğünü anlatmak için *doksan atın dolanıp yetmediği yuvarlak ak otağ* [4, s. 195] ifadesini kullanır. Hakas Destanında Altın Arığ'da guguk kuşunun uzaklığını anlatmak için *kanathı kuş ve güçlü av*

¹ Araştırma Görevlisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, Türkiye, e-posta: kubrayildiz@nevsehir.edu.tr.

hayvanlarının üç defa mola vererek ulaşabileceği yerde [7, s. 247-249] denilerek hayvanlar aracılığıyla mesafenin uzunluğu anlatılmaya çalışılmıştır.

Kahraman ve Atının Uyumluluğu: Destanlarda anlatımı güçlendirmek için kullanılan yöntemlerden biri olan *aliterasyon* metin içindeki uyumu sağlamakla beraber destancı için anlatımı da kolaylaştırmaktadır. Kahraman ve atının isimlerindeki aliterasyon, Türk kültüründe hayvan ve insan arasındaki uyumu görme açısından dikkate değerdir: Er Samır'da Ak-Boro ata binen Ak-Bökö, Ak-Sarı ata binen Er-Samır, Kara-Kaltar atlı Katan Mergen; Hakasların Altın Arığ Destanı'nda Kök Pora atlı Pora Ninci; Tuva kahramanlık destanlarında Han Şilgi atlı Han Hülük Bey, gibi.

Giyim-Kuşam ve Alet Yapımında Hayvan Ürünleri: Destanlarda sıkça geçen hayvan ürünlerinden birisi Öküz derisidir. Bu daha sonra Türkler tarafından ticareti yapılan bir ürün olarak kullanılmıştır [6, s. 48].

Başta Güney Sibirya Türk destanları olmak üzere Türk dünyasının diğer destanlarında kara samur kürkü oldukça sık geçer. Kürkün kara samurdan olması kalitesiyle ilgilidir. Kara samur kürkü giymek zenginliği ve yiğitliği sembolize etmektedir [9, s. 72]. Türkler kendileri için hayvanlardan yararlandıkları gibi bunun ticaretini de yapmışlardır. Çin kaynaklarına Türkler ticaret aracı olarak Çin ipeği, kara samur kürkü ve gri sincap kürkü ticareti yapmışlardır [1, s. 191].

Türkler tabiatın çetin şartları karşısında hayatta kalmak için hem gıda hem de giyim ihtiyacını karşıladıkları ve servetleri olarak gördükleri hayvanlarına büyük saygı duymuşlar ve onlara anlatılarında yer vermişlerdir. Örneğin, Er Samır yurda dönüşünde mala, kuşa bakarak her şeyin yolunda olduğuna inanır [2, s. 133-134].

Bereket Sembolü Olarak Hayvanlar: Er Samır'da dağın av bakımından zengin olup olmadığını anlatmak için bereket sembolü olarak ay kanatlı kuş temi kullanılmıştır: *ay kanatlı kuş konmaz, bereketsiz dağ imiş* [2, s. 83-84] denilerek ay kanatlı kuşun bulunması, o yerin verimli olduğu anlamına gelmektedir.

Eстетik Anlayışın Göstergesi Olarak Hayvan Tasvirleri: Destancı uzun, zincirleme cümleler kurmak yerine kısa, özlü ve sıfatlarla dolu tasvirler yapmayı tercih eder. Bu tercih edişin arkasında kalıplaşma, destanın özündeki müzikallik ve anlatımda hatırlamayı kolaylaştırma gibi bazı nitelikler vardır. Örneğin, Han Hülük'ün atı *otuz kulaç boylu, üç kucak kıvrıklı, üç karış tüylü, dört ayağı çelik gibi, Han Şilgi at* şeklinde tasvir edilmiştir [4, s. 153-154].

Yardımcı Unsurlar Olarak Hayvanların Şekil Değiştirmesi: Tuva destanlarından biri olan Han Şilgi Attığı Han Hülük Destanı'nda sadece kahraman değil atı da şekil değiştirmektedir. Destanda kahramanın kendi ile beraber atının dört defa şekil değiştirdiği görülmektedir. Han Hülük, kendini üç defa çalığa çevirdiğinde atını boz at tezeğine, kendini kepenekli bir oğlana çevirdiğinde atını yapağılı kızıl bir taya çevirmiştir [4, s. 159-161].

Destanlarda Yer Alan Uğursuz Hayvanlar: Er Samır Destanı'nda, Erlik Bey'in kapısında (yer altında) cehennem bekleyicileri olarak *anlayışlı, ferasetli iki cins köpek* [2, s. 148] vardır. Köpek yer altına ait kötü ruhlu bir hayvan olarak görülmüştür. İncelenen destanlarda geçen *kötü ruhlu it yesin* ifadesi geleneğin anlatılarda yaşadığını gösterir. Kötü ruh tanımlaması köpeğin yer altına ait bir varlık olduğu anlayışını destekler.

Tasvirde Hayvanların Kullanımı: Sözlü kültür döneminin insanları somut düşünür, somut konuşur ve somut anlar. Bu yüzden destanlarda kahramanın görünüşü, yürüyüşü, hareketi ve kısaca her türlü hareketi anlatılırken somut unsurlardan yola çıkılarak anlatım gerçekleştirilir. Destancı, Han Hülük'ün Kögeldey Mergen'i öldürüşünü *yılan koklayacak koku ve tilki koklayacak leş yok kılıp öldürüp başını ezmiştir* [5, s. 222] şeklinde bir anlatım yapmıştır. Bu şekilde hayvanlardan yararlanarak düşmanın ölüm sahnesine canlılık katılmaya çalışılmıştır. Er Samır'da eşi Altın Tana'yı kurtarıp yurda döndüğü sırada yaşanan coşkuyu anlatmak için *«Yavrulu geyikler yavrularını bırakıp, Bahadır oğlu takip etti. Yuvalı kuşlar yuvasını bırakıp, Er-Samır'ın peşinden uçtu...»* [2, s. 133-134] ifadelerinin kullanılmıştır.

Hayvanlar Aracılığıyla Kurulan Kalıplaşmış İfadeler: Er Samır Destanı'nda birlikte olmayı, ayrılmamayı anlatmak için *«At kulağı eğilmez/İneğin boynuzu ayrılmaz* [2, s. 82] denilerek geleneğe yaşama kabiliyetine sahip olabilecek kalıp ifade kullanılmıştır. Basit bir tanımla *tecrübelerin tek cümlelik ifadeleri* sayılabilecek atasözlerinde hayvan ad ve işlevleri yer alır. Bu şekilde kurulmuş kalıplaşmış sözlerde genel olarak benzetme ve anlam aktarımı yoluyla düşüncenin ifade edildiği görülür. Pıcen Arığ'ın halkı idare edemediği ve hayvanlara iyi bakmadığı *«tay öksüz kalsa, aygır olmaz, büyüyeden, ölür...»* kalıp ifadesiyle açıklanmıştır [7, s. 37].

Destanlardaki Yardımcı Hayvanlar: Altay destanı Er Samır'da kahramanın atının sözlerini dinlediği, ondan akıl aldığı görülür. Atı Han Hülük'e hangi tarafa bakması gerektiğini söyler. Bazı destanlarda tedavi amaçlı olarak hayvanların veya onların bazı parçalarının ilaç yapımında kullanıldığı görülmektedir.

Genel olarak siyah rengi sebebiyle olumsuz olarak algılanan kuzgun, Güney Sibirya destanlarında haber getirme görevi üstlenmiştir. Tuvalara ait destanda Han Hülük, yoluna devam ederken geçit olmadığını görünce haber almak için saksığan ve kuzgunu uçurur [4, s. 199-201]. Bu sahne Nuh'un kuş uçurtmasına benzemektedir. Kısaca Güney Sibirya Türk destanlarında kuzgun haber getirme ve yol gösterme gibi işlevler üstlenir.

Destanda Avlanan Hayvanlar: Genel olarak Türk kültüründe, özelde ise destanlarda av, ibadet; avlanan hayvanlar ise ganimet olarak görülmüştür: Han Hülük bey kurdun bozunu, tilkinin kızılını ve samurun karasını avlayıp atına yüklemiştir [4, s. 155]. Altın Arığ destanı'nda *kızıl ve kahverengi geyiğin* [7, s. 135] avlandığı görülmektedir. Şor kahramanlık destanında Kağan Pergen, sığın/taç boynuzlu geyiği avlamıştır [5, s. 423].

Destanlarda Olağanüstü Hayvanlar: Türk dünyasında birçok anlatıda görülen dış ruh tasarımı Güney Sibirya Türk destanlarında da görülmektedir. Örneğin, Hakas Destanı Altın Arığ'ın canı altın guguk kuşudur [7, s. 247-249]. Dış ruha sahip olan Demir Möge'nin 9 canı dışarıdadır [4, s. 164].

Altın Arığ destanının en sonunda malın/hayvanların sahibi Kanlı Kılıç olmuştur. Kanlı Kılıç, *atı olmayanlara at bindirmiş, ... , öksüz tayı yetiştirip at etmiştir ...»* [7, s. 325-327]. Gelenekte alplığın iki temel göstergesi vardır: baş kesip kan dökmek, açları doyurup çıplakları giydirmek. Bunlardan ilki gücün/hünerin göstergesiyken, diğeri cömertliğin/erdemini göstergesidir. Bu iki kavram Türk dünyası destanlarında ve özellikle Dede Korkut Destanları'nda

sık sık tekrarlandığı görülür. O halde denilebilir ki Türk geleneği Alplerin hünerli ve cömert olmasını ister. Dede Korkut Destanları'nın Mukaddime kısmında kılıç ve sofraya ile ilgili söylenen sözler bu düşüncüyü destekler mahiyettedir: *er malına kıymayınca adı çıkmaz. Kız anadan görmeyince öğüt almaz, oğul atadan görmeyince sofraya çekmez* [3, s. 74-75].

Sonuç

Sonuç olarak incelenen destanlarda iki temel sonuç elde edilmiştir. İlk olarak hayvanlar anlatımı kolaylaştırmak için kullanılan unsurlardan birisidir. Sözlü kültür ürünü olan destanlar, anlatıcısı ile beraber düşünüldüğünde somuttur. Ancak destan metni yazıya döküldüğü zaman yazı onu soyutlaştırır. Sözlü kültür döneminin insanları somut düşünür, somut konuşur ve somut anlar. Bu yüzden destanlarda kahramanın görünüşü, yürüyüşü, hareketi ve kısaca her türlü hareketi anlatılırken somut unsurlardan özellikle hayvanlardan yola çıkılarak anlatım gerçekleştirilir. Somut düşünen ve anlayan bir topluma hitap da somut olmak zorundadır.

İkinci olarak Güney Sibirya Destanlarındaki hayvanlar gündelik yaşamın ayrılmaz bir parçasıdır. İncelenen destanlardan öğrenildiğine göre Türkler giyim-kuşam, beslenme, ısınma, barınma, yük taşıma, ulaşım, halk hekimliği gibi birçok alanda temel ihtiyaçlarını karşılama noktasında hayvanlara ihtiyaç duymuştur. Bunun yanı sıra, Türkler, sosyo-ekonomik konularını ifade etme aracı olarak da hayvanları kullanmışlardır. Örneğin, Türk kültüründe samur kürklü eşya kullanmak zenginlik göstergesiyken, toylar düzenleyip halka hayvan eti yedirilmesi saygınlık ve cömertlik alameti kabul edilmiştir. Bu ve bundan sonra yapılacak olan Türk dünyası destanları hakkındaki tematik çalışmalarla Türklerin dünyayı algılayış, kabul ediş, inanış ve değerler sistemine ilişkin yeni bilgilerin gün yüzüne çıkarılmasıyla alana katkılar sağlanacaktır.

Yararlanılan Kaynaklar

1. Ayhan, F. Türklerin Giyim Kuşamında Kürk // 38. ICANAS Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi, 2007, ss. 189-202.
2. Dilek, İ. Er-Samir Destanı // Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.
3. Ergin, M. Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile // Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1989.
4. Ergun, M. ve Aça, M., Tuva Kahramanlık Destanları II // Akçağ Yayınları, Ankara, 2005.
5. Ergun, M., Şor Kahramanlık Destanları // Akçağ Yayınları, Ankara, 2006.
6. Köse, M. Z. Osmanlı Balkan'nda Kara Ticareti ve Rekabet: Rumeli'de Dubrovnik Tüccarları (1600-1630) // Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Denizli, 2013, S. 16, ss. 41-58.
7. Özkan, F. Altın Arıç Destanı // Bilig Yayınları, Ankara, 1997.
8. Rásonyi, L. Tarihte Türklük // Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, Ankara, 1993.
9. Yıldırım, R. Y. ve Yıldız, Ç., Edigey Destanında Hayvanların Fonksiyonları // Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi, 2012, C.1, S.1, ss. 67-77.

TATAR FOLKLORUNDA FIKRALAR

Gülşah Yılmaz¹

Summary. Folklore is one of the most important elements that transmit cultural heritage of nations from past to present day. Anecdote is one of the most effective folklore products. Anecdotes are so precious in terms of understanding the perspectives and reactions of the nation they belong to against any incident the nation has experienced throughout the history. In this study, as a part of Tatar culture, anecdotes are discussed through Tatar humour. With the help of laughing theories, it is attempted to be explained which topics Tatar laughed at and why they laughed at them.

Keywords: tatar, joke, laugh, laugh theories.

Gülme, anlık da olsa insana olumsuz duyguları unutturan bir davranıştır. Gülme tek bir nedene bağlı gelişen bir davranış değildir, farklı koşullara, farklı durumlara gülerek tepki veririz. Gülmenin tarihi çok eski zamanlara dayansa da sadece bir nedene bağlamak mümkün olmamıştır. Bu tutumunun nedenini gülme kuramları ile açıklamak mümkündür. John Morreall bu konuyla ilgili «gülmede ifade edilen hissi anlatacak tek bir kelime yoktur» [4, s. 260] ifadesini kullanmıştır. Gülme ile ilgili çeşitli düşünür ve yazarlar şu ifadeleri kullanmışlardır: «Platon; Zayıf ve zararsız olmak şartıyla, bir kişinin diğerleri üzerinde üstünlük kurma isteğinin ifadesi. Kant; Yıkılan bir umudun hiçliğe doğru ani değişiminden doğan bir duygu. Descartes; Bir kötülüğe karşı kayıtsız olduğumuzda veya ondan bize zarar gelmeyeceğini anladığımızda meydana gelen sevinç. Huizinga; İnsana özgü ciddi olmayan Fizyolojik bir olay, Bergson; Uyumsuzluğa karşı verilen toplumsal ceza. Tural; Kültürün iç dinamiklerinden doğan bir sosyal denetim şekli. Hobbes; Birden bire duyulmuş bir gurur. Spencer; sinirsel gücün doğal yatağından birdenbire saparak yeni bir yola girmesi. Kierkegard; İki düşünce arasındaki karşıtlık. Darwin; Istrap anında çıkarılan çığlık ve haykırışlardan

¹ Araştırma Görevlisi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyonkarahisar, Türkiye, e-posta: gulsahyilmaz4048@gmail.com.

farklı olarak, *diyaframın kesintili kalmasından sonra, derin bir iç çekme ile ortaya çıkan hoşnut olma durumu. Kris; Toplumsal gülüş, ortak bir saldırı veya geri çekilmeye çağrı. Koestler, en yüksek kompleks yapı içerisinde, belirleyici olarak kullanılabilen refleks düzeyinde, en yoğun cevabın alındığı bir ortamı hazırlayan yaratıcı güç. Ebu Hayyan El Tevhidi; İnsanın şaşkınlık uyandırıcı bir olayı açıklama çabasının ardından ortaya çıkan zıt heyecanlar sonunda duyulan öfke. Rebhan et-Taberi; Psikolojik şaşırma sonucunda oluşan kanın kaynaması olayı»[2, s. 64] vs. Gülmenin sebebini açıklama ihtiyacından ise çeşitli teorilerin ileri sürüldüğü görülmektedir.*

Önemli gülme unsurlarını barındıran türlerden biri de fıkradır. Fıkra, Kasgarlı Mahmud'un Divanü Lügat-it Türk adlı eserinde küğ ve külüt [2, s. 78] olarak isimlendirilirken Kazan Tatarlarında en yaygın «mezek» adlandırılmış ancak «Kızıklı [kölkili] hel» olarak da isimlendirilmektedir.

Divanü Lügat'i-t Türk'te bir şehir halkı arasında meydana çıkarak, bir sene içerisinde gülünen şey [2, s. 78] olarak ifade edilen fıkra tanımı, bize fıkraların yani gülünecek malzemenin, zamana göre değişkenlik gösterdiğini anlatmaktadır. G. Clauson'un *an Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish* adlı eserinde küğ=melodi, şiir ölçüsü, vezin; muhtemelen anlam değişikliğine uğrayarak şaka espri anlamını yüklenmiştir; külüt=halk arasındaki gülme kültürü=külgü anlamlarıyla yer almıştır. Robert Dankoff ve James Kelly tarafından hazırlanan *Compedium of the Turkic Dialects*[*Diwan Lugât at Turk*] adlı eserde de küğ ve külüt kelimeleriyle ilgili aynı bilgilere rastlanmaktadır. Ayrıca fıkra; Lehçe-i Osmâni'de parça, cümle, kısacık hikaye, bend, madde, omurga kemiği; Kamus-i Türkî'de, 1.Omurga Kemiği 2.Bir makale ve yazının ayrıca bir kelâm veya bahis teşkil eden ve mâkabl ve mâbâdından ayrılabilen parçası 3. Nizam ve kanun veya yazını kavâid-i ilmiyye ve fenniye kitaplarında bend, madde 4. Küçük hikaye, kıssa ; Mükemmel Osmanlı Lügat'ında cümle-i kelamiyye; kısacık hikaye, bend; Lügat-ı Naci'de cümle-i kelamiyye; hikaye, kıssa gibi farklı kavramları anlatmak için kullanılmıştır. İslamiyetin kabulünden sonra ise latife, mizah, kıssa, nükte, masal hikaye gibi kelimeler içerisinde en çok latife sözü itibar görmüştür [2, s. 78-79]. Arapça kökenli fıkra terimi için Türkçe sözlükte ise; «Kısa ve özlü anlatımı olan, nükteli, güldürücü hikayecik, anekdot»[6, s. 695] tanımı yapılmaktadır. Dursun Yıldırım'ın ifadesi ile fıkra: «Hikaye çekirdeği hayattan alınmış bir vaka veya tam bir fikrin teşkil ettiği kısa ve yoğun anlatımlı, beşeri kusurlarla içtimai ve gündelik hayatta ortaya çıkan kötü ve gülünç hadiseleri, çarpıklıkları ziddiyetleri eski ve yeni arasındaki çatışmaları sağduyuya dayalı ince bir mizah, hikmetli bir söz, keskin bir istihza yoluyla yansıtan; umumiyetle bir fıkra tipine bağlı olarak nesir diliyle yaratılmış, sözlü edebiyatın müstakil şekillerinden ibaret yaygın epik-dram türündeki realist hikayelerden her birine verilen isimdir» [2, s.78].

Size bir fıkra anlatayım mı? Sorusuyla karşılaşıldığında herkes kendini gülmeye hazırlar. Bu nedenle fıkra ile gülme teorileri arasında bir bağlantı kurmak ve fıkraları gülme teorileri aracılığı ile incelemek yanlış olmayacaktır. Makalede Kazan Tatar fıkraları, gülme teorilerinden Üstünlük, uyumsuzluk ve rahatlama kuramları ile açıklanmaktadır.

1. Üstünlük Kuramı

Birey karşı karşıya kaldığı durumda kendini daha üstün sanmasıyla komik olma durumudur diyebiliriz. *İnsan kendisini olduğundan daha akıllı, zengin ve namuslu zannettiği müddetçe komiktir* [2, s. 139]. Üstünlük kuramına göre, insan rencide olunan küçük düşürülen herhangi bir olay ya da davranış karşısında kendisi aynı gülünç duruma düşmediği için üstünlük ve zafer hissine kapılır [2 s. 73]. Eflatun, gülmeyi, 'zayıf ve zararsız olmak şartıyla, bir ilişkide tanımlayarak gülme ve üstünlük duygusu arasındaki ilişkiye dikkat çeker [2, s. 139]. Üstünlük kuramının önemli araştırmacılarından Thomas Hobbes, bu kuram ile ilgili: «Human Nature adlı makalesinde «İnsanlar, içinde nükte veya şaka bile olmayan şanssızlıklara ve ahlaksızlara gülerler... ayrıca insanlar, başkalarının zayıflıklarına da gülerler. Bu yüzden gülme isteğinin, başkalarının zayıflıklarıyla veya bizim önceki zayıflıklarımızla karşılaştırıldığında kendimizdeki üstünlüğü birden bire fark etmekten kaynaklanan ani bir övünmeden başka bir şey olmadığı sonucunu çıkarabilirim» [3, s. 281] ifadelerini kullanmıştır. Tatarlarda günümüze ulaşan fıkralara baktığımızda,

DÄWLÄT SUKİR BULMASA...

Aksak Timür, İdil buylarına hücum itip, Bulgar şâhârîn algânda, bik küp altın-kümüş hâzinälär hâm äsirlär kulğa tüşirgän. Annan ul: «Bu kulğa tüşkän kişilär arasında hikmät- iyäsî kişilär barmı?» – dip sürağan. Aña bu şâhârdä bik hikmät iyäsî sukir bir şağıyr bar ikänin süylägännär. Aksak Timür anı üz karşısına kitirtkän. Sukir şağıyr, dumbrasın çalıp, aña Bülgarniñ danlı batırları, baylıkları turındağı hällärni hikâyä kılıp cırlağan. Aksak Timür gacäplänip tuñlap türgannan süñ, anıñ isimñ sürağan.»

– Minim isimim Däwlät, – digän.

Aksak Timür tapkır tilli kişi bulğan, külgän dä:

– Şulay itip, Däwlät sukir buldımını? – digän ikän, sukir şağıyr aña şunda uq cavap kaytarıp:

– Ägär däwlät sukir bulmasa, aksak kulna kirmäs idî, – digän [5, s. 29].

Tatarlar böylece şehirlerini fetheden mallarını ve kendilerini tutsak eden Timur'dan zekâlarının keskinliği ile intikam almışlardır. Aksak Timur kendini çok akıllı zannederken kör şaire yenik düşmüştür. Kör şair, Aksak Timur'u söz ustalığıyla düşürdüğü durum karşısında kendisini üstün hissetmiştir. Bu şekilde gülme durumu gerçekleşmiştir.

İŞÄK NİÇİK YÜRİ

Yaşşı atka atlangan bir mürza, işäkkä münüp baruçı kartıni üçratkan da:

– İşäk «niçük yürî, babay? – dip sürağan.

Kart uylap-nitip türmyça:

– At üstündä,- dip cavap birgän [5, s.30].

Bu fıkrada da kendini akıllı sanan genç, kendini büyük görüyormuş ve bir yaşlı ile alay etmek isterken kendisi yenik duruma düşmüştür. Yaşlı alay edilen tarafken birden alay eden taraf durumuna yani üstün konuma geçmiştir. Böylece anekdot komik olma özelliğini bünyesine katmıştır.

Üstünlük fıkralarında genelde saldırıya geçen kişi, eştığı kuyuya düşer ve komik durum meydana çıkar.

NİNDİ SAĞAL AYBÂT

Sarı sağıllı bîr säwdägär küsä xezmätçisinnän külü niyätî bilän halıq aldında:

– *Nigä sağıllıñ yuk sinñ, babay? Müsilmanga sağıal-mıyıksız yürü bîr dä kilışmi bit,- digän.*

– *Gayıp mindä, bay äfändi,- digän hezmätçi.- Sağıal üläşkän cirgä kiçigip barırğa turı kildî. Min kilgändä qara sağıallar bîtän idî.*

– *Sarı sağıallı kişilärniñ mänisizliğin iliktän bilgängä, sarısın alasım kilmädî. Şulay itip, buş qayırğa turı kildî [5, s.43].*

Bu fıkrada da gördüğümüz gibi kendisini akıllı olarak gören kişi alay etmek isterken alay edilen konumuna düşmüş böylece gülme olayı gerçekleşmiştir.

2. Uyumsuzluk Kuramı

Uyumsuzluk kuramı ile oluşan gülme, bireylerin umduklarının aksine bir durumla karşı karşıya kalmaları durumunda ortaya çıkan gülme durumudur diyebiliriz. Evrende her şeyin bir düzeni, sırası ve uyumu vardır, bu düzen bozulduğunda gülme durumu ortaya çıkmaktadır. *Pascal bunu, «Kişiyi, umduğıyla bulduğı arasındaki şaşırıcı orantısızlıktan başka hiçbir şey daha fazla güldürmez» şeklinde ifade eder*[6, s. 265]. Eker'e göre: *Uyumsuzluk teorisinin temelinde yatan unsur, mantıksal kavrama ve algılamadır. Yeryüzünde canlı-cansız bütün varlıklar, ezelden ebede devam eden süreçte, belirli bir sistem dâhilinde bulunan bütünüün parçalarıdır. Anlatılan/ yaşanan olayı dinleyen/yaşayan kişinin belleği, daha önceki birikimlerine istinaden olayları kavrayarak belli bir beklenti içinde bulunur. Belleğin standart beklentisi dışında ortaya çıkan farklı algılama ise, kişideki psikolojik mekanizmayı harekete geçirerek şaşkınlığa ve şaşkınlığın bir göstergesi olan gülmeye yol açar. Sonucu beklenenden farklı algılama, şaşkınlık neticesinde ortaya çıkan gülme, diğer bir ifadeyle, başlangıç – sonucu arasındaki ayrılığa, uyumsuzluğa verilen bir tepkidir. Mantığın beklentisi dışında veya karıştımda ortaya çıkan beklenmedik sonuç, zıtlığı algılamanın reaksiyonu olarak gülmeye sebebiyet verir. Akıl, beklenmedik/ mantıksız / uyumsuz / aykırı olarak algıladığı sürpriz sonucu gülmeye tepki gösterir* [2, s. 75]. Bu kuramına verilen ilk örnek askerlik düzeni ile ilgili;

ZİRÄK SÜLDAT

Qumandır sülдатlarına bülay dip süraw birgän:

– *Sağıta türğanda multıq küpşäsinä çıpçıq kunsä, nişlär idigiz?*

Şunda bîrsi:

– *Yüklaşmas idim, – dip, bik ağıllı cavap birgän [5, s.92].*

Nöbet süresinde kurallara göre uyuması yasaktır. Ancak bu asker tüfeğe kuş konduğu zaman uyanık kaldığını, kuş konmazsa uyuduğunu söylemiştir. Nöbette uyumayı normal bir davranış gibi görmektedir. Yasak olan bir durumu, normalmiş gibi yansımasıyla aykırılık ortaya çıkmaktadır. Neticede gülme durumu ortaya çıkmıştır.

Bir diğer fıkrada da ise, gerçek dış takılmadığı için gerçek para vermemenin doğal karşılanmasıyla oluşan gülme durumu ortaya çıkmaktadır.

YALGANGA YALGAN

Biräw tiş vıraçına yalğan ağıçalar tüli häm sudta bülay dip ağılana:

– *Ul mina kuyğan tişlär dä çin tügöl bit!*

Hastalıklı bir dişin yerine yeni sağlam bir diş takmak mantık çerçevesinde, mümkün değildir. Fıkırada ise, sahte para ödediği için zor duruma düşen adam, doktor tarafında takılan dişlerin de sahte olmasıyla kendini savunuyor. Bazen de hakkını almak isteyen insanlar ummadıkları bir durumla karşı karşıya kalarak gülünç duruma düşmektedirler.

NÄRSÄLÄR ÇIKTI

Bir burıçı küp adäm vafat bulğan. Bu adämniñ balası üksip-üksip elap türğanda, burıç iyälärinnän bîrsi kilip:

– *Elama, balam... Atañnan küpmi närsä çıktı? – digän.*

Bu bala bik hafalanıp:

– *Närsäsi çıksın! Äwväl – canı, ikinci – cenazası, üçinci sizniñ kibik burıç iyäläri çıktı, – digän [5, s. 51].*

Parasını kurtarmanın peşine düşen adamın, ölen borçlunun çocuğunun verdiği cevap karşısında şaşırmasıyla gülme durumu oluşmuştur. Tatarlarda bu gibi aykırılıklardan doğan gülme durumlarına daha birçok örnek vermek mümkündür.

3. Rahatlama Kuramı

Descartes rahatlama kuramını, bir kötülüğe karşı kayıtsız olduğumuzda veya ondan bize zarar gelmeyeceğini anladığımızda meydana gelen sevinç olarak adlandırmıştır [2, s. 75] Gülmenin fizyolojik boyutu üzerinde yoğunlaşan rahatlama teorisi, psikoanalitik kuram olarak da bilinmektedir. Bastırılmış ve biriktirilmiş enerjinin aniden ortaya çıkması ile gülmenin gerçekleştiği fikrini savunan bu kuram, gülmenin rahatlatıcı etkisini ön plana çıkarmaktadır [6, s. 264]. Tatarlarda özellikle din ile alakalı konularla ilgili fıkraları bu kuramla ilişkilendirebilmek mümkündür.

TÄMUĞ KIZU BULSA, ŞAYTAN KİRMÄS İDİ

Atalı-ullı kütüv kütälär. Kündiz aşarğa uçak yağıp bärängi peşirälär. Malay bärängini almakçı bula da, kulin peşirä.

– *Äti, tämuğta da ut şulay kızu bulır mikän? – di.*

– *Äy, mündiy kızu bulsa, kirtirsin şaytanı tämuğğa, – di atası [5, s.57].*

Fıkırada çocuk eli yandığında duyduğu acı ile öldükten sonra cehennemde de bu acı ile karşılaşma endişesine kapılmış. Çocuk babasının verdiği cevapla rahatlamış ve böylece gülme durumu ortaya çıkmıştır.

SİRAT KÜPERİ ÇİTTÄ KALIR

Bir kart bir da mächtkä namazga barmıy ikän. Anıñ bir ulı bulgan. yaş bulsa da, ul gıl mächtkä barıp, mullanıñ süylägänin bik ixlas bilän tıñlap kayta ikän. Birkün ulı mächittän kaytaç atasına:

– *Minä mulla abzıy, ülgäç, kıldan niçkä, kılıçtan ütkin sirat küperin ütäsı bar, dip süylädı. İşlär xarap ikän,- dip, elıy – elıy süyli başlagan ikän, kart:*

– *İokka kaygırıp utırma, anda bir sin ginä bulmassıñ, xalık cıylır da bir kırıydan yol salır da kitär, ul küper bir çittä kalır, – digän [5, s. 57].*

Ahirette cennete giden sırat köprüsünden geçemeyip cehenneme düşeceğinden korkan çocuğu babası rahatlatmaktadır. Eker'in ifadesiyle, *tehlikeli ya da ıstırap verici herhangi bir durumun ortadan kalkmasıyla duyulan huzur, o olayın kişiye verebileceği zararın bertaraf edilmesi anlamına geldiğinden, rahatlama hissi oluşturur. Bu durumda kontrol altında tutulan düşünceden, rahatsız edici durumdan ve bunların geriliminden kurtulma söz konusudur* [2, s. 141]. Bu fıkrada da babasının köprünün kenarda kalacağını söylemesi çocuğu rahatlatırken aynı zamanda gülünç bir durum ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak, Boratav'ın ifadesiyle «Gazetelerin, mecmuaların bulunmadığı çağlarda ve yerlerde halkın içtimai tenkit ve hiciv ihtiyacını karşılayan halk edebiyatı çeşitleri içinde «fıkralar» en başta gelir»[1, s. 292].

Bu çalışmada, *Üstünlük, Aykırılık ve Rahatlama* kuramları vasıtası ile incelenen Tatar fıkraları aracılığı ile şu sonuçlara ulaşılmıştır.

1. Tatarlar din konusu ile ilgili meseleleri önemsemektedir.

2. Üstünlük kuramı başlığı altındaki fıkraların çoğu hâkim sınıflarla ilgili fıkralardır. Tatarlar idari kesimden mizah yolu ile belki de intikam almıştır.

3. Uyumsuzluk teorisi vasıtasıyla da genel olarak sistemdeki aksaklıklar işaret edilmiştir.

Kaynakça

1. BORATAV, Pertev Naili. Halk Dilinde Hiciv ve Mizah, Folklor ve Edebiyat II 1982, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1983. s.292-295.
2. EKER, Gülin Öğüt. Fıkralar, Türk Dünyası Edebiyat Tarihi CIII. Ankara: AKDITYK Atatürk Kültür Merkezi. 2003.
3. FEİNBERG, Leonard. Mizahın Sırrı, Halk Biliminde Kuram ve Yaklaşımlar 2 (Çev.:Ali ÇELİK, F.Gül ÖZYAĞCIOĞLU KOÇSOY). Ankara: Geleneksel Yayınevi, 2014. s.279-288.
4. MORREALL, John. Gülmede Yeni Bir Teori, Halk Biliminde Kuram ve Yaklaşımlar 1 [Çev.:Metin EKİCİ]. Ankara: Geleneksel Yayınevi, . s.259-275.
5. Nadirov İ. N. (vd.). Tatar halık icatı «mezekler». Kazan: Tatarstan Kitap Neşriyatı, 1979.
6. ŞAHİN, Halil İbrahim. Bektaş Fıkraları ve Gülme Teorileri. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi. Ankara, 2010. S.55, s.255-268.
7. Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005.

ÖMER SEYFETTİN VE «PİÇ» HİKÂYESİ

Duygu Yüceer¹

Özet. Ömer Seyfettin, kısa yaşamına sığdırdığı sayısı yüz otuzu aşan hikâyeleri ve dil anlayışıyla Türkçeye önemli katkılarda bulunmuştur. Milli edebiyat akımının önemli seslerinden olan yazar Türkçenin bugünkü durumuna ulaşmasında etkili olmuştur. Ömer Seyfettin ve arkadaşlarının millî duyguları Genç Kalemler hareketini ortaya çıkarmıştır. Bu hareket dilde ve edebiyatta millileşmeyi öngörmüş, edebiyatın daha açık ve anlaşılır bir dille ilerlemesi gerekliliğini savunmuştur. Bu çalışmada Ömer Seyfettin'in «Piç» hikâyesi yazarın dil anlayışı ve kültür bağlamında tahlil edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Lisan, Ömer Seyfettin, «Piç» hikâyesi.

ÖMER SEYFETTİN AND HIS «PİÇ» STORY

Summary. Ömer Seyfettin has made important contributions to the Turkish language with his language perspective and over a hundred and thirty stories that fit into writer's short life. The writer, one of the important voices of the national literary movement, has been influential in reaching at the present position of Turkish language. Ömer Seyfettin and his friends' national feelings reveal the movement of Genç Kalemler. This movement has maintained nationalization in language and in literature, and advocated the necessity of a more clear and understandable language for literature. In this research, Ömer Seyfettin's «Piç» story was analyzed in the context of the author's language perspective and culture.

Keywords: Yeni Lisan, Ömer Seyfettin, the «Piç» story.

¹ Araştırma Görevlisi, Gazi üniversitesi, Ankara, Türkiye, e-posta: yuceerduygu@gmail.com.

Giriş

Ömer Seyfettin 36 yıl süren kısa yaşamında yazdığı hikâyelerle ve dil anlayışıyla Türkçeye önemli katkılarda bulunmuştur. Milli edebiyat akımının önemli seslerinden olan yazar Türkçenin bugünkü durumuna ulaşmasında etkili olmuştur.

Ömer Seyfettin, Ali Canip ile birlikte Genç Kalemler dergisini çıkarmıştır. Dilde ve edebiyatta milli benliğe dönüş düşüncesi, Genç Kalemler Hareketi ile güçlü bir edebi akım niteliği kazanmıştır.

Genç Kalemler Hareketi, II. Meşrutiyet'in ardından 1911'de ortaya çıkmıştır. Bu hareket önce dilde, sonra da diğer müesseselerde millî kimlik peşine düşmek suretiyle, değişen dünyada, kendi milletinin yer almasını hedeflemiştir. Millet olma şuuruna sahip olabilen toplulukların yaşama şansı olduğunu fark eden bu insanlar, kendi insanının önüne yeni hedefler, hepsinden önemlisi birlikte yaşama inancını kuvvetlendiren yeni idealler koymaya gayret etmişlerdir [1, s. 13].

Genç Kalemler dergisinin çıkarılmaya başlandığı döneme kadar yaşanan siyasi ve toplumsal olaylar adım adım millî kimlik anlayışını oluşturmuştur. Genç Kalemler, Türklerin de bu duruma kayıtsız kalmadığının göstergesidir. Dilde ve edebiyatta milli benliğe dönüş düşüncesinin de kaynağını kendinden önce ortaya çıkan dilde ve edebiyatta halka yönelme ve mahallileşme hareketlerinde bulabiliriz.

Genç Kalemler dergisi incelendiğinde Yeni Lisan hareketinin üç ana noktada yoğunlaştığı dikkat çeker. Bunlardan ilki «Yeni Lisan» davası, ikincisi sanat ve millî edebiyat meselesi ile tenkit yazıları, üçüncüsü ise savunulan dil anlayışına uygun edebi ürünlerdir [2, s. 87-111].

Yeni Lisan makalesi düzen ve disiplinle oluşturulan bir dil hareketinin ve ilerleme anlayışının üstünlüğünü savunur. İlerleme; bilim, araştırma ve edebiyatın yayılmasına bağlıdır. Bunların sosyal yaşama sunulmasında ise millî ve toplumsal bir dile ihtiyaç vardır. Yazar yüzü aşkın eserinde dili halka mâl etmeye, halkın anlayacağı sade bir yapı oluşturmaya özen göstermiştir. Böylece Ömer Seyfettin çağdaşı olan yazarların ötesinde edebiyatımızda ayrı bir yer kazanmıştır.

Ömer Seyfettin'in hikâyeleri, tema gelişimi bakımından incelendiğinde hikâyelerin ilk dönemler ferdiyetçi temalar eksenindeyken II. Meşrutiyet sonrasında serbestlik ortamında daha çok toplumsal fayda ekseninde olduğu görülür. Kahramanlık hikâyeleri, siyasi hiciv hikâyeleri ve hatta mizahi yanı ağır basan hikâyeler toplumsal fayda ilkesine bağlıdır [3, s. 281]. Yazar, yazmaya başladığı ilk günden itibaren sanatın eğitim ve öğretim görevine inanmış ve bu yolda ilerlemiştir [4, s. 47]. Milliyetçilik ideali, vatan sevgisi, istiklal düşüncesi eserlerine de yansımıştır [5, s. 1-18].

Dönem Özellikleri Çerçevesinde «Piç» Hikâyesinin Tahlili

Ömer Seyfettin, «Piç adlı hikâyesinde kahramanın uzun yıllar görüşmediği okul arkadaşı Ahmet Nihat ile karşılaşması üzerine yaşadığı olayı anlatır. Hikâye kimlik ve aidiyet kavramları üzerinde şekillenir. Yazar anlatı aracılığıyla Osmanlının kaybettiği topraklara ilişkin hassasiyetini de ifade eder. Ahmet Nihat ile hikâye anlatıcısı Mısır'da karşılaşılır. Arkadaşıyla sohbetinin ardından aslında Ahmet Nihat'ın, annesinin Fransız bir doktorla yaşadığı yasak ilişkinin sonucunda dünyaya geldiğini öğrenir. Ahmet Nihat bununla gurur duymaktadır. Üstelik Fransız vatandaşı olarak Pierre Dubois adını aldığı ve din değiştirerek Hristiyan olduğu için arkadaşından takdir beklemektedir. Bu durum anlatıcısı hayrete düşürür. Bunun üzerine terbiyesini aldığı kimliği ve milliyeti aşağılayarak içinde bulunduğu durumu yücelten Ahmet Nihat'a arkadaşı «piç» yakıştırmasıyla karşılık verir [6, s. 7-19].

Ömer Seyfettin, Avrupalıların işgali altındaki Mısır'dan şöyle bahseder: «*Ah Mısır! Türkler oraya eğlenmeye hava tebdiline giderler! Bilmem o hayata, o manzaraya nasıl tahammül ederler? Ciğerlerine milyonlarca verem mikrobu saldırmış meyus ve halsiz yatan bir hastanın başucunda hiç eğlenilir, hiçbir yaralının akmış ve daha kurumamış kan selleri üzerinde badeler içilir, keyifler çatılır, naralar atılır mı?*» [6, s. 7]. Mısır hasta ve yaralıdır, onu yaralayan ülkeyi işgal eden Avrupalılardır. Hikâyenin devamında Avrupalıları, Türklerin çekilmesiyle birlikte Mısır'a doluşan «*hain ve zehirli bir çekirge bulutuna*» benzetir. «*Bu zavallı İslam memleketinin bütün hayat damarlarını ellerine geçirmişler, doymak bilmez kudurmuş bir açlıkla, azgın bir hırsla din kardeşlerimizin kanını emip dururlar...*» [6, s. 8] ifadesi, yazarın kaybedilen vatan toprağına dair hassasiyetini ortaya koyar niteliktedir.

Ömer Seyfettin yalnız Mısır'ın değil, Türk coğrafyalarının da Batı'nın istilasına uğradığını şu sözlerle dile getirir: «*İşte Asya'daki Türk hükümetlerini bitiren Avrupalılar, onların din ve şan kardeşlerine, Araplara da saldırmaya başlamışlardı. Bütün Turan, bütün Hindistan esirdi.*» [6, s. 8]

Kendi coğrafyasında yaşayan Şarklı milletlerin asırlardır süren bir uykudan uyanamadığını, bitmez tükenmez miskin bir tevekkül içinde olduğunu düşünür. Bu durum ona da isyan duygusuyla beraber Ali Canip'in Şarkın Ufukları adlı şiirindeki şu dizeleri hatırlatır:

«*Her zulmü kahrı boğmaya bir parça kan yeter*

Ey Şark uyan yeter, yeter ey Şark uyan yeter!..» [6, s. 9]

¹Şengül, A. Ömer Seyfettin'de Milli Kimlik// Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.:3(1), s. 1-14.

²Parlatır, İ. Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin, Doğumun 100. Yılında Ömer Seyfettin// Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

³Polat, N. H. Yenileşme Devri Türk Edebiyatından Çizgiler// Kurgan Edebiyat, Ankara, 2012.

⁴Yener, C. Ömer Seyfettin'in Öykücülüğüne Toplu Bir Bakış// Türk Dili Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, S.:286, s. 44-53.

⁵Cunbur, M. Ömer Seyfettin'in Hayatı ve Eserleri, Doğumun 100. Yılında Ömer Seyfettin// Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.

⁶Seyfettin, Ö. Bütün Eserleri 9, Aşk Dalgası, Bahar ve Kelebekler, İlk Düşen Ak// Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998.

Hikâyede şarklıların giydiği fesin karşısında garplıların giydiği şapka, yaşanan kültür çatışmasını gösteren bir sembol olarak kullanılmıştır. Yazar Mısır sokaklarında dolaşan yabancıları anlatırken «*Sokakları dolduran sayılmaz şapkaların zalim ve kurnaz, gaddar ve namussuz gölgelerinde...*» ifadesini kullanmıştır. Hikâyedeki anlatıcının, büyük ve hasır bir şapka giyen arkadaşı Ahmet Nihat ile karşılaştığında zihninden geçenler ise şöyledir: «*Mısır gibi hiç olmazsa isimce Müslüman sayılan bir memlekette bir Türkün şapka giymesinde ne vardı? Hatta burada bazı ecnebler bile fes giymiyorlar mıydı?*» [1, s. 11] Anlatıcının, Ahmet Nihat'ın Bingazi ile ilgili olarak «*...boşuna çabalıyorsunuz. Orası yandı.*» sözüne «*Şapka giyen Türkler öyle sanırlar.*» şeklinde karşılık vermesi o dönemde yaşanan kültür çatışmasının «şapka ve fes» üzerinden bir göstergesidir.

Yazar, Batılılaşma hareketinin hız kazandığı dönemde Türklüğü küçümseyen her tavrı, kimlik ve kültürden kopuşu Ahmet Nihat aracılığıyla vermeye çalışmıştır: «*Siz, Türkler, bana 'Frenk Nihat' derdiniz ve hakkınız da vardı. Ben son moda esvap giyer, tırnaklarımı uzatır, dinsizliğimi meydana vurur, Türklüğe dair ne varsa tahrik eder, Türkçe konuşmayacak kadar nefretimde taassup gösterirdim. Hep Fransızca konuşur, tatil zamanlarımı Beyoğlu'nda geçirirdim. Türk ve Türklüğe benzer her şeyden tiksindir ve öğrenirdim.*» [7, s. 13] Ömer Seyfettin «Çocuklarımız» başlıklı yazısında Fransız okullarında yabancı mürebbiyelerin ellerinden çıkan çocuklarla ilgili şu tespitlerde bulunmuştur [2, s. 35]:

1. Anadile karşı derin bir anlayışsızlık,
2. Anadile karşı sevgisizlik,
3. Duygusal bir kimliksizlik
4. Değişme (denatüre olma) isteği ve bunda başarısızlık.

Ömer Seyfettin'in bu tespitlerinin «Piç» hikâyesinde Ahmet Nihat karakteri ile somutlaştığı açıkça görülmektedir.

Ahmet Nihat'ın babası ve annesine dair verdiği detaylar da oldukça ilginçtir: «*Babam, iri vücudu, geniş omuzları, kuvvetli kolları, ahlak çehresi, kalın dudaklarıyla tıpkı budala bir Türk pehlivanını andırırdı. Bütün hareketleri adi, kaba ve bayağı idi. Gayet nazik, narin bir Çerkez olan annem, ondan dehşetle nefret ederdi.*» Ahmet Nihat Türk babayı aşağılarken, Çerkez anneden övgüyle söz etmiştir. Tüm bunların nedeni aslında kendi kaynaklarından beslenmemektir. Fransız okulundaki öğretim Fransız bakış açısıyla Türk'ü tanımlar.

Ahmet Nihat, Avrupa ve Avrupalılaşma sevdasına yakalanan onlarca yarı aydından biridir. «*Geceleri Avrupa ve Garp Şehirleri rüyama girer, daima odama kapanır, bağırarak milli parçalar, operalar söyler, kalkar bazı da yapayalnız oynardım. Nihayet hukuk tahsili için Paris'e gittim. Orada kimse bana Türk diyemezdi. Tamamıyla Fransızlaştım.*» [3, s. 13-14] Türk olduğunu hatırlayınca mahzunlaşan karakter, Türk olduğunu düşününce kendini öldürmeyi düşünecek kadar talihsiz biridir. Annesi ölüm döşeginde iken ona Fransız bir doktorla yaşadığı yasak aşktan dünyaya geldiğini söyleyince derin bir «Oh!» çekmesi bunun bir göstergesidir.

Anlatıcının, Ahmet Nihat ile ilgili gerçeğe verdiği tepki oldukça anlamlıdır: «*Anladım, lakin zaten Türk değilmişsiniz ki... Piçmişsiniz!...*» [9, s. 19] Bu söz aslında yazarın Türklüğü hakir görececek bir Türk olamaz düşüncesinin ifadesidir, sözlerinin devamı da bunu ortaya koyar niteliktedir:

«*İstanbul'da Türklüğünü inkar eden, Türklükten nefret eden, Türklüğü hakir görüp bütün varlıklarıyla Avrupalılaşmaya çalışan uzun tırnaklı, son moda esvaplı, tek gözlüklü züppeleri hatırlıyor, içinden 'Acaba bunların da hepsi piç mi? Hepsinin anneleri Beyoğlu'nda mı gebe kaldı?' diyor; korkunç kabuslar arasında yırtılmış al ve harap hilaller içinde yükselen tunç ve ateş renginde büyük, siyah ve kanlı haçlar görüyordum.*» [9, s. 19]

Sonuç Yerine

Yazar, Piç hikâyesinde dönemin Batı'ya özenen gençlerini Ahmet Nihat tiplemesi aracılığıyla somutlaştırmış ve bunun karşısı olarak milli kültürü savunmuştur. Ahmet Nihat'ın temsil ettiği grup dilinden, gelenek ve göreneklerinden, Türk kimliğinin bir parçası olan İslam kimliğinden utanmakta ve bu özellikleri küçük görmektedir. Bu hor görüşün temelinde Türk kültür ve kimliğinin bilinmeyişi yer almaktadır. Milli şuurun kaynağında toplum tarafından üretilen ve maddi-manevi tüm unsurların toplamı olan kültür bulunur. Milli şuura ve milli kimliğe sahip bireylerden oluşan bir topluma ulaşmanın yolu kültürel değerlerini bilen ve özümseyen bireylerden geçer. Bu durum ise ailede başlayan ve okulda devam eden eğitimin milli nitelikler taşıması ile mümkündür.

Kaynakça

1. Cunbur, M. Ömer Seyfettin'in Hayatı ve Eserleri, Doğumun 100. Yılında Ömer Seyfettin // Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
2. Parlatır, İ. Genç Kalemler Hareketi İçinde Ömer Seyfettin, Doğumun 100. Yılında Ömer Seyfettin // Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1992.
3. Polat, N. H. Yenileşme Devri Türk Edebiyatından Çizgiler// Kurgan Edebiyat, Ankara, 2012.
4. Seyfettin, Ö. Bütün Eserleri 9, Aşk Dalgası, Bahar ve Kelebekler, İlk Düşen Ak // Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998.
5. Seyfettin, Ö. Bütün Eserleri 15, Olup Bitenler, Toplumsal Yazılar // Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000.

¹ Seyfettin, Ö. Bütün Eserleri 9, Aşk Dalgası, Bahar ve Kelebekler, İlk Düşen Ak// Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998.

² Seyfettin, Ö. Bütün Eserleri 15, Olup Bitenler, Toplumsal Yazılar// Bilgi Yayınevi, Ankara, 2000.

³ Seyfettin, Ö. Bütün Eserleri 9, Aşk Dalgası, Bahar ve Kelebekler, İlk Düşen Ak// Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998.

6. Şengül, A. Ömer Seyfettin’de Milli Kimlik// Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.: 3(1), s. 1-14.

7. Yener, C. Ömer Seyfettin’in Öykücülüğüne Toplu Bir Bakış// Türk Dili Türk Öykücülüğü Özel Sayısı, S.: 286, s. 44-53.

В. В. РАДЛОВ – ОСНОВОПОЛОЖНИК РОССИЙСКОЙ ТЮРКОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ (К 180 ЛЕТИЮ В.В. РАДЛОВА)

Феритс Юсупов¹

Аннотация. Статья посвящена к 180 летнему юбилею выдающегося тюрколога Василия Васильевича Радлова. В ней описываются основные этапы жизни и научной деятельности выдающегося ученого, посвятившего всю свою жизнь научному исследованию духовной культуры тюркских народов России и сопредельных стран. В работе уделяется большое внимание казанскому периоду деятельности В.В. Радлова, а также его роль в исследовании языка и фольклора сибирских татар. Значительное место в статье уделено роль В.В. Радлова в становлении одного из крупных центров педагогической культуры Поволжья – Казанской татарской учительской школы. Организатором и первым инспектором которой был В.В. Радлов.

Ключевые слова: Радлов, алтайский период жизни, казанский период, образцы народной литературы.

RADLOV’S RESEARCH AND EVALUATION IN THE FIELD OF TURKIC STUDIES FORMATION IN RUSSIA (TO THE COMMEMORATION OF THE 180TH ANNIVERSARY OF THE OUTSTANDING TURKOLOGIST V. V. RADLOV)

Summary. The article is devoted to the commemoration of the 180th anniversary of the outstanding Turkologist Frederick Wilhelm (Vasiliy Vasilevich) Radlov. Here in are described the main stages of live and scientific work of a distinguished scholar, who dedicated all his life to the scientific research of the Turkic people spiritual culture in Russia and the adjoining countries. The article gives priority to the Kazan period of Radlov’s work, as well as to his role at learning language and folklore of the Siberian Tatars.

In the article a considerable significance was put on Radlov’s activities due to establishment of one of the Volga region biggest Pedagogical centres – Kazan Tatar Teachers’ School. The organiser and the first inspector was Radlov.

Keywords: Radlov, Altai period of life, Kazan period of life, samples of the national literature, Turkic tribes, Runic scripts, Comparative Phonetics of the Turkic languages, Orkhon expedition.

В 60-х гг. XIX в. начинается научно-исследовательская деятельность всемирно известного тюрколога Василия Васильевича Радлова. Несмотря на то, что каждый из таких ученых, как Н. Ф. Катанов, И. Н. Березин, О. Н. Бётлингк, Н. И. Ашмарин и др., внес ощутимый вклад в дело становления и развития русской тюркологии, эпоха, в которой протекала их научная деятельность, была названа радлов-ской эпохой в истории мировой тюркологии.

В. В. Радлов в течение своей шестидесятилетней научной деятельности охватил все области тюркологии: диалектографию и диалектологию, лексикографию и лексикологию, сравнительную и историческую фонетику и грамматику тюркских языков, текстологию и издание тюркской письменности на руническом, уйгурском, арабском алфавитах, тюркский фольклор, этнографию, историю, археологию [4, с.9]

Изучению творческого наследия В. В. Радлова в тюркологической литературе посвящено большое количество научных статей и биографических очерков, дающих представление о той или иной стороне его многогранного творчества, о различных периодах жизни и деятельности, в то же время, как это ни странно, жизнь замечательного тюрколога до сих пор остается почти совершенно неизвестной.

В. В. Радлов родился в 1837 г. в Берлине. После окончания гимназии в 1854 г. поступил на философский факультет Берлинского университета. Первоначально увлекался теологией, но вскоре заинтересовался сравнительно-историческим языкознанием.

В то время в Галле лекции читал Август Потт, выдающийся ученый в области сравнительного языкознания, фонетики, основоположник научной этимологии. Молодой студент Радлов без колебаний уезжает туда, чтобы в течение двух семестров слушать лекции этого ученого, оказавшиеся столь полезными для последующих научных изысканий Радлова. Немалую роль в формировании его последующих научных взглядов сыграл преподававший тогда в Берлинском университете прославленный географ и историк, этнограф Карл Риттер. Но особое влияние на развитие научных интересов Радлова и желание посвятить себя ориенталистике оказал В. Шотт, у которого он занимался многими восточными языками – монгольским, татарским, маньчжурским, китайским и т.д., новейшими теориями и проблемами урало-алтаистики [4, с 17-23]. Интерес к малоизвестным в ту пору народам азиатской части России возник у Радлова еще в студенческие годы, когда обнаружилось

¹ Доктор филологических наук, профессор, Республиканский центр развития традиционной культуры, г. Казань, Россия, e-mail: ferits@yandex.ru.

стремление к исследованиям в области сравнительного языкознания. Еще студентом он изучил одну из классических работ О. Бётлингга по тюркологии – «Граматику якутского языка». Эта книга произвела на него глубокое впечатление.

Постепенно у Радлова складывается твердое решение посвятить себя изучению языков, истории и культуры народов тюркского Востока. Но для этого необходимо было поехать в Россию, т.к. в 1854 г. в Петербургском университете был организован восточный факультет, где и работал О. Бётлингг. И именно там снаряжались научные экспедиции по изучению Востока.

Приехав летом 1858 г. в Петербург с рекомендательным письмом Шотта, Радлов ищет возможности непосредственного общения с носителями тюркских языков. Тогда П. К. Мейендорф, бывший посол России в Берлине, предлагает ему место учителя немецкого и латинского языков в Барнаульском горном училище. Это позволило бы Радлову изучать языки Западной Сибири, Алтая непосредственно в языковой среде. 11 в 1859 г. он принял подданство России, и с этого дня *Фридрих Вильгельм Radloff* стал *Василием Васильевичем Радловым* и получил официальное назначение в Барнаул.

Приехав на Алтай, Радлов почти сразу же намечает для себя план решения лингвистических и этнографических задач, включающий изучение языков местного тюркоязычного населения, собирание образцов его фольклора, знакомство с бытом местного населения, с памятниками истории края. Радлов начал целеустремленное изучение местных тюркских языков, фольклора и истории. Днем он преподавал в окружном горном училище, а по вечерам занимался с преподавателями тюркских наречий

Первое путешествие на Алтай Радлов совершает уже летом 1860 г.

Среди научных направлений В.В. Радлов особое внимание уделял выявлению родового состава тюркских народностей, так как вслед за Кастреном считал, что изучение родового состава того или иного народа может служить важнейшим источником для выяснения его происхождения [3, с. 22]. В результате этих исследований В. В. Радловым была опубликована великолепная сводка, посвященная этническому составу тюркских племен Сибири и Монголии. Эта работа В. В. Радлова, сравнительно небольшая по объему, содержащая исключительно ценные выводы по этногенезу тюркских народов, явилась крупным событием в тюркологии и этнографии. В ней были приведены новые сведения по обширной группе тюркских народов от тофаларов в Сибири до узбеков в Средней Азии.

О барабинских, тарских, тюменских и тобольских татарах В. В. Радлов пишет, что все эти тюркские племена – близкие родственники алтайских телеутов, только их язык претерпел некоторые изменения под влиянием тюрков Средней Азии. «Татары, которые проживают на среднем Иртыше и его притоках Таре, Тоболе, Ишиме, представляют смешанный народ из сибирских татар с пришельцами из Средней Азии и Восточной России. В соответствии с их происхождением, их язык представляет комплекс особенностей и наречий... Все эти этнические группы – близкие родственники алтайских телеутов [3, с. 22]».

Всего за период своего пребывания на Алтае Радлов совершил десять ежегодных поездок к алтайцам, телеутам, шорцам, кумандинцам, тувинцам, казахам, киргизам, абаканским (хакасам), западно-сибирским татарам, китайцам. Кроме того, с 1866 г. он начал публиковать результаты своих исследований. В этом же году вышел первый том его знаменитого труда «Образцы народной литературы тюркских племен...», второй том вышел в 1868 г., а третий – в 1878 г. В. В. Радлов много лет посвятил собиранию образцов народной поэзии алтайцев, барабинских, тюменских, тобольских татар, казахов, киргизов, уйгуров, крымских татар и других тюркоязычных народов России. Его фундаментальные труды «Aus Sibirien» и «Образцы народной литературы тюркских племен...» имеют основополагающее значение для исследований наречий и тюркского фольклора.

Материалы по тюркской народной литературе увидели свет в десятитомном издании «Образцы народной литературы тюркских племен...» (СПб., 1866–1907); первые семь томов собраны Радловым, три последних тома – Куношом, Катановым, Мошковым, которые, по выражению А. Н. Самойловича, «являются первой серией капитальных трудов Радлова по возведению фундамента тюркологии [5, с. 79-80]».

К концу алтайского периода научной деятельности В. В. Радлова выходят из печати четыре тома «Образцов народной литературы тюркских племен...». В «Образцах...» и некоторых других работах В. В. Радлова содержится материал, по которому можно воссоздать структурный и жанровый состав тюркского фольклора.

Так, в третьем томе «Образцов...» фольклорист находит записанные и опубликованные В. В. Радловым тексты казахского фольклора: пословицы и поговорки, благопожелания, свадебные песни, состязательные песни, эпические сказания «Ер Саин», «Ер Таргын», «Козы Корпес и Баян Сулу», «Едиге»...

Особо хочется отметить публикацию В.В. Радлова «Козы Корпес и Баян Сулу». Это высокопоэтическое народное сказание получило весьма широкое распространение среди тюркоязычных народов: «Козы-Корпеш и Баян Сулу» – у ичкинских, сафакульских, тобольских, барабинских татар, казахов, «Козын Эркеш» – у алтайцев, «Куз-Курпач» – у башкир, «Бозы Корпеш» – у уйгуров.

Разумеется, это сказание у разных народов имеет свои отличия и в сюжете, и в трактовке образов персонажей, и в лексическом оформлении. Однако ведущие мотивы при этом являются общими, традиционными.

Изучение и дальнейшие поиски вариантов «Козы Корпеш и Баян Сулу» у татар и других тюркских народов продолжались и после издания «Образцов...». До последнего времени, например, татарским фольклористам удается находить все новые и новые варианты и версии этого сказания.

Опубликованный В. В. Радловым вариант «Козы Корпеш и Баян Сулу» при его сопоставлении с вариантами других соседних тюркских народов позволяет выдвинуть ряд предположений об их исходной сказочной основе [6, с. 16-19].

IV том «Образцов...» вбирает в себя 121 произведение устного народного творчества, записанное непосредственно в местах проживания барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар: 41 сказка, 29 песен и байтов, которые составляют 680 поэтических строк, 23 предания и родословных, 16 дастанов и отрывки из этого исчезающего уже в те времена уникального жанра тюркского фольклора. Впервые им отмечено бытование среди сибирских татар дастанов и близких к ним лиро-эпоса-байтов [1, с. 360]. Также В. В. Радлову удается записать из уст сказителей один из многочисленных вариантов дастана «Идегей», общего для многих тюркских языков, живущих в Барабинских степях, которые считались колыбелью для многих тюркских народов.

В этом дастане дается яркое представление об исторических личностях Золотой Орды конца XIV – начала XV в.: Идегее, Тамерлане, Токтамыше. Многие тюркские народы благодарны Радлову за то, что именно благодаря записям, сделанным им в то время, стали известны уникальные образцы древнетюркского эпоса «Ак күбек», «Межек Алып», «Йертөшлек» и др. Общетюркскими можно считать также «Кузы Курпя и Баян Сылу», «Камбар», «Тахир-Зухра», «Бүз егет». Варианты этих произведений устного народного творчества сибирских татар сохранились и у других соседних тюркских народов, в частности у алтайцев, якутов, ногайцев, хакасов, уйгуров.

Особое место среди произведений устного народного творчества сибирских татар занимают песни. Из 29 песен 10 («Атулы батыр», «Кучум», «Сәет», «Ак бога», «Әбел Касым» и др.) являются историческими, 8 – любовными, а также бытовыми песнями, 5 из которых названы В. В. Радловым байтами, по сути, протяжными песнями более древнего происхождения. В лирических песнях повествуется о любви к девушке, к молодой жене, к девушке из другого рода или народа (из иштяков). Само слово «песня» В. В. Радлов применяет так, как оно употребляется у сибирских татар – «йыр». Это характерные для всех тюрков четверостишия (такмак) – строфы, связанные между собой не столько сюжетом, сколько мелодией.

Фольклористами Татарстана в 1967–1974 гг. был предпринят ряд специальных экспедиций в те аулы и селения, где в свое время В. В. Радлов осуществил записи произведений. Они не нашли многие деревни, расположенные когда-то в Барабинской степи, указанные у В. В. Радлова лишь по названию рек и озер [1, с. 205]. К сожалению, как показывают материалы экспедиций, проведенных татарскими фольклористами через сто лет по маршруту В. В. Радлова, ни одно из произведений, записанное гениальным исследователем, не сохранилось даже в вариантах, в самом лучшем случае, лишь незначительные отрывки из них, но они не являются идентичными с вариантами, зафиксированными В. В. Радловым. Тем не менее, как отмечает известный татарский фольклорист Ф. В. Ахметова-Урманче, образцы устного народного творчества, опубликованные в IV томе «Образцов...», представляют собой ценнейший материал не только для изучения развития и угасания фольклора, но и для изучения быта, языка, культуры сибирских татар [1. С. 205].

Данный труд не только в прошлом, но и в наши дни остается одним из важных источников изучения тюркских языков и фольклора.

Помимо исследований языка и фольклора В. В. Радлов занимался также археологическими раскопками на Алтае, в Барабинской и Киргизской степях, Минусинской котловине, различных районах Средней Азии. С 1863 по 1869 г. при его участии было раскопано около 150 курганов.

Именно на Алтае В. В. Радлов сформировался как тюрколог, глубоко интересовавшийся диалектологией, лексикографией, лексикологией, сравнительной и исторической фонетикой, грамматикой тюркских языков, этнографией и археологией, фольклором и историей народов Алтая и Западной Сибири.

К концу алтайского периода для В. В. Радлова наступила пора синтеза накопленного материала. Многочисленные и разнообразные материалы, собранные им во время почти двадцатилетнего пребывания на Алтае, позднее были систематизированы, изучены и изданы.

В 1871 г. В. В. Радлов отправляется в Санкт-Петербург для выяснения своей дальнейшей судьбы в Барнауле, а также продления контракта по продолжению дальнейших научных экспедиций.

Остановившись по пути в Казани, он неожиданно для себя при содействии известного востоковеда и инспектора русских школ для крещеных татар профессора духовной академии Н. И. Ильминского получил приглашение занять место инспектора татарских, башкирских и киргизских мусульманских школ. В. В. Радлов был уверен, что в Казани продолжит свои научные изыскания, сумеет ближе познакомиться с языком и особенностями быта казанских татар и других народов Поволжья.

Зимой 1872 г. происходит официальное назначение В. В. Радлова инспектором татарских, башкирских и киргизских школ Казанского учебного округа.

Получив официальное разрешение, В. В. Радлов выезжает в крупные центры Западной Европы, активно готовится к своей будущей педагогической деятельности.

Татарская учительская школа была открыта в Казани в 1876 г. Выпускники данных образовательных учреждений могли приниматься в очередной класс гимназии без вступительных экзаменов. Лица, успешно окончившие школу, становились учителями начальных татарских училищ. В татарской учительской школе известные татарские просветители татарского народа, такие как Абдул (Габдел) Каюмов (Каюм Насири), Ш. Ахмеров, И. Терегулов, Ш. Марджани и т.д.

Для работы в Татарской учительской школе В. В. Радлов привлекает почти весь интеллектуальный потенциал города Казани того времени.

В. В. Радлов руководил авторскими коллективами по созданию программ и учебных пособий для учащихся. Первые учебники были родготовлены и изданы самим Радловым.

«Билик» («Знание»), первое пособие, составленное для младших школьников, вышло в типографии Ка-

занского университета в 1872 г. и состояло из 6 разделов: нравоучительные рассказы, рассказы о фауне, флоре и минералах, материалы по естествознанию, астрономии, географии, русской истории.

Вторая книга В. В. Радлова «Хисаблык» представляет собой курс арифметики, третья – «Грамматика русского языка, составленная для татар Восточной России».

Казанская Татарская учительская школа с 1876 по 1917 г., за 41 год своего существования, подготовила более 600 учителей русского языка. Ее выпускники успешно трудились во многих отраслях народного хозяйства Казанской губернии и Татарской автономной республики. Среди них известные профессора Музаффар Муштари, Хамит Муштари, Гилем Камай, Фатих Мухаммадияров, известные татарские языковеды Мухутдин Курбангалиев, Мухаметхан Фазлуллин, Гибад Алпаров, классик татарской литературы Гаяз Исхаки, первый татарский пролетарский писатель Гафур Кулахметов, журналист Хусаин Ямашев, организатор татарской пролетарской газеты «Урал» Галимзян Сайфутдинов, композитор Мансур Музаффаров, дипломат Карим Хакимов и многие другие видные деятели республики.

В Казани В. В. Радлов увлекается общей лингвистикой. Его деятельность, а также собранные на Алтае материалы подтолкнули его на поиски закономерностей развития тюркских языков. Именно в эти годы в Казанском университете преподавал и руководил теоретическим кружком языковедов выдающийся И. А. Бодуэн де Куртенэ. Активным участником этого кружка, ставшего основой для казанской лингвистической школы, был и В. В. Радлов, что сыграло важную роль в его дальнейшей деятельности. После того как И. А. Бодуэн де Куртенэ в 1883 г. перевелся в Дерптский университет (г. Тарту), казанским лингвистическим кружком наряду с Н. В. Крушевским, В. А. Богородицким руководил и В. В. Радлов. Влияние Бодуэна де Куртенэ и его школы на В. В. Радлова несомненно. Как известно, Бодуэн де Куртенэ и его окружение казанских младограмматистов придавали большое значение исследованию живых языков. Бодуэн де Куртенэ писал следующее по этому поводу: «Только лингвист, изучивши всесторонне живой язык, может позволять себе делать предположение об особенностях языков умерших. Изучение языков живых должно предшествовать исследованию языков исчезнувших».

Первые обобщающие работы по ранее собранному материалу были написаны им именно в казанский период. Наличие в распоряжении В. В. Радлова огромного фактического материала почти по всем тюркским языкам позволило ему перейти к синтетическому обобщению своих наблюдений над фонетическим, грамматическим строем тюркских языков. Под большим влиянием казанских лингвистов был написан знаменитый труд В. В. Радлова, опубликованный в Лейпциге на немецком языке «Фонетика северных тюркских наречий» (Ч. I. Лейпциг, 1982), а в следующем году вышла вторая часть. В. В. Радлов рассматривает свою работу как продолжение известного труда О. Бётлингга. Многие современники эту книгу В. Радлова назвали трудом эпохальным. В строго продуманном порядке он дает изложение вокальной и консонантной систем более двадцати тюркских языков по материалам, большая часть которых добыта им самим. В разделе, посвященном тюркскому консонантизму, В. В. Радлов впервые высказал свои соображения относительно консонантизма древнеуйгурского языка, положив в его основу «алтайскую» (или южносибирскую) систему согласных. Впоследствии эту систему он применил для транскрипции «Кутадгу билиг».

В казанский период В. В. Радловым была написана работа «О языке куманов...». В ней рассматриваются основные вопросы фонетики кипчакского языка по памятнику «Codex Cumanicus». Она явилась первым начинанием ученого в исследовании древних письменных памятников тюркоязычных народов. В дальнейшем язык этих памятников станет одним из основных предметов его научных изысканий.

Последней работой казанского периода В. В. Радлова принято считать «Aus Sibirien», где резюмируются материалы по археологии, истории и этнографии, собранные во время путешествий по Южной Сибири, Восточному Казахстану, Алтаю и т.д. Значительное место в «Aus Sibirien» и других трудах В. В. Радлова отведено этногенетическим процессам, относящимся к сложению тюркоязычных народов Южной Сибири. В частности, в ней с большой полнотой приведены материалы по западносибирским татарам, но исключен раздел о других татарских группах европейской части России и Крыма. Опущены краткие данные о казанских татарах и башкирах, включавшие главным образом сведения о численности и расселении. Внесены и некоторые другие частные изменения [3, с. 22-23].

Этот труд Радлова выходит в свет в Германии в 1884 г. на немецком языке в двух томах под общим названием «Из Сибири».

7 ноября 1884 г. В. В. Радлов был избран ординарным академиком Императорской Академии наук по части истории и древностей азиатских народов.

В Петербурге В. В. Радлов интенсивно ведет дальнейшие исследования тюркских языков и культур, издает более 50 работ по различным областям тюркологии, продолжает заниматься научными поездками и экспедициями.

В Петербурге В. В. Радлов продолжает работу по составлению словаря тюркских языков. «Приступив в 1859 году к исследованию тюркских наречий собственного Алтая, – писал В. В. Радлов в предисловии к «Опыту словаря...», – я с самого начала стал собирать не только произведения народного творчества, но и по возможности объемистый лексический материал, который позднее был дополнен материалами, извлеченными из различных тюркских словарей. Так возник знаменитый «Опыт словаря тюркских наречий» (СПб., 1893–1911).

На основе русской академической транскрипции В. В. Радловым была выработана особая система транскрипции, которая включает в себя 17 знаков для гласных и 34 знака для согласных звуков. Кроме того, введены специальные знаки для обозначения долготы, краткости (или беглости), пропуска гласного, зияния, полного

закрытия голосовой щели между двумя согласными. Это давало возможность В. В. Радлову отразить основные произносительные варианты фонем в отдельных языках. Указанная система транскрипции позволяла отразить фонетические, графические, диахронические и прочие варианты этимологически тождественных слов в разных языках, наречиях и диалектах [7, с. 44].

Большие исследования надписей в честь Куль-Тегина в области памятников древнетюркской письменности.

К расшифровке надписей в честь Куль-Тегина приступили В. В. Радлов и датский ученый В. Томсен. В. В. Радлов расшифровал 11 знаков из таинственных надписей, а В. Томсен нашел ключ ко всему алфавиту. Это произошло 26 ноября 1893 г. Через месяц после опубликования алфавита великий тюрколог готовит первый пробный перевод памятника в честь Кюль-Тегина, в 1894 г. издается перевод памятника в честь Могилана, брата Кюль-Тегина. При написании 3-го издания «Древнетюркских надписей Монголии» помощь ученому оказали П. Мелиоранский и В. Бартольд.

16 марта 1894 г. В. В. Радлов избирается директором Музея антропологии и этнографии. В. В. Радлов принимал деятельное участие в работе многочисленных организаций: Императорского Русского географического общества, Общества русских ориенталистов, Императорского общества востоковедения, возглавил правление Общества изучения Сибири.

Зарубежные научные ассоциации, общества, университеты почитали за честь считать В. В. Радлова своим почетным членом. Он был удостоен многочисленных русских и зарубежных наград. В 1912 г. научная общественность России широко отметила 75-летие выдающегося ученого.

В. В. Радлов скончался 12 мая 1918 г. и был похоронен на лютеранской части Смоленского кладбища Санкт-Петербурга. Как было отмечено в некрологе, «в лице Василия Васильевича Радлова русская наука потеряла одного из самых блестящих своих представителей».

Литература

1. Әхмәтова-Урманче Ф. В. Татар эпосы. Дастаннар. – Казан: Раннур, 2004. 430 б.;
2. Вайнштейн С. В. В. В. Радлов и его труд «Из Сибири» // В. В. Радлов. Из Сибири. -М., 1989. С. 641.
3. Вайнштейн С. И., Кляшторный С. Г. В. В. Радлов и историко-этнографическое изучение тюркских языков // Тюркологический сборник. – М.: Наука, 1971. С. 22.
4. Кононов А. Н. В. В. Радлов и отечественная тюркология // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1972. С. 9.
5. Самойлович А. Н. Радлов как тюрколог // Революция и национальности. 1937. № 2. С. 79–81.
6. Сельченко М. С. В. В. Радлов и изучение тюркского фольклора // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1971. С. 16–19.
7. Тугушева Л. Ю. В. В. Радлов – лексикограф и лексиколог // тюркологический сборник. М.: Наука, 1971. С. 43.

БАШКОРТ ЭПОСТАРЫ МАТДИ МИРАСТЫ ӨЙРӘНЕУ СЫҒАНАҒЫ БУЛАРАК (КЕЙЕМ АТАМАЛАРЫ МИҘАЛЫНДА)

Гөлнар Юлдыбаева¹

Аннотация: Автор рассматривает эпическое наследие как незаменимый источник изучения материальной и духовной культуры башкирского народа. В статье анализируются некоторые названия одежды, зафиксированные в произведениях. Одежда, как важнейший элемент материальной культуры, дает представление о многовековом историческом развитии, географии расселения, традициях народа.

Ключевые слова: одежда, башкирский эпос, материальная культура, духовное наследие.

BASHKIR EPIC AS A SOURCE OF STUDYING MATERIAL HERITAGE OF (ON THE MATERIAL OF THE NAMES OF CLOTHES)

Summary. The author examines the epic heritage as an irreplaceable source of of studying material and spiritual culture of the Bashkir people. The article analyzes some clothes titles recorded in the works. Clothing, as a crucial element of material culture, gives an idea of the centuries-long historical development, geographical dispersal, the traditions of the people.

Keywords: clothes, Bashkir epic, material culture, spiritual heritage.

Ниндәй генә халықты алһаң да милли кейем уның матди һәм рухи мәэниәтенә бер өлшө, милли төсө. Кейем – ул халықтың йәшәү рәүешен, кәнитмешен, миллилеген, дини үзенсәлеген, ғаилә һәм ижтимағи рәүешен билдәләүсә. Һәр кеше үзенә күнел торошон, кәйефен кейеме аша еткерергә тырышһа, милләттең дә йәшәйешә, уның тын алышы, рухы, тышкы киәфәтендә күренә. Был мәкәләлә башкорт халкының эпик мирасы миҘалында кейем-һалым элементтарына бер аз күзәтәү эшләнә.

¹ Филология фәндәре кандидаты, Тарих, тел һәм әзәбиәт институты Өфө ғилми үзәге Рәсәй фәндәр академияһы фольклористика бүлеге, Өфө, Россия, e-mail: nargul1976@list.ru.

Борон-борондан кешенең кейеменә күз ташлау менән уның ниндәй кәбилә вәкиле булыуы беленгән. Башкорт халык ижадының «Кара юрға», «Алдар менән Зөһрә», «Кыпсак егете менән башкорт кызы» эпостары быға асык миҫал. «Алдар менән Зөһрә» эпосында һәр килгән кешенең кейеменә карап уның йәшәгән ер-һыуы, ырыуы, көнитмеше тураһында мәғлүмәт айырыуса анык һүрәтләнә. «Тарихи-этнографик эзәбиәттә, айырыуса XIX быуат эзәбиәтендә, башкорттар ике зур төркөмгә – ялан һәм урман башкорттарына бүлөп йөрөтөлгән. «Зөһрә менән Алдар» хикәйәтендә лә без башкорт халкының ошо ике төркөмөн күрәбез» [5, 17-се б.]. Мәсәлән, «Кызрас карт йыйынға килгән һәр кунакты кейеменә карап қайһы яҡ башкорто икәнлеген билдәләй. Күршеһендә, Кармасан буйында йәйләүсе башкорттарзың иркен йәйләүлектәрзә, ишле мал-тыуар тотоп йәшәүзәрән әйтеп, уларзың «һарыктарының йөнө озон, қарзай ап-ак була. Шуға ла улар, ...ақтан ғына кейенгәндәр, – тип тасуирлаһа, «былары, Бөрә буйыныкылар. ...Был илдең халкы бик тә қорт асырарға һәүәс, һәр берененә йөз, йөззән ашыу баш солоғо бар. ...тик шуныһы бар, йыш қына уларзы урман тулы айыузар йөзәтә. Шуға күрә бындағы халыктар һунарға йөрөргә һәүәстәр. Ана бит, һәр берененә башында йәш айыу тиренәнән генә тегелгән бүрек булыр» [5, 199-сы б.], – тигән билдәләмә бирә. Кызрас карттың қызы Зөһрә лә атаһынан қалышмай, килгән қунактарзы һүрәтләп: ...иң бай халыктарзың беренә, улар тәрән һыулы Дим буйындағы бик ундырышлы туғайлыкта йәйләп йөрөйзәр. Ул йылға ялан яҡ йосоғонан ағып килә лә Ағизелгә қоя. ...һыуы балыкка бай булғандай, халкы мал-тыуарға бай. Аттары озон тороқло, холко менән дә иң яқшы йылкы малынан һанала. Шул аттары менән улар далала төлкөһөн дә, бүрәнән дә бастырып алалар. Шуға ла, һәр һыбайлының башында қара көрән төлкө бүрек. ... был халык урмандан бигерәк далала йәйләргә ярата. Былары беззән ырыуаштар, ...һунарзаны һуһар аулау менән тейән атыузан ары китмәй. Ул һуһарзы индә улар қырып қына һалалар, шуға күрә һуһар тунын һәр беренә йәйән дә кейә тиерлек. Иң шәп һуһарзы уларзың ғәйнә ырыуында тоталар», – ти қыз [5, 201-се б.]. Был эпостың төп геройзаны, Алдар менән Зөһрә, тәүге тапқыр орашқас та, егет қыздан үзенең кейеменә карап қайһы яҡтан икәнлеген билдәләүән һорай. Зөһрә батырзың өстөндәгә барыс туны, аяк кейеменә қарап, уның ялан яғынан килгәнлеген әйтә [5, 187-се б.]. «Кара юрға» эпосында ла Мәсем байзың қызы Мақтымһылыу Күһәрбайзың улы менән орашқас, кейеменә иғтибар итеп, уның ялан яғынан килгәнлеген билдәләп:

– Атың ауызы күбеккән,
Татыр ялар малға окшай,
Сабыуың қыйпып тегелгән,

Ялан яғы иргә окшай, – тип өндәшә егеткә. Қыйпып тегеү, тип иһә қыя тартып, ситтән йәки остан уя қырып тегеүгә әйтәләр икән [6, 246-сы б.]. Эпостағы был һүрәтләүзәр әһәрзә укыусыға шул дәүерзә күз алдына бастыра һәм әллә күпмә тарихи-этнографик мәғлүмәт бирә, әлбиттә.

Башкорт халкының башка эпостарында ла кейем элементтары йыш қына телгә алына. Мәсәлән, «Алпамыша» эпосындағы «бер көндә бер йәшлек, егерме биш көндә егерме биш йәшкә етеп, етмеш аршын булып, эре қарағайзарзы тамырзаны менән йолка-йолка, үзенә юл һалған, қазимгә кешене үгеҙе, һабаны менән кешәһенә һалып йөрөтә алған» Алпамыша, аяғына кейгән аяк кейемен – қыңһырағына тулған комдо бушанған урында – Илеш яғындағы ике тау («Алла қома – айыра тау»), итегенәң үксәһенән қыбып – төшөп қалған балсык қатмағынан Мәсетләгә Мүһек таузары хасил була («Мүһек таузары»), қәберә лә тоташ таузы хәтерләтә («Алпамыша қәберә») [5, 52-54-се б.б.]. Был миҫалдар топонимик характерза булһа ла, батырзың аяк кейеменә иғтибар итәйек. «Башкорт теле һүзлегендә», қыңһырақ – ул табаны йылкының сирақ тиренәнән, башы күндән, қунысы бәкәлгә тиклем итеп, киндерзән бышымлап тегелгән элеккә аяк кейемә, тип аңлатма бирелә [2, 730-сы б.]. Диалекттарза киндырақ, қыңһырақ тип тә әйтәлә. Бышым тип иһә аяк кейемдәрәнән һирәк туланан йәки киндерзән тегелгән бөрөп бәйләп қуймалы қунысты атайзар [2, 195-се б.].

Башкорт халык эпостарында кейем элементтарынан қәмәр иғтибарзы йәлеп итә. Қәмәр – ул болғар күнгә йәки қайышқа көмөштән бизәктәр қуйып эшләнгән билбау. «Камар билбау – произведение искусства, творение народных художников, он украшался серебряными монетками и бисером, имел большую бляху с изображением знаков родового различия, статуса владельца... «Часто на бляшках вырезали тамгу или изображение священного волка» [11, 159-сы б.]. Халык ижады әһәрзәрәндә қәмәр йыш қына әйәр, қорал менән бергә атанан улына аманат итеп тапшырыла һәм ул уға көс-ғәйрәт өһтәп тороусы булып та иһәпләнә. Мәсәлән, «Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу» эпосында Күк толпар Кузыйкүрпәскә атаһының үзенең арқаһында батып қалған алтын қашлы әйәрән, айбалтаһын, көмөш көзгөһөн, һунарза йөрөгәндә кейә торған қырма бүркен, көмөш бизәклә қәмәрән бирә [5, 129-сы б.]. Батыр алыс, хәүеф-хәтәрлә юлға сығыр алдынан, ошо қәмәр менән билән быуып ял итер булған, сөнки қәмәр уға көс, дәрт өһтәгән.

Шулай ук «Заятүләк менән Һыуһылыу» эпосында ла Сәмәр хан улы Заятүләккә һунарзан зур табыш менән қайтқаны өсөн асыл таштар менән бизәлгән қәмәр бүләк итһә [6, 188-се б.], «Кара юрға»ла Мәсем бейзән қызы Мақтымһылыу Әбләйзән үзән яратқанын беләү өсөн, уға билбау бүләк итергә була:

Нағышлы билбау теккәнмен, быуайымсы биленә?

Аһа балаһ һуққанмын, түшәйемсе юлыңа? [7, 261-се б.],

– тип өндәшә ул егеткә һәм күрешәү билдәһә итеп қулындағы аһак йөзөгөн бүләк итә [7, 261-се б.].

Күренеүенсә, қәмәр (билбау) башкорт халык ижадында айырыуса мәғәнәгә, мағик көскә әйә. Уны батырзы олоқлап, зурлап, башқарған эһтәрәнә ризалык, бөйөк эһтәргә хуллау белдергәндә генә биргәндәр. Қәмәр борондан бик затлы, киммәт булған, уны шәп арғымақка йәиһә бер-ике баш малға ғына алмаштырыр булғандар [12, 161-се б.].

«Алдар менән Зөһрә» эпосында егет Зөһрә менән никахтан һуң кәләшенең бөтә туған-тумасаһына, ырыу аҡһаҡалдарына, ата-әсәһенә бүләктәр тарата: атаһы менән әсәһен ебәк-бәрхәткә күмеп, кайнатай, тип кызыл кәрмәзин елән менән фарсы кәмәре, әсәһенә көмөш кашмау, Балтас картка һеләүһен тун, димсе Итбай дуһына билбаулы кәмәр, терһәкле-еңсәле йәүшән, башына көмөш көмбәзле корос төркәй, калъяны менән әзернә-йәйә, уғы тулы һазак бүләк итә [5, 220-се б.]. Шулай ук, был эпоста бәйгелә еңеүселәргә – бер өйөр бейә менән бер юрға айғыр, икенсе килгәнгә – эйәр-өпсөнә менән эйәре көмөш тә мәрйән менән нағышланған бер тилбер ат, өсөнсөгә – шау корос калайзан яу кейеме – һарайта, дүртенсәһенә – калъяны менән әзернә-йәйә, уктары менән һазағы, бишенсәһенә – кынлы кылыс, алтынсыға – кәрмәзин елән, етенсәһенә – кара төлкө тиреһенән йәйге кәпәс, һигезенсәһенә – көмөш көмбәзле калта, туғызынсыһына – һөңгө бүләк итәләр [5, 204-се б.].

Был миһалдарза телгә алынған кейем атамаларына иғтибар итһәк, кәрмәзин елән – ул салт кызыл бустаузан елән [1], йәүшән – һуғышта ук, кылыстан һаклануы өсөн күкрәк менән аркаға кейелгән ике яклы киң япкыс, уны борон күн тышлы калын кейеззән, һуңыраҡ тимерзән эшләгәндәр [2, 470-се б.], төркәй(торкай) – һуғышта кейә торған баш кейеме, калта – бил кайышына тағып йөрөй торған ауызы бөрмәле күн моксай [2, 621-се б.], калъян – ук һалып аркаға асып йөрөй торған күн һауыт, эпостарза ул қорман йәки һазак тип тә әйтелә. Мәсәлән «Изеүкәй менән Моразым» эпосынан миһал:

Кара кешенең әсендә анасылар хурлар, тип,

Бауырыңды күтәртмәй, билеңә һазак ураттым. [9, 325-се б.]

Башқорт халык ижады эпик әсәрзәрендә камка атаманы ла йыш кабатлана. Камка һүзенә килгәндә, ул – калын тире йәки киндер. М. Буранғолов иһә, камка тип, кара ебәк тышланып, ең һәм итәктәре кама менән уратылған тунға, бөтә ере лә тире – доха тунға әйтә. Радлов билдәләмәһе буйынса, камка – кытай ебәк мате-риалы. Мәсәлән, камка һүзе «Изеүкәй менән Моразым» эпосында йыш осрай:

Һын тыуғанда, Моразым,

Тыу бейәләр һуйзырзым,

Билеңә кәмәр быузырзым.

Әй тыумағыр-тыумағыр,

Һине қайзан тыузырзым!

Һин яманды тыузырып,

Қалкай камка түшәттем [9, 324-се б.].

Ошо ук эпоста һабрау карт Изеүкәйгә:

Қузағай егет камка тун,

Һомғол ул, тип һаналмаһ [6, 46-сы б.], – тип әйтә. Кейеменә маһайып, матурмын, тип йөрөгән купшыға иһә «қузағай» тип әйтәләр икән.

Камка һүзе шулай ук «Мәргән менән Маянһылыу» эпосында ла осрай. Бында ла уға бизәкле кытай ебәге, тигән аңлатма бирелә:

«Сыңғыз хан да яу асып,

... Бөтә улын бей иткән,

Кейемен ебәк, камка иткән,

Атын арғымак иткән.

Бәсле була кама тун,

Һылай-һыйпай кейгән һуң»;

Өстәге бәсле кама тун,

Сепрәк була тузған һуң [6, 190-сы б.].

Ошо ук эпоста кейемдәрзән һуһар тун тураһында ла әйтәләп кителә:

Яурындары такталы,

Төймә бауы тартмалы.

Кара һуһар тун бирә,

Уны өһкә кейһәнә! [6, 95-се б.]

Такталы яурынылы, тартмалы һуһар тун – ул яурыны сигелгән, қаптырмалы хандарзың өһ кейеме, туны. Был кейем атаманы шулай ук «Ерәнсә сәсэн» эпосында ла осрай [8, 81-се б.]. Эпик ижадта хандарзың камка тун менән бер рәттән ярлылар кейеме – кыптыр тун тураһында ла әйтәләп китә. Мәсәлән, «Изеүкәй менән Моразым» эпосынан бер өзөк:

Камка тунын һалдырып,

Қырк ямау кыптыр тун

Иңбашына һалдырып [6, 49-сы б.].

Йәиһә, «Ақһак қола» эпосынан бер миһал:

Ерәнсәй – ерән менгән ул,

Елбәгәй елән кейгән ул.

Елә лә сабып килә ул,

Қасқан өйөрзә қыуа ул.

Янында бар бер қола -

Кара яға Қарағол,

Кара юрға менгән ул,

Қыптыр тунын кейгән ул. [10, 225-се б.]

Өсәрзәрзәге кыптыр тун тип эшкәртелмәгән һарык тиренән тегелгән тун йәһә тышланмаған тире тунына әйтһәләр, еләнде иһә елбәгәй тип еңелсә генә яурынға һалынмалы өс кейемә булғанға күрә шулай атағандар.

Шулай итеп, был мәкәләлә башкорт халык эпостарында кейем элементтарына бер ни тиклем күзәтеү эшләнде. Әлбиттә, бер мәкәләлә генә бар эпик ижадты өйрәнәп, бәтә мәглүмәттә бирәп булмай, был тикшеренүзәрзә артабан дауам итеп, башкорт халқының милли хазинаһын, матди байлығын – кейемдәрән тикшерәү өлкәһендә ғилми эштәр язуу бурысы тора.

Кулланылған әзәбиәт

1. Бишев А.Г. Арабские и персидские слова в башкирском языке. Уфа: Китап, 2009.
2. Башкорт теленең һүзләге. 2 томда. 1 том / Россия Фәндәр академияһы Башкортостан ғилми үзәге Тарих, тел һәм әзәбиәт институты. М.: Рус. яз., 1993.
3. Башкорт теленең һүзләге. 2 томда. 2 том / Россия Фәндәр академияһы Башкортостан ғилми үзәге Тарих, тел һәм әзәбиәт институты. М.: Рус. яз., 1993.
4. Башкирское народное творчество. Эпос. / Сост. М.М. Сагитов. Комментар. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова и А.М. Сулейманова. Уфа, 1987. 541 с
5. Башкорт халык ижады. Эпос. 4 том / Томға материал һайлаусы, төзөү., аңлат. бир. М.М.Сәғитов, Б.Байымов, инеш мәж. авт. С.Галин, Б.Байымов, С.Галин. Өфө: Китап, 1999. 400 бит.
6. Башкорт халык ижады. Тарихи қобайырзәр, хикәйттәр (иртәктәр). 5 том / Төзөү., инеш мәж., аңлатм., һүзл. Н.Зарипов. Өфө: Китап, 2000. 392 бит.
7. Башкорт халык ижады. Эпос. 3 том / Төзөү. Ә.М.Сөләймәнов, инеш М.М.Сәғитов, һүз ахыры Ә.М.Сөләймәнов, Р.Рәжәпов., аңлатм. М.М. Сәғитов, Ә.Сөләймәнов. Өфө: Китап, 1998. 448 бит.
8. Башкорт халык ижады. Эпос. 3 том / Төзөү., инеш мәж., аңлатм. Н.Т.Зарипов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1982. 344 бит.
9. Башкорт халык ижады. Эпос: иртәктәр һәм эпик қобайырзәр. 8 том / Төзөү., инеш мәкәлә, аңлатм. авт., һүзл. Ә.М.Сөләймәнов. Өфө: Китап, 2006. 492 б.
10. Башкорт халык ижады. Эпос. 1 китап / Төз., баш һүз яз., аңлат. М.М.Сәғитов. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1972. 342 б.
11. Султангареева Р.А. Башкирский Пояс – Билбау как символ неувязимости героя // Материалы 2 Международной научно-практической конференции «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира. Уфа, 2011. С.159.
12. Шитова С.Н. Пояс в обычаях и мифологии башкир / Башкорт фольклоры: Тикшеренүзәр һәм материалдар. 5 сығ. Өфө: Ғилем, 2004. 232 б.

ТАТАР ҺӘМ ТӨРЕК ТЕЛЕНДӘ ХАЙВАН АТАМАЛЫ МӘКАЛЬЛӘР (АТ КОМПОНЕНТЛЫ МӘКАЛЬЛӘР)

Әлфия Юсупова¹, Гөлшат Галимова²

Аннотация. Цель настоящей работы – выявить особенности образов животных в татарских и турецких пословицах, установить их сходства и различия. Научная новизна заключается в том, что в данной работе впервые в сравнительно-сопоставительном плане рассматриваются паремии с компонентом-зоонимом татарского и турецкого языков. Сравнение пословиц и поговорок разных народов показывает, как много общего имеют эти народы, что способствует их лучшему взаимопониманию и сближению. В пословицах и поговорках отражен богатый исторический опыт народа, представления, связанные с трудовой деятельностью, бытом и культурой людей.

Ключевые слова: татарский язык, турецкий язык, пословицы.

TATAR AND TURKISH PROVERBS WITH THE COMPONENT NAMES OF ANIMALS (WITH THE COMPONENT A HORSE)

Summary. The purpose of this article is to analyze the Tatar and Turkish Proverbs with the component names of animals, identifying common and individual sides of the Proverbs on this topic. The problem is solved with the help of Proverbs with the component a horse.

Keywords: Tatar, Turkish, proverb.

Дөнъяда мәкәль һәм әйтемнәрсең халык юктыр, мөгаен. һәрбер халык сүз арасында мәкәль һәм әйтемнәр кыстырып сөйләргә ярата, ул шулай итеп үз телен бизи. Урынына туры китереп мәкәль-әйтемнәр, афоризмнар

¹ Доктор филологических наук, профессор, Казанский федеральный университет, г. Казань, Россия, e-mail: alyusupova@yandex.ru.

² Учитель татарского языка, МБОУ «Лицей №83», г. Казань, Россия, e-mail: gulshat87@yandex.ru.

кушып сөйләп жибәргән сүз тагын да куәтләрәк, хикмәтләрәк булып китә. Шул рәвешле, татар халкы үзенә мәкаль-әйтемнәрән, афоризмнарын мирас рәвешендә безнең көннәргәчә саклап китереп житкәргән [2, 5].

Мәкальләр халкыбызның тарихын да, язмышын да, аның табигатькә, жәмгыятькә мөнәсәбәтләрән дә, рухи төзелешә ничек ясалудын да, ышануларын һәм дөньяга карашларын да, нәрсәне ярату, килештерү яки яратмавын да, акылын-фигылен, характерын, милли зәвыгын, теләкләрән, эхлагын һәм башка сыйфатларын да чагылдыралар. Беренчә карауга каршылыклы күрәнгән мәкальләр аша без татар халкының рухи йөзә, психологиясә турында кызыл жеп булып сузылып барган шактый кызыклы һәм эзлекле фикерләр ясыя алабыз. Мәкальләрнең горәф-гадәт, көнкүреш кагыйдәчеләге урынын тотып килүе аның бер өлешә эхлакый норма буларак роль уйнап килүен дә күрсәтә.

Төрлә халыкларның паремияль фондында хайваннар турындагы мәкальләр киң катлам били һәм тематик төрлеләге белән аерылып тора. Хайван атамалары кергән мәкальләрдә еш кына ялкаулык, булдыксызлык, тереклеккә саксыз караш кебек тискәре сыйфатлардан мыскыллап көленә, эшсезлеккә, битарафлыкка, мәнсезлеккә каршы чыгыла. Жавапчылык хисә булмау мәкальләрдә яманлыкның, һәртөрлә бәла-казаның чишмә башы итеп күрсәтелә. Паремияләр халык фикерен төгәл һәм барлык күләмә белән күрсәтәләр. Хайваннар турындагы мәкальләрне исә образлылык һәм кыскалык үрнәге дисәк тә була.

Кешеләр тормышында хайваннар һәрвакыт әһәмиятле роль уйнаган. Кешенә тормыш-көнкүрешә хайваннарсыз узмаган, шул сәбәптән бу образ һәр телнең фразеологик берәмлекләре төзелешендә ныклы урын алып тора. Безнең әлегә хезмәтебез исә татар һәм төрек мәкальләрендә хайван атамаларын чагыштырма планда анализлауга багышланган.

Телебездә хайван, жәнлекләргә, терлекчеләккә караган мәкальләрнең күп булуы аеруча игътибарга лаеклы. Болар арасында, билгеле инде, беренчә урынны *ат* тотта.

Атлар – кешеләр йөртү һәм йөк ташу, азык, чабыш өчен файдаланыла торган йорт хайваны, эре терлек [5, 80]. Ат кымызы һәм ат ите – сәламәтлек өчен иң файдалы ризыклар.

Атлар барлык халыкларда да таралган. Тарпаннарны (кыргый атларны) беренчә итеп төрки халыклар б.э.к. VIII – VII гасырларда кулга ияләштерелгән дип уйланыла. Бу хәл Башкортстанның Дәүләкән районы территориясендә булган дип фаразлана. Аурупада бозлык чоры тәмамлану белән кешеләр тарпаннарны кырып бетерәләр, анда атлар булмый. Шуңа күрә, мәсәлән урыс һәм башка телләрдә ат лексикасында татар сүзләре күп: рус. *лошадь, мерин, табун, каурый, буланый* һ.б. [3, 1].

Атлар борынгы заманнарда ук кешегә тугрылыклы хезмәт итә. Ат кешегә сугышлар вакытында да, тыныч тормышта да жәмгыятьне алга алып барырга булышучы төп көч булган. Ат белән йөкләр дә ташыганнар, жир дә эшкәрткәннәр, утырып, ерак жирләргә дә йөргәннәр, яна жирләр дә ачканнар. Сугышлар вакытында аңа атланып сугышканнар, кораллар ташыганнар, сугыш кырыннан яралыларны жыйганнар. Хәзер инде атларны ипподромнарда һәм авылларда гына күрәргә була. Авылларда хәзергә көнгә кадәр ул транспорт чарасы буларак та, ит һәм кымыз бирүче буларак та файдаланыла.

Татарның ат яратуы, билгеле ки, борын заманнарда аның туганнан алып үлгәнчә ат өстеннән төшмәвә белән, соңыннан сәфәр һәм сугыш өчен булган бу атның аның өчен эш атына, сәүдә атына әйләнүләре белән бәйләнгән. Дөрәс, монның белән атка мөнәсәбәт үзгәрә барган, ыру тормышында борынгы Идел белән Дон елгасы далаларында болгар, кыпчак бабайларның өер-өер елгы асраулары да, кәрван һәм сугыш сәфәрләре дә күптән беткән, әмма атның эштә, юлда, сәфәрдә иргә юлдаш булып, күкрәк көчә белән авыр миһнәт күтәрешүе, түземлеләге аны яраттырган, үзенә якын күргән. *Ат* шулай безнең жыр башларыбызда, бигрәк мәкальләрдә ир сүзә белән мәгънәдәш булып, ирлек, егетлек, көч-куәт урынында образ-символ булып кулланыла башлаган. Шул рәвешле *ат* турындагы мәкальләрнең күпчеләге туры мәгънәсендә булмыйча, мисал мәгънәсендә йөри: *ат туйган жәиренә, ир туган жәиренә; ат басмамын дигән жәирне өч басар, ир татмамын дигән суны өч татыр; ат азгыны юрга булыр, ир азгыны мулла булыр; ат тоз дип картаер, егет кыз дип картаер; ат әйләнәп казыгын табар, ир әйләнәп языгын табар; ат тешәннән билгеле, егет эшеннән (билгеле); авыр йөкне ат тарта, авыр эшне ир тарта* һ.б.

Ат бездә, әйткәнәбезчә, ирлек символы. Бу бүген яки кичә генә барлыкка килгән күренеш түгел, бәлки тамыры ерак тарихларга, борынгы тормыш шартларына, андагы карашларга һәм авыз ижатының үз йолачанлыкларына кайтып кала. Ат игенчә тормышында гына түгел, тарихта һәм шулай ук татар халкының борынгы үз хәрби культуралары булган атлы гаскәр системасында, аларның сәфәрләрендә, дәүләт тотуларында төп роль уйнаган. Шунның белән Болгарда йозакларга хәтле ат формасында коелган. Ягъни, ул, гомумән, дәүләт йозагы, аның сакчысы.

Югарыдагы мисаллардан күрәнгәнчә, телебездә ике юлдан торган мәкальләр күп. Мондый төр мәкальләрнең беренчә юлында табигатьтән үрнәк китерүләр дә очраклы түгел, әлбәттә. Әйттик, ирлек, батырлык кебек сыйфатларга эт яки карга, сыер яки ишәкләр белән мисал китерелмәгән кебек, түбәнлек, вакчылык сыйфатларына да ат яки арсланнар үрнәк ителә алмый. Үгез дә, сыер да көчле, әмма алар ирлек мисалына янәшә куелмый. Кыскасы, безнең мәкальләрдә табигатьтән алынган янәшәлекләрдә һәм андагы образларның сайланышында үзенә күрә бер тәртип, кагыйдә һәм йолалар бар. Бу алым бездә исламга чаклы табигатькә, ияләргә табыну һәм ышануларга бәйләнәшлә яхшы яки яман рухтагы һәм безгә генә хас булганча төрлә образлылык тудырган, шулар аша кинәлә нечкә ишарәләр ясаган.

Сүз уңаеннан шунсың әйтеп китәргә кирәк: *ат* образы күчәрелмә мәгънәдә фразеологизмнар составында да киң кулланыла: *ат базары* – шау-шулы, тавышлы булу, кычкырып сөйләшү турында; *алап сугып ат өркәтү* – юктан гына кинәт зур тавыш кубарып, юк хәтәрне бар итеп күрсәтеп кешенә куркыту, ипле барган

эшне чыгырыннан чыгаруга мисалдан; *алмаган ат, тумаган колын* – эле булмаган, киләчәктә берсе булса гына икенчесе буласы өмет ителгән нәрсәләр хакында болар инде бүген бар булган кебек хыялланып, алар өчен борчылып яки кычкырышып, бүлешеп утыру шикелле хыял-байлыктан көлеп әйтелә һ.б. [5, 81].

Безнең тарафтан чыганақ буларак кулланылган Н. Исәнбәтнең «Татар халык мәкальләре» өч томлыгында ат турында 600дән артык мәкаль бар, кайберләренә тукталып үтик: *буласы ат тайдан билгеле; уртак аттан тай артык; айгыр ашкынса, ат булыр; айгырны урлаткач кына абзарны бикләмиләр; атның хакы олы, айгырның даны олы; биядән ала да туа, кола да туа; иясез атны ил алыр; карт атын мактаган юлда калыр; ат бирсәң узар, тун бирсәң тузар, яхшылык барыннан да узар* һ.б.

Китерелгән мәкальләр югарыда әйтелгәннәргә дәлил булып тора. *Ат* образы хезмәт сөючәнлекне, тырышлыкны, ирлекне күрсәтү өчен генә түгел, тормышыбызның һәр ситуациясенә ярардай мәкальләрдә гаять уңышлы кулланылган. Шуны да әйтеп үтәргә кирәк, бу малның телебездә бик күп төрле атамасы яшәп килә [4, 11].

Төрөк фольклорында *ат* образының кулланылышы шулай ук күчерелмә мәгънәгә ия. Фразеологизмнарга гына күз салсак та, моның шулай булуын күрербез: *at anası* (ат анасы) – эре гәүдәле, ир-атка охшаган хатын-кызларга карата әйтелә; *atının başı yumuşak* (атымның башы йомшак) – кире, үжәт кеше түгелмен дигәнне аңлата; *atına eşek mi dedik?* (атыңа ишәк дидекме?) – түбәнсетерлек берәр сүз сөйләмәдек ич дигән мәгънәдә һ.б. [1, 602].

Төрөк телендә *ат* сүзе кәргән мәкальләр саны ягыннан татар телендәгә кадәр үк түгел. Без әлегә мәкальләренә шартлы рәвештә берничә тематик төркемгә бүлеп карарга булдык.

1. Ат – көч, ирлек символы. *Ata arpa yiğide pilav* (атка арпа, егеткә пылау); *at, adımına göre değil, adamına göre yürür* (ат адымына күрә түгел, адәменә күрә йөрер); *ata dost gibi bakmalı, düşman gibi binmeli* (атка дуска караган кебек карарга, дошманга менгән кебек менәргә кирәк); *ata eyer gerek, eyere er gerek* (атка ияр кирәк, ияргә ир кирәк); *at ariklıkta, yiğit gariplikte* (ат арыктыкта, егет гариплектә (чит-ят илдә)); *atin dorusu, yiğidin delisi* (атның турысы, егетнең тилесе (батыры, куркусызы мәгънәсендә)); *at ölür meydan (nali) kalır, yiğit ölür şan (namı) kalır* (ат үлә, майдан калыр; егет үлә, исеме калыр); *atta karın, yiğitte burun* (атта корсақ, егеттә борын); *at yiğidin yoldaşdır* (ат егетнең юлдашы); *ata binersen Allah'ı, attan inersen atı unutmaz* (атка менсәң Алланы, аттан төшсәң атны онытма); *atlar tepişir, arada eşekler ezilir* (атлар тибешер, арада ишәкләр тапталыр); *at ölür, itlere bayram olur* (ат үлсә этләргә бәйрәм); *yavuz atın çiftesi pek olur* (явыз ат каты тибәр).

2. Ат – хезмәт символы. *Aç (arik) at yol almaz, aç (arik) it av almaz* (ач (арык) ат юл алмас, ач (арык) эт ау алмас); *at beslenirken, kız istenirken* (ат ашаганда, кыз соралганда (беленер)); *atına bakan ardına bakmaz* (атын караган артына карамас); *at yedi günde, it yediği günde (belli olur, semirir)* (ат жиде көндә, эт ашаган көнөндә (беленер)); *dokuz at bir kazığa bağlanmaz* (тугыз атны бер казыкка бәйләмиләр); *bakarsan at bakmazsan mat* (карасаң ат, карамасаң мат); *yürük ata kamçı olmaz (yürük at kamçı değdirmez)* (йөгерек атка камчы тимәс); *yürük ata paha olmaz* (йөгерек атка бәя юк); *ortak atın beli sakat olur* (уртак атның биле авыртыр); *at (olur) bulunur meydan (olmaz) bulunmaz, meydan (olur) bulunur at (olmaz) bulunmaz* (ат булыр, майдан булмас, майдан булыр, ат булмас).

3. Ат – тугрылык символы. *At binicisini tanır (bilir)* (ат хужасын таныр); *atım tepmez, itim kapmaz deme (atın tepmezi, itin kapmazı olmaz)* (атым типмәс, этем тешләмәс димә); *at sahibine (ağasına, biniciye) göre eşer (kişner)* (ат хужасына күрә кешнәр); *bir sürçen atın başı kesilmez* (бер сөртенгән атның башын кисмиләр); *byurmadan tutan evlat, gün doğmadan kalkan avrat, deh demeden yürüyen at* (әйтмичә эшлэгән бала, таң атканчы торган хатын, «на» дигәнчә бара торган ат яхшы); *irmaktan (çaydan, dereden) geçerken at değıştirilmez* (елганы кичкәндә ат алыштырмыйлар).

4. Ат – байлык, муллык, бәрәкәт символы. *Aptal ata binerse bey oldum sanır, şalgam aşı girerse yağ oldum sanır* (ахмак атка атланса үзен бәй булдым дип белер, шалкан ашка керсә май булдым дип белер); *at almadan ahır dikme* (ат алмыйча абзар төземә); *atın varken yol tanı, ağın varken el tanı* (атың булганда юл белеп кал, агаң булганда ил белеп кал); *beleş atın dişine bakılmaz* (бушка килгән атның тешенә карамыйлар); *buğday yanında acı at da sulanır* (бодай янында тук атның да ашыйсы килер); *at ile avrat yiğidin bahtına* (ат белән хатын егетнең бәхетенә); *eğreti ata (emanet ata, el atına) binen tez iner* (кеше атына менгән тиз төшәр); *ağustosun 15'inden sonra ere kaftan ata çul* (августның 15еннән соң иргә кафтан, атка келәм); *atın ölümü arpadan olsun* (атның үлеме арпадан булсын); *eşek at olmaz, ciğer et olmaz* (ишәк ат булмас, бавыр ит булмас); *yağmurda düşmanın koyunu, dostun atı satılsın* (яңгырда дошманның сарыгы, дусның аты сатылсын).

Төрөк мәкальләрендә дә *ат* хезмәт сөючәнлекне күрсәтә торган образ буларак күренә. Шулай ук ат һәм хужасы арасындагы бәйләнешне дә күрәбез. Тугандаш халкыбызның телендә *ат* сүзе кәргән мәкальләренң сан ягыннан эзрәк булуы аларның мәдәниятендә әлегә хайванның бездәгә кебек киң таралыш алмавыннан килә. Бездә ат – эш хайваны, чабышкы, милли бәйрәмбез – сабантуй символы һәм хәтта ризыкларыбызда да урын алган атама. Төрөкләрдә соңгысы юк, ат ите аларда ризык буларак кулланылмый.

Шулай ук ике телдә дә бертөрле яңгыраган мәкальләргә мисал китереп үтәсебез килә:

Arik ata kuyruğu da yüküdür. = Арык атка койрыгы да йөк.

Atlar nallanırken kurbağa ayağını uzatmaz. = Ат дагалаганда бака ботын кыстырмый.

At at oluncaya kadar sahibi mat olur. = Ат ат булганчы хужасы мат булыр.

Samı yanan eşek atı geçer. = Жаны янган ишәк аттан йөгерек булыр.

Sen dede ben dede bu atı kim timar ede? = Син мулла, мин мулла, атка печән кем сала?

Yumuşak huylu atın çiftesi pek yavuz olur. = Юаш атның типкесе каты булыр.

Мондый төр үрнәкләргә мисаллар табылу мәдәниятләрәбезнең күпмедер дәрәжәдә кисешүен күрсәтә. Мисаллардан күренгәнчә, ат атамасы хезмәт сөючәнлекне, тырышлыкны, ирлекне күрсәтү өчен генә түгел, тормышыбызның һәр ситуациясенә ярадай мәкальләрдә гаять уңышлы кулланылган.

Хайван образлары милли дөнья картинасының үзенчәлекләрен ачык сурәтләнә. Хайван атамалары кергән мәкальләрдә еш кына ялкаулык, булдыксызлык, тереклеккә саксыз караш кебек тискәре сыйфатлардан мыскыллап көленә, эшсезлеккә, битарафлыкка, мәнсезлеккә, астыртынлыкка каршы чыгыла. Кешенең бары тик уңай сыйфатларга гына ия булырга тиешлеге асызыклана.

Мәкальләрдә бер үк хайван атамасының ике телдә төрле ешлыкта кулланылуы әлеге образларның ике мәдәнияттә төрле мәгънәгә ия булулары турында сөйли. Татар һәм төрек телләрендә бертөрле яңгырашлы мәкальләрнең булуы мәдәниятләрәбезнең кисешү нокталарын күрсәтә.

Мәкаль-әйтемләрде урын алган хайван образларын тикшерүгә багышланган хезмәтләр бүгенге көндә байтак, шулай да, татар һәм төрек мәкальләрен әлеге аспектта һәм лексик-семантик үзенчәлекләрен чагыштырма планда анализлап язылган хезмәтләр бик сирәк. Бу нисбәттән үзәбезнең фәнни-теоретик хезмәтебезне гаять актуаль дип саныбыз һәм, безнеңчә, бу өлкәдә эзләнүләргә алга таба да дәвам итәргә кирәк дигән фикердә калабыз.

Чыганаclar һәм әдәбият

1. Aksoy Ö.A. Atasözleri ve deyimler sözlüğü. Atasözleri sözlüğü. C. I / Ö.A. Aksoy. – İstanbul: İnkılâp Kitabevi Yayın Sanayi ve Ticaret AŞ, 2014. – 486 s.
2. Исәнбәт Н. Татар халык мәкальләре. Т.1. / Н. Исәнбәт. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1959. – 913 б.
3. Йорт аты //Википедия. [Электрон ресурс]. – 2015. Керү юлы: https://tt.wikipedia.org/wiki/Йорт_аты (мөрәжәгать итү датасы: 02.04.2016).
3. Садыкова З.Р. Зоонимическая лексика татарского языка. – Казань, Татарское книжное изд-во, 1994. – 130 с.
4. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. 3 т. Т.1. – Казан: Тат.кит. нәшр., 1979. – 725 б.

ОСМЫСЛЕНИЕ ТАТАРСКОЙ САМОБЫТНОСТИ НА ПРИМЕРЕ КОНТУРА КАЗАНИ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ

Елена Яковлева¹

Аннотация. Объектом исследования становится контур города Казани, рассматриваемый через призму национальной самобытности. Выявлено, что в теле Казани ярко проявляются женские черты, на что указывает абрис как самого города, олицетворяющий татарский калфак, так и контур Казанского Кремля, ассоциирующийся с женским профилем. Освоенное/присвоенное городское пространство, связанным с национальным колоритом, оказывает влияние на подсознание, сознание, образ мыслей и действий личности, помогая ей в жизнепроявлениях.

Ключевые слова: самобытность, тело города, женское начало, калфак, Казанский Кремль.

UNDERSTANDING TATAR IDENTITY ON THE EXAMPLE OF CIRCUIT KAZAN: PHILOSOPHICAL ISSUES CULTURAL DIFFERENCES

Summary. The object of research is becoming the city of Kazan contour, viewed through the prism of national identity. It was revealed that in Kazan body pronounced feminine traits, which is indicated as an outline of the city, symbolizing Tatar kalfak and contour of the Kazan Kremlin, associated with the female profile. Mastering / assigned to urban space, connected with the national colors, has an impact on the subconscious mind, thinking and actions of the person helping her manifestations of life.

Keywords: identity, body, city, feminine, kalfak, the Kazan Kremlin.

Интерес к прошлому – культуре определенной исторической эпохи/народа/отдельной личности – всегда находился в центре внимания исследователей, расширяя знания и способствуя появлению новых фактов, позволяющих перекинуть своеобразный *Мост Времени* от прошлого к настоящему и будущему. Сегодня подобный интерес еще более актуализируется ввиду перманентной кризисности современного бытия и поиска выхода из него, приводящего к проблеме идентичности, оказывающейся размытой и неясной, а нередко – потерянной в условиях глобализирующегося мира. Если рассматривать идентичность как ценность, связанную с появлением благоприятного пространства минимизации ущерба жизни, то, подчеркнем, человек нуждается в своем распознавании, осмыслении, определении и оценивании, а значит – культурной идентичности. Одним из аспектов культурной идентичности можно назвать национальный колорит, высвечивающий самобытность

¹ Доктор философских наук, профессор, кандидат культурологии, доцент, Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова, e-mail: mifogra@mail.ru.

определенного народа. Неслучайно сегодня потребность в признании особенного бытия какого-либо народа стоит на повестке дня. Сама самобытность есть «природное пространство в политических границах, это территория, в которой воплотилась государственная история», в том числе, «легенды и мифы, связанные с обретением данного пространства, с защитой его границ» [2, с. 41]. Человек живет в определенном пространстве, осваивая его и делая комфортным для себя, не в последнюю очередь, благодаря интерпретированию. Совокупность географических названий, имеющих свой адрес, образуют *топонимическое пространство*, становящееся для личности в зависимости от жизненных обстоятельств близким/далеким, родным/чужим, знакомым/незнакомым и их сочетаниями между собой. Одним из таких пространств можно назвать *город*. Его обыденная привычность/привычная обыденность не позволяет нередко увидеть за ней окружающее пространство – *физическое тело города*, имеющее собственные очертания. Последние образуются внешними и внутренними границами, хитросплетением узора улиц, сочетанием площадей, парков, скверов, рынков, культовых сооружений, офисов, жилых комплексов и домов и пр., на которые накладываются тени и краски в виде впечатлений и ощущений. Благодаря перечисленному каждый город имеет индивидуально-неповторимый колорит и облик, своеобразие которым придают не только пограничные очертания, национальная принадлежность, имена и творения гениев, но и субъективные восприятия и переживания, рождаемые этим пространством и в нем. Само понимание тела связано с *материально-пространственной структурой в виде планировки и застройки города/населенного пункта*. Несмотря на то, что город рукотворен, а значит – искусственен, его тело воспринимается как *живой организм*, имеющий свою физиономию и свое тело, способные (при желании) восприниматься живущими в нем людьми.

Присвоение городского пространства происходит посредством метафизического и метафорического опыта личности. Жизненные события человека, «маленькие трагедии» и большие радости разворачиваются в городском ландшафте. Неслучайно *post factum*, в воспоминаниях индивида конкретные детали события вместе с сопровождаемыми эмоциями становятся более тусклыми, а городской пейзаж, на котором они разворачивались, оказывается устойчивым и детализированным. Объясняется подобное тем, что «каждый горожанин переживает город (по крайней мере, город, хорошо знакомый) как продолжение своего собственного тела, как особого рода одежду, вернее, как целую последовательность одежд, развернутую в городском пространстве. Слои этой одежды несут печать конкретной личности горожанина тем отчетливее, чем ближе находятся к его физическому телу: его комната куда ярче окрашена его персональными пристрастиями, чем лестница или двор, не говоря уж о ближайшей улице и т.п.» [1, с. 234]. Подчеркнем, городской гардероб зависит не только от личных пристрастий, жизненного опыта, модных тенденций, но и национальной принадлежности, времени года/суток, смены будней и праздников, наличия/появления/исчезновения объектов (памятников, арок, фонтанов и пр.) внутри пространства.

Личность *присваивает* себе город, отождествляя его со своим/чужим пространством и переживая как продолжение себя. Наиболее ярко это качество проявилось в пословицах и поговорках разных народов: «Как бы ни было сладко жить на чужбине, всегда тянет к родной стороне» (тат.), «На родной стороне даже дым сладок» (тат.), «Бежал от дыма, да попал в огонь» (тат.), «В Астрахани телка рубль да перевоз тысячу» (К. Насыри), «Понадеялся на гору, где и дичи-то не водится» (К. Насыри), «Свое – в сердце, чужое – под мышкой» (К. Насыри), «Хочешь знать, что в твоём доме творится, – спроси у соседа» (К. Насыри), «Хоть палец в рукавице пошевелишь – от глаз людских не утаишь» (К. Насыри), «Где-то там, говорят, котел есть, а пойдешь, и черпака не найдешь» (К. Насыри), «Не стучи в чужие ворота, не то в твои постучат» (К. Насыри), «Гость – ишак хозяина» (К. Насыри), «В вашем доме, что ни день, то праздник или свадьба. В нашем доме, что ни день, то горе иль кручина» (К. Насыри) и др. [См.: 3]. Приведенные пословицы основаны на архаическом принципе бинарной оппозиции: здесь используется противопоставление (*свое – чужое, в доме – в гостях*), позволяющее посредством ассоциаций познать и описать город как среду обитания. Подчеркнем, свое пространство, несмотря на недостатки, оказывается родным и близким, высвечивая *нравственную оседлость* (Д.С. Лихачев) и патриотизм, говорящие в пользу национальной принадлежности.

Несмотря на искусственность городского ландшафта, личность относится к городу как к *живому существу*, наделяя его антропоморфными чертами, в чем проявляется неискоренная тяга человека к мифотворчеству, анимизму и магии, рождающих *метафоричность* в познавательной способности личности, проявляющей себя наряду с рациональным компонентом и высвечивающей эмоционально-чувственный аспект. Именно метафоричность помогает раскрасить городской абрис различными цветами и оттенками. Более того, созданный образ города рождает особую коммуникацию: человек реально либо виртуально/мысленно *ведет диалог с одухотворенным городом как живым существом*, подключая к процессу свой двигательный/визуальный/тактильный/слуховой/обонятельный опыт бытия в городском пространстве. Подобное общение осуществляется в своеобразном (реальном/виртуальном) путешествии по городу, хождением по улицам и улочкам, поиску/выбору любимых/укромных/тайных/потаенных мест, а нередко – с их изучением, в результате чего происходит присвоение/при-свое-ние городского пространства: город становится своим.

Путешествие по городу позволяет увидеть его *тело*. Подчеркнем, само *тело города* выступает в качестве *метафоры*, олицетворяющей среду обитания личности как существа, обладающего своими очертаниями и структурными элементами в виде частей тела. В процессе рождения городской телесности личность активно при интерпретировании задействует воображение и фантазию. Понимая, что город искусственен, человек фантазирует над его обликом, пропуская через призму своего *Я* как личного горизонта, тем самым вплетая в реальное нереальное, в рациональное – эмоциональное, в сознательное – подсознательное и даже сверхсо-

знательное, в действительное – воображаемое, в объективное – субъективное, в непотаенное – потаенное, в схематичное – телесное. Подобная переработка информации и ее интерпретация рождает *метафору тела города*, снимая противоречие между искусственностью и естественностью. Метафора *оестествляет искусственность* среды обитания человека. Искусствовед Г.З. Каганов выстраивает следующую схему проекции телесности на город: «передвигаясь по «своему» городу вполне бездумно, когда не требуется на каждом шагу напрягать рефлексию и внимание, горожанин смотрит на него из такой глубины своего существа, что его собственное тело непроизвольно и незаметно становится как бы первым планом картины, и за долгий срок этот «вид изнутри тела» (со всеми его подсознательными образами и комплексами) переносится на город, который столь же непроизвольно и незаметно начинает видиться тоже как тело и тоже изнутри» [1, с. 248]. В итоге житель мыслит город как *свой*, различая внутри тела *свои* части в виде района/двора/дома/этажа/квартиры.

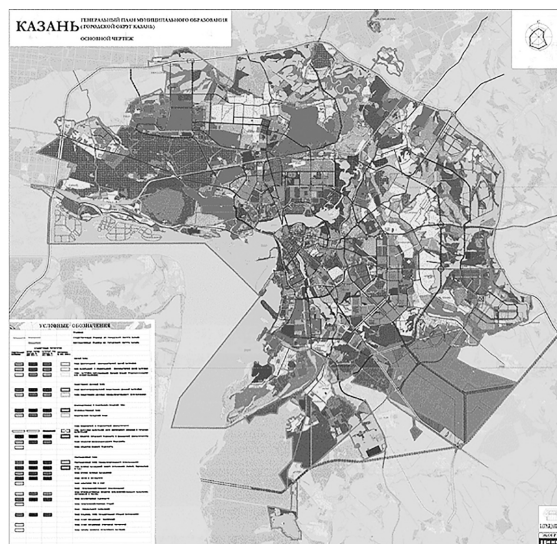
Еще одним аспектом метафорического восприятия города является его *половое различие*. Если обратиться к названию города Казань, то здесь мы встречаем ярко выраженное *женское начало*, что подчеркивают и приведенные нами поэтические строчки: в них городская телесность описывается посредством слов женского рода – *она, царица, дева, единственная, любимая* и др. Подобное неслучайно. Дело в том, что «города предстают в литературе в качестве женских персонажей, а в изобразительном искусстве передаются как женские фигуры <...>, в древневосточном культурном пространстве подобные представления воплощаются в образе богини города» [См.: 4]. Другое дело, что, несмотря на женственность своего именованя, легенды о происхождении названия города расходятся. Одна группа версий связывает название города с *казаном*, имеющим мужской род. Другая группа версий имеет ярко выраженное женское начало. Так, лингвист Д.Г. Киекбаев связывает название города со словом *каен* – ‘берёза’, а писатель Юсуп Гарай – с *водной травой* (мать-и-мачеха или лебеда душистая), встречаемой у тюркских народов. Несмотря на неясность происхождения названия города Казани, что выдает в нем ярко выраженное женское начало, олицетворяющее потаенность как сокрытость глубоко личного (на сегодняшний день – это пока *в-себе-потаенность*), тем не менее, сделаем акцент на следующем моменте. Даже если происхождение слова связано с *казаном*, то он семантически наделяет женский образ чертами маскулинности – силой, мужеством, отвагой, стойкостью, рождая метафору *мужественной женщины*, о чем свидетельствует более чем тысячелетняя история Казани.

В пользу женского образа Казани говорит ее карта-схема: абрис города представляет собой национальный женский головной убор – *калфак* (в интерпретации Воробьева Н.И. – простой *колтак*). Он – женский символ, узоры которого несут определенный смысл, чувства и переживания, показывая духовную красоту хозяйки. Если в древности калфак был повседневным городским убором, то сегодня его можно увидеть только как элемент праздничной одежды или сценического костюма (фотография 1).

Схема Казани повторяет геометрическую причудливую изворотливость калфака. Дело в том, что сложный на первый взгляд головной убор имеет довольно простую конфигурацию: он, обладая прямоугольной формой с конусом на одном конце, одевался на голову, надвигаясь на лоб, а конусообразный конец либо откидывался назад, либо набок, придавая замысловатость головному убору (фотография 2).



Фотография 1. Татарский калфак.

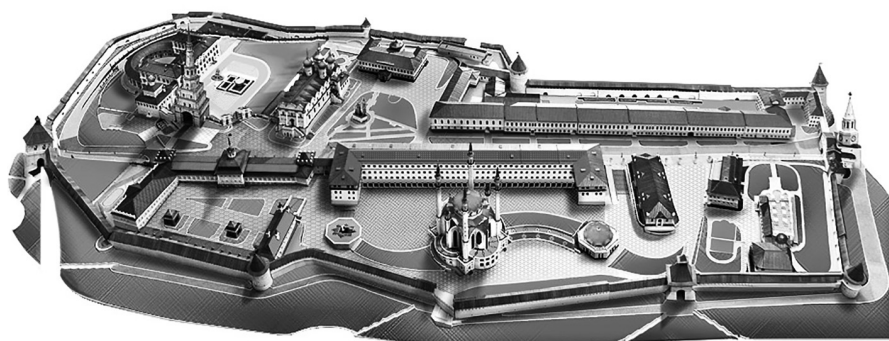


Фотография 2. Схема Казани.

Как писал Владимир Маяковский, «начинается земля, как известно от Кремля», необходимо обратить внимание и на эту городскую конструкцию. Если внимательно изучить схему Казанского Кремля, то в ней мы отчетливо увидим женский профиль с калфаком на голове, где лобную часть с калфакком составляют Тайницкая и Воскресенская башни, Президентский Дворец и башня Сююмбике, глаз – Южный корпус, нос – мечеть Кул Шариф, рот – Преображенская башня, подбородок обрамляет – Юго-Западная башня, а длинная шея красавицы Казани – улица Баумана, где постоянно дует ветер и в зависимости от времени года хочется закутаться

то в теплую шаль, то в легкий шелковый платок (фотография 3).

В целом, город оказывается не только средой обитания человека, но и обладает структурирующим началом, несущим в себе самобытные черты. Контур города Казани на сегодняшний день являет собой (бессознательно-сознательно/сознательно-бессознательно) искусство (с)охранения традиции.



Фотография 3. Казанский Кремль.

Он, кристаллизуясь в символ малой Родины, прививает/развивает/поощряет в личности определенные черты, способствуя рождению определенного стиля поведения, проявлению патриотических настроений и гражданской позиции. В результате включенности/в-ключе-нности в процесс понимания городской телесности Я проходит большой путь, связанный с непрерывным внешним и внутренним, реальным и виртуальным диалогом (с самим собой/окружающими объектами, людьми и/или ситуациями). Индивид, проявляя себя в этом пути разнонаправленно, одновременно совмещая собственное прошлое – настоящее – будущее, выходит на самобытное понимание города, что побуждает его к новым странствиям: размышлениям, интерпретациям и преобразованиям не только Я, но и городской телесности.

Литература

1. Каганов Г.З. Душа и тело города // Многомерный образ человека: на пути к созданию единой науки о человеке/ Под ред. Б. Г. Юдина. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 234-255.
2. Кемеров В. Общество, социальность, полисубъективность. М.: Академический Проект, 2012. 252 с.
3. Насыри К. Фольклор. Загадки. Пословицы и поговорки. URL: <http://kitap.net.ru/nasyri2.php> (дата обращения: 21.05. 2016).
4. Неклюдов С.Ю. Тело Москвы: к вопросу об образе «женщины-города» в русской литературе. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/nekludov20.htm> (дата обращения: 21.05. 2016).

ТӨРКИ ХАЛЫКЛАРДА СӨННӘТ ЙОЛАСЫ: ТРАДИЦИЯЛӘР ҺӘМ БУГЕНГЕ ТОРЫШЫ (ТАТАР ҺӘМ ТӨРЕК ХАЛЫКЛАРЫ МИСАЛЫНДА)

Рамилә Яруллина-Йылдырым¹

Аннотация. В процессе формирования национального характера личности наряду с образом жизни и мышления, культурными ценностями, религиозными воззрениями, языком и географическими особенностями важную роль играют и традиции народа, представителем которого является эта личность. Смена поколений, социальные, политические и экономические изменения в стране, совместное проживание с другими этническими группами приводит к изменению национальных особенностей: к их видоизменению или же наоборот, к их исчезновению. Одна из таких культурных ценностей, вынужденных претерпеть изменения под воздействием общественных факторов, – обряд обрезания, являющийся общим для всех мусульманских народов.

В статье затрагиваются отдельные и общие элементы, касающиеся вышеуказанного обряда у татар в историческом ретроспективе, в силу разных причин проживающих в разных регионах и у турков Восточной части Анатолии, среди которых данный обряд и поныне является неотъемлемой частью их культуры. Обряд обрезания, укоренившийся в среде турков восточной и юго-восточной части Турции, рассматривается в тесном единстве с традицией «кирве». Также дается пояснение о требованиях при выборе кирве, экономические и социальные обязанности данной личности.

Ключевые слова: Культурные ценности, тюркские народы, обряд обрезания, кирве.

THE CIRCUMCISION TRADITION IN TURKIC PEOPLES: FROM PAST TO PRESENT (IN THE CASE OF THE TATAR AND TURKIC PEOPLES)

Summary. In forming the national identity of an individual, the mores and traditions of that nation are as of much significance as its lifestyle and worldview, moral values, religion, language and geography. Social, political and economic changes across the country and living together with different ethnic groups lead to transformations of national characteristics – their diversification, enrichment or disappearance. Moral values that determine the life

¹ Доктор, профессор, Университет Адьяман, г. Адьяман, Турция, e-mail: ryildirim@adiyaman.edu.tr.

philosophy of an individual are strongly connected to the spirit of the period and to the changes in the worldview. One of the cultural values that have been exposed to transformation due to the social changes is the tradition of circumcision common among the Muslim people.

This study will focus on the history of the circumcision tradition, common characteristics of the circumcision ritual of the Turks and Tatars living in various geographies and some distinctions in each region. The circumcision ritual of the Anatolian Turks will be handled with the kirve tradition seen particularly in the Eastern and Southeastern regions. Some points that are considered in choosing a kirve as well as social and financial responsibilities of the kirve will be explained. This study will emphasize in conclusion that circumcision, circumcision feast and the kirve tradition are greatly influential in forming the national identity of the youth, in binding families together, in helping people under poor financial conditions and in enabling the deep-rooted mores and traditions to continue.

Keywords: cultural values, Turkic peoples, circumcision tradition, kirve.

Шәхеснең милли характеры формалашуда шул милләткә хас тормыш һәм фикерләү рәвеше, дин, тел, яшәү урыны кебек факторлар белән бергә, горейф-гадәтләр һәм йолаларның да әһәмияте зур. Ил күләмендә барган социаль, сәяси һәм икътисади үзгәрешләр, башка этник төркемләр белән аралашып яшәү милли сыйфатларның үзгәрешенә – төрлеләнүенә, баюына, яки киресенчә, юкка чыгуына китерә. Тарихи ватанынан читтә, бигрәк тә чит регионнарда һәм илләрдә яшәгән халык, үз милләтенең төп үзенчәлекләрен саклаган хәлдә, башка милләтләргә хас сыйфатлар йогынтысында да кала. Жәмгыять, шушы жәмгыятьтә формалашкан шәхес һәм шәхеснең яшәү фәлсәфәсен билгеләүче рухи кыйммәтләренең тормыш агышында бер-беренә тыгыз бәйләнештә төшенчәләр икәннән беләбез. Бу төшенчәләрдән берсе зарар күрсә, аның йогынтысы башкаларына да тәэсир итә.

Барлык мөселман халкы өчен уртак саналган сөннәт йоласы да жәмгыятьтә төрле факторлар тәэсирендә үзгәреш эчендәге рухи кыйммәтләренең берсе. Без бу язмышта сөннәт йоласының тарихына, төрәкләрдә һәм төрле төбәктә яшәүче татарлар халкында бу йоланы башкарудагы кайбер әһәмиятле якларга кыскача тукталып узабыз.

Мәгълүм, сөннәт – ир баланың женес эгзасы очын каплап торган тирене кисеп алу йоласы. Мөселманнар арасында ир баланы сөннәткә утырту йоласының башланып китүе Ибраһим пәйгамбәр исеме белән бәйләп карала. Дини риваятьләрдән күренгәнчә, «Һәм Ибраһим улы Исмагыйльне һәм өендә дөньяга килгәннәрен барысын, һәм акчасы белән сатып алганнарның барысын, өендәге кешеләр арасынан һәр ир кешене алды һәм Алланың үзенә сөйләгәнчә, берүк көндә сөннәткә утыртты. Ибраһим сөннәт булган вакытта туксан тугыз яшендә иде һәм улы Исмагыйль унөч яшендә иде һәм бөтенесе берлектә сөннәт булдылар» (Теквин Бар 17/22-27) [9, б. 032]. Кайбер риваятьләрдә Ибраһим пәйгамбәрнең сиксән яшендә Шам районындагы Каддум авылында үз-үзен сөннәт итүе баян ителә. 120 яки 70 яшьләрендә сөннәт булуы хакындагы риваятьләр дә мәгълүм [5, б. 499]. Ибраһим пәйгамбәр вакытынан килә торган бу йоланы ислам дине тарала башлаганнан соң Мөһәммәт пәйгамбәр һәм аның тарафтары да дәвам итә. Хәдисләрдән, туганда ук сөннәтле булган Мөхәммәт пәйгамбәрнең ике оныгы Хәсән һәм Хөсәенне үз сөннәткә утыртуы мәгълүм. Пәйгамбәр бу турыда болай дип яза: «Биш нәрсә җырат (яратылыш) кирәгедер: сөннәтле булу, култык асты кылларын чистарту, касыкларны кыру, тырнак кисү һәм бер дә мык очларын төзәтү» (Нәсәли 1/32-33) [9, б. 032].

Мөхәммәт пәйгамбәр дөньяга килгәнчә, сөннәт йоласы яһүдиләр арасында таралган була. Яһүдиләрдә сөннәт йоласы хаһамлар тарафыннан башкарыла. Авыртуны сизмәсен өчен бу йола бала дөньяга килү белән, төгәлрәге, сизгенчә көндә аерым бер ритуал рәвешендә үткәрелә.

(Мәгълүмат өчен шуны да искәртү кирәк: «Сөннәткә утырту гадәте мөселманнар белән яһүдиләрдә генә түгел, Австралия, Полинезия утрауларында, Африка, Америкада (Мексика) һ.б. төбәк халыкларында да таралган. Мондый йола борынгы Мисырда да билгеле булган. Эфиоплыларга бу йола мисырлылардан кәргән, яһүдиләр аны мисырлылардан алганнар» [7, б. 418]).

Мөселманнарда ир баланы сөннәткә утыртуның катгый билгеләнгән көне дә, баланың яшь чиге дә юк. Шулай да Әхмәтһади Максудиның «Шәригать хөкемнәре»ндә «Ир баланы унынчы яшенә кадәр сөннәткә утырту» (6, б. 73) сөннәт гамәлләре исәбенә кертелгәнлеге искәртелә. Күпчелек халыкларда ир баланың тууынан балигъ булганчыга кадәрге арада сөннәт ясау гадәт булып килгән. 4 – 7 яшь арасы, кайбер төбәкләрдә так яшьләрдә (3, 5, 7 һ.б.) хуп күрелә. Баланың үз-үзен аңлый башлаган яшьтә сөннәт ритуалын башкару мантийклы. Чөнки сөннәткә хәзерләнгән ир бала психологик яктан бу йолага хәзер булырга, үзенә ирләр женесеннән икәннән, сөннәтле булуын аңларга тиеш. Ир бала булуның үзенә күрә бер горурык, көч һәм жаваплылык икәннән белү дә аның кешелек сыйфатлары формалашуында уңай йогынты ясай. Икенче яктан, сөннәткә хәзерләгән бала мөселманлыкны, үзенә ислам динендә булуын аңлай, үз динен кануннары белән таныша, дини йола һәм тәрбия аша үз динендә тәрбияләнә башлай. Гарәпләрдә «хытан» дип исемләндерелгән бу йола, төрки халыкларда сөннәт исеме белән йөртелә. Бу, үз чиратында, төркиләренң Мөхәммәт пәйгамбәр сөннәтенә никадәр бәйлә һәм хөрмәтле икәннән күрсәтә [9, б. 032]. Сөннәт йоласының тагын бер функциясе: ир бала шушы ритуалны узу белән балигълык ягына чыга. Ритуал, шартлы рәвештә генә булса да, ир баланың балачагын балигълыктан аерып тора.

Татар халкында сөннәт йоласы диюгә Гаяз Исхакыйның «Сөннәтче бабай» повесте хәтерәбезгә килә. Язучы әлеге эсәрендә татар авылларында сөннәт йоласының ни рәвешле башкарылуын, авыл халкы тарафыннан сөннәтче бабайга, гаиләсенә һәм һөнәренә булган хөрмәтнең зурлыгын, жылылыгын кабат халкыбыз күнелендә жанландырды. Бер гасыр элекке татар халкының тарихын, яшәү һәм фикерләү рәвешен, матур традицияләрен

яктырткан әлеге әсәр хәзерге укучыда милли һәм дини тойгылар тәрбияләүдә, онытыла башлаган йолалары-бызны тернәкләндерүдә бүген дә тәэсир итү көченә ия.

Совет елларындагы тыюларга карамастан, төрле төбәкләргә чәчелеп яшәгән татар халкы, аеруча авылларда, ир баланы сөннәткә утыртуны динебезнең бер сөннәте буларак үтәргә тырышкан. Татарстанның Кайбыч районында сөннәт йоласының ничек башкарылуын Фәридә Яруллинадан өйрәндек. Белгәнбезчә, һәр авылда булмаса да, элек һәр якның бу эшне башкарган сөннәтче бабасы булган. Сөннәткә утырту йоласы, Гаяз Исхакый да язып калдырган кебек, гадәттә һавалар суына төшкәч, көз һәм кыш айларында башкарылган. Күрше авылдан сөннәтче бабайны ат белән алып килгәннәр һәм ул авылдагы берничә гаиләнен баласына сөннәт ясалган. Ир бала ата кешенең кочагына утыртылган, курыкмасын өчен балага матур вәгдәләр бирелгән. Мәсәлән, Кайбыч якларында халык арасында *бабачы* дип йөртелгән сөннәтче бабай, ир баланы жайлап, юмалап, «Сиңа матур чалбар тегәбез, әйдә буен үлчик әле» дип, кулы белән буй үлчөгән кебек хәрәкәт иткән һәм «Бисмилласын» укып, тиз арада төп эшен дә башкарган. Бабачыга эше өчен рәхмәт белдереп бирелә торган махсус бүләкләр дә булган. Мәсәлән, сөннәткә утыртылган ир баланың буе озынлыгында сөлге һәм түгәрәк икмәк биргәннәр. Күрше-күлән һәм туганнар сөннәт ителгән малайны котлап уенчыклар, бүләкләр китергән. Бүләкләр балага авыртуын онытырга ярдәм иткән. Матди хәле яхшы булган гаиләләр Коръән мәжлесә уздырган. Гомумән алганда, бу якларда сөннәт һәм сөннәт мәжлесә матур бер бәйрәм рухында уздырылган.

Татарстаннан читтә яшәүче милләттәшләребездә сөннәт йоласының ничек башкарылуы турында мәгълүмат алу өчен Флера Баязитованың киң колалчы хезмәтләренә мөрәжәгать итек. Галимә тарафыннан жыйналган һәм системалаштырылган бай рухи хәзинә читтәге татарларның йола фольклорын күз алдына бастыру өчен зур чыганак булып тора. Мәсәлән, Идел-Урал төбәгендә яшәүче татарларда сөннәтче бабайны *баба карт* дип йөрткәннәр. Сөннәткә утыртканда ул балага «куяң ат бирәм» дип, аның диккатен башка якка юнәлтә икән. «Баба карт кәсан китерә куйан ат?» – «Син терелгәс, син йөри башлагас» – тиләр балага» [2, б. 204]. Бу якларда да элек баба картка түгәрәк икмәк һәм гаиләнең мөмкинлегенә күрә хәер биргәннәр.

Татарлар яшәгән күпчелек төбәкләрдә яра төзәлсән өчен аңа агач череге сипкәннәр. Сөннәтче бабалар алдан ук юкә агачы череген иләп хәзерләп куя торган булганнар. Ата-ана яра төзәлгәнче ул черекне сибеп торган. Юкә агачының он рәвешендәге череге халыкта көчле антисептик саналган, аны башка яраларны төзәтү өчен дә кулланганнары мәгълүм.

Әстерхан татарларларында ир баланың диккатен башка нәрсәгә юнәлтү өчен «ау-ау» дип кычкырып, ишекне кага торган булганнар. Боларга алданып, бала авыртуны сизми калган. Сөннәт ясалган балага туган-тумача тиредән тегелгән капчыкка акча салган, бала шуңа карап, елавын онытып торган [1, б. 158]. Электән Әстерхан татарларында, баланың сөннәткә утыртылуы хөрмәтенә, сөннәт туйлары да уздырылган. Сөннәтлөгәнче балага матур киёмнәр кидертеп, халык алдында биеткәннәр, акча чөчкәннәр. Матди хәле яхшы булган гаиләләр үгез һәм ат суеп, сөннәт туге уздырган. Кайбер төбәкләрдә баланы сөннәткә бирү алдыннан, көрәшчеләр чакырылып, ярыш оештырылган. Жиңүчегә куй яки сыер бирелгән. Соңыннан ул бүләкләр көрәштә жингән якның мулласына тапшырылган [1, б. 157]. Сөннәт ителәчәк бала ленталар белән бизәлгән ат арбасына утыртылган, жыр-музыка белән халык урам әйләнгән [1, б. 157].

Себер татарларында бу йоланы башкаручыларны *аптал*, *абтал*, кайбер жирләрдә *сөннәт салучы бабай* дип атаганнар. Халык апталларга кадер-хөрмәт күрсәткән, йомшак урынга, мөндәргә утырткан. Аларның кулы жиңел һәм укымышлы булуына ышанган. Флера Баязитова бу хакта түбәндәгечә яза: «Себер диалектларында апталның – сөннәтче картның борыңгы шаманнар кебек, барабан сугып, тавыш чыгарып торыуы турында мәгълүматлар сакланган» [3, б. 212]. Төмән өлкәсендәге авылларда апталларның исә имән агачтан ясалган һәм *тип*, *төмбер күнәк* дип йөртелгән барабан шәкелендәге айберне үзләре белән йөртүе мәгълүм.

Ата-анасы гаиләдәге ир баланы сөннәткә утырту хөрмәтенә *сөннәт катымы*, *сөннәт туй*, ягъни мәжлесләр уздырган. Мәжлеслә Коръән укытылган, теләкләр теләнгән, тәмле ризыклардан аш табыны хәзерләнгән. Сөннәт мәжлесенә килүчеләр сөннәткә утыртылган баланың муенына асылган янчыкка акча салган. Себернең кайбер төбәкләрендә сөннәт туенда, Әстерхан татарларындагы кебек, төрле уеннар, көрәш һәм ат чабышлары оештырылган. Атлар төсле ленталар белән махсус бизәлгән, тәңкәләр тагылган. Ярышта катнашучыларга бүләкләр бирелгән. Сарык, тәкә суелган. Борыңгыдан килгән бу туйга авыл картлары чакырылган. Гомумән, чит регионнарда да сөннәт йоласы һәм сөннәт туйлары, бер яктан, динебез сөннәтен дэвам итү, дини гадәтләргә хөрмәт күрсәтү булса, икенче яктан, халык арасында теләктәшлек, ярдәмләшү, күнел ачу, милли традицияләребезне саклау чарасы булып торган.

Матур традицияләр һәм гореф-гадәтләргә саклап, аларны нәселдән нәселгә күчәргән авылларның бета баруы, заман сулышы тәэсирендә татарлардагы кебек, төрөкләрдә дә сөннәт йоласы үзгәреш кичерә. Электән сөннәтчеләр тарафыннан өйдә башкарылган йола, хәзерге вакытта, бигрәк тә шәһәр жирләрендә, хастанәләрдә башкарыла. Сөннәт туен уздыру да гаиләнең теләгенә, матди хәленә һәм туган-тумача белән мөнәсәбәтләренә бәйле. Шулай да Төркиянең элекке традицияләр саклаган, дини йолалар белән бәйләнешен бөтенләйгә өзеп бетермәгән көнчыгыш һәм көньяк-көнчыгыш районнарында сөннәт гадәте белән кирвәлек гадәте дә берберенә тыгыз бәйләнештә яшәп килә. Бу якларда сөннәт иткән кешедән бигрәк баланың кирвәсә кем булу әһәмиятле. Кем соң ул *кирвә*? Төрөк халкында кирвә дип «Сөннәт ителгән баланың кулын яки аягын тотып торган һәм бала өстендә ата хакы булган кеше»не атыйлар [8, б. 877]. Фарсчадан «киров» сүзеннән алынган бу гадәт Төркиянең аеруча көнчыгыш һәм көньяк-көнчыгыш районнарында киң таралган. Бигрәк тә аләвит мәзһәбендә булган төрөк һәм көртләрдә бу йолага житди әһәмият бирелә. Чөнки бер риваятькә язылганча, Мөхәммәт г.с. оныклары – Али пәйгамбәрнең уллары Хәсән һәм Хөсәеннең кирвәсә булган (4, s.1). Кирвәлек

традициясе сөнниләр арасында да очрый. Көнчыгыш районының төрле жирлекләрендә кирвәлек сүзенә башка төрле мәгънәләре дә бар. Кайбер жирләрдә кирвәлек «туганлык» белән бер дәрәжәдә, кайбер якларда «күршелек», «кешелек бурычы», «якынлык» кебек мәгънәләргә аңлата [5, б. 500].

Кирвәлекнең үзенә хас җаваплылыклы да бар. Кирвә сөннәт эшлэткән гаиләгә сөннәт өчен тотылган чыгымнарны капларга, сөннәт туен уздыру өчен матди ярдәм итәргә тиеш. Кайбер якларда, аеруча аләвитләрдә сөннәт булган ир бала үсеп җиткәч, кирвәсенең кызына өйләнә алмый. Чөнки сөннәт ясаган вакытта кирвәгә тамган кан бу ике гаиләнең каны кушылу мәгънәсендә кабул ителә.

Сөннәт һәм кирвәлек йоласы һәр жирдә үзенә хас үзенчәлекләре белән төрле. Мәсәлән, информант Әбүбәкир Айтекин аңлатканча, Адыяман районының кайбер авылларында мәртәбәле кирвә сөннәт булачак йортка килгәндә янына үзенә берничә дустан ала, бүләккә сыер, бозау кебек йорт хайваннарын китерә. Бу, бер яктан, кирвә кешенең матди хәлен, кирәк булса сөннәтләнүчегә ярдәм итә алырлык мөмкинлеген күрсәтсә, икенче яктан, сөннәт булачак гаиләгә һәм вазифасына булган хөрмәттен раслый. Ләкин гадәттә сөннәт эшлэткәч йорт кешеләре, рәхмәт әйтеп, бу бүләкләргә кире җибәрә. Ир баланың ата анасы кирвәгә, нигездә, киём-салым бүләк итә.

Төреләрдә сөннәт эшләнәчәк һәм бала ятачак бүлмә махсус хәзерләнә: ятакка гадәттә ана кешенең кул эше саналган җәймә җәелә, стеналар бизәкләр, төсле шарлар белән бизәлә. Тәмле хушбуйлар сибелә. Якыннар чакырыла, табын хәзерләнә. Сөннәт вакытында еламасын, авызы мәшгуль булсын дип, әлегә гамәл башкарылган вакытта ир балага зур локум каптыралар. Бала ул локумны чәйнәп маташкан арада сөннәтче баба әһәмиятле эшен башкара.

Сөннәт туенда Коръәннән аятлар, касыйдә укыла. Гадәттә корбан киселә һәм итле, ногытлы пылау пешерелә. Адыяман жирлегендә Корбан итенең чалган өлеше иң хөрмәтле кеше – кирвәгә бирелә. Туйларда давил, зорна кебек музыкаль инструментларда уйнала, жирле биоләр башкарыла. Озын гомерле булсын дип, кулына хна ягу ритуалы уздырыла. Сөннәтле балага алтын тәңкә тагу бу якларда киң таралган гадәттән санала.

Сөннәт ритуалы беткәннән соң да, бу гаилә өчен кирвә һәр заман иң хөрмәтле һәм дәрәжәле кешедән санала. Әбүбәкир Айтекин әйтүенчә, бер балага кирвә булган кеше ике гаиләне, берничә нәселне бер-беренә якынайта, туганлык мөнәсәбәтләрен урнаштыра. Гаиләдә булган барлык әһәмиятле вакыйгаларда, мәҗлесләрдә, мәсәлән, ир бала солдат хезмәтенә киткәндә, өйләнгәндә яки бәби чәндә кирвә чакырылып түргә утыртыла. Гомумән алганда, төреләрдә сөннәт, сөннәт туга һәм кирвәлек – гаиләләргә бер беренә якынлаштырган, матди хәле авыр булганнарга ярдәмләшү юлы ачкан һәм мондый традицияләргә сакланып калуын тәэмин иткән йолалардан санала.

Йомгак ясап әйткәндә, күпмедер дәрәжәдә үзгәреш кичерсә дә, сөннәт йоласы хәзерге вакытта да үтәләр торган йолаларның берсе. Татар халкында ул, бер яктан, дини йола буларак уздырылса, икенче яктан, сөннәт чисталыкка юнәлтелгән һәм медиклар тарафыннан да файдалы дип табылган йола буларак популярлаша бара. Төреләрдә исә сөннәт йоласы туганлык мөнәсәбәтләрен ныгыту ягынан да әһәмияткә ия.

Информантлар:

1. Айтекин Әбүбәкир, 65 яшендә, пенсиядәге укытучы, Адыяман шәһәре.
2. Яруллина Фәридә, 75 яшендә, Кайбыч районы, Кече Кайбыч авылы.

Кулланылган әдәбият исемлеге

1. Баязитова Ф. С. Әстерхан татарлары: Рухи мирас: гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор. – Казан: Фикер, 2002. – 300 б.
2. Баязитова Ф. С. Урта Урал (Свердловск өлкәсе) татарлары: Рухи мирас: гаилә-көнкүреш, йола терминологиясе һәм фольклор. – Казан: Фикер, 2002. – 416 б.
3. Баязитова Ф. С. Себер ареалы татар диалектларында этнокультура лексикасы (Йола һәм мифология текстлары яссылыгында). – Казан, 2009. – 736 б.
4. Kirvelik – Seyyidali www.seyyidali.com/index
5. Koksal, H. Güneydoğu İllerimizde Kirvelik Geleneği, www.turkoloji.cu.edu.tr.
6. Максуди, Ә. Шәригат хөкемнәре. – Казан: Раннур, 2010. – 111 б.
7. Миллият сүзлеге: Аңлатмалы сүзлек / Төзүче – авторы Тимергалин А. – Казан: Мәгариф, 2007. – 575 б.
8. Türkçe Sözlük (1988), Ankara: TDK, Cilt 2, S. 1679.
9. Işık, E. (2000), İslamiyet'te Sünnet Geleneği, Altınoluk dergisi, Ağustos, Sayı:174, S. 032.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	3
Аббасов Н.А. ОРГАНИЗАЦИЯ ОБЪЕДИНЯЮЩАЯ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ	4
Абдуллина Я.Б. ИСТОРИЯ ИСЛАМА В СИБИРИ В РАБОТАХ СОВРЕМЕННЫХ ЗАРУБЕЖНЫХ АВТОРОВ	7
Абдураманова С.Н. РОЛЬ ДЕКОРАТИВНОГО МАТЕРИАЛА И ПРЕДМЕТОВ ИНТЕРЬЕРА В СИСТЕМЕ УБРАНСТВА КРЫМСКОТАТАРСКОГО ЖИЛОГО ДОМА XIX ВЕКА	9
Агаева Ф.А. ЭТИКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ АБАЯ	12
Агелеуова А.Т., Агелеуов Г.Е. СТЕПНАЯ ДЕМОКРАТИЯ В КОЧЕВОЙ КУЛЬТУРЕ КАЗАХОВ	16
Акчурина-Муфтиева Н.М. НАРОДНЫЕ ПРОМЫСЛЫ КРЫМСКИХ ТАТАР. ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ	18
Амирлан С.Е. ПРИЗЫВЫ – КАК ФОЛЬКЛОРНЫЙ ЖАНР В КАРАКАЛПАКСКИХ НАРОДНЫХ ДЕТСКИХ ИГРАХ	21
Амирханова А.К. ПРИМЕТЫ И ПОВЕРЬЯ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ ДАГЕСТАНА, СВЯЗАННЫЕ С ХЛЕБОМ, МУКОЙ, ЗЕРНОМ	24
Атдаев С.Дж. ВЫБОР МЕСТА ПОД СТРОИТЕЛЬСТВО ЖИЛИЩА У ТУРКМЕН	26
Açık F., Barutçu T. DEYİMLER ÜZERİNDEN KÜLTÜR AKTARIMI VE KİMLİK İNŞASI: SAHİT ZARİFOĞLU'NUN ÇOCUK KİTAPLARI	28
Аймұхамбет Ж.Ә. «ЕР ТӨСТІК» ЭПОСЫНДАҒЫ МИФОЛОГИЯЛЫҚ МЕКЕНШАҚ	31
Акрамова У.А. ОЦИФРОВКА ФОНДОКУМЕНТОВ, ОТРАЖАЮЩИХ ФОЛЬКЛОР ТЮРКСКИХ НАРОДОВ, В ЦЕНТРАЛЬНОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ АРХИВЕ КИНОФОТОФОНДОКУМЕНТОВ РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН	34
Aksoy G. YUSUF BALASAGUNLU'NUN KUTADGU BILIG ADLI ESERİNDE TASAVVUF MOTİFLERİ ..	36
Aksu B. EVLİYA ÇELEBİ'NİN SEYAHATNAMESİ VE SEYYAHİMİZİN GÖZÜYLE 17. YÜZYILDA KAZAN ŞENRİ	39
Алкая И.С. ТАТАР ХАЛКЫНДА ИСЕМ КУШУ ЙОЛАСЫ ҺӘМ КЕШЕ ИСЕМНӨРЕ	42
Atnur G. EDİGEY DESTANINDA SİLANLAR	44
Aхundova-Talıblı P.M. ŞƏRQ TƏFƏKKÜRÜNÜN SİNERGETİK ASPEKTLƏRİ	46
Базиева Г.Д. БАЛКАРСКОЕ ТРАДИЦИОННОЕ ИСКУССТВО И СОВРЕМЕННОСТЬ	48
Бакиева М.С. МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА БАШКИРСКОГО НАРОДА	50
Бахадырова С., Палымбетов К. ИСКУССТВО КАРАКАЛПАКСКИХ ЖЫРАУ	54
Баязитова Ф.С. К ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКОМУ ИЗУЧЕНИЮ ОБРЯДОВОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ (ТАТАРСКО-КАЗАХСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ)	56
Бердибай А.Р. О ПРЕТВОРЕНИИ ТРАДИЦИОННОГО И СОВРЕМЕННОГО В СТРУКТУРИРОВАНИИ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКИХ ФОРМ КАЗАХСКИХ ПЕСЕН XX-XXI В.В.	59
Биттирова Т.Ш. ПСИХОЭМОЦИОНАЛЬНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА И ЕГО БЫТОВАНИЕ В ДИАСПОРЕ	63
Бугарчѳв А.И., Степанов О.В., Дзюба Ю.В. К АТРИБУЦИИ БУЛГАРСКОГО ДИРХЕМА XIII В. С ИЗОБРАЖЕНИЕМ «ЛЕБЕДЯ»	66
Булатова Д.А. СКРИПИЧНАЯ ТРАДИЦИЯ ТАТАР ВОЛГО-УРАЛЬЯ И ЕЕ СВЯЗЬ С ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ СМЫЧКОВОЙ КУЛЬТУРОЙ	68
Булатова М.Р. ОБ ИНВЕРСИИ ЧЛЕНОВ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В КУРМАНТАУСКОМ ГОВОРЕ СРЕДНЕГО ДИАЛЕКТА ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА	71
Babayeva E.A. HALİDE EDİP ADIVARIN «SİNEKLI BAKKAL» ROMANINDA DOĐU-BATI SENTEZİ ...	73
Бакиров М.Х. ПАЛЕОТӨРКИЛӨРНЕҢ БОРЫНГЫ ЯКЫН КӨНЧЫГЫШ ТЕЛЛӨРЕ БЕЛӨН ГЕНЕТИК-КОНТАКТ КАРДӨШЛЕГЕ	75
Barlas S. KIRGIZ DESTANLARINDA HALK HEKİMLİĐİ UYGULAMALARI	78

Başkurt M. KIRIM TATAR TÜRKÇESİNDE DEYİMLERİN YAPI BAKIMINDAN SINIFLANDIRILMASI . . .	81
Celilova A.E. SAZ – HALK SUFİZMİNİN SEMBOLÜ ROLÜNDE	84
Çelik M. GELENEKSEL ÇOCUK OYUNLARININ ÇOCUKLARIN GELİŞİMİNE ETKİLERİ VE ESİR OYUNU ÜZERİNDEN BİR DEĞERLENDİRME	87
Васькив Н.С. ТАТАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В УКРАИНСКИХ КНИЖНЫХ ИЗДАНИЯХ	89
Гаджалова Ф.А. ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИОННОЙ ВЫШИВКИ КУМЫКОВ	92
Галиуллин Т.Н. РОЛЬ И ФУНКЦИИ ЖАНРА МУНАДЖАТ В ТВОРЧЕСТВЕ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ	94
Галиуллина Г.Р., Каюмова З.М. АРАБО-ПЕРСИДСКИЕ АНТРОПОНИМЫ В СОСТАВЕ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ПОСЛОВИЦ	98
Гасымов Х., Азимли Д. ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ (XVI-XVII ВВ.)	99
Герайзаде Л.З. ОБРАЗ ВЕЩЕГО СКАЗИТЕЛЯ В ДАСТАНЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА ГОРГУДА»	102
Гильмутдинов Д. Р. ИСТОЧНИКИ «ТРАДИЦИОННОЙ» НРАВСТВЕННОСТИ КАЗАНСКИХ ТАТАР: МЕЖДУ ИСЛАМОМ «ХУКМОВ» (ПРЕДПИСАНИЙ) И ИСЛАМОМ «КЫЙССА» (КОРАНИЧЕСКИХ РАССКАЗОВ И НАЗИДАНИЙ)	105
Гузиева А. М. ТВОРЧЕСТВО НАРОДНЫХ ПЕВЦОВ-СКАЗИТЕЛЕЙ – ОСНОВА ЭТНОКУЛЬТУРЫ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ	107
Гусейнова У. Г. НАЦИОНАЛЬНАЯ СПЕЦИФИКА ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЫ МИРА	110
Гюль Э. Ф. УЗБЕКСКИЙ КОВЕР КАК ЧАСТЬ КОВРОВОГО ИСКУССТВА ТЮРКСКОГО МИРА	112
Габидуллина Ф.И. ПЕРМЬ ТӨБӘГЕ ФОЛЬКЛОР ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ	115
Гайнутдинов А. М. ТАШКА ЯЗУ ОСТАСЫ КИЛИМӨХӘММӘД ИШМАН УЛЫ	117
Gozalov F. OYUN İÇİNDE OYUN VEYA CEZA ÜZERİNDE KURGULANAN OYUNLAR	119
Gümüş İ. ÇORA/ŞORA VATIR DESTANI'NIN TİPOLOJİK ÖZELLİKLERİ	122
Гыймадиева Д.А. СЕБЕР ТАТАРЛАРЫНДА ЭКОЛОГИК ЛЕКСИКА	126
Давлетшина Л.Х. «ЧИН» В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СИБИРСКИХ ТАТАР НАЧАЛА XXI ВЕКА	128
Денисов В.Н. О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ВОПРОСАХ СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКИХ ЗАПИСЕЙ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА И ФОЛЬКЛОРА	130
Джанбеков К.Б. РАШИД-АД-ДИН ВАТВАТ И ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ	133
Джани-заде Т.М. СОВЕТСКИЙ И ЦИВИЛИЗАЦИОННО-ИСЛАМСКИЙ ПЛАСТЫ В МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ АЗЕРБАЙДЖАНА	135
Дмитриева О.А. К ВОПРОСУ О ЛЕКСИКОГРАФИЧЕСКОМ ОПИСАНИИ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ	139
Донина Л.Н., Такташ Р.И. ИСТОКИ И СЦЕНИЧЕСКАЯ СУДЬБА ПЕРВОЙ ТАТАРСКОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КОМЕДИИ «БАШМАЧКИ»	141
Demirkaya A.E. TATAR MENKİBELERİNDE VE EFSANELERİNDE CEZALAR VE MÜKÂFATLAR	145
Dişkanbayeva M. KIRGIZLARDA BOZ ÜY (ÇADIR) İLE İLGİLİ GELENEKLER VE İNANÇLAR	148
Durbilmez V.B. НАКАС DESTANLARINDAN HUBAN ARIĞ'DA RENK SİMGECİLİĞİ: KARA ÖRNEĞİ	150
Ержанова С.Б. ФОРМИРОВАНИЕ ТИПА БАКСЫ И ЕГО ФУНКЦИИ	153
Ермолаева Е.В. СУГГЕСТИВНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА СВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВЫХ ТЕКСТОВ	156
Есипова М.В. К ПРОБЛЕМЕ ИДЕНТИФИКАЦИИ СМЫЧКОВОГО КОБУЗА	159
Жантелиева Н.Г. ЭПОС «МАНАС» В ИССЛЕДОВАНИЯХ А.Н. БЕРНШТАМ	162
Жанузакова К.Т., Онолбаева А.Т. НАЦИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ КОНЦЕПТА «ДУХИ-ПОКРОВИТЕЛИ СКОТА» В КАЗАХСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	166
Жумабаева А.Г. ФОРМИРОВАНИЕ ЛИНГВО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ НА УРОКАХ КАЗАХСКОГО ЯЗЫКА	168
Журакузиев Н.И. СОПОСТАВЛЕНИЕ МИФОЛОГЕМЫ В ФОЛЬКЛОРЕ И ЛИТЕРАТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ	171
Жанузакова К.Т. ФОЛЬКЛОР – ҚАЗАҚ РОМАНТИЗМІНІҢ ҚАЛЫПТАСУЫНДАҒЫ КӨРКЕМДІК ЖӘНЕ РУХАНИ-ЭСТЕТИКАЛЫҚ ҚҰБЫЛЫС	174
Захарова-Кульева Н. И. К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ МОТИВОВ ЖЕНСКОГО НАГРУДНОГО УЗОРА КЁСКЁ	176
Зиннатуллина Г.Х. АНТРОПОНИМИЧЕСКАЯ СИНОНИМИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ТЕКСТАХ	179

Zaatov İ. KIRIM TATAR HALK MÜZİĞİNE ANADOLU VE RUMELİ TÜRKLERİNİN TÜRKÜLERİNİN GEÇİŞ VE DANİLLEŞME SÜRECİ (XIII – XX YY.)	182
Ибрагимов М.И. ВОПРОСЫ ФОЛЬКЛОРА И ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТАТАР В ТРУДАХ ГАЛИ РАХИМА	192
Ибрагимова В.Ф. ТЮРКСКИЕ ОСНОВЫ В РУССКИХ И УКРАИНСКИХ ФАМИЛИЯХ	195
Исмаилова Е.Н. ФОЛЬКЛОР И ПИСЬМЕННАЯ ТРАДИЦИЯ. МОТИВЫ «ДЕДЕ КОРКУД» В СОВРЕМЕННОЙ АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ПОЭЗИИ	198
Ишмуратов А.В., Рябов М.Ю. ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ АСПЕКТ РАЗВИТИЯ КРЕЗЯ	201
İsmayil Z.N. THE TRACES OF ANCIENT HISTORY IN THE DIALECTS AND ACCENTS OF NAKHCHIVAN AND THE EASTERN ANATOLIA	203
İvgin N. SOMUT OLMAYAN BİR KÜLTÜREL MİRAS: ANKARA’DA YAĞMUR DUALARI	205
Йосыпов Ф.Й. ТАТАР ДИАЛЕКТ ТЕЛЕ: УРТАК ҺӘМ ҮЗЕНЧӘЛЕКЛЕ БИЛГЕЛӘРНЕҢ БЕРЛЕГЕ	208
Камалова Э.Ф. ПЕСЕННЫЙ ФОЛЬКЛОР ТАТАР-КРЯШЕН И ЕГО МАРИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ: К ПРОБЛЕМЕ МЕЛОДИКО-ИНТОНАЦИОННОЙ ОБЩНОСТИ МУЗЫКАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ ПОВОЛЖЬЯ	211
Каримов М.Г. ЗНАЧЕНИЕ ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН В СОХРАНЕНИИ РОДНОГО ЯЗЫКА	218
Касими С.А. КОСМОГОНИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ КАВКАЗА	220
Касимов О.Х. МОТИВЫ ЭПОСА «КЁР-ОГЛЫ»/«ГУРУГЛИ» В «ШАХНАМЕ» АБУЛКАСИМА ФИРДОУСИ (X в.)	223
Касимова З.М. СВАДЕБНЫЕ ПЛАЧИ В МУЗЫКАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ	225
Касым Б.К. МОТИВАЦИЯ В СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ СИСТЕМЕ ТЮРКСКИХ ЯЗЫКОВ	230
Кафар-заде Л.Р. ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОБРАЗА ЖЕНЩИНЫ В ЭПОСЕ «КИТАБИ ДЕДЕ ГОРГУД» КАК ЧАСТИ ДРЕВНЕТЮРКСКОЙ КУЛЬТУРЫ	233
Каюмова Э.Р. КОНСТРУКЦИЯ ГУСЛЕЙ КРЯШЕН КИРОВСКОЙ ОБЛАСТИ	235
Квилинкова Е.Н. О СОХРАННОСТИ У ГАГАУЗОВ ТРАДИЦИОННОЙ ОБРЯДНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ «ВОЛЧЬИХ ПРАЗДНИКОВ»)	242
Кенжалин К.К. СПОСОБЫ ПЕРЕВОДА ФРАЗЕОЛОГИЗМОВ	245
Кидирниязов Д.С. ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ СВЯЗИ НОГАЙЦЕВ С ТЮРКСКИМИ НАРОДАМИ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В XVIII-ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX В.	247
Кононенко Е.И. «ТЮРКСКИЙ ТРЕНД» В КУЛЬТОВОЙ АРХИТЕКТУРЕ ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКИ	250
Кошекова А.А. О ПРОИСХОЖДЕНИИ ПОНЯТИЙ «САЛ» И «СЕРИ»	253
Кузембай С.А. ВЕЧНЫЕ МУЗЫКАЛЬНЫЕ САРЫНЫ КАЗАХОВ	256
Куйвинен П.У. ГАРМОНЬ В МЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ ТАТАРСКОГО ОБЩЕСТВА: СЕМИОТИКА И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ	260
Кукаева С.А. ЗНАКОВЫЕ ФУНКЦИИ ТРАДИЦИОННОЙ НОГАЙСКОЙ ОДЕЖДЫ	263
Курбанов М.К. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ЭПИЧЕСКИХ ЖАНРОВ ТУРКМЕНСКОГО НАРОДА	265
Кыдыева В.Я. ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ КАМЕННЫЕ СТЕЛЫ ГОРНОГО АЛТАЯ	268
Кярова М.А., Муртазова М.А. РОЛЬ ЭТИКЕТА В КУЛЬТУРЕ БАЛКАРЦЕВ	270
Кадирова Э. Х., Кадирова Д. М. ФӨТХИ БУРНАШНЫҢ «ЯШЬ ЙӨРӘКЛӘР» ӘСӘРЕНДӘ ТУЙ ЛЕКСИКАСЫ	272
Kalenderoğlu İ. TÜRKİYE NOGAYLARI VE TÜRKİYE NOGAYCASI ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA	273
Kamalheva A. KADININ FENDİ ERKEĞİ YENDİ: KAZAN TATARLARININ EKİYETLERİNDE AKILLI KIZ/ KADIN TİPİ	277
Kayadibi N. MAKEDONYA’DA TÜRK KÜLTÜR İZLERİ	279
Kərimova V. Ə. UŞAQ OYUNLARI	281
Кириллова З.Н. КЕРӘШЕН СӨЙЛӘШЛӘРЕ: КАЙБЕР ЛЕКСИК ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘР	284
Кузьмина Х.Х. ТАТАР ТЕЛЕНЕҢ СҮЗЛЕК СОСТАВЫ ФОРМАЛАШУ ЭТАПЛАРЫ	286
Qarabağlı R. SƏLCUQ DÖVRÜ. ARAN MEMARLIĞININ QARABAĞ QOLU	288
Қасым Б.Қ., Сембиева С.Б. ҚАЗАҚ ТІЛІНДЕГІ ФРАЗЕОЛОГИЗМДЕРДІҢ БАҒАЛАУЫШТЫҚ КОННОТАЦИЯСЫ	291
Латыпов Ф.Р. КОГО КОРЕННЫЕ ЖИТЕЛИ АНТИЧНОЙ ИСПАНИИ СЧИТАЛИ СВОИМИ ДАЛЕКИМИ ПРЕДКАМИ: К ИНТЕРПРЕТАЦИИ СОДЕРЖАНИЯ ПИСЬМЕННОГО НАСЛЕДИЯ И ЭЛЕМЕНТОВ КУЛЬТУРЫ ИБЕРОВ	293

Левченко В.В. ОДЕССКИЙ ТЮРКОЛОГ А. Б. ВАРНЕКЕ: ШТРИХИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ БИОГРАФИИ	296
Липатова А.П. ФОЛЬКЛОРНЫЙ НАРРАТИВ: НА ГРАНИЦЕ ЛИНГВИСТИКИ И ФОЛЬКЛОРИСТИКИ	299
Манафова Г.Р. СЛЕДЫ АШЫГСКОЙ МУЗЫКИ В СОНАТЕ ДЛЯ СКРИПКИ И САЗА ДЖАВАНШИРА КУЛИЕВА	301
Матиев М.А. ИНГУШСКИЕ НАЗЫМЫ КАК КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН	305
Машковцев А.А. ТАТАРЫ ГОРОДА ВЯТКИ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА: СОЦИАЛЬНО-ДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	307
Медведев В.В. ЧУВАШСКАЯ ДЕРЕВНЯ – ПОЛИКУЛЬТУРНАЯ, ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНАЯ, РАЗНООБРАЗНАЯ... ..	309
Муйтуева И.Н. МИМИКА В РЕЧЕВОМ ЭТИКЕТЕ (НА МАТЕРИАЛЕ АЛТАЙСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)	312
Муратова Р.Т. ОБРАЗ ПТИЦ В БАШКИРСКОЙ ПЕСЕННОЙ ЛИРИКЕ	315
Мурзакметов А.К. ОБРЯДЫ КЫРГЫЗОВ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И РАЗВИТИЕМ РЕБЕНКА (НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ)	318
Мурсалимова Н.М. ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ КАЗАХСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА	321
Мусагулова Г.Ж. РЕЧЕВОЕ ИНТОНИРОВАНИЕ В МУЗЫКАЛЬНОМ ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ	324
Мингазова Л.И. ИДЕЛ-УРАЛ ТӨБӘГЕ ХАЛЫКЛАРЫ ФОЛЬКЛОРЫНДА ШҮРӘЛЕ ОБРАЗЫ	327
Миңнуллин Б.К. ВАКЫТЛЫ МАТБУГАТ ТЕЛЕН ӨЙРӘНҮНӘ ФӘННИ-ТЕОРЕТИК АСПЕКТЛАРЫ ..	330
Мирхәев Р.Ф. XIX ГАСЫР АХЫРЫ – XX ГАСЫР БАШЫ ТАТАР МӘГЪРИФӘТЧЕЛЕК ПРОЗАСЫ ӨСӘРЛӘРЕ ТЕЛЕНДӘ ГОСМАНЛЫ ТӨРЕК БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНӘ КУЛЛАНЫЛЫШЫНА КАРАТА: ХӘЛ ФИГЫЛЬ ФОРМАЛАРЫ	332
Мөхәммәтжанова Л. Х. «ЧУРА БАТЫР» ДАСТАНЫНЫҢ ТАТАР ВЕРСИЯСЕ: РӘХИМ БАЯЗИТ ВАРИАНТЫ	335
Набиуллина А.В. ТЮРКСКАЯ ТРАДИЦИЯ ХАРИЗМЫ В ТРАКТАТЕ ЮСУФА БАЛАСАГУНИ «КУТАДГУ БИЛИГ»	337
Nabiyeva F.R. GÜNƏŞ KULTUNUN VƏ İNSAN TƏSVİRLƏRİNİN MADDİ MƏDƏNİYYƏT NÜMUNƏLƏRİ ÜZƏRİNDƏ ƏKSİ	340
Нуриева Ф.Ш. ЯҢГЫР ТЕЛӘУ ЙОЛАСЫ: СПАСС РАЙОНЫ ТАТАР АВЫЛЛАРЫ	343
Нурмөхәммәтова Р.С. ТАТАР ХАЛКЫНЫҢ МАТДИ МӘДӘНИЯТЕ – СУЗЛЕКЛӘРДӘ	345
Orhan D. ÜNİVERSİTELERDE TÜRK DİLİ DERSİ YAZMA ÇALIŞMALARINDA KARŞILAŞILAN BİÇİM VE MEKANİK YAPİ	348
Öger A. NUŞİRVAN YAQŞEF VE TÜRKİSTAN YAZILARI ÜZERİNE	351
Павлова А.Н. ТЮРКСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ ГОЛОВНОГО УБОРА МАРИЙСКИХ ЖЕЩИН	353
Патрушев В.С. АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ ФИНО-УГРОВ ЛЕСНОГО ПОВОЛЖЬЯ	355
Pashayeva A.N. TURKIC PEOPLES CULTURALS IN AZERBAIJANI PUBLICISTS VIEW	358
Penah N. KIRIM VE İDİL-URAL BÖLGESİNİN KAZAKLAR ÜZERİNDEKİ ETKİSİ	361
Рахимова А.М., Чаппаева Ж.Е. ОРАТОРСКОЕ ИСКУССТВО КАК ПОКАЗАТЕЛЬ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ И ИНТЕЛЛЕКТА КАЗАХСКОГО НАРОДА	363
Рахимова А.Р. ЛЕКСИКА ТАТАРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН (ЧЕТВЕРОСТИШИЙ): НАЗВАНИЯ ВНУТРЕННИХ КАЧЕСТВ ЧЕЛОВЕКА	366
Рахно К.Ю. ВОЗНИКНОВЕНИЕ СКРИПКИ В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ СКАЗКАХ	368
Ржевская Е.А. НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ И АКАДЕМИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА РЕВЕЛЯ ФЕДОРОВА	371
Родионов В.Г. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ ЖАНРОВ РЕЧЕВОЙ ПОЭЗИИ ЧУВАШСКОГО ФОЛЬКЛОРА	374
Şarman Korkutan S., Buteyev B. KAZAKİSTAN, KIRGIZİSTAN VE TÜRKİYE’DE OYNANAN ZEKÂ OYUNLARI	376
Сайфуллина Г.Р. АБЫСТАЙ В ТАТАРО-МУСУЛЬМАНСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА: СПЕЦИФИКА ПЕРЕМЕН	379

Сайхунов М.Р., Хусаинов Р.Р., Ибрагимов Т.И. СИСТЕМА СЛОЖНОГО МОРФОЛОГИЧЕСКОГО ПОИСКА В ПИСЬМЕННОМ КОРПУСЕ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА	382
Сакович В.А. ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ В СВЯЗИ С ВЛИЯНИЕМ ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫХ ПРОЦЕССОВ	385
Салах М.А. АЗЕРБАЙДЖАНСКИЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ УДАРНЫЙ ИНСТРУМЕНТ ГАВАЛ И ЕГО ПРОТОТИПЫ ВО ВСЕМИРНОМ ИСКУССТВЕ	388
Салахова Р.Р. ОНОМАТОПЫ В ТАТАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	393
Сарекенова К.К. ЯЗЫКОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПЕРЕВОДА РАССКАЗА «КАМШЫГЕР» ОРАЛХАНА БОКЕЯ	395
Сафаров Р.Т. ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЕ СЛОВАРИ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	397
Сафиханова А.Ш. ЖАНРОВАЯ ТИПОЛОГИЯ ТРУДОВОГО МУЗЫКАЛЬНОГО ФОЛЬКЛОРА ФИЗУЛИНСКОГО РАЙОНА АЗЕРБАЙДЖАНА	399
Сейдаметова Н.С. СТРУКТУРНАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ СЛОВООБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ ГНЕЗД ГЛАГОЛОВ ВОСПРИЯТИЯ В КРЫМСКОТАТАРСКОМ ЯЗЫКЕ	401
Сеферова Ф.А. МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ ЗАКЛИЧЕК И ПРИГОВОРОК КРЫМСКОТАТАРСКОГО ДЕТСКОГО ФОЛЬКЛОРА	404
Сибгаатов Ф.Ш. ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ В БАШКИРСКОМ ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ	407
Сибгаева Ф.Р. ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА	410
Смагулова Г.Н. КАЗАХСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ ОБ ОХОТЕ С ЛОВЧИМИ ПТИЦАМИ	412
Смолина Ю.О., Тростина М.А. СОВРЕМЕННАЯ ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ СЕЛА БОЛЬШОЕ ЧАУСОВО КЕТОВСКОГО РАЙОНА КУРГАНСКОЙ ОБЛАСТИ	415
Соегов М. О ДВУХ УЧАСТНИКАХ В ОРГАНИЗАЦИИ КРУЖКА И ОБЩЕСТВА ПО ИЗУЧЕНИЮ ВОСТОКА В БАКУ В 1919 ГОДУ	418
Столярова Г.Р., Рычков С.Ю., Фазлиев А.М. ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ТАТАР	421
Сулейманова З.М. ВОПРОСЫ ОБЕСПЕЧЕНИЯ СОХРАННОСТИ НЕМАТЕРИАЛЬНОГО КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В АРХИВАХ УЗБЕКИСТАНА	423
Сулова С.В. НОГАЙСКИЙ СЛЕД В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ВОЛГО-УРАЛЬСКИХ ТАТАР: НАРОДНЫЙ КОСТЮМ	424
Sabbağ Ç. ANADOLUN'UN KÜLTÜREL MİRASINDA BİR TAT, KIŞ TATLILARI	427
Сабитова И.И. ХӘЗЕРГЕ ТАТАР ТЕЛЕНДӘГЕ СОМАТИЗМАРНЫҢ ХАЛЫК ДАСТАННАРЫНДАГЫ СИНОНИМАРЫ	429
Sağır V. UYGUR DESTANLARINDA DOĞUM RİTÜELLERİ	431
Сафина Э.И. ТАТАР ФРАЗЕОЛОГИЯСЕНДӘ ОРНИТОЛОГИК ОБРАЗЛАР	433
Сәменова С.Н., Қасым Б.Қ. ТҮРКЛІК ПАРЕМИОЛОГИЯ ЖҮЙЕСІНДЕГІ ЛИНГВОМӘДЕНИ СИПАТ	436
Сәнгәтов Г.М. ТАТАР ТЕЛЕНЕҢ ТӨРЛЕ СТИЛЬЛӘРЕНДӘ ҮЛЧӘМ БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ ВАРИАНТЛИЛЫ КУЛЛАНЫЛЫШЫ	438
Тагиев С.П. ПО ПОТЕРЯННЫМ СЛЕДАМ ГОРОДА ХАЛХАЛ	441
Таймазова Л.Л. ФОЛЬКЛОРНО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ РОМАНА Г. ЯХИНОЙ «ЗУЛЕЙХА ОТКРЫВАЕТ ГЛАЗА»	444
Терентьева О.Н. МУЛ 'СОКРОВИЩЕ' КАК МИФОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ В ПЛАЧЕ НЕВЕСТЫ ЧУВАШЕЙ	447
Тростина М.А., Сорокина А.В. ЖАНРОВЫЙ СОСТАВ АРМЕЙСКОГО ФОЛЬКЛОРА	450
Taşgın A.O., Abzhalov S. M., Assanova S. TÜRK KÜLTÜR KAYNAĞI OLARAK MENAKIPNAMELERDE KUŞLAR VE ANLAMLARI	453
Tek R. TÜRK DÜNYASINDA ŞAMANDAN ÂŞİĞA DESTAN ANLATICISI	455
Türk A.T. TÜRK VE TATAR ÇOCUK OYUNLARINDAKİ BENZERLİKLER	457
Türkmen F. TÜRK DÜNYASI DESTANLARININ YAYIMLANMASI VE ORTAK KÜLTÜR MALZEMESİ OLARAK İŞLENMESİ	460
Умеров Д.И. ТРАДИЦИОННАЯ ТАНЦЕВАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ КАРТИНЫ МИРА ...	464

Усеинова Э.У. ТРАНСФОРМАЦИЯ ОБРАЗА МЕДВЕДЯ В ФОЛЬКЛОРНОМ КОНТЕКСТЕ	468
Усманова М.Г. ФОРМЫ КАТЕГОРИИ ВРЕМЕНИ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ (ПРОШЕДШЕЕ ВРЕМЯ)	470
Ушницкий В.В. ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ЯКУТОВОКРУГ ОЗЕРА ЕССЕЙ КРАСНОЯРСКОГО КРАЯ (ПО ФОЛЬКЛОРНЫМ ИСТОЧНИКАМ)	473
Ünüvar D. TATAR VE BAŞKURT TÜRKÇELERİNDE VGV SES GRUBUNUN DURUMU	476
Федотова Е.В. БЫЛИЧКИ И БЫВАЛЬЩИНЫ ОБ ОГНЕННОМ ЗМЕЕ ВЁРЕ СЁЛЕН ЧУВАШЕЙ ПРИСВИЯ- ЖЬЯ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2002 ГОДА)	479
Хакимова В.Х., Бывальцева О.Ю. ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ, ПОКАЗЫВАЮ- ЩИЕ ВЗАИМОСВЯЗЬ МЕЖДУ НАРОДАМИ	481
Хуббитдинова Н.Х. ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТЬ КАК МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ ПРОБЛЕМЫ ФОЛЬКЛОРНО- ЛИТЕРАТУРНЫХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ (НА ПРИМЕРЕ НАЦИОНАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ)	484
Хазиева-Демирбаш Г.С. ТЕЛНЕЦ ЭТНОКУЛЬТУР ПРОСТРАНСТВОСЫНДА ТАТАР КУШАМАТ- ЛАРЫ	487
Хәбибуллина Л.Г. ТӨРКИ ТЕЛЛӘРДӘ АТРИБУТИВ МӨНӘСӘБӘТЛӘР	489
Nasıyev İ.A. ETNODİZAYN: AZERBAJCAN BEDİİ F.SANAT	492
Һадиева Г.К. ТАТАРСТАННЫҢ МИФОЛОГИК ТЕРМИННАРГА НИСБӘТЛЕ ГЕОГРАФИК АТАМА- ЛАРЫ	494
Nirik E. TÜRK DÜNYASI ATASÖZLERİNDE SAYILAR VE ANLAM ALANLARI	497
Чайчина Е.В. ОБРАЗОВАНИЕ СЛОЖНЫХ СЛОВ С ОБЩЕЙ СЕМАНТИКОЙ НАЗВАНИЯ ЖИВОТНЫХ В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ	499
Шарапов Д.Ю., Наумов И.Н. ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИЕ ГОРОДА XIV–XV ВЕКОВ В СЕВЕРНОМ ПРИКА- СПИИ И ИХ ИСПОЛЬЗОВАНИЕ В ПОЗНАВАТЕЛЬНОМ ТУРИЗМЕ РЕГИОНА	501
Шарипова Г.А. ЗАКОН «О НЕМАТЕРИАЛЬНОМ КУЛЬТУРНОМ НАСЛЕДИИ ТАТАРСТАНА» КАК ВАЖ- НЫЙ РЕГУЛЯТОР ДЕЯТЕЛЬНОСТИ В ОБЛАСТИ СОХРАНЕНИЯ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ НАРОДОВ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН	503
Шидакова Ф. М., Байчорова Л. Ш. РОЛЬ БЫТОВОЙ ЭТНОКУЛЬТУРЫ В СТАНОВЛЕНИИ ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ СТАРШЕКЛАССНИКОВ (НА ПРИМЕРЕ КАРАЧАЕВСКОГО ЭТНОСА)	507
Шкляева Л.М. ЛОКАЛЬНЫЕ ОСОБЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ ВЫШИВКИ УРАЛЬСКИХ ТАТАР (ПО РЕ- ЗУЛЬТАТАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2016 Г.)	509
Шәмсиева Г.Р. КОРЪӘННЕҢ ХӘЗЕРГЕ ТӘФСИРЛӘРЕНЕҢ МОРФОЛОГИК ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ	511
Sherifova S.Sh. POLİTİK ENTEGRASYON İÇİN ÖN KOŞUL OLARAK TEK DİL VE TEK LİTERATÜR ÇOĞRAFYASI	514
Yakıcı A. İDİL BOYU TATARLARININ TÜRKİYE’DE BÖĞRÜDELİK KÖYÜ CİRLARINDA YAŞAYAN GÜNDELİK HAYATA DAİR HATİRALARI	518
Yıldız N. TATAR DESTANLARINDA RÜYA MOTİFİNİN İŞLEVLERİ	521
Yildiz Altın K. GÜNEY SIBIRYA TÜRK DESTANLARINDA HAYVANLAR	524
Yılmaz G. TATAR FOLKLORUNDA FIKRALAR	526
Yüceer D. ÖMER SEYFETTİN VE «RİÇ» NİKÂYESİ	529
Юсупов Ф.Ю. В. В. РАДЛОВ – ОСНОВОПОЛОЖНИК РОССИЙСКОЙ ТЮРКОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ (К 180 ЛЕТИЮ В.В. РАДЛОВА)	532
Юлдыбаева Г.В. БАШКОРТ ЭПОСТАРЫ МАТДИ МИРАСҢЫ ӨЙРӘНЕҢ СЫҒАНАҒЫ БУЛАРАК (КЕЙЕМ АТАМАЛАРЫ МИСАЛЫНДА)	536
Юсупова Ә.Ш., Галимова Г.Н. ТАТАР ҺӘМ ТӨРЕК ТЕЛЕНДӨ ХАЙВАН АТАМАЛЫ МӨКАЛЬЛӘР (АТ КОМПОНЕНТЛЫ МӨКАЛЬЛӘР)	539
Яковлева Е.Л. ОСМЫСЛЕНИЕ ТАТАРСКОЙ САМОБЫТНОСТИ НА ПРИМЕРЕ КОНТУРА КАЗАНИ: ФИ- ЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ПРОБЛЕМЫ	542
Яруллина-Йылдырым Р.А. ТӨРКИ ХАЛЫКЛАРДА СӨННӨТ ЙОЛАСЫ: ТРАДИЦИЯЛӘР ҺӘМ БҮГЕНГЕ ТОРЫШЫ (ТАТАР ҺӘМ ТӨРЕК ХАЛЫКЛАРЫ МИСАЛЫНДА)	545

Научное издание

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА ТЮРКСКИХ НАРОДОВ В ИЗМЕНЯЮЩЕМСЯ МИРЕ

Материалы I Международной научной конференции

Компьютерная вёрстка *И. П. Майорова*

Художник *А. А. Тимергалина*

16+

Знак информационной продукции согласно ФЗ от 29.12.2010 г. № 436–ФЗ.

Оригинал-макет подписан в печать 10.04.2017.

Формат 60×84 1/8. Печ. л. 69,5. Тираж 140 экз.

Издательство «Ак Буре». 420111. Казань, ул. Гарифа Ахунова, 20.

e-mail: info.akbure@mail.ru

Тел.: +7(987)290-61-55

+7(966)240-52-01