

**Министерство культуры Республики Татарстан
Республиканский центр развития
традиционной культуры**

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

**Материалы
III Всероссийской научно-практической
конференции с международным участием**

Часть вторая

**КАЗАНЬ
2016**

**Татарстан Республикасы Мәдәният министрлыгы
Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге**

ИДЕЛ БУЕ ХАЛЫКЛАРЫ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТЕ

**III Бөтенроссия фәнни-гамәли конференция
(халыкара катнашлык белән)
материаллары**

Икенче кисәк

**КАЗАН
2016**

УДК 391/395+94(47)
ББК 63.5
Т65

*Печатается по решению Ученого совета
Республиканского центра развития традиционной культуры*

Составитель:
Г. К. Мансурова

Т65 Традиционная культура народов Поволжья:
материалы III Всероссийской научно-практической
конференции с международным участием (9-11 февраля
2016 г.) : в 2 ч. Ч. 2 (М-Я). – Казань: Ихлас, 2016. – 400 с.

ISBN 978-5-906701-71-8

В сборнике представлены материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Традиционная культура народов Поволжья», проходившей в Казани 9-11 февраля 2016 года. Книга будет интересна для культурологов, фольклористов, языковедов-диалектологов, этнографов и всех тех, кто интересуется традиционной культурой народов Поволжья.

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.

ISBN 978-5-906701-71-8

© Республиканский центр развития традиционной культуры, 2016
© «Ихлас», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЕ И ПУБЛИКАЦИЯ НАСЛЕДИЯ Ф. КОЧАРЛИ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ И В ГОДЫ НЕЗАВИСИМОСТИ Ш. А. Магеррамова.....	10
ИМӘН – КАЕН ОППОЗИЦИЯСЕНЕҢ ЛИНГВОКОГНИТИВ АНАЛИЗЫ Г. К. Мансурова.....	15
РЕАЛИЗАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЗАМЫСЛА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ХОРЕОГРАФИИ НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ КАДРИЛИ ДВУМЯ ПАРАМИ Н. Э. Мартынова.....	23
ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОБРАЗОВАНИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ИЗУЧЕНИЯ НАЗВАНИЙ ДИКИХ ЖИВОТНЫХ) З. Ф. Миргалимова, З. Ф. Салахутдинова.....	29
«КАХАРМАН КАТИЛ» ДАСТАНЫНЫҢ ГЕНЕЗИСЫ Л. Х. Мөхәмәтжанова.....	35
САКРАЛЬНОЕ ЧИСЛО СОРОК У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ УРАЛО- ПОВОЛЖЬЯ Р. Т. Муратова.....	43
О СВАДЕБНЫХ ПЕСНЯХ МАРИЙЦЕВ Н. В. Мушкина.....	48
СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КРУГОВЫХ ТАНЦЕВ Ф. Р. Набиева.....	60
ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТА «ДОРОГА» В ПОЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ РАШИТА НАЗАРОВА И. Р. Надршина.....	65
ТАТАР ТЕЛЕНДӨ ВАКЫТ ТӨШЕНЧӘСЕН БЕЛДЕРҮ: «ЕЛ» ҺӘМ «ЯШЬ» СУЗЛӘРЕ Ф. Ш. Нуриева.....	71
ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА У ФИННО-УГРОВ В. С. Патрушев.....	77

ТЕКСТ «АРЗЫ БЛЕН КАМБЕР», СОБРАННЫЙ Э. АЛТЫНКАЙНАКОМ А. Х. Рамазанова	87
НОСТРАТИК СУЗЛЕКТӘ КЕШЕ БЕЛӘН БӘЙЛӘНЭШЛЕ ТАТАР СУЗЛӘРЕНЕҢ ЧАГЫЛЫШЫ Д. Б. Рамазанова	90
НЕБЕСНЫЕ БИТВЫ В БУЛГАРСКОЙ МИФОЛОГИИ К. Ю. Рахно.....	99
НЕОКЛАССИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИСКУССТВЕ САРАТОВСКИХ ЖИВОПИСЦЕВ: АНАТОЛИЯ УЧАЕВА И ПАВЛА ТИМОФЕЕВА (ОТ УЧИТЕЛЯ К УЧЕНИКУ) Е. А. Ржевская.....	108
ЧУВАШСКИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ ТЕКСТЫ (К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ОСНОВНЫХ ЦИКЛОВ) В. Г. Родионов	118
КУЛЬТУРА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ СЕЛЬСКОЙ СЕМЬЕ КАЗАНСКОГО ПОВОЛЖЬЯ Н. В. Рычкова, Г. Р. Столярова	127
СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА УДМУРТСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТ – КРЕЗЬ (ПРАКТИКА ЛИЧНОСТНОГО ВИДЕНИЯ И ОТНОШЕНИЯ К КРЕЗЮ) М. Ю. Рябов, А. В. Ишмуратов.....	136
АКСЕССУАРЫ ПО НАЦИОНАЛЬНЫМ МОТИВАМ – КАК ДОПОЛНЕНИЯ К СЦЕНИЧЕСКОМУ ОБРАЗУ АРТИСТКИ И. А. Сазыкина.....	143
АРАЛАШЫУ БАРЫШЫНДА КОММУНИКАТИВ ИШАРАЛАРЗЫ КУЛЛАНЫУ (БАШКОРТ ТЕЛЕ МИҘАЛЫНДА) З. И. Сәләхова	158
ХАЛКЫБЫЗ КҮҢЕЛЕНДӘГЕ РУХИ КЫЙММӨТЛӘР А. Ф. Смирнова, З. Ф. Салахутдинова	162
ЖИРЛЕ СӨЙЛӘШЛӘРДӨ ҮЛЧӘМ БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ ҺӘМ ҮЛЧӘМ ТӨШЕНЧӘСЕНӨ МӨНӘСӘБӘТЛЕ ДИАЛЕКТ ЛЕКСИКАСЫНЫҢ КУЛЛАНЫЛЫШЫ Г. М. Сәнгатов	167

ДЕТСКОЕ ФОЛЬКЛОРНОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК ФАКТОР ОБЕСПЕЧЕНИЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ Е. И. Спицына	179
ЖЕСТОКИЙ РОМАНС И ЖАНРОВАЯ ТИПОЛОГИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПЕСЕН ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА М. В. Строганов.....	187
СЭСЭНЫ – ГЕРОИ КУБАИРА А. М. Сулейманов.....	196
НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ О СВЯЩЕННОЙ ГОРЕ ТОРАТАУ Р. А. Султангареева.....	207
ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА СИБИРСКИХ ТАТАР ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ Л. Р. Сурметова.....	221
QOŞA KİLSƏLƏRİN SİRRLƏRİ S. P. Tağıyev.....	226
СПЕЦИФИКА РАЗВИТИЯ НДПТ ТАТАРСТАНА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТИ Е. Н. Тимофеева	236
АЛТАЙСКИЙ ЭТНОС В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI В.) Э. Г. Торусhev.....	244
ИХ СЛУШАЛ ТУКАЙ Л. И. Тябина.....	253
ФОРМИРОВАНИЕ ЛОКАЛЬНЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ГРУППЫ АСТРАХАНСКИХ ТАТАР Д. И. Умеров.....	259
ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ЯЗЫЧЕСТВА В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ: ИСТОКИ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ А. М. Фазлиев.....	269
ТАТАРСКАЯ ЛЕЧЕБНАЯ МАГИЯ КАК ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЫ Ф. Н. Фатклисламов	275
ФАЗЫЛ ТУЙКИННИҢ «ЖЫРЛАР ӘХТӘРИСЕ» Ф. Г. Фәйзулина.....	284

ПОТЕНЦИАЛ СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ ОБРЯДНОСТИ В ИНСЦЕНИРОВКЕ ПОВЕСТИ М. ГАФУРИ «ЧЕРНОЛИКИЕ» (БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТЕАТР ИМЕНИ М. ГАФУРИ, 2014) М. М. Хабутдинова	290
ИСЕМНЭРДЭ ХАЛЫК РУХЫ Г. С. Хажиева-Демирбаш.....	299
ФОЛЬКЛОР ТАТАРСКОГО И УДМУРТСКОГО НАРОДА В РАЗВИТИИ РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДОШКОЛЬНИКОВ В. Х. Хакимова, А. В. Фомина	304
НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА В КОНТЕКСТЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ФОЛЬКЛОРА Н. М. Хакимова.....	314
ДЕДЕ КОРКУТ И ДЕРБЕНТ В ОГУЗСКОМ ЭПОСЕ А. С. Халилов.....	320
«ЗАПИСКИ» АХМЕДА ИБН ФАДЛАНА И «ПОХОРОНЫ ЗНАТНОГО РУСА В БУЛГАРЕ» Г. И. СЕМИРАДСКОГО Л. С. Хасьянова.....	327
ХІХ ГАСЫР ТАТАР ГРАММАТИКАЛАРЫНДА ХЭЛ МӨНӨСЭБӘТЛӘРЕН ӨЙРӨНҮ Л. Г. Хәбибуллина.....	340
ОБРАЗ СИЛЬНОЙ ЖЕНЩИНЫ В ПОВЕСТИ «НЭНЭЙ» М. МУЛЛАКАЕВА А. О. Хужахметов.....	344
ВИДЫ И ФУНКЦИИ ЭЛЕМЕНТОВ ОДЕЖДЫ В БАШКИРСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ Г. Р. Хусаинова.....	347
AZƏRBAYCAN MUSIQISI VƏ ÜZEYİR HACIBƏYLİNİN YARADICILIĞI С. İ. Həsənova.....	356
BÖYÜK BAKININ YAXIN PERİFERİYASINDA SUMQAYITIN ŞƏNƏRSALMADA ƏNALİ-MƏSKUNLAŞMA PROBLEMLƏRİ E. Ə. Hüseynov.....	360
ЭТНОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ М. Т. УШАКОВОЙ Л. Е. Шабдарова	365
ЖАНРОВОЕ СМЕШЕНИЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО РОМАНА С ФОЛЬКЛОРНЫМИ ЖАНРАМИ С. Ш. Шарифова.....	370

ВЫШИВКА ТАТАР ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ИЮНЕ-ИЮЛЕ 2015 ГОДА) Л. М. Шкляева	378
ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НЕКОТОРЫХ ГРУПП СИБИРСКИХ ТАТАР Ф. Ю. Юсупов	383
СПИСОК АВТОРОВ, РАБОТЫ КОТОРЫХ ВОШЛИ ВО ВТОРУЮ ЧАСТЬ СБОРНИКА «ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ: МАТЕРИАЛЫ III ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ (9-11 ФЕВРАЛЯ 2016 Г.)»	390

ИССЛЕДОВАНИЕ И ПУБЛИКАЦИЯ НАСЛЕДИЯ Ф. КОЧАРЛИ В СОВЕТСКОЕ ВРЕМЯ И В ГОДЫ НЕЗАВИСИМОСТИ

Ш. А. Магеррамова
Баку

Аннотация. Фиридун бек Кочарли жил и творил во второй половине XIX века и в начале XX века. У него есть большие заслуги в исследовании Азербайджанской литературы и в развитии детской литературы. При его жизни и потом, его творчество всегда было в центре внимания литературного общества. В советское время, на почве исследования и публикации его произведения, были проделаны успешные работы. Во времена независимости Азербайджана эта традиция также продолжалась.

В статье говорится об исследовании и публикации наследия Фиридун бек Кочарли в советское время и в годы независимости.

Ключевые слова: Фиридун бек Кочарли, Азербайджанская литература, советское время, годы независимости.

Можем смело утверждать, что более подробное, научное изучение и издание жизни и деятельности Фиридун бек Кочарли, его литературного и педагогического наследия было начато в период советской власти.

Часть деятельности Ф.Кочарли приходится на конец XIX – начало XX века, то есть на период до первой Русской революции. Профессор Х.Мамедов, подробно и всесторонне изучавший развитие просветительского движения, литературно-художественной и критико-теоретической идеи, в своей книге при случае освещает и деятельность ученого-литературоведа и педагога.

Если брать в целом же, в изучении жизни и творчества Ф. Кочарли заслуги наших ученых-литературоведов Б. Набиева, К. Талыбзаде и И. Бекташи наиболее велики. Они детально и последовательно занимались изучением творчества Кочарли.

Вышеупомянутую монографию Б. Набиева, посвященную Фиридун-беку, можно расценить как результат большого труда и напряженного поиска. В монографии терпеливо и внимательно наблюдаются жизнь и деятельность Кочарли, их отдельные

стороны, привлекаются к анализу различные проблемы многостороннего творчества этой выдающейся личности. В книге Ф. Кочарли представлен и как литературовед, литературный историк и критик, и журналист, и исследователь литературы других народов, и переводчик, и общественный деятель, и умелый педагог-учитель. Монография обращает на себя внимание и с точки зрения обилия и богатства фактами.

К. Талыбзаде является автором ряда очерков и статей о Кочарли. Он, занимаясь исследованием преимущественно истории азербайджанской критики, и Фиридун-бека изучает в большей степени как литературного критика, вернее, К. Талыбзаде склонен изучать и пропагандировать Кочарли как критика.

Вне всяких сомнений, этот выдающийся ученый был самым большим образом, говоря несколько образно, центральной колонной азербайджанской критики в начале XX века. И поэтому детально исследовавший азербайджанскую критику XX века К. Талыбзаде в своих взглядах и предположениях часто ссылается на Ф. Кочарли, опирается на него. Не случайно, что автор в своей книге «Азербайджанская критика XX века» посвятил Фиридун-беку, как ведущему лицу азербайджанской критики начала XX века, очерк. Изданное в 1963 году «Избранные произведения» Кочарли составил также К. Талыбзаде совместно с Н. Мамедовой.

Статьи И. Бекташи о выдающемся литературоведе были посвящены таким значимым вопросам, как Кочарли и реализм, Кочарли и журнал «Молла Насреддин», борьба Кочарли во имя демократической прессы и т.д. в своей монографии же «Творческий путь Фиридун-бека» автор сначала резюмирует отношение литературной критики к наследию Фиридун-бека. А в основной и по объему самой крупной главе книги «Изучение классической литературы» автор останавливается. Анализируется отношение Кочарли к книге «Азербайджанская литература», особенно мастерам там, обладающим более значимой творческой сферой. Однако скажем откровенно, большинство этих анализов носят описательный и схематичный характер. И порой повторяют друг друга.

И. Бекташи в своей монографии уделил немало места изучению литературно-критических статей Фиридун-бека, его отношению к литературе других народов и пропаганде его среди

азербайджанских читателей, неустанной борьбе этого самоотверженного человека во имя чистоты нашего языка. В разделе «Любовь к детской и народной литературе» И. Бекташи останавливается на деятельности педагога-ученого по детской литературе. Наряду с хорошими преимуществами этой книги необходимо отметить и один недостаток. И этот значительная скудость и малочисленность фактов.

Книга «Исторические материалы азербайджанской литературы» (1978) созвучна по характеру с главой «Изучение классической литературы» вышеуказанной монографии автора.

И отношение книг по истории азербайджанской литературы к великому литературоведу было чутким и активным. В двух из них, точнее, посвященных периоду XX века нашей литературы (история научной литературы и учебник) Кочарли посвящены отдельные очерки. Однако к очень большому сожалению, написанное Дж. Х. Гаджиевым в период культа личности и изданное в 1955 году «Истории азербайджанской литературы XX века» об этой личности, жившей в аналогичный период времени и сделавшей неоценимые дела для истории нашей литературы, не было дано даже малой информации. Наверное, тому причиной были общественно-политическая атмосфера периода культа личности, написание в этот период времени учебников по особому распоряжению и рецепту, запреты на государственном уровне.

Г. Араслы («История азербайджанской литературы XVII-XVIII веков», Баку, 1956) и Ф. Гасымзаде («История азербайджанской литературы XX века» Баку, 1956) в своих литературных историях в силу охватываемого времени, естественно, возможно подробно говорить о Ф. Кочарли не имел. Однако оба автора полагали книгу Фиридун-бека «Азербайджанская литература» фундаментом нашей литературной истории, считали его очень дорогим ключом и достоверным источником изучения нашей литературы XVIII и XIX веков. И М. Ариф во вступлении к I тому трехтомной «Истории азербайджанской литературы» разделил их взгляды.

Однако порой проявляется одностороннее и субъективное отношение этих авторов к Кочарли. Например, Ф. Гасымзаде обвиняет его в «Исторических материалах азербайджанской литературы» в «случайном подходе» к «художественным произведениям», в «не охватывании всех сторон, всех связей», «в

поверхностности и эклектизме, не могущем раскрыть их сущность», «беспринципности и бессистемности» (1, 8), Прежде всего, сама эта оценка не столь справедлива и очень темна. А во вторых, совершенно неправильно подходить и оценивать произведение Фиридун-бека в последующий период, например, в 50-ые годы, с позиций научного литературоведения на современном этапе. Нельзя забывать, что в период образования «Азербайджанской литературы» на арене кроме относящейся к истории нашей литературы «Литературы азербайджанских татар» (903) Кочарли, ничего другого не было. Следовательно, в этой области не существовало опыта, изученного, проанализированного источника. Первым проявил инициативу по созданию научную историю литературу из многовековой мемуаристики. Сбор, составление, анализ, описание и все пр. работы Кочарли взял на себя. Мы должны рассматривать и оценивать и книгу этого ученого именно с позиций фольклористской науки именно первых десятилетий XX века. Неуместно и радикально требовать от первой книги по литературе достоинств времени, отвечающего всем требованиям научно-теоретической и изучающей идеи, всеми принципами и системой, манерой анализа соответствующей уровню, когда наука литературоведения достигла определенных успехов.

Занимающиеся литературными памятника азербайджанской литературы XIX и XX веков такие специалисты, как Ш. Курбанов, А. Абдуллаев, Г. Гасанова и пр. авторы эффективно повели речь об отношении Кёчерли к литературе других народов, инициативе по ознакомлению азербайджанского читателя с этой литературой, с отдельными его представителями, а также его деятельности как переводчика.

Как мы отмечали, Ф. Кочарли наряду с тем, что быть литературоведом, являлся еще и очень активным и деловым педагогом-преподавателем. Как педагог, он не ограничивался лишь преподаванием, активно участвовал практически и теоретической деятельностью в событиях, связанных с школьной и просветительской, педагогической жизнью эпохи. Его значительные и полезные работы по учебникам и книгам для чтения того времени, а также десятки статей педагогического содержания инаправления, напечатанные в периодической прессе.

Одним словом, педагогическое наследие Кочарли очень богато и значимо.

Отрадно, что его педагогическое наследие привлекло внимание наших педагогов, в этой области появился ряд исследований. Из них особо можно выделить две. Первое – это кропнообъемное исследование А. Сеидова. В нем автор подробно осветил преподавательскую деятельность Фиридун-бека, проанализировал его статьи по педагогическим вопросам. А второй – диссертация на доктора философии С. Азимовой «Педагогическая деятельность и педагогические воззрения Фиридун-бека Кочарли».

Жизнь и творческое наследие Ф. Кочарли в определенной степени стало объектом внимания и интереса в последние десятилетия, когда наша страна обрела независимость. Напкануне независимости Азербайджана, то есть в конце 80-х – начале 90-х годов XX века, научную общественность больше интересовала судьба архива, затерянного советским политическим режимом в годы репрессий. По этому поводу в прессе печатались статьи Р. Бабаханова, Р. Кулиева, Дж. Ахмедова.

В журнале «Гянджлик» (1990, №3) был напечатана документальная повесть Ш. Назарли, посвященная великому просветителю и научному мотыльку, о котором ведем речь. И. Габибов и Н. Самедова с помощью прессы донесли до научно-массовой общественности и обнародовали письма, написанные Фиридун-беком М. Т. Сидги из Гори (2). В последние годы на основе архивных документов была внесена ясность и в таинственную смерть Ф.Кочарли в 1920-ые годы, увидели свет сведения, данные Дж. Гасымовым по этому поводу на основе официальных документов. В. Велиев написал докторскую диссертацию по философии по филологии под названием «Публицистика Фиридун-бека Кочарли». Ученый-филолог Т. Саламоглу написал очерк, посвященный литературно-критической деятельности выдающегося литературоведа, и включил его в книгу «Исследования по историческому и современному литературному процессу». Во второй том составленной и изданной Х. Мамедовым и А. Гасановым книги «Сборник азербайджанской детской литературы» были включены определенные образцы о детской литературе научно-теоретических

вглядов, писем Кочарли, а также значительное количество примеров из его фольклорного сборника «Дар детям», учебника «Священная история», переводов.

Одним из работ выполненных в качестве эффективного итога интереса к наследию, деятельности ученого и педагога в последние годы стало появление на свет книги «Личный архив Фиридун-бека Кочарли». Как известно, в 30-ые годы, то есть в годы репрессий богатый архив Фиридун-бека был конфискован правительственными кругами, пропал в неизвестных условиях. Судьба материалов из того богатого и многочисленного архива неизвестна и по сей день. Ныне из его архивных документов сохранились лишь несколько образцов. Эти образцы хранятся в архивном фонде Институте Рукописей НАНА. В упомянутой книге эти охраняемые архивные документы Ф. Кочарли были изданы латиницей и представлены научно-массовой общественности (3).

Литература

1. Гасымзаде Ф. История азербайджанской литературы XX века. Баку: Просвещение, 1974, 556 с.
2. Габиров И. Написанные из Гори письма (О письмах, написанных Ф.Кочарли, М.Т.Сидги) // газета «Учитель азербайджана» (на азерб. языке), Баку, 1989, 7 июля.
3. Личный архив Фиридун-бека Кочарли / составил и подготовил к изданию Адилов М. Баку: Нурлан, 2006, 280 с.
4. Кочарли Ф. Исторические материалы азербайджанской литературы. I т., I и II части. Баку: Азериздат, 1925, 276 с., 625 с.
5. Зейналлы Г. Исмаил Хикмет // История азербайджанской литературы // Путь изучения Азербайджана, 1930, №3, с.60-64.

ИМЭН – КАЕН ОППОЗИЦИЯСЕНЕҢ ЛИНГВОКОГНИТИВ АНАЛИЗЫ

Г. К. Мансурова
Казан

Аннотация. В статье представлен лингвокогнитивный анализ концептов «ИМЭН» (дуб) и «КАЕН» (береза) с последующим их сравнением. Анализируемым материалом являются статьи толковых словарей, паремии татарского языка, содержащие лексемы «имэн» и «каен», а также реакции респондентов,

полученные в ходе свободного ассоциативного эксперимента. Основной метод – когнитивная интерпретация значений. Был проведен семантический анализ указанных единиц. Далее выявленные семы обобщались и интерпретировались как когнитивные признаки, которые ранжировались по яркости (частотности). Яркость когнитивных признаков позволила сформировать ядро и периферию паремиологического поля и ассоциативного поля концептов. Сравнительный анализ полей показал когнитивные признаки, репрезентирующие актуализированные ценности в сознании современных жителей сел Республики Татарстан.

Ключевые слова: лингвокогнитивный анализ, концепт, дерево, дуб, береза, антонимическая оппозиция, паремии, ассоциативный эксперимент, культурный код, культурный контекст, сельский житель.

Идел буге халыкларының тормышында, көн күрешендә ағач элек-электән үзәк урынны алып торган. Ағачның зур кодрәткә ия булуын танып, болгарлар, бигрәк тә сувар һәм берсуллар аңа табынганнар. Әлегә этномәдәни киңлектә биек имән изге ағач дип саналган. Аның янында корбан чалганнар. Яшәү, терлек һәм бәрәкәт чыганагы булган изге имәнгә тию катгый тыелган [7, 13 б.]. Идел буге халыкларына хас уртақ күзаллау системасында ир-егет – имән ағачы, ә хатын-кыз зифа каен белән чагыштырылган. Мондый ышанулар, меңләгән елларны үтеп, XXI гасырда да кеше аңында универсаль мәдәни код буларак яши.

Ағачларга, аларның файдалы үзлекләренә, атамаларына мөнәсәбәтле беренче эзләнүләр лингвистика өлкәсендә үткәрелә: аңлатмалы сүзлекләрдә гомуми характеристика бирелә, ике-өч телле сүзлекләрдә тәржемәләр белән бергә тасвирламалар да күрсәтелә. Төрки тел белемендә ағач атамаларын өйрәнүгә караган кызыклы материалларны Г. Ф. Миллер, П. С. Паллас, П. И. Рычков хезмәтләрендә табарга мөмкин. Татар фәнендә беренче тапкыр, үсемлек атамаларын барлап, аларга тәфсилле аңлатманы «Гөлзар вә чәмэнзар» (1903) исемле хезмәтендә К. Насырйи бирә. Әлегә хезмәттә ул үсемлекләренә татар теленнән гарәп, латин, рус телләренә ясалган тәржемәсен күрсәтә, шуның белән бергә аларның төрле биологик үзенчәлекләрен дә тасвирлый.

Алга таба төрки-татар белемендә үсемлекләрнең атамалары Р. Г. Әхмәтҗанов, Н. А. Баскаков, Л. В. Дмитриева, Л. Т. Мәхмүтова, К. М. Мусаев, Ф. Ю. Юсупов, Г. Ф. Саттаров, Г. Г. Саберова, Т. Х. Хәйретдинова хезмәтләрендә этимологик, морфологик, структур-типологик яктан өйрәнелә.

Соңгы елларда татар лингвофольклористикасында үсемлек дөньясына нисбәтле, аерым алганда, агачның семантик үзенчәлекләрен ачыклауга багышланган хезмәтләр [1, 3, 5] күренә башлады, әмма татар фольклористикасында агач кебек мәдәни-менталь код әлегә хәтле тиешле дәрәжәдә өйрәнелмәгән. Шуңа бәйле әлегә мәкалә кысаларында без, мәдәни контекстта капма-каршы куелган «ИМӨН» һәм «КАЕН» концептларының когнитив билгеләрен ачыклап, аларны чагыштыруны максат итеп куябыз.

Мәдәни код берәмлеге – концептның асылын (эчтәлеген) тәшкил иткән когнитив билгеләрне ачыклау өчен, материал булып Н. Исәнбәтнең «Татар халык мәкальләре» 3 томлыгында тупланган мәкальләр корпусы, татар теленең аңлатмалы сүзлегендә тәкъдим ителгән мәкаләләр һәм ассоциатив эксперимент нәтижәсендә аерылган ассоциатлар хезмәт итә. Когнитив билгеләрне тасвирлау өчен кулланыла торган төп ысул – когнитив мәгънәләрне ачыклау ысулы [5]. Әлегә ысул семантик билгеләрне, ассоциатларны гомумиләштерүдән гыйбарәт.

Концептны тикшергәндә, гадәттә, сүз-стимулның аңлатмалы сүзлектә бирелгән мәгънәләре – төп билгеләре карала. Әлегә билгеләр концептның мәгънәви нигезен, ягъни төшен тәшкил итә.

Татар теленең аңлатмалы сүзлекләрендәгә мәкаләләрне тикшерү нәтижәсендә, «ИМӨН» һәм «КАЕН» концептларының түбәндәгә төп билгеләре ачыкланды:

ИМӨН: 1) агач, 2) зур, 3) юан, 4) каты үзгачлы, 5) челтәр кырыйлы яфраклары бар, 6) ачы чикләвекләре бар [8, 391 б.].

КАЕН: 1) агач, 2) ак кайрылы, 3) йөрәк рәвешле яфраклары бар [9, 19 б.].

Әлегә ике концептның сүзлектә бирелгән төп билгеләре сан һәм сыйфат ягыннан аерыла: имәннең биеклегә дә, катылыгы да тасвирланганда, каенны сурәтләү кайры төсә һәм яфракларның формасын күрсәтү белән генә чикләнгән.

Паремияләргә тикшерү күптөрле когнитив билгеләрне ачыкларга мөмкинлек бирә. Без Н. Исәнбәтнең «Татар халык

мәкальләр» хезмәтендәге мәкальләр корпусын тикшердек. Составында «имән» һәм «каен» сүзләре кәргән һәр мәкальне анализлаганнан соң, семалар (сүзтезмә мәгънәләре белән паремиологик жөмлө мәгънәләре) аерылды, алга таба алар когнитив билгеләргә берләштерелде. Әлеге тикшерү нәтижәсендә «ИМӘН» һәм «КАЕН» концептларының түбәндәге когнитив билгеләре ачыкланды.

ИМӘН (жәя эчендә когнитив билгенең ешлығы күрсәтелә):

имәнгә иелү, сыну гаеп (6): Имән агачның иелгәне – сынганы; Имән агачының иелгәне – сынганы, ир егетнең оялганы – үлгәне;

имән – ир кеше (6): Ирләр – имән тамыры, Кызлар бодай камыры; Ир – имән, Хатын – колмак, аны сарган да башыннан игән, ди;

имән – каты (5): Имән агач – каты агач, Каен агач – чырагач; Имән бик каты агач та, аның да яфрагы саргая;

имән – туганлык, дуслык (5): Ике имән бер төптә үсә; Имән кушын табар;

имән чикләвөгә (әкәләсә) (4): Имән чикләвөгә уңган елны ачылык булып; Алма агачыннан имән әкәләсә эзләмә;

имән – кеше (2): Эшләгән кеше имәндәй, Ялкау кеше яфрактай;

ике имән (2): Ике энә – бер жөптә, Ике имән – бер төптә;

имән агачында алма үсми (2): Имән агачында алма үсмәс; Алмагачта – әкәлә, Имән агачында алма үсмәс;

имән – тамырлы (1): Ата-бабалы кеше – тамырлы имән;

имән мактауга лаек (1): Каенның тузын макта, Имәннең үзен макта;

имән күп көл бирә (1): Карагайның күмере күп, Имәннең көле күп;

имән төбеннән корый (1): Нарат башыннан корыр, Имән төбеннән корыр;

имәнне йомшаклык белән жиңеп була (1): Юкә чөй имән яра;

имән – нигез (1): Аска – имән, өскә нарат өеп бурасаң, яхшы була;

имән – агач (1): Эләксә – ботакка, эләкмәсә – имәнгә;

имән күмере (1): Имән күмере исле булып;

тугыз имән (1): Тук-тук туқыран, Тугыз имән чуқыган, Алпавытка тотылган, Кызын биреп котылган.

Когнитив билгелэрнең ешлыгына нигезләнеп, «ИМЭН» концептындагы паремиологик кырның төш билгеләре аерылды: иелү, сыну гаеп (6), ир кеше (6), каты (5), туганлык (5), чикләвек (4). Якын периферия билгеләре: кеше (2), ике (2), алма үсми (2). Калган билгеләр паремиологик кырның ерак перифериясен хасил итә.

КАЕН:

каен – файдалы (10): Тимере бар тилмермәс, Каены бар кайгырмас; Каенның себеркесе дә шифа;

каен суы (4): Каен суы күп акса, жәй яңгырлы булып; Каен суы бал булмас, кайгы йөрәккә ял булмас;

каен тузы (4): Каен тузы юеш булмый; Каенның тузын макта, Имәннең үзен макта;

каен – кәкре (3): Кәкре каенга кар йокмас; Алдарга эләкмә, кәкре каенга терәтер;

каен – ялгыз (3): Ялгыз каен давылдан куркыр; Ялгыз каенга кош кунмас;

каен курка (3): Ялгыз каен давылдан куркыр;

каен – чырагач (2): Имән агач – каты агач, Каен агач – чырагач; Карагайдан – чаер, Каеннан – чыра;

каен себеркесе (2): Каен себеркесе хан кызын терелткән;

каен яфрагы (2): Яз көне каен яфрагы иң очтан күбрәк ачылса, ашлыкны иртә чәчәргә кирәк. Әгәр уртасыннан күбрәк ачылса, урта вакытта, төбеннән күбрәк ачылса, соңрак чәчәргә кирәк;

каен – черек (1): Черек каен бакадан да курка;

каен – агач (1): Бер каенның күлгәсә бөтен илне капламас;

каен тал була алмый (1): Каен агач тал булмас, Каен суы бал булмас;

каен кайгы китерә (1): Каен утырткан кеше кайгылы була;

каен – матурлык (1): Чыпчык «чыбыгым» ди, Карга «каеным» ди, имеш;

каен – хатын-кыз (1): Әгәр каен агачында яфрактар калса, хатыннарга авырлык галәмәте.

«КАЕН» концептындагы паремиологик кырның төш билгесе – файдалы (10). Якын периферия билгеләре исә: каен суы (4), каен тузы (4), кәкре (3), ялгыз (3), курка (3), чырагач (2), каен себеркесе (2), каен яфрагы (2). Калган билгеләр ерак перифериягә карый.

Паремиологик кырның эчтәлеге, концептларның табигатен ачыклау өчен, бай мәгълүмат бирә. Чагыштырып караганда, «ИМЭН» концептында ныклык, катылык, ир булу, туганлык кебек сыйфатларга аерым игътибар юнәлтелә, «КАЕН» концептында исә файдалы булу (каен суы, тузы, яфрагы), шуның белән бергә ялгызлык, курку, кәкре булу кебек билгеләр алга чыга.

Паремияләрне тикшерү нәтижәсендә табылган когнитив билгеләрнең бүгенге көн кешесе өчен нинди дәрәжәдә актуаль икәнлеген махсус ассоциатив эксперимент үткәреп өйрәндек. Экспериментта катнашкан информантлар – авыл кешеләре (Татарстан Республикасы авылларында яшәүчеләр). Без әлеге категориягә караган информантларны махсус сайладык, чөнки авыл кешесе тормышында агач һәрвакыт мөһим роль (көнкүреш һәм мәдәни яктан да) уйнаган.

Психология һәм психолингвистикада XIX гасыр ахыры – XX гасыр башларынан бирле Ф. Гальтон, З. Фрейд, Л. Щерба тарафыннан фәнгә кертелгән ассоциатив эксперимент алымы кеше аңында теге яки бу сүз-образга (стимулга) карата туган ассоциацияне (бәйләнешне) ачыклау өчен кулланыла. Нәтижәдә билгеле булган ассоциатлар халыкның аң төпкеленә үтәргә, когнитив билгеләрне ачыкларга мөмкинлек бирә. Когнитив билгеләрне тасвирлау өчен, без шулай ук когнитив мәгънәләрне ачыклау ысулын кулландык.

Экспериментта катнашучыларга сүз-стимуллар («имән», «каен») тәкъдим ителде. Әлеге сүзне ишетүгә, информантлар башларына беренче килгән сүзне язып куярга тиеш иделәр. Безнең экспериментта 50 кеше (урта һәм югары белемле 50-60 яшьтәге 41 хатын һәм 9 ир) катнашты, милләتلәре – татар. Сүз-стимуллар язма формада бирелде һәм телдән дә әйтелде. Информантлар берничә секунд эчендә үз җавапларын кәгазь битенә язарга тиеш иде. Нәтижәдә 50 гә якын реакция билгеләнде. Алга таба алар гомумиләштерелде һәм когнитив билгеләр ачыкланды. Когнитив билгеләр җыелмасы концептның ассоциатив кырын тәшкил итте.

ИМЭН: Агач (13), Нык (12), Чикләвек (11), Тазалык (2), Себерке (2), Яхшы (1), Имәндә икән чикләвек (1), Каты (1), Ир имән кебек (1), Сәламәтлек (1), Шаулый (1), Урман (1), Нык сәламәт кеше (1), Карт (1), Көч (1), Юан (1), Природа (1).

«ИМЭН» концептындагы ассоциатив кырның төш билгеләре: Агач (13), Нык (12), Чикләвек (11). Калган билгеләр ассоциатив кырның перифериясен хасил итә. Эксперимент нәтижәләреннән күрүгәнчә, татар кешесе өчен имәннең *нык* булуы үтә мөһим.

КАЕН: Агач (8), Яфрак (5), Себерке (4), Матур (4), Аклык (4), Ялгыз (4), Кайгы (3), Зифа (2), Яшел (2), Каен кызы (2), Кайры (1), Мич (1), Посадка (1), Сердәшлек (1), Шаулый (1), Туз (1), Бөре (1), Жәй (1), Чисталык (1), Моңсу (1), Жиләк (1), Утын (1), Дару (1), Сок (1).

«КАЕН» концептындагы ассоциатив кырның төш билгеләре: Агач (8), Яфрак (5), Себерке (4), Матур (4), Аклык (4), Ялгыз (4). Ассоциатив кырның Кайгы (3), Зифа (2), Яшел (2), Каен кызы (2) кебек когнитив билгеләре якын перифериягә карый. Калган билгеләр ассоциатив кырның ерак перифериясен барлыкка китерә. Эксперимент кысаларында ачыкланган билгеләр каенның бүгенге татар мәдәниятендә *аклык-матурлык*, шуның белән бергә *кайгы* идеясен чагылдыруы турында сөйләләр.

Татар мәкальләрендә, сынамышларында имән белән каен турыдан-туры да чагыштырыла:

Имән агач – каты агач,
Каен агач – чырагач.

Каенның тузын макта,
Имәннең үзен макта.

Көз көне агач яфраклары коелмаса, халыкка авырлык галәмәте. Өгәр каен агачында яфраклар калса, хатыннарга авырлык галәмәте. Өгәр имәндә яфраклар күп калса, ирләргә авырлык галәмәте.

Без үткәргән когнитив анализ нәтижәсендә ачыкланган когнитив билгеләр әлеге белемнәрне өстәмә төсмерләр белән баета, «ИМЭН» һәм «КАЕН» концептларының татар мәдәниятендә тоткан урынын, нинди кыйммәткә ия булганын аныграк күрергә ярдәм итә.

Әдәбият

1. Денмухаметова Э. Н. Паремии как источник лингвистического наследия татарского народа // Нематериальное культурное наследие

тюркских народов как объект сохранения: сборник материалов Международной научно-практической конференции (16–19 июля 2014 г.). – Казань: Ихлас, 2014. – С. 477-484.

2. Исәнбәт Н. С. Татар халык мәкальләре : мәкальләр жыелмасы : 3 томда / Нәкый Исәнбәт. – 2-нче басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2010.

3. Ибрафилова Д. Ш. Концепт «tree/дереву/агач» как средство выражения языковой действительности в английском, русском и татарском языках: дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2012. – 157 л.

4. Леонтьев А. Н. Деятельность, сознание, личность // Избранные психологические произведения: В 2-х т. Т II. – М.: Педагогика, 1983. – С. 94-231.

5. Миннуллин К. М. Растительная символика в песенной поэзии народов Поволжья и Приуралья // Ядкяр. – 2008. – №2. – С. 107-109.

6. Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика: учебное издание. – М.: АСТ: «Восток-Запад», 2007. – С. 34.

7. Саберова Г. Г. Названия растений в татарском литературном языке / Г. Г. Саберова. – Казань, 1996.

8. Татар теленең анлатмалы сүзлеге: 3 т. [= Толковый словарь татарского языка: в 3 т.]. Т. I. А-Й. / СССР ФА КФ Г. Ибрагимов исеңдәге ТӘТИ; Редкол.: Л. Т. Махмутова, М. Г. Мөхәммәдиев, К. С. Сабиров, Ш. С. Ханбикова. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1977.

9. Татар теленең анлатмалы сүзлеге: 3 т. [= Толковый словарь татарского языка: в 3 т.]. Т. II. К-С. / СССР ФА КФ Г. Ибрагимов исеңдәге ТӘТИ; Төз.: И. А. Абдуллин, Г. Х. Ахунжанов, С. Б. Вахитова, Ф. М. Газизова, Ф. А. Ганиев, Р. Р. Мингулова, М. Г. Мөхәммәдиев, Ш. С. Ханбикова, Р. Г. Әхмәтъянов; Редкол.: Л. Т. Махмутова, М. Г. Мөхәммәдиев, К. С. Сабиров, Ш. С. Ханбикова. – Казан: Татар. кит. нәшр, 1979.

10. Тюрко-татарская лексика как проекция национального менталитета : на материале лексической группы «Природа» / Г. Р. Галиуллина [и др.]. – Казань: Редакционно-издательский центр, 2011.

11. Фрумкина Р. М. Психоллингвистика: Учеб. для студ. высш. учеб. заведений. – М.: Издательский центр «Академия», 2001.

12. Хайрутдинова Т. Х. Народные названия растений в татарском языке / Т. Х. Хайрутдинова. – Казань: Фикер, 2004.

РЕАЛИЗАЦИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ЗАМЫСЛА В ФОЛЬКЛОРНОЙ ХОРЕОГРАФИИ: НА МАТЕРИАЛЕ РУССКОЙ КАДРИЛИ ДВУМЯ ПАРАМИ

Н. Э. Мартынова
Челябинск

Аннотация. Поздняя форма фольклорной хореографии – кадрили, редко рассматривается в своей принадлежности к художественному замыслу локальной традиции. Однако знание структурных особенностей, типичных приемов таковых не только расширит понимание традиции, но и даст новые основания для творческих поисков балетмейстеров. Проводя структурный анализ имеющегося в нашем распоряжении зафиксированного материала русской кадрили двумя парами соседних Свердловской и Челябинской областей, мы делаем выводы о разнице вариативно разрабатываемых хореографических приемов, принципов построения данных кадрили. Рассуждение строится на сравнении структуры кадрили композиции, используемых рисунков, количества их употребления и т. д.

Ключевые слова: русская кадрили двумя парами, структура, приемы, локальность.

Кадрили как поздняя форма фольклорной хореографии чаще рассматривается в контексте разнообразия и богатства своих вариантов. Гораздо реже она воспринимается в своей принадлежности к художественному замыслу локальной традиции. Одна из проблем изучения кадрили, на наш взгляд, заключается в отсутствии системного анализа ее вариантов, территориально близких, соседствующих, и в поиске конкретных образцов (может быть наиболее интересных). Вместе с тем мы предполагаем, что знание таких вариантов даст ключ к пониманию не только хореографического пласта народного творчества, но и раскроет заложенную художественную идею локальной традиции. Данный подход в немалой степени может быть полезен профессиональной хореографии.

Еще не так давно бытовавший танцевальный материал безвозвратно уходит вместе с его носителями. Фиксация кадрили материала сейчас ограничивается схемами

передвижений, пространственными рисунками, и это удача исследователей. Нельзя не согласиться с Г. Н. Зубаревой, которая пишет: «И все пластическое богатство, которым когда-то обладала Астраханская область, остается теперь загадкой для профессиональных балетмейстеров...» [2, с. 75]. Но так ли мало нам остается? В ситуации, когда профессиональный творческий посыл направлен на разработку конкретного фольклорного образца, – да. Все же есть и другой путь, предоставляющий более широкие возможности, как в плане балетмейстерской интерпретации, так и в приближении к конкретной танцевальной традиции. Обращение к вариантам локального хореографического материала, выделение в нем типичной структурности, наиболее часто используемых приемов и позволит приблизиться к некоему замыслу, разрабатываемому фольклорной хореографией определенной местности.

Эта идея хорошо просматривается на разных формах танцевального материала, в частности русских кадрилих, бытование форм которых, как показывает экспедиционная практика, определяется топической ограниченностью. В этой же работе попробуем разобрать более близкий материал – русскую кадрилих двумя парами примересоседствующих Челябинской и Свердловской областей.

В достаточно утвердившемся хореографическом представлении фольклорные русские кадрили двумя парами представляют собой прототип контрданса или более поздней французской кадрили. В целом они сохраняют основу пространственного построения фигур заграничного, когда-то модного образца. Особенно активно в народной хореографии разрабатывается первая фигура французской кадрили [1, с. 163], распавшаяся на несколько более простых, поэтому кадрили почти всегда начинаются с «прочеса» или крестообразного перехода, иногда последний разрешается своеобразным шеном до своих мест, затем чаще следует переход девушек, который может составлять отдельную фигуру. Обязательно присутствует переход парней, реализующийся в вариантах. Это наиболее типичные пространственные фигуры русской кадрили двумя парами. А вот дальнейшее построение кадрили – всегда варианты собственного решения. Анализ сходного материала различных областей подводит

к выводу о закреплении структурности и приемов развития, формирования «собственной» кадрили, о которых мы будем говорить.

Прежде всего конкретизируем представление о русской кадрили двумя парами. Данную терминологию вводит А. А. Климов [4, с. 174], выделяя самостоятельную своеобразную форму, отличающуюся от близкой ей линейной кадрили. Основное различие, по нашему мнению, заключается в наличии последней общей части, когда вовлечены все участники кадрили в действие: круг, проходки по кругу исполняются всеми парами, или только девушками, или только парнями; используется построение «корзиночка», «звездочка», движение «змейкой» одной или другой линии и т. д. (например, в Каргапольских кадрилиях [3]). Известный нам материал демонстрирует что схожие или совпадающие переходы между парами и в той, и в другой форме активно используются. Объяснение кроется в интерпретации фигур французской кадрили, в культуротворческой переработке собственной сложившейся танцевальной культурой новомодного хореографического материала, включающего переходы с «воротиками», своеобразный «ручеек», движение линий навстречу друг другу и обратно, развитие этого рисунка и т.д., встречающиеся, еще раз повторим, в обоих вариантах данной кадрили.

Вернемся к анализу кадрилей двумя парами. В нашем распоряжении шесть кадрилей Свердловской области [6] и столько же Челябинской (описание четырех из них опубликованы [5]). Первые бытуют в основном в юго-западной и центральной части области, вторые в юго-восточной части (к северу области мы фиксируем квадратные кадрили, лансье). Уже на этом уровне явно выделяются особенности этих кадрилей.

Кадрили Челябинской области состояли из 4–5 фигур, имевших собственное музыкальное сопровождение, репертуар стоился натрадиционных кадрилиных наигрышах, в их числе «Сербиянка», «Подгорная», «Барыня», «На (по) реченьке», встречается «Краковяк». Поэтому логично, что фигуры отделялись друг от друга хлопком и паузой. В первой фигуре использовался адаптированный вариант местной «Улочной» (или «Поулочной»). Интересно, что в данной форме нет песенного сопровождения на

протяжении исполнения всей кадрили, и только в последней фигуре могла появиться (но не везде) частушка, исполняемая каждым участником. В записанных вариантах 1 и 2 фигуры не имеют названия, остальные называются по исполняемому наигрышу, встречается название фигуры «Теща», реже «Ворочки». Увеличение числа танцующих, при необходимости, происходило за счет приема дублирования: два парня, участвующих в кадрили, каждую фигуру повторяли несколько раз со сменяющимися партнершами. В этом случае заранее устанавливалось количество участвующих девушек (до 5) и их последовательность в исполнении фигуру каждого парня.

Кадрили Свердловской области состояли из 6–8 фигур, каждая имела собственную кадрилиную песню, часто реализующую аккомпанирующую функцию и исполняемую без инструментального сопровождения, позже появилась гармошка. Жанр этих песен различный (плясовые, хороводные, игровые и т.д. [6, с. 14]), иногда песни варьировались. Частушка также активно включалась в эти кадрили. Названия фигур часто носят местный колорит. Авторы отмечают, что зафиксированные кадрили в своем «старинном» варианте исполнялись двумя парами, общие фигуры появились позднее, однако все приведенные описания кадрилией заканчиваются общим шеном (который удобно исполнять количеством не менее четырех пар), иногда в проходки по кругу включается смена партнеров. Наличие таких рисунков можно объяснить стремлением к объединению танцующих.

Вместе с тем в отношении данных кадрилиных образцов прослеживается следующая характерная черта – тенденция к усложнению структурности за счет повторения основных рисунков. Одновременно в кадрилях Челябинской области есть стремление к простоте, ясности. Фигуры состоят из одного-двух пространственных рисунков, этот лейтмотив и объясняет меньшее количество фигур в построении композиции кадрили.

Из описаний свердловских кадрилией можно выделить несколько пространственных рисунков, обязательно повторяющихся (о схожести хореографии представленных образцов пишут и сами авторы [6, с. 15]). Разбор кадрилией показывает, что все первые фигуры начинаются с «прочеса», который ничем не усложняется и заканчивается вращением в

парах. Далее чаще всего следует переход девушек (с правой стороны друг от друга) или парней. В этом случае закреплена так называемая «обманка», т.е. парни встречаются на середине слева друг от друга, притопывают, отступают и проходят к противостоящим девушкам с правой стороны. Переходы можно обозначить как базовые, прибавляя к ним шен. Последующее развитие рисунков, структурности представляет собой в целом, на наш взгляд, хореографическую разработку принципа (художественного замысла) переходов с одной стороны на другую: парами, только парнями, только девушками, противостоящими парнем и девушкой, на середине, рядом с одной или с другой парой, определенным пространственным разворотом (квадратном) того же «прочеса». В таких приемах переходы активно варьируются, композиционно закрепляются, многократно повторяясь в каждой кадрили.

Конечно, локальная типичность просматривается уже по двум территориально близким примерам, но все же более четко она видна на большем объеме. И тогда обход двух пар с одновременным вращением, провороты девушек под рукой партнера в части кадрили представляется интересным, но типичным элементом.

В Челябинской области первая фигура кадрили не имеет единого рисунка. Есть здесь переходы пар по диагонали или «гребенкой», в «прочесе» используются «воротики», может она начинаться со встречи пар на середине, перехода парней. Интересно, что в этих кадрилих мужской переход «обманка» нам не встретился, зато есть фигура с противостоянием тройки (парня и двух девушек) одному парню и вариантами развития связанного с этим положением рисунка. Опираясь на анализ известного нам материала, мы предполагаем, что общий разрабатываемый хореографический замысел связан в этом случае с взаимодействием партнеров, при наличии узнаваемых типичных переходов. Здесь чаще следовало бы использовать термины «обводка», «перевод», «обход». Вариативность каждой кадрили особым образом решается именно в этих элементах (пространственных решениях). Например, в третьей фигуре (обычно самой сложной в композиции кадрили) Спасской кадрили Верхнеуральского района происходит следующее. Пары

встречаются на середине. Противоположные партнеры (парень и девушка) берутся опущенными вниз левыми руками, прокручиваются «дощечкой» до своей стороны. «Свои» партнеры берутся правыми руками, уже согнутыми в локтях, и в этом положении также прокручиваются (вариант: парень может идти за девушкой). Прокружившись, парни ставят девушек на свое место, а сами продолжают двигаться на свою сторону за ними. Не останавливаясь, парни выходят на середину – «оттопывают» или исполняют колено и обходят друг друга спинами (до-за-до), начиная с левой стороны. Проходя мимо «чужих» девушек – «оттопывают». Возвращаются в свои пары и кружатся.

В результате структурного анализа русской кадрили двумя парами Свердловской и Челябинской областей, мы приходим к выводу о том, что локальные примеры представляют собой вариативные приемы, структурности, соотносящиеся с общим хореографическим замыслом. В отношении Свердловской области он представлен и в рисунках, и в композиционном усложнении развитием переходов. Для Челябинской области характерна ясность и простота композиции кадрили с акцентностью в развитии приемов взаимодействия между партнерами. Насколько эти результаты соответствуют локальной художественной традиции, может быть прояснено в сопоставлении с другими исследованиями (обрядовости, песенного творчества и т.д.), а также присущем более подробной и комплексной экспедиционной работе. Особенность последней в исследовании кадрили осложняется в фиксировании единичных образцов бытующих на значительной территории, хотя и образующих определенное локальное пространство.

Итак, мы предлагаем рассматривать кадрили, в частности кадрили двумя парами, в контексте художественного замысла традиции, более детально раскрывая ее смысловое хореографическое содержание в локально близких вариативных образцах.

Литература

1. Васильева-Рождественская М. В. Историко-бытовой танец / М. В. Васильева-Рождественская. – Москва: Искусство, 1987. – 382 с.
2. Зубарева Г. Н. Астраханские кадрили / Г. Н. Зубарева // *PaxSonoris: науч. жур.*, 2014. – Вып. VII. – С. 75–77.

3. Каргопольские кадрили / сост. С. П. Федосеева. – Каргополь: МУК «Каргопольский организационно-методический центр по КДД», 2009. – 148 с.

4. Климов А. А. Основы русского народного танца: учеб. / А. А. Климов. – Москва: МГИК, 1994. – 320 с.

5. Мартынова Н. Э. Народная традиционная хореография Южного Урала (на материале экспедиционной работы по Челябинской области): репертуар. сб. / Н. Э. Мартынова; Челяб. гос. акад. культуры и искусств. – Челябинск, 2012. – 85 с.

6. Песенная кадрили Свердловской области / сост. И. Ю. Сарафанова. – Екатеринбург, 2012. – 172 с.

ЭТИМОЛОГИЯ СЛОВ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА В ПОЛИКУЛЬТУРНОМ ОБРАЗОВАНИИ (НА МАТЕРИАЛЕ ИЗУЧЕНИЯ НАЗВАНИЙ ДИКИХ ЖИВОТНЫХ)

З. Ф. Миргалимова, З. Ф. Салахутдинова
Набережные Челны

Аннотация. Тюрко-монгольские соответствия представляют собой самый древний пласт наименований животных в татарском языке, употребляющиеся с незначительными фонетическими изменениями по сей день, и указывают на сложную взаимосвязь между этими языками, которая объясняется генетическим родством алтайских языков. В данной статье рассматривается четыре наименования диких животных, общих для тюркских и монгольских языков: *барс* «барс», *бурсык* «барсук», *селәүсен* «рысь», *сусар* «куница».

Ключевые слова: тюрко-монгольские параллели, названия диких животных, поликультурное образовательное пространство.

Общепризнано, что монгольские и тюркские языки являются наиболее близкими ветвями алтайской языковой семьи. Продолжавшиеся взаимные контакты между носителями этих языков породили ряд общих черт как в лексическом фонде, так и в структуре, фонетике и морфологии. В рассматриваемых языках имеется значительный пласт лексики, относящийся к общетюрко-монгольскому фонду. Трудно установить исконную принадлежность общего пласта лексики, поэтому принято их считать тюрко-монгольскими параллелями. Таких наименований,

общих для тюркских языков (тюрко-монгольских параллелей), немало и в названиях животных в татарском языке. Остановимся на некоторых названиях диких животных, встречающихся в современном татарском языке и монгольском языках более подробно.

БАРС «барс, леопард» (*Felis pardus*). Название данного хищного зверя из семейства кошачьих в современных татарских словарях встречается в двух фонетических вариантах: *барс*, *барыс*. Встречается и лексический вариант зоонима *барс*: *чуар юлбарыс*. В древне- и среднетюркских письменных памятниках и тюркских языках название *барс* употребляется в разных значениях: в значении «тигр» – кар., уйг. диал., алт. диал.; в значении «барс» – турк., кир., каз., ккал., тат.; в значении «пантера» – кар т. к.; в значении «леопард» – тур., кар. к., уйг. диал.; а также встречается в значениях «рысь», «лев», «ягуар».

В письменных памятниках употребляется в разных фонетических вариантах: *bars* / *ба:рс*.

Имеется параллель названия «барса» в монгольском языке – *bar*. Монгольское название *bar*, по мнению А. М. Щербака, заимствовано из тюркских языков [11, с. 139]. Д. С. Сетаров, отмечая название *бар* в алтайском языке, *пари* в тувинском языке в значении «тигр», развивает эту мысль и говорит о вероятности, что эти формы восходят к эпохе алтайской языковой общности [6, с. 249].

Достоверной этимологии *барс* в тюркологии пока нет. Зооним барс в тюркских языках известно с древнейших времен, поэтому многие пытались этимологизировать его на тюркском материале. В. Банг допускал, что слово является результатом контаминации двух тюркских слов: *bar* «лев» (караг.) и *üs, üs* «рысь» (якут.) [13, с. 113].

Гипотезу об иранском происхождении слова *барс* впервые высказал Л. Будагов. Этого же мнения придерживался Н. К. Дмитриев: «Слово первоначально иранское, однако рано усвоенное, ср. еще у Махмуда Кашгарского в значении «тигр» « [3, с. 38]. «Пока что в распоряжении тюркологов, – пишет Э. В. Севортян, – нет иного источника для *ба:рс* и т.д. кроме персидского» [7, с. 69].

Р. Ахметьянов отмечает об употреблении слова барс в

значении «гепард» в Золотой Орде и возводит его перс. *барыс*, *бабрыс id.* А также высказывает мнение о вероятности сращения в нем двух существительных инд. *бабыр*, *бабур* «тигр» и тюрк. *ус* «большой орел» [12, с. 107].

Нет единого мнения и о первичности в тюркских языках форм *барс* и *бар*. Э. В. Севортян считает форму *барс* первичной, а *бар* редуцированной, результатом выпадения конечного *-с* [7, с. 68]. «Но подобного фонетического процесса утраты конечного *-с*, – возражает ему Д. Сетаров, – в тюркских языках не существует. Напротив, в языках широко представлена наращивание основы расширительном аффиксом *-с*. Языковые данные многих языков, в том числе и тюркских, свидетельствуют о вторичности основ с большим количеством морфем» [6, с. 250].

Название *барс* употребляется и в русском языке, в памятниках русской письменности отмечается с XVI в. Н. М. Шанский и Д. С. Сетаров считают, что в древнерусский язык слово пришло из тюркских языков [6, с. 249].

БУРСЫК «барсук» (*Meles meles*). Название животного из семейства куньих *бурсык* «барсук» встречается в древнетюркском словаре Махмуда Кашгарского в форме: *borsmaq*, *borsmuq*, *borsuq*. В современных тюркских языках все названия животного можно распределить на две группы: с начальным звонким согласным *б-* и с начальным глухим согласным *п-*. С начальным *б-*: башк. *бурһык*, казах., ног. *борсык*, алт., уйг. *борсуқ*, узб. *бурсук*, кбалк. *борсуқъ*, як. *барсук*; с начальным *п-*: кум. *порсук*, аз. *порсуг*, ккалп. *порсык*, хак. *порсых*, чув. *пураш*. Эти языки по фонетическому признаку составляют отдельную группу. Тувинский, туркменский и киргизские языки употребляют другие варианты зоонима *бурсык*: тув. *морзук*, туркм. *торсук*, кирг. *кашкулак*. Зооним *бурсык* «барсук» встречается в некоторых финно-угорских и монгольском языках: мар. *бурсык*, *пурсык*, *порсык*, удм.диал. *бурсык*, монг. *борсуг*.

Литературное название животного известно и в говорах. Больших фонетических расхождений не наблюдается: отличается лишь чередованием гласного (*у~о~а*) первого слога и произношением последнего согласного. В заказанских говорах, у нукратовских, пермских татар и нижнекамских кряшен – *бурсык* ~ *борсык*, где употребляется увулярный согласный звук *-қ*, в

шарлыкском говоре мишарского диалекта – *барсык* с заднеязычным согласным -к [5, с. 53].

В настоящее время большинством исследователей эта лексема признается тюркизмом. Однако разногласия между учеными вызывает внутренняя форма слова, тот этимон, к которому лингвисты сводят название животного. При этимологическом анализе зоонима *бурсык* особое внимание уделено его отличительным признакам, и поэтому естественно, что по поводу данного названия существуют различные этимологические объяснения. По поводу этимологии *бурсык* существует четыре версии: 1) Н. М. Шанский и М. Фасмер предполагают, что животное названо так по цвету своей шерсти. Они сравнивают это наименование со словом *пора* хакасского языка и со словами *боз*, *буз*, *пос*, *боз*, употребляющихся в других тюркских языках в значении «серый» [9, с. 48; 8, с. 148]. 2) По мнению А. М. Щербака, связь *барсук* с *бор* «серый», устанавливаемая В. Бангом, кажется маловероятной, так как ротацирующая форма (*бор*) в современных тюркских языках отсутствует и вместо *р* всюду выступает *з*. А. Щербак подтверждает версию Г. Рамстедта. Г. Рамстедт производит название животного от тюрк. *бор* «сытый, жирный» (ср. кирг. *борсогой* «кругленький, толстенький», ккалп. *порсык* «маленький, толстый ребенок», ног. *борсук* «медлительный, ожиревший, тучный» [11, с. 139]. А. Йоки слово *бурсык* связывает с др. монг. словом *bor* «ожиреть». К. Ибрагимов эту версию считает более убедительной [4, с. 139]. 3) Приводим мысль Н.А.Баскакова, хотя и недостаточно убедительную. По его предположению, возможно, что слово *барсук* восходит к *барс* – название хищного зверя + аффикс уменьшительной формы –*ук*, –*ик* [2, с. 200]. 4) Еще одну этимологию названия *бурсык*, более приемлемую выдвинул С. С. Цельникер [10, с. 120-123]. Исследователь возводит *бурсык* к древнетюркскому глаголу *бор*, *бур* «пахнуть, вонять». Ср. тат. *бурсы-у* «преть, гнить», кирг. *борсу* «вонять, издавать неприятный запах», туркм. *порсамак* «вонять», порсук «вонючка», крым.-тат *борсук* «барсук», *борсумак* «становиться затхлым». К этой этимологии склоняются Р. Ахметьянов [12, с. 54], Д. Сетаров [6, с. 127].

СЕЛӘҮСЕН «рысь» (*Felis Ienx*) – название животного из рода кошачьих. В современном татарском литературном языке

функционирует три названия животного: *селүсен* ~ *урман мәчесе* ~ *рысь*. В диалектах татарского языка в том значении отмечено несколько слов и словосочетаний: *қыр мәчесе* ~ *ырыс* ~ *қырқыый мәче* ~ *селәүсән* ~ *қыр песие* ~ *қоно* [5, с. 54].

По поводу источника происхождения указанного зоонима мнения исследователей сходятся. «Придерживаясь той точки зрения, что предки тюрков с древнейших времен были степняками, кочевниками, но не жителями лесов, и учитывая структурное своеобразие рассматриваемого слова, мы считаем его заимствованием из монгольских языков», - пишет А. М. Щербак [11, с. 141]. Акцентируя внимание на окончание *-сүн* (монг. *сүлөсүн, шулусүн, шилүүс*), Р. Г. Ахметьянов не исключает такую вероятность, т.е. монгольского происхождения наименования *селәүсен* [12, с. 175].

В древнетюркских и средневековых памятниках встречаются пять названий рыси: *ирбич* ~ *јшек*, *јшәк* ~ *вашак* ~ *силәүшүн*. Из этих названий в современных тюркских языках сохранилось два названия: *вашак* ~ *силәүшүн*. Из них последнее название *силәүшүн* в значении «рысь» распространено в большинстве тюркских языков: тат. *селәүсен*, башк. *һеләһен*, казах. *сілеусін*, алт. *шулузин*, кирг. *сулеусун, селәсүн*, кумык. *силевсюн, селевчан*, уйг. *силәвсин*, узб. *силовсин*, чув. *сүлевёс*. Ср.: монг. *сүлөсүн, шулусүн, шилүүс*, маньч. *шулун, силун*, бур. *шэлүүес(н), шулууэ(н)*, калмык. *шүлүүсүн* «рысь».

СУСАР «куница» (*Martes*) – название животного из семейства куньих. Литературное название *сусар* в значении «куница» является единым для всех говоров татарского языка с чередованием гласного *у* ~ *о* в первом слоге *сосар* ~ *сусар*. Только в говорах пермских татар наименование *урал сосары* передает значение «соболь» [5, с. 52]. Слово *сусар* в значении «куница» функционирует во многих тюркских языках и в монгольском языке: башк. *һуһар*, казах., ккалп. *сусар*, кирг., к.балк. *суусар*, тур. *сансар*, узб. *савсар*, уйг. *сосар*, чув. *сасар*, алт. *суузар*, турк. *самыр*, монг. *суусар, саусар*. В якутском языке употребляется слово *кудуңса* (от рус. куница).

Что касается источника указанного зоонима, Р. Г. Ахметьянов приводит параллель с монгольского языка *суусар, саусар* и предполагает его заимствованием из этого языка.

Касаясь этимологии *сусар*, Н. Баскаков пишет, что данное слово образовано от глагола *сүвса* (*сусау*) «жаждать, хотеть пить» (в знач. «жаждущий воды, привыкший к воде») [1, с. 25].

Как показывает наш анализ, к названиям *барс*, *бурсык*, *селәүсен*, *сусар* обнаруживаются параллели в монгольских языках с незначительными фонетическими изменениями. Общие названия диких животных в лексике тюркских (в том числе и татарского) и монгольских языков указывают на сложную взаимосвязь между этими языками, которая объясняется генетическим родством алтайских языков.

Литература

1. Баскаков Н. А. Каракалпакский язык // Материалы по диалектологии. – I том. – М., 1951.
2. Баскаков Н. А. Тюркизмы в русской лексике / Этимологические заметки // Советская тюркология. – 1979. – № 6. – С. 3-8.
3. Дмитриев М. К. О тюркских элементах русского словаря // Лексикографический сборник. – Выпуск 3. – Москва, 1958.
4. Ибрагимов К. Древнетюркские названия животных в лексике современных тюркских языков: Дис. ... канд. филол. наук. – М., 1975. – 153с.
5. Садыкова З. Ф. Зоонимическая лексика татарского языка. – Казань: Тат. книж. изд-во, 1994. – 130 с.
6. Сетаров Д. С. Именование животных: Принципы и типы мотивации в славянских и тюркских языках: Дис. ... д-ра филол. наук. – Шяуляй, 1992. – 343 с.
7. Севортыан Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на букву «Б». – М.: Наука, 1978. – 349 с.
8. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. В 4-х т. – М.: Прогресс, 1964-1973.
9. Шанский Н. М. Этимологический словарь русского языка. М., 1965.
10. Цельникер С. С. Некоторые дополнения к этимологии слова *барсу* // Этимология. – М., 1963. – С. 120-122.
11. Щербак А. И. Названия домашних и диких животных // Историческое развитие лексики тюркских языков. – М.: Наука, 1961. – С. 82-172.
12. Әхмәтъянов Р. Г. Татар теленен кыскача тарихи-этимологик сүзлеге. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. – 272 б.

13. Bang W. Uber die turkischen Namen einiger Grosskatzen, Keieli – Szemte. XVII, 1-3 - Budapest, 1916-1917.

«КАХАРМАН КАТИЛ» ДАСТАНЫНЫҢ ГЕНЕЗИСЫ

Л. Х. Мөхәммәтжанова

Казан

Аннотация. В статье автор исследует влияние тюркского эпоса и письменной культуры Древнего Востока на формирование и распространение татарского книжного дастана «Кахарман Катил», выявляет генетические и контактные взаимосвязи, проводит параллели между историко-культурным процессом и эпическим творчеством татар Поволжья.

Ключевые слова: дастан, текст, источник, сюжет, взаимовлияние.

Чарланган-камилләшкән вербаль фольклор текстына әверелү өчен әсәр әллә ничә гасырны үтеп формалашырга мөмкин. Тарихлар кичкән мондый әсәр гадәттә үз тукумасына чорга хас үсеш-үзгәрешләренә һәм жирле үзенчәлекләренә дә сендерә бара, ягъни үз юлында төрле катламнар тәэсирен кичереп, фольклор әсәре булып оешып житә. Шуңа күрә, әгәр текстта хронологик фактлар сакланмаган яисә бөтенләй дә юк икән, фольклор әсәренең нәкъ менә кайсы чорда барлыкка килүен тәкърарлау – шактый катлаулы һәм бәхәсле мәсьәлә. Бу мәсьәләдә фольклорда күп очракта идеаль төгәллеккә ирешеп булмаска да мөмкин. Ә менә эпик сюжетның кайсы чыганакка барып тоташуын нигездә ачыклап була. Дастанның тамырларын барлау аша күп кенә принципиаль сорауларга да җавап табарга, хәтта әсәренең барлыкка килү вакытын чамаларга да мөмкинлек туа.

Бу жәһәттән, ягъни үзенә генетик тамырлары белән «Кахарман Катил» дастаны борынгы дәверләрдән мәгълүм фарсы телле чыганак – «Кахарманнамә»гә барып тоташа. Борынгы фарсы истәлегә «Кахарманнамә»нең исә XI – XIII йөзләргә караганлыгы, аның бик борынгы фарсы эпосы йогынтысында барлыкка килгән әсәр булуы мәгълүм [2, 266 б.]. Фарсы әдәбиятындагы мондый әсәрләр язма характерда булып, «төрле жәмәгать урыннарында профессиональ чичәннәр тарафыннан телдән башкарыла»

[5, 265 б.]. торган булганнар. Иран һәм Урта Азия әдәбиятларына характеристика биргән галимнәр фикеренчә, бу – фарсы телле классик поэзия чорына карый торган, халык традицияләре дә, заманының алдынгы, аристократларча, клерикаль тенденцияләре дә эсәрнең үз эчендә берьюлы үзенчәлекле чагылыш тапкан каршылыклы, катлаулы ядкарь [5, 277 б.]. Ана халык китабы тибындагы авторсыз эсәр дигән билгеләмә тәңгәл. Фарсы телле «Каһарманнамә» турында гомумән мәгълүматлар бик аз, булганнары аны Иран һәм Урта Азия әдәбиятларына күзәтү ясаганда борынгы Иран эпосы реминисценцияле язма истәлек дип телгә алудан узмый. Төрки-татар «Каһарман Катил»е сюжет-мотивларында, персонаж исемнәрендә һ.б.-да фарсы-иран эпик традицияләренең шулай ук бик нык күзгә чалынуына нигезләнеп, бу эсәрнең тамырларын нәкъ менә шушы ядкарьдән эзләргә мәжбүр булабыз. Фарсы «Каһарманнамә»се – беренчел чыганагының да, үзенә дә авторы гомумән билгесез язма истәлек. Беренчел чыганагына нисбәтән, татар «Каһарман Катил»енең дә авторы нәмәгълүм.

Төрле чыганақлар тәэсирендә Иран территориясендә туган әдәби-мифологик сюжет-мотивларның Борынгы чорлардан алып Урта гасырлар буена тирә-юнь халықларга гажәеп зур йогынты ясап килгәнлегә билгеле. Бу йогынты шактый зур ареалны били, үз чорында Иран белән күршеләр мөнәсәбәтендә яшәгән халықлар әдәбиятына һәм фольклорына гомумән карый. Әлбәттә, мондый йогынтының бер генә яклы булмыйча, тарихи үсеш процессында күрше-тирә төрки һәм төрки булмаган кабиләләренең үзләренең дә Иран әдәбияты-мәдәниятенә үзгәрешләренә шактый керткәнлегә аңлашыла. Шуңа күрә фарсы язма чыганақлары күп очракта үзләре дә чын мәгънәсендә төрле культура ассимиляциясе катламнарыннан гыйбарәт.

«Каһарман Катил»гә мөнәсәбәттә шунысына игътибар итәргә кирәк: татар версиясенә беренчел чыганагы, ягъни фарсы язма истәлегә «Каһарманнамә» дастанының ватаны – Урта Азия, Иран һәм Өзәрбәйжан регионы ул – соңгырак этапта төрки кабиләләр күпләп үтеп кергән төбәк тә. Биредә X – XI йөзләрдә иран һәм төрки элементлар катнашкан өр-яңа мәдәният формалашкан, вакыт узу белән соңгыларының роле үсә генә барган [8]. Әлегә факт иран эпосының да, төрки элементларга нык кына баеп, билгеле бер

этапта төрки-иран эпик традицияләре синтезыннан гыйбарәт ижат булып әверелүе турында сөйли.

Иран язма истәлеге булган «Каһарманнамә»нең барлыкка килүе әлеге синтез инде күптән формалашкан чорга туры килә. Төркиләр күпләп үтеп кергән әлеге төбәктә табылган язма чыганакның биредә нәкъ менә төркиләр тәәсирендә популярлашкан булу ихтималы да юк түгел. Көнчыгыш фарсы жирләрендә Х гасыр башыннан төрки династияләр – Караханилар, Газнәвиләр, Сәлжүкләр династияләре хакимлек иткән [3]. Әлеге территорияләрдәге алга киткән төрки мәмләкәтләрнең берсе – Караханилар дәүләте (942 – 1212), мәсәлән, урта гасырларда барлыкка килгән Көнчыгыш Ренессансының мөһим төрки үзгә санала [4, 45 – 47, 137 б.]. Күчмә һәм утрак уйгыр кабиләләре кушылуыннан барлыкка килгән, зур шәһәрләре белән дан алган бу куәтле дәүләтнең һәм аның әдәбиятының-мәдәниятенең «Каһарман Катил» дастанына турыдан-туры мөнәсәбәте булырга мөмкин. Караханилар дәүләтендә үз чорында төрки телле мөселман әдәбияты чәчәк аткан. Мәхмүд Кашгари, Йосыф Баласагуни, Фирдәүсиләр калдырган язма мираска игътибар итсәк, идея-рух, сюжет типологиясе жәһәттеннән боларда «Каһарман Катил» белән уртаклыкларны шактый табарга мөмкин. Әсәр кулъязмаларының телендә угыз элементларының булуы да әһәмиятле. Барлык төркиләрне генетик бәйләнештә караганда һәм төрле чорда төрле дәүләт берләшмәләренә кергән төркиләрнең төрки телдәге әдәби ижатын барысын да бер үк өзлексез әдәби процесс итеп күзаллаганда [11, 166 б.], дастанның сонрак кабат төркиләрдә – аларның утрак тормышлы дәвамчыларында, әйтик, үзбәкләрдә, төрекләрдә, казан татарларында таралуы бик тә табиғый. Бу яктан фарсы «Каһарманнамә»сен угыз төркиләре ижаты тәшкил итә дип тә карарга мөмкин. Әмма дастанның казан татарлары китаби версиясендә доминанта ролен төрки эпос традицияләре белән бергә борынгы иран эпосы традицияләре дә үти, моннан чыгып, чыганак әсәр «Каһарманнамә»не синкретик характердагы төрки-иран эпосы дип карау хакыйкәткә якын булып.

Фарсы телле «Каһарманнамә»нең башка халыклар ижатына тәәсире әллә ни зур булган һәм масса төсен алган дип әйтеп булмый, алай да ул бөтенләй әһәмиятсез дә калмаган. Бу әсәр башка халыклар эпосына ачыктан-ачык «Каһарман Катил» яисә

«Каһарман» исеме белән кереп түгел, ә күбрәк гомуми мотивлары, идея-эчтәлеге, композицион охшашлыклары ягыннан тәэсир иткән булырга тиеш. М. Әхмәтҗанов үзенең фәнни мәкаләсендә [1, 198 – 205 б.] грузиннарның «Караманиани»ларын (XVIII йөз) һәм үзбәкләрнең 1910 елда басылган, Урта Азиягә хас үзенчәлекләр белән сугарылган «Каһармон» әсәрен [7, 25 – 33 б.] шушы борынгы язма чыганакка нисбәт итә.

Чыннан да, грузиннарда сюжеты читтән килеп кергән «Бахрам и Гуландам», «Хосров и Ширин», «Сейлан-наме», «Сокровище владык», «Бахтияр-наме», «Книга Синдбада» һ.б. әсәрләр белән бергә «Караманиани» әсәре дә бар һәм бу истәлекләрнең барысында грузиннарда XVIII йөздә фарсыдан кергән сюжетларга нигезләнгән, үз чорында гаять популярлык казанган ядрарьләр яки тәржемә әсәрләре булулары берләштерә. «Караманиани» грузин телендәге, мажаралы-героик характердагы күләмле текст буларак мәгълүм. Ул – грузиннарның яратып укылган әдәби истәлекләрәннән берсе. Катлаулы сюжетка ия булуы һәм зур күләмәнгә нигезләнеп, грузин әдәбияты белгечләре аны еш кына «роман» дип тә атыйлар. Грузин «Караманиани»сы фарсы телле ике әсәрдән оешкан – «Каһарманнамә» һәм «Сәйләннамә»не берләштерә.

Үзбәкләрнең «Каһармон» әсәре – шулай ук катлаулы сюжетлы, мавыктыргыч эчтәлекле, зур күләмле әсәр, «Караманиани» кебек үк, «Каһарман Катил» сюжеты белән зур уртаклыкка ия. Шушы ук сюжетка язма әсәренң төрекләрдә булуы турында да мәгълүматлар бар [1, 199 б.].

«Каһарман Катил»нең татарларда таралыш алу сәбәпләрен эзләгәндә төп игътибар, әлбәттә, әлеге сюжетка язма истәлекләре булган Көнчыгыш тибындагы культурага ия халыкларга юнәлә. Бу жәһәттән безнең халыктагы «Каһарман Катил» версиясенң иң әүвәл нәкъ менә төрек-татар әдәби-мәдәни бәйләнешләре нәтижәсе булуы мөмкин кебек. Чыннан да, төрек язма мәдәниятының татар әдәбиятына тәэсире булган, әлбәттә. Биредә XVIII йөздә фольклор нигезле оригиналь, төрек халык һәм читтән кергән сюжетларга билгеле бер автор хикәяләвендә кулъязма дастаннарның киң таралыш алган булуы мәгълүм. Мондый төр әсәрләрдә борынгы төрек, фарсы, гарәп хикәятләре автор йогынтысында бик нык трансформацияләнеп бирелә торган булган. Моңа мисал рәвешендә

Гали Газиз исемле авторның (1798 елда вафат) кысалы кыйссалар рәвешендә төзелгән китабын күрсәтергә мөмкин («Фантазии» дип атала, тулы исеме – «Чудеса божественного откровения») [5, 458 б.]. Ул үз эченә шул чор Стамбул тормышын тасвирлаган һәм «Мен дә бер кичә» циклы мотивлары буенча төзелгән хикәятләрне алган. Төрөк әдәбиятындагы бу һәм шундый башка истәлекләр татар китаби дастаны категориясендә карала торган эсәрләргә якин тора. Эмма мондый процесс, ягъни фольклор текстларының автор эшкәртүендә яна сулыш алуы төрөк һәм татар әдәбиятларының һәркайсында үз нечкәлекләре белән параллель рәвештә барган. Татар кулъязма вариантларының төрөк телле «Каһарман Катил» тәэсирендә барлыкка килгән булу ихтималын бөтенләй үк инкаръ итмәсәк тә, татар версиясенә бер генә чыганагында да төрөк «Каһарман Катил»енә нинди дә булса ишарә юк. Моннан тыш төрөк-татар әдәби-мәдәни бәйләнешләрнен нык активлашкан чоры XIX йөз ахыры – XX йөз башы булуы билгеле, ә «Каһарман Катил» кулъязмалары татарларда XVIII йөзгә, кайбер фикерләр буенча хәтта Алтын Урда чорына ук карый. Шуңа күрә татар «Каһарман Катил» версиясенә турыдан-туры төрөк язма әдәбияты аша кергән булу фактын ныклы дәлилләр белән раслап булмый. Татар «Каһарман Катил»енәң фарсы «Каһарманнамә»се һәм гомумән борынгы фарсы эпосы белән сюжет-мотив уртаклыгы күп очракта сүзне нәкъ менә фарсы-татар бәйләнешләре файдасына алып бару өчен ныклы нигез барлыкка китерә.

Татарларга фарсы тамырлы «Каһарман Катил»енәң ни рәвешле һәм ни сәбәпле килеп кергән булуы аерым аңлату таләп итә. М. Әхмәтжановның хаклы фикеренчә, бу эсәрнен татарлар арасында таралуында төп рольне «Каһарман Катил»енәң рухы белән төркіләр томышына һәм төрки героик эпосына якынлыгы уйнаган [6, 3 – 15 б.]. Дастанда, чыннан да, борынгы төркіләр жәелеп яшәгән урыннарга мөнәсәбәтле географик атамалар, яшәү рәвешләре, көнкүрешләренә бәйле лексика кулланылган. Борынгы төркіләргә хас булганча, дастан геройларының чатыр корып, күченеп йөрүләрен тасвирлау, төрки эпостагы кебек, сугыш-орыш картинасының ике якның данлыклы батырлары көрәшеннән башлануы, сугыштан тынып торган арада чатыр каравыллаучыларның чатыр янында түгәрәк ясап утырып, думбра чиертүләре, каһарманның атаклы үз сугыш коралы – кылычы булу,

агачка атын бэйлэп куеп, шул агач төбөнә үзе ятып йоклаган батыр янына дошманның килеп чыгуы кебек элементлар дастанны төрки мохиткә якынайта. Әлеге сыйфатлары белән дастан сюжетының төрки-татарларны жәлеп иткән булуы мөмкин, әлбәттә.

Әмма бу сюжет казан татарларыннан тыш төрки халыклардан фәкәть төрекләрдә һәм үзбәкләрдә генә чагылыш тапкан. Шуңа күрә «Каһарман Катил»нең төрки рухлы булуы турындагы әлеге фаразны да дастанның таралыш закончалыгы турындагы бердәнбер версия дип раслап булмый. Дастан сюжетындагы күчеп хәрәкәт итүләр иң беренче чиратта әллә кайчан утрак тормышны үз иткән казан татарларын түгел, ә күчмә халык булып безнең бабайларга караганда шактый озак гомер кичергән төркиләргә кызыксындырган булырга һәм иң беренче чиратта алар ижатында чагылыш тапкан булырга тиеш иде кебек. Тагын шунысы да әһәмиятле: үзбәкләр, билгеле булганча, эзәрбәйжаннар, төрекмәннәр, каракалпаклар кебек үк, иранлылар белән этногенетик бәйләнештәге халык. Ә менә казан татарларының этногенезында иран субстратының катнашы юк шикелле. Алай да нәкъ менә татар халык ижатында фарсы чыгышлы дастанның милли версиясе бар һәм ул үз чорында шактый актив таралган булган.

Моның сәбәпләре тарихи-мәдәни шартлар белән бәйле берничә житди факторны үз эченә ала.

Әсәрнең татар халкындагы популярлыгының төп хикмәте – төрки-татарлар белән фарсыларның борынгыдан килгән үтә тыгыз әдәби-мәдәни бәйләнешләрендә. Фарсы «Каһарманнамә»се белән татар телле «Каһарман Катил»нең идея-рух якынлыгының үзен дә нәкъ менә шушы факт билгели. Татар халкының, бигрәк тә казан татарларының язма мәдәният белән кызыксынуы үтә зур булып, алар, чыннан да, күп яклап төрки-татар традицияләренә туры килгән мондый мавыктыргыч әсәргә битараф кала алмаганнар. Гарәпләр йогынтысында VII гасырдан ук ислам кабул иткән фарсылар белән Идел буе татарлары язма эпик ижатын ,әлбәттә, дин берлеге дә бик нык якынайткан. «Каһарман Катил»нең мөселман идеологиясе белән сугарылган истәлек булуы аның Идел буе мөселманнары арасында жиңел таралуын тәэмин иткән. Дастанда ислам дине яссылыгында төрки-иран мифологиясе,

фольклоры ачык тасвирланган, борынгы тамырлардан килә торган административ-хәрби тәртипләр чагылыш тапкан.

Идел буге татарлары Болгар дәүләтеннән үк, берез соңрак Алтын Урда составында, аннары Казан ханлыгы чорында, ягъни элек-электән Һиндстан, Урта һәм Кече Азия, Якын Көнчыгыш һәм, элбәттә, Иран белән сәяси, дипломатик һәм мәдәни багланышлар тотып яшәгәннәр. Иран фольклоры белән төрки-татарлар фольклоры кан-кардәшлек бәйләнешендә тормаса да, борынгы фарсы язма чыганакларының безнең халык ижатына һәм әдәбиятына тәэсире аеруча зур булганлыгы – исбатланган факт. Әдәбият галимнәре Х.Миңнегуловның [9, 24 – 80 б.], Р. Ганиеваның [4, 138 б.] махсус хезмәтләрендә бу мәсьәләләр жентекле яктыртылган. IX гасырдан фарсы теле фарсылар өчен генә түгел, күп кенә башка халыклар өчен дә язма тел, ягъни әдәби тел функциясен үтәп килгән. Иран территориясендә күп кенә халыкларның бер дәүләт кысаларына сәяси, икътисадый, мәдәни берләшү факты фарсы теленә иран халыкларының гына түгел, анда яшәгән төрки халыкларның да әдәби теленә әверелүенә китергән. Бу үзенчәлекнең, кайбер башка төркиләрдәге кебек, Идел буге регионунда формалашкан татар мәдәниятына һәм әдәбиятына да традицион төстә бердәй хас булуын беләбез. Безнең халык фарсы язма истәлекләрен татар теленә күчереп кенә түгел, ә оригинал телдә укыган, чөнки бу чорда фарсы теле татарлар өчен чын мәгънәсендә әдәби-гыйльми аралашу теле булган. Бездә төрле өлкәгә караган фарсы телле язма мирасның күплеге нәкъ менә шуның белән аңлатыла да. Фарсы теленә Идел буге регионунда формалашкан татар мәдәниятына, бигрәк тә әдәбиятына йогынтысы, Идел буге Болгары чорыннан алып, күп гасырлар буена барган. Төбәк Алтын Урда составына кергәч, бу бәйләнешләр шулай ук ныгыган гына, чөнки төрки-татар теле дәүләт теле булып саналган Алтын Урда укымышлылары арасында гарәп һәм фарсы телләрен белү дәрәжә саналган [10, 32 б.]. Рус дәүләтенә XVI йөз урталарыннан алып барылган тышкы сәясәте нәтижәсендә XVIII – XIX гасырларга исә татарларның Урта Азия белән бәйләнешләре янә ныгып, татарлар өчен Урта Азия аша Иран әдәбиятына юл яңа этапта ачылган.

Фарсы язма истәлекләре аша үтеп кергән дастанни сюжетлар, мотивлар халык ижатына да күпкырлы тәэсир ясаган. Чыганагы

язма булу бу дастаннарның татарларда турыдан-туры язмача эпик иҗат булып таралуын да тәэмин итми калмаган. Мондый сюжетларның күбесенә казан татарлары жирле телдә өр-яңа яңгырашлы үз версияләрен барлыкка китергәннәр. Гажәеп мавыктыргыч сюжетлы «Каһарман Катил» дастанының Идел буе татарларында популярлашкан булуы да – нәкъ менә шушы тарихи-мәдәни багланышларның һәм татарларда «Каһарман Катил» тибындагы эпик истәлекләргә үз чорында булган көчле ихтыяжның логик нәтижәсе.

Борынгы фарсы чыганаклы сюжетның Идел буе татарларында шактый актив очравының сәбәпләренә күзәтү ясау түбәндәге нәтижәгә китерә: безнең халыкта язма эпик мирас белән кызыксынуның зурлыгы, мондый төр иҗатның халыкның билгеле бер катламы өчен үз чорында чын мәгънәсендә рухи азык булуы халыкның традицион дини карашларына туры килә торган һәм төрки-татар эпосы белән бик күп типологик охшашлыктардан гыйбарәт «Каһарман Катил»нең Идел буе татарларында китаби дастан булып таралуын тәэмин иткән. Фарсы кулъязма китабы белән татар әдәбияты арасындагы чал гасырлардан ук килә торган бәйләнешнең ныклығы һәм татарларда дастанның мәгълүм нөсхәләренә дистәгә якын булуы бу фикерне шактый ныгыта.

Әдәбият

1. Әхмәтжанов М. Татар кулъязма китабы. Казан: Татар. китап нәшр., 2000. 270 б.
2. Брагинский И. С. Литература Ирана и Средней Азии. // История всемирной литературы. В девяти томах. Т. 2. М.: Наука, 1984. 672 с.
3. Восточные персидские земли и Центральная Азия до прихода турок и сельджуков
[//URL: http://runivers.ru/doc/isl/index.php?SECTION_ID=278&IBLOCK_ID=50](http://runivers.ru/doc/isl/index.php?SECTION_ID=278&IBLOCK_ID=50) (дата обращения – 3.03.2012 г.).
4. Ганиева Р. К. Восточный Ренессанс и поэт Кул Гали. Казань: Изд – во КГУ, 1988. 173 с.
5. История всемирной литературы. В девяти томах. Т. 2. М.: Наука, 1984. 672 с.
6. Каһарман Катил (дастан). Казан: Татар. китап нәшр., 1998. 221 б.
7. Каһармон. Зумрад вә Киммәт. Узбек халк иҗоди. Күп томлык. Т. 3. Тошкент, 1988. 277 б.
8. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М: Наука, 1983. 336 с.

9. Миннегулов Х. Ю. Татарская литература и восточная классика (Вопросы взаимосвязи и поэтики). Казань: Изд – во Казан. ун– та, 1993. 384 с.

10. Миннегулов Х. Й. Дөнъяда сүземез бар... Казан: Татар. китап. нәшр., 1999. 336 б.

11. Стеблева И. В. Поэтика древнетюркской литературы и ее трансформация в раннеклассический период. М: Наука, 1976. 215 с.

САКРАЛЬНОЕ ЧИСЛО СОРОК У ТЮРКСКИХ НАРОДОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

Р. Т. Муратова
Уфа

Аннотация. Статья посвящена описанию сакрального числа сорок у тюркских народов Урало-Поволжья. Число сорок у башкир, татар, чувашей несет этнокультурную семантику. Выявлено, сакральное число сорок является составляющим элементом многих ритуалов, обрядов, обычаев тюркских народов Урало-Поволжья. Оно встречается в поверьях, связанных с рождением и смертью человека, в обрядах вызывания дождя.

Ключевые слова: тюркские языки Урало-Поволжья, сакральные числа.

Число как одна из констант мировой культуры представляет собой логический и культурный феномен, исследование которого в каждом национальном языке и в каждой этнической культуре позволит выявить его концептуальные характеристики, а также особенности взаимоотношения языка и культуры.

Данная статья посвящена изучению сакрального числа сорок, встречающегося в верованиях тюркских народов Урало-Поволжья.

В тюркских языках Урало-Поволжья число сорок имеет следующие фонетические варианты: баш. *кырк*, тат. *кырык*, чув. *хёрёх*.

Сакральное значение числа *сорок* встречается в поверьях, связанных с рождением и смертью человека, где отражены ранние мифологические, а также религиозные представления народов о сорокадневном сроке вселения души (после рождения) и оставлении душой тела (после смерти).

Значимость сорокадневного отрезка времени после смерти человека проявляется в следующих поверьях: башк. *мәрхүмдең йәне кырк көн буйына өйзә йәки өй тирәһендә, үлгәндең тугандары, кәрзәштәре янында осоп йөрөй, ти* [15, с. 70] «говорят, душа покойного в течение сорока дней летает дома, вокруг дома или около родственников»; тат. *кыркына хәдәр көн дә кайта ул мәет, кыркыннан сун кесатна көнне генә кайта, кош булыпмы, күбәләк булыпмы* «(душа) покойника до сорока дней возвращается каждый день, а после сорока дней возвращается по четвергам, в образе птицы либо бабочки» [1, с. 279].

Через сорок дней после смерти человека проводят поминки. В башкирском языке выражения *кыркын үткәреү* «проведение сороковин», *кыркын укытыу* «чтение Корана на сорок дней после смерти» [10, с. 733] связаны с поминальным обрядом башкир, в этот день готовят *кыркйәймә* «сорок лепешек» (поминальные лепешки, которые раздавались каждому по одному) [11, с. 39].

В татарском языке есть выражения *кырыгы, кырыгын күтәрү, кырык кене, кырк кичәсе: кырыгына кырык күмәч пешерәбез, койаши чыккынсы хәйерен бирәсен. Табакка саласын кырык күмәчне, түлке парлы салмыйлар, парсыз салалар* «на сороковины готовим сорок булочек, до восхода солнца раздаем милостыню. Булочки положить в большую чашу, только они должны быть непарными» [1, с. 267].

По чувашским поверьям, когда пройдут сорок дней, душа умершего получит награждение или возмездие в соответствии с тем, как он жил на земле.

Поминальный праздник – *юпа (йона)* северные чуваша справляют на сороковой день после смерти. Знахарь иногда использует сорок кусочков хлеба при обведении голов больного.

В чувашских Отарах, например, поминание усопших начинается в день похорон, затем на 3 день – «сиччёмёш», на 9 день – «тәххәрмёш», через 20 дней – «сирёммёш» и через 40 дней – «хёрёхмёш» [5, с. 52].

На поминках чуваша-язычники выражали почтение, внимание и заботу об умерших предках. Поминки сопровождалась заклинаниями, различными молитвами и обрядами жертвоприношения [7, с. 312].

Этнокультурное понятие о сороковом, значимом счете закрепилось в ритуальных наименованиях: башк. *кыркы сыгыу* «миновать, пройти сорок дней после смерти или родов, рождения» [14, с. 115]; тат.: *кыркыннан чыкканчы бала асыраган хатын-кызны аш-суга жибәрмиләр, кәберстанның авызы ачык торор ди, бала табу әсиңел эш түгел, үлем белән бер ди, кыркыннан чыкканчы казан-айак асытрга әсарамый, ди* «до сорока дней после родов женщину не пускают на кухню, рожать дело нелегкое, подобно смерти» [1, с. 218].

Очень много поверий и запретов, связанных с сорокадневным периодом после рождения ребенка: башк. *сабийзы кырк көнгә тиклем яңғыз калдырырга ярамай, ен алмаштыра* «в течение сорока дней нельзя оставлять младенца одного без присмотра, его может подменить черт (при необходимости надо положить в колыбель нож или другие обереги)» [8, с. 183]; тат. *кыркы тулғанчы баланы жалғыз калдырырга кушмыйлар, пычакмы, кайчымы куйалар әжанына, әжен алмаштырмасын, диләр* «до сорока дней не разрешают оставлять младенца одного, (если придется), то чтобы не подменил черт, нужно положить нож или ножницы» [1, с. 237], *баланы кырык көнгә кадәр ялғыз калдырсаң – әжен-пәри, шайтан, Албасты алыштыра* «если оставить до сорока дней младенца одного – подменят черти, бесы либо албасты» [12, с. 251]; башк.: *кырк көнгә тиклем баланы мунсала эләүкәгә һалырга ярамай* [15, с. 17] «до сорока дней нельзя укладывать младенца на лавку в бане»; *баланың сәсен кыркы тулғансы алырга кәрәк* [13, с. 72] «первые волосы младенца нужно стричь до сорока дней»; *бала тыуып, кырк көн үткәс, ен сәйе үткәрелә* [13, с. 133] «по истечении сорока дней после рождения ребенка проводится обряд *ен сәйе* (досл. праздник нитки; торжество в честь первого представления новорожденного обществу; на это чаепитие приглашались пожилые женщины, которым раздавались мотки белых ниток как символ долголетия, светлого жизненного пути ребенка)».

В татарской мифологии есть обряды *кырыкламасын койу, кырыклату, кырыклау*, которые проводят до сорока дней: *кырыкламасын койа балаларына, кырк кашык су белән койындыра* «проводят сорок дней ребенка, обливают с сорока ложками воды» [1, с. 234-235].

В пространственном измерении число *сорок* также несет семантику магического предела, границы безопасности: *зыяратты кырк азым ерзэн урап үтергә кәрәк* [13, с. 119] «кладбище надо обходить на расстоянии *сорока* шагов»; *мәрхүмде күмгәс, кәбер янында мулла йә берәй укымышлы карт тыңларга кала: ул кәберзән кырк азым һанап ергә ята ла тыңлай – үлгән кешенән ике фәрештә һорау алырга килә* [3, с. 357] «после погребения у могилы покойного остается мулла или другой пожилой человек: отсчитав *сорок* шагов от могилы, он ложится ухом к земле и слушает – к умершему приходят допрашивать два ангела».

У чувашей после погребения на могилу ставили небольшой столб, а на нем зажигали свечку и наскоро поминали покойника лепешками. Потом сжигали на могиле солому, на которой везли покойника, обходили могилу три раза, салились на лошадей и быстро уезжали домой. При этом нельзя было оглядываться назад до отъезда на *сорок* сажений. Потом телегу или сани, на которых везли покойника, оставляли на улице на трое суток [16, с. 51].

В обрядах вызывания дождя, очищения колодца количество и счет действия указывают также на сакральность числа *сорок*: *башк. ямгыр сакырғанда һамак әйтә-әйтә якындагы күпергә йәки баҫмага кырк күнәк һуу коялар* [3, с. 120] «при вызывании дождя выливали на мост *сорок* ведер воды»; *котоктоң һууы бысраһа, кырк күнәк һуу алып тазарталар* [13, с. 119] «если вода в колодце стала грязной, чтобы вычистить, вычерпывают *сорок* ведер воды».

Для вызывания дождя и во избежание грозящей засухи суеверные чувашаи прибегали к магическим способам. В Тетюшевском уезде Казанской губернии и в соседнем Буинском уезде Симбирской губернии, по сообщению В. К. Магницкого, чувашские крестьяне, для спасения урожая от засухи, выливали по 40 ведер воды на могилу каждого, кто при жизни отличался страстью к пьянству [4, с. 139].

С просьбой ниспослать дождь участники обряда обращались и к духам предков: шли на кладбище и обливали могилы [9, с. 273]. Подобные действия можно было увидеть и у татар: на могилы чрезмерно пивших вино лили 40 ведер воды, полагая что те «отвлекают от могил дождевые облака (они терпеть не могут воды), ... а иногда опойцев и вовсе вырывают из могил и зарывают их в болото» [6, с. 34].

У татар для вызывания дождя бросали в воду 40 камней: *Йаңғыр яумаса кырк таи сала булганнар су эченә, менән минем кайнаманнан калган таишлары тора. Шул таишларны укып салалар, йаңғыр ява. Дывасы бар. Йаңғыр күп ява баиласа шул таишларны эзләп алалар судан, кайа китте икән, дип* «Для вызывания дождя бросали в воду 40 камней, камни моей свекрови лежат. Нужно заговаривать эти камни, тогда дождь будет. Если дождей станет много, эти камни вытаскивают из воды» [2, с. 34].

Таким образом, число *сорок* у башкир, татар, чувашей несет этнокультурную семантику. Выявлено, сакральное число сорок является составляющим элементом многих ритуалов, обрядов, обычаев тюркских народов Урало-Поволжья. Оно встречается в поверьях, связанных с рождением и смертью человека, в обрядах вызывания дождя.

Литература

1. Баязитова Ф. С. Семейные обряды татарского народа. Казань, 1992 (на тат.яз).
2. Баязитова Ф. С. Народные обряды. Казань, 1995 (на тат.яз).
3. Башкирское народное творчество. Т.1. Обрядовый фольклор. Уфа, 1995 (на башк.яз).
4. Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Историко-этнографические очерки. Чебоксары, 1959.
5. Кудряшов Г. Е. Пережитки религиозных верований чуваш и их преодоление. Чебоксары, 1961.
6. Матвеев С. М. Погребальные и поминальные обряды крещенных татар Уфимской губернии. Казань, 1899.
7. Матвеев Г. М. Мифоязыческая картина мира этноса (на примере мифов и языческой религии чувашского народа). Монография. Чебоксары, 2012.
8. Муратова Р. Т. Символика чисел в мифологических представлениях башкир о мире // Актуальные проблемы истории, языка и культуры Башкортостана. Сборник научных трудов молодых ученых ИИЯЛ УНЦ РАН. Уфа: Деловая династия, 2008. III выпуск. С.178-183.
9. Никольский Н. В. Этнография. Фольклор. 1899-1910 гг. № 160.
10. Словарь башкирского языка. В 2-х томах. М., 1993.
11. Сулейманова Л. Р. Лексика погребально-поминального обряда башкир. Башкирско-русский словарь. Уфа, 2005.
12. Татарские мифы. Божества, поверья, заклинания, заговоры, приметы, обряды. Казань, 1999 (на тат.яз).

13. Хадыева Р. Н. Этнолингвистический словарь башкирского языка. Уфа: Гилем, 2002. (на баш.яз).
14. Хадыева Р. Н. Башкирская этнокультура и язык: Опыт воссоздания языковой картины мира. М., 2005.
15. Хисамитдинова Ф. Г. Башкирская мифология. Словарь-справочник. Уфа, 2002.
16. Чувашская народная поэзия. Чебоксары, 1990.

О СВАДЕБНЫХ ПЕСНЯХ МАРИЙЦЕВ

Н. В. Мушкина
Йошкар-Ола

Аннотация. Свадебный обряд мари́йцев как наиболее сложный и сохранивший связь с языческими традициями включает в себя разнообразные формы традиционной культуры, в том числе народные песни. Свадьба состояла из многочисленных этапов, на каждом из которых звучала музыка. Более старинные песни имеют вопросо-ответную и кумулятивную форму, основаны на принципе параллелизма. В музыкальном отношении наблюдается большое разнообразие: выделяют мелодии моркинских, сернурских, медведевских, восточных, уральских, горных мари, имеющих свои специфические особенности. Это вызвано факторами историко-культурного характера и влиянием межэтнических связей.

Ключевые слова: свадебные песни, сернурский звукоряд, дилогическая форма, гемитоника, вальсообразность.

Свадебный обряд у мари́йцев – самый сложный и насыщенный. Свадьба состояла из трёх этапов – предсвадебного, собственно свадьба и послесвадебные обряды. Это соответствовало трём стадиям, которые выделяются в обрядах перехода: 1) отделение от одного состояния, 2) промежуточное состояние, 3) включение в новое состояние.

Именно в свадебном обряде сохранилась языческая основа, элементы магии в заговорах и песнях. Христианство не могло внести в него много нового – лишь обряд венчания, который не изменял по сути содержания обряда. В свадебном обряде сохранилось много от древних родовых празднеств, в которых принимала участие вся община.

Основная функция свадебного обряда – скрепление двух родов и рождение новой молодой семьи, обеспечение устойчивости ее существования с целью продолжения рода. Лишь после проведения свадьбы молодые люди могли начать совместную жизнь. Брак считался обязанностью каждого человека. Человек как часть природы, должен был жить по ее законам, в которой всё устроено попарно, т.е. он также должен жить с парой. К одинокому человеку относились иногда с осуждением, иногда с сожалением.

Возникновение свадебного обряда у марийцев точно не выяснено. Возможно, он появился в то же время, что и у русского народа – в 13–14 веках. Обращает на себя внимание одинаковое название свадьбы у марийцев и удмуртов – сўан (мар), сюан (удм.). То есть свадьба могла быть заимствована марийцами у удмуртов. Подтверждением этого могут являться данные историков, по которым формирование луговых и северо-восточных групп мари происходило в конце I тыс. н.э. в результате этнических контактов древнемарийских племен с древними удмуртами и смешения волжско-финских и прикамских традиций (5, с. 86).

Свадьба была центральным событием в жизни деревенской общины, сосредоточивающим в себе различные жанры и формы традиционной культуры и помогающим им дольше сохраняться.

Свадебный песенный пласт – один из наиболее устойчивых среди других традиционных жанров марийского фольклора. Это объясняется теми же причинами, которые обеспечили сохранность обрядовых песен у других народов – строгим соблюдением традиционных обычаев жизни общины. Поскольку сохранение по возможности всех деталей обряда перехода человека в иной социальный статус мыслится гарантией того, что данный переход осуществится окончательно и основательно, всё, связанное с ним, тщательно охраняется. Считалось – «Как свадьбу проведешь, так и жить будешь».

Девушку выбирали в основном из своей же округи, далеко не ездили. Об этом даже поется в песне:

Вўдым йўат гын, возын ит йў,
Палаш ок лий вўдиян койышыжым.
тмдырым налат гын, пелычын ит нал,
Йот ўдырын акылжым от шинче.

*Если пьёшь из водоёма, не пей лёжа,
Ведь не знаешь, что за нрав у водяного.
Если берёшь девушку, не бери издалека,
Не знаешь всех привычек этой девушки.*

(4, №196; «Марла календарь» за 1992 год).

Песни в структуре свадебного обряда играли важную роль и сопровождали многие его этапы. Свадьба была буквально насыщена музыкой, на каждом этапе свадьбы звучали многочисленные песни, инструментальная музыка, исполнялись танцы. Кроме того, следует отметить, что у разных групп марийцев существуют свои стилевые особенности.

В свадебной поэзии сохранились древние образы, сюжеты, а в структуре песен наблюдаются черты архаики. Иногда в них встречаются устаревшие слова, которые в разговорной, бытовой речи уже не употребляются. У марийцев свадебный обряд не везде сохранился одинаково полно.

Почти все исследователи марийской песни отмечают традиционность, старинный характер семейно-обрядовых напевов. Например, Г. Кармазин считал, что лишь свадебные и похоронно-поминальные песни у марийцев имеют национальный характер, «так как исполняются под старинную традиционную мелодию». «В свадебных песнях, – пишет О. М. Герасимов, – сохранились общие для многих финно-угорских народов стилевые признаки» (1, с. 37).

Впервые песни начинали звучать еще во время сватовства. Во второй его части, во время окончательного договора сторон, проходил обряд, аналогичный русскому пропою – *ТМдыр йўктымаш*.

К свадьбе невеста с подругами готовила приданое и подарки для родственников жениха – рубахи, полотенца, платки. О своей работе пела такую песню:

Йўд ометым кодальым –
Кар шўртетым шўдыральым.
Кечывал ометым кодальым –
Кар вынеретым куальым.
Кар вынерет опташыже

Не жалея сна ночного,
Пряла я пряжу тугую.
Не жалея сна дневного,
Ткала холстину плотную.
Чтоб сложить холстину

Орваталат кўлалеш.
 Орватала шупшашыже
 Кум сар алаша кўлеш.
 Кум сар алаша кучашыже

Кум сар сап кўлеш.

Кум сар сап кучашыже
 Япык эрге Иля кўлеш.

эту,

Нужна телега с кузовом.

Чтоб везти телегу эту,

Нужна тройка буланых.

Чтоб удержать тройку
 буланых,

Нужны трое желтых
 вожжей.

Чтоб держать эти вожжи,

Нужен сын Якова Илья.

(4, №130. НРФ, оп.1, д. 219б, с.304. Записал Тимофей Евсеев в
 1908. Моркинский р., д. Азьял)

Представленная в этой песне кумулятивная (цепевидная) форма поэтического текста является одной из типичных для старинных свадебных песен. Используются также поэтические приемы, характерные для начальной стадии формирования народной поэзии – аллитерация, ассонанс, другие виды звуковых повторов.

У моркинских марийцев зафиксирован обряд *ўдырончыл йўмō*, когда накануне свадьбы в доме невесты собирались ее друзья и подруги, девушка прощалась с ними, звучали песни грустного содержания. Во время вышивания невеста с подругами исполняла прощальные песни печального характера:

Шупшашы ♩ = 80



Ма - мык шўр-тет - пушкы-до шўр-тет, шупшашы - лат гын, шуй - на - леп.
 А - ва кумылет - пушкы-до кумылет, шор - тын шинчылашым ве - ле шип - ча.

Мамык шўртет – пушкыдо
 шўртет,
 Шупшылат гын, шуйналеш;

Ава кумылет – пушкыдо
 кумылет,

Пуховые нитки – мягкие
 нитки,
 Дёрнешь слегка –
 растянутся;

Душа матери – ранимая
 душа,

Шортын шинчышашым
 веле шинча.
 Ача кумылет – пушкыдо
 кумылет,
 Йўын шинчышашым веле
 шинча.
 Иза кумылет – пешкыде
 кумылет,
 Лектын шичметым веле
 вуча.
 Е%ога кумылет – пешкыде
 кумылет,
 Капка почшашым веле вуча.

 Кыне гае кушкын улына,

 Пачаш гае ойырлена.

 Снеге пеледыш гае ўдыр-
 та%оом кодеш,
 Мере пеледыш гае каче-
 та%оом кодеш,
 Ой, та%оомжат, ой,
 шамычшат,
 Кузе коден каем?

Заденешь её – расплатется.

 Душа отца – мягкая душа,

 Немного нальёшь –
 успокоится.
 Желание брата – твердость
 духа,
 Свадебного кортежа ждёт
 не дожждётся.
 Стремление невестки
 прочнее прочного,
 Живёт, ожидая ворота
 раскрыть.
 Словно конопля мы
 выросли дружно,
 Словно посконь
 разлетаемся.
 Словно цветок земляники
 подруга остаётся,
 Словно цветок клубники
 любимый остаётся,
 Ох, друзья мои,
 подруженьки,
 Как же уеду от вас, как
 расстанемся?

(4, №140. Васильев В.М. Марий муро. М., 1923, с.22.
 Моркинский р., д. Тишкансола. 1921. Исп. Букетова Анна
 Никифоровна)

Песни, исполняемые девушками, отличаются распевностью, широким дыханием, имеют лирический характер. Раньше девушку часто отдавали замуж насильно, без ее желания, поэтому многие песни в ее исполнении похожи на причитание и плач.

В знак своей верности невеста дарила жениху платок со своей головы – *солыкым пуэн* («давала платок»). К этому моменту приурочивались специальные песни – *солык пуымо муро*.

У некоторых групп марийцев устраивали *ўдырмодыш* (досл. «игры девушек») – предсвадебная вечеринка в доме невесты, куда приходили иногда и жених с друзьями. Проходил *ўдырмодыш* весело, плясали и пели, играли в различные игры. Вот пример одной игровой песни:

Вашкерак чот дене



Лыки=луки о-лыккет, о-лык е-да ик-сат, ик-са е-да мор-дат, мор-ла е-да мокшинчет.

Лыки-луки олыккет,
Олык еда иксат.
Икса едат мурдат,
Мурда едат мокшинчет.
Лыки-луки олыккет,
Урем еда ўдырет,
™дыр еда шереват.

Извилисты наши луга,
На лугах – заводи,
В каждой заводи – сети,
В каждой сети – налимы.
Извилисты наши улицы,
На каждой улице – девицы.
У каждой девицы – своя
судьба.

Көн шереват покшек толна?

К чьему жребию мы
подошли?

Одотян шереват покшек
толна.

К жребию Авдотьи мы
подошли.

(4, №139. Васильев В.М. Мари муро. Казань, 1919.
Медведевский р., д. Кугу Ноля. Исп. Прокопи Ана)

В свадебных песнях, как в текстах, так и в мелодиях сохранились архаичные черты. Самые старинные песни имеют форму вопросов и ответов. Это идет от игрового обряда, где диалогические формы преобладают. Но свадьба – это тоже своего рода игра. А игра, как известно, самая первая форма искусства.

Принцип диалогичности, парности проявляется не только в поэтических текстах, но и в мелодиях свадебных песен. Их напевы имеют четкую, строго квадратную, симметричную структуру, регулярный ритм. Мелодии складываются из коротких парных мотивов, состоящих из двух-трех звуков и объединяемых попарно.

Следует отметить, что в разных диалектах существуют свои музыкальные особенности свадебных напевов. Различают мелодии

моркинских, сернурских, елабужских, кировских, уральских, башкирских, горных мари. Внутри этих групп также наблюдается разнообразие. Отличия проявляются в характере мелодии, ритмическом рисунке, структуре напева. Особенно резкие различия наблюдаются в ладово-звукорядной сфере. Такие различия связаны с факторами историко-культурного характера и влиянием межэтнических связей. В прошлом мари́йцы проживали отдельными племенами на огромной территории от Оки до Камы. В каждой из этих традиций сложился свой тип свадебной мелодики.

Напевы свадебных песен полифункциональны, т.е. на одну мелодию исполняется множество текстов. Обычно вся свадьба сопровождается одной мелодией, которая закреплена за традицией данного села.

Наиболее простые, формульные мелодии представлены в свадебной традиции северо-восточной группы луговых мари. Это Сернурский, Новоторъяльский, Куженерский, Параньгинский, части Мари-Турекского, Советского районов Республики Марий Эл, Шоруньжинский и Шиньшинский сельсоветы Моркинского района – так называемые *шымакшан мари*¹. Центром этого региона является Сернурский район. Мелодии строятся на т.н. «сернурском звукоряде – $g - h - c - d - e$, с полутоном между 2-й и 3-й ступенью. Генезис данного звукоряда до конца не выяснен, но по И. Земцовскому, ядро этого звукоряда – «большой трихорд» относится к интонационному полю ангемитонного трихорда $g - b - c$.

Все свадебные поезжанские песни сернурских мари в настоящее время основаны на 2-х – 3-х мелодиях, имеющих речитативный характер. Они имеют неширокий диапазон – квинта – секста, характерна ритмическая упругость, минимум распевов:



Сү-ан то-леп, сү-ан то-леп, пу-тат це-лак шыл кү - леп. Пу-тат це-лак шыл шол-таш те-рат це-ле пу кү-леп.

И. Земцовский писал о напевах подобного типа: «Везде, где появляется гексахордная мелодика, особенно у немцев и

¹ Шымакшан мари – мари́йцы, женским головным убором которых является *шымаки*.

славянских народов, мы встречаем парные такты. Сама форма имеет еще более широкое распространение. Бесконечное повторение парных тактов или вообще коротких мотивов встречается как характерная форма в музыке каждого народа, переживающего зарю своего развития, и даже в продолжающих бытовать традициях народов, имеющих высокую музыкальную культуру» (2, с.134).

Более старинные мелодии ограничивались диапазоном квинты:

Муи - ды - р' кў - дыр - чет кў - ды - р' - та - лепш = кы - л' - та по - тап ке - л' - ша - лепш.

Муй - дыр вол - гел - чет во - л' - га - л' - та - лепш = коп - па оп - тап ке - л' - ша - лепш.

(ММЭ-79, №195. Зап. Кульшетов Д.М. Моркинский р., д. Шоруньжа. 1979. Исп. Шмелева Салима Никифировна (1921)

Гемитонные структуры встречаем в песнях арборских мари, проживающих в Мари-Турекском районе по соседству с дмуртами:

1) У - сат то - лет, сөз то - леш пу - тат не - те пыт ку - леш.

2) Пу - тат не - де пыт тол - та запт не - рат не - де пу ку - леш.

3) Не - рат не - де пу коп - да - вин мо - тор а - ла - ша ку - леш да.

4) Мо - тор а - ла - ша ку - ча - запт да мо - то - р' ка - че ку - леш да.

5) Мо - то - р' ка - че ку - ча - запт да мо - тор у - дыр' ку - леш да.

6) Мо - тор у - дыр' ку - ча - запт да даг - кок то - ры - па - н' тушт ку - леш. Ой!

7) Ой - во - во, во - во - во, во - во - во! И - яр и - яр шу - выр' жым да пок - теш он - чеш

8) Туш туш туш - быр' жым да кы - рен он - чеш

9) Тамашъял А - ди вын ик мо - то - р' жым сая леп сая леп

10) Ой - во - во, во - во - во, во - во - во, во - во - во!

(Свод-1, №320. Фонотека. Диск 7. Мари-Турекский. 6-16. Зап. Егоров В.Л., Степанов Ю.А. и др. Карлыганский с/с, д. Шургунур (Памашъял). 1981. Исп. Прохоров Константин Егорович (1913)

При выборе звуковой шкалы народных песен музыканты часто опирались на строи музыкальных инструментов, но человеческий голос – это тоже музыкальный инструмент, данный человеку от природы. Строй народных мелодий обычно не укладывается в рамки темперированной шкалы. По наблюдениям Всеволода Коргузалова, «естественной акустической комбинацией для напевного интонирования является антитеза 8–9-го призывков натуральной шкалы с захватом вспомогательного терцового тона (10) и квартовое скользящее падение от 8-го через 7-й в 6-й призывк:

(11) 10 9 8 (7) 6 5 4



Это – «рабочая» комбинация голосового аппарата, его «рабочая» тесситура (3, с.242)¹.

У привятских мари (Уржумский, Кильмезский, Малмыжский, Шурминский районы Кировской области) сернурский звукоряд вместо б.3. имеет м.3, а форма напева основана на одной повторяющейся короткой 2-тактовой фразе:

Он - ча - лал - за = ши - ле то - леш: шо - гал - ты - за кыл - та - дам.
Мем - паш ка - лык куш - тен то - лыш: чшк - та - лал - за у - дыр - дам.

(4, №238; НРФ МарНИИЯЛИ, оп.4, д.66. Кульшетов Д. Марийские народные песни. 1975. №30. Кир.обл., Уржумский р., Лопьяльский с/с, д. Нуса. Исп. Суркова Таисия Петровна (1920)

Трансформация «сернурского звукоряда» происходит и в других песнях уржумских мари:

¹ 7-й обертон не совсем чистый, ниже темперированного примерно на ¼ тона.

Исмардан
Умеренно ♩ = 92



Иур йу-реш-ше-меш, гум лу-меш-о-ше-меш. Покшым голеш пеледышпан, ме голым улына Овдакыйлан.

(4, №267; Васильев-37, 1 ч., №239. Мари-Турекский р., д. Мари-Азянково. 1934. Исп. Карачева А., Мурзанаевы А. и Анф)

Диатонический минорный гексахорд используется в следующем примере:

Куштылгын
Леско ♩ = 80



Кудыр - чо кудыр - та ман и - да ман, нем - нан ку-рап - тер му - ра - леп.

Васильев В. М. Марий муро. 1937, 1 ч., №238. Киров. обл., Уржумский р., д. Адово. 1932. Исп. Смирнова, Гусева, Лоскутова.

Полутоновые шкалы встречаются и в свадебных напевах восточных мари. Именно в свадебном жанре, как наиболее древнем и полно сохранившемся, встречаем песни, включающие полутоновые звучания:



Йыг-гы - рат-лай йыгырат ог-гыр покташп. А-ла - ко-жб сү-а-ным гар-ва - та.

«Марла календарь» 1909 ийлан. Казань, 1908. с.35. Бирский уезд. Орьямучаш

Разнообразные виды гемитоники встречаем у восточных марийцев:



Тол - да - ра = бөл - да - ра, мо - тор ў - дыр бұл - да - ра.
Бұл - да - ра гыш, бұл - да - ра, вуй о ка - е, мал ка - я.

«Марла календарь» за 1910 год. Казань, 1909

Вашкерак чот дене

Ум - ла ду - рак, ум - ла ду - рак - ва - ра муч - ко кў - за - леш.
 Ё - дыр ду - рак, ё - дыр ду - рак - сурт - шым куал - тал ка - я - леш.

Васильев-1919, №52. Малм.у, К°крем

Мелодии моркинских, волжских и звениговских мари, приживающихся на юге РМЭ и граничащих с чувашами, отличаются большей развитостью мелодики, имеют вальсообразный характер. Ритмический рисунок их мелодий основан на триольных кружащихся фигурах в размере 6/8 или 12/8. Мелодии ангемитонны, в их основе – пентатонический звукоряд типа *соль – ля – до – ре – ми*:

Лы-йык – лю – йык лунгалтышыкден, ой, и - ка - на лунгал-таш. Лаш-гы-ра шо - чан ку-куж де - не,
 ой, и - ка - на му-рал - таш. Кандаш ба - сан гар-монь - жо ден, ой, и - ка - на шок-гал - таш.
 Мор-ко ма-ри-йыш ё-дыр - жо ден, ой, и - ка - на мо-да - лаш!

(4, №203. НРФ, оп.4, №10. Ефремов Т.Е. Марийские народные песни. Тетр.5. 26 мелодий с текстами. С.132. 1936. Исп. Киргизов-Майский Иван Александрович)

Мелодии моркинских мари строятся обычно на основе секвенции: начальный 4-хтакт транспонируется (переносится) на все более низкий высотный уровень – сначала на ч.4, затем на ч.5 вниз:

Вашерак.
Довольно скоро ♩ = 96

Ой, >гыжвоцдет, >гыж-воп-дет, >гы-жым погышым, ше-ре - мет. Ой, шоп-тыр-воцдет, шоп-тыр-воп-дет,
 шоп-ты-рым по-гышым, ше-ре-мет. Ой, мо-ло шу-дет, мо-ло шу-дет, мо-дыкым погышым, ше-ре-мет.
 Ой, пöчыж шудет, пöчыж шудет, пöчыжым по-гышым, ше-ре-мет.

(4, №294. НРФ, оп.4, д.35, тетр. 2. Эшпай Я. Марий калык муро. Марийские народные песни и инструментальные мелодии. С.93. 1955. Звен.р., д. Кукшенер. 1949. Исп. Н.И. Казаков)

Свадебные мелодии медведевских, оршанских мари, как и у сернурских мари, имеют плясовой, энергичный, подвижный характер, имеют танцевальный ритм. Например, у некоторых оршанских мари свадебную песню исполняют на мелодию плясовой «Ой, луй модеш» («Ой, куницы играют»):

Туву-дун-тувудун ту-мыр-жым ко пе-рал-теп, ко ка - еп? Ри - я-ри - я шу-выр-жым ко пе-рал-теп, ко ка - еп?

Фонотека МарНИИЯЛИ. Зап. Л.Викар. 1966. Оршанский р., д. Лужбеляк

У медведевских мари, в частности, в д.Кельмаксола Советского р-на распространен следующий свадебный мотив плясового характера:

Перал-ты - за ту-мыр - дам, шок-талгы - за гармонь-дам. Пе-рал-ты - за, шоктал-ты - за, тар-ва-ты - за сү-ан-дам.

Зап.автора. Исп. анс. «Весела кумыл» Кельмаксолинского СДК Советского р-на



Ол-ма-са-дыш мо-лан то-лаш, ол-ма кочкаш о - гыл гын. Сў - а-ныш-ке мо-лан ка-яш, мураш-кушташ о-гыл гын?

Из фондов Марийского ТВ. Исп. ансамбль с. Нурма Медведевского р-на

Таким образом, свадебно-песенные традиции марийского народа отличаются большим разнообразием и богатством. Музыкально-стилевое разнообразие обусловлено как влиянием соседних традиций, так и особенностями саморазвития внутри отдельных групп.

Литература

1. Герасимов О. М. Элнет кундемын пояныкше. Музыкальный фольклор елабужских мари. Йошкар-Ола, 1997.
2. Земцовский И. И. К изучению музыкальных связей в славянском обрядовом фольклоре // Русский фольклор. Вып. XI. Исторические связи в славянском фольклоре. М.-Л. 1968. С.126–139.
3. Коргузалов В. В. Генетические предпосылки жанровой классификации музыкального фольклора // Русский фольклор. В. XV. Социальный протест в народной поэзии. Л., 1975. С. 240–273.
4. Свод марийского фольклора. Песни луговых мари. Ч.1. Обрядовые песни. Сост. Мушкина Н. В. Йошкар-Ола: Сельские вести. – 2011.
5. Энциклопедия Республики РМЭ. Йошкар-Ола, Москва: Галерея. 2009. – 871 с.

СИНКРЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КРУГОВЫХ ТАНЦЕВ

Ф. Р. Набиева

Баку

Аннотация. В статье говорится о том, что круговые танцы прошли несколько этапов до того, как сформировались как круговые танцы. Рассматриваются этапы развития круговых танцев. Отмечается, что они имели ритуальный характер в ранний период истории, и постепенно утратили свое первоначальную функцию. Говорится о синкретических особенностях таких танцев. Перечисляются названия танцев разных народов, которые

сопровождаются пением, хлопаньем, топанием, звуковыми имитациями, ритмическими покрикиваниями.

Ключевые слова: круговые ритуальные танцы, синкретизм, хлопанье, топание, звуковые имитации, ритмические покрикивания.

Круговые обряды, возникшие в ранний период истории проявляют себя в разных областях культурного наследия, в том числе и в шаманских ритуалах, в церемониях, исполняемых в честь солнца, в танцах, связанных с сектой мовляви, которые известны как «небесные танцы» и дошли до наших дней, в круговых обрядах и в танцах, которые являются одним из их сюжетных видов, получивших танцевальный вид.

В ходе нашего исследования стало известно, что круговые танцы, считающиеся обрядовыми, ритуальными, существуют во многих частях мира. С этой точки зрения очень важно изучение круговых танцев, имеющих самую древнюю историю, широко распространенных и с любовью исполняемых до сих пор во всех уголках мира. В круговых танцах, ныне исполняемых в международном масштабе, наблюдаются начальные следы общечеловеческой культуры. Круговые ритуальные, обрядовые танцы можно назвать «мостом», объединяющим раннюю историю человечества с современностью. Они живут, существуют как эхо самых древних времен на современном этапе развития человечества. Различные круговые танцы, исполняемые коллективно, имеют общую основу, однако со временем, у отдельных народов мира круговые танцы приобрели своеобразные, неповторимые особенности, качества. Несмотря на появившиеся в течение столетий, тысячелетий различия в круговых танцах отдельных народов, их объединяют и общие качества, особенности.

Считаем, что круговые ритуальные танцы возникшие на очень ранних этапах истории человечества и исполняющиеся в сопровождении ударных музыкальных инструментов и человеческого голоса, до формирования их до уровня современных круговых танцев, прошли несколько этапов в своем развитии. Эти этапы эволюции охватывают различные исторические периоды и по уровню развития умственных и физических возможностей древних людей имеют своеобразные особенности. По нашему

мнению, первый этап развития этих танцев был связан с исполнением различных ритуалов. Это был очень ранний этап в процессе эволюции круговых танцев. Человеческая речь на этом этапе не была развита, поэтому все ритуалы, ритуальные танцы сопровождались криками, пародиями (например, на различных животных - Ф.Н.), движениями рук и ног. Эти древнейшие элементы мы можем наблюдать и в современных танцах народов, принадлежащих и Урало-Алтайской группе языков. Круговой танец чукчей «Чукот-Пичгейн-ен» («кричать гортанными звуками» - Ф.Н.), танец «Дерйоде» якутов и эвенкский танец «Хеде» могут служить наглядными примерами этому [3, с. 75, 78].

Второй этап мы называем «этапом церемонии». Вероятно, этот этап связан с поклонением солнцу в то время люди начали исполнять церемонии в честь солнца. На таких церемониях люди держа за руку передавали свою биоэнергию друг другу. По данным, полученным нами из источников, участники церемонии, которые делали круг вокруг пламени и разные телодвижения, принимали огонь как символ солнца [5, с. 159].

Это, наряду с образом мышления древних людей, можно считать также началом всемирной культуры. У большинства народов мира в таких круговых танцах в честь солнца мы сталкиваемся с этим образом мышления. Круговые танцы азербайджанцев «Яллы», якутов «Осуохай», бурятов «Йехор», эвенков «Хееде», долганов «Хеиро», славянских народов «Коло» и «Хоро» являются примером тому.

Следующий этап можно назвать относительно «современным этапом». По нашему мнению, на этом этапе ритуалы и церемонии, постепенно утратив свое значение превратились в жанр круговых танцев. Сейчас круговые танцы как один из неотъемлемых атрибутов свадебных и праздничных торжеств, составляют основную ветвь развлечения и отдыха людей.

Рассматривая путь развития круговых танцев, мы также встречаем их сюжетный вид, принявший на современном этапе игровой вид. Несомненно, это связано с путем развития жанра кругового танца. Варианты круговых танцев, принявших игровой вид мы встречаем в фольклоре как западных, так и славянских народов. Круговые танцы русских «Плетень», «Просо», «Мак», осетинцев «Чепена», украинцев «Метелица», бурятов «Йехор»,

азербайджанцев «Телло», «Хейраты» и пр. являются примером тому.

Корни, круговых танцев восходят к очень раннему этапу истории человечества и именно поэтому они имеют синкретический характер. А синкретизм является особенностью самых первых, ранних этапов в развитии искусства, творчества, мировоззрения. Современные круговые танцы, как особая форма синкретического искусства, объединяют в своих рамках такие виды искусства, как инструментальная и вокальная музыка, хореография и исполнительство. Существуют нижеследующие виде круговых танцев: инструментальные; вокальное-инструментальные; словесные. В этих танцах встречаются также крик, зов, хлопание, топание, пародии и ритмические крики. По нашему мнению, каждый жест первобытных, древних людей во время круговых ритуальных, обрядовых танцев до разговорной речи имел определенный смысл и отражал общение людей до членораздельной, разговорной речи.

В более внимательно взглянув на проблему, мы наблюдаем, что круговые танцы существовали и ныне живут у всех народов Запада и Востока [2, с. 108]. А этот факт свидетельствует о том, что люди первобытного общества имели одинаковый образ мышления. Следы самого раннего мировоззрения древних людей отражаются и в современных круговых танцах. По мнению исследователей, в ранние периоды истории человечества не было никаких музыкальных инструментов, поэтому они сопровождали свои ритуалы, обряды, совершаемые круговыми движениями, изоморфическими ритмами. Раньше люди сопровождали эти ритуальные церемонии, обряды хлопанием, топанием, а в последующие периоды истории - отрывистыми криками. С развитием речи прерывистые крики постепенно превратились в слоги, слова, а затем в песнопения, т.е. песни. И во время исполнения современных круговых танцев люди создают ритм движениями рук, ног и тела. Такие танцы сопровождаются не только рук, хлопанием, топанием, а также использованием человеческого голоса и различных ударных музыкальных инструментов.

Круговые танцы имеют различные общие черты, особенности. Эти общие черты можно наблюдать в темпе таких танцев, в

сопровождении их пением или же хлопанием, в смысле названий, в структуре их частей, в движении по часовой стрелке и против часовой стрелки, в функциях главы, руководителя группы. По нашему мнению, круговые движения можно разделить на нижеследующие виды: Круговые танцы, сопровождаемые хлопанием; танцы, сопровождаемые песнопением; круговые танцы с сопровождением музыкальных инструментов. Круговые танцы существуют в танцевальном искусстве различных народов мира и ныне. Например, венгерский «Кариказо», «Маим-маим» евреев, бурятский круговой танец «Ехор» сопровождаются и песнопением, и хлопанием, танец «Дерйоде», чукотский танец «Чукот-Пичкейн-ен» («кричать гортанными звуками» - Ф.Н.), «Ганггансуле» корейцев, «Гуохийе» тибетцев, танец «Хоровод» а русских сопровождается только песнопением, а азербайджанский круговой танец «Яллы», «Чепена» осетин, юкагирский танец «лондол» или же «Лонгдол», «Спренгисанди» исландцев, «Хора» болгар и евреев, словенский танец «Коло», «Оро» цыган, танцы «Хорея» и «Кагели» греков, турецкий круговой танец «Халай», танцы «Гуозхуана», «Кхамбхаше» и «Амдо» тибетцев, якутский танец «Осуохай» исполняются в сопровождении человеческого голоса и музыкального инструмента. А грузинский «Пехули» и украинский «Метелица» входят в ряд круговых танцев, исполняемых с сопровождением хора. Как видно, в упомянутых круговых танцах ярко проявляются признаки синкретизма.

Необходимо отметить, что круговые ритуальные танцы прошли долгий, многоэтапный путь в своем развитии, отшлифовались веками, столетиями и дошли до наших дней.

Круговые танцы ныне исполняемые в знаменательные дни коллективно, являются символами единства и братства народов, проявлением разветвления от единого корня, единой основы. Такое общечеловеческое культурное наследие является важным, значительным фактором для сохранения гармонии между народами мира, установления мира и благополучия на Земле.

Собирание, нотирование, классификация образцов круговых танцев, исследование и анализ их особенностей жанра, мелодии, ладо-тональности, форм, ритмов, исполнения, а также исследование синкретических особенностей во взаимосвязи с

другими областями науки, является актуальным вопросом, стоящим на повестке дня музыкальной науки.

Литература

1. Анисимов А. Ф. Духовная жизнь первобытного общества. М.Л.:Наука, 1966. 243 с.
2. 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.
3. Жорницкая М. Я. Народные танцы Якутии. М., Наука. 1966. 167 с.
4. Кабо В. Р. Синкретизм первобытного искусства //Ранние формы искусства. М.: Наука, 1972. 277 с.
5. Фархадова С. Т. Муга-манодия как тип мышления. Б., Элм. 2001. 365 с.

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ КОНЦЕПТА «ДОРОГА» В ПОЭТИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ РАШИТА НАЗАРОВА

И. Р. Надршина
Уфа

Аннотация. В данной статье рассмотрена проблема реализация концепта «дорога» в языковой картине мира башкирского народа. Основной задачей исследования является изучение концепта «дорога» в поэзии башкирского поэта Рашита Назарова. Основу исследования составило описание ядерной и периферийной зоны концепта. Для более точной характеристики смысловой наполненности концепта «дорога» составлены когнитивные модели.

Ключевые слова: концепт, полевая структура, когнитивные модели.

Актуальным и перспективным в современной филологической науке является исследование проблем, связанных с языковой концептуализацией мира, с решением таких вопросов, как приобретение понятиями приращенных смыслов (концептуализация). Особое внимание уделяется изучению особенностей реализации индивидуальной авторской картины мира

Концепт «дорога» («юл») один универсальных концептов в лингвокультурах разных народов. Дорога появилась в человеческой культуре как компонент материальной среды, который изначально имел только функциональное назначение – пространственную коммуникацию. Однако уже на ранних этапах развития этнических культур она приобрела смысловое наполнение и превратилась в «духовный феномен» [1, с. 45-49].

Концепт «дорога» занимает важное место в языковой картине мира башкирского народа. Дорога – это пространство земли, которое служит для передвижения [5, с. 329]. В лингвокультурологическом словаре Л. Х. Самситовой «дорога» определяется как «представление наших предков о времени, при этом концепт приобретает духовное значение, так как в его компоненте есть переносное значение: «дорога» – это достижение своих целей, это жизненный путь. [4, с. 47]. Концепт реализуется в таких пословицах как *«тырыштың юлы – таштан ауыр»* (у трудолюбивого дорога тяжелее камня), *«насар арба юл бозор, насар түрә ил бозор»* (плохая телега дорогу портит, плохой руководитель страну портит), *«бергә-бергә юл кыска»* (вместе и дорога короче), *«йырак юл якындан якындан башлана»* (дальняя дорога начинается с ближней), *«уңмаған юл китапһыз за укыта»* (неудачная дорога учит лучше книги), *«кешене юл бозмай, яман юлдаш боза»* (человека не дорога портит, а плохой спутник). Образ дороги является неотъемлемой частью народных сказок, легенд и преданий, эпосов и загадок [5, с.330].

Академик Д. С. Лихачев представлял концепт в виде особого поля. Именно вербализованная посредством лексических единиц, часть концепта имеет полевою структуру: ядро, периферию, и функционирует в языке посредством лексических единиц, в свою очередь, образующих поле [3, с. 47]. Выявленные ядерные и периферийные семантические компоненты составили основу исследования смысловой наполненности концепта «дорога» в поэзии Рашида Назарова.

К ядерной зоне концепта «дорога» мы отнесли все случаи употребления лексемы «юл» с прямым значением:

Ял итеүзе килтермәйсә хатта уйына Йөрөй юлда, тынмай, йонсоу тоймай («Шофер») – дорога, по которой передвигается водитель; *тиззән бында зур юл калкыр, Алкга өндәп йәйрәп ятыр,*

... *юл төзәлә* («Юл төзәүселәр йыры») – описывается строительство дороги; *тәзерәмдең каршыһында якты юл йәйрәп ята, сакырып тора ул мине хыялдар етмәс якка* («Сығырмын мин дә юлга») – дорога за окном, которое «зовет в дальние края», *ә юлдар ауылды коймалап алғандар* («Халык менән булһамсы») – деревню окружили дороги; *ләззәт ала язгы иректән, уның юлын һис кем быуа алмай* («Азатлык йыры») – направление реки, течению которому ничего не может припятствовать. Данные случаи употребления лексемы «юл» представляют собой описание дороги как части пространства, как средства, по которому передвигаются люди. Вторую часть ядерной зоны заняла реализация концепта «дороги» со смысловой наполненностью «жизненный путь»:

Бәтә тормошомдо «көрәш юлы...» – тип табам мин. «Мин ялғансы түгел» – поэт представляет свою жизнь как «путь борьбы»; *ышанма һин: тормош юлы такыр, артта иңә елдәр тигәндә* («Тормош кулы – эсә кулы түгел») – жизненный путь не ровен; *артка борол, үтелгән юлга кара* («Һөйөүзе әйтеү») – обернись назад, взгляни на прошлое, «дорога» в значении пройденного жизненного пути; *бөгөндән һуң тормош юлдарынан йырлай-йырлай ғына атлармын* («Кайнаттым») – буду идти по жизненному пути с песней; *аз йәшәнем әле мин донъяла, юлым да бит яңы башлана* («Аз йәшәнем әле мин донъяла») – жизненный путь героя только начинается, «дорога» в значении жизненного опыта.

В ближнюю периферию концепта «дорога» мы включили все средства, описывающие лексему «юл». Это способствует более детальному раскрытию образности «дороги» в индивидуально-авторской картине мира Рашита Назарова. Таким образом, при изучении поэтических текстов были выявлены следующие определения дороги:

- ялғыш юл – ошибочная дорога (*Ялғыш юлга аяк башһам, Түмәр булып сәнсен тора.* «Теләк»);
- нурға сумған озон, иркен юл – длинная, просторная, лучезарная дорога (*Менәү менән балкып торған нур күрзем Нурға сумған озон, иркен юл күрзем* «Нур»);
- төрлө сағы була – дорога бывает разная (*юл юл инде, төрлө сағы була, боронголлар за бит, тикмәгә, юл газабы – гүр газабы тимәгән* «Шофер»);

- зур юл, алға өндәп йәйрәп ятыр – большая дорога, будет призывать вперед (*Тиззән бында зур юл калкыр, алға өндәп йәйрәп ятыр* «Юл төзөүселәр йыры»);

- якты юл – светлая дорога (*Тәзерәмдең каршыһында якты юл йәйрәп ята*. «Сығырмын мин дә юлға»);

- узган юл – пройденная дорога (*Алға өндәп тораһың узган юл менән дә кай сак*. «Мөмкин түгел»);

- тормош юлы такыр – ровный жизненный путь (*Ышанма һин: тормош юлы такыр, артта иҫә елдәр тигәнгә*. «Тормош юлы – әсә кулы түгел»);

- ауыр юл – тяжелая, трудная дорога (*Ғалдат походка сыккан. Юл ауыр булған. Колонна ынтылған алға, алға*. «Төймә»);

- кайтыр юл – дорога домой (*Бөтәбез зә, бойогоп, кайтыр юлға йыйындык*. «Төптәге шишмә»);

- иркен юл – просторная дорога (*Йылдар үтте. Без зә зурайзык. Иркен юлын асты Ватаным*. «Безең уйзар бергә әле лә»);

- тура юл – прямая дорога, в значении верной дороги (*Азаитырмәс һине үз ерең, тура юлдан бара үз гүмерең*. «Урман»);

- юлдар яңы, юл башка – новые, другие дороги, в значении «перемены» (*Йыйһандарзан мин илһам йыямын – юлдар яңы хәзер, юл башка*. «Ер йыры»);

- мәңгелек юл – вечная дорога (ай – көмөш урақ – мәңгелек юлын яңырта «Төн»);

- озон юл – длинная дорога (*Алышың шул хәзер, бик алышың, озон юлдар безең арала*. «Барырмын»);

- тере юл – живая дорога (*Күрегеҙ! Юл – тағы тере, уянып китә*. «Алда гөл»);

- юл сокорло – дорога с ямами (*Әкрән генә атлап кәям... Юл сокорло – йығылам*. «Етегән йондоз хақында баллада»);

Приведенные определения показывают многогранность представления поэтом образа «дороги».

Дальнюю периферию концепта «дорога» составляют словосочетания с лексемой «юл», которые закрепились в башкирском языке как устойчивые:

- юл ғазабы – гүр ғазабы (*Боронғолар за бит, тикмәгә, юл ғазабы – гүр ғазабы икән тимәгән* «Шофер»);

- юл ыңғай – по пути (*Юл ыңғай горуур имәнде алтынга маньп үтте.* «Көз үтер ул»);

- юл сатында – на перекрестке дорог (*Юл сатында (Әллә жиәттәге хан кызының алтын өймө?)* «Һаз»);

- юл биреү – уступать (*Кара төн карышмай юл бирә, күшегәм, күңелем күренә.* «Көзгө төндә»);

- юл башы, юл азағы – начало дороги, конец дороги (*Юлдың башы, юл азагы, кем һуң белер, кайза тора?* «Юлдар»);

Использованная методика позволила с достаточной полнотой выявить совокупность средств языковой объективации исследуемого концепта.

Исследование смыслового наполнения концепта «дорога» позволило выделить следующие когнитивные модели:

1. Жизнь. (*Вак йәндәрзе юлда тап иткәндә Гис кызганыу белмәй тапта һин.* «Тормош юлы – эсә кулы түгел», *Юлың данлы булһан Эшләр эшең менән.* «Май»);

2. Способность, возможность (*Нишләйһең бит, безгә тағын шулай Итек кейеү юлы тыйылды.* «Юл»);

3. Принципиальность (*Йылдар үтте. Юлдан ләкин сыкмайым, Һаман алға, һаман алға атлайым.* «Нур»);

4. Место работы («Шофер»);

5. Поле, простор. (*Көн йылы. Бормаланып һузылып киткән кыр юлы...* «Басуза»);

6. Жизненный путь, борьба. (*Бөтә тормошомдо «Көрәш юлы...» – тиеп табам мин.* «Мин ялғансы түгел»); (*Бишанма һин: тормош юлы такыр, артта исә елдәр тигәндә.* «Тормош юлы – эсә кулы түгел»)

7. Строительство дороги – развитие, стремление к цивилизации. (*Тиззән бында зур юл калкыр, Алға өндәп йәйрәп ятыр... Юл төзәлә.* «Юл төзөүселәр юлы»);

8. Пройденный путь, этап жизни. (*Һин дә бит беззе туктауһыз Алға өндәп тораһың. Узган юл менән дә кайсак.* «Мөмкин түгел»); проделанная работа (*Йылдар буйы ни тиклем аз юл барылған* «Уйланыу»), этап школы – школьная дорога (*Беззең бала сактар ошо таңда Мәктәп юлы буйлап атланы.* «Басалкы һин»);

9. Предназначенный путь, судьба. (*Якшы беләм: мин хәзергә үтмәгәнмен Ошо юлдың яртыһында* «Уйланыу»);

10. Возможности, которые дает Родина. (*Йылдар үтте. Без зә зурайзык. Иркен юлын асты Ватаным. «Беззең уйзар бергә эле лә»*);

11. Даль, отдаленность, расстояние. (*Ләкин ара йырак, йырак... Гин киткән юлга карайзар: «Кайт, кайт! – тизәр һымак», Өй артымдан иркен юл үтә, Алыс алыстарга ул итә. «Өй артымдан иркен юл үтә...», Алысһың шул хәзер, бик алысһың, Озон юлдар беззең арала. «Барырмын»*);

12. Дорога домой, на Родину. (*Кайтыр юлга йыйындык «Төптәге шишмә», Бына бөгөн, кырыс бер таңда, Кайтыр юлга тагы сағылды. «Кайтышлай»*);

13. Народ. Пройденный путь народа. (*Һәм кушылды ошо шул юлга, Гыйынгандай оло шул юлга, Тик мин беләм, юлдың өстөнә Файзаһыз юл булмам һис кенә. «Өй артымдан иркен юл үтә...»*);

14. Опыт. (*Аз йәшәгән эле мин донъяла, Юлым да бит яңы башлана. «Аз йәшәгән эле мин донъяла»*);

15. Траектория луны. (*Ай – көмөш ураҡ – Мәңгелек юлын яңырта. «Төн»*);

16. Испытания на жизненном пути. (*Боролма юлдар Бөтөрмө тиззән? «Табан астында», Әкрән генә атлап куям... Юл сокорло – йығылам. «Етегән йондоз хақында баллада», Юлдар мине һаман ситкә тарта... Мин һағындым тыуган якты. «Мин һағындым»*).

Таким образом, концепт «дорога» в поэтическом дискурсе Рашида Назарова под лексемой «юл» представляет собой сложную многоуровневую систему когнитивных признаков. Смысловую наполненность концепта создают как представления о дороге башкирского народа, так и собственная интерпретация автора. Результатом концептуального анализа поэтических текстов явилось составление полевой структуры «дороги». Ядерную зону составляют значения «дороги» в прямом смысле и в значении «жизни», а в ближайшую периферию входят слова-определения, раскрывающие авторское представление и восприятие «дороги». В дальней периферии находятся словосочетания, выражения, закрепившиеся в башкирском языке.

Концепт «дорога» является важным культурным концептом в концептосфере башкирского народа и художественным концептом в индивидуально-авторской картине мира Рашида Назарова. Для Рашида Назарова, поэта со сложной судьбой, дорога – это жизнь,

надежда, испытания и спасение. Именно в творчестве этого известного башкирского поэта данный концепт раскрывается очень ярко и богато.

Литература

1. Бондар Т. Г. Лингвокультурные особенности концепта «дорога» / «bahn» по данным ассоциативных элементов. // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. №4 (79) / 2013.

2. Назаров Рәшит. Әсәрҙәр. Ике томда. I том. Шиғырҙар. – Өфө: Башҡортостан «Китап» нәшриәте, 2002. – 416 бит.

3. Огнева Е. А. Когнитивное моделирование концептосферы художественного текста. 2-е изд.дополн.- М.: Эдитус, 2013. – 282 с.

4. Самситова Л. Х. Башҡорт тел картинаһында мәзәниәт концепттары. Лингвокультурологик һүзлек / Ғилми мөх. М. В. Зәйнулли. – Өфө; Китап, 2010. – 164 б.

5. Сәмситова Л. Х. һ.б. Башҡорт фольклоры концептосфераһы. Лингвокультурологик һүзлек / Л. Х. Сәмситова, Г. Р. Ижбаева, Г. С. Әхмәтшина, Г. М. Байназарова, Ә. Н. Килмәкова, Р. М. Ташбулатова. – Өфө: Китап, 2013. – 492 б.

ТАТАР ТЕЛЕНДӘ ВАКЫТ ТӨШЕНЧӘСЕН БЕЛДЕРҮ: «ЕЛ» ҺӘМ «ЯШЬ» СУЗЛАРЕ

Ф. Ш. Нуриева
Казан

Аннотация. В статье анализируется функционирование временной лексики «ел» календарный год и «яшь» год возрастной. С самых первых тюркских памятников появляется в виде «год» возраста (яшь) и «год» времени (ел), в таком виде отмечается во всех остальных памятниках и современных тюркских языках. Термины имеют параллели во всех языках алтайской семьи. Этимологически возводятся к становлению календарного года у тюркских народов.

Ключевые слова: временная лексика, год, возрастной, календарный, древнетюркский, татарский.

Табигать дөнъясын күп гасырлар күзәтеп, кәсеп-шөгыльнен кайчан уңышлы чыгасын, кулай вакытны сайлый белүнен хәлиткеч әһәмияткә ия булуын аңлаган безнең борынгы бабайлар.

Тәжрибәләренә таянып, төрле календарьлар төзөгән. Татар халкының тормыш-көнкүрешендә шулай ук озак заманнар кулланылган календарьлар булган. Төрки халыкларда вакыт төшенчәсе яшәү мизгеленә һәм физик вакытка бәйле ике сүз белән атап йөртелгән: «яшь» һәм «ел». Галим Р. Г. Әхмәтьянов бу ике лексик берәмлекнең бер тамырдан булуын күрсәтеп, «бу сүзнен (йаш ~ йал) төптә «үлән» дигән мәгънәдә булуы күпсанлы изосемантик аналоглар ярдәмендә раслана дип саный. Күрәсен, борынгы төркиләрнең яшәү урыннарында яшь үлән елның билгеле бер чорында гына мул булган. Типологик закон буенча, «ел» мәгънәле сүз берәр ел фасылы һәм табигать күренеше атамасы белән тәңгәл була. (мари *йи «боз, ел, яшь»*, морд. *киза «жәй, ел»*, кидань *«яз, ел, вакыт»* һ.б.). Ошбу законга таянып, *йыл* сүзен *йәш* (л~ш) сүзгә мәгънәсе белән бердәй диләр (Әхмәтьянов, 2001, 267). Л. Базен хезмәтендә дә шуңа охшаш фикер уздырылган: «Ключ к этимологии был нам дан китайским историческим сочинением «Чу шу» «Летопись династии Чу»), которое описывает тюрков Монголии (ту-кюе), ближайших соседей Китая в период, соответствующий 557-581 гг. О тюрках говорится: «Они узнавали о последовательной смене лет и отсчитывали время по зазеленевшей траве». Это означает, что они не имели астрономического календаря для годового счёта, а довольствовались тем, что узнавали о наступлении нового года по конкретному указанию вновь зазеленевшей весенней травы. Короче говоря, возраст отсчитывался с появлением зелени» (Базен, 1986, 362). О. А. Мудрак *jyl* календарь терминынынпраалтай *dilo* тамыры «календарь ел, кояш» мәгънәләребелән бәйләп карый, алтай телләр гаиләсенә кәргән төрки, монгол, тунгус-маньчжур, корей, япон телләрендә саклануын билгели (Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков, 1997, 70-71).

VII-VIII йөзләрдә бабаларыбыз рун хәрәфләре белән «бәңгү» ташларга язып калдырган борынгы төрки чыганаclarда вакыт төшенчәсен вакыт яки яшәеш аралагына бәйле ике сүз белән белдерү теркәлгән: *yil «ел»* һәм *yaş «яшь»*.

Борынгы төрки тел төшенчәсе гомуми мәънәгә ия, ул барлык төрки халыкларның уртак язма әдәби телен белдерә һәм хәзерге барлык төрки телләрнең тарихын өйрәнү өчен иң борынгы чыганаcl булып тора. Рун алфавиты төркиләряшәгән күп регионнарда

файдаланылып килгән. Монголия, Алтай, Үзәк һәм Урта Азиядә, Төркестанда, көнчыгыш Европада рун язулары каберташ язъмаларында, кыя-тауларда, савытларда һ.б. сакланып калганнар. Боларның барысы да рун язуы нигезендә төркиләрдә грамоталылыкның, укый-яза белүнең киң таралышы хакында сөйли. Бу хакта әлегә мәсьәлә белән шөгылләнүче галимнәр яза (Кызласов, 1994, 99-117).

yił «ел» сүзе борынгы төрки чыганаclarда вакыт арасы мәгънәсендә теркәлгән. Мисаллар: (36) *Ol jilka tü(rgis tapa Altun jüšü)*(37)*toya Ártis ügüzig kää joridimiz* – Ул елны түргешләргә каршы Алтун ешлығына күтәрелдек. *Kül tigin qon jilqa jiti jägirmikä uçdi: toquzinč aj jäti otuzqa joı ärtürtimiz. Barqin bädizin bitig taš(in) bičün jilqa jitinč aj jiti otuzqa qor alqadi(m)iz.* – Күлтәгин куй елының унжәиденче көнендә үлдә. Тугызынчы айның егерме жәидесе көнне аны жәирләдек. Кабере өстендәгә гәмбәзен, сыннарны, уеп язылган ташын Маймыл елының жәиденче аендә егерме жәиденче елында урнаштырып бетердек (Нуриева, 2007, 80-88).

Вакыт үлчәү берәмлеге буларак «ел» сүзе 732 елда язылган Күлтәгин текстында хайван исеме белән аталган 12 еллык календарьда урын алган булуы билгеләнә. Әлегә лексик берәмлек борынгы төрки Мойун Чура текстында теркәлән: *On uıgur toquz oguz üze jüz jil olurup* - ун уйгыр (кабиләсе) тугыз угызлар өстеннән йөз ел идәрә иткән (Нуриева, 2007, 88); Әлегә термин манихей истәлекләрендә очрый: *üçünç yıltä «өченче елда», bir yıltä «бер елга»*. Мәхмүд Кашгарыйның «Диване ләгат ет-түрк» сүзлегендә вакыт аралыгын белдереп килә: *Bir jil keçti (МК III 5) - бер ел узды; sansız tümen yıl boltı (МК III 5) - хисапсыз мең еллар узды.* «Кутадгу билик» әсәрәннән мисаллар: *Jil üłgi küz erse (КБ 430 -5) ел фасылы көз булса һ.б.*

Идел буе Болгар дәүләтендә Кол Гали язган «Кыйсаи Йосыф» әсәрәндә ел сүзе шулай ук вакыт мәгънәсендә теркәлгән (Фасеев, 1983, 544): *андан соңра иллег йыл тәмам кәчди (90:22); андан соңра йәди йыл дәхи кәчди (136:41 аның гомри бең ики йүз йыл иди (4:3); ah йухсә йәтмий йыл микән (80:11); әйдүр байык иллег йыл тәмам калды (90:15); әйдүр һәр йыл бу мәлик мондин кәчәр (110:30); бең ики йүз йыл тәмам тагәт кылдым (76:43); бу йыл мунда бу арада нә хикмәт вар (110:31); бу хәл үзрә бер йыл дагы тәмам улды (30:21); үчүнчи йыл ул сурәти кәнә күрди (130:41) һ.б.*

Алтын Урда чорында язылган Мәхмүд Болгариниң «Нәһжел-фәрадис» (НФ) (1358), Харәзминиң «Мәхәббәтнамә» (МН) (1353), Котбниң «Хәсрәү вә Шириң» (ХШ) (1342), С. Сарайниң «Гөлестан бит-тәрки» (Г) (1391) һәм авторы билгесез «Кисекбаш» (К) (XIV) әсәрләрендә «йыл» сүзе вакыт үлчәү берәмлеге буларак кулланылган. Мисаллар: *алты йыл такый ики ай Абуталип тирик түрды (НФ, 5-16) – алты ел тагы ике ай терек булды; азақы йылда көрдүм ирди (ХШ, 76-18) – азақы елны күргән идем; үкүш йыллар йараткан бакый тутсун хәйәтеңне бегим (МН, 295 -2) – озак елларга яратучыбыз мәңгелек тотсын хәятеңне; гүл билә болдум берничә йыл (Г, 7-7)– чәчәк белән булдым берничә ел һ.б.*

Болгар һәм Алтын Урда дәверенә караган эпитафик истәлекләр Ф. С. Хәкимжәнов тарафыннан жентекле өйрәнелгән, тулы тасвирланган. (Хәкимзянов, 1978, 206; 1987, 192). Каберташ язмаларында шул чор койне – гомумхалык теле чагылыш тапкан. Мәгълүм булганча, күмү һәм кабер ташлары кую йоласы дин әһелләре кулында була. Болгар кабер ташлары ислам дине шартларында куелганлыктан, аларда гарәп сүзләре, жөмләләре өстенлек ала, шулай ук гомумхалык теле дә сакланган. Ел сүзенә галим каберташ язмаларында *уил* «ел», *жа^ол* «жа^ол», *зил* «жыл» вариантлы язылыш теркәлүен билгели, вакыт аралыгы мәгънәсендә килүләрен күрсәтә (Хәкимзянов, 1978, 84-85). Казан арты сөйләшләре төркемендә хәзерге көндә «ж» ләштерү күренеше тотрыклы саклана, *жыл* варианты киң кулланыла: *жылкы жылы, куян жылы, тычкан жылы* һ.б. (Татар теленә зур диалектологик сүзлегә, 2009, 195). Татар халык мәкальләрендә ел сүзенә шулай ук вакыт үлчәү берәмлеге мәгънәсендә йөрүе күзәтелә: 18769. Кешенә яше йөз, Ун ел саен үзгә йөз (Хвалин.). Төрдәше – Әдәм житәр йөзгә, ун ел саен йөз бүтән. 18860. Бер төрле торсаң йөз ел торырсың (Татар халык мәкальләре, 1960, 818-868).

«Татар әдәби теленә аңлатмалы сүзлегендә» (1977, 328) ел сүзенә түбәндәге мәгънәләре китерелгән: 1. Жирнең Кояш тирәсендә бер кат әйләнеп чыгуына тигез вакыт үлчәү берәмлеге. 2. Вакыт, срок, яшь. 3. Нинди дә булса эшләр башкарыла торган вакыт арасы.

Чыганакларны күзәтүдән чыгып, шундый нәтижә ясый алабыз. Борыңгы төрки чордан бүгенгә көнгә кадәр ел сүзе билгеле көннән алып исәпләнгән вакыт арасын белдерү өчен кулланылган.

Ел сүзе белән бер тамырдан булган яшь сүзе борынгы төрки чыганаclarда тереклекнең яшәү вакыты мәгънәсендә теркәлгән.

Мисаллар: (30) *Qaḡim uḉduqda inim Kül tigin ji(ti jaṣda qaltı on jaṣda)*

(31) *Umai täg ögim qatun qutıḡa inim Kül tigin är at boltı . Altı jägirmi jaṣıḡa äĉim qaḡan ilin törüsın anĉa qazḡanti altı ĉub Soḡdaḡ tara sülädimiz buzdımız. Tabḡaĉ Oḡ tutuq bis t(ümän sü kälti süñüsdimiz). - Атам - каган үлгәндә, әнем Күлтәгин әҗиде яшендә калды. Ун яшьтә 31 Умай ишкелле әнием - катун бәхетенә әнем Күлтәгин ир исемен алды. Уналты яшенә абыем-каган илен, идарәсен ныгыту өчен Күлтәгин шуларны эшләде.*(32) *Bir otuz jaṣıḡa Ćaĉa säñüinkä süñüsdimiz. - Егерме бер яшендә Чача сәңүн белән сугыштык.* (35) *Kül tigin (altı otuz) jaṣıḡa qırqız tara sülädimiz. - Күлтәгин егерме алты яшендә кыргызларга каршы сугыштык.* (41) *Kül tigin jiti otuz jaṣıḡa qarlıq budun ärür barur ärikli jayı boltı. Tamay iduq başda süñüsdimiz. - Күлтәгин егерме әҗиде яшендә, көчле, ирекле яшәгән карлук халкы безгә дошман булды.*(42)(2) *Kül tigin bir qırq jaṣajur ärti. - Күлтәгин умыз бер яшендә иде. Kül tigin ö(lip) qırq artuq(i jiti) jaṣıḡ bultı – Күлтәгин кырык әҗиде яшендә үлдә һ.б. (Нуриева, 2007, 80-88). Мәхмүд Кашгарыйның «Диване ләгат ет-түрк» сүзлегендә, «Кутадгу билик» әсәрендә шулай ук яшәү вакытын белдергән: *er jaṣın ortuladı (МК, I, 316) - ир урта яшенә әҗитте; kimün jaṣı altmıṣ tükekse saqıṣ tatlıḡ bardı andin jayı boldı qıṣ (QBN38-10) - кемнең яше алтмышка әҗитсә, рәхәтлек аннан китәр, әҗәе булды кыш.**

Идел буе Болгарстанында иҗат ителгән Кол Галинең «Кыйсаи Йосыф» поэмасында *йәшисүзе* теркәлмәгән, шушы тамырдан ясалган *йәшәр берәмлеге* очрый, вакыт мәгънәсендә теркәлгән: *Гәзиз Йүсеф тәмам ун бер йәшәр ирди (52:1)* (Фәсеев, 1983, 544).

Алтын Урда дәүләте чорында язылган барлык ядькәрләрдә *йәш сүзе* кешенең яшәеш вакыты белән тәңгәлләнә: *пәйгамбәр алты йәшкә йитмиш ирди ким анасы Әминә вафат болды (НФ, 6-14); тамам биш йәшкә йитте (XIII, 8а-16); оглан онбиш йәшенә йитте (Г, 14-11); солтан йәше узун болсун (Г, 9б-5); арыслан йүрәк Коңрат уругы, кичик йәшдин улугларның улугы (МН, 293б-7); меңкичмеш ирди ол гасый (К, 174) һ.б.*

Татар халык мөкальләрендә яшь сүзе кеше гомере мизгелләрен белдерә: 18768. *Әдам һәр җидесендә бер алмаша. Өфе. Һәр җидесендә – җиде яшь саен башка хәлдә була дип исәпләү. Бердә бәби, сизездә сабий, үндүрттә үсмер, егермедә егет – гаскәр. (847). 18771. Һәрбер яшьнең үз хөкеме бар. 187773. Алты яшәр атка менсә, алтмыш яшәр салам бирер. Кайбыч. 187775. Ун яшьтә ул солтан, унбиштә кыз- гөлбостан. 18777. Булыр бала ун яшендә баш булыр. 18777. Ун яшьтә ул - солтан, егермедә – арслан. 18791. Ир яше ике утыз, хатын яше бер утыз. 18838 Яшең җитмеш эшен бетмеш. 18864. Илле итәктән алды. Алтмыш аяктан алды. Җитмеш йөгән салды. Сиксән сәкегә екты. Туксан туңкайтын салды. Йөз яшь өзеп алды.*

Хәзерге татар телендә яшьлектик берәмлеге туган көннән алып үткән вакыт санын, терекленең яшәү чоры мәгънәсендә кулланыла.

Борынгы текстларга теркәлгән вакыт төшенчәсен вакыт яки яшәеш аралагына бәйле ике сүз белән белдерү *yil* «ел» һәм *yaş* «яшь» хәзерге көнгәчә үзгәрешсез килеп житкән, гасырлар дәвамында лексик берәмлекләр төп семантик мәгънәне саклаганнар. Ел һәм яшь сүзләренең этимологиясен ачыклау төрки халыкларның календарьлар төзү юнәлешендә башланган беренче адымнарын ачыкларга мөмкинлек бирә.

Әдәбият

1. Әхмәтьянов Р. Г. Татар теленең кыскача тарихи-этимологик сүзлеге / Р. Г. Әхмәтьянов. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2001. – 272б.
2. Базен Л. Концепция возраста у древних тюркских народов. (*Пер. с фр. Д. Д. и Е. А. Васильевых*) / Л. Базен // Зарубежная тюркология. Вып. I. Древние тюркские языки и литературы. - М.: 1986. С. 361-378.
3. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, 1996. – 676 с.
4. Кызласов И. Л. Рунические письменности евразийских степей / И. Л. Кызласов. – М: «Восточная литература» РАН, 1994. – 327 с.
5. Мәхмүтов Х. Ш. Ел тәүлеге - 12 ай (халык календаре битләреннән / Х.Ш.Мәхмүтов. – Казан: Тат. кит. Нәшр., 1991. – 128 б.
6. Нуриева Ф. Ш. «Нахдж-ал-Фарадис» Махмуда ал-Булгари / Ф.Ш.Нуриева. – Казань: Изд-во «Фэн», 1999. – 208 с.
7. Нуриева Ф. Ш. Борынгы төрки тел. Орхон-енисей язмалары теле (ҮП-ҮШ гасырлар) / Ф.Ш.Нуриева. - Казан: Казан ун-ты нәшр., 2007, - 144 б.
8. Нуриева Ф. Ш. Опыт исследования Поволжских рунических надписей/ Ф. Ш. Нуриева// Научный Татарстан. – 2009. – №4. – С. 96-102.

9. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. – М.: Наука, 1997. – 800 с.
10. Татар әдәби теленең анлатмалы сүзлеге. Өч томда. I том.. – Казан: Тат кит. нәшр., 1977.- 476 б.
11. Татар әдәби теленең анлатмалы сүзлеге. Өч томда. III том.. – Казан: Тат кит. нәшр., 1981.- 831 б.
12. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге. - Казан: Тат кит. нәшр., 2009. – 839 б.
13. Татар халык мәкальләре. 2 том. - Казан: Тат. кит. нәшр., 1960. – Б. 818- 868.
14. Фасеев Ф. С. Кол Гали «Кысса-и-Йусуф» / Ф. С. Фасеев. – Казань: Тат.кит.нәшр., 1983. – 542 б.
15. Хакимзянов Ф. С. Эпиграфические памятники волжских булгар и их язык / Ф.С.Хакимзянов. – М.: Наука, 1987. – 191 с.
16. Хакимзянов Ф. С. Язык эпитафий волжских булгар / Ф. С.Хакимзянов. – М.: Наука, 1978. – 206 с.

Кыскартылмалар

- Гб – A Fourteenth century turkictranslatijn of Sa`disCulistan (SayfiSarayisCulistan bit-turki). Ву.А.Водроглигети. – Budapest, 1969. – 450 P.
- Кб – Ахметгалеева Я.С. Исследование тюркоязычного памятника «Кисекбашкитабы» . – М.: Наука, 1979. – Текст. – С.124-143.
- КБ. – Кутадгу Билик. Факсимиле уйгурской рукописи изд. В.В.Радловым. СПб., 1890.
- МН – Хорезми. Мухаббат-наме. Издание текста, транскрипция, перевод Э.Н.Наджиба. – М.: Изд.восточной лит-ры, 1961. – 223 с.
- НФ – Eckmann J. Nehcü»l – Feradis.I,TipkiBasim. – Ankara, 1956. – 444 s.
- XIII – Zajaczkowski A. NajatarszawersjatureckaHusräv u ŠirinQutba. – Warszawa, 1958. – Тест. – 304 s.

ИСТОКИ РЕЛИГИОЗНОГО СИНКРЕТИЗМА У ФИННО-УГРОВ

**В. С. Патрушев
Казань**

Аннотация. Истоки язычества финно-угров относятся к глубокой древности. Фигурки водоплавающих птиц как символов творца мира происходят из могильников ахмыловского облика VII – VI вв. до н.э. в Марийском Поволжье. Фигурки лошадей и

лося олицетворяют солнечное божество и широко представлены в традиционном искусстве и мифологии. Образы змей являются отражением нижнего царства в трехчастном мире. В Поволжье и Приуралье найдены антропоморфные образы солнечного божества на круглой бляхе с человеческими лицами, что перекликается с языческими представлениями поздних финно-угров. Так называемые «идольчики» явно связаны с шаманизмом. Зарождение истоков традиционной языческой религии финно-угров на базе предыдущих представлений относится к эпохе средневековья. В это время происходит оформление современного пантеона языческих богов. Под влиянием христианства и мусульманства в финно-угорском язычестве появились ангелы – Аврам, Ной, Юсуп, Муса и др. Элементы религиозного синкретизма ярко проявляются в языческой религии всех финно-угров.

Ключевые слова: финно-угры, язычество, истоки, религиозный синкретизм.

Наиболее характерной чертой в современном духовном состоянии финно-угорских народов является религиозный синкретизм с большим предпочтением языческой или христианской религии. Эти черты обусловлены историческим развитием.

Истоки язычества финно-угров относятся к глубокой древности, ко времени возникновения космогонических и космологических представлений у охотничье-рыболовческих племен эпохи камня и ранней эпохи металла. В наскальных изображениях Карелии эпохи неолита и раннего металла (III – начало II тыс. до н.э.) фигур птиц, лосей, оленей, медведей, солярных и лунарных знаков, человеческих фигур можно видеть сложные религиозно-мифологические представления их создателей: «в них в неразрывном единстве переплелись анимистические и тотемические верования, фетишизм, элементы магии, космогонические представления» (Савватеев, 1980, с. 143-144, 157). Здесь в мифологической форме несомненно находят отражение истоки языческих представлений финно-угров о божествах, о добрых и злых духах. Антропоморфные изображения из Идрисовки и Шайтанской писаницы на Среднем Урале

исследователи связывают с распространением шаманизма (Петрин, Широков, 1980, с. 54-56).

В эпоху господства комплексного хозяйства с распространением земледелия и скотоводства в эпохи развитой бронзы и раннего железа происходит развитие и усложнение прежних, возникновение новых религиозных представлений. Судя по близости языческой религии марийцев и мордвы, именно к этому времени относится появление общих женских божеств леса, земли, поля, воды, солнца, дома и т.д. (Мокшин, 1998). В материалах раскопок могильников ахмыловского облика VII - VI вв. до н.э. в Среднем Поволжье есть фигурки водоплавающих птиц как символов творца мира. На кочедыках из Старшего Ахмыловского могильника головки лошадей отличаются реалистическими чертами: плавными контурами обозначены морды со стоячими ушами, глаза – кружочками, и напряженно изогнута шея (Patrushev, 2000, fig. 40,1,3).

Направленные друг против друга две фигурки коней помещены на навершии бронзовой рукоятки кинжала из этого же могильника (Patrushev, 2000, fig. 52, 1). К числу стилизованных образов следует отнести две обращенные в разные стороны головки лошадей на рукоятки бронзового шестизубого гребня. Данное изображение имеет особое значение. По характеру оно напоминает более поздние так называемые коньковые подвески из средневековых могильников финноязычных народов Поволжья и, очевидно, является их прообразом.

В начале эпохи железа в материалах раскопок древних кладбищ найдены фигурки лошадей, пришедшие на смену изображениям оленей и олицетворяющие солнечное божество. Финноязычные племена вместе с новыми чертами в экономике и общественных отношениях воспринимали и новые элементы духовной культуры.

В материалах раскопок могильников ахмыловского облика VII – VI вв. до н.э. в Марийском Поволжье есть фигурки водоплавающих птиц как символов творца мира. Их образы известны в каменной и глиняной скульптуре от эпохи камня до эпохи средневековья, в традиционной деревянной резьбе и вышивке мари (Соловьева, 1982, 1989). Фигурка в виде уточки из бронзовой пластины обнаружена в раскопе 1969 года Старшего

Ахмылова (Patrushev, 2000, fig. 52, 3). Ее головка и шейка переданы слабо изогнутой дугой с насечками по верхнему краю шейки. Другая фигурка утки объемная и полая внутри. Ее головка приподнята, на короткой шейке и по тулову нанесены насечки. У перехода шейки в спинку имеется отверстие для подвешивания. Близкие формы уток на пластинах или полые фигурки уток-подвесок известны среди украшений из древнемарийских могильников, ряда памятников Волго-Окского междуречья и Приуралья (Архипов, 1973; Голубева, 1976; 1979; Рябинин, 1981).

Большой популярностью у древних финно-угров России пользовались фигурки летящих птиц с распластанными крыльями, подобные находке из Старшего Ахмыловского могильника (Патрушев, 1984, рис. 48, 1). Рельефно подчеркнутые голова, спинка, брюшко, распущенные хвост и крылья птицы передают ощущение полета. С внутренней стороны фигурки имеется дужка для крепления к одежде.

Кроме изображений водоплавающих птиц в виде бронзовых фигур их образы широко представлены в бытовых предметах, в народной вышивке мари, мордвы, удмуртов и коми (Белицер. 1950; Грибова. 1968; Соловьева. 1982; 1989; Крюкова. 1968; 1973), в мифологии и культовых обрядах финно-угорских народов (Смирнов. 1889; 1890; 1894). Древние карелы утку считали прародительницей всего сущего на земле, творцом природы. В «Калевале» (1956, с. 25, руна 1) говорится, что окружающий мир возник из яйца утки. Керемет в образе селезня, по поверию марийцев, достал землю из воды и стал творцом земной твердыни (Смирнов, 1889, с. 177). В фольклоре марийцев многие явления природы, названия созвездий и звезд связаны с образом водоплавающих птиц. Млечный Путь они называют «Дорогой диких гусей», созвездие Большой Медведицы – «Утиным гнездом». Почитание водоплавающей птицы, имеющее ярко выраженное космогоническое значение, является характерной особенностью финно-угорских представлений (Рябинин. 1981, с. 57).

В начале эпохи железа на смену образам оленей приходят изображения лошадей. На кочедыках из Старшего Ахмыловского могильника головки лошадей отличаются реалистическими чертами: плавными контурами обозначены морды со стоячими ушами, глаза – кружочками, и напряженно изогнута шея (Patrushev,

2000, fig. 40,1,3). Направленные друг против друга две фигурки коней помещены на навершии бронзовой рукоятки кинжала из этого же могильника (Patrushev, 2000, fig. 52, 1). К числу стилизованных образов следует отнести две обращенные в разные стороны головки лошадей на рукояти бронзового шестизубого гребня. Данное изображение имеет особое значение. По характеру оно напоминает более поздние так называемые коньковые подвески из средневековых могильников финноязычных народов Поволжья и, очевидно, является их прообразом.

С начала эпохи железа широко известны образы змей как свидетельство отражения нижнего царства в трехчастном мире (Патрушев, 1994). В виде головок змеи оформлены разомкнутые концы браслета; ярко переданы очертания змеиной утолщенной головки с глазами в виде продолговатых ямок и туловом с елочными узорами на булавке из уплощенного дрота (п. 683). Символ змеи можно увидеть в узорах из насечек на браслете. В виде свернувшейся в кольцо змеи с насечками и елочными узорами по туловищу оформлена бронзовая ажурная бляха (п. 704; Patrushev, 2000, fig. 51, 21). Хвост ее расположен в центре бляхи. От хвоста тело змеи постепенно расширяется и завершается округленной на конце головой. Вдоль тулова, разделенного двумя параллельными линиями, располагаются символы змей – косые насечки у хвоста и елочные узоры. Край внешнего круга бляхи украшен спиральными узорами. В пружинистом теле змеи чувствуется: напряжение и сила. Бляха, в верхней части завершается стилизованной фигурой животного. Судя по характерной позе с выпуклой спиной, опущенной головой, какой-то притягательной неуклюжестью массивного тела, оттянутой задней лапой и тяжелой поступью передней, это – медведь. Тело животного покрыто крупными изогнутыми линиями со спиральными завершениями. Лапы медведя, слившиеся с телом змеи, как будто вцепились намертво в жертву. Изогнутые тела змеи и медведя, насыщенные «буйными» узорами, передают напряженное состояние единоборства двух враждебных сил. Эмоциональное восприятие этой сцены усиливается благодаря стилизации, скрытому выражению сильных побуждений, возможности предположить различные вариации борьбы и трудности определения финала. На бляхе фигура змеи в несколько

раз превышает по размерам фигуру медведя. Но последняя находится сверху и, похоже, победа на ее стороне.

Изображения змей также известны в древнемарийском искусстве и нашли отражение в духовной культуре волжских финнов (Архипов, 1973).

В Поволжье и Приуралье найдены антропоморфные образы солнечного божества на круглой бляхе с человеческими лицами (Patrushev, 2000, fig. 41, 5), что перекликается с языческими представлениями поздних финно-угров. В связи с публикацией интересной книги Юхи Пентикайнен «Samaanit. Pohjoisten kansojen elamantaistelu» (Pentikainen, 1998) есть возможность по-новому трактовать многочисленные антропоморфные фигурки – бронзовых идоличков – как элементы шаманизма. Вотивными изображениями, заместителями реальных жертвоприношений различным духам, являются многочисленные металлические изображения, найденные на гляденовских святилищах Приуралья (II вв. до н.э. – II вв. н.э.; Оборин, 1976, с. 14). Дальнейшее усложнение сюжетов и одновременно схематизацию образов можно видеть на предметах из памятников родановской культуры (Оборин, Чагин, 1988).

Зарождение истоков традиционной языческой религии финно-угров на базе предыдущих представлений относится к эпохе средневековья. В эту эпоху формируются современные народы. Однако налицо общие элементы в религиозных представлениях финно-угорских народов. Среди зооморфных украшений финно-угров наиболее многочисленны изображения коня, второе место занимают изображения водоплавающих птиц, меньше изображений медведя и бобра (Голубева, 1979, с. 9; Рябинин, 1981). Образ коня в финно-угорской мифологии связан с культом солнца (Марр, 1925). В «Калевале» (1956), образ коня связан с небесными светилами. Финно-угорские народы коню приписывали пророческие качества, он являлся символом добра и счастья, обладающим магическим свойством оберегать от несчастий. Л. А. Голубева (1976) считает, что коньки-подвески на одеждах финно-угров являлись оберегами. А. О. Хейкель (1888), Т. А. Крюкова (1950), Г. И. Соловьева (1982) отмечают широкое распространение стилизованных изображений коней в марийской вышивке. Фигурки коней украшают многие деревянные бытовые предметы финно-угорских народов

(Воробьев, 1957; Соловьева, 1989; Крюкова, 1968; Маслова, 1951). Конь широко используется в аграрной магии; а при жертвоприношениях во время языческих молений конь является главным животным (Худяков, 1933; Яковлев, 1887). В эпоху средневековья появляются новые божества, что отразилось в делении языческого пантеона на старшие божества и младшие (Нурминский, 1862). К эпохе средневековья относится большинство священных рощ финно-угров.

В эпоху русской колонизации финно-угров начинается усложнение языческих представлений под влиянием православной, и в какой-то мере мусульманской, религий. В это время происходит оформление современного пантеона языческих богов с включениями элементов христианской или иных религий. Первое знакомство финно-угров с христианством началось уже вскоре после «крещения Руси», поскольку финно-угры были втянуты в исторические события русского населения. Именно в эту эпоху можно видеть истоки религиозного синкретизма финно-угров Поволжья. При этом христианизация уже на раннем этапе сыграла значительную роль в ассимиляции мери, муромы, мешеры, значительной части мордвы. О попытке бороться за свою веру свидетельствует так называемое восстание волхвов. В Среднем Поволжье христианизация активизируется после присоединения Казанского ханства к России, особенно после организации Казанской епархии в 1755 г. Процесс христианизации несомненно носил насильственный характер, что приводило к противодействию со стороны финно-угорских народов (Мокшин, 1998, с. 142-162). Только в XIX в. вместо насильственных методов христианизация переходит к более цивилизованным методам. Священников готовят со знанием языка финно-угров. Издаются учебники для изучения финно-угорских языков. Для подготовки христианской литературы на родных языках народов Поволжья в 1876 г. в Казани была создана специальная переводческая комиссия «Братство святого Гурия» под председательством известного просветителя Н. И. Ильминского (Мокшин, 1998, с.171). Уже в первые два десятилетия XIX в. на всех финно-угорских языках Поволжья и Приуралья появились христианские тексты. Тем не менее для большинства финно-угров христианство оставалось непонятным явлением, оно приспособляло христианское вероучение к

языческим представлениям. Один из лучших знатоков истории России В. О. Ключевский (1956, с. 106) пишет, что финно-угры незаметно переступали раздельную черту между христианством и язычеством, не изменяя своим старым богам, а Русь, перенимая чудские поверья и обычаи, добросовестно продолжала считать себя христианской. Элементы религиозного синкретизма ярко проявляются во всех описаниях языческой религии в специальной литературе (Мокшин, 1998, с. 178-187; Яковлев, 1887; Нурминский, 1862; Смирнов И.Н., 1889; Юадаров, 1999; Harva, 1942; Holmberg, 1942a,b и др.). Под влиянием христианства и мусульманства в финно-угорском язычестве появились ангелы – Аврам, Ной, Юсуп, Муса и др. Поскольку язычество представляло открытую, не канонизированную религиозно-мифологическую систему, оно довольно легко воспринимало новые элементы. Для финно-угров Поволжья и Приуралья характерно двоеверие – христианско-языческий культ, в котором языческий пантеон упрощается и включает христианских святых и библейских персонажей. Например, у марийцев это «Миколо юмо» - Николай Чудотворец, «У юмо» (новый бог) – Иисус Христос, «Эр ужара юмо» (бог утренней зари) – Илья Пророк и др. (Юадаров, 1999). Многие христианские праздники по существу сохранили традиционные финно-угорские обряды. Например, пасха у мордвы превратилась в день поминовения умерших (Мокшин, 1998, с. 178-181).

Длительный период борьбы с верой в СССР не уничтожил веру. Об этом свидетельствуют факты возрождения церквей, поиск веры широких народных масс, широкий интерес к языческой религии среди финно-угорских народов как средству возрождения своей культуры и своего народа. Однако действительность такова, что большая часть финно-угров Поволжья и Приуралья по-прежнему остаются двоеверцами, принимая и православие, и язычество.

Учитывая общую тенденцию развития религиозных верований в сторону мировых религий, финно-угорские народы несомненно придут к христианству. Огромную работу по привлечению к христианству проводит церковь Инкери. Во всех финно-угорских республиках открыты лютеранские приходы. Во многих из них богослужения проходят на родном языке. Пока богослужение в православных церквях будет проводиться на старославянском

языке, совершенно непонятном для финно-угров, для них более привлекательными останутся богослужения на родном языке или хотя бы на современном русском языке. Для финно-угорских народов не только средством приобщения к мировой религии, но и приобщения к мировой цивилизации являются переводы Библии на родные языки. Огромную работу в духовном просвещении финно-угорских народов выполняет Институт перевода Библии в Хельсинки во главе с его директором Анита Лааксо. На все финно-угорские языки переведены основные части Евангелий, на многие – детские Библии с изложением основных библейских сюжетов. Значительную помощь в переводческой работе и становлении лютеранских церквей оказывают некоторые лютеранские приходы Германии. В частности, пастор из Кельна Албрехт Адам организовал сбор пожертвований в приходах для оказания помощи в переводе Ветхого Завета на марийский язык и составления русско-марийского словаря Библейских терминов, имен, географических названий.

Таким образом, истоки религиозного синкретизма финно-угров прослеживаются с глубокой древности. В начале эпохи железа финно-уграми Поволжья вместе с новыми чертами в экономике, общественной жизни, материальной культуре были восприняты у ираноязычных племен многие элементы духовной культуры, в частности, образы хищных зверей и птиц, солярные символы. Причину этого автор видит в открытости финно-угров ко всем новым веяниям и особой восприимчивости благодаря к близости к природе, а также отсутствие канонизированной религиозно-мифологической системы. Именно эти черты явились основой религиозного синкретизма в периоды влияния тюркоязычных народов и широкой христианизации финно-угров. Религиозный синкретизм финно-угров особенно характерен для конца XX и начала XXI веков.

Литература

1. Архипов Г. А. Марийцы IX – XI вв. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во. 1973.
2. Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов. М.: Наука. 1951.
3. Бранденбург Н. Е. Курганы Южного Приладожья // Материалы по археологии России. № 18. Москва. 1895.

4. Воробьев Н. И. Украшение и внутреннее убранство крестьянских жилищ у народов Среднего Поволжья // Известия Казанского филиала Академии Наук СССР. Серия гуманитарных наук. Выпуск 2. Казань. 1957.
5. Голубева Л. А. Коньковые подвески междуречья Волги и Оки // Советская археология. № 2. Москва. 1976.
6. Голубева Л. А. Зооморфные украшения финно-угров // Свод археологических источников. Выпуск Е1-59. Москва. 1979.
7. Ключевский В. О. Курс русской истории// Сочинения. Том 1. Москва. 1956.
8. Крюкова Т. А. Современная одежда народов Поволжья // Советская этнография. № 2. М. 1950.
9. Крюкова Т. А. Мордовское народное изобразительное искусство. Саранск. 1968.
10. Марр Н. Я. Приволжские и соседящие с ними народности в яфетическом освещении их племенных названий // Известия Академии Наук СССР. № 16-17. Москва. 1925.
11. Маслова Г. С. Орнамент верхневолжских карел // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. II. Москва. 1951.
12. Мокшин Н. Ф. Религиозные верования мордвы. Изд. 2-е. Саранск. 1998.
13. Нурминский С. Очерк религиозных верований черемис// Православный собеседник. Ч. III. М. 1862.
14. Оборин В. А. Древнее искусство народов Прикамья. Пермский звериный стиль. Пермь. 1976.
15. Оборин В. А., Чагин Г. Н. Искусство Прикамья. Чудские древности Рифея. Пермский звериный стиль. Пермь. 1988.
16. Патрушев В. С. Марийский край в VII – VI вв до н.э. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во. 1984.
17. Патрушев В. С. Древнее искусство финно-угров Поволжья. Йошкар-Ола: Мар.кн.изд-во. 1994.
18. Петрин В. Т., Широков В. Н. Об одном антропоморфном сюжете с Шайтанской писаницы// Первобытное общество. Антропоморфные изображения. Новосибирск. 1980.
19. Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси IX-XIV вв.// Свод археологических источников. Выпуск Е1-60. Ленинград: Наука, 1981.
20. Савватеев Ю. А. Онежские петроглифы и тема зверя в них// Первобытное искусство. Звери в камне. Новосибирск. 1980.
21. Смирнов И. Н. Черемисы: историко-этнографический очерк. Казань. 1889.
22. Соловьева Г. И. Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола. 1982.

23. Соловьева Г. И. Марийская народная резьба по дереву. Йошкар-Ола. 1989.
24. Худяков М. Г. Культ коня в Прикамье// Известия Государственной академии истории материальной культуры. Выпуск 100. Ленинград. 1933.
25. Юадаров К. Г. Вера предков. Язычество. Йошкар-Ола: Мар. кн. изд-во. 1999.
26. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань. 1887.
27. Patrushev V. The Early history of the Finno-Ugric Peoples of European Russia// Studia archaeologica Fenno-Ugrica. I. Oulu, 2000.
28. Pentikainen J. Saamanit. Pohojsten kansojen elamantaistelu. Helsinki. 1998.
29. Harva U. Die religiasen Vorstellungen der Mordwinen. Porvoo-Helsinki. 1942.
30. Heikel A. O. Die Gebinde Cheremissen, Mordvinen, Esten und Finnen // JSFOU. IV. Helsinki. 1888.
31. Holmberg U. Tsheremissen uskonto. Porvoo-Helsinki. 1942.
32. Holmberg U. Permalaisten uskonto. Suomen suvun uskonnot 4-5. Porvoo-Helsinki. 1942.

ТЕКСТ «АРЗЫ БЛЕН КАМБЕР», СОБРАННЫЙ Э. АЛТЫНКАЙНАКОМ

**А. Х. Рамазанова
Баку**

Аннотация. Дастанное творчество тюркских народов является наглядным образцом, опирающимся на устную традицию. Дастаны отображают историю, образ жизни, эпическое сознание тюркских племен и народов. дастан «Арзы блен Камбер», распространенный среди многих тюркских народов и племен (тюрков, азербайджанцев, гагаузов, караимов, туркменов, ногайцев и т.д.), живет также в эпической памяти урумов. «Арзы блен Камбер» появился на свет как продукт средних веков и немного отличается от классических эпосов поэтической структурой. Автор приводит полный текст дастана, собранный Э. Алтынкайнаком в виду его ценности, как первоисточник.

Ключевые слова: любовно-романический дастан, «Арзы блен Камбер», анализ, фольклор.

Постановка проблемы. Эпический образец тюркских народов «Арзы блен Камбер» широко распространен среди одних из тюркских племен, живущих в регионе Приазовья – урумов. Этот дастан у урумов был зафиксирован великим ученым Александром Гаркавцом. В книге «Уруми Надазов'я: Исторія, мова, казки, пісні, загадки, прислів'я. писемні пам'ятки», изданной в Алма-Ате, Украинским культурным центром в 1999-ом году Александр Гаркавец представил фольклорные, разговорные и письменные тексты 12 диалектов языка урумов – тюркоязычных греков 31 населенного пункта Донецкой области, Украины, а также фрагменты Евангелия на урумском языке из с. Каракуба в Крыму.

Знаменателен тот факт, что все варианты собранные Александром Гаркавцом были даны на языке оригинала. Этот факт в несколько раз увеличивает ценность данного издания Александра Гаркавца.

Но нами был найден еще один бесценный вариант дастана «Арзы блен Камбер», собранный Эрдоганом Алтынкайнаком. Информатором сказителем этого дастана является Аня Олмезова, 71 года из Камара. Эрдоган Алтынкайнак является продолжительным исследователем духовного и литературного наследия, дизи и быта, истории и этнографии караимов, урумов. Он автор нескольких фундаментальных трудов по данному направлению (2; 3).

Текст варианта «Арзы блен Камбер». Предлагаем вариант дастана «Арзы блен Камбер», собранный Эрдоганом Алтынкайнаком. Этот вариант является немного несовершенным, но ввиду его ценности, считаем нужным его повторное издание:

Ğamber:

Haşın gözün çatmışsın
Ne hayğıya batmışsın
Yohsam anen döğdü mü
Yohsam baben söğdü mü

Arzu:

Beni anem döğmedi
Beni babam söğmedi
Öğümdeki pılavum
Anem sütün hapmışsın

Ėamber:

Ay ilen aydař olmaz
Gün ilen gündeř olmaz
Bir anadan dođmayan
Süt ilen hardař olmaz

Arzu:

Çeřme dařa varmıřsı
Elin yüzün yumuřsu
Çeřme dařın üstünden
Bilezigim bulmuřsu

Ėamber:

Çeřme dařa varmıřım
Elim yüzüm yumuřsum
Çeřme dařnıng üstünden
Bilezigin bulmadım

Ėamber:

Hoban dađlar dađleri
Bahçisaray evleri
řu saraylar içine
Arzu yarem sarayıdır

Arzu:

Sıya sıya hoyları
Biyaz biyaz hozular
Bilezigim üstüne
Arzu Ėamber yazular

Ėamber:

Yitersen ođrun olsun
Yinjistan yolun olsun
Benden iyi yar sarsan
Eti gözün tör olsun

Arzu:

Yiterim ođrum olsun

Yinjistan yolum olsun
Senden iyi yar sarsam
Eti gözüm tör olsun

Литература

1. Гаркавец О. Уруми Надазов'я. Алма-ата, Украинский культурный центр, 1999, с.428-432
2. Altınkaynak E. Urumlarda aile, gelenekleri ve kurumsal yapısı // Turlish studies. International periodical for the languages, literature and history of Turkish or Turkic. volume 2/4 fall 2007
3. Altınkaynak E. Ortodoks türkler urumlar. Ankara: 2005, 247 s.

НОСТРАТИК СҮЗЛЕКТӘ КЕШЕ БЕЛӘН БӘЙЛӘНЭШЛЕ ТАТАР СҮЗЛӘРЕНЕҢ ЧАГЫЛЫШЫ

Д. Б. Рамазанова
Казан

Аннотация. Общеизвестно, что понятие культура включает в себя и язык с его разновидностями (письменно-литературный, местно-разговорный и т.д.), являющийся важнейшим орудием общения как для отдельных людей определенного ареала, так и для всего человечества различных континентов, средством, связующим нити культур разных эпох, обмена опытом, фиксацией культурно-исторических достижений. Одним из отражения связи с народами далеких времен является ностратический словарь, созданный В. М. Иллич-Свитычем, включающий около 1000 слов и грамматических форм, среди которых имеются и слова татарского языка, часть из них связана с человеком (аңкау, карын, муен, бот, йөрәк, ал, тел).

Ключевые слова: ностратические языки, ностратический словарь, ротацизм, семантический переход, фонетический вариант.

Билгеле булганча, халыкларның мәдәниятендәге әһәмиятле бер тармак бар. Бу – безнең аралашу чарасы булган тел. Ә аралашу дигәндә ике яки берничә кешенең аралашуы, күрешеп сөйләшүе генә түгел, халыкларның мәдәни-икътисади аралашулары, тәҗрибә-белем һәм фәһем алмашулары, гасырлар белән гасырлар,

чорлар белән чорларның тәҗрибә уртаклашулары, мәдәни байлыкны алмашулары һәм шулай итеп, бер-берсен баегулары. Безнең мәдәниятебезнең иң әһәмиятле чагылышы – сөйләү телебез, туған телебез, гомумән телебез, тел байлыгыбыз.

Галимнәр ачыклавынча, тикшеренүләр күрсәткәнчә, телләр күп гасырлар буе үсә, үзгәрә киләләр, байыйлар. Аларда бик борынгы чорларда ук формалашкан мәдәни традицияләребез теркәлгән. Төрле гаилә телләрен тарихи һәм чагыштырма планда тикшереп, тел тарихының, аның лексик-семантик системасының да еракта һәм тирәндә калган катламнарын ачарга ярдәм итә. Шул исәптән, телгә хас сүзлек фондын диахроник аспектта өйрәнеп, аның төрле тарихи катламнарын ачыклап, тикшерүләр ясау ихтияҗы туа. Бу тикшерүләргә хәзерге көндә дөньяның төрле якларында таралган күп кенә телләргә үзара чагыштырып өйрәнүләр башкарыла. Нәтиҗәдә, берничә телне берләштергән берничә гаилә телләрен уртаклыклары ачыла. Фәндә мондый уртаклыгы булган телләргә ностратик телләр дип атый башыйлар. Биредә ностратик телләр һәм ностратика турында кыскача мәгълүмат бирү кирәк дип уйлыйбыз.

Ностратик төркемгә дөньядагы телләргә һинд-европа, урал-алтай, семит-хәмит, дравидий һәм картвель гаиләләре керә. Галимнәр бу гаиләләргә бик борынгы тарихта бер төп телдән аерылып чыкканнар дип саныйлар. Бу макрогаиләне ностратик телләр җыелмасы дип тә атыйлар (латинча *nostra* русча наш – «безнең» дигән сүз).

Ностратик гаиләләргә түбәндәгеләр керә:

«1. *Һинд-европа гаиләсе*. Моңа һинд, иран, славян, балтыйк, герман, кельт, роман, грек телләре төркемнәре һәм албан, әрмән телләре карый.

2. *Урал гаиләсе*. Бу гаиләгә урал телләреннән булган фин-угыр төркеме, самодий төркеме һ.б. керә.

3. *Семит-хәмит* (яңа терминология белән әйткәндә *афроазиат* яки *афроазия*) гаиләсе. Бу гаилә бик күп тел төркемнәреннән һәм аерым телләрдән тора. Болардан төрки телләргә туры мөнәсәбәте булганнары гарәп һәм иврит телләре.

4. *Алтай гаиләсенә* монгол, төрки, тунгус, маньчжур төркемнәре керә.

5. *Картвель гаиләсе* Кавказда таралган картвель, абхаз-адыг, дагестан һ.б. төркөмнәренә үз эченә ала.

6. *Дравидий гаиләсенә* Көнъяк Азия субконтиненты халыклары телләре карый.

М. З. Зәкиев бу ностратик системага тагын 3 гаилә өсти.

1. *Кытай-тибет* гаиләсе тибет-бирман һәм тай-кытай төркөмнәреннән тора. Соңгы төркөм төрки телләр белән тыгыз аралашкан телләрдән санала.

2. *Палеоазиат гаиләсенә* чукот-камчат, эскимос-алеут, енисей, юкагир-чуван төркөмнәре һәм нивх теле карый.

3. *Индей гаиләсе*, ягъни Америка һиндләре гаиләсе. Бу гаиләгә Беринг жирләре аркылы моннан 20–30 мең еллар элек Азиядән Америка материгына күчкән кабилә-халыкларның телләре керә. Мондагы кайбер телләр төзелешләре буенча төрки телләргә дә якынлык күрсәтәләр» [5, 33–34 б.].

Нивх, юкагир, чукот-камчат, элам, япон, этруск (турсак) телләрендә дә ностратик телләргә хас билгеләр табыла [2, 405 б.].

Ностратика теориясе буенча, ностратик макрогаиләгә кергән телләр кайчандыр 8–11 мең еллар элек бер тел булганнар, бу бергәлек, галимнәр исәпләвенчә, якин Көнчыгышта таралган булган. Мондый фикерләр мәдәни-тарихи һәм глоттохронологик тикшеренүләргә нигезләнә. Сүз уңаенда күрсәтеп үтик, глоттохронология дигән юнәлеш телләренң, аларга хас күренешләренң, аеруча лексиканың, гомер озынлыгы мәсьәләләрен тикшерә, мондый юл белән уздырылган тикшеренүләр буенча, ностратик телләренң таралып, аерылып китүе безнең эрага кадәр 8 мең еллар чамасы, ә мәдәни-тарихи яктан фикерләүләр буенча – 11 мең еллар элек булган.

Телләренң бик борынгы чордагы берлеге мәсьәләсе аларны чагыштырма тарихи ысул кулланып тикшеренүләр уздыра башлау белән үк күтәрелеп чыга. Чагыштырма-тарихи планда башта бер гаилә телләре өйрәнелә, бай материал туплана, нәтижәләр ясала. Тора бара башка гаилә телләре белән дә чагыштырып күзәтүләр ясала башлый. XIX гасырның урталарыннан XX гасыр башларына кадәр һинд-европа белән урал, урал-алтай, (фин-угыр-алтай), һинд-европа һәм семит-хәмит, дравидий телләре буенча тикшеренүләр дөнья күрә, алтай, һинд-европа һәм семит-хәмит телләре арасындагы төрле уртаклыklar өйрәнелә.

Ностратик телләр төркеменә кертелә торган алты (хинд-европа, урал, семит-хәмит, картвель, алтай, дравидий) гаилә телләрнең беренче мәртәбә бөтенесеннән дә материаллар, чагыштырулар китереп тикшергән галим А.Тромбетти була.

XX гасырда ностратик макрогаиләнең яисә аңа карый торган 2, 3 яки 4 гаиләнең уртаклыкларын тикшерү системалы төс ала башлый.

Башта икешәр гаилә телләр үзара чагыштырып тикшерелә: мәсәлән, В. Шотт һәм М. А. Кастрен урал һәм алтай, Г. Мёллер һәм А. Кюни хинд-европа һәм картвель телләрен тикшерәләр һ.б. Соңга таба А. Тромбеттинен хезмәтләрендә дөнья телләре күренешләрен киң масштабта анализлау башкарыла. Х. Педерсон тарафыннан пар гаиләләр генә түгел, берничә гаилә телләрнең тугандашлыгы турында караш формалаштырыла. 1903 нче елда аның тарафыннан «Ностратик телләр» дигән термин тәкъдим ителә һәм фәнгә кереп китә (латинча *noster* – наш дигән сүздән) [2, 405 б.]. Ностратик бабателне реконструкцияләү рус галиме В. М. Иллич-Свитыч тарафыннан беренче мәртәбә башкарыла. Аның тарафыннан төзелгән ностратик телләрнең чагыштырма фонетикасы һәм сүзлегә ярдәмдә ностратик телләрнең туганлыгы гипотезасы фәнни нигезләнә. Бу өлкәдә тагын В. А. Дыбо, А. Б. Долгопольский һ.б. галимнәр эшлиләр.

Ностратик телләрнең генетик туганлыгы аларда килеп чыгышлары ягыннан тәңгәл килә торган, 1000 гә якын тамыр һәм аффиксаль морфемалар табылу белән раслана. Моңа төп сүзлек фондына карый торган тамыр сүзләр, ягъни төп элементар төшенчәләр һәм реалияләр атамалары керә: эгъза атамалары, туганлык мөнәсәбәтләре, төп табигать күренешләре, көндәлек тормыш-көнкүреш эш-хәлләрен, төп сыйфатларны белдерә торган һ.б. сүзләр. Уртаклык корпусына тагын күрсәтү, сорау һәм зат алмашлыклары системасы фигуралары һәм исемнәрне төрләндерү, беренче рәт сүзьясалышы кушымчалары керә.

Ностратик телләргә 2 төркемгә бүлеләр: көнчыгыш төркемгә урал, дравидий, алтай, көнбатыш төркемгә афразия, хинд-европа, картвель телләре керә. Мондый бүленеш гомумностратик вокализмның хәзерге телләрдә чагылышы белән бәйләнгән: көнчыгыш ностратик телләрдә ностратик сүзләрнең беренчел

тамыр сузыклары саклана, э конбатыш ностратик теллэрдэ сузыклар чиратлашуу үскэн (аблаут).

Шулай итеп, XX гасырның 60 елларында В. М. Иллич-Свитыч дигэн танылган галим ностратик теллэр туганлыгын махсус тикшерэ һәм бу туганлыкның чынбарлыкка туры килүен исбатлый; автор һинд-европа, афразия, урал-алтай, дравидий һәм кавказ телләрендәге охшашлыклар бу теллэрнең бер-берсенә тәэсир итүе түгел, э аларның бер нигез телдән әкренләп ераклашуу нәтижәсе дигән фикергә килә.

Татар теленең сүз байлыгын тикшергәндә борынгы төрки берлегенә дә, алтай берлегенә дә, урал-алтай берлегенә дә, ностратик берлеккә дә төшәргә, иң борынгы, тирән тамырларын эзләргә туры килә. М. З. Зәкиев күрсәтүенчә, бу эшкә теллэр туганлыгы турындагы өйрәтмәләр ярдәм күрсәтә [5, 36 б.].

Билгеле булганча, фәндә теге яки бу гипотеза әйтелсә һәм ул дөреслеккә туры килсә, алга таба уздырылган тикшеренүләр белән әлеге гипотеза тагын да раслана килә, яңа фактлар белән баегыла бара. Ностратик теллэр туганлыгы теориясе белән дә шундый ук хәл.

1990 елның 6–9 февралендә В. М. Иллич-Свитыч истәлегенә «Чагыштырма-тарихи тел белеме хәзерге чорда» (Сравнительно-историческое языкознание на современном этапе) дигән темага уздырылган конференция материалларында да ностратик тел белеменең хәзерге фәндә гаять әһәмиятле юнәлеш икәнлегенә басым ясала. В. М. Иллич-Свитычның хезмәтләре зур макрогаилә бабателен беренче уңышлы реконструкцияләү булып тора дип билгеләненәп үтелде.

Шунысы әһәмиятле, әлеге проблеманың уңышлы хәл ителүе икенче макрогаиләләрне тикшерүчеләргә дә юл ача. Конференция материаллары тезислары жыентыгын редакцияләүчеләр хәзерге көндә 10 га якын макрогаилә барлыгы турында фараз итәргә мөмкин, дип белдерәләр [7, 3 б.]. В. А. Цымбурский, А. С. Мельничук, А. В. Дыбо, С. А. Старостин, С. Л. Николаев, И. Шмидт, Бенедикт, И. И. Пейрос, В. П. Яйленко, К. М. Мусаев, Т. М. Гарипов, Ф. Латыпов, Ж. Г. Киекбаев, Дж. Гринберг, О. А. Мудрак, А. Ю. Милитарев кебек танылган галимнәрнең теллэрнең борынгы чорлардагы туганлыгы мәсьәләсе буенча

тирәнтен тикшеренүләр алып барулары һәм әһәмиятле хезмәтләре кампаративистиканы баеталар, дип күрсәтәләр (шунда ук, 4 бит).

Күренекле тюрколог галим Т. М. Гарипов, В. М. Иллич-Свитычның ностратик сүзлеген «три тома непревзойдённого «Опыта...» дип, югары бәяли, башкорт, татар, казакъ, чуваш телләреннән өстәмә материаллар китерә [3, 447 б.].

Татар тел белемендә ностратик телләр турында Р. А. Юсупов тикшеренүләр уздыра һәм ностратика теориясен хуплап язып чыга, бай әдәбият нигезендә ностратик теорияне яклай [9, 45-52 б.].

Шулай итеп, телләргә чагыштырма һәм тарихи планда өйрәнү киңәя һәм тирәнәя барган саен, территориаль яктан бер-берсеннән бик еракта таралган телләр арасындагы уртаклыкны чагылдырган үзенчәлекле күренешләр табыла тора. Алар төрле гаиләләргә керә торган телләр арасында кайчандыр уртаклыклар булуы турындагы гипотезаны раслыйлар. Өлеге гаилә телләр өчен уртақ тел күренешләренен бик борынгыдан, килүен, аларның кайчандыр бер халык яисә тугандаш халык булып яшәгән вакытка барып тоташуы дәлиллиләр. Менә шуңа күрә дә, ностратик телләр өчен уртақ лексиканы өйрәнү телебезнең бик борыңгы чорга караган төп сүзлек фондын ачыкларга ярдәм итә.

В. М. Иллич-Свитыч сүзлеге турында кайбер статистик мәгълүматлар да китереп узыйк. Бу сүзлек өч томнан тора һәм анда барлығы 405 тел берәмлеге каралган, шулардан 378 сүз һәм 27 морфологик күрсәткеч, Т. М. Гарипов фикеренчә, шуларның 310 (77%)ы ышанычлы алтай телләре тәңгәллекләре булып тора [3, 447 б.]. Ш. В. Нафиков башкорт телендә ностратик протоформалар белән тәңгәлләшә торган 218 (97 төп сүзләргә дә кертеп), лексик-грамматик һәм фоносемантик берәмлек таба, боларның 54% ын, ә бабатөрки чоры белән чагыштырсак 70% ын, ностратик телләр белән уртақ дип карарга мөмкин дип саный, бу саннар Т. М. Гарипов хезмәте буенча китерелә [3, 447 б.]. Боларга тагын В. П. Яйленко (1990), А. В. Дыбо (1990), А. С. Мельничук (1990), В. Л. Цымбурский (1990), Т. М. Гарипов (2005), Р. Г. Әхмәтъянов (2001; 2005) һәм башка галимнәрнең хезмәтләрендәге берәмлекләр дә өстәлә.

В. М. Иллич-Свитыч «Сүзлег»ендә һәм шушы күрсәтелгән хезмәтләрдә чагылган лексемаларның төрки телләрдә дә табылганнары татар теленең «төп сүзлек фонды» була ала дигән

фикердән чыгып, шуларның лексик-тематик төркемнәргә бүленешенә кыскача күзәтү уздырдык.

Күләм ягыннан иң зур төркемне кеше белән бәйлә лексемалар тәшкил итә, аларны үз эчендә тагын да берничә тармакка бүлүргә мөмкин. Биредә кешенә тән төзелешен, башкарылган эшләр белдерә торган сүзләргә тукталырбыз.

Имү, йоту. Ностратик Em (¹ 133) (хватать, брать) сүзе белән дә берләшүргә мөмкин дип фараз ителә, чөнки «хватать» → «хватать ртом» → «сосать» рәвешле мәгънә күчеше чынбарлыкка якин тора (Ильич-Святыч, 1971).

Аңкау (<аң – кау), диал. аңкылу < аң – қылу (казан арты, пермь, красноуфим сөйләшләре – эчәсе килү, бик нык сусау (гадәттә, бик нык сусаган казлар һ.б. кош-кортлар авызларын ачып торалар); ыңкылғанчы (<ың+кылғанчы) ашау (златоуст, тархан, һ.б. сөйләшләрдә) – гарык булганчы ашау (а ~ ы тәңгәлләге төрки телләрдә, шул исәптән, татар сөйләшләрендә дә киң таралган).

Ностратик Нанга сүзенә кайтып кала: авызны ачу (¹ 105), шуннан мар. аҗ – тишек. авыз, драв. koma aŋgā – югарыга карау (← авыз ачып як-якка карап тору), монг. аҗ – ярык, тишек һ.б. [6, с.244-245].

Карын, казы, казылык, диалектларда тагын **кара аш** – эч-бавырлардан пешерелгән аш, **карий** < кары өйе – вак терлек тора торган өй.

Ностратик Қарb(i) (¹ 214) сүзеннән, аның эчке әгъзалар, эч, карындагы бала, эч мае һ.б. күп кенә мәгънәләре, 4 ностратик гаилә (сәмит-хәмит, һинд-европа, дравидий, алтай) телләрендә таралган. Билгеле булганча, ностратик телләргә ротацизм ягъни з урынына р авазы әйтү) хас булган, з-вариантлар төрки телләрдә генә табыла.

Куен сүзе ностратик Қawing (¹ 220) сүзеннән. Ул урал, дравидий, алтай гаилә телләрендә табыла; бор. уйгыр («Алтын ярык») сутрасында ук (qojuŋ) теркәлгән, тат. куен, якут хōj(n), тунгус хаваҗи – култык асты. Мисаллар бары көнчыгыш ностратик телләрдән генә китерелгән.

Тел < Kā(lH)ä (¹ 221) – тел: урал kēle – тел ~ алт. k'älä – тел; әйтү. Бу сүзнең семантик үсеш-үзгәреше тел → әйтү булган, алга таба төрки телләрдә шуннан сорау, теләү һ.б.ш. мәгънәләре килеп чыккан дигән фикердә торалар. Өстәп тагын шуны әйтергә кирәк, ырымнардагы жылан теле, ут теле (мәсәлән, керәшеннәрдә һ.б.)

сүзтезмэләрендәге *теле* сүзе шушы әйтү мәгънәсендә сакланып калган булырга мөмкин.

Төрки телләрдә *k^cälä-, хакас kile – сорау, чыгтай. kälä-či, kälä-čä – сөйләм, әңгәмә, керәшен kel'a – сорау, көнбатыш диалектта kelä-n – үзең өчен теләү (тат. > чув. kēle – сорау, ялыну), төрек диал. gala i – сүз, сөйләм, чуваш kala – әйтү, дию, кумык gele-či – кода, gele-š-, тат. килешү, кыз килешү, эвенкий теле диалектларында төрки алынмасы kälä – димләү, яучылау мәгънәсендә.

Монгол телләрендә *kēle(n) – тел, ә диалектларында – әйтү; тел h.б.ш., тунгус *xil-ŋu – тел, корейә hje / ше – тел (чөнки k^c > h).

Урал телләрендә kēle – тел.

Фин kiele, soifimmen kieli – кыл (уен коралларында), семантик ассоциация (?). Чагыштыр: татар телендә тел (гармунныкы), манси kelä – белем, ханты köl – сүз, хәбәр, самодий sie, šō – бугаз, тавыш h.б. Шулай итеп, тел сүзе һәм аның фонетик-семантик вариантлары ностратик телләрдә киң таралган һәм ул борынгы kă(ŋ)ä – тел сүзенән.

Бот (¹ 341). Ностратик p^co qa/p^codqa (– бот, аякның төрле өлешләре) сүзенән дип санала. Төрки телләрдә әлегә сүз «бот» мәгънәсендә хакас, татар, башкорт, эзәрбайжан, төрек телләрендә күзәтелә. Ёмма соңа таба ул гомумән «аяк»ны белдерә башлаган булса кирәк (уйгыр, үзбәк, кыргыз, каракалпак телләрендә – аяк, кумык bud – сыйрак мәгънәләрендә кулланыла, ягъни сүз метонимик мәгънә күчеше, фонетик үзгәрешләр кичергән.

Бу сүз башка ностратик (урал, сәмит-хәмит, һинд-европа, картвель) телләрдә дә бар.

«Сүзлек»тә ностратик телдә әгъза мәгънәсендә дип теркәлгән сүзләренң кайберләре семантик планда шактый зур үзгәрешләргә дучар булганнар һәм хәзерге татар телендә башка мәгънәдә кулланылалар.

Мәсәлән, шундыйлардан **gedi** (¹ 81) – затылок, семит-хәмит gd – жылкә, баш арты, алт. gedi – жылкә, баш арты, арткы як. Төрки телләрдә жылкә, баш арты → арткы мәгънә күчеше булган: хакас – арткы, чыгтай артта, аннан соң, уйгыр kejn – арткы як. үзбәк ketin – арткы, татар. кийен/кейен – соң, ...ннан соң.

Ал (¹ 104) <Hal – алгы кырый, дериватларының алдан, башлангыч, баш h.б. мәгънәләре бар. Тат. ал, алга, алгы, алдан h.б.;

көнбатыш дилалект алын – ал, алгы өлөш һ.б. Чагыштыр: бор. уйг., хакас, угыз телләрәндә гәүдәнен алды, киёмнен алгы ягы, алгы кырый, яки рәт, өйнен фасыды, алган кишәрлек һ.б.

Татар телендә киң таралган әгъза → киём мәгънә күчешә күзәтелә: ал → күлмәкнен алды, шуннан тат. альяпкыч сүзә ясалган; көнбатыш диалект алын – әд. ал, шуннан күлмәкнен өскә өлөшенә төрлө тасмалар тегеп, тәңкәләр тагып эшләнгән бизәк, шуннан: алын/алынча – шул ук бизәкнен алынмалы варианты (тат. әд. изү дигән бизәнү әйберә).

Яка < nika (¹ 330) – муен яки умыртка сөягә, буын, баш арты һ.б. Бары төрки телләрдә генә *яка* мәгънәсендә күзәтелә. Күрәсен, әгъза → киём күчешә булганнан соң, әлегә сүзнен төрки телләрдә буын һ.б. мәгънәләре кулланылыштан төшкән, ә киём (*яка*) мәгънәсә сакланып килә. Шуңа күрә *яка* сүзен алынма дип карый алмыйбыза сүзләрдә дә теркәлгән.

Йөрәк (¹ 86) ностратик *golH* (– йөрәк) сүзеннән дип санылар, картвель телләрендә аның *gul* варианты йөрәк, ә алтай телләрендә *gol* – үзәк, урта, елга үзәнә мәгънәләрендә билгелә.

Төрки телләргә аның *Kōl* варианты хас – коры үзән, түбәнлек, елга бассейны, зур булмаган тигезлек, ике тау арасы һ.б.ш. мәгънәләре хас, тунгус: кәүсә үзәгә, елга үзәнә, корей: *kōl* – үзән, урам. «Сүзлек» авторлары үзәк, урта → үзән уртасы → елга үзәнә юнәлешендә, ә алтай гаиләсә телләрендә йөрәк → үзәк, урта мәгънә күчешә булган дип күрсәтәләр [6, с. 231-232].

Ностратик сүзлектәгә теркәлгән кеше белән бәйлә лексемалардан тагын ябышу, йөлү, йолку, үрү, үрләү, аша чыгу, ашу, яну, себ. диал. йару, килү, күнү, күшегү, качу һ.б. ларны күрсәтергә мөмкин. Бу өлкәдә тикшеренүләр дөвам итә.

Әдәбият

1. Әхмәтьянов Р. Г. Татар теленәң этимологик сүзлегә. Дүрт томда. I том. Бирск, 2005. 232 б.
2. Большая советская энциклопедия. Т. 18. М.: Изд-во «Советская энциклопедия», 1974. 632 с.
3. Гарипов Т. М. К исследованию Башкирско- алтайско-ностратических языковых параллелей // Урал-Алтай: Через века в будущее. Уфа: Изд. «Гилем», 2005. С.447.
4. Дыбо А. В. Инлаутные гуттуральное в тунгузо-маньчжурских и праалтайском // Конференция «Сравнительно-историческое

языкознание на современном этапе» / Памяти В.М.Иллич-Святыч, 6-9 февраля 1990г. Тезисы докладов. М, 1990.

5. Зәкиев М. З. Татар халкы тарихы (этник тамырлары һәм киләчәге). Казан, 2008. 544 б.

6. Иллич-Свитыч В. М. Опыт сравнения ностратических языков (семито-хамитский, картвельский, индоевропейский, урал ьский, драведийский, алтайский). М., Т. I. 1971. 370 с., Т. II. М. 1976., 156 с., Т. III. М., 1984.

7. Конференция «Сравнительно-историческое языкознание на современном этапе) / Памяти В.М.Мллич-Святыча, 6-9 февраля 1990 года. Тезисы докладов. М., 1990.

8. Нафиков Ш. В. Бориальные элементы в башкирском языке. Уфа: «Гилем», 2003.

9. Юсупов Р. А. Лексико-фразеологические средства русского и татарского языков. Казань: Тат.кн.изд., 255 с.

НЕБЕСНЫЕ БИТВЫ В БУЛГАРСКОЙ МИФОЛОГИИ

К. Ю. Рахно

Опошное

Аннотация. Статья представляет собой опыт истолкования одного из «тёмных мест» в «Книге» арабского дипломата X века Ахмада ибн Фадлана. Это сообщение о видении в небе над Волжской Булгарией сражения двух отрядов всадников, которое было связано с атмосферными явлениями. Автор рассматривает существующие версии мифологического толкования. Он указывает, что в качестве параллели может быть привлечено сообщение турецкого путешественника XVII века Эвлии Челеби о подобной небесной битве между колдунами в Черкессии. Также она находит соответствия в верованиях осетин и адыгов о походах колдунов в иной мир за урожаем.

Ключевые слова: болгары, осетины, адыги, верования, мифология.

В «Книге», часто именуемой «Запиской», арабского дипломата Ахмада ибн Фадлана, который в 922 году посетил Волжскую Булгарию, содержится немало моментов, нуждающихся в истолковании с привлечением этнографического материала. Так, описание страны болгар у ибн Фадлана начинается с рассказа о

том, как в первую же ночь по прибытии посольства ибн Фадлан и его спутники увидели на небе как бы два сражающихся отряда всадников. «Я видел в его стране столько удивительных вещей, что я их не перечту из-за их множества, как, например, то, что в первую [же] ночь, которую мы переночевали в его стране, я увидел, как перед [окончательным] исчезновением [света] солнца, в обычный час [молитвы] небесный горизонт сильно покраснел. И я услышал [высоко] в воздухе громкие звуки и сильный гомон. Тогда я поднял голову, и вот недалеко от меня облако, красное, подобное огню, и вот этот гомон и эти звуки [исходят] от него. И вот в нём подобия людей и лошадей, и вот в руках отдаленных находящихся в нем фигур, похожих на людей, луки, стрелы, копья и обнаженные мечи. И они представлялись мне то совершенно ясными, то лишь кажущимися. И вот рядом другой, подобный им, чёрный отряд, в котором я увидел также мужей, лошадей и оружие. И начал этот отряд нападать на тот отряд, как нападает эскадрон на эскадрон. Мы же испугались этого и начали просить и молить, а они [жители страны] – смеются над нами и удивляются тому, что мы делаем. Он сказал: Мы [долго] смотрели на отряд, [нападающий] на отряд. Оба они смешивались вместе на некоторое время, потом оба разделялись, и таким образом это явление продолжалось некоторую часть ночи. Потом оно скрылось от нас. Мы спросили об этом царя, и он сообщил, что деды его говаривали, что эти [всадники] принадлежат к верным и неверным джиннам. Они сражаются каждый вечер, подлинно, с тех пор, как они существуют [на свете], ни одной ночи они не бывают отсутствующими в этом [сражении]. «И мы всегда это таким образом видели» [7, с. 53, 114, 134-135].

Сопоставление с пересказом этого места у персидского автора XII века Наджиба Хамадани дает возможность уточнить это описание: по-видимому, один отряд был красный, другой – чёрный, и они могли определяться также как дивы: «Как только в Булгаре я отправился от границы внутрь этой области, в первую же ночь я увидел, что горизонт неба стал красным, появились ужасные фигуры и шумы. После этого я увидел, [что] против него явилось чёрное облако наподобие людей верхом на лошадях, с обнажёнными мечами и стрелами в руках. Этот отряд напал на тот отряд [в течение] до одного часа. После этого они друг от друга

отделились. Я спросил об этом царя. Он сказал: «Мы не знаем, что это такое. Наши деды [нам] сказали, что это войско дивов, из которых верные и неверные ведут друг с другом войну. Пока существует мир, всегда дело обстоит таким образом, и мы всегда [до сих пор] это таким образом видели» [7, с. 58, 203, 281]. Этот пересказ воспроизводится и у других авторов.

Давно признано, что здесь ибн Фадлан излагает местные религиозные представления. По одной из версий, они связаны с таким впечатляющим небесным явлением, как северное сияние, которое могло быть частым из-за повышенной солнечной активности в то время, когда посольство оказалось в Поволжье. Комментаторы сопоставляют это сообщение с эстонскими народными верованиями о северном сиянии как битве, шумном состязании духов или колдунов [22, с. 52; 7, с. 55-58]. Однако ряд исследователей склонны видеть здесь нередкую в этих местах сильную грозу со сверкающими молниями и зарницами. Действительно, описанное ибн Фадланом явление сопровождалось шумом и громоглаголем, отсутствующими при северном сиянии. Кроме того, надо заметить, что последнее в умеренных широтах наблюдается в основном в месяцы равноденствий, то есть в марте и сентябре, что не совпадает со временем пребывания ибн Фадлана в Булгаре. В течение суток максимум сияний приходится на полночь, а указанное явление начинается после заката солнца. Булгары в нём не видели ничего необычного, они воспринимали его как нечто очень знакомое и даже могли изложить чужестранцу свои устоявшиеся взгляды на это регулярное явление [5, с. 49-50; 15, с. 148]. Недавно была выдвинута ещё одна версия, согласно которой небесные баталии сверхъестественных сил – общее место, бродячий сюжет при описании далёких стран. Их сопоставили с рассказом писателя начала X века ибн ал-Факиха о том, как тюрки в битве с арабами прибегли к помощи колдуна и вызвали зловещую чёрную тучу, из которой с устрашающими звуками пошёл крупный град. При пересказе этого же события в анонимном персидском сочинении XIII века «Диковинки мира» облако уже стало белым, и отмечены не только звуки, но и мелькавшие в нём страшные фигуры. Также было указано на тюркское поверье из датированного XI веком словаря Махмуда Кашгари, по которому, прежде чем начнётся сражение между двумя воинствами, в битву

вступают джинны их родных краёв, и войско из земли тех, кто победит, одержит победу, а тех, кто проиграет, будет разгромлено [18, с. 64-68]. Смущает то, что у Кашгари не упомянуты ни всадники, ни перестрелка между ними, а у арабского дипломата описывается только небесный бой, без земного столкновения между людьми.

Между тем, существует определённое соответствие рассказу ибн Фадлана, где речь идёт именно о воображаемой битве в небе двух сверхъестественных полчищ во время атмосферного явления. Как и многие другие параллели, оно связано с Северным Кавказом. Известнейший турецкий путешественник Эвлия Челеби в своей «Книге путешествий» рассказывает, как, находясь в горах Черкессии в ночь на 25 апреля 1666 года, стал свидетелем зрелища, которого в этих краях не было уже сорок-пятьдесят лет. Над селением разразилась гроза необычайной силы. Местные жители поведали путешественнику легенду о том, что в такие грозовые ночи происходят битвы на земле и на небе между абхазскими и черкесскими обурами. Обуры, объясняет он, – волшебники и колдуны этих племён. На этот раз битва была особенно ожесточённой, и Эвлия Челеби якобы наблюдал её собственными глазами. Абхазские колдуны, как ему объяснили, начали атаку, летя на всякого рода домашней утвари, в то время как их черкесские сотоварищи неслись верхом на мёртвых лошадях и корабельных мачтах, вооружённые головами змей, животных и даже людей. Ожесточённая битва продолжалась на протяжении шести часов, пока не закричали петухи [20, с. 65-66; 21, с. 197].

Причины битв остались путешественнику неизвестными, но их объясняют верования осетин. Уже Юлиус Клапрот в самом начале XIX века пересказывает осетинское поверье о стариках и старухах, которые вечером под Новый год впадали в экстаз и оставались лежащими как бы в состоянии сна. Если они видели, как их душа срывает на поле колосья и приносит их в селение, это означало богатую жатву [12, с. 319-320]. Раз в году, как считали во второй половине XIX века в Геналдонском ущелье, только не всегда в определённое время, а большей частью на Новый год, собирались в невидимое для простых людей место идущие за снопом (куырысдау). Это были не обыкновенные люди, а знахари и знахарки, способные предвидеть будущее. Перед отправлением за

снопом участники предприятия крепко засыпали, и тогда, по поверью осетин, души их, оставив тело спящим, отправлялись за снопом. Уснувшие мужчины и женщины просили своих домашних не будить их до тех пор, пока они не проснутся сами, в противном случае их ожидала бы внезапная смерть. Идущие за снопом садились кто на метлу, кто на скамью, кто в ступу, кто на коня или другое животное, и все спешили на сборный пункт. Отсюда они под предводительством всех горных божеств и вассальных им духов отправлялись против бога горы Татартуп, считавшегося почитаемым божеством у осетин и кабардинцев. По мнению рассказчиков, Татартуп более стоял за кабардинцев, чем за осетин, потому что якобы вёл отчаянную борьбу с горными божествами Осетии за горсть хлебных зёрен. Все горные божества Осетии с большим ополчением подчинённых им людей и духов начинали у Татартупа страшную войну из-за колосьев, причем, по представлению осетин, наступательным оружием служили стрелы. После продолжительного сражения какая-нибудь сторона уступала другой. Победившая сторона хватала с кличами радости сноп, и рассыпала горсть зёрен из него в направлении своего края. Это значило, что та сторона, которой достались зёрна, отвоевала у другой, враждебной стороны, на текущий год себе урожай, затем обе стороны расходились по домам. Из этого сообщения следовало, что осетинская сторона воевала за хлеба с кабардинской. Многие из участников божественного сражения получали раны, которые для обыкновенных людей не были заметны, а только для участвующих в войне. Только после прибытия с поля сражения участники просыпались и объявляли своим домашним и односельчанам о победе и предстоящем в их стороне урожае. Кони участников после сражения бывали чрезвычайно потными, словно сто вёрст проскакали или как будто их выкупали [17, с. 28-29; 6, с. 319-320].

По другой версии, душа знахаря покидала тело и отправлялась в путешествие на неведомый луг (на котором росли различные земные злаки) для похищения снопа с горстью хлебных зёрен, дающих урожай на следующий год [16, с. 378]. Так, в Алагирском ущелье полагали, что некоторые люди во время крепкого и продолжительного сна верхом на лошади или другом животном, на скамье, косе, в ступе и т.д. совершали полёты на волшебный луг

Курыс, заключающий в себе дивные семена различных земных растений, а также счастье и несчастья. Среди них бывали души опытные, много раз побывавшие на Курысе, и неопытные, отправляющиеся впервые. Иногда лошадей для полёта воровали у соседей. Явившись на Курыс, опытные души, набрав по горсти чудесных семян, летели обратно домой. Неопытные же, почуяв запах разнообразных цветов и фруктов, опрометчиво бросались на них. По поверью осетин, одна душа срывала красную розу и получала от неё кашель, другая – белую розу, которая давала насморк, а третьи – большое красное яблоко, дающее лихорадку. Бедняги с этими болезнями возвращались домой. По народному поверью, поляна Курыс находилась во владении мёртвых. Последние, узнав о незваных гостях, бросались на них, обращали их в бегство и, настигая, пускали в них стрелы. Похитители семян считали постыдным обороняться от мёртвых и продолжали полёт. Преследователи наносили многим отступающим раны, особенно тем душам, которые не были защищены. Достигнув границы своей земли, каждая душа бросала похищенные семена посреди своего аула. Средств вылечить их от ран не было никаких: человек, душа которого получала слишком тяжёлое ранение, пробудившись ото сна, начинал стонать и зачастую умирал. Те же, кому удалось вернуться целыми и невредимыми, рассказывали на сельском собрании об удачно выполненном походе, перенесённых опасностях и предстоящем обильном урожае в их стороне. Слушатели благодарили отличившихся, а принёсших различные болезни порицали за нерасторопность [4, с. 26-27].

У дигорцев такой луг назывался Бурку. Об идущих в эту таинственную область за хлебными зёрнами, счастьем, и, вместе с тем, приносящих болезни, говорили, что «люди, едущие туда под Новый год... садятся на лучших лошадей, которые после поездки начинали кашлять, или же на людей во время их сна, после чего эти люди хворают. Чтобы сохранить своих лошадей от поездки в Бурку, им подвязывают цепочки или кусочки железа. То же делают и с людьми». Ездили колдуны и на скамейках, мётлах и вообще на всяких предметах. Дело в том, что в местности Бурку находился склад разных вещей, ради которых и предпринималась поездка. Чем предметы были ценнее и блестящее на вид, тем они оказывались вреднее. Неопытные колдуны, польстившись на блестящую вещь,

привозили домой всякие болезни, а опытные же захватывали такие предметы, от которых для их аула ожидался урожай хлеба, хороший приплод скота и т.д. [11, с. 270-271]. По поверьям, «луг этот ревниво охраняется мертвецами; только заслужившие перед ними души безнаказанно могут вернуться домой, захвативши с собой нужное им число зёрен – залог прекрасного урожая и благоденствия в течение ближайшего года» [8, с. 90]. В западной части Юго-Осетии он был известен под названием Кортюк [16, с. 378].

По мнению осетин, такой способностью предвещать, что лучше уродится в наступающем году, в некоторых семействах обладал кто-то один из домочадцев, большей частью глава семьи. Кое-где полагали, что от каждого аула на поле отправлялся один ведьмак. Избранный должен был лечь спать непременно до захода солнца. Это объясняется хорошо известным нартовскому эпосу поверьем, по которому двери загробного мира закрываются после заката [3, с. 157-158; 16, с. 378], и перекликается с сообщением ибн Фадлана. Ведьмаки могли совершать путешествия в любое время года, но самым счастливым временем считалась ночь под Новый год. Это тоже понятно, поскольку существовало убеждение, согласно которому в данную ночь Бог распределяет хлеба и болезни на весь будущий год [11, с. 267; 16, с. 378]. За день до Нового года знахарь начинал готовиться к отправлению в неведомую для других людей страну, по словам жителей села Накрепа в Джавском районе, – в царство мёртвых. Перед сном он делал пометку на предмете или коне, на котором собирался «ехать». Урожайные семена доставались ему с боем. Бой вели с помощью какого-то круглого, вроде мяча, предмета. При этом получивший удар от этого предмета ниже пояса умирал в наступающем году, а получивший выше пояса заболел [3, с. 158, 160-161].

Знахари и в XX веке делились на опытных (много раз побывавших в путешествии) и неопытных. Опытные, не отвлекаясь на другие, более красивые и привлекательные предметы, по добытии хлебных злаков немедленно отправлялись в обратный путь. Преследуя знахарей, мёртвые стреляли в них деревянными стрелами. Если удавалось ранить ведьмака (следа ранения на теле не оставалось), то он непременно умирал в недельный срок.

Идущими за снопом могли быть благодетели, чистые души, обладавшие способностью пророчества. По доброй воле никто не желал быть куырысдзау; им становились люди по велению неведомой силы. Но ими могли быть и злые силы, оборотни, которые вредили людям и домашним животным. Такими бывали преимущественно старики и старухи, которые перевоплощались в волков, собак. Наутро Нового года сообщение о результате путешествия ждало все селение. Обычно ведьмак сообщал: «Односельчане, не беспокойтесь. И колосья, и соломинка похищены мною» [16, с. 379].

От осетин такие верования о поездке ведьм за урожаем перешли и к соседним адыгским племенам. Так, Хан-Гирей, излагая верования адыгов, писал, что те «думают, что люди, имеющие связь с духами, могут превращаться в волков, собак, кошек и ходить невидимо. Их называют удди... Есть поверье у некоторых черкесских племен, что удди в известную весеннюю ночь слетаются на гору, которая называется Сброашх и находится в пределах шапсугского племени; они приезжают туда верхом на разных животных, домашних и диких. Там пируют они и пляшут всю ночь, а перед рассветом, расхватав несколько мешков, из которых в одном заключён урожай, а в других находятся разные болезни, разлетаются по домам; те, которым не досталось мешка, гоняются за другими. Из такого поверья можно догадаться, что все болезни, которыми весной страдают, приписываются уддам... Киевские ведьмы – настоящие сестры черкесским уддам, как и все подобные предания у всех народов суть близнецы» [13, с. 157]. По другим сведениям, в некоторых мешках были заключены все блага земные, а в некоторых – всё вредное человечеству, в том числе и разные хвори [10, с. 135-135].

Судя по аналогиям в волшебной сказке и эпосе, чёрные всадники, упомянутые ибн Фадланом, могли являться хозяевами потустороннего мира [19, с. 156-157; 2, с. 132; 9, с. 318, 327]. Осетиноведы уже обратили внимание и на то, что до местности Курыс (Бурку) дорога дальняя и трудная, поэтому используются отборные кони, но их недостаточно и приходится силой отнимать их у имущих, и на то, что участники похода сражаются стрелами [1, с. 235-236; 16, с. 378]. Это совпадает с описанием конных лучников в небе у ибн Фадлана. Представляется вероятным, что в

основе описанного чуда лежала мифологема болгар о ежегодной битве за урожай, которую их колдуны, летая на лошадях, ведут с колдунами соседних народов или с мертвецами. Восходя, судя по всему, к иранскому субстрату, она обрела достоверность в наблюдаемых природных явлениях.

Литература

1. Алборов Б. А. Этноним «Царциатæ» осетинских нартских сказаний. Осетинские ведуны и ведьмы «Курымæдзаутæ» и «Буркудзаутæ» // Дарьял. – Владикавказ, 2006. – № 1. – С. 224-239.

2. Булычев А. А. Между святыми и демонами: Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. – М.: Знак, 2005. – 304 с.

3. Гаглоева З. Д. Составные элементы праздника «Ног бон» // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН Грузинской ССР. – Цхинвали, 1958. – Выпуск IX. – С. 157-184.

4. Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. – Выпуск IX. – С. 1-83.

5. Давлетшин Г. М. Волжская Булгария: духовная культура. Домонгольский период. X – начало XIII вв. – Казань: Таткнигоиздат, 1990. – 190 с.

6. Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. – СПб.: типография Департамента уделов, 1871. – Том I. Очерк Кавказа и народов его населяющих. – Книга I. Кавказ. – XVI, 640 с.

7. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Статьи, перевод и комментарии. – Харьков: издательство Харьковского государственного университета им. А. М. Горького, 1956. – 345 с.

8. Ковалевский Максим. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. – М.: типография В. Гатцук, 1886. – Том первый. – 340 с.

9. Котов В. Г. Башкирский эпос «Урал-батыр». Историко-мифологические основы. – Уфа: Гилем, 2006. – 408 с.

10. Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отдела Императорского Русского Географического общества. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1862. – Кн. V. – С. 121-137.

11. Миллер Всеv. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования // Учёные записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. – М.: типография А. Иванова (бывш. Миллера), 1882. – Выпуск второй. – 304 с.

12. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / Составление, вводная статья и примечания Б.А. Калоева. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. – 320 с.
13. Хан-Гирей. Черкесские предания: избранные произведения. – Нальчик: Эльбрус, 1989. – 285 с.
15. Хузин Ф. Ш. Волжская Булгария в домонгольское время (X – начало XIII вв). – Казань: Фест, 1997. – 182 с.
16. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 711 с.
17. Шанаев Джантемир. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. – Выпуск IV. – С. 2-40.
18. Юрченко А. Г. Книга катастроф. Чудеса мира в восточных космографиях. – СПб: Евразия, 2007. – 320 с.
19. Becker Richarda. Die weibliche Initiation im ostslawischen Zaubermärchen: Ein Beitrag zur Funktion und Symbolik des weiblichen Aspektes im Märchen unter besonderer Berücksichtigung der Figur der Baba-Jaga. – Berlin: in Kommission bei Otto Harrassowitz, 1990. – 187 S.
20. Öztürk Bitik Başak. Evliya Çelebi Seyahatnamesinde Cadı, Obur, Büyücü Anlatıları ve Kurgudaki İşlevleri // Milli Folklor. – Ankara, 2011. – Yıl 23, Sayı 92. – S. 64-71.
21. Sariyannis Marinos. Of Ottoman Ghosts, Vampires and Sorcerers: An Old Discussion Disinterred // Archivum Ottomanicum. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag GmbH & Co. KG, 2013. – Vol. 30. – P. 191-216.
22. Togan A. Zeki Validi. Ibn Fadlān»s Reisebericht. – Leipzig: Deutsche Morgenländische Gesellschaft; Kommissionverlag F.A. Brockhaus, 1939. – XXXIV, 336 S.

НЕОКЛАССИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ В ИСКУССТВЕ САРАТОВСКИХ ЖИВОПИСЦЕВ: АНАТОЛИЯ УЧАЕВА И ПАВЛА ТИМОФЕЕВА (ОТ УЧИТЕЛЯ К УЧЕНИКУ)

**Е. А. Ржевская
Москва**

Аннотация. Статья посвящена исследованию искусства саратовских художников: академика Российской академии художеств А. В. Учаева и его ученика-стажера в Творческой мастерской живописи П. В. Тимофеева. Искусство обоих художников выявляет академические традиции живописи. Однако, будучи уроженцами волжской земли, они с большим вниманием

относятся к традиционному искусству родного региона, используя в своем творчестве некоторые характерные для него мотивы и образы. Эти тенденции обретают более ясные очертания в темах этих живописцев, обращенных к историческому прошлому своего региона.

Ключевые слова: крестьянская тема, монументальное искусство, неоклассика, героизация, эпическая тема, волжские пейзажи, бытовой жанр, традиционное искусство, ретроспективность.

В Саратове – городе исторически богатом выдающимися достижениями художественной культуры – в 2001 году указом Президиума Российской Академии художеств было создано Поволжское отделение. Первым председателем Отделения стал академик А. В. Учаев.

Творчество Анатолия Васильевича Учаева, прошедшего школу мастерства в Санкт-Петербургском Государственном академическом институте живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (мастерская живописи Е. Е. Моисеенко), выявляет академические традиции при индивидуальной пластической манере художника. Его изобразительное искусство отличается широким диапазоном жанров: пейзажи, портреты, натюрморты, однако предпочтение отдает станковой картине, в которой проявляется приверженность к героизированному бытовому жанру. В нем можно выявить признаки традиционного искусства народов Поволжья, выраженные в народных костюмах, предметах быта, чертах архитектуры и интерьерах преимущественно старых деревенских изб.

Художник принадлежит к поколению мастеров, раскрывших свой талант в 1970-е годы, когда в регионах России о себе заявили такие крупные живописцы, как А. Осипов, А. Лутфуллин, А. Холмогоров, Х. Якупов, В. Жемерикин, М. Малютин, В. Ельчанинов. С этими мастерами его объединяет и приверженность к глубоко продуманной многофигурной картине. Основной тематический круг эпических полотен Учаева о России – это Великая Отечественная война с ее трагическими последствиями, участь крестьянства, тема материнства и детства.

Есть нечто общее в творчестве двух современников: Виктора Попкова и Анатолия Учаева. Обоих художников волнует крестьянская тема, осиротевшая после войны деревня и оставшиеся в одиночестве женщины-вдовы. События их полотен преимущественно происходят на фоне пейзажа, поэзия которого придает сценам особый «длящийся» смысл, время в них течет медленно. Однако, если Попков во многих своих работах ближе к традициям русской иконописи, то живопись Учаева апеллирует к фреске - в ней нет противопоставления открытых тонов, к примеру, красных и зеленовато-черных, как у Попкова. По словам Учаева, он во многом ищет источник вдохновения у мастеров монументальной живописи эпохи Возрождения. Очевидно, поэтому во многих произведениях художника выявляются неоклассические тенденции, как, например в серии картин «О Земле».

Искусство Учаева автобиографичное по своей сути. В этом он последователь Е. Моисеенко – изображать то, что пережил, что глубоко вошло в сознание. Учаевский цикл картин «О Земле» начался с небольшого этюда, написанного в годы студенчества: на сожженной ниве над чудом уцелевшими колосками склонились старик-крестьянин и девочка в платочке, трогательная, как на венециановских полотнах. «Воспоминание. Портрет родителей» (1974) – картина о послевоенном детстве художника. Он посвятил ее родителям: матери, испытавшей многие тяготы жизни, вечно хлопочущей по дому, и отцу-фронтовику. Цветовое решение полотна – приглушенная тональная живопись, отказ от ярких локальных пятен – все это обусловлено идеей камерной, интимной темой композиции.

Одновременно в произведениях Учаева образный мир русской деревни далек от тонкой лирики Венецианова. В первую очередь, он стремится в своих персонажах раскрыть возвышенное, героическое начало. Для художника Земля – не только образ плодородной нивы, а земля – Отечество наше, Земля наших предков. «В этом, – считает Учаев, – историзм темы. Поэтому жанр тематической картины представляется мне жанром историческим, ведь главное в нем – художественный образ времени»¹.

В решении композиционных задач художник близок к «старым мастерам». В монументальных полотнах преобладает формат

¹ Учаев А. В. Память пройденного//Советская культура. 1987. № 7. С. 8.

квадрата, или близкий к нему, что смягчает резкое доминирование вертикального или горизонтального акцентов и вызывает ощущение спокойной величавости. Порой художник завывает горизонт и укрупняет фигуры своих героев. Одновременно в его искусстве прослеживается любовь к деталям, порой придающим картинам символическое звучание. Например, в его знаменитой серии «Красные ворота» (1999-2000), где из картину в картину переходят «летающие» где-то в пространстве: пшеничные колосья, снопы, спелые яблоки, лоскуты тканей... «Учаев, – справедливо считает Э. Арбитман, – любит символ, видя, очевидно, в нем общепринятый и короткий путь к раскрытию «сущности» явления. Но, как всякий прием, символ сам по себе нейтрален и приобретает значение лишь в общем контексте образа»¹. Главным героем в картинах серии «Красные ворота» Учаева по-прежнему остается Человек, вызывающий ассоциации с образом Икара.

Масштабность замыслов и убежденная приверженность к пространству тематической картины, поиск «большого стиля» и образные обобщения, доведенные до символики, – характерные пластические особенности искусства Учаева.

В 2001 году, А. В. Учаев, став руководителем Творческой мастерской живописи в Саратове и, как педагог, во многом повлиял на своих стажеров. Одним из них стал выпускник Санкт-Петербургского Государственного академического института живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина Павел Тимофеев. В искусстве этого художника уже со студенческой скамьи прослеживаются неоклассические тенденции. Это очевидно как из выбора тем, зачастую апеллирующих к искусству Античности, так и из их пластических и колористических решений. Но многие произведения художника посвящены русской старине.

Программным произведением художника стала картина «Et in Arcadia ego» (1997) «И в Аркадии я». Его заинтересовала философская тема жизни и смерти, испокон веков волновавшая философов, писателей, музыкантов и художников. Многие выдающиеся мастера обращались к античному мифу о «счастливой Аркадии». Для людей Ренессанса и XVIII столетия это была воспетая поэтами прекрасная страна, ничего общего не имевшая с подлинной Аркадией, пустынной и бесплодной областью древней

¹ Арбитман Э. Земля Анатолия Учаева // Искусство, 1990, № 2, с 42.

Греции. Однако достичь подлинной высоты духовного совершенства в раскрытии этой философской темы по-своему мощно и, казалось бы, непревзойденно сумел выдающийся мастер XVIII столетия Никола Пуссен.

Так, тема, к которой обратился Павел Тимофеев, была не только не новой, но и имела в истории изобразительного искусства примеры блистательного воплощения. Однако еще сам Пуссен говорил, что новое в живописи заключается не в невиданном доселе сюжете, а в хорошей своеобразной композиции и в силе выражения. Но Пуссен жил в эпоху абсолютизма, когда французская культура нашла свое образное выражение в национальном художественном стиле – классицизме. Он преклонялся перед силой и красотой человека и природы, поэтому на пуссеновской картине «Аркадские пастухи» изображены исключительные герои, подобные богам. Это сильные и красивые люди, обладающие ясным разумом и стойким духом. Все они эмоционально связаны между собой: взглядами, движением рук, жестами, общим эмоциональным настроем. Возвышенность сюжета придает фон прекрасного, райского пейзажа.

В основу композиции Тимофеева положено уравновешенное распределение масс, цветовых и световых акцентов, что сближает ее с картиной Пуссена. Массивная гробница с роковыми словами «И в Аркадии я» магически притягивает взгляд зрителя. В левой части мы видим аркадских пастухов в окружении прекрасных граций. Одна из них плавным движением руки тянется к плоду райского дерева. Ее юные подруги любят и наслаждаются пышным изобилием ягод и фруктов, красиво уложенных на блюде. Однако не эта часть картины привлекает взгляд зрителя в первую очередь. В раю, рожденном в воображении художника, нашла свое место старость. Силуэт умудренного опытом седовласого философа выделяется на фоне гробницы. Он стоит в одиночестве, в глубокой задумчивости и противопоставлен красоте и молодости. Его фигура служит опорным пунктом композиции, несмотря на то, что она не помещена в геометрическом центре картины. Изображая благородную старость в раю, автор оставляет за собой право свободной, творческой трактовки содержания. Пристальный взгляд на мудреца устремил один из пастухов, чей светлый профиль четко выделяется на фоне драпировки, тяжелыми складками спадающей

с надгробия. Очевидно, чувства и мысли юноши, как и старца, сосредоточены вокруг идейного центра произведения, где начертаны слова о быстротечности времени.

Так же не идиличен и пейзаж в Аркадии. На втором плане композиции тоненькое высохшее деревце с хрупкими веточками символизирует ускользящую красоту и углубляет идею произведения. На дальнем плане просматриваются очертания гор, деревьев, водной глади. Таким образом, в композиции соблюден принцип трехмерного построения. В ней проявилась также свойственная художнику любовь к деталям. Рука мастера тщательно и уверенно прорисовала не только фигуры героев, но и животных, фрукты, деревья, драпировки. Обилие деталей картины не перегружает композицию, так как художник гармонично распределяет главное и второстепенное, и внутреннее чутье подсказывает ему меру художественного обобщения. Картина была представлена как одна из лучших дипломных работ года на международной выставке в Турине. Как дипломная работа, выполненная под руководством большого художника и замечательного педагога А. А. Мыльникова, она подтверждает последовательное воплощение академических принципов изобразительного искусства, однако при этом уже видна самобытность дарования молодого художника. Одновременно несколько приглушенные «пастельные» тона колорита сближают картину Тимофеева с искусством Учаева.

Подобная пластическая и стилистическая манера будет прослеживаться и во многих других произведениях художника. Пейзажам саратовской земли свойственна мягкая декоративность и любовь к деталям. При этом он обобщает свои впечатления, создавая в разных работах очень близкий по эмоциональному настроению сказочный, таинственный образ. В подобном восприятии пейзажа звучит гимн мирозданию, одухотворение самого обыденного и простого. И вместе с тем в этом восторженном отношении к природе художник доходит до высот эпического звучания. Он помнит о реалистических традициях живописи мастеров школы А. Г. Венецианова (Г. Сороки и Н. Крылова), в его работах чувствуется увлечение малыми голландцами.

По-своему интересна серия интерьеров старинных дворянских усадеб. К примеру, поэтична работа «Библиотека Осиповых Вульф» (1991) художник изобразил интерьер библиотеки в имении Тригорское, где находилось родовое гнездо Осиповых-Вульф. Имение это знаменито тем, что там часто бывал А. С. Пушкин. Немного воображения и, глядя на работу художника, представляешь, как к отцу в библиотеку к отцу вбегали милые барышни.

Любовь к старине, дворянским усадьбам или просто красивым особнякам на фоне природы – особенность творческого восприятия художника.

В пейзаже «Лето. Поэзия старой дворянской усадьбы» (2000) угадывается ностальгия по эпохе давно ушедшей. Здесь в предвечерний час невидимые лучи солнца нежным сиянием обволакивают усадьбу, играя на густой кроне деревьев. В мирной тишине застыло бесконечно протяженное зеркало воды, с извилисто-мягкими линиями берегов. Где-то вдали просматриваются очертания старинного особняка, который одиноко белеет на фоне ландшафта. Пейзаж открывает перед взором широкую панораму, умиротворение и тишина придают картине эпическое звучание. В повторяемости мотивов, плавности линий и равновесии планов раскрылось стремление художника к классическим принципам.

Серию «Времена года» можно рассматривать как авторскую версию календарных циклов, которую в былые времена блистательно выполняли старые мастера: братья Лимбург, проиллюстрировавшие часословы, П. Брейгель, создавший знаменитую серию пейзажей родной земли «Времена года». В картинах Павла Тимофеева сама жизнь природы в ее наиболее ярких и ясных проявлениях становится исходным началом для создания художественного образа. В его произведениях строго согласовывал планы. Жанровые сцены, расположенные на первом плане, придают пейзажам конкретность и достоверность, а в уходящем вдаль пространстве живет ощущение космической бескрайности.

Пейзаж «Зима. Времена года» (2000 г.) вызывает у зрителя ощущение сказочности и романтичности. Луна, сияя сквозь темные тучи ночного неба, теплым светом озаряет холодные снежные

просторы и покрытые инеем деревья. Луч света скользит по горам, крышам деревенских домиков, расположенных в предгорье, зеркальной глади покрытого льдом озера и мягко ложится на валуны причудливых очертаний. На одном из них, застывшем перпендикулярно плоскости картины, стройно вытянулась припорошенная снегом красавица сосна, на другом – высохшее дерево тянет к ней свои корявые ветки, которые на фоне темно-синего неба кажутся белыми космами. Кажется, что эта грозная зимняя природа страшна для человека, и он может затеряться на безбрежном пространстве жизни.

Одиноким человек есть и на картине Павла Тимофеева. Но природа уже не пробуждает в человеке страх, не подавляет своим величием и стихийностью. Между небольшой фигуркой охотника на первом плане композиции и медведем есть некая связь. Охотник не видит свою жертву и удаляется в противоположную сторону. Из-за того, что за охотником следит, спрятавшийся в сугробах медведь, возникает тема подсматривания, несущая оттенок ироничного отношения к сюжету.

В пейзаже есть черты декоративности, однако палитра художника отличается относительной монохромностью, благородными цветовыми сочетаниями. Зимний пейзаж Павла Тимофеева – это исповедь художника о бескрайних просторах Белого Безмолвия.

Портреты художника, помимо изящества рисунка, отличает цельное, ненавязчиво-условное цветовое решение. В них есть легкий оттенок благородного ретроспективизма, свойственный мастерам знаменитого объединения «Мир искусства».

Декоративная серия натюрмортов Павла Тимофеева ориентирована на отечественные художественные традиции. Каждая из картин выполнена в виде плоскостных декоративных полотен. Художник помнит о примитивистских поисках начала XX в., когда лучшие представители этого направления стремились к стилизации, выражая существенные стороны народной эстетики и традиционного искусства.

Павел Тимофеев, работая над этой серией, стремился к объединению живописной поверхности, где порой не выделен смысловой центр композиции. Живопись в этих вещах сложная по тону и колориту. Приумножая яркую палитру своих творческих

исканий, художник создает выразительные декоративные панно. Они выполнены в виде плоскостных ковровых мотивов, где среди изломов линий и граней просматриваются элементы стилизованного лубочного искусства: петухи, подсолнухи, розы. В этих работах проявилось стремление художника к монументальной живописи. Отдавая дань мастерам прошлого, а может быть утверждая, что цветок цвета неба и морской волны – столь же пленителен, как и сто лет тому назад, художник создает изысканный «Натюрморт с голубой розой» (1997).

В некоторых натюрмортах Павел Тимофеев отдает дань реалистическим традициям, прекрасно передавая сложную фактуру изображаемых предметов: блеск старинного русского самовара, прозрачность стекла, матовость глиняных горшков и сложную фактуру драпировок тканей. Он словно повествует, что осязаемый мир сложен и многогранен в своей вещественности. При этом он строго уравнивает основные форы и объемы. Еще Виппер подчеркивал то, что сущность «содержания» натюрморта заключается в отношении человека и предмета, в чувстве предметности жизни, естества матери. Сама структура натюрморта, постановка, выбор точки зрения, состояние, характер трактовки – все это глубоко и неисчерпаемо при внешней простоте жанра.

В центре «Натюрморта с самоваром» (2004) – пузатый «герой» и рядом, словно в противовес ему, – тонкая свеча в старинном подсвечнике. По бокам расположены разной высоты глиняные кувшины и бутылка из стекла. Зритель, глядя на предметы, ощущает разнообразную фактуру их поверхности: глину, бумагу, металл, бронзу, дерево, воск. Приверженность определенной теме подчеркнута фоном – красивой деревянной поверхностью. Тоненькие колоски пшеницы как бы полукругом ниспадают с этой поверхности и смягчают строгую вертикаль предметов. По другую сторону от колосков композицию уравнивает белый лист бумаги. В этой работе художника есть что-то от натюрморта-обманки, популярного в России в первой трети XVIII века. Первые русские натюрморты были в основном написаны на фоне точно такой же деревянной доски. Они были тщательно выписаны и за свою иллюзорность получили название «обманками». Они отличались естественной простотой и наивностью. В них

художники стремились показать то новое, что входило в повседневный быт человека.

В постановке Павла Тимофеева изображены предметы, которые отжили свой век и помнят тепло рук своих обладателей. Художник ставит перед собой задачу выразить объективную характеристику изображаемых предметов, которые он строго группирует на плоскости, создавая необходимое единство.

Раскрыть свой талант в области монументального искусства художник имел возможность, работая над воссозданием росписей Храма Христа Спасителя в Москве. Другая сложная задача в его творческой биографии – роспись церкви Архангела Михаила в селе Приречном Саратовской области.

Крестьянская тема проявилась в искусстве Павла Тимофеева в меньшей степени, чем у А. В. Учаева, но по-своему интересно, как, например, в картине с элементами стилизации «Возвращение стада» (1999). Некоторые композиции сближают его искусство с творчеством учителя. В картине «Масленица» (1995) есть соединение жанра натюрморта на первом плане и многофигурной композиции – на втором. Однако, если Учаев доходит до высот эпического звучания избранной темы, то Тимофеев тяготеет в «Масленице» к гротеску.

При этом в решении композиционных задач своих полотен он многое перенял у А. В. Учаева. Это четкое трех плановое построение сюжетных композиций, стремление к монументальности, уравновешенность объемов, декоративность и одновременно стремление к «фресковой», приглушенной по цвету живописи. Символический образ времени, к раскрытию которого устремлено философское искусство Учаева, выявляется у Тимофеева несколько в ином ключе. В меньшей степени обращаясь к сегодняшнему дню, художник устремляется в минувшее, где, как из источника Иппокрены, он черпает вдохновение для творчества.

Литература

1. Леняшин В. А. Единица хранения. Русская живопись – опыт музейного истолкования. СПб: Арт-Салон «Золотой век», 2014.
2. Леняшин В. А. Не о классицизме...//Неоклассицизм в России/Альманах. Вып.212.СПб: Palace Editions-Graficart, 2008.
3. Арбитман Э. Земля Анатолия Учаева//Искусство, 1990, № 2.

4. Колесникова Н. Штрихи к портрету художника//Советская Россия. 1981, 29 января.
5. Ржевская Е. Поэзия старой дворянской усадьбы//Мир музея, 2008, №7.
6. Учаев А. В. Память пройденного// Советская культура, 1987, № 7.

ЧУВАШСКИЕ КАЛЕНДАРНЫЕ ОБРЯДОВЫЕ ТЕКСТЫ (К ПРОБЛЕМЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ОСНОВНЫХ ЦИКЛОВ)

**В. Г. Родионов
Чебоксары**

Аннотация. В работе чувашские обрядовые комплексы (циклы) изучаются с помощью расшифровки всех сохранившихся текстов: словесного, действенного и предметного. Чувашские календарные обрядовые тексты позволяют восстановить мировоззренческие представления как пратюрков, так и тюркских народов средневековья, прежде всего булгарской группы народов.

Ключевые слова: календарные обрядовые тексты, комплексы (циклы), тюркские народы, мировоззрение.

Словосочетание «календарные обрядовые тексты» (далее: к.о.т.) в данной работе используется как «совокупность акциональных (действенных или кинетических), реальных (предметных) и вербальных (словесных) тестов обрядовых комплексов, связанных с определенными временами календарного года» [3, с. 3]. Имеются еще комплексы переходных и индивидуальных (оказиональных) обрядов. Многие к.о.т. чувашей уходят своими корнями в пратюркскую эпоху. Исследования показывают, что первоначально ранние пратюрки, общие предки современных тюркских народов, связывали год (в значении «теплый сезон») с летним солнцем. С развитием скотоводства и возникновением понятия о двухсезонном (лето-зима) астрономическом годе изменилось и представление о начале года. Оно было тесно связано с хозяйственной деятельностью человека: изменение его характера, типа хозяйства способствовало изменению понятия о начале года. Чувашские и общетюркские термины времен года позволяют считать, что первоначально весна входила в состав теплого сезона, а осень – холодного. В

дальнейшем они стали означать переходные периоды от одного сезона к другому. При этом началом года считалось наступление не только теплого сезона (лето), но и холодного (зимы). По представлению древних тюрков, смерть человека и природы была лишь другой формой продолжения жизни. Поэтому похороны или наступление зимы они считали началом новой жизни предков и природы. Весной и летом усопших они хоронили (поминали?), как сообщают китайские источники, осенью, а усопших осенью и зимою поминали тогда, когда «цветы начинали разворачиваться», т.е. на границе весны и лета [1, с. 230].

Цикл обрядов *су/симёк* был приурочен к месяцу *су*, примерно совпадавшему со второй половиной мая и первой половиной июня. Данный цикл достаточно подробно рассмотрен в наших двух статьях [4; 5]. Поэтому здесь пропускаем подробное описание к.о.т. данного цикла. Лишь напомним, что татарские джиены и якутские ысыах тоже входят в данный цикл обрядов. Из обрядового комплекса *су/симёк* можно вычленить тему брака женского начала *Ама* с мужским началом *Аса*. Их брак осуществлялся, по представлению кочевников, в период роста травы, т.е. в начале летнего сезона. Именно в это время могли быть сняты половые производственные табу, обнаруживающиеся в обряде *вэйй* (*уяв, тапă, похă*). Эти молодежные сходы и игрища связаны с теми воззрениями, которые возникли еще на ранней стадии развития древнего общества. У ранних тюрков был, как уже было отмечено, обряд поминовения предков в период «разворачивания цветов». В этот день мужчины и женщины в нарядных платьях собирались на кладбище: если мужчине понравилась девушка, то по возвращении в дом он посылал сватать ее [1, с. 230].

Цикл обрядов *калăм* и цикл *ака*. Как показывает языковой материал, некоторые отрасли земледелия у тюрков были развиты еще в пратюркский период, когда у них ведущим хозяйством было кочевое скотоводство. Земледельческий астрономический год у предков чувашей утвердился в период начавшейся оседлости и активных контактов с ираноязычными племенами. Новый год у древних земледельцев Средней Азии начинался с весеннего равноденствия. Основные обрядовые действия в этот период смены сезонов были связаны с мотивом появления солнца и оплодотворения земли – кормилицы земледельцев. Поэтому в

обрядов данного цикла большую функциональную роль выполняло яйцо – символ плодородия и размножения.

В цикл обрядов *калӑм*, т.е. обрядов начала земледельческого года, входят: *калӑм кунӗ* (день *калӑм*), *сӳрта кунӗ* (день угощения духов предков) и *сӳрен* (проводы духов предков на кладбище). Другие обряды, связанные с культом плодородия (*ака пӑтти* или *ака яшки*, *сӳмӑр чӳкӗ*, *уй чӳкӗ*), составляют следующий цикл, который условно можно назвать хозяйственным циклом *ака*. Данные обряды охватывают период от весеннего сева до цветения ржи. Сюда же относятся обряды *сурхури* и *сӳварни*.

Первым обрядом из цикла *калӑм* является *калӑм кунӗ*, который совпадает со средой перед Пасхой. День *калӑм* был у чувашей днем примет и гаданий. Самым главным обрядовым действием в *калӑм кунӗ* было моление богу, для чего варили *калӑм пӑтти* «кашу калӑм». Не успевшие принести богу жертву в честь нового урожая, в день *калӑм* проводили обряд *чӳкӑме* (до *калӑм кунӗ* хлеб еще считался новым, после он уже назывался старым). Некоторые ограничивались молением главы семьи во дворе. Для этого варили просяную кашу и, вынося ее во двор, ставили у *чӳк йывӑсӑци* «дерево чӳк». При этом глава семьи произносил *кӗлӗ сӳмахӗсем* (молитвенные слова), после чего он и остальные участники церемонии пробовали жертвенную кашу. Затем каша уносилась в избу, где совершался настоящий праздничный обед.

По преданиям чувашаи начали отмечать *калӑм кунӗ* в честь якобы жившего когда-то на земле крайне добродетельного человека. Человек тот при жизни постоянно нанимался в работники к самым бедным людям, и те богатели. За это богачи возненавидели его и убили. В другом предании в этот же день скончалась мать исполина *Улӑп*. Сохранилось интересное предание, по которому исполина-богатыря *Улӑп* враги убили в среду.

Поминовение предков петухом или курицей у чувашей проходило на следующий день после *калӑм кунӗ* – в четверг – и назывался этот день *сӳрта кунӗ* «день свечи» или же *вил тухнӑ кун* «день выхода» (прихода) покойников». Приглашение духов предков в дом происходило ранним утром. Обычно хозяин дома вставал с зарей и выходил на улицу, разжигал там маленький костер и, бросая в огонь окропленную еду, приглашал умерших предков. После этого он тушил костер и заходил в избу, будил остальных членов семьи,

которые с утра начинали готовить поминальные блюда, в первую очередь – *автан яшки* «петушиный суп». Для поминок обычно выбирали *тёп кил* «главный дом рода», в котором хранилась поминальная посуда, а раньше, очевидно, *тёп хуран* «родовой котел».

После угощения духов предков в родовом доме участники обряда обходили остальные дома своего рода и повторяли то же действия. *Сёрен* в его наиболее архаичном варианте всегда состоял из двух частей: обход деревни участниками *сёрен*; спортивные состязания вблизи кладбища. После обхода дворов участники шли к кладбищу. Здесь они часть собранных продуктов ели, а оставшуюся часть бросали собакам. Там же разводили костер и сжигали свои прутья, а перед возвращением домой каждый перепрыгивал через костер, веря, что духи покойников не смогут пройти через него и возвратиться в деревню. До восхода солнца *сёренсёсем* должны были возвратиться с кладбища, чем и завершалась последняя часть *сёрен* – *вилнисене а́сатни* (проводы умерших). Первоначально обряд *сёрен* был связан с умилоствлением духов предков, которые, по древнему представлению чувашей, являлись на свет в период смены года.

Во второй части обряда *сёрен* преобладали спортивные состязания: *ут яни* (конные скачки), *сурран чупни* (состязания бегунов), *кёрешни* (состязание борцов) и т.д. Конные скачки начинались сразу после завершения обхода дворов. Затем *сёренсёсем* отправлялись к кладбищу и угощались собранными продуктами. Потом начинали состязаться друг с другом в беге, борьбе и т.п. Во многих местах эти состязания входили в обряд *акатуй* (*сёрен*) и проходили перед *шимёк* или перед весенним севом. *Акатуй* является земледельческим праздником. Можно полагать, что этот обряд оформился на основе древнего ритуала – подтягивания отстающих духов предков во время их пребывания у живых родственников.

Обряд *сёрен*, который первоначально приурочивался к началу скотоводческого года, впоследствии, т.е. после перехода предков чувашей и казанских татар к земледельческому, лунно-солнечному календарю, вошел в цикл обрядов *калём*. Именно такое перемещение способствовало формированию нового

земледельческого обряда *акатуй* (*сёрен*) и *сабантуй* «свадьба плуга».

В группу хозяйственных обрядов теплого сезона входят обряды, связанные с весенним севом (*ака пӑтти*, *вӑрлӑх пӑтти*, *акатуй*), с периодом роста и созревания хлеба (*сумӑр чӗкӗ*, *синсе*, *уй чӗкӗ*), а также уборки хлеба (*ана вӑй илни*, *сурла хывни* и т.п.). Все хозяйственные обряды связаны с мотивом оплодотворения земли и созревания ее плода. Данный мотив, очевидно, возник еще в скотоводческий период жизни предков чувашей. Мужское и женское начала в тот период были известны как *Аса* «самец», «прародитель» и *Ама* «самка», «прародительница». сопоставлялось с верховным миром (небом), а Ама – со средним миром (землей). Оплодотворение земли, по представлению предков чувашей, могло произойти и в результате соединения ее с железным рецом плуга – *тёрен*. Дальнейшее развитие плода происходило в результате выпадения влаги. А дождь можно было бы испросить у верховного бога *Турӑ* (<*Танр*). Во время зачатия и беременности *Ама* запрещалось проводить земляные работы, надевать цветные рубашки и т.д.

Из группы хозяйственных можно выделить обряды со следующими темами: обряды оплодотворения земли; обряд выпрашивания дождя; обряд жертвоприношения *Турӑ* в честь благополучного урожая и скота. *Ака пӑтти* «каша сева» или «каша плуга» проводился обычно по окончанию весеннего сева. Так как сев завершали не все в один день, то каждая семья проводила *ака пӑтти* в отдельности. В день окончательного посева в домах варили кашу, яйца и пекли колобки. Члены семьи, находившиеся в это время дома, с молитвой кушали эти яства и остатки от них отправляли в поле к главному работнику семьи – сеятелю. Последний зарывал в землю яйцо, колобки и часть каши. Далее он просил у *сёр йышӗ* «семейства духов» такого урожая, чтобы у посеявшего были в изобилии и каша, и хлеб, и всякие яства; и чтобы был он сыт сам, члены его семьи и его скотина.

Данные обряды (*ака пӑтти*, *вӑрлӑх пӑтти*, *акатуй*) под различными названиями встречаются у всех народов Поволжья. Возникшие еще до исторических контактов этих народов, впоследствии они стали взаимопроникать и вошли в единую обрядовую систему народов Поволжья. Известно, что культура возделывания земли у волжских булгар была значительно выше,

чем, например, у местных финно-угорских племен. Отсюда следует полагать, что обряды, связанные с земледелием, относятся к общему культурному наследию – культуре волжских булгар.

В обряде *сумър чу́кё* просматривается и мотив акта творения мироздания. Так, вода в реке символизирует нижний мир, ветка – мировое дерево, а птица – верхний мир. Не зря в обряде *сумър чу́кё* главное место уделялось яйцу или птице, символам космоса и неба.

Обряд *учук* входил в цикл весенне-летних обрядов *симёк*. Он всегда предшествовал сенокосной страде *утӑ си* и обычно совпадал с неделовой порой – *синсе, уяв*. Вероятно, весенне-летний *чу́к* был приурочен к началу летнего скотоводческого сезона: китайские источники сообщают, что древние тюрки собирались «при реке приносить жертву духу неба» в средней декаде пятой луны, т.е. в середине июня [1, с. 231]. В дальнейшем (уже в период преобладания в хозяйстве предков чувашей земледелия) он был переосмыслен и стал обрядом выпрашивания у верховных небожителей хорошего урожая.

Принесение жертв божествам сопровождалось словами-просьбами (текстом умиловительного характера). Между тем, как это доказывают исследователями, умиловление не было центральной идеей жертвоприношения. На первом месте в нем стоял коммуникативный аспект экономических обменов, а сам обряд представлял акт обменного дарения [2, с. 136]. Приносящие жертву старались расположить *Турӑ* к себе путем преподнесения ему «подарка». Примечательно, что в жертву приносили главным образом домашних (т.е. выращенных людьми) животных. Все это говорит о том, что молитва и жертвоприношение составляют целостность обрядового текста в которой молитва выполняет коммуникативную функцию с целью доведения до партнера (*Турӑ*) своего желания. Поэтому молитвословия имеют форму просьбы, коммуникативно-обменный характер.

Циклы обрядов *юпа* и *кёрхи чу́ксем* (осенние поминовения предков и жертвоприношения). Самое большое количество чувашских языческих обрядов приходится на осеннее время. Например, после молотбы проводили обряд *авӑн пӑтти* (жертвоприношение кашей в честь завершения молотбы), который

совпадал с периодом поминовения предков. Далее следовали различные хозяйственные обряды-жертвоприношения: *карта йьши пӓтти* (жертвоприношение кашей ради благополучия домашнего скота), *сӓра чӳкӓ* (жертвоприношение пивом в честь нового урожая хлеба), *хурт чӳкӓ* (моление о благополучии пчел) и т.д.

Осеннее поминовение предков в основном повторял обряд поминовения предков в весеннее время. Осенние жертвоприношения *Турӓ* и другим богам за урожай, а также за благополучие скота и людей проводились в месяце *чӳк*, совпадавшем со второй половиной ноября – первой половиной декабря юлианского календаря. По чувашской языческой вере, запрещалось проведение осенних жертвоприношений из нового урожая. Чтобы хлеб считался старым, проводили специальный обряд *чӳклем*. Данный обряд является земледельческим, но имеющий и более ранний слой скотоводческого обряда. Бескровная жертва приносилась девяти (местами двенадцати) высшим богам (духам): *Турӓ*, *Турӓ Амӓшӓ*, *Пулӓхсӓ*, *Пихамнар* и др. Как отмечают исследователи, боги требовали себе в жертву такие продукты, которые специально подвергались «культурной» обработке: варению, брожению и т.п. Именно такими являлись на *чӳклем* пиво, хлеб и каша, которые относились к продуктам домашнего производства. угощение пивом в *чӳклем* сохранилось от традиции распития кочевниками обрядового напитка – кумыса – напитка домашнего приготовления. А в период преобладания в хозяйстве предков чувашей земледелия хмельной напиток *сӓра* (пиво) вытеснил чисто кочевнический *кӓмӓс* (кумыс).

Обряд *авӓн пӓтти* полностью отражает земледельческий быт чувашей, и по ряду признаков он приближается к обряду *чӳклем*. Очевидно, когда-то жертвоприношения всевышним и различным духам в период смены сезонов составляли один большой цикл. Такие жертвы приносились и в начале скотоводческого года (*уй чӳкӓ*), и в конце теплого сезона (*чӳклем*, *авӓн пӓтти*, *карта пӓтти* и др.).

Обряд *карта пӓтти* (моление кашей в честь домашнего скота) совершался в честь тех духов-хранителей, которые охраняли домашний скот от волков: *карта кӓтӓҫи* (охранитель скота), *карта тивлечӓ* (дающий благополучие скоту), *карта никӓсӓ* (основание скотного двора), *карта сыхчи* (оберегающий скотный двор), *карта*

йышӗ (семейство скотного двора). Данный обряд является очень древним, уходящим своими корнями к периоду господства в хозяйстве предков чувашей отгонного скотоводства. Это частично объясняется и тем, что *карта пӑтти* имеет одновременно две формы жертвы – кровавую и бескровную.

Следует считать, что когда-то на *карта пӑтти* (*карта чӳкӗ*) в жертву приносили не кашу, а лишь домашних животных: баранов и быков. Можно допустить, что оба обряда – *авӑн пӑтти* и *карта пӑтти* – генетически восходят к двум типологическим схожим обрядам, первый из которых сформировался в быту земледельцев, а второй – скотоводов. Уже в период оседлости предков чувашей скотоводческий обряд *карта чӳкӗ* вобрал в себе некоторые особенности земледельческого ритуала *авӑн пӑтти*.

В месяце *чӳк* проводили обряд *хӗртсурт пӑтти* «жертвоприношение домовому». Поклонение духу-покровителю дома относится к древним представлениям, согласно которым в каждом доме имелся дух-хозяин, от которого зависело счастье семьи, проживавшей в этом доме. В случае ссоры в семье, по верованию древних людей, этот дух мог покинуть их навсегда, после чего непременно следовало несчастье. Поэтому члены семьи старались угодить этому духу при всяком удобном случае. Например, первый удой отелившейся коровы чуваша давали отведать прежде всего *Хӗртсурт*. Для этого они кипятили молоко и выплескивали его на печь, приговаривая: «Хӗртсурт астивтӗр» (Пусть отведают Хӗртсурт). То же самое делали во время *ёне ырни чӳкӗ* (моления о благополучии отелившейся коровы).

Хурт чӳкӗ проводили сразу за обрядом *сӑра чӳкӗ*. Хозяин, обычно пчеловод, в своей молитве обращался к пчелиным божествам нескольких разрядов, каждый из которых содержал по девять божеств. Молитву произносили, обращаясь лицом к двери, т.е. в сторону востока. В жертву этим пчелиным божествам обычно приносили пиво с медом, а юсманы и каша, которые были предназначены уже верховным богам и киреметям.

Некоторые обряды, проходившие в начале холодного сезона, в месяце *чӳк*. Одни из них впоследствии упростились и слились, а другие стали передвигаться с начала сезона к его концу. Кроме этих хозяйственных обрядов, у чувашей в период холодного сезона были и другие празднества и обряды: *улах* (посиделки), *хӗр сӑри*

(девичье пиво), *сурхури* (рождество), *çаварни* (масленица) и др. Первые два обряда являются очень древними, напоминающими любовные экспедиции девушек в соседние роды. Возможно, эти ритуалы отражают и древний обряд инициации девушек-невест перед свадьбой. *Сурхури* и *çаварни* содержат как древние слои (представление о соответствии зимних месяцев летним: а *çаварни* – созревания конопли), так и поздние, появившиеся в результате тесных контактов с русскими.

В календарных обрядовых текстах внимание человека обращено к «обмену ценностями», т.е. к желанию человека взамен своему дару получить соответствующий ему по цене дар (урожай, здоровье, приплод скота и т.д.). Здесь происходит своеобразный диалог между людьми и духами, божествами. Таким образом, реконструкция древних обрядовых циклов несомненно способствует восстановлению мировоззрения праторков. Здесь имеются большие возможности у тех, кто комплексно изучает все сохранившиеся тексты обряда

Литература

1. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии. М.- Л.: Наука, 1950. Т.1. 382 с.
2. Новик Е. С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. М.: Наука, Гл. ред. вост. л-ры, 1984. 304 с.
3. Родионов В. Г. О системе чувашских языческих обрядов // Чувашская народная поэзия. Чебоксары: ЧНИИ, 1990. С.3 - 64.
4. Родионов В. Г. К проблеме реконструкции чувашского обрядового комплекса *çu* // Чувашский гуманитарный вестник. - 2007/2008. - №3. С. 53 - 62.
5. Родионов В. Г. Чувашские обрядовые тексты *шимёк* // Актуальные вопросы современной фольклористики; материалы международной конф. Казань: ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2009. С. 226 – 227.

КУЛЬТУРА ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В ТРАДИЦИОННОЙ РУССКОЙ СЕЛЬСКОЙ СЕМЬЕ КАЗАНСКОГО ПОВОЛЖЬЯ

Н. В. Рычкова, Г. Р. Столярова
Казань

Аннотация. В статье рассматриваются особенности положения членов традиционной сельской семьи русского населения Среднего Поволжья, их взаимоотношения и обязанности. На основе полевых и архивных материалов выделена некоторая вариативность норм обычного права в различных регионах края.

Ключевые слова: Казанское Поволжье, русское население, семья, обычное право, положение членов семьи, права и обязанности.

Для русских Казанского Поволжья были характерны семейные коллективы нескольких типов: малые и неразделенные отцовские, братские, сложные. Их эволюция заключалась в разрастании малых семей в неразделенные, которые, развиваясь, превращались в малые. В неразделенных семьях взаимоотношения строились между членами половозрастных групп (взрослые мужчины, взрослые женщины, подростки парни, девушки, дети, старики) и членами одной половозрастной группы.

Положение в семье членов половозрастной группы «взрослые мужчины» зависело от возраста, состояния в браке, степени родства к главе семьи. Особое положение занимал зять, принятый в дом тестя. В большинстве случаев зять принимали в дом малые семьи, в которых не было прямых наследников по мужской линии, или где были нужны дополнительные мужские руки. На территории края нередко примачество принимало форму усыновления. В крестьянском быту русских Казанского Поволжья имело место специальное усыновление мальчиков с последующей женитьбой их на дочерях и передачей им главенства. В некоторых населенных пунктах, например, Спасского уезда, приемные дети могли вступать в брак только с детьми усыновителей, то есть со своими гражданскими братьями и сестрами [11, с.15; 20, с. 20; 12, с. 37]. А так как по нормам обычного права русских крестьян Казанского Поволжья усыновленные дети приобретали все права

родных детей, такая форма примачества ставила зятя в один ряд в полноправными дольщиками общесемейной собственности. Это, в свою очередь, определяло его положение в семье и взаимоотношения с другими членами семейного коллектива. Эта форма примачества была широко распространена на территории Казанского Поволжья и, вероятно, была связана с особенностями формирования здесь форм семейной организации, с трудностями при выделении прямых наследников общесемейной собственности в первые периоды существования в регионе русской сельской семьи. Подобная форма примачества отличала регион от других сопредельных районов, где был распространен даже запрет на браки усыновленных с детьми усыновителей [5, с. 45]. Ограничение зятя-примака в отношении общесемейной собственности отразилось и на его положении в семейном коллективе и на взаимоотношениях с членами семьи. Его положение в семье больше напоминало положение наемного батрака-работника. Сам термин «привал», которым в Царевококшайском уезде называли зятя-примака, крестьяне объясняли производным от глагола «привалить», то есть прийти к чужому хозяйству [11, с. 24]. Аналогично и термин «влазень», широко распространенный на территории края, объяснялся исходя из глагола «влазить», «влезть» в чужое хозяйство.

В половозрастной группе «взрослые мужчины» неразделенной отцовской семьи особое положение занимал старший сын главы семьи. В случае болезни или временного отсутствия последнего, он в большинстве случаев имел право представлять семейный коллектив на сельском сходе, так как являлся помощником и заместителем главы семейного коллектива. Его место за столом было почетным: в переднем углу рядом с отцом. Однако не всегда глава семьи брал себе в помощники старшего сына. Им мог быть по воле домохозяина один из младших сыновей, но наиболее энергичный и хозяйственный [15; 3, с. 2].

Положение в семье старшего сына главы неразделенной отцовской семьи определялось, с одной стороны, принципом наследственности в определении главенства. Согласно обычному праву, в случае смерти главы семьи его функции, как правило, переходили к старшему сыну. С другой стороны, он являлся потенциальным домохозяином и в случае раздела отцовской семьи,

так как по нормам обычного права в отдельное хозяйство выделялась малая семья старшего сына, а в отцовском хозяйстве оставался жить младший сын.

Подростки парни участвовали во всех видах «мужских» работ. Однако степень их загруженности работами по хозяйству позволяла выделять время для молодежных гуляний. Вступление парня в возраст совершеннолетия в крестьянском быту не праздновалось. Вместе с тем, в связи с этим событием отмечались определенные изменения в его положении среди членов семейного коллектива. Он уже имел некоторое право голоса в семье при решении отдельных вопросов на семейных советах, ему оказывали определенное доверие в распоряжении имуществом. Кроме того, он имел право ношения несколько лучшей одежды. В его образе жизни появлялось больше самостоятельности. Отчасти изменялось к нему отношение соседей. Такого парня наравне со взрослыми мужчинами угощали водкой, при встрече подавали ему руку, однако по-прежнему называли его уменьшительными именами. Иногда члены этой половозрастной группы имели право в случае временного отсутствия главы семьи представлять семейный коллектив на сельском сходе [15]. В Спасском уезде парень, первый раз явившийся на сход, должен был поставить старикам угощение, в противном случае он не имел бы права голоса, или к его голосу никто из членов схода не прислушался бы. Особо значение этому обычаю придавалось в том случае, когда парень становился хозяином дома или имущества [10, с. 17-18]. Вступление парня в брак знаменовало его переход в половозрастную группу взрослых мужчин.

Женщины в семье, как правило, занимались ведением домашнего хозяйства. Взгляд крестьянина на женщину по большей степени был «иронический» и «пренебрежительный». Мужчины считали себя несколько выше женщин и в некоторых случаях в общении с ними принимали начальственный тон. Женщины были обязаны оказывать, особенно мужчинам своей семьи, знаки почтения и «вообще, что потребует мужчина, женщина обязана сделать» [18, с. 5]. Положение женщины в семье, в том числе объем и характер выполняемых ею работ, зависели от целого ряда факторов: от степени родства или свойства по отношению к главе семьи, от места мужа в семье, от состояния в браке, от возраста, от

умения вести хозяйство, трудоспособности, размеров приданого. Помимо этого положение женщины в семье зависело от психологической оценки, даваемой другими членами семьи. В целом состав этой половозрастной группы можно охарактеризовать следующим образом: жена главы семьи; старшая сноха; остальные снохи; взрослые дочери главы семьи (старые девы, вдовы, замужние дочери, члены семейного коллектива отца).

Жена главы неразделенной отцовской семьи была, как правило, хозяйкой дома. В неразделенной братской семье жена главы семьи являлась хозяйкой дома в том случае, если не было матери совместно живущих братьев и если она была старше по возрасту жен других братьев [16, л. 27, 28, 29]. Хозяйка дома должна была уметь распорядиться домашним хозяйством, следить за порядком, воспитывать детей, обучать домашним работам младших членов семьи. Она же ставила в известность главу семьи о нуждах хозяйства, производила некоторые расходы, о целесообразности которых отчитывалась перед домохозяином. Хозяйка дома участвовала в семейных советах с правом совещательного голоса. Кроме того, она выполняла определенный объем домашних работ. На ней обычно лежала обязанность по приготовлению пищи и выпечке хлебов. «У кого квашня в руках, та и хозяйка дома» – говорили русские крестьяне края [15]. Если жена главы семьи не являлась хозяйкой дома, то она принимала участие в домашних работах наравне с другими женщинами.

Одной из функций хозяйки дома являлось распределение трудовых нагрузок между женщинами семейного коллектива. Её распоряжения для них были строго обязательны. На территории края встречалось несколько вариантов распределения работ между членами этой половозрастной группы. В северной части Казанского Поволжья работы между женщинами перераспределялись ежедневно. Здесь даже бытовал термин «денщина» («Сегодня твоя денщина коров доить»). В русских сельских семьях других населенных пунктов региона работы перераспределялись между женщинами еженедельно, в некоторых населенных пунктах Тетюшского уезда - ежегодно [15; 8, с. 3; 1, с. 31; 2, с. 102]. В Алатырском уезде еженедельно чередовались только работы на дворе и у печи [17, л. 6].

Помощницей хозяйки дома в неразделенных отцовских семьях была старшая сноха. Её положение в семье и взаимоотношения с другими членами семейного коллектива, с одной стороны, определялись положением в семье её мужа (старший сын являлся помощником главы семьи), а с другой стороны, её возрастом. Большое значение имел первый фактор [16, л. 28]. Старшая сноха помогала хозяйке дома в приготовлении пищи, в выпечке хлебов. Она выполняла функции хозяйки в случае её болезни, отсутствия.

В основе взаимоотношений снох с родственниками мужа, членами одного семейного коллектива, лежал принцип, согласно которому снохи являлись как бы «чужеродками» и были связаны с семьей мужа косвенными родственными узами. В иерархической лестнице внутрисемейных отношений снохи находились внизу. Они были поставлены в зависимость от мужа, его родителей, старших по возрасту членов семейного коллектива. Положение снохи в семье отчасти характеризовала пословица: «Работай, что заставят, ешь, что поставят» [15]. Взаимоотношения снохи с родственниками мужа в некоторой степени зависели от того, «как новобрачная поведет себя с мужем своим, его родителями и семейными, которые тщательно смотрят за ней и замечают её ловкость, расторопность, сметливость, знание и способность к работам» [6, с. 8].

Зависимость снох от старших членов семьи и в первую очередь от её главы приводило к снохачеству, которое было типичным явлением в неразделенных отцовских семьях. «Снохари» соблазняли снох подарками, брали с собой на базар вместо жены, отправляли сыновей в отход или женили их перед военной службой. Как правило, на одно селение среднего размера приходилось по 1-2 снохаря [1, с. 32; 2, с. 101]. Это явление значительно осложняло взаимоотношения между членами семейного коллектива. Оно являлось причиной семейных конфликтов и ссор между мужем и женой, между отцом и сыном, между снохой и свекровью, между снохами. Народ не считал снохачество большим грехом и относился к этому явлению совершенно равнодушно. Над снохачами шутили, смеялись [15; 8, л. 81, 82; 16, л. 28].

Отказ снохи свекру усугублял её положение в семье. Свекр жестоко бил её, держал в подполе, амбаре. Наряду с этим

некоторые снохи использовали снохачество для укрепления своего имущественного и морального положения в семье на случай каких-либо непредвиденных обстоятельств, например, смерти мужа [2, с. 102].

Взрослые дочери главы семьи (старые девы, вдовы, замужние дочери, члены семейного коллектива) принимали доленое участие в выполнении «женских» работ наравне со снохами. Несколько больший объем работ приходилось выполнять дочери главы семьи, муж которой был зятем-примаком в семье. Единственной полевой работой, в которой она не участвовала, был сев [3, с. 26]. Тяжелым с психологической точки зрения было положение в семье старых дев. Замужество освобождало её от положения временного, лишнего человека в семье, в которое они попадали по достижению брачного возраста. Невступление девушек в брак вызывало осуждение у односельчан. Старых дев называли «вековушками», «сиднями», «повянувшими», «заглохшими», «обойденными», «заснайками» [7, л. 26]. Положение старых дев в семье изменялось в том случае, если они становились хозяйками дома или возглавляли семейный коллектив.

В этой половозрастной группе можно выделить так называемых черничек – старых дев, отказавшихся от брака, посвятивших всю свою жизнь служению Богу. Чернички были домашние и келейные. Домашние чернички жили в семье, работали в хозяйстве, были трудолюбивы, грамотны и очень набожны. Основным источником их существования была плата за обмывание и одевание покойника, чтение по нему Псалтыря. В выполнении работ по хозяйству они принимали участие наравне с другими женщинами. В некоторых районах Казанского Поволжья, например, Спасском, этот термин имел несколько другое значение. Здесь черничкой называли девушку, которая чем-либо зачернила себя в молодости, чаще всего рождением внебрачных детей. Порой такую девушку выгоняли из дома, в некоторых населенных пунктах Царевококшайского уезда её презрительно называли «родишкой» [7, л. 5; 11, с. 39]. У родившей до брака была перспектива выхода замуж лишь за вдовца [14, с. 297]. Как показывают материалы этнографических экспедиций КГУ, с неохотой брали замуж и других девушек из этой семьи. Кроме того, черничками называли женщин и девушек, пришедших в

чужую семью, иногда даже с незаконнорожденным ребенком. Для того, чтобы прокормиться, они выполняли различную черную работу [10, л. 18].

Главной задачей девушек в семье была подготовка приданого, которое должно было обеспечить им определенную имущественную самостоятельность в семье мужа, определенное общественное мнение. Девушка-невеста имела в семье некоторые привилегии в сравнении со своими сестрами: она лучше одевалась, выполняла меньший объем домашних работ. У неё оставалось больше свободного времени, которое она использовала на приготовление приданого. Кроме этого, она пользовалась большим уважением и некоторым преимуществом на вечерках, девичьих беседках и т.д. Исследователями отмечался на территории края обычай, согласно которому девушку не выдавали замуж до тех пор, пока она не проживет в доме родителей работницей, для того, чтобы приобрести навыки ведения крестьянского хозяйства [7, л. 2].

Отдельную группу в семье представляли старики. В результате снижения или утраты работоспособности они не могли принимать участия в работах наравне с другими членами семейного коллектива. Они выполняли лишь посильные работы, присматривали за малолетними детьми. В силу богатого жизненного опыта, практических знаний, они имели авторитет среди членов семьи, в ряде случаев за ними закреплялось пожизненное главенство.

В русской сельской семье различались дети единокровные, единоутробные, богоданные. Предпочтение со стороны членов семьи отдавалось детям единокровным. Детей, приведенных женой, единоутробных, муж старался отделить при первой же возможности, определяя им часть из общесемейного имущества по своему усмотрению. Дети богоданные, то есть рожденные до брака, лишь при неимении родных детей пользовались правами полноправных наследников. Положение незаконнорожденных детей в семье было самым жалким и плачевным.[15; 11, с. 23]. Характер взаимоотношений нашел свое отражение в межпоколенной этике, большая роль в которой принадлежала родительским благословениям и родительским проклятиям. Без родительского благословения не обходилось ни вступление в брак,

ни отправка в рекруты, ни строительство дома, ни сельскохозяйственные работы и т.д. Родительское благословение выражалось в форме осенения иконой троекратно над головой детей. У старообрядцев Казанского Поволжья сноха даже не могла пойти за водой без благословения свекрови, которая в противном случае выливала воду. Родительское благословение считалось непременным залогом успеха.

В значительной степени климат внутрисемейных отношений определяли взаимоотношения между супругами. Важным являлся принцип неразрывности брачного союза. Жена обязывалась «пробывать в любви, почтении и послушании к своему мужу, оказывать ему всякое угождение и привязанность аки хозяйка». Супругам вменялось в обязанность соблюдение супружеской верности, жить «добропорядочно». Отношения между супругами должны были основываться на «взаимном влечении и любви друг к другу, миролюбивых характерах супругов, уступчивости и резвой жизни»[6, л. 9-10].

У русских крестьян Казанского Поволжья сложились следующие этнопсихологические суждения о лучшем брачном партнере. В невесте особенно ценились такие качества, как дородство, ловкость, способность к работе, нравственные качества, непорочность, здоровье, послушание, имущественный достаток, хорошая семья. В женихе ценились трудолюбие, здоровье, имущественный достаток, трезвость, хорошая семья, «особенно свекровь», способность к работам, знание ремесла, нравственные и умственные качества [7, л. 4-5].

Обязанности между супругами в русских сельских семьях Казанского Поволжья распределялись следующим образом. Жена была обязана «беспрекословно во всем слушаться мужа и повиноваться ему, как главе семьи, должна править домашнее хозяйство, заботиться о съестных запасах, готовить пищу, материал для одежды и обуви, готовить нижнюю одежду, воспитывать и ухаживать за детьми, следить за чистотой одежды». Муж был обязан «зарабатывать на нужды, покупать и готовить верхнюю одежду, заботиться о детях и семействе, следить за воспитанием детей, приучать их к работам домашним и полевым [6, л. 15-16]. Муж был вправе требовать от жены полного повиновения, в противном случае имел право её наказать.

Таким образом, культура взаимоотношений членов русских семей строилась на следующих принципах: экономическая целостность крестьянского хозяйства, патриархальная линия семейной иерархии; внутрисемейная преемственность поколений; строгое соблюдение половозрастного принципа в жизни семьи. Они как бы задавали границы функционирования этого института и были направлены на его стабильность, жизнеспособность.

Литература

1. Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Зорина Л. И. Русская сельская семья Чувашской АССР. - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1980. - 192 с.
2. Бусыгин Е. П., Зорин Н. В., Михайличенко Е. В. Общественный и семейный быт русского сельского населения Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование (середина XIX-начало XX вв.) - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1973. - 165 с.
3. Всеволожская Е. Очерки крестьянского быта Самарского уезда // ЭО. - 1895. - N1. - С.1-34.
4. Зобов Н. Опыт этнографического описания Свияжского уезда Казанской губернии. - АРГО, ф.14, оп.1, д.86.
5. Зорин Н. В. Русская свадьба в Среднем Поволжье. - Казань: Изд-во Казанского ун-та, 1981. - 199 с.
6. Иванов Т. Ф. Браки вдов и вдовцов. Брачная жизнь. Супружеская неверность. Разборы дел по жалобам супругов...// Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д.470.
7. Иванов Т. Ф. Брак и обстоятельства ему предшествующие. Тайные браки. Бесплодие... // Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, РЭМ, ф.7, оп.1, д.468.
8. Иванов Т. Ф. Отношения к детям. Внебрачные дети...// Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д.473.
9. Иванов Т. Ф. Распределение работ между членами семьи..// Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д.457.
10. Иванов Т. Ф. Роды, крестины... // Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д.472
11. К-в Ф. О народных юридических обычаях в Царевококшайском уезде //Труды Казанского губернского статистического комитета. - Казань, 1869. - Вып.1. - С. 15-43.
12. Матвеев П. А. Очерки народного юридического быта Самарской губернии. - СПб., 1877.

13. Можаровский А. Ф. Игры крестьянских детей Казанской губернии Свияжского уезда с. Бежбатман //Живая старина. - 1898. - Г.8, вып.3-4. - С.437-442.

14. Петровская Е. Н. Из жизни крестьян с. Кургул //Известия общества археологии, истории, этнографии. - Казань, 1910. - Т. XXVI, вып.4. - С. 295-342.

15. Полевые записи этнографических экспедиций КГУ. Вопросы внутрисемейных отношений и семейной обрядности.// Архив этнографического музея Казанского университета, ф.5, оп.3, д.1-6.

16. Родзин Т. Крестьянский род... Состав семьи, её большак...// Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д. 1507.

17. Родзин Т. Распределение работ между членами семьи. ...// Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д. 1508. -

18. Сазонов В. Понятие о родстве и родственность. Состав семьи. Большак...// Российский этнографический музей. Фонд кн. В.Н.Тенишева, ф.7, оп.1, д. 413

19. Соловьев Е. Т. Некоторые фактические данные по юридическим обычаям крестьян с.Шонгут Тетюшского уезда.// Архив русского географического общества, ф.14, оп.1, д.73.

20. Соловьев Е. Т. Очерк семейственного права русских крестьян Мамадьшского уезда. - Казань, 1878-1879.

21. Соловьев Е. Т. Гражданское право. Очерки народного юридического быта. - Казань, 1888. - Вып.1. - 116 с. - 1893. - Вып.2. - 110 с.

22. Соловьев Е. Т. Юридические нормы отношений между членами семьи в Тетюшском уезде //КГВ. - 1875. - N26, 34, 46.

СОВРЕМЕННЫЙ ВЗГЛЯД НА УДМУРТСКИЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ МУЗЫКАЛЬНЫЙ ИНСТРУМЕНТ – КРЕЗЬ (ПРАКТИКА ЛИЧНОСТНОГО ВИДЕНИЯ И ОТНОШЕНИЯ К КРЕЗЮ)

**М. Ю. Рябов, А. В. Ишмуратов
Ижевск**

Аннотация. В данном докладе дается небольшой перечень научных источников, в которых дается описание крезя, а именно его происхождение, бытование, разновидности, конструктивные особенности и так далее. Описывается характеристика состояния

дел, которые касаются проблем возрождения, развития и продвижения удмуртского национального музыкального инструмента в Удмуртской Республике. Рассматриваются и анализируются результаты деятельности мастера-крезьчи С. Н. Кунгурова и мастерской по изготовлению крезя (руководитель – С. Г. Капустин). В конце доклада описываются некоторые дальнейшие шаги, которые помогли бы приблизиться нам (жителям Удмуртской Республики) к традиционной сущности крезя.

Ключевые слова: крезь, С. Н. Кунгуров, мастерская по изготовлению крезя, традиционные технологии, исполнительство и репертуар.

В настоящее время существует масса источников информации, где дается описание крезя – это и научные источники (научная литература (книги, ежегодники исследований и т.д.)), и публицистические источники (статьи в журналах и в газетах, записи (статьи) в интернете (сайт ВКонтакте, различные блоги)). Относительно всего этого имеющегося объема информации в большей части приходится констатировать следующий факт: все они имеют идентичный по своему содержанию материал. Перечислю основные моменты с указанием ссылок на источники информации:

- **«Что такое крезь и его виды?»** [1, с. 8-9, 17-18]; [3, с. 13]; [5, с. 67-68]; [6, с. 212]; [7, с. 175]; [9, с. 29-30, 36]; [14, с. 281];

- **«Как он возник?»** [4, с. 119]; [5, с. 67-68];

- **«Где и как он использовался?»** [1, с. 18-19]; [2, с. 30-32]; [3, с. 13]; [4, с. 105, 285]; [5, с. 67-68]; [6, с. 212]; [7, с. 175]; [9, с. 29-30, 37]; [11, с. 25-26, 31]; [12, с. 5-6]; [14, с. 281]

- **«Кто и когда начал возрождение инструмента?»** [7, с. 176]; [12, с. 7];

- **«Конструктивные особенности инструмента»** [1, с. 10, 17]; [3, с. 13]; [6, с. 212]; [7, с. 175]; [9, с. 29, 34, 36-38]; [12, с. 10-11]; [14, с. 281];

- **«Религиозный и мифологический аспекты инструмента»** [1, с. 18-19]; [2, с. 30-32]; [3, с. 13]; [4, с. 71, 105, 120, 285]; [5, с. 67-68]; [6, с. 212]; [7, с. 175]; [8, с. 117]; [12, с. 5-7]; [14, с. 281].

Таковы основные позиции относительно всего материала, который имеется в наличии на данный момент.

Следует отметить такой факт, что до сих пор еще никто и нигде в научных источниках и журналах не описал полный процесс создания инструмента, вплоть до описания всех технологических тонкостей при обработке деталей, покраске, лакированию и настройке инструмента. Упомянуты лишь только отдельные факты: «доски мочили, доски загибали, струны такие-то, форма деки такая-то, резонатор такой-то, и так далее» [1, с. 17]. Складывается такое ощущение, как будто развитие крезя прекратилось раз и навсегда, и все замерло, словно время остановилось где-то на рубеже конца 1980-х – начала 2000-х гг. – во времена возрождения крезя Кунгуровым С. Н. и Куликовым К. И. [6, с. 214]; [7, с. 175]; [12, с. 7].

В 2012 году на денежные средства гранта, написанного методистом центра детско-подростковых клубов «Пульс», на базе клуба «Волна» в городе Ижевске была открыта мастерская по изготовлению крезя. Благодаря этому проекту развитие крезя сдвинулось на несколько шагов вперед. Но, к сожалению, в 2014 году мастерская была закрыта из-за изменившихся условий работы клуба и собственных амбиций директора заведения (Центр детско-подростковых клубов «Пульс»). За два-три года существования проекта мастерской (сейчас она находится на базе Национального музея имени Кузубая Герда) было проделано много работы по продвижению и пропаганде крезя. Каждый участник проекта внес свой весомый вклад в развитие пропаганду крезя: в первую очередь, это спонсор – компания «Регион-Строй», а также мастер и руководитель мастерской – Капустин С. Г. Особый вклад в развитие и пропаганду мастерской внесли: Финно-угорский научно-образовательный центр гуманитарных технологий Удмуртского государственного университета, а также Денисов В.Н. – к.ф.н., научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы Уральское отделение Российской Академии Наук и Ишмуратов Анатолий Васильевич – к.п.н., доцент, преподаватель Удмуртского государственного университета (кафедра социальной работы).

Возникновение и деятельность мастерской внесли ясность в положение дел. Они выявили сильные и слабые стороны развития

инструмента, а также позволили в дальнейшем работать с той базой информации, которая появлялась в мастерской в процессе работы над инструментами. Все теоретические и практические наработки мастерской тщательно отрабатывались и сверялись с имеющейся информацией о крезе в научной литературе. Работа мастерской неоднократно освещалась на различных научно-практических конференциях, её результаты и дальнейшие планы действий обсуждались с учеными (музыковедами, этнографами), композиторами. В настоящее время научно-исследовательская работа мастерской продолжается, но уже не так бурно.

В процессе многопрофильной работы пришлось столкнуться с тем фактом, что в научной литературе не имеется достаточно подробной информации процесса создания крезя. Этот недостаток заставляет продвигать работу дальше в направлении создания методического пособия по изготовлению крезя. Один такой шаг был предпринят Национальным центром декоративно-прикладного искусства и ремесел Удмуртской Республики города Ижевска: сотрудники этого центра издали методическое пособие по изготовлению крезя в традиционной технологии «Крезь. Кубыз» под авторством Кузнецова А.А. Но, почитав это методическое пособие, я пришел к выводу, что этого материала недостаточно для проведения более обширной пропаганды инструмента.

Отмечу, что еще до сих пор, в полной мере не изучена и не отработана традиционная технология создания инструмента. В Национальном музее имени Кузубая Герда находятся экспонаты крезей, которые изготовлены в разных традиционных технологиях. Этим экспонатам по сто лет. На данный момент до сих пор в республике известна только та конструкция инструмента, которую Кунгуров С.Н. отработал и создал (возродил) на базе тех экспонатов. Что касается технологии изготовления того крезя, который он возродил, то эта технология им нигде не описывается, даже отдельные этапы создания крезя не упомянуты. Также можно сказать, что большинство людей живущих в Удмуртской Республике, по сей день вообще незнакомы с работой Кунгурова С.Н. и его инструментами. О существовании же других вариантов современных инструментов, которые были бы изготовлены по другим традиционным технологиям, на данный момент неизвестно. У всего этого есть только одна основная причина: пропаганда и

продвижение крезя никем не проводится должным образом, в том числе теми, кто учился у Кунгурова С.Н. и кто был с ним лично знаком.

Однако, дело только лишь одной технологией создания инструмента не ограничивается. В настоящий момент существует достаточно много невыясненных вопросов, касающихся относительно мифологической и религиозной составляющей инструмента, а также его исполнительских особенностей и репертуара произведений, исполняемых на крезе. В настоящее время крезь используется на сцене и совсем не используется в традиционной практике. Те, кто знает и умеет играть на крезе, к сожалению даже и не пытаются вернуть крезю его традиционное звучание, как обрядового инструмента.

Репертуар исполняемых произведений на крезей заслуживает особого внимания. Он представлен произведениями разного жанра. Это пьесы [12, с. 43-45], [13, с. 3-5]; сюиты [12, с. 30-33], [13, с. 19-29]; авторские произведения [12, с. 35-40]; русские народные песни [12, с. 28-29]; удмуртские народные песни («Белый снег», «Встань подруга», «Мать затопила печь наверно...», «Ой, дует ветер», и так далее); мелодии (эстонская, карельская, финская, марийская, венгерская) [10, с. 9; 16; 17; 22; 31; 79; 82; 86; 88]. Традиционных наигрышей на крезе, записанных в нотном приложении, существует только лишь единицы, перечислю некоторые из них: «Наигрыш свадебной песни рода невесты на гусях» [9, с. 74], «Наигрыш свадебной песни «Останешься ведь» на гусях» [9, с. 75], «Наигрыш плясового напева на гусях» [9, с. 76].

Весь современный репертуар произведений предназначен для выступления на сцене, но и он демонстрируется не так часто. Что касается традиционного репертуара (обрядовые напевы, песни и т.д.), то в данном случае следует отметить, что этот репертуар никаким образом не задействован. Современные же исполнители-крезьчи играют музыкальные произведения, которые не имеют обрядового значения, то есть, в основном они используют зачастую тот материал, который адаптирован композиторами под игру на крезе.

В период бурного развития инструмента, с момента его возрождения, были написаны произведения для крезя в сольном исполнении, а так же в ансамбле (Корепанов В. Учебное пособие

для игры на крезе. Воткинск. 1999; Кунгуров С.Н. Школа искусства игры на крезе. Ижевск. 2000; Накаряков Л. Настроения. Пьесы для крезя. Ижевск. 2009). Современные тенденции в исполнительской технике предъявляли и предъявляют новые требования. Все составленные сборники являются уникальными по своему значению, так как позволяют в значительной степени расширить не только репертуар, но и выразительные и технические возможности инструмента. Но все-таки в реальности приходится фиксировать порой не самые лучшие моменты в развитии и пропаганде крезя. Известно, что все эти сборники (Корепанов В. Учебное пособие для игры на крезе. Воткинск. 1999; Кунгуров С.Н. Школа искусства игры на крезе. Ижевск. 2000; Накаряков Л. Настроения. Пьесы для крезя. Ижевск. 2009) изданы в единичных экземплярах, находятся в библиотеках, и лежат полумертвым грузом. После смерти Кунгурова С.Н. обучение игре на крезе в Удмуртском государственном университете прекратилось, в настоящее время обучение игре на крезе на его базе приостановлено. Все остальные исполнители в педагогическом колледже (г. Воткинск), в детской школе искусств (с. Вавож), в Республиканском музыкальном колледже (г. Ижевск) отрабатывают исполнительские навыки по этим сборникам.

Что касается традиционного исполнительства на крезе, с момента его возрождения Кунгуровым С.Н. и Куликовым К.И., к сожалению, мне пока не довелось увидеть и услышать. Пока на данный момент еще никто не предпринял серьезные попытки поиска традиционного исполнительства на крезе.

Немаловажным фактом является и то, что вся информация о крезе (конструктивные особенности, технология создания, исполнительская практика, репертуар произведений) бесконечно муслируется учеными, студентами и многими другими уже как без малого 25 лет (а может быть и еще больше...), каждый год читаем, слышим, видим одну и ту же информацию. На очередной и каждой последующей конференции по-прежнему будут обсуждаться всем известные и измозоленные вдоль и поперек проблемы развития и сохранения крезя. Вся эта обстановка так похожа на длительное вытаптывание поля, на котором трава уже давно не растет, и при этом никто не делает шаг в другую сторону поля, где травы больше.

Надо отметить, что данная вышеупомянутая ситуация будет продолжаться до тех пор, пока не будут предприняты дальнейшие шаги в сторону:

а) изучения инструментов и создания методических пособий и книг, где подробно были бы описаны традиционные технологии создания крезей;

б) включения в репертуары и дальнейшего исполнения на крезях, например тех произведений, которые собраны учеными, например в сборники «Удмуртский фольклор»;

в) создания крезей по традиционным технологиям, так как, эти технологии в полной мере еще никем не изучены и как следствие не отрабатываются на практике.

В завершение ко всему, мне хочется истинно верить в то, что когда-нибудь придет такое время, когда эти шаги будут осуществлены, и мы будем иметь прекрасную возможность приблизиться к традиции и ощутить её. Ведь все-таки традиционная форма бытования крезя нами еще не найдена полностью и не осознана. Благодаря этим шагам и совместными усилиями мы сможем найти хотя бы малую часть того, что когда-то было нами утеряно много веков назад.

Литература

1. Атаманов М. Г., Голубкова А. Н., Ложкин В. В., Христолюбова Л. С. Истоки искусства Удмуртии. 1989. 120 с.
2. Васильев Иоанн Васильевич. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. Казань. 1906. 91 с.
3. Виноградов С. Н. Кладезь удмуртской философии и магии. Ижевск. 2010. 148 с.
4. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск. 1994. 384 с.
5. Владыкин В. Е. Удмуртская мифология. Ижевск. 2003. 196 с.
6. Владыкин В. Е. Христолюбова Л. С. Удмурты: Историко-этнографический очерк. Ижевск. 2008. 248 с.
7. Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Этнография удмуртов. Ижевск. 1997. 248 с.
8. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Инву-мумы – повелительница небесной влаги в традиционной системе мировидения удмуртов//Вестник удмуртского университета. 2011. №5-4.

9. Гиппиус Е. В., Эвальд З. В. Удмуртские народные песни. Ижевск. 1989. 84 с.
10. Корепанов В. Учебное пособие для игры на кресе. Воткинск. 1999. 117 с.
11. Кузубай Герд. Вотяки. М., 1926. Кн. 1. 82 с.
12. Кунгуров С. Н. Школа искусства игры на кресе. Ижевск. 2000. 94 с.
13. Накаряков Л. Настроения. Пьесы для кресья. Ижевск. 2009. 36 с.
14. Пименов В.В. Удмурты: историко-этнографические очерки. Ижевск. 1993. 392 с.

АКСЕССУАРЫ ПО НАЦИОНАЛЬНЫМ МОТИВАМ – КАК ДОПОЛНЕНИЯ К СЦЕНИЧЕСКОМУ ОБРАЗУ АРТИСТКИ

**И. А. Сазыкина
Ижевск**

Аннотация. В статье «Аксессуары по национальным мотивам – как дополнения к сценическому образу артистки» автор попыталась разобраться в том, могут ли аксессуары быть одним из важных элементов при создании и раскрытии сценического образа. С этой целью автор обратилась к студентам на предмете «Аксессуары костюма» разработать дизайн-проекты аксессуаров – сумок и поясов, но не как единичных предметов, а в контексте со сценическим образом и желательно с выбором конкретной исполнительницы песенного жанра. Студенты в заданном формате будут исходить, прежде всего, от эскизной подачи, а также с помощью художественных средств и приемов раскрывать собственное эмоциональное состояние в творческом проекте.

Сохраняя традиции, и вместе с тем привнося в аксессуары инновационный подход, автор задумывает вместе со студентами начинать проектную деятельность с помощью ассоциаций, художественных средств, орнаментальных мотивов и символов татарского или удмуртского народов. Рассмотрение аксессуаров, а именно поясов и сумок в контексте со сценическим костюмом, безусловно, является актуальным.

При создании дизайн-проектов аксессуаров необходимы теоретические знания и практические навыки в этом направлении,

они важны и актуальны. Некоторым вопросам указанной проблематики и посвящена статья.

Ключевые слова: проектно-художественный образ, удмуртские и татарские мотивы, аксессуары по национальным мотивам, художественная вышивка.



Рисунок 1 – Костюм с аксессуарами по удмуртским мотивам. Автор – студент Трофимова Лиана. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Нагрудное украшение выполнено автором статьи совместно со студенткой Лялиной Анастасией

Студенты, разрабатывая дизайн-проекты аксессуаров, планировали вместе с педагогом на предмете «Художественный текстиль» выполнить вышивку по татарским или удмуртским мотивам по поясам и сумкам, сценическую коллекцию моделей пошить по дисциплине «Выполнение проекта в материале», а сумки и пояса на предмете «Аксессуары костюма».

Прежде чем начать вышивать, студенты должны определиться с темой. Под темой понимается не только декоративный образ, но и то эмоциональное состояние, которое начинающий художник передаст с помощью художественных средств и приемов в композиции будущего аксессуара.

Художественные средства, которые наиболее тесно связаны с внешней стороной изображения: контраст, цвет, симметрия, фактура, студенты легко перекладывают на слова, т.к. эти слова

активно ассоциируются с предметами и абстрактными понятиями. Для примера руководитель предлагает рассмотреть понятие – эмоция. Заглянем в словарь С. И. Ожегова, найдем определение эмоции – это душевное переживание, чувство, это – эмоциональное воздействие (на потребителя, на зрителя и т. д.) [7, С. 907]. У каждого студента своё видение предмета, своя эмоциональная палитра будущего пояса или сумки. При расширении границ визуального мышления, начинающий специалист переходит на новый уровень восприятия: от эмоций к осознанному чувству, на стыке этого отрезка времени рождаются прекрасные произведения искусств, в том числе композиционные решения сумки или пояса для конкретной исполнительницы песенного жанра.

Приемы разработок композиции рисунков для сумок можно условно выделить в 6 основных групп:

- сюжетно - орнаментальная;
- с геометрическим орнаментом;
- с растительным орнаментом;
- сочетание растительного и геометрического орнаментов;
- абстрактная;
- линейная.

В XIX столетии в аксессуарах преобладали растительные и геометрические мотивы, а в начале XX столетия эти неброские предметы обихода приобрели в композиционном построении новое направление: сюжетно – орнаментальное. Традиция изготовления аксессуаров с тематическими узорами продолжается, не смотря на то, что одной из востребованных тем на сегодня является – абстракция.

В Государственном Этнографическом музее, г. Санкт-Петербург, экспонируются старинные удмуртские и татарские костюмы и в том числе аксессуары, например, в экспонате удмуртской сумочки (рис. 2) преобладает геометрический орнамент, выполненный в технике аппликация. Среди молодежи шитые сумочки с ручной художественной отделкой популярны, поэтому студентка Юферева Валентина решила повторить экспонируемую форму сумочки, но за основу для отделки взять технику гладь. Эта техника популярна среди удмуртских модниц, но в тоже время вышивка гладью является более трудоемкой.



Рисунок 2а – Удмуртский костюм в экспозиции Этнографического музея, г. Санкт- Петербург. Фото автора.



Рисунок 2б – Художественная вышивка гладью по удмуртским мотивам, автор – студент Юферева Валентина. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора.

Педагог рекомендует студентам помимо собственного эмоционального состояния, которое они будут раскрывать через художественные средства и ассоциации, взять за основу орнаментальные мотивы и символы татарского или удмуртского народов, и воплотить задуманную идею для начала в плоскостной эскизной подаче. Так сделала студентка Замятина Елена – разработала два сценических костюма для молодой исполнительницы песенного жанра (рис.3 – б) и выполнила эскизы вышивок по удмуртским мотивам.



Рисунок 3а – Образец рисунков удмуртской вышивки



Рисунок 3б – Эскизы костюмов для артистки, исполнительницы удмуртских песен

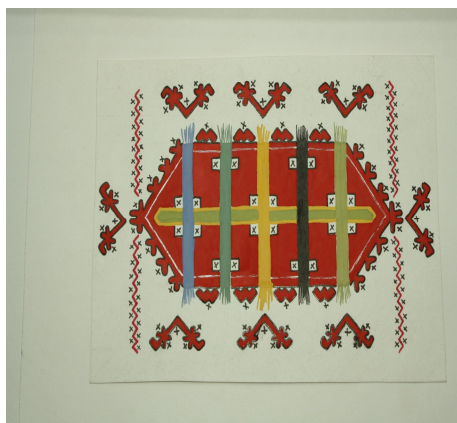


Рисунок 3в – Образец рисунков удмуртской вышивки

Если студент уловил взаимосвязь между перечисленными направлениями, в этом случае может произойти глубокое раскрытие предложенной темы и в том числе с помощью художественной вышивки.

Заглянем в краткий словарь иностранных слов, найдем определение слову ассоциация – (сл. латинского происхождения). Обусловленная предшествующим опытом, связь представлений, благодаря которой одно представление, появившись в сознании, вызывает по сходству смежности или противоположности другое [5, С. 45], например: удмуртки – «Бурановские бабушки»; Удмуртия – родина П. И. Чайковского, великого композитора; и М. Т. Калашникова, создателя всемирно известного автомата.

Вновь создаваемый сценический образ невозможно придумать без ассоциативных связей и поэтому студент погружается в тему народного костюма. Так поступила студентка Трофимова Лиана, выполнив ряд эскизов с национальных татарских костюмов, экспонируемых в Краеведческом музее г. Казани. Безусловно, можно сделать быстрые снимки, но удивительное дело, тщательная прорисовка орнаментальных мотивов и постановки фигур в национальных костюмах, передача блеска шелковых и парчовых тканей, дает некую передышку, и студент в этот момент находит время для размышления над будущим сценическим образом (рис.4 – б).



а)

Рисунок 4а – Копии с татарских национальных костюмов XIX века. Краеведческий музей, г. Казань



б)

Рисунок 4б – Современные сценические костюмы по татарским мотивам, автор – студент Трофимова Лиана. Худож. рук. Сазыкина Ирина

На рис. 5 изображен пояс по татарским мотивам, выполненный в технике гладь автором – студенткой Михеевой Ксенией. В качестве рисунка для вышивки пояса выбран растительный орнаментальный мотив, поскольку этот мотив наиболее популярен среди мастеров декоративно – прикладного направления Татарии.



Рисунок 5а – Пояс по татарским мотивам, автор – студент Михеева Ксения. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора



Рисунок 5б – Пояс по татарским мотивам, автор – студент Михеева Ксения. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора

В Краеведческом музее г. Казань, хранятся национальные аксессуары – нагрудные украшения и головные уборы, которые послужили студентке источником для переосмысления

национальных мотивов при создании современного молодежного пояса. Если совершим экскурс в историю, то обнаружим любопытный факт, татарский женский костюм почти не украшался вышивкой, украшались, лишь аксессуары (головные уборы – калфаки, обувь, сумки, фартуки, платочки и др.). В рисунках аксессуаров преобладают растительно-цветочные мотивы.



Рисунок 6а – Женское нагрудное украшение. Краеведческий музей, г. Казань



Рисунок 6б – головные уборы – калфаки. Краеведческий музей, г. Казань

Вышивку исполняли на дорогих тканях – бархате, парче, шелке. Для вышивки предпочитали такие материалы как: шелковая нить, золотая канитель, блестки, бисер, речной жемчуг [10, С. 203]. Студенческий пояс выполнен в традиционной цветовой гамме тюркского народа – это синий, голубой, светло-желтый, серо-белый цвета.



Рисунок 7а – Пояс по удмуртским мотивам, автор – студент Вахрушева Мария. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора.



Рисунок 7б – Пояс по удмуртским мотивам, автор – студент Вахрушева Мария. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора.

На рис. 7 изображен женский пояс, в центральной части которого вышит в технике крестом солярный знак, в виде удмуртского женского образа (луна (толэзь) – женщина). Образ матери, женщины любимый и почитаемый образ удмуртского народа. В тканых поясах используют мастерицы в основном геометрический рисунок, по мнению этнографов - ученых, геометрический орнамент признается, как самый древний и привнесен в культуру удмуртов загадочным народом – чуди. При этом семантика в большинстве отражалась следующими условными образами: волнистые и прямые линии обозначали воду, радугу, землю; круг символизировал небесный огонь – солнце [8, С. 139]. В студенческом современном аксессуаре по удмуртским мотивам – поясе в цветовой гамме преобладают: красный, белый, черный с небольшими вкраплениями изумрудного, фиолетового, темно-зеленого цветов. Такая цветовая гамма характерна для национальной одежды удмуртов.

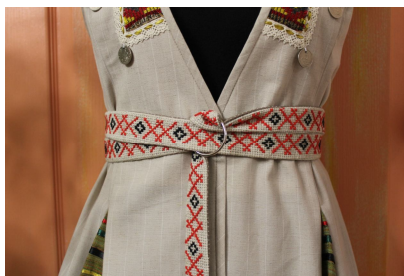


Рисунок 8а – Пояс по удмуртским мотивам, автор – студент Байбородова Маргарита. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора



Рисунок 8б – Пояс по удмуртским мотивам, автор – студент Байбородова Маргарита. Худож. рук. Сазыкина Ирина. Фото автора

На рис. 8 изображен пояс на подкладке с геометрическим рисунком, вышитый в технике крестом шелковыми нитями. В орнаментальных мотивах финно-угров стилизованные формы флоры и фауны занимали значительное место. Представителями данной группы народов глубоко почитались мотивы медведя, коня, оленя, утки. Издревле символом удмуртского народа была и есть водоплавающая домашняя птица – утка, которая легко могла устремиться ввысь к небесным божествам, и также грациозно опускаться к земным богам [4. С. 35]. Орнаментальный мотив, который выбрала студентка для вышивки пояса, на первый взгляд смотрится простенько, но в этом рисунке закодирован глубокий сакральный смысл, о символах и знаках достаточно много написано профессором С.Н. Виноградовым [6, С. 187]. Сочетание и чередование двух знаков – ромба (символа плодородия) и слияния двух крестов (приталенная печать, клеймо) символизируют то, что хозяин данного аксессуара желает себе или семье благополучия и процветания.



Рисунок 9а – Дипломный проект сценических костюмов по татарским национальным мотивам. Автор – дипломница Трофимова Лиана. Худож. рук. Сазыкина Ирина



Рисунок 96 – Дипломный проект сценических костюмов по татарским национальным мотивам. Автор – дипломница Трофимова Лиана. Худож. рук. Сазыкина Ирина

На рис. 9 изображена коллекция сценических костюмов по татарским мотивам, выполненная дипломницей Трофимовой Лианой. Коллекция моделей подкупает простотой кроя, профессиональным подбором тканей и материалов и сдержанно-элегантной художественной отделкой. Специально для коллекции автор диплома создавала различные аксессуары: декоративные пояса и платки, перчатки, головные уборы в виде тубетеек и маленьких калфаков, театральные сумочки. Без этих волшебных предметов-аксессуаров коллекция бы выглядела скудно и мало выразительной.

Вывод. В книге «Дизайн костюма» Т. О. Бердник справедливо отмечает, что «...механическое воспроизведение старых форм в

современном костюме без переосмысления их с позиции современного человека обрекает работу дизайнера на неудачу» [1, С. 207]. В современном «...костюме выражается не только индивидуальное самоощущение, но и эмоциональное отношение к действительности...» [3, С.143], а также отношение этой действительности к тебе. Другими словами, современный человек должен выглядеть модно. Над этим и трудятся ведущие специалисты современной женской одежды, создавая новые формы и композиционные решения, используя передовые технологии, ориентируясь на целевого потребителя, в первую очередь – на молодежь. Проф. К. М. Климов писал, что все, что мы считаем «...в целом всей материальной и духовной культурой финно-пермских народов Восточной Европы – все это создается здесь, в эту эпоху, и рождается мифотворческим смыслом» [2, С. 35]. Самобытная культура финно-угорских народов испытывает сегодня острую нехватку оригинальных материальных носителей, без которых она немыслима. Явный мифотворческий посыл при создании таких изделий, основанный на этнокультурных языческих понятиях, «до краев» наполняющих предметы специфическим сакрально смысловым содержанием, в настоящее время уже перестал быть актуальным. Творческое переосмысление художниками финно-угорского и тюркского фольклоров дают возможность отчасти решить эту проблему, насытив новой (вернее – традиционной, но адаптированной к современности) смысловой этнокультурной составляющей объекты дизайн - проектирования, в том числе - женские сценические костюмы с аксессуарами.

Представленные работы (эскизы, дизайн – проекты, готовые аксессуары), на первый взгляд такие разные и вместе с тем объединенными общими: идеями преображения сценического костюма за счет аксессуаров, с помощью которых чаще всего происходит на сцене перевоплощение или трансформация сценического образа, является востребованным на сегодняшний день. Автор статьи сумела сплотить и донести в студенческом коллективе свою идею создания аксессуаров по национальным мотивам с различными приемами вышивок. Концепцию руководителя приняли, после чего она плавно перешла в русло молодых, только начинающих свой творческий путь.

Литература

1. Бердник Т. О. Дизайн костюма // Т.О.Бердник, Т.П.Неклюдова // Ростов н /Д: Феникс, 2000. 448 с.
2. Климов К. М. Ансамбль как образная система в удмуртском народном искусстве XIX – XX вв. // К.М. Климов / Ижевск: Изд. дом «Удмуртский университет», 1999. 320с.
3. Махлина С. Т. Семиотика культуры повседневности / С. Т. Махлина / СПб: Алетейя, 2009. 232 с.
4. Бортникова Н. В., Зыков С. Н. Критериальный анализ специфических особенностей объектов материальной культуры этноса//Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. №7(33).Ч.1.С.33 – 36.
- 5.Краткий словарь иностранных слов. Под ред. И.В.Лехина, Гос. изд. инностр. словарей, Москва,1952г. С. 45 -46.
6. Виноградов С. Н. Ежегодник финно-угорских исследований 07// Науч. ред. Н.И. Леонов; Ижевск: Удмуртский государственный университет; ERCO, 2008. – 315 с.
7. Ожегов С. И. Словарь русского языка, Москва, «Русский язык», 1989г.С.906 -907.
8. Сазыкина И. А. Знаковая символика удмуртов в традиционном и сценическом костюмах. //Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2013. №11(37).Ч.1.С. 138 – 141.
9. Терешкович Т. А. Словарь моды, Минск, Хэлтон, 1999г.С.258 – 259.С.16 -17.
10. Завьялова М. К. Татарский костюм, Казань, «Заман». Фонд «Туран», 1996г. С. 194 – 196.

Автор выражает благодарность всем, кто помогал при создании изделий Театру мод «Сезоны – 10», костюмы представлены в статье в виде фото. По сути, студенты отделения искусства костюма и текстиля Удмуртского Государственного Университета, являются соавторами: Байбородова Маргарита, Вахрушева Мария, Михеева Ксения, Лялина Анастасия, Трофимова Лиана.

АРАЛАШЫҮ БАРЫШЫНДА КОММУНИКАТИВ ИШАРАЛАРЗЫ КУЛЛАНЫҮ (БАШКОРТ ТЕЛЕ МИҢАЛЫНДА)

З. И. Сәләхова
Стәрлетамак

Аннотация. Изучение национальных особенностей невербальной коммуникации является одним из актуальных вопросов современной науки и практики. Данная статья посвящена исследованию невербальных средств коммуникации в башкирском языке. Рассматриваются национальные особенности невербального общения (жесты, мимика, тембр голоса и т.п.), свойственные башкирскому народу.

Ключевые слова: средство общения, невербальные средства общения, мимика, жесты.

Телмәр – аралашыуың иң мөһим сараһы. Кеше аралашыуһыҙ йәшәй алмай. Аралашыу ярҙамында кеше хезмәт итә ала, киләсәккә пландар кора һәм уны тормошҡа ашыра. Кеше аралашыу ярҙамында төрлө өлкәлә бейеклектәр яулаған, юғары цивилизацияға өлгәшкән. Аралашыуың, әңгәмәнең йөкмәткеле, мәғәнәле, юғары мәзәниәтле булыуы элек-электән юғары баһаланған. Күп ваҡытта кешеләрҙең үз-ара аралашыуына, һөйләшеүенә, уй – хистәрен нисек сағылдырыуына карап улар тураһында фекер йөрөтөлә, баһа бирелә. Ысынлап та, һүз менән кешелә өмөт, ышаныс уятырға, кәрәк минутта яҡшы һүҙҙәр менән уға ярҙам итергә мөмкин, ә яман һүҙҙәр кешегә кире тәьсир итеү көсөнә эйә була. Был башҡорт халыҡ мәкәлдәрендә һәм әйтемдәрендә асыҡ сағыла: «*Бит күрке – күз, тел күрке – һүз*», «*Донъяла иң әсе нәмә лә тел, иң сөсө нәмә лә тел*», «*Йылы һүз ташты иретер*», «*Кешенең белемен һүзенән аңларһың*», «*Кешенең үзенә карама, һүзенә кара*», «*Күңел – һүҙең һандығы*», «*Кәһәрле һүз хәтәрле*», «*Татлынан татлы – яҡшы һүз, затлынан затлы – яҡты йөз*», «*Ташты иреткән дә - һүз, башты сереткән дә - һүз*», «*Тел күңелдең көзгөһө*», «*Үҙең ишеткең килмәгән һүҙҙе кешегә һөйләмә*», «*Һүҙең атаһы – аҡыл, әсәһе - тел*», «*Яҡшы һүз һау кешегә рәхәт, ауырыуға дауа*», «*Яҡшы һүз һөйөндөрөр, яман һүз көйөндөрөр*».

Аралашыу барышында кешене хөрмәтләү, ихтирам итеү, ололау кеүек хис-тойғоларзы телмәр аша сағылдырыу – башкорт телмәр этикетының мөһим формаһы булып тора. Телмәрзә этикет кағизэләрен кулланыу кешеләр араһында изгелекле, якшы мөнәсәбәт булдырыу өсөн мөһим. Аралашыу процессында кеше үзе лә һизмәстән әңгемәләшеүсенең һөйләү манераларын, мимикаһын, ишараһын, кәүзә хәрәкәтен, күз караштарын, интонацияһын, тауышын, кәйефен, психик хәлен күзәтә. Былар, иһә, тыңлаусының ғына түгел, һөйләүсенең дә хәл – торошон, хис – тойғоларын, реакцияһын аңларға булышлык итә. Ишара, күз карашы, ым, мимика, кәүзә һәм кул хәрәкәте, торош – аралашыузың вербаль булмаған саралары. Уларзы кинесика (грек теленән алынған һүз: «kinesis» - «движение») фәне өйрәнә.

Ер йөзөндөгә төп коммуникатив ишаралар бер-береһенән артык айырылмайзар. Кеше бәхетле булғанда – йылмая, күнелһезләнғәндә сырайы һытыла, асыуланғанда – күз караштары асыулы, каштары йыйырылған, ирендәре кымтылған була. Яурындарзы һикертеү – кеше нимә тураһында һүз барғанын белмәй йәки аңламай тигәндә аңлата.

Ләкин кайһы бер милләткә хас булған ишараларзың мәғәнәһе икенсе милләттәкәнен айырылырға, йәки капма – каршы мәғәнә аңлатырға мөмкин. Мәсәлән, эйәк кағыу рустарза, шулай ук башкорттарза ла – «эйе» тигәндә йә ризалықты аңлатһа, баш сайкау – «юк» тигәндә йә ризаһызлықты белдерә. Ә болгарзарза башты уңға һулға сайкау ишараһы ризалықты, «эйе» тигәндә аңлата. Америкала, Англияла, Австралияла, Рәсәйзә зур бармакты өскә куйып күрһәтеү «бөтәһе лә якшы», «проблема юк» тигәндә аңлатһа, Грецияла ул ризаһызлықты, асыуланузы белдерә. Башкорттарза зур бармакты өскә өскә куйып күрһәтеү «шәп», «бик якшы», «мактауға лайык», «проблема юк» тигәндә аңлата.

Башкорттарза һаулык һорашканда, сәләмләғәндә кулланыла торған ишараларзың кулланылыуы үзенсәлекле. Кеше үзенең күптәнгә танышына, душына айырыуса яқынлык күрһәтеү максаты менән уң кулын өскә күтәреп «Сәләм!» - тип иһәнләшә. Бындай сәләмләү ишараһы йәш яғынан үзәндән оло кешегә, йәки аз таныш булған кешегә карата кулланылһа, әзәһезлек күрһәтеү булып кабул ителә. Аз таныш булған кеше менән һаулык һорашканда «һаумыһығыз», «иһәнменегез» һүззәре менән бергә баш кағыу

ишараһы кулланыла. Башкорттарза иҫәнләшкәндә уң кулды биреп йәки ике кулды кысып иҫәнләшеү, күрешеү оло ихтирамлыҡ күрһәтеү билдәһе һанала. Миҫал. *Иҫән – һау кайтыуың менән, - тик кулын кысты (Н.Мусин). Ул, тупһанан төшөп, итағәт һәм кеселеклек, мәғәр бер дәрәжә менән Ишбирзингә кулын һузды: «Һаумыһығыз...» (Р.Солтангәрәев). Һаумы, кызым, һәйбәт кенә килеп еттеңме? – тик ололап килеп күреште (Р.Солтангәрәев).*

*Ханга кулың биргән һуң,
Ханга түшәк йәйәрһең.
Батыр аттан төшкән һуң,
Ханга башың әйерһең («Ғабрау йырау»).*

Әйзә, ағай, үт, - Хашим, **киң йылмайып**, йорон бейләйҙәрән култыҡ астына кыстырып, Мирхәйҙәров менән **күрешергә була ике кулын һузды (Т.Ғарипова). Күрешер өсөн кешегә уң кулығызды һузығыз... Һәр ваҡыт асыҡ йөзлө булығыз... Карындаш һәм яҡын дуһтарығыз килгәндә асыҡ йөз менән каршы алып, күрешегез... Кабул иткән кешегә асыҡ йөз менән лайыҡ рәүештә сәләм бирегез...** («Балалар өсөн нәсәихәт» Ризаитдин бин Фәхретдин).

Иҫәнлек – һаулыҡ һораһканда хөрмәтләү, йылы караш, ыңғай хис-тойғоно сағылдырыу өсөн яҡты йөз, асыҡ сырай, мөләйем караш күрһәтеү, йылмайыу әзәплә һәм тәртиплә кешеләрҙән билдәһе һанала. Миҫал. *Хәйерлә сәғәттә, - тине Сәхибә туташ та иркә йылмайып (З.Биһшева). -Һаумыһығыз! – тик гөрөлдәне ишектән кергәс тә зәңгәр кейемлә кеше, әллә касанғы танышың осраткандай, киң йылмайып (Н.Игеҙйәнова). -Һаумыһығыз. – Ул миңә баш әйә биреп гәжәп бер мөләйемлек менән иҫәнләште (Н.Мусин). –Хәйерлә көн...- Зияда... йылмайзы, мөләйем йылмайзы, тик Мәхмүт бының мәғәнәһен аңлап етмәне. Катын әзәп өсөн генә йылмайзы, шикеллә, шуға Мәхмүттәң бер аз күңелә кырылды (Р.Солтангәрәев).*

Боронғо осорҙа кулланылған ишара - бөйөк кешеләрҙән кулын үбеп сәләмләү, хәҙергә көндә лә һаҡланған ишара - ирҙәр тарафынан катын – кыздың кулын үбеп сәләмләү һирәк осрай. Миҫал. *Бөйөк кешеләр булһа, хөрмәт күрһәтегез. Әгәр риза булһалар, күлдәрен үбегез (ләкин калаларҙа, базарҙар һәм төрлө*

мәзһәптәр күп булған урындарҙа үбәү килешмәй) («Балалар өсөн нәсәихәт» Ризаитдин бин Фәхретдин). [Мулла:] Сәләм, сә-ләм, хөрмәтле Сәхибә туташ... - тип **кулын үптө** (З.Бишшева).

Уң кулды һузыу, кысыу ишараһы шулай ук танышканда, хушлашканда, котлағанда, тәбрикләгәндә кулланыла. *Миҫал.*

Кил әле һин, иптәш!

Бир һин миңә,

Һөйәлләнен каткан кулыңды,

Янған йөрәк менән ысын ихластан

Тәбрикләйем изге юлыңды (М.Ғафури).

Башкорттарҙа элек уң кулды күкрәккә куйып, баш эйеп сәләмләү ишараһы булған, хәзерге көндә бындай сәләмләү һирәк осрай. *Миҫал. Ырыу түрәһе ике-өс азым алға атланы ла, уң кулын күкрәгенә куйып:*

- *Рәхим ит, мөсафир, безҙең араға, кәзерле кунағыбыз бул! Һауабыз, һыуыбыз, күрһәтер кәзер-хөрмәтебез тән-йән яраларына шифалы дауа булһын! – тип, кунакка еңелсә баш эйзе (Б.Рафиков). Кунак... намаз укыған хужаны күрөп, уның намазы бөткәнен көтөп торзо ла, күкрәгенә уң кулын каушырып сәләмләне: «Әссәләмәғәләйкүм, Юлай старишина!» (Ф.Латипова).*

Аралашыу процессында башкорттар вербаль булмаған сараларҙың бик күп төрҙәрән кулланылар. Шуныһы кызыклы кеше бала сактан ук телде махсус өйрәнә, ә вербаль булмаған саралар тәбиғи рәүештә формалаша. Ишара, ым, мимика, кәүзә һәм кул хәрәкәте, торош, күз карашы телмәрҙән тыш, үз аллы кулланыла алмайҙар. Улар аралашыу барышында телмәрҙе озатып барыусы хәлендә генә кулланылалар.

Әҙәбиәт

1. Салыхова З. И. Средства выражения вежливости в современном башкирском языке: Автореф. дис. канд. филол. наук – Уфа, 2004. – 21с.

ХАЛКЫБЫЗ КҮЦЕЛЕНДӨГЕ РУХИ КЫЙММЭТЛЭР

А. Ф. Смирнова, З. Ф. Салахутдинова
Яр Чаллы

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию духовно-культурных ценностей татарского народа. Освещены национальные традиции, обычаи, обряды народа. Определена воспитательная роль пословиц и поговорок.

Ключевые слова: духовно-культурные ценности, традиция, обычай, воспитание, поликультурное образовательное пространство.

Һәр халыкның үз эхлак кагыйдәләре һәм нормалары, гореф-гадәтләрен чагылдырган фольклор эсәрләре – әкиятләре, табышмаклары, мәкаль-әйтемнәре һ.б. бар. Билгеле булганча, халкыбыз күңелендәге мәкаль-әйтемнәрдә буыннан-буынга күчеп килгән хакыйкәт-хаклык, тормыш чынлыгы ята. Мәсәлән, «Йоклаганда башыңны төн якка куеп, ун кабыргага ятарга, саташмас өчен баш астына кайчы, пычак, сарымсак, суган кебек әйберләр куярга кирәк», – дип өйрәтә борыңгы бабаларыбыз.

Халыкта элек-электән «иртәнге эш хәерлерәк була» дигән гыйбарә йөри. Бу сүзләренң берсе дә да юкка гына әйтелмәгән, тормыш тәҗрибәсендә сыналган. Чыннан да, медицина күзлегеннән караганда, иртән йокыдан соң организм ял иткән, нервлар тыныч була; шунлыктан сөйләшүләр дә тыныч, нәтиҗәсе дә уңай була, эшлэгән эш тә төгәл эшләнә.

Бабаларыбыз йорт төзегәндә нигез сайлауга зур әһәмият биргәннәр, «тыныч» яки «тыныч түгел» дип нигезне ачыклай белгәннәр, бары «тыныч» урынга гына йорт салганнар. Нигез корыр урын, гомумән, җентекләп сайланган. Ул юл өстенә туры килмәскә тиеш, нигез сайлаганда хужа кеше шул нигезгә табаны каплап куеп, бер төн кунарга тиеш һ.б.

Боларның асылы жирнең көч сызыгы юнәлешләре белән бәйләнгән. Бу көч сызыклары шактый тыгыз урнашып, жирнең биологик чөлтәрен хасил итә. Ул төньяктан көньякка 2 м. ара белән, ә көнчыгыштан көнбатышка 2,5 м. ешлыкта урнаша. Йокы урыны көч сызыклары өстенә туры килгәндә, йокы тынгысыз, көеф начар, хезмәтнең нәтиҗәсе түбән була.

Менә шуңа нигезләнеп, ерак бабаларыбыз башны төньякка, аякларны көньякка куеп йокларга өйрәткәннәр. Уң кабыргага ятканда исә йөрәк өске якта тора, шунлыктан йөрәккә артык күп кан килми, йөрәк жиңел эшли, йокы тыныч була. Каты сәкегә түшәк салып йоклау – остеохондроздан яхшы, ә түшәкнең жылысы исә бөөрләргә әйбәт.

Әйе, һәр милләтнең үз халкына гына хас үз-үзенне тоту кагыйдәләрен колачлаган горейф-гадәтләре бар. Гадәт ул – халыкка хас, нык урнашкан характер үзенчәлеге, күнегелгән эш. Горейф – үз-үзенне тотуда ныгыган тәртип ул.

Татар халкының бүгенге бик күп йолалары, дини хорафатларының үзенчәлекле рухи дөнъясы калыплашуда, һичшиксез, динебезнең чиксез зур роль уйнавын әйтеп үтәргә кирәк. Бигрәк тә аның үткәндәге мәгариф, фән, сәнгать казанышларын мөселман Көнчыгышы мәдәнияте үсешеннән һич кенә дә аерым карап булмый. Ә, билгеле булганча, Көнчыгыш мөселман дөнъясында гыйлемлеккә омтылу борын-борыннан тормышның үзегенә куелган була. Бу хакта Урта гасырда Көнчыгыш мөселманнары думасы хөкемдары Әл-Газалинең (1058-1111) әйткән сүзләре игътибарга лаек. «Иман турындагы фәннең тууы» китабында, әйтик, ул: «Фәрештәгә алла әйткән: «Белемгә омтылу һәр мөселман өчен мәжбүри,» – дигән. Гыйлемлекне хәтта Кытайдан да эзләгез. Кем инана, ул белә, ә кем белә, ул инана,» – дип язган. Әлеге заманның күп кенә шәрык галимнәре, чыннан да, жанлы энциклопедияне хәтерләтә. Алар дин гыйлеме, философия, математика, астрономия, медицина фәннәрендә аеруча зур уңышка ирешкәннәр.

Шунысын да билгеләп үтү мөһим, шәрык һәм ислам мәдәниятенә йогынтысы, табигый ки, әдәбиятта булсын, рәсем сәнгәтендә яисә башка сәнгать өлкәләрендә булсын, гомумән, халкыбының рухи тормышында үзенә үзенчәлекле тирән эзен калдырган.

Әмма ислам традицияләре белән беррәттән, халыкның тарихы – мең еллар дәвамында формалашкан жирле үз горейф-гадәтләре, үз милли йолалары булуын да онытырга ярамый. Һәрхәлдә, бүгенге көндә алар бербөтенлек хасил итеп, бергә укмашып яшиләр һәм халкыбызның милли үзенчәлеген билгелиләр. Мисал өчен татар милли буюен генә алып карыйк: буюче бик житез хәрәкәтләр белән

аяк очында бии, чөнки үкчә белән нык итеп жирне төеп биесә, жир рәнжи: «Өстемдә йөргәндә изәсен, куеныма кергәч еларсың...» – дигән әйтем бар. Чыннан да ваемсыз такмаклар әйтеп, үкчә белән жирне «төеп» бию татарларда юк. Болай биегәндә, медицина күзлегеннән караганда, аяк кан тамырларына һәм баш миенә зыян килә. Жиңел биегәндә исә һәр мускул, һәр орган организмга зыянсыз эшли. Бу исә, үз нәүбәтендә – физик культураның бер төре, сәламәт яшәү рәвеше. Биегәндә күп кенә органнарның мускуллары ныгый. Биочә никадәр жиңел биесә, сәнгать күзлегеннән дә шул кадәр үк югарырак дәрәжәдә санала.

«Татар кешесе ике кул биреп күрешергә тиеш», – дип өйрәтеп килә әби-бабаларыбыз. Бу гадәтнең нигезендә, беренчедән, эхлак нормасы чагылыш тапса, ул куллардагы биоэнергия күчеше белән аңлатыла. Ике кул биреп күрешү: мин сезнең сәламны чын күнелдән кабул итәм, сезгә хәер-фатиха бирәм, үч сакламыйм, явызлык теләмим дигәнне аңлата. Уң кулдан уңай энергия, сул кулдан тискәре энергия керә һәм шул рәвештә чыга да. Шулай булгач, уң кулларны гына биреп күрешсәң, уңай корылган биоэнергияне генә бушатабыз, ә табигатьтә исә һәр нәрсә дә тигез булырга тиешлеккә каршы киләбез. Димәк, сул куллардагы биоэнергия дә алышынырга тиеш. Бу үз нәүбәтендә очрашу уңай, нәтижәле булуга астробиологик нигез булып тора.

Татарларда кул чабуга карата да тискәре мөнәсәбәт булуын беләбез. Кул чапканда һәм физик күнегүләр ясаганда организмда морфинга охшаш эндорфин дигән матдә хасил булу сәбәпле, бинада утыручыларның хәле ярым исерек хәлдә була. Моңа тагын кул чапканда чыккан уңай һәм тискәре егәрлек өстәлеп, ул төрле кешегә төрлечә тәсир итә: кемнең башы авырта, ә кайберәүләрнең эче күбеп жәфалый. Шул сәбәптәндер, күрәсен, төрки дөньяда мәжлес, жыен, корылтай һ.б. тантана чараларында кул чабу рөхсәт ителми, ихтирамга лаек эшләрне алар аягүрә торып олылыйлар. Кул чапканда, кулдан бик күп биоэнергия чыга (кулны биоэнергия туплану үзәге дидек) һәм залда биоэнергетик нурлар ифрат күбәя. Кешенең башыннан үз биоэнергиясе дә чыга һәм аңа бүлмә эчендәге биоэнергия дә өстәлә. Бу исә, медицина күзлегеннән караганда, бинада утыручыларны бик тиз арыта, кешедә баш авыртыуы һәм башка уңайсызлыklar пәйда була. Ә инде вакыт-

вакыт аягүрә басканда, аякның озак утырудан барлыкка килгән оеганлыгы бетә – кан йөреше әйбәтләнә, оешмый.

Инде килеп, мөселманнар нигә уңнан сулга укуны кулай күрә соң дигән сорауга җавап биреп карыйк. Алда әйтелгәнчә, уңай энергия уң яктан керә, кеше уң кул белән эшли, борауны уң якка таба бора һ.б. Корылмаларның уңай корылмадан тискәре корылмага таба хәрәкәт итүен без физика дәреслекләреннән хәтерлибез. Бу закон белән тормышта да әледән-әле очрашып торабыз: борау кагыйдәсе, уң кул кагыйдәсе һ.б. Димәк, татар халкының уңнан сулга уку гадәте – физика, биофизикадагы табигый канун. Игътибарсыз кешегә әйтелә торган «аңа әйткән – уң колагыннан керә, сул колагыннан чыга» дигән сүзнең мәгънәсе дә шуны раслый. «Сул ягың белән тордыңмы әллә?» дию дә бер дә юкка түгелдер, күрәсен.

Хәзер: «Күз кешене кабергә, малны казанга кертер», – дигән әйтемнең серен ачып карыйк. Бу сүз дә бер дә юктан барлыкка килмәгән. Күзнең никадәр еракка тәэсир итәрлек энергия чыгаруын да белгән безнең бабаларыбыз. Караучы кеше күз белән бик көчле текәлеп, нык сокланып карый икән, караган кешегә күз тигезә, диләр. Күз тигән кеше авыруга сабыша. Чишмәгә сокланып карасаң, «су тияргә» мөмкин һәм суга болай караган кеше авырый, диләр. Боларны фәнни яктан түбәндәгечә аңлата алабыз. Биофизика бүлегеннән укып, без күзнең никадәр еракка житәрлек биоэнергия чыгаруын беләбез (хәер, моңа бүгенге көндә инанучылар күптер, чөнки көн саен диярлек янадан-яңа экстрасенслар, психотерапевтлар, күрәзәчеләр пәйда булып тора). Чыннан да, шундый көчле күз текәлеп, сокланып карый икән, караучының күзеннән көчле биоэнергия дулкыны аерылып чыга һәм бу биоэнергия сыграк табигатьле икенче кешенең биоэнергетик кырын бөтенләй жимереп ташларга мөмкин. Шуңа рәвешле организмның биоэнергетик коды жимерелә (биофизика бүлегендәге биоэнергетик меридианнарны искә төшерик), кеше авыруга дучар була. Әнә шуңа да пәрәнжә белән битне каплап йөрүне – барыннан да элек каты күздән саклану чарасы итеп аңларга кирәк. Ак пәрәнжә һәртөрле нурларны кире кайтара, кара төс исә нурларны йота. Кара пәрәнжә, димәк, үз хужасын гына түгел, каты күз белән караган кешене дә кире кайтарылган нурлардан саклап тора. Ни өчен хатын-кызлар гына пәрәнжә

бөркөнә дигән сорау туарга мөмкин. Монда җавап бер: хатын-кыз табигате белән нәфисрәк жан, ул дөньяга гүзәлрәк итеп яратылган.

Хайваннар белән бәйле әйтемнәргә тукталып үтик. Мәсәлән, «Эт булган йортка фәрештәләр керми», дигән гыйбарәгә чынлап торып баксаң, хикмәт ислам дине йолаларында гына да түгел, эчтәлеге сәламәтлеккә зыянлы булуда икән. Халкыбызда этне өч очракта гына: ау өчен, игенне һәм малны саклау өчен генә асрарга кинәш итеп, бүтән очракта эт асрасаң, мөлкәтнең көн саен бер каратка кимер, дигән ышану бар. Кешенең бу якын, тугрылыклы дустаны ни «ахыр заман алдыннан эткә сан булыр, кешеләргә, бигрәк тә әдәпле, акылларга сан булмас» дигән әйтем дә яшәп килә. «Эт белән мәчедән бик күп төрле шакшы авырулар кешегә йога, алардан ераграк булырга кирәк», диләр.

Инде хәзер бу сүзләренең ни дәрәжәдә дәрәслеккә туры килүен бүгенге көн медицинасы күзлегеннән карап узыйк. Җир йөзүндә барлыгы 20 меңләп бер күзәнәкле жан иясе булуы мәгълүм. Шулардан кеше организмында төрлән авырулар тудыра торган 50 төр (мәгълүм булганы) бер күзәнәкле хәшәрәт бар. Эт белән мәчедә очрый торганнары: токсокароз, ценуроз, спордоноз, дирофилляриоз, балантидиоз һ.б. Этләренең кешегә авыру йоктыру очраklarын гарәп белгечләре болай бәян итә: 1) эт – күп төр хәшәрәтле авырулар чыганагы. Йорт хайваннары белән бергә аралашып яшәү нәтижәсендә этләрдә була торган эхинокок күкәйчәкләре бөтен жиргә дә күп таралган һәм алар хайваннар организмына ихтыярсыздан күпләп керә; 2) эт эчәгесендә бихисап төрле хәшәрәтләр һәм аларның күкәйчәкләре була. Алар эт тизәге белән чыгып су һәм икмәкләрне пычрата, аннан инде кешегә эләгә; 3) эттән котыру (бешенство) авыруы һәм лишманиинның кайбер төрләре йогарга мөмкин; 4) цистицирроз хәшәрәтенең төп чыганагы булып эт тора. Ул теле белән арт юлын ялый, ә анды хәшәрәт күкәйләре (цисты) бихисап була. Шулар рәвешле, алар янәшәдәге хайваннарга һәм кешеләргә дә эләгә.

Югарыдан әйтелгәннәрдән күренгәнчә, халкыбыз тормышта һәр нәрсәгә тиешле игътибар биреп, аның төрле яктан файдалы һәм зыянлы якларын жентекләп ачыклаган. Әгәр дә зыян тиярдәй булса, аны булдырмау өчен тиешле чарасын белгән. Халкыбыз күнелендә сакланып калган ырымнар, горөф-гадәтләр, дини

хорафатлар, йола-ышанулар милләтәшләребезнең чыннан да тирән белемле, укымышлы булуларын раслый торган төпле дәлилләр.

Нәтижә ясап шуны әйтә алабыз, чыннан да, борынгыдан килгән горөф-гадәтләр, йолалар, ышанулар – әби-бабайларыбыз сүзе – бүгенге көннәргә кадәр халкыбыз күңелендә иң абруйлы, иң кыйммәтле сүзләр булып сакланып йөриләр. Татар халкының мәкаль-әйтемләрүндә буыннан-буынга күчеп килгән хакыйкәт-хаклык, тормыш чынлыгы ята. Аларны жентекләбрәк, ныгытыбрак өйрәнә башласаң, шунда ук әлегә сүзләрнең бер дә юкка әйтелмәвенә төшенәсең. Шуңа күрә тормыш тәжрибәсендә сыналган бездән әүвәлге буыннар сүзен, мәкаль-әйтемләрүен барлап, халкыбызның горөф-гадәтләрүен, йолаларын, әхлак кагыйдәләрүен һәм нормаларын үтәргә, аларны өйрәнүне дөвам итәргә һәм балаларга милли тәрбия бирүдә файдаланырга кирәк дип уйлыйбыз.

Әдәбият

1. Исәнбәт Н. И. Татар халык мәкальләрү: мәкальләр жыелмасы: 3 томда. – 2-нче басма. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1995. – 750 б.

2. Шәрипова Ф. С. Кеше – сәламәтлек – ислам. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1995. – 206 б.

ЖИРЛЕ СӨЙЛӘШЛӘРДӘ ҮЛЧӘМ БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ ҺӘМ ҮЛЧӘМ ТӨШЕНЧӘСЕНӘ МӨНӘСӘБӘТЛЕ ДИАЛЕКТ ЛЕКСИКАСЫНЫҢ КУЛЛАНЫЛЫШЫ

**Г. М. Сөнгатов
Казан**

Аннотация. В статье описывается метрoлогическая лексика, употребляемая в речи жителей татарских деревень Апастовского и Алькеевского районов Республики Татарстан, где были проведены фольклорно-этнографические экспедиции в июне-июле 2015 года. Данный пласт слов, широко употребляемая в повседневной и хозяйственной жизни местного населения, разнообразна и по происхождению, и по функционально-семантическим особенностям, а также имеет диалектные варианты. Таким образом, единицы измерения различных величин – веса, длины, времени и т.д. являются надежным источником для историко-

сравнительного изучения диалектов и говоров, для получения новых данных о самобытном жизненном укладе, о материальной культуре определенной местности. Автор делает вывод о том, что многие единицы измерения в местных говорах превратились с языковой точки зрения в архаизмы и историзмы.

Ключевые слова: метрологическая лексика, материальная культура, местный говор, диалектные и социальные варианты.

Өлеге мәкалә 2015 елның июнь-июль айларында Татарстанның Апас һәм Әлки районнарында үткәрелгән экспедиция материалларына таянып язылды. Апас районы урнашкан Тау ягы дип аталучы төбәкне һәм Чулман арьягы исемен йөртүче, берничә район урнашкан зур төбәкне Идел елгасы гына аерып тора. Шунлыктан күрше төбәкләрнең бер-берсе белән аралашуы бик табигый хәл. Тарихи, тел, этнографик һ.б. фактларга таянып, Тау ягы һәм Чулман арьягы халкының таралу, күчү процессларын ике яклы күренеш буларак карарга кирәк. Беренчедән, XIV – XV гасырларда Идел Болгарстанының үзәге монгол яулары һәм урыс яугирләре тарафыннан жимерелгәч, биредәге жирле халык башка төбәкләргә, шул исәптән Идел арьягына да күчеп китә; икенчедән, XVII – XVIII йөзләрдән алып, чулман арьягы яңадан актив рәвештә үзләштерелә башлый һәм бу төбәккә төрле яктан күчеп утыралар. Тарихи мәгълүматлар буенча, килүчеләрнең күбесен көньяк өлкәләрдән кузгалган мишәрләр тәшкил итә, әмма тау ягы, казан арты территорияләреннән дә шактый кеше килгәнлеге мәгълүм. Чулман арьягында Тау ягынан һәм Казан артынан чыккан авыллар булуын бердәй ойкаимнар да раслый.

Өлеге төбәкләрдә гомер итүче татарларның теле күп кенә башка сөйләшләрдәге кебек үк, шактый кызыклы, төрле этномәдәни катламга караган күренешләренә үз эченә ала. Әйтик, урта диалектка кергән тау ягы сөйләшләренә мишәр диалектының көньяктарак таралган чүпрәле сөйләше йогынты ясаган. Чулман арьягы исә тел жәһәтеннән бик чуар, безнең фикеребезчә, ул киләчәктә дә ныклы фәнни тикшеренүне, тарихи-чагыштырмалы һәм социолингвистик юнәлешләрдә яңача бәяләүне сорый. Бу төбәк соңгы елларга кадәр татар диалектологиясендә «чистай сөйләше» дип аталды һәм аерым урынчылыкларның бөтенләй мишәр диалектына карамаганлыгы, төп квалификация билгеләре

буенча аларның урта диалектка туры килүләре искә алынмады. Мәсәлән, югары уку йортлары өчен дәреслек буларак тәкъдим ителгән хезмәттә чистай сөйләше ц-лаштыручы сөйләш буларак билгеләнә, кайбер районнарда, шул исәптән Әлки районның күпчелек авылларында да, бу үзенчәлекнең булмавы телгә алынмый [1]. Соңгы елларда дөнья күргән хезмәтләрдә бу төбәк сөйләшенең бердәй генә булмавына игътибар ителә башлады [7]. Традицион мәдәниятне үстерү үзәге үткәрә торган комплекслы экспедицияләр этнография, фольклор үзенчәлекләре ягыннан да бу мәсьәләләргә ачыклык кертәргә ярдәм итәр дигән ышаныч бар.

Экспедиция үткәрелгән ике төбәкнең – Апас һәм Әлки районнарындагы татар авылларының тормыш-көнкүреш үзенчәлекләрен өйрәнгәндә, бер төркем лексик берәмлекләреннән, аерым алганда, тормыш-көнкүрешкә, хужалык эшләренә бәйле сүзләреннән ике төбәккә дә хас икәнлеге ачыкланды. Шунысы кызык: бу төркем сүзләреннән күбесе әлегә төбәкләргә якин урнашкан казан арты сөйләшләрендә очрамый. Түбәндә шуларның берничәсенә тукталып китик.

Чалу – печәнлек, болында чабарга бүленеп бирелгән жир (Апас, Шыгай).

Шушы ук сүз Әлки районында да кулланыла: *капканы чыксаң – чалу* (Әлки, Үргагар). Бу жөмләнә «авылда йортлар азайды, урамда да печән үсә» мәгънәсендә аңларга кирәк. Татар теленнән диалектологик сүзлегендә **чалу** сүзеннән «болынлык, печәнлек» мәгънәсендә лаеш, норлат, бастан һәм карсун сөйләшләрендә булганлыгы күрсәтелгән [6, б. 344].

Чалу – борынгы төрки сүз, ул татар телендә мал сую мәгънәсен аңлата; **корбан чалу** сүзтезмәсендә хәзер дә актив кулланылышта.

Сайгак – абзар түшәме, печән өя торган жир: *киртәгә сайгак түшисең*¹. **Сайгак** сүзе шул ук мәгънәсендә Әлки районының Иске Салман, Чуваш Кичүе, Ташбилге авылларында да теркәлдә. «*Монда сайгак диләр азбар өстен*»². Апас районы авылларында да, Әлкидә дә **сайгак** сүзе **шушилә** атамасы белән аралаш кулланыла.

Диалектологик сүзлектә **шушила/шушилә/сушила** атамасының тау ягының тархан һәм норлат сөйләшләреннән тыш,

¹ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

² Зәйдуллин Габбас Рәхмәтулла улы, Әлки районы Чуваш Кичүе авылы, 1928 елгы.

Идел аша таралган чистай һәм мэләкәс сөйләшләрәндә генә булуы күрсәтелгән [6, б. 272; 6, б. 377]. Ул түбә астына нечкә агачлар, такталар тезеп печән кую өчен ясалган урын, печәнлекне белдерә. Безнең сораштырулардан әлеге сүзләрнең Апас районының Шыгай авылында кулланылганлыгы ачыкланды.

Өлки районының без тикшергән авылларында **сушилә** сүзе абзар өстендәге печәнлекне белдерә. *Якын-тирәдә сушилә диләр. бездә сайгак өсте дип әйтәләр*¹.

Винис (рус телендәге венецтан) - Апас районында без материал жыйнаган авылларда – бурадагы бүрәнәләр санын, рәтен белдерә. Мәсәлән: *ундүрт винистан бурадым*.

Өлкидә аның **винис** (Иске Алпар), **бинич** (Үрдәгар), **бинис** (Иске Салман) вариантлары бар.

Сиртмә – бала бишеген элөп куя торган агач. *Бала бишегенең сиртмәсе каеннан була, сыгылып торсын өчен*². Шушы ук мәгънәдә **сиртмә** Апас районының Түбән Барыш авылында да язып алынды.

Себерү – тырмалау: *Бер имана себереп чәчкәнәр. Малай бәрәңгене чәчкәч тужы себереп киткән*³. *Сабанныкны себеркегә жигәләр инде*⁴. Өлки районы, Ташбилге авылында **себерке себерү** тырма белән тырмалауны белдерә.

Маржа башы – бер көлтәсе өскә таратып капланган көлтә өеме. Бу сүз Апас районының Әлмәндәр авылында һәм шул ук мәгънәдә Өлки районының Ташбилге авылында язып алынды: *Берничә көлтәне бергә жыеп, зернолы башын аска каратып куялар, берсен тараталар, эшләпә кебек. Ул яңгырны ягыга алып китә. Бер ун көлтәне бер маржа башы томалап тора*⁵.

Карамысла/крамысла: көянтә белән дә үлчәгәннәр, туры агачтан ике башына ыргак куеп махсус үлчәү дә ясаганнар. *Крамысланың бер ягына гер асасың, бер ягына ит, бәрәңге... Көянтәне уртасыннан тота да, итне бер башына элә. Су ташый торган көянтә инде ул, крамысла дип жөридерлек хәзергечә*⁶. Шушы ук вариантта Кече Күккүз авылында язып алынды. Шыгай

¹ Зәйдуллин Габбас Рәхмәтулла улы, Өлкирайоны Чуваш Кичүе авылы, 1928 елгы.

² Гайнуллина Сәрия Хасият кызы, Өлки районы Аптак авылы, 1949 елгы.

³ Галиев Әдһәм Габделбари улы, Өлки районы Иске Салман авылы, 1939 елгы.

⁴ Абзалова Миңнебаян Рәхим кызы, Апас районы Әлмәндәр авылы, 1929 елгы.

⁵ Кәримова Мәйсәрә Хабир кызы, Өлки районы Ташбилге авылы, 1947 елгы.

⁶ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

авылыннан 1926 елгы Камалиева Хәмсәнә Низами кызы әтисенен карамысланы үзе ясавы, агачтан билгеле бер авырлыктагы герләр эшләве турында сөйләде.

Карамысла сүзе шулай ук Әлки районының Татар Мулла авылында теркәлдә. Су көянтәсе исә бу авылда **көяндә** дип әйтелә. **Карамысла** – үлчәү, тимердән: *бер башына гер, бер башына әйбер, зурна куела*¹. *Карамысласы була инде үлчәргә*². *Карамысла тимер үлчәү була, хәзер дә бар*³.

Кримусла (рус. коромысло) – тау ягының тархан сөйләшәндә көянтәле үлчәүне белдерә, ручса **коромысловые весы** атамасыннан алынган [6, б. 178]. **Крамыйсла** варианты казан артының балтач сөйләшәндә көянтәле үлчәүне, көнбатыш диалектның мөләкәс сөйләшәндә гомумән **көянтәне** белдерә [6, б. 178].

Ләңгәз атамасы да – Идел арьягында һәм Чулман арьягында таралган татар сөйләшләрән төньяк һәм төньяк – районнарға каршы куя торган лексик күренешләрнең берсе. Ул «ипи камыры куя торган кечкенә чиләк, куәс чиләге» мәгънәсендә Апас районының Әжем авылында теркәлдә; **ләңгәч** әйтелешәндә исә Әлки районының Ташбилге авылында язып алынды. Мондый чиләкне ипи салу өчен генә түгел, башка максатлар өчен дә файдаланганнар. Мәсәлән: *кечкенәсен ләңгәз дип жәридерик. әни ләңгәздә эремчек ясый сөт әчетә*⁴.

Ләңгәз атамасының **ләңгәц/ләңгәч** вариантлары белән бергә, чистай һәм чүпрәле сөйләшләрәндә, **ләңгәцнең** – мөләкәстә, **ләңгәснең** – тау ягының нократ сөйләшәндә кулланылуы мәгълүм [8, б. 13]. Т.Х.Хәйретдинованың «Бытовая лексика татарского языка» исемле монографиясендә **ләңгәз** сүзенә «Идегәй» дастанында очраганлыгы, XIX гасыр һәм XX гасыр башы сүзлекләрәндә бу атаманың «кечкенә чиләк» мәгънәсендә **ләңгәр**, **ләңгыз** вариантлары булганлыгы искәртелә [8, б. 14]. Ул чуваш теләндә дә кулланыла, килеп чыгышы ягынан исә фин-угыр телләрәнә карый, мәсәлән, мари теләндә **лангыж**, **ленеж**

¹ Икьламова Кафия Насихулла кызы, Әлки районы Ташбилге авылы, 1930 елгы.

² Галиев Әдһәм Габделбари улы, Әлки районы Иске Салман авылы, 1939 елгы.

³ Йосыпов Ринат, Әлки районы Иске Салман авылы, 1953 елгы.

⁴ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

әйтелешендә очрый. Ул **лянгась** формасында рус теленә дә үтеп кERGән [8, б. 14].

Сәндерә сүзе без теркәгән авылларда мич белән өй стенасы арасына ясалган, кеше йоклый торган, урын-жир һәм башка йорт әйберләре куела торган сәкене белдерү өчен кулланыла (русчасы **полати**). Бу мәгънәсендә сәндерә сүзе татар сөйләшләрәндә киң таралган. Тау ягы һәм чистай сөйләшләрә белән чиктәш кайбер сөйләшләрдә – көньяк-көнбатыштагы чүпрәле, көнчыгыштагы минзәлә, төньякта урнашкан мамадыш сөйләшләрәндә **сәндерә** атамасы абзар өстенә киртәләр куеп яки такта куеп ясалган, түбә астындагы печәнлек мәгънәсен белдерә. Димәк, әлеге лексик берәмлекнең кулланылышы ягыннан да төрле диалектка кертеп йөртелә торган районнардагы сөйләм охшашлыгын күрергә мөмкин.

Фәнни юнәлешебезне күздә тотып, без Апас һәм Әлки районнарына бер чорда үткәрелгән экспедицияләрдә төп игътибарны татар авылларында кулланыла торган үлчәү берәмлекләрен теркәүгә һәм аларның мәгънәсен ачыклауга юнәлттек. Шул ук вакытта, без авырлык, сан, күләм, форма кебек төшенчәләргә чагылдырган, шул күрсәткечләргә белдерү өчен кулланылган предметларның (мәсәлән, үлчәү, чиләк кебек әйберләр) исемнәрен дә яздык, халыкның томыш-көнкүрешендә, йорт-хужалык яки колхоз эшендә урын алган төшенчәләргә белдерүче атамаларны да теркәп бардык. Мондый сүзләргә кайберләре инде кулланылмый, аерым атамалар исә төшенчәләргә яки предметлары белән кулланылыштан төшеп калган. Әлеге төркем сүзләргә, башлыча, әлегрәк халыкның көндәлек тормышында киң урын алаган ашамлык-эчемлек атамалары, шырпы, сабын кебек кирәк-яраклар исемнәре, хужалык әйберләргә исемнәре һ.б. карый. Түбәндә шундый сүзләргә мисаллар китерелә.

Шикәр, конфет төрләре атамалары

Шакмак шикәр, боз шикәр атамалары Апас районының Шыгай авылында язып алынды. *Шакмак шикәр, боз шикәр – яшел төстә буладырые, кисәкләре – шикәр шакмагы.*

Шикәрне бер шакмак диләр иде олысын. Хәзергесен «пелений» диләр иде .

«Пилуни шикэр» – кечкенә генә, дүрт чатлы, чуерташ шикелле – зур шикэр турында¹.

Шакмак шикэр Әлки районы авылларында да кулланыла. Бу районның Иске Алпар һәм Ташбилге авылларында **пукил шикэр** атамасы язып алынды. Мәсәлән: *эти алтын пукилем дип малайны ярата*². **Пук** – рус теленнән кERGән сүз, **бер бэйлэм, бер тотам, бер учма** мәгънэләрән белдерә. [4, б. 503].

Шикэр кисәген атау өчен Әлки районы Ташбилге авылында рус теленнән кERGән **кумок** сүзе дә кулланыла: *Шикэрнең кумоклары була. Озын шикэр дип әйтәләр ие инде.*

Апас районының Әжем авылында конфет төренә караган бер генә мисал теркәлде:

*Канфит кайта иде, пыяла канфит диләр иде, ул эреми иде*³.

Ипи төрләре һәм өлешләре атамалары

Игәче ипие - эти өлеше; *ипи салганда «этиегез кайткач ашар», - дип, аерым кисәк пешергәннәр, бик ашыйсы килгәч, энеләре «эти кайтмый микән» дип сорый торган булган, әмма ул ипине этигә дип саклап тотканнар*⁴.

Кирпич ипи, түгәрәк ипи, кибән башы, ипи кыерчыгы - Кече Күккүздә, **алабута эпәе** - Иске Салманда кулланыла.

Әлки районы Ташбилге авылында **кирпич ипи** төшенчәсенә туры килгән **озынча эпәй** атамасы теркәлдә. Ташбилгедә шулай ук ипинең **калай эпәй** төре дә бар, ул кирпич формасында махсус ипи пешерү өчен калайдан ясалган савытта пешерелүеннән әйтелгән.

Калган камырдан аерым кечкенә ипи әвәләп мичкә тыга торган булганнар, ул кетердәп, кызарып кына пешкән. Мондый ипине **гәрдә** дип йөрткәннәр. *Ятим балага, ятим карчыкка кертәләр ие, әпәйләрнең гошере*⁵. Әлки районының Ташбилге авылында әлегә сүзнең беренче ижекте **ә** авазы белән әйтелгән варианты да бар. **Гәрдә** сүзе Үргагарда да кулланылган. Фарсы телендә **гәрд** тамырлы сүз тузан, порошок мәгънэләрән белдерә [2, б. 103], ягъни «кечкенә ипи» мәгънәсенә якынлыгы юк. **Гәрдә** рус теленнән кERGән булса кирәк, чөнки кечкенәлек төшенчәсен белдергән мәгънәсе татар сөйләшләрәндә бар. Мәсәлән: **гәрдә** (русча

¹ Миңнебаева Әлфия Гафиятулла кызы, Арас районы Борнаш авылы, 1940 елгы.

² Галиуллина Дамирә Фәретдин кызы, Әлки районы Иске Алпар авылы, 1937 елгы.

³ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

⁴ Миңнебаева Әлфия Гафиятулла кызы, Апас районы Борнаш авылы, 1940 елгы.

⁵ Икъямова Кафия Насихулла кызы, Әлки районы Ташбилге авылы, 1930 елгы.

горнатик) – стөрлөтамак сөйлөшөндө чэй пешерә торган кечкенә чэйнекне белдерә. Әлеге атама рус телендәге **груда** сүзенә барып тоташа. Чагыштыру өчен: мэләкәс, байкыбаш, калда, златоуст сөйлөшләрөндә **горда** – кантар, оешып каткан балчык мэгънәсөндә йөри [6, б. 79-80].

Икмәкнең иң кырый, каты өлөшөн атау өчен **кибән башы** (Өлки, Ташбилге), **ипи крае** (Өлки, Татар Мулла) сүзләре кулланыла. **Кибән башы** шушы ук мэгънәдә казан арты сөйлөшләрөндә таралган.

Май һәм чэй төрөнә һәм үлчәменә караган сүзләр

Бер атлам май (Апас, Кече Күккүз) – бер тапкыр, бер савытта атланган май күләме.

Коры чэй – бер нәрсәсез генә чэй эчү (Апас, Борнаш).

Чэй чөметеме – бер чөметеп сала торган зурлыкта. Хәзер кечкенә чэйләр бар бит, 50 граммлы. Менә бер әчмуха шуның хәтле була¹. Такта чэй кайта иде, көл шикелле, ул ике йөз илле грамм булды микән, шуны кибетче Барый сигез кешегә бүлә². Бер әчмуханы ике тапкыр пешереп була³.

Илле грамм чэй әчмуха була⁴.

Шырпы, сабын төрләрөн белдергән сүзләр

Тарак шырпы дип йөртә идек: фанераны шырпы калынлыгы ара калдырып кискәннәр; түгәрәкләп төркөлгән. Ул әле дым тартып кайта иде: әни мәрхүмә апкайткан да нич өстенә куйган, теге «шарт» кабынып киткән. Әни жылыи⁵. Мондый шырпыны кисеп, гаиләләп бүлгәннәр.

Сабын төрөн белдергән атама Апас районының Әжем авылында язып алынды: *Кисәкле сабынны әсеп белән бүләләр иде⁶.*

Иген, печән күләмен белдергән сүзләр һәм аларны жыйганда кулланыла торган төрле зурлыкларны белдерүче атамалар

Учма – Апаста да, Өлки районы авылларында да бер учка жыеп тотылган, урак белән кисеп алынган игенне белдерә.

¹ Миңнебаева Әлфия Гафиятулла кызы, Апас районы Борнаш авылы. 1940 елгы.

² Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

³ Камалиева Хәмсәнә Низами кызы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы.

⁴ Гыйбадуллин Әмәнулла Гыйбадулла улы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы.

⁵ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

⁶ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

Әлмәндәр авылында исә **учым** варианты кулланылган. Учмалар – **көлтәгә** жыела; *көлтәнең оч ягы, төп ягы була.*

Маржа башы, зурат – Апас районында, **маржа башы, шәбен** – Әлки районында кулланылышта йөри. **Кибән** - ике район авылларында да актив кулланыла. Зур печән яки салам чүмәләсен исә Апаста **эскерт** дип, Әлкидә **умит/аймыг** дип атыйлар.

Төрле зурлыктагы һәм төрле максат өчен кулланыла торган чиләк төрләренә мисаллар

Камыр башы ясыяларые әчетеп. Апара – итинең башлангычы инде ул. Зур корсаклы кешене апара диләр иде. Апара – ити салабыз бит әле. Икенче көнне он салып изәләр инде. Ити изә торган чиләк – куас чиләге, күәс чиләге дип әсәриләрие¹.

Пыдаука – бер потлы агач чиләк (Апас, Кече Күккүз); **кызау** - юкәдән үрелгән чиләк, **мөргө** - чиләк (Апас, Кече Күккүз).

Сипинка – махсус ашылык өчен кулланыла торган зур тимер чиләк: *ул су чиләгеннән зур, унбиш кило булгандыр².*

Әлки районының Иске Алпар авылында чиләк сүзе **ц** авазы белән әйтелә: **чиләк**. Биредә рус теленнән кергән **фляга** сүзе **флэк** рәвешендә кулланылган.

Зурлыкларына карап, арба һәм чана төрләре атамалары

Илленче елда ити ашыяй башладык. Без малайлар әсәй бие кечкенә арба белән үлән әсыябыз. Бездә кул арбасы, кечкенә арба диләр ие³. Күмә – бала арбасы⁴. Сораштырулар күрсәткәнчә, Апас районында да, Әлки районы авылларында да, казан арты сөйләшләрәндә кечкенә арбаны белдергән **уфалла** сүзе кулланылмый.

Сәнәскә – кул чанасы, кечкенә чана (Әлки, Үрҗагагр) – рус телендәге **салазки** сүзеннән. Диалектологик сүзлектә әлеге атаманың казан арты керәшеннәре сөйләшендә, каргалы, турбаслы, златоуст, стәрлетемак, байкыбаш сөйләшләрәндә булуы күрсәтелгән, златоуст һәм чүпрәле сөйләшләрәндә **сәләскә** варианты да теркәлгән [6, б. 278].

Ридуван арба – печән, салам ташый торган арба. «Татар теленең диалектологик сүзлегендә» бу атаманың хвалын

¹ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

² Икһламова Кафия Насихулла кызы, Әлки районы Ташбилге авылы, 1930 елгы.

³ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

⁴ Мифтахов Нәби Шәйхуллович, Апас районы Янгилде авылы, 1928 елгы.

сөйлөшлөрөндө **ризван**, минзэлә, стөрлетамак сөйлөшлөрөндө **ризыван** вариантлары булуы күрсәтелгән [6, б. 258]. Шыгай авылында озын арбаны белдерү өчен **трагайка** атамасы да кулланылган.

Озынлык үлчәү берәмлекләре һәм жир бүлүгә бәйле атамалар

Сөям белән үлчиләр ие, бармак белән. Дүрт бармак – бер кул жасы дип әйтәләр иде, өч бармак диләр ие¹.

Бер сөям – бер уч кичкеге (Әлки, Баллыкүл); Үргагарда **сүәм** варианты кулланыла.

Бер жарымбиши диләр ие. Шунуң жартысы - бер түтәрәм².

Бер ярымбиш – элеккеге жир үлчәвеннән, дисәтинәнәң өчтән бер өлеше [3, б. 137].

Кырык сутый иде дисәтин³.

Дисәтинә – Россиядә метрик системага кадәр 2400 квадрат сажинга яки 1,09 гектарга тигез жир үлчәү берәмлеге [5, б. 307].

Кул жасы – дүрт бармак кичкеге (Шыгайда, Әлмәндәрдә теркәлдә).

Кул яссуы – Әлки районы Үргагарда язып алынды.

Бер аришин дүрт сөям була⁴.

Кишәрлек – ун сутый чамасы⁵. Әлки районының Аппак авылында бу мәгънәдә **кишәңке** атамасы кулланыла.

Жир үлчәгәндә сажин кулланганнар: *бер сажинда - ике метр⁶.*

Эшли торган жирне ал дип әйткәннәр: *Бер ал чыгабыз дип әйтәләр иде, егерме-утыз метр; көнгә хатын белән икебез гектар ярым чабабыз Дилбегәгә төен ясыйлар, ярты метрлы төен ясыйлар. Ун метрлы рулетка була . Апа-абыйларның адымы фәлән сантиметр була. Үлчәгәндә ике кеше алына, адым белән сутыен, гектарын чыгара⁷.*

Бармак илле - бер бармак кичкеге. *Ике бармак илле, өч, дүрт бармак илле диләр иде. Баш бармак керми⁸.*

¹ Камалиева Хәмсәнә Низами кызы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы.

² Камалиева Хәмсәнә Низами кызы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы.

³ Мифтахов Нәби Шәйхуллович, Апас районы Янгилде авылы, 1928 елгы.

⁴ Мифтахов Нурислам Хәким улы, Апас районы Әлмәндәр авылы, 1929 елгы.

⁵ Гыйбадуллин Әмәнулла Гыйбадулла улы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы

⁶ Гыйбадуллин Әмәнулла Гыйбадулла улы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы.

⁷ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

⁸ Бикчәнтәев Хәлим Габдрахман улы, Апас районы Әжем авылы, 1938 елгы.

Шобага – теге яки бу авылга караган жирләр – кырлар, болыннарны белдерә (Апас, Шыгай); аерым хужалыкка, гайләгә бүленгән жирне дә **шобага** дип атыйлар.

Чисталау – урманда кисәргә, чистартырга бүлеп бирелгән участок (Апас, Янгилде). Бу атама исем фигыльдән исемләшкән. Апас районында да, Әлкидәгә татар авылларында да **диләнкә/диләнке** сүзе дә таралган. Ул төрле зурлыктагы, кисәр өчен билгеләнгән урман участогын яки инде киселгән жирне белдерә.

Үлчәү коралларының һәм авырлыкны үлчәү берәмлекләренең кулланылышы

Мәкаләдә сүз бара торган төбәкләрдә үлчәү берәмлеге буларак **герәмәнкә** сүзе актив кулланыла. **Герәмәнке** (русча гривинка) тау ягының тархан сөйләшәндә - кадак, гөрәнкә (мера веса: фунт, 400 грамм) [6, б. 79]; казан арты керәшеннәре сөйләшәндә – гөрәбәнкә [6, б. 83].

Герәмәнкә дип әйтәләр ие. Уклау белән үлчиләр ие. Бу төштән жәп белән аласың, шунда билгеләп куя. Шулуй иттереп тотып торасың шулуй ипинең авырлыгын күрсәтә. Бу үлчәү булмаганга инде, ипине күршәдән алып торадырыек¹.

Борнаш авылында **гөрәнкә** варианты телгә алынды.

Үлчәү төрләрен атау өчен **үлчәү, карамысла, бизмән** сүзләре кулланыла.

Карамысла Апас районында Әжемдә, Кече Күккүздә, Әлки районының Ташбилге, Иске Салман һәм Аппак авылларында язып алынды.

Бизмән – *жиз була, аның ыргагы бар, аны кулына жәп белән күтәрәп үлчиләр. Үлчәү табаклы инде ул, ясалган. Тәлинкәләре була, герләре була. Зур әйберне үлчи торганнары соскычлы инде, бер, ике, өч потлылары була. Дүрт йөз грамм – бер кадак, йөз граммы – әчмуха, ярты кадак – ике йөз грамм. Уналты кадак тигәнә инде бер пот була. әчмуха инде – чирек, ул йөз грамм була, чәй, май үлчәгәннәр². Кадак* сүзе итек басу өчен йон үлчәгәндә һаман да кулланыла.

Татарстанның Апас һәм Әлки районнарында язып алынган һәм югарыда мәгънәләре күрсәтелгән үлчәү берәмлекләре һәм үлчәү

¹ Камалиева Хәмсәнә Низами кызы, Апас районы Шыгай авылы, 1926 елгы.

² Абзалова Миңнебаян Рәхим кызы, Апас районы Әлмәндәр авылы, 1929 елгы.

мәгънәсенә кагылышлы сүзләр татар теленә тотрыклы сүзтезмәләрендә дә кулланыла. Әлеге төр атамалар кәргән гыйбарәләр Нәкый Исәнбәт төзөгән «Татар теленә фразеологик сүзлегә»ндә дә урын алган. Бу сүзлектән әлеге мәкаләдә урын алган атамалар кулланылган фразеологизмнарны барладык.

«Алтмышлы кадак»лар. Элек Себер тиречеләренә бирелгән исем. Кыргыз-казакътан йон-ябага жыйганда, бер пот урынына алдап-үлчәп алтмыш кадак жыйганлыклары өчен шулай аталган.

Башлы шикәр. Элек бер пот яки ярты пот авырлыгында, очлы башлы торба формасында коелган, махсус зәңгәр кәгазьгә пөхтәләп төреләп бәйләнгән каты шикәр.

Гөрәнкәсе (гөрәнкәсе) жиңел. Башы (акыл ягы) жиңел, бизмәнә тулмый. Үлчәүдә кадак хисабына мыскалы житмәүгә тиңләп әйтелә: **гөрәнкәсе тартмый.**

Илле батман Идел суы. Кори су-шулпа, сип-сыек чәй дигәнгә мисалдан.

Капчык авырлыгы. Әйберне капчыкка салып үлчәгәндә, капчык авырлыгын аерым исәпләүгә карата.

Каты шикәр иск. Элекке башлы шикәрдән ватып алына торган таш кебек каты шикәр.

Аллавыт зураты. Көлтәләрне багана кебек утыртып, сөяп тезеп, өстенә бер яки берничә көлтә яткызып куелган зурат. Тау ягы.

Кибән башы – Элекке чын мичтә пешкән һәм зур бөтен икмәк телеменә беренче кыерчыгы.

Кибәнә ишелгән. Бик күп ашаган зур корсаклы бай яки берәр начальникның бүселеп-ишелеп утыруы.

Кибән(не) очлау ... үз алдына зур шәхси максат һәм үз максат куеп тырышып эшләп, шуның нәтижәсенә ирешүнең гамәлдәге күренеше. Элек көлтәдән башы белән тышка каратып тезеп кибән салу, аны һәрьяктан тигез итеп, очка таба тарайтып, очлагач, соңгы көлтәне зонт кебек жәеп кайтартып, өстенә каплагач, жил алмасын өчен аны шеш белән кадап куюдан. Шуның белән кибәнне очлау озақ дәвамлы бер эшне төгәлләп очына чыгуның эталон булып йөргән әйтем.

Кирпеч ипи. Кирпеч кебек дүрт кырлы итеп пешерелгән фабрика ипи.

Нәтижә ясап әйткәндә, аерым бер төбәк халкының тормышында, тормыш-көнкүрешендә, хужалык эшләрендә киң кулланылган үлчәү берәмлекләренә, үлчәүгә, санауга, әйберләренң формасына, күләменә, зурлыгына, жир бүлүгә бәйле лексиканың халык телендә акрынлап жуела, югала барганлыгы күренә. Октябрь инкыйлабына кадәр генә түгел, совет чорында актив кулланылган күп кенә атамалар да тарихи сүзләргә әйләнгәннәр яки архаиклашканнар. Яшь буын телендә бу төркем сүзләр гомумән кулланылмый, алар өлкән кешеләр сөйләмендә элекке тормыш үзәнчәлекләрен хәтердә яңартканда гына, башлыча максатчан сораулар биргәндә генә телгә алыналар.

Әдәбият

1. Әхәтов Г. Х. Татар диалектологиясе. – Казан: «Мәгариф» нәшр-ты, 1984. – 216 б.
2. Гарәпчә-татарча-русча атамалар сүзлегә. – Казан: «Иман» нәшр-ты, I- II том. -1993. – 854 б.
3. Нәкый Исәнбәт. Татар теленң фразеологик сүзлегә. I том. – Казан: Тат-н китап нәшр-ты, 1989. - 495 б.
4. Русско-татарский словарь.Русча-татарча сүзлек. – Москва: Русский язык, 1985. – 736 с.
5. Татар теленң аңлатмалы сүзлегә. Өч томда. Тат-н китап нәшр-ты. – I том. - 1977. - 476 б.
6. Татар теленң диалектологик сүзлегә. Тат-н китап нәшр-ты. - 1993. - 459 б.
7. Татар халык сөйләшләре. Икенче китап. – Казан: «Мәгариф» нәшр-ты, 2008. – 463 б.
8. Хайрутдинова Т. Х. Бытовая лексика татарского языка. – Казань: Изд-во «Фикер», 2000. -128 б.

ДЕТСКОЕ ФОЛЬКЛОРНОЕ ВОСПИТАНИЕ КАК ФАКТОР ОБЕСПЕЧЕНИЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ КУЛЬТУРЫ

Е. И. Спицына
Саратов

Аннотация. Освещены некоторые аспекты фольклорного воспитания, понимаемого как осознанная, целенаправленная деятельность по осмыслению идеалов и ценностей родного народа.

Освоение традиций народной культуры и фольклора детьми предстает основой гармоничного развития личности, важнейшим фактором обеспечения преемственности культуры.

Ключевые слова: традиционная народная культура, преемственность культурных традиций, воспитание, фольклорная деятельность, творчество.

Процессы глобализации, урбанизации, тотальное наступление массовой культуры, постоянно изменяющиеся условия жизни оказывают влияние на культурные традиции, обостряют проблему их межпоколенной трансляции и преемственности. Актуальной задачей современности является воспитание гражданина, знающего и уважающего историю и культурное наследие своей Родины.

Воспитание – это механизм обеспечения сохранения исторической памяти (И. П. Павлов). Осваивая родной язык, ребенок постигает не только слова, но и бесконечное множество понятий, воззрений, чувств, образов и смыслов; наследуя национальные традиции, он становится частью своего народа.

Традиционная культура аккумулирует многовековой опыт ранее живших поколений людей. Освоение этого опыта является отправной точкой для создания новаций, отвечающих культурному своеобразию этноса. Отдельные традиции народной культуры в современных условиях утратили практическую значимость, иные – способны заполнить пустотные ниши в воспитательном процессе, стать основой гармоничного развития подрастающего поколения, средством укрепления национального самосознания и поддержания национальной идентичности.

Влияние культурного наследия на национальное самосознание отражено в трудах Н. А. Бердяева, Б. А. Рыбакова, В. С. Соловьева, П. П. Блонского и др. Духовно-нравственный и воспитательный потенциал народной культуры раскрыт в трудах отечественных педагогов: Г. Н. Волкова, А. М. Виноградовой, П. Ф. Каптерева, Т. С. Комаровой, В. А. Сухомлинского, А. П. Усовой, К. Д. Ушинского, В. К. Шаповалова и др. К вопросам становления личности ребенка средствами народного искусства обращались Е. В. Гайманова, Т. С. Комарова, О. Л. Князева, М. Д. Махнаева, Т. Я. Шпикалова и др. Целесообразность использования традиций русской народной культуры и фольклора в гармоничном развитии

детей посвящены работы Н. А. Ветлугиной, М. Т. Картавцевой, Е. А. Краснопевцевой, А. В. Кулева, Л. Л. Куприяновой, Г. М. Науменко, М. Ю. Новицкой, И. А. Савельевой, Л. В. Шаминой, Н. С. Ширяевой и др. В. Н. Шацкая рассматривала народное творчество как мощный катализатор духовного, идейного воспитания молодого поколения. Авторы подчеркивают, что приобщение к фольклору способствует формированию мировоззрения, воспитанию национального самосознания. Освоение традиций народной культуры и фольклора детьми является важнейшим фактором обеспечения преемственности культуры.

Основной фонд традиционной культуры на протяжении веков удерживался в сельской глубинке. Подготовка к самостоятельной взрослой жизни предполагала освоение практических навыков, физическое, умственное развитие. Воспитательное воздействие на детей оказывали природа, хозяйственная деятельность, обычаи, обряды, традиции, религия, искусство, фольклор, общественное мнение. Народной школе воспитания было свойственно стремление к формированию совершенного человека, обладающего красотой, сноровкой, смекалкой, высокими нравственными качествами: честью, уважением к людям, милосердием, любовью к родной земле. Этот идеал выражен в многочисленных фольклорных образах пословиц, сказок, колыбельных, обрядовых, эпических песен. Фольклорные тексты сопровождали ребенка на всех этапах взросления. Они способствовали становлению личности и погружению в культуру родного народа. От старших к младшим посредством разнообразных обучающих и воспитательных техник по вертикали (от взрослых к детям) и по горизонтали (среди поколений детей) транслировался комплекс знаний, умений, навыков, мировоззренческих установок, поведенческих моделей.

Традиция не может быть застывшей. Она не просто «передается» от отцов к детям, но претерпевает жизненный процесс: рождается, растет, достигает зрелости, идет на спад и, бывает, возрождается. Процесс размывания традиционной культуры развивался на протяжении всего XX века, и особенно усилился на рубеже веков. Ряд фольклорных форм вышел из

активного бытования. Системность народной культуры сменилась ее фрагментарностью.

Способ трансляции культурного наследия зависит от особенностей коммуникативных технологий, имеющихся в распоряжении общества на тот или иной исторический промежуток времени [3]. Социологические опросы показывают, что современная семья лишь отчасти выполняет функцию межпоколенной передачи культурных ценностей. Важнейшим каналом информации о народной культуре выступают средства массовой информации и образовательные учреждения.

Залогом сохранения и трансляции традиций народной культуры и фольклора – являющихся базисом современной культуры, обеспечивающим сохранение ее этнически характерных свойств и черт – в современных условиях может стать всеобщее фольклорное воспитание – осознанная, целенаправленная деятельность по осмыслению идеалов, ценностей родного народа, формированию гражданской позиции, чувства патриотизма.

Фольклорное воспитание предполагает внедрение этнокультурных материалов в воспитательный и учебный процесс с самого раннего (дошкольного и младшего школьного) возраста. В современной ситуации – отдельные сведения о народной культуре дети младшего школьного возраста получают на уроках литературного чтения, краеведения, в рамках факультатива «Основы религиозных культур». Однако информация, получаемая в общеобразовательной школе, эпизодична, в системе дополнительного образования занимаются не многие. Одним из путей решения проблемы может стать введение в учебный план общеобразовательных учреждений дисциплины «Традиционная народная культура» («Народоведение, «Народное творчество»), что позволит обеспечить получение знаний в области народной культуры каждым ребенком.

Способность воспринимать традиционную культуру, слышать народную музыку, ценить изделия народных мастеров воспитывается, развивается. Дети легко «присваивают» ценностное содержание народного творчества, органично включаются в фольклорную деятельность. «Зерна», посеянные в детстве, способны прорасти умениями и знаниями традиции, уважительным отношением к своим истокам.

Приобщение детей к народной культуре не может ограничиваться теоретическими знаниями. Сохранение народных традиций, освоение образного строя, семантики и прагматики фольклора возможно лишь в результате общения – не пассивного восприятия, а активного воспроизводства фольклорных текстов и форм, погружении в стихию народных игр, обрядов, знакомстве с жанрами народного музыкально-поэтического творчества, особенностями их бытования и культурно-историческим значением в жизни людей.

Идеалы, воплощенные в фольклорных произведениях лишь тогда становятся достоянием ребенка, когда они затронули его чувство, вызвали эмоциональный отклик. А что может сравниться с радостью творческого самовыражения? Творчество – это определенная преобразующая деятельность, в процессе которой создается нечто качественно новое, своего рода игра, направленная на познание и наполнение личностными смыслами пространства окружающего мира и самого себя. Непосредственное участие в творческом процессе открывает путь к освоению предшествующего опыта других людей, поколений, исторических эпох, самовыражению, проявлению личностных качеств ребенка, развитию эстетического вкуса и подлинного интереса к народной культуре.

Механизм традиционной передачи культурного текста предполагает исполнение, восприятие, запоминание, повторение, воспроизведение, контакт между субъектом и объектом коммуникации и информации. Перечисленные условия могут быть смоделированы в творческих объединениях – кружках, студиях декоративно-прикладного творчества, школах традиционной культуры, фольклорных ансамблях. Искусственно созданная «фольклорная среда» подобных коллективов пронизана духом уважения к народным традициям, историческому и культурному опыту народа. Увлеченность фольклорной деятельностью позволяет без принуждения и достаточно полно осваивать знания и практические навыки. Развитие детей осуществляется в процессе творческой активности, игровых и празднично-обрядовых практик, восприятия и «проживания» художественных образов, освоения и воссоздания элементов народной культуры. В зависимости от

склонностей и способностей ребенка занятия могут носить как ознакомительный, так и профессионально направленный характер.

Наиболее распространенной формой фольклорно-этнографических объединений является фольклорный ансамбль. В отличие от сельских детей, поющих песни своей малой родины, впитавших элементы традиции «с молоком матери», городские коллективы вынуждены осваивать специфический язык народной культуры: фонетику речи, диалектные слова, особенности поэтики, фактуры и формообразования, исполнительские приемы, смысло-образы.

Наиболее действенным механизмом адаптации фольклорного материала к современным реалиям и интересам детей является игра – как самостоятельный вид активности, как метод подачи информации и как драматургическое действие (постановка игровых и обрядовых сцен). Работа строится с учетом возраста, интересов и наклонностей ребенка. Основными приемами в освоении навыков являются наблюдение и копирование – «делай, как я», «делай со мной». В процессе творческой активности осваиваются фольклорная образность, исполнительские каноны, народные обычаи и традиции.

Дети, занимающиеся фольклорным творчеством, отличаются от сверстников кругозором, тонкостью мировосприятия, большей естественностью, непринужденностью в поведении, коммуникабельностью, духом коллективизма. И это объяснимо: народное искусство требует от исполнителя правдивости, безыскусности, искренности, эмоциональной открытости, а занятия в коллективе, где один за всех и все за одного, формирует чувство ответственности за товарищей и общее дело. Совместная деятельность учит соблюдению установленных правил, чуткому отношению к мнению и интересам окружающих. Дети развиваются в атмосфере добра, понимания, взаимоподдержки. Тем самым детские фольклорные коллективы естественно претворяют в жизнь главные принципы народной воспитательной традиции: коллективность, природосообразность, народность, гуманизм.

Занятия могут предполагать музыкальное, двигательнo-пластическое, художественное развитие детей, психологическую реабилитацию. Педагоги-практики знают о возможности коррекции эмоциональных состояний, нарушений речи, развития

мелкой моторики, движенческой координации, коммуникативных и иных личностных качеств в процессе фольклорной деятельности. Интегрируя возможности различных видов искусства, фольклор является мощным средством психотерапии искусством. Все большее распространение приобретают музыкотерапия, сказкотерапия, драматерапия, танцевально-двигательная терапия на материале детского фольклора (А. Б. Афанасьева [1], С. А. Жилинская, Т. Д. Зинкевич, М. Н. Зыкова [4], Е. В. Конькина, Л. Д. Назарова [5] и др.). На границе XX-XXI веков А. Б. Афанасьевой введен термин «фольклоротерапия», определяемый как направление арт-терапии, в котором средствами занятий фольклором осуществляется психокоррекционное и гармонизирующее воздействие на личность [1, с. 140].

Синкретичные фольклорные формы отвечают принципу интегративности воспитания. Их игровое начало и художественная образность доступны возможностям и соответствуют потребностям ребенка. Дети с удовольствием мастерят народные игрушки, участвуют в реставрации обрядов, подготовке реквизита, поют, танцуют, играют в народные игры, составляют генеалогическое древо своей семьи.

Компонентами фольклорного воспитания могут выступать беседы, лектории, посещения этнографических выставок и музеев народного творчества, просмотр и прослушивание тематических материалов, освоение поэтического, песенного, инструментального, хореографического фольклора, постановки обрядовых действ, фольклорный театр, различные виды декоративно-прикладного творчества, русские боевые искусства, традиции народной медицины, народной кухни и другое. Значительным воспитательным потенциалом обладают фольклорные праздники, вечерки, посиделки, опыт погружения в естественные условия бытования фольклорных произведений. В период летнего отдыха детей могут организовываться экспедиции в сельскую глубинку, фольклорные школы на базе детских оздоровительных лагерей. Участие в деятельности, направленной на освоение этнокультурных традиций, становится основой внутренней позиции человека в отношении культурного наследия, роли своего народа в мировой истории, способом постижения особенностей национального менталитета. Новые знания и навыки

коммуникации, приобретенные в процессе фольклорной деятельности, становятся основой гармоничного развития личности, ее органичного вхождения в мир культуры.

В каждом коллективе складываются собственные традиции: способы общения, организации внеаудиторной деятельности (вечерки с участием родителей, излюбленный репертуар и т.п.). Их преемственность является непременным условием стабильности в работе, качества творческого продукта и важнейшим воспитательным фактором. Любопытно, что старшие дети для малышей выступают носителями и хранителями заведенного порядка. Так на микроуровне воспроизводится модель наследования значимого опыта. Изучив элементы народной культуры, сопоставив и творчески интерпретировав их, переняв опыт старших товарищей, дети воссоздают традицию, дают ей новую жизнь.

На пути от увлеченности творческой деятельностью на основе фольклора к осмыслению фольклорной образности и ценностному отношению к этнокультурному наследию ребенок нуждается в сопровождении. Это актуализирует необходимость качественной подготовки профессиональных кадров, способных донести знания юным поколениям. Необходимыми мерами в современных условиях являются углубление этнокультурного компонента в содержании образования; разработка и активное внедрение специализированных программ учебной и внеклассной работы, основанных на материалах по традиционной культуре; создание фондов этнографических материалов и обеспечение свободного доступа к ним; открытие этнографических рубрик и программ в СМИ; эффективное взаимодействие различных социальных институтов в деле сохранения и широкого использования нравственного и эстетического потенциала наследия народной культуры.

«Причастность отдельного человека к национальным ценностям, истории, исторической памяти измеряется не биологической наследственностью, а степенью активного усвоения тех культурных ценностей и святынь, которые составляют содержание этой истории» [2, с. 66]. Детское фольклорное воспитание призвано обеспечить сохранность и преемственность

национальных культурных традиций, духовно-нравственное благополучие современного общества.

Литература

1. Афанасьева А. Б. Фольклоротерапия на уроках музыки // Актуальные проблемы музыкально-педагогического образования: Традиции, перспективы, поиски/ Вып.3. – Саранск: Мордов. гос. пед. ин-т им. М.Е. Евсевьева, 2000. – с. 139-145.
2. Бороноев А. О., Павленко В. Н. Этническая психология. – СПб: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 1994.
3. Захаров А. В. Традиционная культура в современном обществе // Социологические исследования, 2004, № 7, с. 105-115.
4. Зыкова М. Н. Фольклоротерапия. – М.: Московский психолого-социальный институт, 2004.
5. Назарова Л. Д. Фольклорная арт-терапия. – СПб: Речь, 2002.

ЖЕСТОКИЙ РОМАНС И ЖАНРОВАЯ ТИПОЛОГИЯ ФОЛЬКЛОРНЫХ ПЕСЕН ИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

М. В. Строганов
Москва

Аннотация. Жестокий романс как народная песня бытует в окружении и на пересечении с другими песенными жанрами, для определения которых необходимо понять их функцию в современном обществе. Народ не отличает жестокий романс (фольклорный) от массовой (авторской) песни, но когда массовая песня не удовлетворяет его нравственно-художественные искания, народ на основе этой песни создает свои варианты, в которых усиливает трагическое звучание ситуации. При этом авторская песня из кинофильма идентифицируется не с авторами (поэтом, композитором) и не с исполнителем (актером), но героем, который поет эту песню.

Ключевые слова: жестокий романс, массовая песня, жанр.

Для адекватного восприятия жестокого романса (толкование термина см.: [3]) исключительно большую роль играет контекст. Контекстом же жестокого романса является весь песенный репертуар человека XX в., поэтому для того, чтобы представить и

описать жестокий романс как жанр, понять его смысл, необходимо представить и описать его на фоне этого контекста. При подготовке собрания жестоких романсов Тверской области помимо двенадцати основных разделов, отвечающих двенадцати сюжетным типам жестокого романса, мы представляем читателю раздел Пародии, который включает конкретные и жанровые пародические и пародийные (разграничение Ю. Н. Тынянова) романсы, и раздел Конвой, где представлены песни, которые народ поет вместе с жестокими романсами, не отличая их друг от друга.

Современная фольклористика решает проблему конвоя жестокого романса путем, весьма далеким от собственно научных методов. Например, специалисты выводят за пределы фольклора песни «Куда бежишь, тропинка милая», «Белым снегом», «Расцвела под окошком белоснежная вишня», «Дан приказ ему на запад», «Деревня моя» и называют их песнями литературного происхождения. Песни же типа «Вдоль крутых бережков» и «За грибами в лес девицы» признаются жестокими романсами, хотя они имеют литературное происхождение, и только раньше вошли в фольклорный обиход. Со строго научной точки зрения такое разграничение не состоятельно. Почти все песни, которые являются жестокими романсами, имеют литературный источник, только в одних случаях он хорошо известен, а в других принципиально не установим. Так что между песней «Над серебряной рекой», восходящей к стихотворению Ф. Н. Глинки, и песней «На Муромской дороге», прототекст которой не известен, различий нет; см. об этом подробнее: [2].

Фольклорное сознание не склонно четко дифференцировать разные типы песен. Жестокие романсы «Бедная девица, горем разбитая», «Когда б имел златые горы», «По диким степям Забайкалья», «Васильки», «В саду при долине громко пел соловей» и массовые песни «Ой, цветет калина» (из кинофильма «Кубанские казаки»), «Неприятность» («Закурю-ка, что ли, папиросу я») и «Темная ночь» (из кинофильма «Два бойца») одинаково называются песнями и исполняются попеременно, одна за другой. Для исполнителей все названные песни являются старинными, так как им более пятидесяти лет и происхождение их никто не помнит. Кроме того, эти песни воспринимаются как народные, так как в кинофильме «Кубанские казаки» песню о калине поет на колхозной

сцене хор девушек, которые наряжены в такие же псевдорусские национальные костюмы, какие сами наши исполнительницы надевает в своем сельском клубе.

Народ вообще мало рефлектирует над своими жанрами. Но в данном случае существует иное основание: народ любую ситуацию осмысляет как чреватую трагедией и потому актуальную для создания жестокого романа. Рассмотрим пример. Самой популярной в Конвое является песня «Как при лужке, при лужке». Молодой герой скачет на коне к дому милой, мать зовет его в хату в качестве «милого зятя» (законного супруга), но он отказывается от этой роли и встречается с казачкой, которая целует его вне брака, совершает падение, о чем узнаёт «наутро всё село». Этот зачин может продуцировать разные конфликты: 1) герои бегут, не вступив в законный брак, он бросает дивчину, та кончает жизнь самоубийством; 2) герой приезжает к героине, но она уже замужем; 3) героя убивают по дороге, героиня напрасно ждет его всю жизнь. И один из известных нам вариантов развивает второй тип конфликта:

Как при лужке, при лужке,
При счастливой доле,
При знакомом табуне
Конь гулял по воле.

«Ты гуляй, гуляй, мой конь,
Пока не споймаю,
Как споймаю – зауздаю
Шелковой уздою».

Как споймал парень коня,
Зауздав уздою,
Дал он шпоры под бока –
Конь понес стрелою.

«Ты лети, лети, мой конь,
Вихорем несися,
Против милкина двора
Встань, остановися.

Ударь копытами,
Чтобы вышла девчоночка
С черными бровями».

Нет, не вышла девчина,
Вышла ее мата:
«Здравствуй, здравствуй, милый зять,
Пожелайте в хату».

– «Нет, я в хату не пойду –
Пойду в светлицу,
Разбужу я крепким сном
Спящую девицу.

Встань, коханочка моя,
Встань-ка, улыбнися,
Поцелуй скорей меня
И к груди прижмися.

На полях страны чужой
Я дышал тобою,
Видно, для тебя одной
Сохранен судьбою».

Что же? Милая его
Пробудилась, встала
И взглянула на него,
В страхе задрожала.

«И отчаялася я
Быть твоей женою.
И другому отдалась
С клятвой роковой».

– «Ну, да черт с тобой», – сказал
Молодец удалый.
И к воротам, где стоял
Конь его удалый.

«Ну, спутник верный мой, –
Он сказал уныло, –
Нет травы тебе родной,
Нет мне в свете милой».

Разом сел он на коня,
Шевельнул уздою,
Вдарил шпоры под бока,
Конь летел стрелою.

Полетел в обратный путь
От села родного,
Но тоска терзала грудь
Казака молодого.

«Что ж, и родины коль нет,
Ни друзей, ни милой,
И тогда весь белый свет
Кажется могилой».

(И. А. Громов, 85 лет, Кесова Гора, август 1991. Эта и следующая песня из фольклорного архива Тверского госуниверситета, ныне хранится в ГРЦРФ)

Сюжет песни давал бесконфликтное решение ситуации, которая чревата конфликтами. И в данном варианте трагедия вышла наружу: казак, оторванный от родных мест военной службой на долгий срок, вернулся, но любимая изменила, а без друзей и милой «весь белый свет кажется могилой».

Другой пример – вариант популярной песни «Ой, цветет калина»:

Ой, цветет калина в поле у ручья.
«Ты в кого влюбилась, доченька моя?»
– «Парня полюбила на свою беду,
Всё о нем мечтаю, еду иль иду.

А любовь девичья с каждым днем сильней.
С кем бы поделиться, рассказать о ней?
Я хожу, не смею волю дать словам,
Всё и так понятно по моим глазам.

У ручья с калины облетает цвет,
Я люблю, страдаю, а ответа нет».
– «Дорогая доченька, ты так молода,
Не терзай сердечко – значит, не судьба».

Наперед не знаешь, где судьбу найдешь,
Вдруг с ней повстречаешься, мимо не пройдешь.
У ручья с калины облетает цвет,
А любви как не было, так ее и нет.

(А. И. Зеленкова, 75 лет, с. Тургиново Калининского р-на,
1997)

В песне из кинофильма «Кубанские казаки» был намек на проблему: героиня хочет открыть свою любовь, но стесняется. В нашем варианте она любит безответно, признается об этом матери, а та ей говорит – вполне в духе народного осмысления проблемы: «значит, не судьба». Там, где можно, народ доводит потенциальную проблематику до трагической безысходности.

Современная массовая песня, входящая в народный обиход и становящаяся фактом фольклорного сознания, редуцирует трагизм положения человека в мире. Причина этого в том, что традиционной семье уже не существует, поэтому ситуации, аналогичные описанным в жестоком романсе, получают иное разрешение. Героиня романса «Калина красная» за то, что милый изменил и «пошел с другой», не мстит ни ему, ни сопернице, не кончает жизнь самоубийством и не страдает до смерти от неразделенной любви, а находит замену своему кавалеру: «пошла с другим». В современном обществе едва ли кто воспринимает людей, сидящих за решеткой, не как преступников, а как «несчастливых», наделенных худшей долей. И даже понятие падшей девушки сохраняется только в том обществе, которое ориентировано на фундаментализм или отражает не вполне

сформировавшийся жизненный опыт подростков («Укрываясь от ночного ветра», «Ты едешь пьяная и очень бледная»).

Современное представление, что генезис текста связан с его автором, не адекватно отражает фольклорную ситуацию. У фольклорного текста был/есть создатель, но он не является автором в том значении, которое придает ему современная культура. Создатели оригинальных вариантов романсов «Ой, при лужке, при лужке» и «Ой, цветет калина» не воспринимали себя авторами их.

Для адекватной классификации современных фольклорных песен напомним, что песенный фонд на догосударственном и государственном этапах делится на жанры по функции. Девушки на святках не предлагали друг другу попеть подблюдные песни и не пели их, а гадали над блюдом. Люди не пели веснянки – они призывали весну. Девушки не пели корильные или величальные песни за свадебным столом, но корили или величали гостей, перераспределяя общую долю-участь. Те функции, которые песни выполняют в обряде: заклинание, гадание, укора, оберег, – важнее, чем форма исполнения.

Необрядовые песни тоже делятся на группы по своим функциям в повседневном ритуале. Частые песни сопровождают рекреационный или праздничный ритуал посиделок, пляски и игры, поэтому они и бывают игровыми, хороводными и плясовыми. Эти песни нужны потому, что «под сухую» не попляшешь и не поиграешь; это не песни сами по себе, а именно музыкальное сопровождение, поэтому на протяжении всего XX в. радио, телевизор, магнитофон и т. д. успешно вытесняли их из обихода. Протяжные песни сопровождают повседневные трудовые процессы. В традиционной крестьянской семье это, в основном, песни женские, сопровождающие трудовые процессы в пределах дома, потому что молча прясть несколько часов подряд очень тяжело. За пределами традиционной крестьянской семьи, у мужчин, занятых отхожими промыслами (ямщики, бурлаки) или насильственно отлученных от дома (рекрутство, солдатчина, тюремное заключение), формируются песни малых социальных групп. Эти песни сопровождают трудовые процессы ямщика (молча ехать от станции до станции 15–20 верст скучно, заснешь), солдата, бурлака. Иначе сказать, это тоже не песни, а сопровождение трудовых процессов.

Современный песенный фонд сохраняет эту типологию. Например, в рукописном собрании М. С. Цветковой [2] примерно поровну песен советских поэтов и композиторов (26) и фольклорных (29). Рассмотрим их характеристику исполнителями. Наиболее типичное для обеих групп название (38) состоит из жанровой квалификации и собственно названия, данного в кавычках: *Песня «Два друга»*; *Песня «Тучи над городом встали»*. Только в двух случаях в названии остается одно жанровое обозначение: *Сибирская песня* («По диким степям Забайкалья», и то здесь есть содержательное уточнение), *Песня* («Как за той за рекой паслось стадо овец»). В четырех случаях в заглавии указан источник текста: *Песня из кинофильма «Небесный тихоход»* («Мы, друзья, перелетные птицы»), *Песня Вари (из кинофильма «6 ч.асов» вечера после войны)* («За синим за Доном в далеких краях»). В девяти песнях название не совпадает с первой строкой: *Прокурор и сын его* («В квартире сухой и холодной»), *Черные ресницы, черные глаза* («Ты стояла молча ночью у вокзала»). Наконец, четыре песни не имеют названия: *Ой ты, сердце, сердце девичье*, *По мурманской дорожке*. Итак, никаких различий в номинации фольклорных и авторских песен нет. Все песни: и пришедшие буквально вчера из кинофильма или из радиоприемника, и перенятые от мамки и бабки – воспринимались одинаково – как песни, и между собой они не различались.

К этим песням можно применить классификацию необрядовых песен государственного периода. Частыми песнями индустриального общества были частушки, которые заменяли собой все плясовые жанры, пока их самих не вытеснили радиола, потом магнитофон, а затем и компакт-диск. Протяжные песни – это, как и в старое время, семейно-бытовые песни (жесткие романсы) и песни малых социальных групп (туристские, студенческие, бардовские, эзовские, пионерские – везде, где коллектив ведет замкнутое существование, возникают такие песни). Однако протяжные песни сопровождают теперь не ритуал работы, а ритуал «посиделок», поскольку их исполняют во время совместного сидения: в застолье, у костра, в палате, в лагере (любом лагере).

Конечно, идеологически они различались. Песни советских поэтов и композиторов были, как правило, оптимистичны. Песню

«Каким ты был, таким ты и остался» как таковую можно воспринимать как жестокий романс, потому что между героями очевиден неразрешимый конфликт. Но в контексте фильма «Кубанские казаки» песня является завязкой, которая после множества перипетий получает благополучное разрешение. Редкие безысходно трагические авторские песни известны, как песня М. Исаковского «Враги сожгли родную хату», написанная целиком в манере жестокого романса и потому запрещенная к исполнению. Следует заметить, что трагические авторские песни редко входили в народный репертуар.

Граница между жестокими романсами, с одной стороны, и авторскими советскими песнями из кинофильмов и эстрадными, с другой, очень зыбка. Многие советские песни втягиваются в орбиту жестокого романса. В народном сознании эти две стихии существуют нераздельно, и в рукописных песенниках тексты обеих стихий чередуются в самой причудливой форме. Более того, тексты многих авторских советских песен сближаются по своей интенции с жестокими романсами и показывают неразделенную любовь, невозможность соединения влюбленных и другие рода эксцессы. Советская пропаганда стремилась сформировать оптимистический взгляд на социальные конфликты и процессы. Даже страдания, перенесенные народом во время Великой Отечественной войны, старательно заглушались. Но народное сознание нуждалось в таком трагическом переживании событий и активно усваивало песни такого рода.

Сам народ испытывал, как известно, острую потребность в трагических песнях, и если ему их не хватало, он сочинял их сам. Так, *Песня «Огонек»* в собрании М. С. Цветковой без изменений повторяет песню К. Шульженко. Но народ знал, что в жизни неизменная верность исключительна, и переделывает песню «Огонек»: первые четыре строфы воспроизводят стихи М. Исаковского на музыку Б. Мокроусова, и на этом фоне ярко проступает новый поворот сюжета. Народ не удовлетворяется только той песней, которую сочинил профессиональный автор, поскольку она рисовала бесконфликтную картину современности, облагораживала ситуации и события. И там, где только мог, народ добавлял свои песни, в которых представлена, что называется, горькая правда жизни. Народ признает существование обеих песен,

которые для него равноценны. В этом отношении показателем заголовок «Песня Вари из кинофильма «В 6 часов вечера после войны». Народ, конечно, знал, что авторские песни имеют авторов, но связывал авторство не с поэтом и композитором, не с всенародной любимой М. Ладыниной, а с героиней, которая пела эту песню, так как многие женщины идентифицировали с ней самих себя. Главным в песне была ее функция – удовлетворение народных представлений о смысле жизни.

Литература

1. Строганов М. В. Жанровая типология фольклорной песни индустриального общества // Тверское фольклорное поле – 2010: Доклады и публикации. Тверь: Тверской гос. ун-т, 2011. С. 113–120.
2. Строганов М. В. Песни, частушки и альбомные стихи из собрания Марии Сергеевны Цветковой // Труды ВИЭМ. Новоторжский сборник. Выпуск 4. Тверь: СФК-Офис, 2012. С. 215–280.
3. Строганов М. В. Исторические корни и исторические формы жестокого романа // Живая старина. 2012. № 2 (74). С. 10–12.

СЭСЭНЫ – ГЕРОИ КУБАИРА

А. М. Сулейманов
Уфа

Аннотация. В дастанах и байтах автор обычно дает справку о себе. В последних он сам же является героем. Есть эпосы-кубаиры, в которых в роли героя выступает сэсэн. Таковы кубаиры о Еренсе-сэсэне, Хабрау-сэсэне и Байк Айдар-сэсэне, образы которых переключаются с образом мудрого Куркут-ата, героя одноименного огузского дастана.

Ключевые слова: сэсэнны, Еренсе, Хабрау, Байк, Куркут-ата, старец, мирное решение конфликта.

Издавна так повелось: в конце своего произведения или в другом месте его сочинитель обычно давал короткую справку о себе. Например, в конце общнюркского памятника «Хибат аль-хакаик» - «Подарок правды» сказано:

Әзип Әхмә исемем, әзәпкә бәйле һүзем,
Үзем бында калыр, китермен үзем.

*Писатель Ахмед мое имя, слова мои
связаны с благовоспитанностью,
Слова мои останутся здесь [на этом свете]
после моего ухода [на тот свет].
(Подстрочный пер. автора ст.) [2, с. 31].*

О том, что мы узнаем из такой оговорки в концовке этого произведения. Именно благодаря тому, что соблюдена такая традиция, мы сегодня знаем, что дастан «Жумжума султан» – «Череп султана» принадлежит поэту по имени Хусам Катиб, автором одной из версий знаменитого дастана «Киссаи Юсуф» был Куль-Гали, «Бузйегета» – Бахауи [10, с. 142, 193]. Эту традицию соблюдали и авторы многих баитов, жанра, относящегося к переходной форме эпоса. Но в отличие от упомянутых примеров в них обычно тот человек, который сложил баит или которому он приписывается, одновременно является и героем этого произведения («Баит Буранбая» [5, с. 58], «Баит о войне 1904-1905 годов» [5, с. 159]).

Есть такие кубаиры, в которых один и тот же сәсэн тоже выполняет роль и сочинителя, и героя. Но, в отличие от вышеупомянутых дастанов, а также баитов, об этом членоразде ничего не говорится. Об этом можно догадаться только по ходу развития сюжета. К таким можно отнести Ерәнез-сәсэнә Хабрау-сәсэнә и Баик Айдар-сәсэнә.

Еренсе-сәсэн. Исходя из фольклорных источников, об этом сәсэнә одни исследователи пишут, что он жил в XVIII в. в эпоху казахского хана Абульхайра. Этой точке зрения придерживаются Мухаметша-сәсэн Бурангулов, Г. Б. Хусаинов, М. Х. Идельбаев [14, с. 53; 18, с. 53; 15, с. 244]. По мнению диалектолога Р. З. Шакурова же, Еренсе жил в XIII–XIV вв., журналиста Р. Х. Насырова – в XVI в., казахских исследователей К. Максетова – в XIV–XVII вв. [15, с. 242–243], Е. Д. Турсунова – XV в., в эпоху правления Жанибек-хана [17, с. 188]. По шежере башкирского племени Юрматы Жанибек-хан был современником Аксак Тимура [12, с. 31, 35, 179, 199], по новеллистической (реалистической) сказке – Тура-хана

[12, № 1). Аксак Тимур (Тамерлан) жил в 1336 – 1405 гг. Годы жизни Тура-хана, который в преданиях и эпическом кубаире «Идукай и Мурадым» представляется как ногайский хан, а в вариантах эпического памятника кипчаков «Бабсак и Кусяк» – башкирским ханом, не установлены [13, с. 199]. Согласно вышеназванной новеллистической сказке, благодаря своему красноречию он спасает правителя Тура-хана от необоснованных претензий соседнего хана Янебакхана (Жанибек-хана), в том, что якобы его жеребые кобылы «выбросили» т.е. у них случились выкидыши из-за громкого ржания жеребца первого [12, № 1].

До наших дней дошел только один одноименный кубаир о Еренсе-сэсэне. В эпической части прозаической формы кубаира «Еренсе сэсэн» повествуется о том, как казахский хан Абдельхаир (Абульхаир) амбициозно требует, чтобы башкирский бий Акмамбет ушел с берегов Яика в сторону Ирендека, то есть отдал ему свои вотчинные земли. Еренсе берется защищать бия и в своем монологе, который занимает основную часть произведения, остро высмеивает тезку хана Абельхаира, косвенно – самого хана, позарившегося на земли башкир [9, с. 222–224].

Многие эпические сюжеты о Еренсе-сэсэне, видимо, распались и приобрели форму либо преданий, либо новеллистических сказок, либо кулямасов с юмористическим или сатирическим пафосом [12, №№ 1–12; 7, с. 52 – 59; 6, №№ 71–100]. Собрав подобные материалы о Еренсе-сэсэне, русский поэт XX в. Михаил Воловик, живший в Уфе, создал поэтическое произведение «Еренсе-сэсэн: сказание», башкирский поэт Вафа Ахмадиев перевел его в свободном стиле на башкирский язык в форме эпического кубаира [3, с. 117–140].

О бытовании когда-то ряда кубаиров о Еренсе-сэсэне свидетельствуют еще два факта. Во-первых, в прозаических эпических произведениях с новеллистическим уклоном некоторые монологи Еренсе сохранили ритмику и афористичность, характерные для кубаира. Вот примеры:

1. Бей, мырза ошакты [тыңлай],
Ишәк күсәкте тыңлай.

*Бай и мырза любяг донос,
Осел любит палку.*

2. Халык эрлэуенэн
Бей мырза гэрлэнмэй.
Хужаһы эрлэуенэн
Ишэк гэрлэнмэй.

*От того, что народ ругает,
Бей не оскорбляется.
От того, что хозяин ругает,
Ишак не оскорбляется.*

3. Канға баткан данды
Батыр алыр, миңэ бирмэс.
Урамда яткан данды
Өйзэ яткан бай алыр –

*Кровавую славу получит
Батыр, мне не уступит.
Славу с улицы,
Бай возьмет,
Не уступит работающему [14, с. 56].*

Подобные примеры встречаются и в кулямасах [6, №№ 71, 87].

Во-вторых, полагаем, что в поэтических произведениях в виде кубаира ему отводилась такая же роль, как Деде Коркуту в огузских дастанах. Обратимся к примерам. Один хан хочет жениться на дочери другого хана. Но тот требует такой калым: чтобы он преподнес столько скота, сколько волос на голове дочери, двух хороших собак, которые могли бы охранять дом и были пригодны для охоты, такого быстроходного коня, которого не могли бы обогнать другие кони. И требовал еще, чтобы из шелка в одну пядь сшил платье для невесты. Первый хан приготовил все, кроме последнего. Отец девушки тем временем ставит перед ханом, пожелавшим стать его зятем, новое условие: чтобы среди приведенного скота не было самок, но чтобы жеребцы ожеребились, быки отелились, бараны принесли ягнят. Еренсе

берется решить эти задачи: дает отцу девушки кусок дерева длиной со спичку, чтобы будущий зять мог изготовить из него прялку для прядения шелка, предназначенного для платья его дочери, раздает народу скот, на следующий день спрашивает у обоих ханов, разве они не родили ребенка [124, 55–57]. Вся эта ситуация напоминает сватовство Бану-Чичек, дочери Бай-Беджана, за удалого юношу Бейрека, где в качестве свата выступает Коркут, описания его хитроумного решения невыполнимых условий, поставленных перед ним Дели Карчаром, злым братом девушки. По его требованию отец егета пригнал по тысяче верблюдиц, кобыл, овец, не выдавших самцов, тысячу псов. Трудно было решить еще одно условие Дели Карчара: надо было найти для него тысячу блох. И тут приходит на помощь Коркут. Чтобы Дели Карчар сам подобрал нужное количество блох, он запирает его в овчарне. Еле вырвавшись оттуда, Дели Карчар вынужден был дать согласие выдать свою сестру за Бейрека [16, с. 67–72].

А кулямас «Прибаутка Ерэнсе-сэсэн» заканчивается сентенцией, высказанной сэсэнном, которая напоминает назидательные поэтические монологи Деде Коркута в финале каждой песни огузского дастана о нем. «Однажды Ерэнсэ-сэсэн услышал разговор двух женщин. Одна говорит:

– Были бы у меня сено да корова, я бы ни в чем не нуждалась.

Другая отвечает:

– А я тебе больше скажу. Если бы у меня были дрова да сено, мне бы и муж не был нужен.

Ерэнсэ-сэсэн сочинил по этому случаю прибаутку:

Даже конь, пусть самый лучший,

Без кнута не может обойтись.

Женщина, пусть лучшая из лучших,

Без мужчины не построит жизнь.

И мужчина, даже самый умный,

Без совета вряд ли проживет.

Государство, сильное из сильных,

Без мужей не стоит ничего [7, № 71].

Хабрау-сэсэн. По сравнению с Ерэнсе-сэсэнном, Хабрау-сэсэн стоит еще ближе к Коркут-Ата. Он такой же долгожитель, в

нужный момент он тоже напоминает об этом. Как и Коркут-Ата, Хабрау-сэсэн является лишь персонажем-советчиком: первый – в дастане «Деде-Куркут», второй – кубаире «Идукай и Мурадым». Больше о них мы ничего не знаем¹.

Как и Коркут-Ата, Хабрау дает добрые советы, но не прямолинейно, а с намеками, иносказательно. Так, он своими мудрыми загадками испытывает Идукая, юного героя кубаира, чтобы узнать, насколько он умный и смекалистый [9, с. 46–47]. Когда хвалит Уральские горы, он фактически решает ту же задачу, как и Коркут-ата, намекая на необходимость защиты края, желая видеть в Идукае продолжателя дел Сура-батыра и его сына Хаубана из кубаира «Акбузат». Задает ему вопрос: не найдется ли на Урале еще таких батыров [9, 56–59], что воспринимается юным батыром как благословление на героические дела.

Хабрау появляется на сцене, как и Коркут-Ата, обычно тогда, когда тот или иной персонаж кубаира оказывается в трудном положении, и он дает ему мудрый совет, как решить ту или иную задачу и выйти из трудного положения. Идукай, верой и правдой служивший сардаром-военачальником у Туктамыш-хана, узнает, что против него организован заговор, и спасается бегством. Ханское окружение ничего не может предпринять, чтобы вернуть его. В этот момент появляется Хабрау-сэсэн, который, вникнув в суть дела, берет слово. Однако он не сразу дает нужный совет. Сперва говорит, что он старец, переживший междоусобицу Акхаккулембета и Каракулембета, ногайских мурз-братьев, эпоху Чингиза и других ханов [8, с. 100]. Потом вдруг начинает хвалить богатырские данные Идукая. При этом Хабрау пользуется традиционным поэтическим приемом гиперболизации в изображении образа богатыря, характерным для эпосов тюркоязычных народов. Например, вот как изображается Маадай-Кара, герой одноименного алтайского эпоса:

¹ Условно к легендарным сэсэнам можно отнести и Конку (Кунукас-сэсэн), который, по словам анонимного автора рукописи «Мои вечера. Сказки башкирские», обнаруженной в 1961 г. в рукописном отделе Ленинградской библиотеки им. М.А. Салтыкова-Щедрина [18а,с. 335, 541].

Это литературное произведение, написанное на башкирскую тему с некоторым налетом башкирского фольклора условно считается продолжением «Баширской повести» (полное название: «Куз-Курпач. Башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на русский в долинах гор Рифейских, 1809 года») Т.С. Беляева..

*На поясице место есть
Двумстам отарам разойтись,
На крепко сложенной спине –
Стадам бесчисленным пастись* [1, с. 19].

О юном Алпамыше, герое одноименного башкирского кубаира, говорится, что «его руки были толщиной с бревна, ноги – как лодки, спина – как поле, тело – как дуб» [11, с. 6].

По словам Хабрау-сэсна, Идукай же выглядит так:

*Сзади ли на него взгляну:
Пространство меж плеч его – такыр,
Где может выспаться богатырь;
Спереди на него взгляну:
Глаз пронзителен, сокола взор,
Прямо в сердце входит в упор...* [11, с. 101].

Конечно, и в повседневной жизни мы часто употребляем подобные гиперболы. Если говорим: «У нее глаза – озеро!», значит, речь идет о девушке с большими глазами. Если о каком-нибудь мужчине говорят: «Просто медведь! Алпамыша-великан!» – сразу представляется физически сильный и высокий ростом человек. Такой прием изображения героя эпического памятника является одним из художественных способов его идеализации, образным выражением желания показать его необычным и выделить из массы окружающих. В то же время прогнозируется его неременная победа над черными силами. К примеру, обратимся к образу Идукая. После изображения его необычайно сильным богатырем и великаном Хабрау вдруг начинает предупреждать Туктамыш-хана, мол:

*...Жестоко отомстит он тебе
За скрывающийся в скалах род;
Счастливую жизнь начав в Орде (Тимура. – С.А.),
Любовь людей своих обретет.
.....
Стада твои и табуны
Ясаком, собранным по стране –
Все угонит к себе...* [8, с. 103]

Хабрау говорит, что Идукай может устроить погром во дворце Туктамыша, забрать его дочерей и нанести тяжелый урон хозяйству [8, с. 103]. Наконец, он дает совет, чтобы на поимки Идукая Туктамыш срочно отправил отборных семь богатырей. Дослушав до этого места, слушатели оказываются в недоумении. Весь монолог Хабрау может показаться противоречивым, т.к. «мудрый» совет, данный им Туктамышу, как легче поймать Идукая, воспринимается нами как предательство, как измена Идукаю, которого сам Хабрау пестовал с малых лет, учил мудрости, готовил из него борца за справедливость. Когда мы узнаем далее о том, что его отношение к Идукаю не изменилось, мысленно возвращаемся к этому эпизоду и как бы осуществляем новое прочтение этого отрывка кубаира. Тогда нам становится ясно, что не только слова Хабрау о возможном нападении Идукая на стан хана Туктамыша, но и его идеализация теперь воспринимаются нами как предостережение хана о возможной мести со стороны этого батыра: мол, не шутка иметь дело с ним. Невольно приходится пересмотреть предварительный вывод о противоречивости личности Хабрау-сэсэн. И тогда становится ясно, что Хабрау отрицает любые необдуманные, сиюминутные решения. Им движет забота о мирном решении конфликта: чтобы и Идукай не пострадал, и страна Туктамыш-хана была спокойной, и его люди продолжали спокойно жить своей привычной жизнью. Мудрец, в отличие от других героев, обо всем судит совершенно без амбиций, неординарно.

Баик Айдар-сэсэн. Эпос «Баик Айдар-сэсэн» хронологически относят к кубаирам, созданным на стыке XVIII–XIX вв. Это подтверждается не только исторической основой сюжета, но и биографией Баик Айдар-сэсэн – Айдара Байназарова (1710–1814), архивными данными. Однако он по всем признакам стоит ближе к Еренсе-сэсэну и особенно к Коркут-Ата, Хабрау-сэсэну. Дело в том, что участник ряда башкирских восстаний Баик Айдар-сэсэн, согласно кубаиру, тоже вышел на майдан уже глубоким старцем. Об этом сам сэсэн напоминает так:

*Если же я, достигший ста лет,
Не скажу вам, что знаю сам [8, с. 326].*

Его роль в кубаире сводится к тому, что он открывает глаза сомневающимся и стоящим перед дилеммой башкирам: идти воевать за царя против Наполеона или нет. В этом, кажется, и есть резон. Ведь недавно только, точнее 37 лет тому назад, императрица Екатерина II жестоко расправилась с башкирами – участниками очередного восстания под предводительством Салавата Юлаева, в результате чего пролилось море крови. Теперь очередной царь просит помочь в борьбе с захватчиками-французами. Узнав причину сомнений башкир, Байк призывает достойно отозваться на призыв царя, как это делали предки, если выразиться словами А. С. Пушкина, «старые обиды позабыв»,

*Когда на голову грянет беда,
Пусть в обычной жизни плохой,
Все же хорош человек родной:
Двое братьев будут ссориться,
Сядут на коней – помирятся!* [8, с. 327]

Это – во-первых. Во-вторых, Байк-Айдар напоминает своим соплеменникам, что, идя на объединение с Великим Московским княжеством, предки дали клятву при необходимости грудью вставать на защиту общего с русскими Отечества. А клятва для башкира священна. Вот что сказал мудрец по этому поводу:

*Деды наши не понапрасну
Склонили голову пред Москвой,
Белого царя власть признав,
Поклялись своей головой!
Ай, клятва, клятва: сказано –
Держи крепко слово одно!
Не помилует тебя чужжак,
Не присягай ему никак!
... Слово мое будет таким:
Кто клятву нарушит,
Что будет с таким?
Не будет опоры таким* [8, с. 327 – 328].

Напоминание о священности клятвы на верность общему Отечеству подняло народ на борьбу. Как известно, в 1812 г. в поход против французов из 28 башкирских конных полков отправляются 20. Кубаир трактует это как результат влияния мудрых слов Баик Айдар-сэсэна. Благодаря такой трактовке его образ начинает напоминать образ святого Хызыра, который, по народным поверьям, в виде белобородого старца в зеленом чапане и белой чалме выводит заблудившихся на верный путь, одиноким путникам становится спутником, сомневающимся дает добрые советы и высказывает алгыш – благопожелания. Поэтому, отправляя кого-либо в путь, башкиры говорят:

Изге ниэт булһын юл башың,
Хызыр Ильяс булһын юлдашың!
Хызыр Ильяс булһа юлдашың,
Мең дошманға торор бер башың!

*С добрыми намерениями начни свой путь,
Пусть Хызыр Ильяс будет попутчиком!
Если Хызыр Ильяс будет попутчиком,
То сам один одолеешь тысячу врагов!*

Итак функционально образы Еренсэ-сэсэна Хабрау-сэсэна и Баик Айдар-сэсэна напоминают образ Коркут-Аты [16] героя одноименного огузского дастана и изначальной башкирской версии его. В них этот герой выступает в двух ипостасях ему приписывается роль авлии-провидца, полусвятого человека и авторство дастана и кубаира.

Литература

1. Алтайские героические сказания / сказитель А. Калкин; пер. с алтайского А. Илитченко. – М.: Современник, 1983. 288 с.
2. Антология башкирской литературы: в 2-х томах / сост. и авт. предисл. М.Х. Надергулов, Г. Б. Хусаинов; отв. ред. Г. Б. Хусаинов. – Уфа: Китап, 1999. – Т.1: XIII – XVIII вв. – 464 с (на башкирск яз.).
3. Ахмадеев Вафа. Текут подобно рекам времена. – Уфа: Китап, 2007. – 197 с. (на башкирск. яз.).
4. Бабич Шаихзада. Стихи, поэмы, эпиграммы / сост. авт. предисл. коммент. Равил Бикбаев. – Уфа: Китап, 1985. – 400 с. (на башкирск. яз.).

5. Башкирское народное творчество: Баиты / сост. М.М. Сагитов, Н.Д. Шункаров; авт. предисл. Г.Б. Хусаинов; авт. коммент. и глоссария М.М. Сагитов; отв. ред. Г.Б. Хусаинов. – Уфа: Башкнигоиздат, 1978. – 398 с. (на башкирск. яз.).
6. Башкирское народное творчество: кулямасы / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент. А.М. Сулейманова; отв. ред. Н.Т. Зарипов. – Уфа: Башкнигоиздат, 1985. – 382 с (на башкирск яз.).
7. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл. А.М. Сулейманова; коммент. Л.Г. Барага и А.М. Сулейманова; отв. ред. Л.Г. Бараг. – Уфа: Башкнигоиздат, 1992. – Т.6: Шуточные сказки и кулямасы. – 464 с.
8. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент. и глоссарий Н.Т. Зарипова; отв. ред. Р.Г. Кузеев. – Уфа: Китап, 1999. – Т. 10: Исторический эпос. – 392 с.
9. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент. и словарь Н.Т. Зарипова; отв. ред. З.Г. Ураксин. – Уфа: Китап, 2000. – Т. 5: Исторические кубаиры, хикаяты (иртеки). – 392 с. (на башкирск. яз.).
10. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост. Н.Т. Зарипова и А.М. Сулейманова с участием Г.Б. Хусаинова и З.Я.Шариповой; предисл. Н.Т. Зарипова; коммент. и глоссарий Зарипова и А.М. Сулейманова с участием Г.Б. Хусаинова и З.Я.Шариповой; отв. ред. Г.Б. Хусаинов. – Уфа: Китап. 2002. – Т.6: Эпос: кысы и дастаны. – 552 с. (на башкирск. яз.).
11. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., коммент. и словарь А.М. Сулейманова; отв. ред. Р.Т. Бикбаев. – Уфа: Китап, 2006. – Т. 8: Эпос: иртеки и эпич. кубаиры. – 492 с. (на башкирск. яз.).
12. Башкирское народное творчество / выявление и отбор текстов, сост., предисл., глоссарий А.М. Сулейманова; коммент. отв. ред. выявление и отбор текстов, сост., предисл. и глоссарий А.М. Сулейманова; коммент. Л.Г. Барага и А.М. Сулейманова; отв. ред. С.А. Галин. – Уфа: Китап, 2008. – Т. 11: Новеллистические сказки. – 568 с. (на башкирск. яз.).
13. Башкирские шежере-сост., пер. текстов, введ. и коммент. Раиля Кузеева. – Уфа: Башкнигоиздат, 1960. – 304 с.
14. Бурангулов М.А.. Завещание сэсэна / сост., авт. вст. ст., отв. ред. Бурзян Баймов. – Уфа: Китап, 1995. – 352 б. (на башкирск. яз.).
15. Идельбаев М.Х. Завещание из древности. – Уфа: Китап, 2007. – 334 с. (на башкирск. яз.).

16. Книга отца нашего Коркута: Огузский героический эпос / пер., вст. слово и коммент. Аллы Ахуновой; ред. и авт. предисл. Халык Короглы. – Баку: Язычы, 1989. – 224 с.

17. Турсунов Е.Д. Генезис казахской бытовой сказки. – Алма-Ата: Наука, 1973. – 216 с.

18. Хусаинов Г.Б. Эпоха, литература, писатель. – Уфа: Башкнигоиздат, 1978. – 432 с. (на башкирск. яз.).

НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ О СВЯЩЕННОЙ ГОРЕ ТОРАТАУ

Р. А. Султангареева

Уфа

Аннотация. На основе новых материалов, собранных автором, в статье впервые рассматриваются фольклорно-этнографические достоверности, мифы и реалии, касающиеся сакральности, священности горы Торатау. По живой памяти народа воспроизводятся духовно-нравственное содержание горы, особенности, правила ритуального восхождения и нормы поведения, праздники жертвоприношения. Раскрывается значимость и ценностность Торатау как святилища, инициального центра, исторического и культово-обрядового места.

Ключевые слова: Торатау, культы, мифы, верования, фольклор.

Религиозные, мифологические представления народа всегда имеют непосредственно связанную культово-ритуальную компоненту, что являет материальное выражение мировоззренческих ценностей. Одно из таких феноменальных достояний традиционной тюркской древности – ритуалы, верования, связанные со священными местами и святыми людьми. Фольклорный текст о замечательных местах, горах, реках, деревьях и т.д. за долгое историческое развитие проявляется как форма паспортизации близкородственных отношений между человеком и природой. С этих позиций мифологические традиции и обряды коренных народов – «это не совсем экзотика как их в лучшем случае воспринимает современность. Это культура, поддерживающая информационный обмен между человеческим

обществом и планетой, а через него и с космическими структурами» [6, с. 287].

В Башкортостане множество мест, называемых «изге урын» (священное место), «изге тау» (священная гора), «изге шишмэ» («священный родник») и др. Преимущественно и именно в памяти коренного населения, на чьей территории находятся сакральные места, сохраняются уникальные свидетельства и знания об их влиянии, роли, возможностях... Издревле почитаемая башкирами священная Гора Торатау среди всех особо знаковая. Уникальный памятник природы (возраст более 230 млн. лет, высота – 406 м., длина 1,2 км., ширина – 0,8км.) представляет типологичный в ряду знаменитых священных гор мира, как Фудзияма, Кояя, Асама (Япония), Кайлас (Индия). Обожествление Торатау содержится в самом названии, т.к. слово «Гора» означает Бог, синонимично с Ходай, Тэнгри, Аллах. Исконное значение священной горы Торатау согласуется с тенгрианскими представлениями о высотах и холмах как опорах Матери-земли. «Тау - Ер казыгы, Ир-ил казыгы» («Гора-столп Земли, мужчина-страны столп»), - гласит мудрость. Горы - избранные места обращения к божествам. Истоки прочно удерживаемых в течение многих веков в памяти народа обрядов уходят в глубь веков. Так, к горе Болын-гус (кладбище близ Биляр), как отмечал П. Кудряшов, башкиры оказывали высшее почитание. Прежде чем совершать восхождение, делали омовение, молились Богу, затем становясь на колени, «ползут на гору так, что колени раздирают в кровь»; «на вершине горы молятся, зовут святых, просят исцеления и помощи», сходят с горы, проводят обед, «где участвуют и магометане, и христиане», «идут с благоговением к священному источнику» [4, с. 187]. Примечательно, что такой же порядок восхождения на священные горы и компоненты правил поведения соблюдаются (хоть и в усеченных формах) в современной обрядовой практике: выпали становление на колени, не везде проводятся коллективные победы. В сведениях, которые в свое время записали И. И. Лепехин, П. Рычков, С. И. Руденко, зафиксирована таинственная сила Торатау, ее место в духовной жизни народа. «Никто из них башкир на сию гору с нами идти не хотел, отговариваясь разными обетами, которыми они горе должны и которые еще не исполнены: ибо без исполнения обетов влзать на гору никто не может», – писал И. И. Лепехин [5, с. 32].

Обязательность долга (обет – благое обещание) перед горой проявляет традиции обожествления и умилоствления. Торатау П. И. Рычков называет крепостью, «где по сказанию башкирцев жывал некоторый ногайский хан, почему она и называется Тура» [9, с. 126]. Похоже, имеется ввиду великий хан Тора – бей, имя которого упоминается в эпосе «Идукай и Мурадым», повествующем об исторических событиях противостояния башкир, ногайцев против хана Туктамыша в XII - XIV вв. Согласно ДРЕВНЕМУ ОБЫЧАЮ название МЕСТНОСТИ давали ВЛАДЕЛЬЦАм. Прослеживается идея переноса могущества горы на силу и мощь влияния хана. На фоне осознания сакральности горы выработаны предписания, нарушение которых влечет тяжелые последствия, как упоминал в свое время И.Лепехин (у того, кто пренебрег этими запретами вымерла семья) [5, с. 32]. Письменных сведений о священности горы Торатау мало, однако и этих достаточно для воссоздания картины древнейшей традиции почитания святой горы. Значительно и наиболее полно дополняют материалы о святости горы фольклорные свидетельства (предания, мифы, верования, правила поведения, песни и т.д.). В народе не принято всем говорить и тем более сообщать чужеродцам о священности тех или иных мест (Х. Сагадатов, 1923 г., дер. Казмаш Абзелиловского р-на). Правило, бытующее повсеместно, и как выше показано, создавало значительный барьер для собирания материалов, а тем более чужеродцу. Запреты, предписания по поведению возле горы бытуют до сих пор. К горе нельзя идти без головного убора, смотреть на вершину против солнца, громко разговаривать [11, с. 37]. Проецируется восприятие горы как сакрального, особо важного места, которое разделяет мир на «этот и другой», «свой и чужой», профанный и сакральный, таинственный (опасный), где предписывается особое поведение. Гора вообще понимается как образ мира, модель Вселенной, в которой отражены все основные элементы и параметры космического устройства [14, с. 307].

Фольклорная память уникальна тем, что удерживает колоссальное множество объективной и многоплановой древнейшей информации, сохраняемой и доносимой на языке символов, образов, мифов, а иногда – в форме практических способов, правил поведения. Эта память отображает реалии,

которые преимущественно от других (точных наук) выгодно объективны и достоверны в силу их духовно-нравственной обозначенности, наполненности. Однако, по причине того, что считаются «экзотикой или вымыслами», редко используются в других сферах науки как аргументы. Следует признать, что целенаправленного сбора фольклорных, этнографических материалов, которые наиболее объективно отражают ценность восприятия и память народа о Торатау, до сих пор сделано не было. Обширный фонд многообразных знаний, передаваемые из поколения в поколение, нормы обережения могущественной горы устойчиво сохраняются в памяти народа, обнаруживая глубокий духовный опыт предков и высокую культуру отношения человека к Природе. Представленные в статье фольклорные и этнографические материалы записаны нами в 2014 году в Ишимбайском районе во время фольклорной экспедиции. Собранные по живой памяти различные материалы дают свидетельства о мировосприятии, философии и отношении коренного народа к своей святыне.

Гора Торатау – как мерило духовно-нравственного состояния и уверенности народа, материализованный дух Вселенной, мира и сакральное место. Отсюда идея неприкосновенности связывается с особой силой влияния горы: «если разрушится гора – разрушится мир; выйдет большая черная вода, масло (кара май) и погубит все вокруг». «Издrevле гора – место молений, но если разрушат гору, она разрушит все» (Ишембаева Фариды Кульбулдыевна, 1931 г.р. Урман Бишкадак). «У горы есть «дух», «хозяин», который появляется в белом одеянии и охраняет ее. Семь – восемь лет назад вспыхнул пожар. Все видели, как во время пожара появился какой-то старец в белом и чудом погасил огонь. Пожар продолжался в течение восьми часов» (Сулейманова Шамсехаят Ямлихаевна, 1926г., с.Верхне-Арметово). «Старец был в зеленом чапане. Многие это издаleка видели, совсем недавно еще раз слышала об этом... Бегал, тушил огонь какой-то старец, а потом исчез. Иногда, если на нее поднимается непрошенный (пьяный или без молитвы), то дух горы ни с того, ни с сего в ясный день поднимает бурю, ветер» (Мухамадуллина Фагиля Даутовна, 1919 г.р., дер Салихово; Мухаметьянова Альфия Шамиловна, 1961 г.р. Урман-Бишкадак).

В сакрализации Торатау запечатлены экологические взгляды и знания народа об истории, почвенном составе земли . «Под горой большое море . Оно все затопит, если разрушить гору». Впечатляет глобальное и обобщающее осознание горы: «Прежний, другой мир, что был до людей, вот в такой форме остался, в форме горы. Это память земли. Внутри, внизу горы вода. Мир перевернется, под водой останемся, если беспокоить, рыть Торатау. Башкортостан ведь центр, пуповина Земли-Ер кендеге» (Салима Сахауетдиновна, по рассказу Сэхэу муллы, 1936-2012гг, который был весьма просвещенным, образованным человеком). В информациях зашифрованы неслучайные знания о составе, строении, геологической картине горы, которые еще не до конца раскрыты в науке и потому неведомы сигналы, посылаемые безмолвным языком могучей горы.

Обычай, особое поведение в обряде охраняет человека от влияния этой среды, места обитания духов, хозяев. ГораТоратау - место, способствующее духовному обновлению и усилению энергетики человека, на этом месте реализуются способы установления связи с высшими силами: «Каждый праздник летом и осенью поднимались и произносили благопожелания, просили мира, достатка, водили на вершине горы тунэрэк. Совершались жертвоприношения, старики молились». Самое интересное было, когда «после посева поднимались на гору и там раскатывали много крашенных яиц с вершины горы. Водили круговой танец под такмаки, а когда ведущий дает знак или музыка останавливается, то делали так: кто в этот момент рядом окажется, с тем обнимались и падали на землю, кувыркаясь, скатывались с горы вниз, громко, весело произнося благопожелания. Никто не должен был обижаться ни на кого. Ну, это если с чьим-то женихом или невестой вдруг придется обняться...» (Хайруллина Мунира Даутовна, 1937 г.р. дер. Ахмерово). Действия, относящиеся к первобытной магии плодородия, были издревле традиционны в быту многих народов и зачастую проводились после посевных. Прочитывается магия подобия, когда имитации супружеских любовных отношений призывают плодородные силы Земли.

Информанты часто говорят о том, что водили коллективные круговые хождения возле горы в целях достижения успеха, исполнения желаний (аналогичны тибетские, индийские,

греческие, японские обряды), а в дни солнечной активности (весенние, летние, осенние) проводились ритуальные восхождения.

Гора считается построенной по велению Тэнгри могущественными силами природы и Временем. На фоне этого осознания Торатау представляет собой великий и живой дар Всевышнего во имя безопасности и защищенности народа: «Гора – дар Тэнгри, Ходая и создана великими силами Природы – водой, ветром, огнем, воздухом. Вода под Торатау – это слезы земли, слезы Торатау, и их нельзя осквернять. Священность дана не людьми, и не людям её отнимать, если хотят благ...» (Х. Кутушева, 1930, Карайган). «Гора – пустая она. Ее если и разрушат, найдут не то, что ищут. Не для такого добра Бог ее создал. Добра, извести ненадолго хватит. Мы там работали, известь жгли в пятидесятых, знаем. Как только увидели много воды, услышали шум воды, гул какой-то, нас туда больше не пустили» (Мария Филлиповна Залипская, 1939, дер. Шихан). Гора – место с уникальной и мощной энергетикой, олицетворяет дух башкирского народа, хранителя Земли и мира: «Гора Торатау хранит силу – кот башкирского народа, так говорили и прежде». «Во время войны каждую пятницу поднимались на гору и молили о победе. Тот, кто совершал по совету стариков круговое хождение семь раз вокруг горы, все вернулись живыми. Бесплодные женщины дитя просили. Идут к знахарке, а она и говорит, мол, «а ты попроси у горы». «Мы на горе произносили благопожелания во имя мира и счастья Ер-һью (Земли-Воды). Она ведь всегда ждет молитвы от человека Тогда и земля, и мы сил набираемся» (Ф. Мухамадуллина). Ритуалы обхода занимают особое место в обрядовой культуре. Нет ни одного акта ритуализации событий, где бы не применялся круговой обход: это основное смысловое действие в избраниях хана, целительных актах, на свадьбах, посвячительных действиях, также во время мора и эпидемий, календарных праздников и т.д. В универсалиях кругового обхода проводятся различные (охранительные, плодородные, отторжения и привлечения, поступательные) идеи. Относящийся к почитанию солнца круговой ход солидаризирует, действует как способ обращений к божествам, модель контакта с внешними силами и включения в движения природы [12, с. 144-147]. В контексте семантики обхода как «акта космоизации, противоположного Хаосу и аналогичного сотворению

гармонии» [15, с. 101], башкирские обряды обхода возле горы Торатау - древнейшие модели поведения, способы поддержания устойчивости и продвижения жизненных благ. Так, «перед уходом на войну в 1941 г старики говорили воинам обойти 7 раз Торатау, чтобы вернуться живыми и здоровыми». По преданиям считается, что кружный ход возле горы Торатау помогает избежать беды, спасает от болезней, способствует исполнению желаний (Шарипова Эсма Алтыnguжиевна, 1921 г.р. Каныкай).

Особая роль и высокая значимость места отображены в правилах восхождения на гору. «Перед восхождением совершаем омовение, надеваем чистые одежды, произносим ният-обет о том, с какой надеждой, целью поднимаемся, говорим о том, что мы должны делать. Надо обязательно просить позволения Аллаха Всевышнего и духа горы («менер алдынан Алланан, тау эйәһенән ризалык алабыз»). Затем, перед восхождением, стоя лицом к горе, просим Всевышнего помощи. Останавливаемся у подножия и совершаем молитву, берем «ризалык» Аллаха, просим:

Ярзам бир, ташлама! Помогите, не бросайте!

Аллам, һинән ярзам! О, Аллах от тебя только помощь!

(Ф.К.Ишимбаева)

Гора Торатау – последняя обитель могучих мудрецов и провидцев (әулиә), которые издревле пользовались особым почитанием и в силу необычайных чудодейственных сил окружались ореолом священности и неприкосновенности. Отображаются доисламские традиции погребения умерших на вершинах гор [16, с. 321-325]. На горе Торатау и ее отрогах, по рассказам информантов, погребено более шестидесяти святых провидцев-авлий, религиозных служителей, в честь памяти которых совершались паломничества к могилам и коллективные моления (Хасбиямал Кутушева, дер. Урман-Бишкадак; Аккулова Фания Гафаровна, 1930 г.р.; Юмагузин Юлай Мугаттарович, 1947 г.р. дер. Макар; Тагирова Хатира Шарафетдиновна, 1933 г.р., дер. Макар). Язык ритуалов сохраняет высшей степени культово-поклонческое отношение к местам погребений провидцев». Перед восхождением на гору садились на колени и таким образом проходили сорок шагов до склона горы. После произносили аяты,

дога в честь духов авлий и предков. Если без предупреждения и молитв поднимаешься к могилам- то хозяева, духи авлий показываются в облике какой-нибудь живности. Это гора с чудесами. И сейчас там ходят они, хранители» (Шамсахаят Сулейманова).

Регулярность восхождений связывалась с паломничеством на могилы святых. «Нас раньше водила на гору моя бабушка. Обязательно несколько человек и в год три раза поднимались. Смотрели могилы авлий. На одном камне было написано имя «Маулит», с другого подъема, со стороны Нугайской дороги - могила второго авлии Абубакира. Десять лет назад разбросали даже камни, перекладыны с могил авлий, вот, нелюди! Это и есть ахрызаман – конец света, когда оскверняют последние обители предков, когда царями движут только деньги «ахрызаманда эруах макамын тапарзар, батшалар акса кыуырзар, ти бит» (Ф. К. Ишембаева, 1931 г.р.). Опасения о целостности горы прозорливо связываются с знаниями пожилых людей о необузданности инстинктов общества, в котором властвуют деньги. «Умергали бабай всегда особо говорил о том, чтобы мол, не дай Аллах, Торатау будут копать. Думаете, авлии не видят, не знают и простят людям это?! Ведь они, души провидцев, вон, в 1977 году показывались уже, в белых одеяниях, с палками в руках! Торатау - пуп земли. Есть подводное море. Торатау держит его, как человека держит пупок. Оно и выйдет, если тронут Торатау».

Священность мест Торатау связывается с памятью о ханах, выдающихся личностях. «Здесь некогда жили Кусэрхан, Кусмэсхан. Были тогда у людей, в древности, какие-то странные имена, как Тузлек, Ябалак». Наполненные разными информациями эти сведения в свое время записала Шарипова Гульчачак Даминдаровна (1956 г.р. дер.Каныкай). Показательно, что именно в этом регионе, в деревне Ибраево Ишимбаевского района от Набиуллиной Гатии Сахиуллиной (1906 г.р.) в 1983 году было записано сказание «Кусярхан и Кусмясхан», повествующее о любви Баянхылу и Кузыйкурпяч (популярный сюжет в тюркской сказительской культуре) (фольклорный фонд СГПИ). В другой записи, сделанной Р. Нафиковой в 1968 от Х. Ш. Султанмуратовой, 1898 г.р., в дер Ахмерово Ишимбайского района, этот же сюжет называется «Торахан и Текэхан» [7]. Известным ученым

А.Вахитовым в деревне Азнаево от С. Галиаскарова (1898 г.р.) записан сюжет «Кузыйкурпач и Маянхылыгу», где действуют те же герои» (там же, д. 734). Все это позволяет проводить привязку древнего лироэпического сюжета с местностью и творческими традициями.

«Дедушки всегда говорили с опаской о горе. Нельзя было на нее просто так подниматься, показывать пальцами, а надо головой или подбородком кивать. Там погребены авлии Маулит и еще очень много других. Маулит был одним из первых, самых могучих провидцев, владел такими знаниями, что мог на расстоянии лечить, знать будущее. Старики запрещали подниматься по одному, кричать, шуметь и т.д.». «На горе Торатау святые провидцы погребены и они защитят гору. Испокон веков там молились, во имя мира, благ и совершали жертвоприношения» (Кутлуахметов Сарваретдин Галляметдинович, 1929 г.р., дер. Кинзябулатово. Мулла в сельской мечети).

В рассказах народа Торатау предстает как святилище, место религиозных посвящений, коллективных обращений к божествам». Говорили, что посвященные в тайные знания мудрецы (оло укымышлылар, белмэгэнде белеүселәр) в течение нескольких дней читали в пещере Торатау молитвы во имя мира, совершали омовения в чистой воде, находящейся внутри Торатау и выходили в народ освящать умы (аңфартып асык белем тараткандар, доға әйткәндәр» (Шарипова Асма Алтынгужевна, 1921 г.р. дер. Каныкай). Фиксированность, посвященность специальных умиловительных приношений, обрядовых блюд во имя горы передают идеи об одухотворенности священной горы. «Внутри горы есть пещера. Ее завалили, чтобы не заходили. Возле горы или в пещере каждый год совершали жертвоприношения, резали барана и варили «Торатау ашы» («Суп Торатау»), готовили халму для супа (Х. Б. Кутушева, 1930 г.р. Карайган). На праздниках «в прошлом участвовали паломники из Казахстана, Узбекистана, Турции» (Кутушева Хасбиямал Батыргареевна, 1930 г.р., деревня Карайган). Действа восходят к древнейшим традициям, совершаемым на избранных участках земли, священных местах и типологичны с обрядами многих народов. Тюркский хан со своими вельможами ежегодно приносил жертву в пещере предков, а «в средней декаде пятой луны он приносил жертву духу неба» [2, с. 229]. Еще в

начале XX в. С. И. Руденко наблюдал принесенные башкирами духам гор жертвы: медные монеты, украшения женских нагрудников, кусков материй [8, с. 101]. В том контексте, что вершина горы олицетворяет Небо, где обитают боги, а под горой находится Нижний мир злых духов [14, с. 307], проецируются функции жертв, принесенных божествам и Тэнгри. Почитание горы Бодын-инли «Дух, покровитель страны», на вершине которой не было ни деревьев, ни растений, включал следующие компонент: 1) в пещере совершается жертвоприношение; 2) у реки жертвоприношение духу неба и 3) ритуалы на вершине горы – предполагаются нанесение ритуальных рисунков [2, с. 229]. Совершаемые на горе обряды могут быть и не идентичными, они трансформируются, происходит сращение доисламских и исламских мотивов: ныне башкиры вкушают принесенную пищу, произносят молитвы, некоторые привязывают ленты на ветки кустовых деревьев у подножия горы. Как и в традициях казахов, кыргызов [13, с. 322-325], после трапез посетители снова читают вместе молитвы. Во всех случаях ритуал – символ высшего почитания. Человек, проводя ритуалы, моления, является активизатором «священных мест», проводником информации. Свидетельства о том, что под горой была пещера, в которой совершались ритуалы, подтверждаются археологическими данными. По совершении раскопок и исследовании большой археологической коллекции А.Л. Сметанин сделал вывод о том, что памятник природы Торатау - святилище, существующее непрерывно с середины 1 т. н.э [10]. В дальнейшем эти выводы подтвердили археологи [3, с. 129-131].

Торатау – историческое место проведения значимых в жизни рода народных собраний «В 1710 году состоялся большой йыйын возле горы Торатау. Участвовали там и минзелинские башкиры. Обсуждали вопросы мира, избрания глав войск, выбирали батыров. Была старинная книга об этом всем. Я не знаю, где она, к сожалению», - рассказывал Гималитдинов Файзелгаян Шарифрахманович, 1944 г.р. уроженец деревни Ишэй, по профессии юрист и врач. Недоумение и боль носителя культуры, большого знатока фольклора, истории местности трудно описать: «Где эта история теперь? Взорвали? Прожгли? Что я скажу внукам? Что я мог сделать?..» Такие эмоции боли, отчаяния нам

пришлось с комком в горле, слушать в каждом доме, от каждого информанта... «Здесь в прошлом, очень давно великие ханы жили. Собирались все ханы и проводили совет, выбирали ханов. Шаһ-это хан, глава. Вот потому и назвали Шахтау. Глав войск выбирали, когда проводили йыйын возле горы. Перед проводами на войны собирались возле горы Торатау, а муллы читали молитвы, просили Всевышнего и гору, чтобы благополучно все вернулись» (Материалы собраны Гульчачак Шариповой от стариков Умергали, Мансура, Гульфаризы инэй).

В народных знаниях Торатау как купол, закрывающий переход от земного к подземному миру, полый изнутри. В текстах песен, игровых такмаков фольклоризованы свидетельства о пустоте, куполообразности горы. «Во время весенних, летних игрищ поднимались на гору и водили тунэрэк, а земля под нашими ногами гулко звучала, как пустая бочка («ер кумпылдап тора ине без бейгэндэ, буш мискэ һымак»). Это мы слышали всегда.

Иптәшкәйем, күрәһеңме,
Торатау асыл кыуыш,
Һәр кемде лә беззең кеүек
Айыра микән тормош?

*Дружочек мой, ты видишь ли
Торатау - чудный шалаш,
Неужели всех, как и нас
Разлучает эта жизнь?*

В следующих свидетельствах примечательны глубоко философские, нравственно-этические обобщения событий, случившихся на священной горе Торатау. «Во время танцев и игрищ мы всегда слышали, как гулко отзывается все внутри и постоянный звук падающей с высоты и журчащей воды. Туристы из Перми услышали голоса под землей. Один из них лег на землю, на вершине и в страшном испуге соскочил от того, что что-то услышал. Затем человек 20 легли и слушали. Земля под горой кричала, говорят, все услышали одно и то же Это предупреждение горы об опасности. Также было перед войной 1941 года. Все голоса войны озвучила тогда гора. Так она рассказала о своей Памяти и

памяти земли. Как взрывы гремят, из ружей стреляют, гул самолетов, все слышно было, говорят». О пещере внутри горы, где течет вода и слышен звук падающей воды рассказывали Г. Д. Шарипова, Г. Янбаева (дер. Каныкай). «Под горой море. Если гору разрушат, то затопит все вокруг. В пещере под горой проводились моления. Там был чистый родник. Омывались этой водой. Надо знать и то, что Торатау держит климат. Вода в озере никогда не меняется. Дожди ли, ветер ли – Торатау регулирует. Мудрые внутри произносили молитвы. Гора пустая, потому звучит. Это все слышали, когда мы заводили игрища». По-видимому, речь идет о святилищах, имеющих внутри горы. Эти данные напрямую связываются с древнейшими традициями, когда религиозные служители совершенствовали свои знания в пещерах, подземных мечетях, ведя аскетический образ жизни во имя освоения новых переходных ступеней и посвящений себя Всевышнему [1, с. 119-127].

По особенностям территориального расположения, географическим измерениям, ландшафтным показателям Торатау находится в ряду мировых священных гор Фудзияма, Асама, Койя (Япония), Кайлас (Тибет, Китай), Кайлаш (Индия) и других, так же имеющих своих спутников в своем окружении – это чистые святые озера (Манасаровар, Йонгликонг и др). Возле Торатау – озеро с чистой водой Тугарсалган (Дугарсык). О необычайной истории и силе озерной воды доносят такие сведения. Тот, кто искупается в этой воде, не будет болеть целый год. Раньше говорили, что тот, кто будет молиться и купаться в этой воде, пить ее, не принимая другую пищу в течении сорока дней, приобретет необычайную силу и молодость» (Х. Кутушева, 1930 г.р., дер. Карайган).

Торатау, таким образом, и в сегодняшнем осознании народа святая, родная и красивейшая гора, символ духовной, нравственной состоятельности общества, целостности мироздания. Сознание священности горы-неразрывная часть духовной гармонии башкирского народа и его бытности, стержневое знание в цепи исторической закономерности, которое на протяжении веков передавалось из поколения в поколение в целях сохранения духовно-нравственного облика человека и облика Земли. Все, кто поднимается на гору Торатау, чувствуют необычайный прилив сил, бодрости и эмоций обновления, радости.

В народе с Торатау связаны самые сокровенные, глубоко трепетные чувства родства и неделимого единства с ней. Это великое чувство любви и почитания прошло вековые испытания, наполняясь в каждом витке времени новыми осмыслениями, предписаниями и откровениями. Одна истина оставалась главной – высшей степени чувство духовной близости с горой и неизменное осознание священности Торатау. Фольклорные свидетельства: предания, обряды и мифы – это невидимый в отличие от историко-археологических данных культурный пласт, в силу глубоко образной объективации эмоционально-чувственного мира коренного народа представляющие непререкаемые достоверности о ценности природного памятника. Обнаруживаются давно исчезнувшие реалии древности и загадки, которые необходимо изучить в сфере новых научных осмыслений.

Пренебрежение к сигналам, которые смоделированы в мифах, нормах поведения, ведет к потере нравственно-экологических традиций и чревато глобальными катастрофами.

Жизнь Торатау – это неделимая часть жизни башкирского народа, его духовной, психоэмоциональной гармонии. В народе бытует переданная предками великая мудрость: «Ирзе ир иткән - катын, халыкты халык иткән-Ер» («Мужчину мужчиной делает женщина, Народ народом делает – творит Земля»). Торатау творит народ, благословляет и вдохновляет народ. Назваться народом не сможем, если не сохраним дарованный Всевышним священный Торатау.

Сформировавшиеся за много веков проживания народа на месте своего обитания нормы поведения, воззрения о природе и ее замечательных местах исследователи называют «экспертными знаниями», что по сути наиболее точно передает суть, замысел, глубокое их содержание и функции. Эти нормы, ярко интеллектуальные решения по обережению земли, природы свойственны только коренным населением, на территории которых имеются священные места. Табуация этих ценностей, неприемлемость посвящений всякого в силы и тайны особых мест есть высшая культура аборигена, заинтересованного в сохранности святынь от дурного влияния.

Литература

1. Бекет-Ата. Книга о гуманности и познаниях. - Актобе, 2010, с. 119-127.
2. Бичурин Н. Я. (Иакинф) Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. т1 .М.,Л., 1950, с. 229.
3. Котов В. Г., Овсянников В. В. Археологические, этнографические свидетельства о почитании гор у башкир // Интеграция археологических и этнографических исследований. Мат-лы VI междн. научн. семинар. Ч.1-Омск-СПб, 1998, с. 129-131.
4. Кудряшов П. О просвещении башкир, их религиозном быте, обычаях.//Российский госархив литературы и искусства. М.,оп1, ех2913, ф1571, л1-55.
5. Лепехин И. И. Полное собрание ученых путешествий по России, издаваемое Императорскою Академиею Наук, по предложению президента .т4. Продолжение записок путешествия академика Лепехина. - Спб, 1822, с.32.
6. Мамыев Д. Концепция святых земель на примере Каракольского (этно) природного парка «Уч-Энмек» Республики Алтай//Святые места Иссык-Куля: паломничество, дар, мастерство. - Бишкек, 2009, с.287.
7. Научный архив УНЦ РАН, ф3, оп.2, д.734.
8. Руденко С. И. Башкиры. Историко-этнографические очерки. - Уфа, 2006.
9. Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. – Уфа. Китап.1999, с.126.
10. Сметанин А. Л. Новое в изучении святилища на горе Тура-Тая // Материалы XXXIII Урало-Поволжской студенческой конференции. – Ижевск, 2001.
11. Сулейманова М. Н. Доисламские верования и обряды башкир.- Уфа, 2005.
12. Султангареева Р. А. Мироззренческие основы башкирского кругового танца//Теория и практика общественного развития Краснодар, 2013, т2, №11, с.144-147.
13. Табалдиев К. Древние святые места Иссык-Куля и сопредельных территорий//Святые места Иссык-Куля:паломничество, дар, мастерство. – Бишкек, 2009, с. 322-325.
14. Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы.-М., 2010, т. 2, с. 307.
15. Фролов Б. А. Предыстория символа //Этнознаковые функции культуры-М.,1991.
- 16.Хисамитдинова Ф. Г. Словарь башкирской мифологии. - Уфа, 2011, с. 321-325.

ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ИЗУЧЕНИЯ ФОЛЬКЛОРА СИБИРСКИХ ТАТАР ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ

Л. Р. Сурметова
Тюмень

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы и перспективы изучения фольклора сибирских татар Тюменской области. Современное состояние фольклора сибирских татар вряд ли можно назвать благополучным. С каждым днем исчезают музыкально-поэтические жанры, меняется песенный репертуар, стиль их исполнения. На сегодняшний день полностью вышел из обихода игровые, свадебные песни. Не встретить образцы дастанов с их напевами.

Ключевые слова: сибирские татары, фольклор сибирских татар, жанровая картина, проблемы и перспективы изучения фольклора, создание Областного Центра традиционной народной культуры.

Современное состояние фольклора сибирских татар Тюменской области, вряд ли можно назвать благополучным. За последние 10 лет в области сбором и изучением фольклора сибирских татар не занимаются ни учебные заведения, ни государственные учреждения, и даже специалисты по фольклору. Причиной этому является закрытие татарских отделений в ВУЗах г. Тюмени и г. Тобольска, отсутствие каких-либо научных центров или хотя бы методических кабинетов по изучению фольклора. Изредка в Сибирь, к сибирским татарам ВУЗами Татарстана, научно-исследовательскими институтами, Республиканским Центром развития традиционной культуры Татарстана организовываются фольклорно-этнографические экспедиции. Это с одной стороны – хорошо, а с другой – плохо. Почему? Хорошо то, что фиксируются и будут издаваться материалы, а плохо, потому, что образцы фольклора сибирских татар до сих пор помещались в сборники в литературной обработке, т.е. на литературном татарском языке. В результате такого подхода не сохраняются фонетические, лексические, грамматические особенности народно-разговорного языка, что в известной степени снижает научную ценность зафиксированного фольклорного материала.

Мы хорошо понимаем, что с каждым днем исчезают из памяти народа многие элементы и образцы традиционной культуры. Стремительно исчезают музыкально-поэтические жанры. Меняется песенный репертуар, стиль исполнения, полностью вышел из обихода детский фольклор (колыбельные песни, игры, потешки), игровые и свадебные песни, инструментальные наигрыши. Сегодня не встретишь образцы эпических жанров, а именно дастаны и их напевы, бытовавших еще до середины XX в.; не остались в живых исполнители-инструменталисты на скрипке, курае, дафе, мандолине, думбре и т.д.. Следует отметить, что уже в 90-х годах в основном в экспедициях мы записывали информантов старшего поколения. Безусловно, к началу XXI века большинство этих носителей фольклорных традиций в живых не стало. Тем самым, это привело к исчезновению и затуханию в бытовой среде многих музыкально-поэтических жанров.

Однако есть какой-то прогресс в деле сохранения и распространения музыкального фольклора сибирских татар. Первым шагом в этом направлении стало выход в 2006 г. CD-диска Луизы Ильясовой-Сурметовой с фольклорными песнями на сибирскотатарском языке «Туган илем – монлы Себер ягы» («Родина моя – Великая Сибирь», Казань). Это – первое звуковое приложение в истории культуры г. Тюмени с фольклорными песнями. Готов к выпуску и второй CD-диск Луизы Сурметовой «Себер татар халык йырлары» («Народные песни сибирских татар»), состоящий исключительно из фольклорных песен сибирских татар (всего 18 образцов).

С целью сохранения и развития традиционной народной культуры сибирских татар с 2011 года в г. Тюмени ежегодно Конгрессом татар Тюменской области проводится фольклорный фестиваль. Примечательно то, что на волне данного фольклорного фестиваля появились уникальные самобытные коллективы: фольклорно-этнографические – «Саз» (д. Тарманы, Нижне-Тавдинский р-н), «Сердяш» (д. Каскара, Тюменский р-н), «Тамаша» (д. Аслана, Ялуторовский р-н), вокально-инструментальные – «Шытыр-шатыр» (д. Чикча, Тюменский р-н), «Барбарис» (д. Янтык, Тюменский р-н). Выявились таланты по сибирскотатарским дробушкам-танцам (тойдереп биючелэр) и сольному пению (байтче, монэжэт эйтучелэр). Основная задача

коллективов – реконструировать праздничные и бытовые обрядовые действия, музыкальный фольклор, традиционную этнокультурную одежду. Многие из них уже известны далеко за пределами Тюменской области и России. Например, в прошлом году вокально-инструментальный ансамбль «Шытыр-шатыр» в Италии занял I место в своей номинации.

На протяжении многих лет сбором, систематизацией, пропагандой фольклора сибирских татар успешно занималась методист отдела татарской культуры Областного Дома национальных культур «Строитель» А. С. Патршина. Результатом ее многолетнего труда стал выход сборника песен на сибирскотатарском языке «Себер татар халык жәүһәрләре» (Устное народное творчество сибирских татар. – Тюмень, 2006. – 84 с.). В данный сборник вошли 44 образца (баиты, мунаджаты и песни), записанные автором в татарских деревнях Вагайского и Тобольского районов. Из них 17 песен представлены в нотной транскрипции, и 28 текстовых образца.

Однако музыкальный фольклор сибирских татар Тюменской области до сих пор недостаточно изучен. Материалы, собранные сотрудниками ИЯЛИ и хранящиеся в фондах сектора фольклора института, не нотированы. Попутно отметим, что первая и фактически единственная весомая публикация образцов музыкального фольклора сибирских татар осуществлена А. Ключаревым в 1955 г. В сборник вошли 53 песни и 3 инструментальных наигрыша, собранные в ходе экспедиции 1940 г.. Другие же существующие на сегодняшний день музыкально-поэтические сборники татарского фольклора содержат лишь отдельные образцы сибирских напевов.

На сегодняшний день мной подготовлен к изданию фольклорный сборник «Песни, баиты и мунаджаты сибирских татар», включающий в себя 84 песен с вариантами. Предлагаемый сборник включает в себя лишь небольшой объем собранного материала, она является частью фундаментального исследования, которое ждет своего продолжения. И надо отметить, что оставшаяся часть полевых записей лежат мертвым материалом.

Отрадно то, что в прошлом году достигнута договоренность с Правительством Тюменской области о финансовой поддержке в выпуске данного издания.

Ждет своего выпуска в г. Казани и сборник песен, подготовленный музыковедом И. Ш. Кадыровым по материалам сибирских экспедиций 70-х годов XX столетия. Сборник включает в себя 250 образцов, записанных автором у сибирских татар Тюменской и Омской областей.

Фольклором сибирских татар я занимаюсь со времени учебы в Казанской государственной консерватории и защиты дипломной работы, т.е. немалых 20 лет. Будучи студенткой консерватории (с 1995 по 1999), младшим научным сотрудником Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук республики Татарстан (2000-2001) и преподавателем Тюменского государственного университета (2001 по 2004) объездила все населенные пункты Тюменской области и собрала богатейший материал по музыкальному фольклору сибирских татар. В 2007 г. мной успешно защищена диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности «Фольклористика» и «Музыкальное искусство». На сегодняшний день, в результате отсутствия в области какой-либо государственной структуры по изучению и развитию традиционной культуры, я по своему направлению нигде не работаю и уже более 10 лет не занимаюсь собирательской деятельностью.

Особо хочется акцентировать внимание и на том, что в Тюмени, к сожалению, еще не начата работа по исполнению резолюции Конвенции ЮНЕСКО 2003 года, где говорится о создании национальных реестров нематериального культурного наследия. Между тем за десятилетие, прошедшее со времени принятия Конвенции, в соседних регионах (например, в Свердловской области, «Центр традиционной народной культуры Среднего Урала»), а также в других регионах России есть уже такой опыт.

На сегодняшний день у нас еще в области отсутствует Перечень таких объектов, который бы позволил выработать комплексные меры по их сохранению и развитию. Но, сохранность некоторых уникальных архаичных традиций позволяет выделить и отнести к объектам НКН, подлежащим сохранению, следующие явления, бытующие на территории тюменского региона:

- празднование «Амаль», Навруз – иранское название, пришел он к сибирским татарам из Средней Азии и начинался он в день

весеннего равноденствия с 22 по 28 марта. У сибирских татар он сохранился под названием Амаль. Хамаль с персидского означает – месяц март, т.е. весенний праздник),

- празднование «Цым» – «Пробуждение весны» (в поздний период к данному народному празднику присоединились и исламские обряды) у сибирских татар Вагайского и Тобольского районов в начале мая,

- календарный обряд «Телэу» (обряд вызывания дождя),

- традиция игры на народных инструментах: на гармошке, балалайке у женского и мужского населения (сольное исполнение) – каждый их этих видов игры можно выделить отдельно,

- музыкальная традиция исполнения книжных напевов: баитов и мунаджатов,

- традиция исполнения жанра «озын кой» (протяжная песня) у татар Вагайского и Тобольского районов,

- народная хореография (танцы-дробушки сибирских татар).

Работу по выявлению и описанию объектов НКН в Тюменской области можно было бы вменить в обязанность учреждениям культуры на местах, центров традиционной народной культуры и научно-исследовательского центра в г. Тюмени или в г. Тобольске. Таким образом, на основании вышесказанного, я хочу заострить внимание на необходимости создания Научно-исследовательского центра языка, литературы, истории и искусства сибирских татар, или же хотя бы начать с открытия Областного центра традиционной народной культуры. Аналоги таких центров действуют во всех регионах России, однако в Тюмени нет подобных организаций.

Открытие же Областного центра традиционной народной культуры способствовало бы решению нижеуказанных задач на государственном уровне:

1) продолжению экспедиционной (собирательской), исследовательской и издательской работы тюменских ученых,

2) созданию регионального (областного) реестра объектов нематериального культурного наследия (НКН),

3) разработке методических рекомендаций по реализации программных задач на местах, организации и научного руководства периферийными научно-творческими коллективами, группами,

4) организации системы специальных семинаров, конференций по вопросам изучения, сохранения, распространения фольклора сибирских татар,

5) включению в образовательные программы учебных заведений дисциплин, направленных на изучение традиционной народной культуры сибирских татар,

6) творческой деятельности по созданию концертных программ, по организации обрядовых (Соннэт туйе, Цым), календарных (Эмэл, Аулак ойлэр, омэлэр) и мусульманских праздников (Курбан, Рамазан),

7) оцифровке и описи магнитофонных лент (из личного архива И. Ш. Кадырова и Л. Р. Сурметовой), а также полевых записей, сделанных студентами отделений татарского языка и литературы Тюменского государственного университета и Тобольского государственного социально-педагогической академии, сотрудниками Центра сибирскотатарской культуры г. Тобольска и т.д.

Государственная поддержка всех этих мероприятий послужило бы дальнейшему сохранению, изучению и распространению родного языка и традиционной народной культуры сибирских татар тюменского региона.

QOŞA KİLSƏLƏRİN SİRLƏRİ

S. P. Tağıyev
Bakı

Аннотация. Ни в армянских, ни в грузинских церквях женщины не молятся отдельно. Они совершают молитву вместе. Поэтому Большой и Малый пиры, расположенные в селе Ирмашлы Шамкирского района, Парные золотые церкви на территории называемым Золотая церковь на территории Чобанкенди Гедабекского района, параллельные церкви на гористой местности называемым Кохнагышлаг, села Союдлу, Венгская церковь в местности называемым над Чанахчы на территории лесного хозяйства – последовательные могущественные церкви в окружении монастыря, достойные правителей, даже парные церкви, имеющиеся в малых крепостях наших сел,

последовательные церкви в крепости Короглы, находящегося в Галакенди, большой храм и вторые большие церкви в Йедди церквях (Семи церквях) в храмовом комплексе, относящемся VI-VII вв., являющимся памятником архитектуры местного значения, расположенного на территории села Лакит Гахского района и т.д. могут послужит примером этого. Так как тюркская женщина совершала молитву отдельно от мужчин, церкви, храмы, монастыри построенные парно, параллельно, последовательно, принадлежат только и только тюркскому народу христианского вероисповедания. Поэтому такие памятники имеющиеся на правом берегу реки Кура, в объятиях гор Малого Кавказа и такие храмы в горах Большого Кавказа, принадлежат только и только тюркским народам. Не нужно забывать что, местными аборигенами древнего Азербайджана являются только и только тюркоязычные народы.

Ключевые слова: Азербайджан, христианские памятники, парные церкви, Тюркский характер, аборигены, тюркоязычные народы.

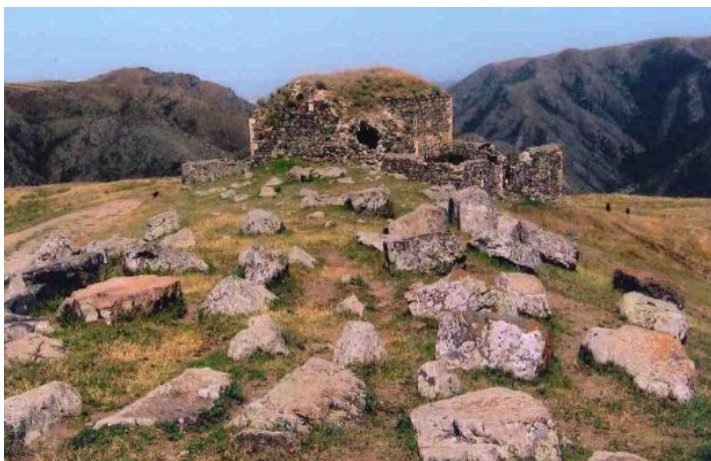
Mədəniyyət haqqında Azərbaycan Respublikasının Qanunundan bizə məlumdur ki, mədəniyyət – ədəbiyyat və incəsənət daxil olmaqla, cəmiyyətin və ya sosial qrupların maddi, mənəvi, intellektual və emosional xüsusiyyətlərini müəyyənləşdirən, insanların həyat tərzini, birgə yaşayış qaydalarını, mənəvi dəyərlər sistemini əhatə edən xüsusiyyətlərin məcmusudur [11]. Milli mədəni irs isə Azərbaycan xalqına məxsus, ümumazərbaycan əhəmiyyəti kəsb edən, universal dəyərlərə malik mədəniyyət nümunələrinin məcmusudur. Maddi mədəni irs – daşınmaz və daşınar mədəni irs kimi iki hissədən ibarətdir. Daşınmaz mədəni irsə daşınmaz arxeoloji, memarlıq, bağ-park, monumental, xatirə abidələri, dekorativ-tətbiqi sənət nümunələri, o cümlədən mədəniyyət, memarlıq, bədi, etnoqrafiya, təbiət abidələri və tarixi qoruqlar, mədəniyyət məkanları, məqbərələr, arxeoloji komplekslər, memarlıq ansamblları, dini ocaqlar və etnoparklar daxildir [1].

Ümumazərbaycan əhəmiyyəti kəsb edən mədəni irs nümunələrindən biri də xristian etiqadlı türklərin memarlıq abidələri olan qoşa kilsələrdir. Görkəmli alimlər tərəfindən Azərbaycan albanıyası dövrü ciddi şəkildə araşdırılmışdır [8; 9; 16;17;21; 23].İndiyə kimi bu problem bizdən başqa heç bir alim tərəfindən öyrənilməmiş,

tədqiq olunmamışdır [16]. Bəzi üzdənirəq tədqiqatçı, dırnaqarası alimlər Azərbaycan Albaniyasının abidələrini və tarixini təhrif etməklə öz adlarına çıxısalr da tarixi reallığı inkar etmək qeyri mümkündür [3; 7; 22]. Onların təsiri altına düşməklə xristianlığı qəbul edən türklərin erməniləşdiyini söyləyənlər də olmuşdur [5, s. 48; 13, s. 214]. Əsil alim kimi obyektiv mövqedən çıxış edərək onların saxtakarlıqlarının mahiyyətini real tarixi faktlara istinad etməklə ustalıqla tədqiq edib açanlar da olmuşdur [2; 6; 10; 14; 15; 17; 18; 19; 20; 22]. Ulu öndərimiz Heydər Əliyevin bu bərədə əvəzolunmaz gözəl fikirləri var: «Tarixi olduğu kimi qəbul etmək, dərk etmək və olduğu kimi qiymətləndirmək lazımdır...» [12, s. 39], «Bizim xalqımızın böyük tarixi, qəhrəmanlıq səhifələri ilə dolu olan tarixi məlumdur. Bizə də məlumdur, dünyaya da məlumdur. Əsrlər boyu dəfələrlə xalqımız yadelli qəsbkarlarla üzləşib, qarşılaşıb və dəfələrlə döyüşə qalxıb, torpaqlarımızı müdafiə edib, öz milli mənlüyini qoruyub saxlaya bilibdir. Keçmiş nəsilələr bizi bu günlərə gətirib çıxarıblar. Əgər belə olmasaydı, indi nə Azərbaycan var idi, nə də Azərbaycan milləti var idi» [12, s. 39].

Azərbaycanın qərb rayonları xristian etiqadlı abidələr ilə zəngindir. 2001-ci il siyahıya alınmasında Gədəbəydən 106 abidə qeydə alınıb[1, s. 150]. 2014-cü ildə isə biz indyə kimi qeydə alınmamış 1128 yeni abidə müəyyən etmişik. Onlardan 45-i kilsə, 9-u isə monastrdır. Xristian etiqadlı abidələr içərisində heç yerdə rastlaşmadığımız kilsə və monastrlarla qərb rayonlarında – Şəmkir, Tovuz, Ağstafa, Daşkəsən, Gədəbəy rayonlarında rastlaşmışıq. Həmin qəribəlik ondadır ki, bu ərazilərin əksəriyyətində kilsələr tək yox cütdür. Onlar ya biri-biri ilə yanaşı, ya ardıcıl, ya da qismən aralı olmaqla parallel olurlar. Əvvəlcə iki kilsənin bir yerdə olması bizdə təəccüb doğursa da sonradan onun türk xarakterinə uyğun olduğunu müəyyən etdik. Belə ki, indinin özündə də xristian kilsələrinə istər Qafqaz, istər Avropa, istərsə də Asiya olkələrində qadın və kişilər bir yerdə ibadətə gedirlər. Ancaq müsəlman məscidlərinə ibadətə gələn türk mənşəli qadınlar isə hökmən kişilərdən ayrı olmaqla ibadət edirlər. Bu xüsusiyyətləri nəzərə almış olsaq onda qoşa, parallel, yanaşı kilsələrdə ibadət edənlərin xristian etiqadlı türklər olduğunu qəbul etmək məcburiyyətindəyik. Nə erməni, nə də gürcü kilsələrində qadınların ibadəti ayrı olmur. Onlar bir yerdə ibadət edirlər. Odur ki, Şəmkir rayonunun İrmaşlı kəndində yanaşı olan Böyük və Bala pirlər, Gədəbəy rayonunun Çobankəndi ərazisindəki Qızıl kilsə deyilən dağlıq ərazisindəki Qoşa qızıl kilsələr, Söyüdlü

kəndinin Köhnəqışlaq deyilən ərazisindəki parallel kilsələr, Meşə təsərrüfatının sahəsində Çanaxçının üstü deyilən yerdə Vəng kilsəsi adlanan sahədəki monastrın əhatəsində olan hökmdarlara layiq ardıcıl əzəmətli kilsələr, kəndlərimizdəki qalaçalarda belə olan qoşa kilsələr, Qalakənddəki Koroğlu qalasndakı ardıcıl kilsələr, Qax rayonunun Ləkit kəndindəki yerli əhəmiyyətli memarlıq abidəsi olan VI-VII əsrə aid olan məbəd kompleksindəki Yeddi kilsədəki baş məbəd və ikinci böyük kilsələr və s. buna missal ola bilər. Türk qadımı kişilərdən ayrı ibadət etdiyindən bir yerdə qoşa, parallel, ardıcıl tikilmiş ibadət ocaqları olan məbəd, kilsə və monastrlar ancaq və ancaq xristian etiqadlı türk xalqlarına məxsusdur. Odur ki, Kür çayının sağ sahilində Kiçik Qafqaz sıra dağlarının qoynundakı belə abidələr və Böyük Qafqaz sıra dağlarındakı belə məbədlər ancaq və ancaq türk dilli xalqlarıdır. Təəssüf hissi ilə qeyd etmək istəyirik ki, bir qisim alim həmkarlarımız öz əsərlərində kilsə, monastr adlarını belə çəkməyə ehtiyatla yanaşırlar. Belə olmaz. Görkəmli alim E.Əlibəyzadənin təbirincə desək biz Şumer köklü, Az//As əsash, İskit soylu, Sak ləyaqətli, Hun əzəmətli, Səlcuq qeyrətli, Oğuz nəsilli, Tiirk əsilli türükük. Bununla da fəxr edirik.Millətimiz türk, dilim türk dili, vətənimiz isə Azərbaycandır [2, s. 3].Unutmaq lazım deyil ki, Azərbaycanın qədim, yerli aborigen sakinləri ancaq və ancaq türk dilli xalqlardır.



Şəkil 1 – Şəmkir rayonu. İrmaşlı kəndi. Böyük pir [1, s. 99].



Şəkil 2 – Şəmkir rayonu. İrmaşlı kəndi. Bala pır [1, s. 99].



Şəkil 3 – Şəmkir rayonu. İrmaşlı kəndi. Böyük pır S. Tağıyev tərəfindən pensiyası hesabına uçmasının qarşısı alındıqdan sonar [1, s. 99].



Şəkil 4 – Qoşa Qızıl kilsəlidəki birinci kilsəninqalıqları



Şəkil 5 – Qoşa Qızıl kilsəlidəki ikinci kilsəninqalıqları



Şəkil 6 - Gədəbəy rayonu. Söyüdlükəndi. Köhnəqışlaqdakı parallelkilsələr
[1, s. 150].



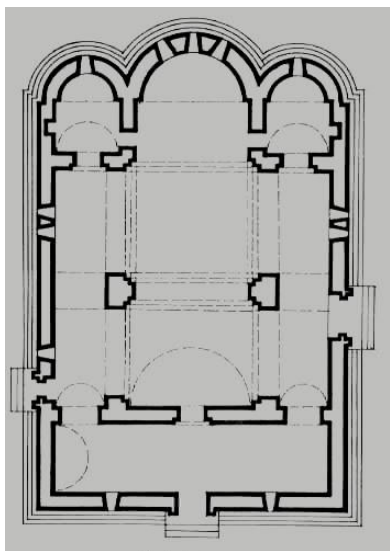
Şəkil 7 – Gədəbəy rayonu, Miskinli kəndi. Qalada ardıcıl kilsə qalıqları
[1, s. 54]



Şəkil 8 – Gədəbəy rayonu. Meşə təsərrüfatı sahəsində Çanaxçının üstü deyilən yerdə. Vəng kilsəsi adlanan sahədəki olan hökmdarlara layiq əzəmətli iki kilsə



Şəkil 9 – Qax rayonunun Ləkit kəndindəki yerli əhəmiyyətli memarlıq abidəsi. VI-VII əsrə aid olan məbəd kompleksindəki Yeddikilsədəki baş məbəd [1, s.157].



Şəkil 10 – Yedikilsədə baş məbədin planı



Şəkil 11 – Qax rayonunun Ləkit kəndində məbəd kompleksindəki Yeddi kilsədəki ikinci böyük kilsə [1, s.157]

Ədəbiyyat

1. Azərbaycan Respublikası ərazisində dövlət mühafizəsinə götürülmüş daşınmaz tarix və mədəniyyət abidələrinin əhəmiyyət dərəcələrinə görə bölgüsü. Azərbaycan Respublikası Nazirlər Kabinetinin 2 avqust 2001-ci il tarixli 132 nömrəli Qərarı ilə təsdiq edilmişdir. Bakı. 2001.
2. Alim-vətəndaş Elməddin Əlibəyzadə. Bakı, «Adiloğlu» nəşriyyatı, 2006.
3. Айвазян А. Памятники Армянской архитектуры Нахичеванской АССР. Ереван, Айастан, 1981.
4. Багрянородный К. Об управлении империей / Под. ред. Г. Г. Литаврина, А. П. Новосельцева. Греческий текст, перевод, комментарии. — Изд. 2-е, исправл. — М., Наука, 1991. — (Древнейшие источники по истории народов СССР).
5. Vəlixanlı N. IX-XII əsr Ərəb coğrafiyaşünas-səyyahları Azərbaycan haqqında. Bakı, 1974.
6. Гейбуллаев Г. К этногенезу Азербайджанцев. Баку, 1991.
7. Ереванци С. Джамбр памятная книга зеркало и сборник всех обстоятельств святого престола Эчмиадзина и окрестных монастырей. Москва, 1958.
8. Мамедова Г. Зодчество Кавказской Албании. Б. : Чашыюглу, 2004.
9. Мамедова Ф. Кавказская Албания и албаны. Баку: ЦИКА, 2005.
10. Мамедов К. Этнография народов Кавказа. Баку, 2013.
11. Мədəniyyət fəaliyyətinə dair qanunlar toplusu. Bakı. 2003. – 184 с.
12. Mən fəxr edirəm ki, Azərbaycanlıyam. Ümummillî lider Heydər Əliyevin həyat və fəaliyyəti haqqında. Bakı, 2008.
13. Минорский В. История Ширвана и Дербента. Москва, 1963.
14. Сараллы С. Украденная история. Геноцид. Баку, «Нурлан», 2008.
15. Səmuəl A. Ermənistan-terrorçu «xristian» ölkənin gizlinləri. (İngilis dilindən tərcümə edən Z. Ağayev), Bakı, 2004.
16. Tağıyev S. Qoşa kilsələr xristian etiqadlı türklərin memarlıq abidələridir. //Azərbaycan Respublikası Təhsil Nazirliyi Gəncə Dövlət Universitetində 15-16 oktyabr 2015-ci il tarixdə keçirilmiş «Qafqaz tarixinin aktual məsələləri» Beynəlxalq Konfransının materialları. II hissə. Gəncə, 2015. Səh 267-270.
17. Тагиев С. П. Тюркские христианские памятники в Азербайджане. //Нематериальное культурное наследие тюркских народов как объект сохранения: сборник материалов Международной научно-практической конференции (16-19 июля 2014г.) – Казань: Ихлас, 2014. Стр. 241-245.
18. Tağıyev S. Türkdən dönmə ermənilər. (Beş dildə - azərbaycan, türk, rus, ingilis, erməni) Bakı - «Elm və təhsil» - 2012.

19. Tağıyev S. Təbiətin və cəmiyyətin bələləri. (Beş dildə - azərbaycan, türk, rus, ingilis və erməni) Bakı - «Elm və təhsil» - 2012.
20. Тотадзе А. Антигрузинская истерия армянских лжеученых. Тбилиси, 2005.
21. Усейнов М., Бретаницкий Л., Саламзаде А. История архитектуры Азербайджана. Москва, 1963.
22. Церцвадзе Ф. Армянская этнокорпорация 130 лет обмана. Кровавый беспредел. (Сборник статей). Переводчик Этери Бойл. ред. Е. Добин. Нью Йорк, 2009.
23. Щерблькин И. П. Памятники Азербайджанского зодчества эпохи Низами (Материалы). Баку, 1943.

СПЕЦИФИКА РАЗВИТИЯ НДПТ ТАТАРСТАНА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ДЕТЕРМИНИРОВАННОСТИ

Е. Н. Тимофеева
Казань

Аннотация. Статья посвящена особенностям развития декоративно-прикладного творчества Татарстана во второй половине XIX – начале XXI века. Определены этапы историографии вопроса и степень изученности отдельных видов ремёсел. Приведён список основных художественных промыслов и ремёсел РТ согласно технологической концепции. Выявлены проблемы развития ДПТ и пути их решения. Обоснована специфика развития ДПТ Татарстана во второй половине XIX – начале XXI века.

Ключевые слова: декоративно-прикладное творчество, кружевоплетение, художественная ковка, ювелирно-металлический промысел, керамика.

Декоративно-прикладное творчество, традиционные ремёсла и народные художественные промыслы (принятое сокращение – НХП) являются важнейшими аспектами художественной культуры, основой культурной идентичности и сохранения единства нации. Начальным этапом понимания важнейшего значения народного декоративно-прикладного творчества (далее – НДПТ) можно по праву назвать вторую половину XIX – начало XX века. Данный период характеризуется подъемом интереса к

традициям, фольклору на различных уровнях, расширением представлений о национальном наследии. «Вся русская культура второй половины XIX века пронизана интересом к народному искусству. Это время изучения и сбора русского фольклора, предметов русской старины, расширения представлений о национальном наследии» [10, с. 2] – писали в газете начала XX в. Это период активного выявления и изучения народных традиций, когда был проведен ряд исследований и появилась специализированная литература, материалы и отчёты, послужившие в дальнейшем фундаментом искусствоведческой и исторической науки в сфере НХП. Разрабатывались и внедрялись программы по поддержке и развитию ремесёл: «Долгое время кустарные промыслы не пользовались помощью, и наконец удостоены внимания как важная отрасль народного труда – залог благополучия и роста Родины» [1].

Выявленные нами исследования художественных промыслов и ремёсел Татарстана позволяют определить следующие этапы историографии вопроса: конец XIX – середина XX в.в. – этап сбора и формирования основных материалов; вторая половина XX – начало XXI в.в. – период активного анализа источников.

По данным рассмотренных выше материалов и изданий удалось охарактеризовать основные периоды развития промыслов и ремёсел РТ во второй половине XIX – начале XXI в.в., выявить существующие виды ДПТ, в т.ч. в форме НХП, территории их распространения, имена отдельных мастеров, проследить этапы развития отдельных промыслов в указанный период.

Приведём общую характеристику НДПТ Татарстана в историческом разрезе. Специфику декоративно-прикладного творчества определило этническое своеобразие региона. Ремесленные занятия коренных финно-угорских групп народов региона сохранились до настоящего времени, наложили определённый отпечаток на современное ДПТ (например, марийская вышивка – упоминается в перечне ремесел XIX в., и в XXI в. – 2015 г. – первое место в конкурсе «Этномириада» заняли марийские вышивальщицы). Определяющее значение для ДПТ титульного этноса Татарстана – татар – имеют местные традиции периода Волжской Булгарии, Казанского Ханства. С середины XVI в. в связи с освоением территории Татарстана русским

населением центральной России в крае появляются новые ремёсла (например, кружевоплетение), развиваются в новых направлениях и исконные занятия края. К XIX в. этническое многообразие региона определилось и можно говорить о всей полноте перечня видов ДПТ, к данному периоду многие из них приобрели характер развитого промысла, став объектом исследований. С этого периода и вплоть до настоящего времени история развития ДПТ входит в хронологические рамки данного исследования.

Рассмотрим конкретные виды ДПТ в изученный период. Во второй половине XIX – начале XX в.в. первое место среди промыслов РТ занимала обработка дерева, обретшая характер промысла в с. Пестрецы, с. Пермьяки, с. Ключи. Первыми в списке занятий по обработке металла указывались мастера с. Чебаксы, выпускающие экипажи и в том числе художественный металл для городской архитектуры. Мастера окрестностей с. Пестрецы и д. Борисовской изготавливали гончарные вещи. В с. Борисоглебское и с. Каймары создавали валеные сапоги, последнее славилось ещё и кружевом, производством салфеток.; г. Арск – пояса; Высокая Гора – топоры; мастера д. Киндери и д. Угрюмовка занимались поставкой кожи, в т.ч. для ичижного производства [4].

Кустарное производство кружев и металлических изделий Рыбной Слободы в источниках называются одним из древнейших. Из промыслов в с.Рыбная Слобода помимо известного кружевного и ювелирно-металлического занимались услугами (бурлачеством, извозом), строительством, производством (бондарным, кожевенным, мыльным, гончарным), многие существовали в форме отходничества.

В исследованиях конца XIX – начала XX вв. обращали особое внимание на потенциал развития лозоплетения ввиду исключительно ручного труда и, следовательно, отсутствия конкуренции фабричного производства при неограниченном сбыте разнообразных плетеных изделий. Лозоплетение существует и в начале XXI в. как в форме традиционных бытовых предметов, так в виде художественных декоративных изделий, мебели, скульптурных форм (предприятие Карадуган, Балтасинский р-н, частные мастера г. Казань, г. Зеленодольск и др.). Этот промысел не становился ещё объектом специальных исследований,

современная литература ограничивается в основном самоучителями.

Вышивку, несмотря на распространенность и характер промысла в старину, преемственность традиций вплоть до настоящего времени, сегодня причисляют не к промыслам, а к домашним занятиям, хотя и относят к разделу ДПИ.

Перечень основных художественных промыслов дополняют также другие занятия, бытовавшие в основном в форме домашнего ремесла – пуховый промысел и ковроделие, производство игрушек отмечено в конце XIX – начале XX века, но в дальнейшем оно не получило характера развитого промысла. Особую группу занятий народов Татарстана составляют женские кустарные промыслы, которые выделяли по художественным достоинствам (рисунок, изящество и отделка), а также по культурно-нравственному значению [2]. К ним относятся кустарные вышивки и вышивка изделий для собственного потребления, причем отмечалось несколько её разновидностей; вязание шерстяных изделий и домашнее ткачество, ткачество на предприятии в с. Алексеевское, кружевоплетение [8, с. 16, 25].

Каждый из этих промыслов представляет интерес для исследования. Ичижный и каляпушный промыслы подробно изучались ранее и рассматриваются современными исследователями. Художественный текстиль – (вышивка, ткачество, кружево) имел повсеместное распространение, преимущественно в виде домашнего ремесла, а не промыслов, в начале XXI в. – в виде ДПИ, самостоятельного творчества, и художественного производства (предприятия Туран-Арт, Эбиволь, Сахтиан) - огромный культурный пласт, требующий отдельного специального исследования.

В группу традиционного народного декоративно-прикладного творчества, представляющей область нашего исследования, наряду с ремеслом и домашним производством, входят народные художественные промыслы.

Изучение источников [3] и литературы [7], материалов энциклопедий и справочников [9; 11] позволило дополнить список основных художественных промыслов и ремёсел РТ согласно технологической концепции:

- кожаная мозаика (не только ичижный промысел),

- золотое шитьё (каляпушный промысел),
- художественная обработка дерева (в т.ч. лозоплетение – корзиноплетение, производство гнутой мебели),
- художественный металл (ковка, литье),
- обработка шерсти (валяльный, пуховый промысел, художественный войлок),
- ювелирный (из драгоценных металлов) и ювелирно-металлический (массовая продукция),
- ткачество (в виде домашнего ремесла и производства на фабрике, здесь же и ковроделие),
- кружевной (два центра со сложившимися традициями),
- керамический, гончарный,
- вышивка (преимущественно в виде домашнего ремесла),
- сувенирное производство (из традиционных материалов – в основном керамика, вышивка, обработка дерева),
- разные промыслы (обработка кости, игрушечный ...).

Рассматривая историю НДПТ РТ в период со второй половины XIX до начала XXI вв., можем выявить следующие особенности их развития в исторической детерминированности.

Ко второй половине XIX века на территории современной Республики Татарстан назрел ряд проблем, ведущих к снижению художественного уровня изделий ремесленников. Во-первых, трудности с закупкой и доставкой необходимых для промыслов материалов из отдалённых регионов. Во-вторых, появление более доступных дешёвых материалов (например, введение в практику кружевоплетения хлопчатобумажных непрочных нитей; ухудшение качества металла в ювелирно-металлическом промысле), т.е. снижение качества сырья и, соответственно, получаемых изделий. Одна из серьёзных проблем – неразвитая инфраструктура, удаленность от столицы и следственно, трудности сбыта изделий потребителям привела к «власти скупщиков», которые повсеместно регламентировали деятельность ремесленников, способствовали возникновению постоянной кабальной зависимости кустарей. К концу XIX века скупщики товара стали монополистами в сфере сбыта: они навязывали вынужденные займы, пресекали

альтернативные возможности принятия заказов от приезжих. Грандиозный разрыв себестоимости, закупочной и рыночной цен, искусственно созданный посредниками, также негативно сказывался на качестве изделий художественных промыслов.

Для решения обозначенных проблем сохранения и дальнейшего развития народных художественных промыслов во второй половине XIX – начале XX в.в. в России разработаны и реализованы значительные мероприятия по выявлению, изучению, сбору и сохранению культурного наследия. Частью программ развития ремёсел стало участие мастеров во Всероссийских и Международных выставках, создание Кустарных Музеев, в т.ч. в Москве, Казани [6], централизация сбыта изделий мастеров, организация профессионального образования в ремесленных селениях. Указанный комплекс мер способствовал своевременному подъему промыслов, и, несмотря на объективные исторические сложности, послужил базой для возрождения художественных промыслов и сохранения народной культуры в течение XX – начале XXI вв. [5]. Так в общих чертах можно охарактеризовать основные художественные промыслы народов Татарстана, существующие к концу XIX – началу XX вв.

Во второй половине XX в. многие виды ДПТ Татарстана, в связи с изменениями в функциях прикладного искусства, переходят в новую форму существования – сувенир. Он сохраняет и транслирует традиционный материал, технологию, элементы народной художественной культуры – принцип формообразования, орнаментальный язык, фольклорное наследие и др. Переход части ДПТ в форму сувенира коснулось в основном керамики, художественного текстиля, художественной обработки дерева.

Некоторые виды ДПТ в XX – начале XXI вв. (кружевоплетение, вышивка) – сохраняются в форме домашнего производства. Ряд ремёсел – кожаная мозаика, ткачество Алексеевска – в виде отлаженного производства.

Таким образом, развитие НДПТ народов Татарстана имеет, на наш взгляд, следующую специфику:

- Исходя из многочисленных документов и отчетов конца XIX – начала XX в.в., наибольшее количество селений Казанской губернии с развитыми кустарными промыслами располагалось в

Казанском уезде, на второй позиции – Лаишевский, затем Мамадышский уезд.

- Характерная мобильность (*способность перестраиваться*) мастеров (при утрате первоначального источника дохода – закрытие завода, истощение рыбных запасов – умения переходят в ремесло; при падении спроса на кружево – мастерицы переквалифицируются в ювелиры и т.д.).

- Различные виды НДПТ являлись основным занятием ремесленных сел, отличающихся малыми наделами земли и неразвитым сельским хозяйством, распространяясь зачастую на окрестные поселения (кружевоплетение, керамика);

- Развитие на местной основе ремесленных занятий переселенцев (из центральной России) в связи с освоением региона русским населением в середине XVI в.

- Разные виды промыслов развиты неравномерно: ряд из них приобрел колоссальный масштаб, а другие были мало распространены - ими занималось всего несколько человек.

- В крупных промыслах (например, обработка металла) в одном производственном процессе объединялись несколько удаленных поселений.

- Помимо экономического и культурного значения, НДПТ народов Татарстана играло важную социальную роль.

- Важное место в развитии художественных промыслов имеет деятельность созданного в начале XX в. в Казани музея – образовательно-просветительского характера, направленного на отбор и заказ лучших образцов, организацию курсов, показ технологий для мастеров, создание и распространение стендов, обеспечение активного взаимодействия различных *институтов творчества* – учебных заведений, мастеров, заказчиков и зрителей.

- Художественное образование возглавляют профессиональные художники и педагоги из Москвы и Санкт-Петербурга, и мировые тенденции в искусстве – стиль модерн, псевдорусский стиль - внедрялись несколько искусственно, унифицировано в ряде мастерских по России, часто нивелируя национальные художественные особенности промыслов.

- Специфика этнического состава региона, «культурная диффузия» обеспечивает активный межкультурный обмен в

развитии НДПТ (в ювелирно-металлическом промысле, кружевном сейчас), способствуя развитию ДПТ.

Литература

1. Высочайшее посещение Кустарного Музея Московского губернского земства / Кустарный труд №17 от 1-15 сентября 1912 г.
2. Давыдова С. А. Кружевной промысел в губерниях Орловской, Вятской, Казанской и Вологодской, С-Петербург, 1890 г.
3. НА РТ Ф. Р-416 оп.1, ед.хр.319, лист 20-22.
4. НА РТ, фонд 81, оп. 2, ед.хр. 492, листы 8-51 документы по учреждению Склада кустарных изделий в Казанской губернии.
5. Некрасова М. А. Место народного искусства в современной культуре как духовного феномена // Народное искусство России в современной культуре. – М.: Коллекция М, 2003. – 256 с., 16 ил.
6. Отчет о деятельности Центрального музея мелкой промышленности и профессионального образования Казанского губернского земства за 1911г. / Отчет о действиях Казанской губернской земской управы за 1911 г. с приложением краткого обзора за первые 8 месяцев 1912 г. Казань, лито-типография И.Н.Харитоновна, 1912 г. [538 с.]
7. Постановление №130 Кабинета Министров РТ от 12.03.2010 «Об установлении мест традиционного бытования народных художественных промыслов на территории Республики Татарстан».
8. Список кустарных изделий на Казанской научно-промышленной выставке 1890 года, состоящей под покровительством его императорского высочества Государя Наследника Цесаревича. Казанская губерния. (составлен для включения в каталог кустарного отдела выставки) Казань, Типография губернского правления, 1890 г. 26 стр.
9. Татарская энциклопедия в 6 т., гл. ред. М.Х.Хасанов, Казань, Институт Татарской энциклопедии, 2002 -2014 г.г. тираж 5000 экз.) Татарская энциклопедия: В 6 тт. / Гл. ред. М.Х.Хасанов. – Казань: Ин-т. тат. энцикл. АН РТ. Т. 2: Г – Й. – 2005. – 656 с.: ил., карты; Т. 5: Р – Т. – 2010. – 736 с.: ил., карты.
10. Торгово-промышленный музей кустарных изделий / К 125-летию Кустарного музея. [текст] О.Маковецкая. Фонд НХП, Москва, Издательство «ПЛАНЕТА» 12 с. 2010 г.
11. Энциклопедический словарь «Изобразительное искусство и архитектура», НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств.
URL: http://www.rah.ru/content/ru/home_container_ru.html (дата обращения 10.04.2011).

АЛТАЙСКИЙ ЭТНОС В ПОЛИКОНФЕССИОНАЛЬНОМ РЕГИОНЕ (КОНЕЦ XX – НАЧАЛО XXI В.)

Э. Г. Торусhev
Горно-Алтайск

Аннотация. Территория Горного Алтая исторически была поликонфессиональным регионом, в связи, с чем современное мировоззрение алтайцев состоит как из традиционных элементов, так и мировых религиозных воззрений.

Алтайская культура вобрала в себя эти традиции, обогатилась заимствованиями и продолжает развиваться уже на новом уровне. Именно поэтому коренное население Горного Алтая, в сегодняшние дни, проживая в поликонфессиональной среде, мирно сосуществуют со своими соседями.

Ключевые слова: поликонфессиональный регион, традиции, обряды, буддизм, христианство, Алтай.

После распада Советского Союза, демократизации общества население в некоторых регионах России оказалось в поликонфессиональной палитре. Например, в Горном Алтае мирно сосуществовали буддизм, христианство, ислам и традиционные местные культы. И ряд исследователей не обошли без внимания данную проблему [7; 13; 5; 6; 3; 17; 15; 4; 8 и др.]. В основном авторы отмечают, что современное мировоззрение алтайцев состоит, как из архаичных элементов, так и перенятых духовных воззрений мировых религий.

На мировоззрение алтайцев сильное влияние оказало **буддийское учение**. Например, буддизм сохранился: в языке народа (давались имена, имевшие определённое значение в этой религии), сказках, мифах, бытовых ритуалах, культовых сооружениях и ритуальных вещах. К этим традициям относились и праздники (Чага Байрам – буддийский Новый год и др.) [10, с. 382].

Если рассматривать ритуалы, то можно отметить то, что и в сегодняшние дни у алтайцев распространены жертвы духам в форме обряда кропления молоком и в виде возжигания можжевельника, так как в начале движения бурханизм (реформаторское религиозного движения в 1904 г. среди коренного населения Горного Алтая, под названием в научной среде

«Бурханизм») отказался от кровавых жертвоприношений. Можжевельник – *арчын* символизировал чистоту, считалось, что его дым отгоняет злых духов и привлекает добрых. Традиционно в сегодняшние дни собирать его позволено людям ритуально чистым. *Арчын* являлся незаменимым ритуальным компонентом всех современных обрядов. Можжевельник играл существенную роль в культуре народов тюрко-монгольского мира. Исследователь Л.И. Шерстова отмечала, что отказ от кровавых жертв и есть проявление буддизма, где запрещено проливать кровь [17, с. 209–210]. И в сегодняшние дни у алтайцев ни в коем случае не должна попасть даже маленькая капля крови в домашний очаг или печь, которые являются священными. Допускается жертвоприношение только кончика сваренной кровяной колбасы – *жумур* [11].

Как в предшествующие периоды современные алтайцы для молитвы обычно выбирают склон горы, открытый с трех сторон – к востоку и югу, на солнечной стороне. Данное место называли *мүргүл* или *куре*. Термином *мүргүл* называли и саму молитву. В местах молитвы сооружали жертвенники – *тагылы*, выложенные из каменных плит, в форме почти правильного куба различных размеров или круга. На этом жертвеннике, как и раньше, жгли можжевельник, перед ним совершали кропление молока. Термин *тагыл* связан с широко известным в тюрко-монгольской среде словом *tahil* – «жертва» [17, с. 212]. Название *куре* имеет западно-монгольское происхождение от буддийского монастыря *хурээ* [2, с. 181], и надо отметить, что буддийский дацан в г. Горно-Алтайске называется «Куре «Ак-Буркан»».

Н. А. Тадина и Т. С. Ябыштаев отмечали, что на 2010-ые гг. в домах некоторых алтайцев, не обязательно пробуддистски ориентированных, можно увидеть портрет Далай-ламы, календарь в буддийском стиле или вывешенные небольшого формата буддийские «танка». Сами хозяева отмечали, что они не буддисты, а «просто желали придать экзотику, хочется иметь «свое» [14, с. 152].

В современный период у алтайцев распространен ритуал омовения в водах – *аржан-суу*, которые считаются целебными. В этом ритуале можно предположить наибольшей степени проявление буддизма [17, с. 216], но надо отметить, что омовения есть и в других религиях. При омовении также соблюдался обет

ритуальной чистоты: людям похоронивших родственников, женщинам в особый период посещать источники категорически воспрещалось. В сегодняшние дни омовение в *аржан-суу* практикуют не только коренное население Горного Алтая, но и русскими и казахами.

На религиозное сознание алтайцев сильный отпечаток наложила **православное христианство** русского населения. Исторически особенно тесными были русско-алтайские отношения в Северном Алтае, так же сильными позиции православия оказались в Восточной части региона (Современный Улаганский район). В советский атеистический период совместные контакты русских и алтайцев способствовали тому, что в мировоззрение последних православие оказалось элементом их культуры. Исследователь Н. О. Тадышева отмечала, что именно в этот период преследования как православных, так и носителей традиционных верований, складываются отношения добрососедства, уважения и веротерпимости, а многие элементы православной культуры переходят на бытовой уровень и воспринимаются как элементы русской культуры в межкоммуникационных связях. Так, например самым распространенным из предметов христианского культа остается крест. И как в советский, так и в постсоветский период у некрещеных алтайцев существовало мнение, что крест имеет чудодейственную силу [15, с. 83, 90, 151].

С демократизацией общества для части коренного населения православие стало неотъемлемой частью их культуры. Различны были мотивация побудившие к крещению в среде южных и северных алтайцев. Например, часть южных алтайцев, принимая православие, сохраняли при этом некоторые традиционные представления, совместив их с христианскими догмами, и только в исключительных случаях становится «строгими» христианами. У северных алтайцев православие воспринимается как «традиция семьи». Большую роль при выборе веры в сознательном возрасте играет этническое самосознание: чем оно глубже, тем вероятнее сохранение человеком традиционных верований и представлений [15, с. 152].

Вначале 2000-х гг. среди алтайцев крещение принимают в следующих возрастных группах: в младенчестве и детстве (от

рождения до 6 лет), а также в среднем возрасте (от 20 до 40 лет). Бывают и исключения.

Если в младенчестве ребенок часто или тяжело болеет, а так же когда до его рождения умирали другие дети, родители, по совету пожилых близких родственников, решали его крестить. В традиционной культуре алтайцев практиковались обряды, связанных с появлением младенца на свет, суть которых в основном сводилось к тому, чтобы обмануть злых духов. Существовало мнение, что надо дать плохое не звучное имя, и духи не тронут его.

В сегодняшние дни данная традиция продолжает существовать в несколько измененном виде. Так, в семье ребенку дают имя (домашнее), которое чужим не говорят, т.е. невозможно установить истинное имя. Тем самым родители и родственники пытаются уберечь его от «темных сил».

В связи, с чем в некоторых случаях в родильной обрядности алтайцев важное значение имеет обряд крещения. Который одними воспринимается как способ защиты ребенка в рамках традиционного мировоззрения, другими, как сугубо православная традиция. Если рассматривать крещение как способ защиты детей, самого дорого, что есть у человека, это говорит о том, что в современном мировоззрении алтайцев элементы христианской веры адаптируются к традиционной алтайской культуре [15, с. 86, 92].

Известно, что в традиционной алтайской среде существуют различные запретные нормы поведения и обряды, связанные с рождением ребенка, начиная от беременности и заканчивая обрядом – *койу кӧчӧ* (обычай первого года жизни) [4, с. 88–106]. Тогда как у алтайцев исповедующие православие данные обряды видоизменились. Например, у алтайцев Улаганского района, во время беременности женщины строгих традиционных запретительных норм поведения не придерживаются. Но во время родов пуповины детей не выбрасывают, как по традиционному алтайскому обряду их в последствие зашивали в кожаные мешочки, который украшали шелковыми кисточками, бисером. До определенного времени они хранятся у матери как оберег здоровья, счастья ребенка. Когда ребенок женится или выходит замуж, пуповину передавали на хранение ему самому.

Во время крещения нарекают ребенка именем. Раньше у многих алтайцев имена, данные при крещении, использовались и в миру: Мирон, Агафья и т.д. С 90-х гг. XX в. распространяются имена алтайские, при крещении дают имя церковное, а регистрируется другое имя.

Для православных алтайцев крещение является большим семейным праздником. После проведения обряда в церкви, дома накрывается праздничный стол, приглашают родственников и друзей.

Если крестные у северных алтайцев *туба* играют большую роль, они несут ответственность, помогают крестникам, такого нет у южных алтайцев, где крестный только присутствует при крещении и на этом его влияния на ребенка заканчивается, здесь традиционно сохраняется значение дяди по матери – *таайы*. Например, когда ребенку исполняется один год, он с родителями посещает храм. Родители приносят с собой угощения (печенье, конфеты), которые раздают детям. Дома накрывают стол, приглашают гостей. *Таайы* проводит обряд подстригания волос – он срезает первые волосы племяннику, тем самым проводя обряд перехода ребенка в другой статус. Произносит благопожелания племяннику, желает здоровья, счастья, удачи и делает именной подарок – обычно корову или быка, иногда лошадь [15, с. 104].

Соответственно у православных алтайцев изменились и свадебная обрядность, много перенято от русского населения. Например, у крещеных алтайцев с. Балыктыюль мать жениха встречает дома молодых после венчания хлебом. Сами традиционные элементы упростились. В частности, обряд с *кõжõгõ*, который в традиционном исполнении требует знания для его осуществления. Тогда как у крещеных алтайцев данный обряд видоизменился, так в с. Балыктыюль кровать молодых уже задернута *кõжгõ* – занавесом белого цвета и без березок (в традиционном обряде обязательно с березками). Здесь, как и в традиционных обрядах *таайы* отводится значимая роль, обычно он открывает *кожого* [15, с. 124; 4, с. 135–136].

Иногда при заключении брака между православными и некрещеными ставит вопрос, как проводить свадьбу, и обычно алтайцы находят компромисс. Например, когда дочь православных выходит за некрещеного, бывает так, что обязательным условием

со стороны родителей невесты является принятие христианства женихом и венчание. И обычно договариваются, например, сторона жениха соглашается, при этом сватовство проводят по алтайским традиционным обычаям. Во время венчания разрешают присутствовать некрещеной свидетельнице.

Иногда крещеными оказываются жених и невеста и даже в таких случаях стараются провести свадебные обряды по традиционному канону. Например, с согласия православного священнослужителя с некоторыми незначительными изменениями. Так, в с. Верх-Ануй Усть-Канского района чуть изменили только обряд *баишаады*, не жених ходил вокруг огня и кропил маслом огонь, за него это сделал *таайы* [15, с. 124–125]

В тяжелый момент жизни многие крестились и в среднем возрасте и надо отметить в основном этим важнейшим христианским таинством, и заканчивалась их «христианизация». Становясь официально крещеными, они фактически остаются в той же вере, которой придерживались до этого. Становятся «пассивными» православными: не посещают службы, молитв не знают, не понимают многих догматов. За редким исключением за фразой – «не знаю», у многих подразумевается – «не очень хочу знать» [15, с. 87–88]. Обычно на такой шаг люди идут из-за негативных обстоятельств. Например, длительная болезнь или считается, что у человека есть какое-то родовое проклятие. И чтобы избавиться от всего нехорошего, надо принять крещение. Получается, что человек поменял веру, и этим рвал со своими можно сказать старыми алтайскими несчастьями.

Важно то, что иногда креститься человека побуждают именно близкие люди, точнее его окружение, то есть в алтайской среде отдают предпочтение православию. Например, в начале 2000-х гг. женщина с с. Сугаш Усть-Коксинско района крестила старшего сына, так как он сильно болел и несколько детей, родившиеся до него, умерли. Сама она некрещеная, дома проводит только традиционные алтайские обряды: кропления *от-эне* (букв. мать-огонь, домашнее божество), *жайыку* (культ предка, домашнее божество), посещает *аржан-суу* (целебный источник). В семь старшего сына крестили третьего сына – он инвалид детства, сильно болеет [15, с. 87]. В другом случае в 2007 г. *кам* – шаман предложил поменять фамилию или поменять веру, чтобы избежать

несчастья, связанные с родовым проклятием и человек, крестился приняв православие [11]. Н. В. Екеев отмечает, что у алтайцев религиозная идентичность связывается с «алтайской (белой) верой» и православием. Далее автор отмечал, что у крещеных (православных) алтайцев, проживающих в сельской местности, по-прежнему сильно влияние «алтайской веры» [3, с. 236–237].

Надо отметить, что алтайский этнос исторически проживая в поликонфессиональной среде, всегда мирно сосуществовал со своими соседями. Из-за своей толерантности алтайцы не только уживались, но и решали возникшие проблемы весьма демократическим путем.

Например, в 2015 г. лидеры алтайцев-теленгитов и мусульманская община уладили старый спор о строительстве мечети в селе Теленгит-Сортогой Кош-Агачского района Республики Алтай.

Несколько лет подряд алтайцы выступали против строительства мусульманского храма (Строительство мечети началось в 2012 г.). Были собраны 110 подписей местных жителей, которые выступили против возведения храма. Протестующие отмечали, что недалеко от села находится сакральные для алтайцев места. По религиозному верованию коренного населения в таких местах должна всегда быть тишина, чтоб не потревожить духов-покровителей. В Теленгит-Сортогое 70% населения составляют алтайцы-теленгиты, оставшиеся 30% – казахи-мусульмане. Сельский имам отмечал, что население села всегда было очень дружным, и таковым остается сейчас, а инцидент со строительством исчерпан. Стороны заключили устное соглашение о том, что азан будет звучать только в стенах мечети, он не будет разноситься через звукоусиливающую аппаратуру по селу и окрестностям [16].

Сами казахи, проживая с алтайцами, также исполняют некоторые их ритуалы. Например, выше уже говорилось, что они как и коренное население посещают родники *аржан-суу* особенно *Бугузун*. И при посещении этих источников, прежде чем начать омовения они, как и алтайцы повязывают – *жалма* и делают обряд *сан салар* (обряд жертвоприношения).

Таким образом, исторически территория Горного Алтая из-за своего географического положения, всегда была

поликонфессиональным регионом. В связи, с чем местное население вобрало разные религиозные воззрения.

На мировоззрение алтайцев сильное влияние оказало буддийское учение. Например, северный буддизм сохранился в ритуалах и терминах, где распространены бескровные жертвы духам.

На культуру алтайцев сильный отпечаток наложило православное христианство. Постепенно как в советский, так и в постсоветский период в мировоззрении алтайцев элементы христианской веры адаптируются. Но с традиционным уклоном, незыблемы остаются те элементы, которые были столпами алтайской культуры. Например, крещеные алтайцы как в традиционном обряде пуповины детей не выбрасывали, а зашивали в кожаные мешочки. Или другой пример, во время крещения детей у южных алтайцев большую роль играет *таайы*, родственная связь племянника и дяди по матери традиционно всегда были сильны у алтайцев.

У крещеных алтайцев под воздействием традиционной культуры трансформировалась и свадебная обрядность. Все больше стали проводить национальные обряды.

Надо отметить алтайская культура вобрала в себя эти традиции, обогатилась заимствованиями как восточными, так и западными и продолжает развиваться уже на новом уровне.

Литература

1. Атлас современной религиозной жизни России. Т. 1. /Отв. ред. М. Бурдо, С. Филатов. М.; СПб.: Летний сад, 2005. 621 с.
2. Данилин А. Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск, изд-во Ак-Чечек, 1993. 208 с.
3. Екеев Н. В. Религиозная идентичность населения и межконфессиональные отношения (на примере Республики Алтай) // Позитивный опыт регулирования этносоциальных и этнокультурных процессов в регионах Российской Федерации: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Казань, 25–27 сентября 2014 г. / Отв. ред. Г.Ф. Габдрахманова. – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2014. С. 233–237.
4. Енчинов Э. В. Семейные ценности алтайцев: трансформация обычного права в современной культуре. Горно-Алтайск: ИП Высоцкая Г.Г., 2013. 226 с.

5. Клешев В. А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск: Издательство Г.Г. Высоцкой, 2011. 246 с.
6. Кушнерик Р. А. Специфика поликонфессионального пространства Республики Алтай (по материалам полевых исследований 2008 г.) // Единое культурное пространство Большого Алтая. Материалы международной конференции «Проблемы сохранения и развития культуры народов «Большого Алтая», Барнаул, 30 ноября – 1 декабря 2008 г. Барнаул, Изд-во Фонда «Алтай – 21 век», 2008. С. 85–95.
7. Муйтуева В. А., Чочкина М. П. Алтай. Горно-Алтайск, 1996.
8. Наева А. И. Алтайские обрядовые календарные праздники: «Чага байрам» и «Дьылгайак» с дōуприложением DVD-диска. Методическое пособие. Автор Наев А.И. Горно-Алтайск, 2015. 16 с.
9. Ойротско-русский словарь / сост. *Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова*. 2 изд., репринт. - Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 316 с.
10. Очерки по новейшей истории Республики Алтай (1991–2010 гг.) /от. ред. М.С. Каташев и др.; БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2014. 544 с.
11. ПМА. Республика Алтай, г. Горно-Алтайск. Запись 2015 г.
12. Садалова Т.М. Обряд поклонению Алтая «Алтай мўргўш» // Урал – Алтай: через века в будущее. Материалы Всероссийской научной конференции / БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2014. С. 299–301.
13. Тадина Н. А. Тип «крещеных» алтайцев: прошлое и настоящее // Христианский мир: религия, культура, этнос (матер. конф.) СПб., 2000. С. 90–94.
14. Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С. Возрожденный бурханизм среди мировых религий // Основные тенденции развития алтаистики в изменяющихся мировоззренческих условиях (матер. конф., посв.60-летию НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова). Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2012. Ч. 1. С. 149–153.
15. Тадышева Н.О. Влияние христианизации на семейную обрядность коренных народов Горного Алтая. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2011. 176 с.
16. Теленгиты и казахи договорились о строительстве мечети. Новости Горного Алтая. 2015. 30 авг. URL:<http://www.gorno-altaisk.info/news/39788> (дата обращения: 20.11. 2015).
17. Шерстова Л.И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск, 2010. 288 с.

ИХ СЛУШАЛ ТУКАЙ

Л. И. Тябина
Казань

Аннотация. В Литературном музее Г. Тукая экспонируется немало экспонатов, имеющих прямое отношение к культурной жизни Казани начала XX века. Они связаны с именами знаменитых современников Г. Тукая – классиками татарской литературы, известными журналистами, артистами, а также свидетельствуют о разнообразии культурных мероприятий. Таким экспонатом является программа этнографического вечера, прошедшего в Новом клубе в марте 1908 года, и изучение которого дает возможность судить о музыкальных интересах поэта, позволяет на основе исследований ввести в текст экскурсии по музею имена таких исполнителей как Гликерия Трейтер и Илларион Козлов. В статье делается вывод и о том, что знаменитая публичная лекция Г. Тукая «Народная литература» о татарских песнях, прочитанная им через 2 года, стала отголоском именно этого этнографического вечера.

Ключевые слова: Габдулла Тукай, Гликерия Трейтер, Илларион Козлов, этнографический вечер восточной музыки, музыкальная секция Казанского Общества Народных Университетов.

Литературный музей Габдуллы Тукая знакомит посетителей не только с жизнью и творчеством великого татарского поэта. В экспозиции музея представлено немало ценных документов и экспонатов, рассказывающих о культурной и общественной жизни Казани и Казанской губернии в конце XIX и начале XX века. Часть этих предметов, которые раскрывают влияние фольклора на творчество Г. Тукая и показывают его как фольклориста, передает немало знаний тем, кто интересуется историей татарской фольклористики. Экскурсанты часто хотят получить самую полную информацию по содержанию тех документов, которые представлены в экспозиции. Экскурсоводу поэтому необходимо знать мельчайшие подробности о каждом экспонате.

В витрине, в которой раскрывается тема «Г. Тукай – фольклорист», посетители могут увидеть книгу Г. Тукая «Народная

литература» (издана в 1917 г. в Казани в электротипографии «Маариф»), три сборника татарских песен, отредактированных Г. Тукаем (1909 и 1914 г.г.), тетрадь шакирда нач. XX в. с записями произведений татарского фольклора, фото современника Г. Тукая, фольклориста Х.Бадиги (1887-1940), у которого интерес к сбору и изучению произведений устного творчества татарского народа разбудил Г. Тукай. Особый интерес вызывает книга Х. Бадиги, которая называется, как и тукаевская, – «Народная литература» (издана в 1919 г. в типографии «Ан» издательством «Гаср») и представляет собой сборник беитов, частушек, песен, загадок, пословиц. Эти экспонаты позволяют утверждать, что сбор и изучение произведений татарского фольклора Тукаем имеет системный характер. Интерес к изучению татарского устного творчества, особенно к истории народных песен, у поэта зародился, возможно, под впечатлениями тех событий, которые происходили в культурной жизни города Казани. Можно с уверенностью говорить о том, что знаменитая тукаевская лекция о татарских песнях «Народная литература», прочитанная поэтом 15 апреля 1910 года в клубе «Шарык», является доказательством того, что Г. Тукай был в центре этой жизни.

...Начало XX века в русской литературе – серебряный век. Стал он серебряным также в образовательном, музыкальном и фольклорном аспектах. Большую роль для воспитания интереса простого народа к научным открытиям, музыке, изобразительному искусству, литературе и устному народному творчеству сыграли народные университеты, возникшие в России в конце XIX и начале XX века. Они были призваны содействовать работающим людям в получении систематического образования. «Музыкальные секции» таких университетов, соответственно, стремились распространять музыкальное образование, приобщить широкую публику к серьезной музыке, поощряли талантливых музыкантов и исполнителей, выступающих в самодеятельности. И они, действительно, достигали своей цели, о чем свидетельствуют музейные экспонаты, представленные в экспозиции Литературного музея Г. Тукая.

Один из таких документов – программа этнографического вечера восточной музыки. Вечер прошел в Казани в пятницу, 7-го Марта 1908 года в здании «Нового клуба». Как сообщается в

программе, начало мероприятия – в 7½ часов вечера. Этнографический вечер был проведен музыкальной секцией Казанского Общества Народных Университетов.

Сотрудники музея могут посетителям рассказать о некоторых участниках этого вечера, на котором присутствовал Габдулла Тукай, уже ставший к тому времени известным поэтом. (К моменту проведения вечера он в Казани почти освоился: прибыл Тукай в Казань в начале октября 1907 года.) Как утверждает один из самых знаменитых исследователей биографии и деятельности Г. Тукая Рафик Нафиков (1928-2001), поэт не только присутствовал на вечере, еще подписался в благодарности Г. А. Трейтер, которая в тот вечер исполняла старинные народные татарские и башкирские песни. Это татарские песни узункуй «№23» и «№4», такмак «№20» из сборника Гречанинова, «Восточный романс» Корганова, «Одалиска» Грига. А башкирскую песню «Ашказар» она спела с женским хором.

Кто же она, Трейтер Гликерия Алексеевна? Экскурсоводы могут сообщить о том, что известная певица, обладательница лирического сопрано с широким диапазоном, родилась в 1872 году в дворянской семье в г. Москве, пению обучалась в Московском музыкально-драматическом училище Филармонического общества одновременно с Л. В. Собиновым (1872-1934). Училище закончила в 1903 году. Еще раньше, в 1890 году, она заканчивает Женские медицинские курсы в Петербурге. В 1902 году Г. Трейтер выступала с концертами в Вятке и Орле. В ее репертуаре – арии из опер, романсы, а также украинские, белорусские, татарские и башкирские народные песни. Г. Трейтер была известна не только как певица, она общественный деятель: участвовала в революционном движении с 1896 года. За участие в демонстрации по поводу полугодия событий на Ходынке была арестована и выслана в Вятку. Во время русско-японской войны она стала сестрой милосердия на госпитальном судне «Орел». Известно, что 2 года как вольнослушательница она училась на естественном и медицинском факультетах Казанского университета. С 1907 года состояла в Партии социал-революционеров. Свободно владела французским, немецким, итальянским и английским языками. В 1912-13 годах находилась в эмиграции в Швейцарии, Англии, Италии, Германии. Г.Трейтер – участница Первой мировой войны,

была сестрой милосердия. В годы революции она работает в Союзе сестер милосердия, тогда же расходятся ее пути с эсерами: в 1919 году она вступила в РКП(б). В 1920-1921 гг. была заведующей по охране труда во Всероссийском Союзе работников искусств в Москве. Позже заведовала Отделом международных связей Профинтерна, была председателем Союза просвещения в Новороссийске, работала заведующей культотделом Бюро ВЦСПС в Ростове-на-Дону. В 1924-25 гг. была членом обкома и заведующей женотделом в Сухуми. В 1925-34 гг. являлась сотрудником ОГПУ на должности переводчицы. В 1929-1931 гг. работала в Лондоне, заведовала личным составом Всероссийского кооперативного общества «Аркас». В 1931-32 гг. работала референтом в Секретариате ЦК ВКП(б). В декабре 1935 года уволилась из ОГПУ «в связи с переходом на другое место работы». 28 декабря 1937 года она покончила жизнь самоубийством, похоронена на Новодевичьем кладбище...

Еще один участник этого этнографического вечера – Илларион Козлов, который на скрипке исполнил, как указано в программе, «Мусульманские песни в собственной гармонизации».

Илларион Александрович Козлов, скрипач, композитор, пропагандист и исследователь татарской и башкирской народной музыки, родился в 1878 году в г. Казань. Был слепым с детства, но имел абсолютный слух, который был замечен его отцом, профессором Духовной академии. В детстве Илларион обучался игре на фортепиано у В. И. Шидловского. В 1896 окончил в Казани музыкальную школу Р. А. Гуммерта, где изучал теорию композиции и занимался скрипкой в классе К. И. Русса. После окончания в 1900 году Московской консерватории (учился в классе скрипки И. В. Гржимали, а теоретические предметы проходил у С. И. Танеева), жил в Петербурге, в 1903-05 гг. – в Кронштадте. В это время И. Козлов концертировал в Петербурге, Москве, Казани, Риге. Особый успех имели его гастроли Вене в 1902 году. В 1905 году он поселился в Казани, где выступал как скрипач-солист, пианист, аккомпаниатор и композитор. Интерес к татарской и башкирской народной музыке у И. Козлова пробудился под влиянием татарского поэта и драматурга Сагита Рамеева (1880-1926), друга и единомышленника Г. Тукая. Музыкант гармонизует народные мелодии, включает их в программы своих концертов,

часто исполнение он сопровождает пояснениями. Он близко общается с первыми профессиональными татарскими певцами Камилем Тухватуллиным (1883-1941) и Фаттахом Латыповым (1884-1966). С 1920 года И. Козлов работал в Восточной высшей музыкальной школе (с 1921 г. – Восточная консерватория) и принимал участие в работе Научной музыкально-этнографической ассоциации, учрежденной при ней. Он изучает музыку народов Поволжья и Приуралья: делает записи и гармонизацию народных напевов татар, башкир, киргизов. В 1921 году выступил с докладом «О татарской песне, тексте и мелодии равно как и гармонизации». Его исследование «Пятизвучные и бесполутоновые гаммы в татарских и башкирских народных песнях и их музыкально-теоретический анализ» было опубликовано в «Известиях общества археологии, истории и этнографии при Казанском государственном университете им. В. И. Ульянова-Ленина» (1928, вып. 1-2). Умер Илларион Козлов в Казани в декабре 1933 года.

Через несколько дней после этнографического вечера, проведенного в Новом клубе, в казанских газетах «Йолдыз» («Звезда», 9 марта 1908 г.) и «Яңа тормыш» («Новая жизнь», 18 марта 1908 г., статья В.Апанаева) появились статьи с рецензиями-впечатлениями. Об этом вечере Тукай не писал, не сохранились и воспоминания друзей поэта об этом событии. Можно лишь предполагать, какое впечатление этот вечер произвел на Г. Тукая. Поэт, у которого любовь к устному творчеству татарского народа родился еще в детстве, увидел интерес профессиональных исполнителей к народной песне, услышал родные мотивы в произведениях русских композиторов, слушал лекцию К.Мануйлова о народных песнях. Может именно тогда у Тукая зародилась идея о своей собственной лекции о татарских песнях, которую он прочитает через два года...

К сожалению, исследование наше не завершено – мы продолжаем поиск сведений о К. Мануйлове, который прочитал в первой части вечера лекцию, содержание которой составили следующие темы: Вступительное слово о задачах музыкальной секции Народных Университетов. Почему первый вечер посвящен восточной музыке? Несколько слов об интервалах, тонах, полутонах, гаммах и индокитайской гамме. Мелодическое и ритмическое построение татарских и башкирских песен.

Музыкальные инструменты: кобзь, курай, домбра. Содержание татарских и башкирских песен: 1) «Тевкелевская» (Казанская); 2) «№23-й» из сборника Гречанинова; 3) «Ашказар»; 4) «Салават». Содержание сартских и киргизских (южных мусульманских) песен. Заключение.

...Всего за 1908-10 годы в Казани музыкальной секцией Общества народных университетов было проведено 9 вечеров. Проводились они в помещении «Нового клуба», в «Читальне им. Н. А. Некрасова» и в Купеческом собрании. Изучение программ вечеров показывает, что эти мероприятия были общедоступными, организаторы подчеркивали это особо. В программе от 30 марта 1908 года именно так и отмечено: «общедоступный этнографический концерт».

Проведенные в 1908 году два вечера музыкальной секции посвящены татарской и восточной музыке, а в 1909-10 годах темы связаны с русской музыкой: лекции-концерты «Народные песни в произведениях корифеев русской музыки» (лектор И.С.Кривоносов), «Народные песни и их влияние на русскую художественную музыку» (лектор А. Л. Маслов), концерт-лекция о А.Даргомыжском, «Вечер романса и песни», «Вечер русской народной музыки». Безусловно, дальнейшее изучение деятельности музыкальной секции может обогатить содержание экспозиции нашего музея новыми фактами и экспонатами о культурной жизни Казани начала XX века.

Литература

1. Габдулла Тукай: Тормыш һәм ижат ельязмасы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2003. – 271 бит.
2. Из истории музыкальной культуры и образования в Казани. Сб. научных трудов./Казанская консерватория. – Казань, 1993. – 242 с.
3. Партия левых социалистов-революционеров. Документы и материалы. Т.2, Ч.1. – М.; 2010.
4. Преснецов Р. Музыка и музыканты Вятки. – Горький, 1982. С. 82–83.
5. Смирнов Л. М. Жизнь в музыке, Казань, 1972.
6. Татар энциклопедиясе: 6 томда/Баш мөхәррир Ә.М.Мазһаров. – Казан, 2012, 3 т. : К-Л. - 412 б.
7. Тукаевские чтения. Материалы выступлений. Выпуск №1. Казань, 1999. – 176 с.

ФОРМИРОВАНИЕ ЛОКАЛЬНЫХ ФОЛЬКЛОРНЫХ ТРАДИЦИЙ ЭТНОТЕРРИТОРИАЛЬНОЙ ГРУППЫ АСТРАХАНСКИХ ТАТАР

Д. И. Умеров
Казань

Аннотация. В современных условиях, когда процессы глобализации поставили под угрозу сохранение культурного многообразия и самобытности этнических культур и малых народов, особенно актуальным становится исследовательское и публичное внимание к изучению и к возрождению национальных традиций, обычаев и обрядов. Эта проблема ставится на международном уровне. Исследование фольклора татар сталкивается с необходимостью учитывать тот регион, где проживают изучаемые этнические группы. Так, татары Нижнего Поволжья отличаются самобытностью, которая все более нивелируется в повседневной жизни. Разумеется, это связано с объективными процессами, влияющими на культуру и повседневную жизнь.

Ключевые слова: национальная идентичность, культурология, этнотерритория, тюркоязычные племена, Астраханское ханство, юртовские татары, кундровские татары, карагаши ногайцы.

Заселение территории современного Астраханского региона началось в далекой древности. Как полагают историки, освоение прикаспийских степей произошло в эпоху мезолита, с тех пор на этих землях постоянно жили люди. Доминирующим видом деятельности были охота и рыболовство вначале, кочевое скотоводство впоследствии, что повлияло на культуру региона в целом. М. С. Каган подчеркивает, что именно доминирующий вид деятельности оказывает формообразующее влияние на культурные традиции и тип культуры. М. С. Каган обосновывал мировую культуру как структурное единство, его схема «трех путей выхода» из состояния первобытности¹ [10] оказалась эвристически плодотворной, она позволила увидеть и единство, и своеобразие культур, сосуществующих в историческом времени. Согласно

¹ См. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. – СПб.: Петрополис, 2001.

теории М. С. Кагана, в зависимости от доминирующего вида деятельности в той или иной культуре складывались специфические способы ведения хозяйства, свои особые системы мировоззрений, религия, иерархии ценностей, социальные системы, типы построек и виды искусств. Но помимо этого, важно понимать, что доминирующая деятельность и те культурные формы, которые фиксировали и передавали ее опыт, оказывали существенное влияние на способы социального взаимодействия людей, формировали традиции культуры, которые, в свою очередь, определяли нормы и формы общения и воспитания, образования и труда, проведения досуга и отношения к миру и людям.

Экологическая среда, действительно, оказывает влияние на местные локальные особенности ведения хозяйства и порождает локальные варианты этнической культуры, порой варьируясь даже в рамках одного региона¹ [2]. С самого начала ландшафт региона дельты Волги и окружающих степей определил специфику доминирующей деятельности, которая в свою очередь, породила особенности культуры. Племена, которые заселяли этот край, менялись, это были арийские, затем сарматские, потом гуннские племена. По-видимому, вместе с гуннами в степи Восточной Европы приходят тюркские племена и, примерно, времен, когда на территории региона обосновались тюркоязычные племена, можно считать V – VII вв. н.э. В конце VI в. степи Нижнего Поволжья вошли в состав Тюркского каганата, а в начале VII в. земли разделили Великая Болгария и Хазарский каганат²[15, С.72].

Существуют различные теории этногенеза татарской нации: болгаро-татарская, полагающая, что основой татарского этноса является болгарский, сложившийся в Поволжье в VIII в., татаро-монгольская, основывающаяся на факте переселения в Европу кочевников, и тюрко-татарская, подчеркивающая важную роль в формировании татарского этноса традиций Тюркского каганата, Великой Болгарии, Хазарского каганата, Волжской Булгарии и татаро-монгольских этнических групп. В любом случае можно выделить этапы формирования татарского этноса, в котором с

¹ См. о влиянии экологии на становление этносов: Бутинов Н.А. Решетов А.М. Ранние земледельцы. Этнографические очерки. М.: Наука, 1980.

² См.: Сызранов А.С. Этнос и этнические группы Астраханской области. – Астрахань, ОмЦ НК, 2008. – 72 с.

середины VI до середины XIII в. складывались основные этнические компоненты, с середины же XIII по XV в. происходило формирование татарской этнополитической общности¹ [9, С. 42-44].

Существенное влияние на формирование татарского этноса и специфику этнотерритории Астраханского региона оказал так называемый золотоордынский период, в том числе и влияние религиозного характера, учитывая, что Золотая Орда стала мусульманской в первой четверти XIV в. Именно тогда появилось название «татары», которое закрепилось за тюрко-мусульманским населением Золотой Орды. Авторы монографии «Татары» под редакцией Р. К. Уразмановой полагают, что «создание джучидской (татарской) исторической традиции явилось важнейшим фактором формирования ментального универсума, сплочения различных тюркских народов и выработки татарской этнополитической идентификации² [9, С. 93]. Именно золотоордынская идеология – имперская по своей сути – стала основой татарского самосознания. Ценностной основой его стало представление о высоком социальном ранге военачальника и воина вообще, принадлежность к мусульманской цивилизации и кочевому образу жизни. Эта ценностная система сохранилась и после распада Золотой Орды.

После распада Золотой Орды на территории современной Астраханской области образовалось Астраханское ханство со столицей в г. Хаджи-Тархан (городище Шареный Бугор в 11-12 км выше Астрахани). Ханство возникло ок. 1459-1460 гг. и было присоединено к Российскому государству в 1556 г. Основным населением ханства, как это следует из источников, были тюркоязычные «татары»³ [15, С. 72]. Астраханское ханство было самым маленьким из государств, образовавшихся на месте Золотой Орды, в нем, как отмечают исследователи существовала этносословная стратификация общества, клановая система, как полагают, кланов было как минимум три (кунгураты, алчыны, мангыты)⁴ [9, С.116-119]. Основным занятием населения было кочевническое скотоводство. Э. Паркер так описывает

¹ См.: Татары. / под ред. Уразмановой Р.К., Чешко С.В. Серия «Народы и культуры» - М.: Наука, 2001. – С. 42-44.

² См.: Татары, с. 93 и далее.

³Сызранов А.С. Этносы и этнические группы...

⁴ Татары, с. 116-119.

кочевую жизнь: «Их страной была лошадиная спина. Они переезжали с места на место, перегоняя свои стада и отары в поисках новых пастбищ»¹ [14, С. 6].

Астраханское ханство довольно быстро стало «яблоком раздора» - с запада на него посягала Ногайская Орда, с востока – крымское ханство. Несколько раз Астраханское ханство было завоевано крымскими правителями, а с XV в. оно оказалось в зависимости от Ногайской орды и платило ей дань. Отмечается, что «некоторые кланы астраханских татар были идентичны ногайским», что однако «не означает их прихода из Ногайской орды»² [9, С.119]. В целом же, исследователи сходятся в том, что под астраханскими татарами указанного периода нужно понимать юртовских татар, которые образовывали самостоятельную этническую общность.

Следующий значимый период начинается с завоевания русскими Астраханского ханства. В 1558 г. была построена крепость Новая Астрахань, которая уже к XVII в. стала многонациональным поселением, в котором значительную часть составляли юртовские татары. В XVII в. происходило много миграций, историки отмечают, что в регионе появляются переселенцы с верхней Волги и Урала – татары-мишари и казанские татары. В конце столетия на территории Астраханской губернии, которая была учреждена указом Петра I в 1717 г., начинают кочевать ногайцы-карагаши и туркмены. Параллельно отмечается миграция ногайцев на Северный Кавказ, в Крым и на Кубань³ [13, С. 752].

Существует две основные историографические версии происхождения астраханских татар. Согласно одной из них, местные группы астраханских татар, юртовские татары и кундровские татары (карагаши ногайцы) своим происхождением обязаны ногайцам⁴. [3, С. 3-71]. Другая точка зрения отстаивает

¹ Паркер Э. Татары. История возникновения великого народа. - М.: Центрполиграф, 2009. с. 6.

² Татары, с. 119.

³ См.: Трепавлов В.В. История Ногайской орды. – М.: Восточная литература РАН, 2002. – 752 с.

⁴ Этой версии придерживается Арсланов Л.Ш. Язык юртовских татар (по материалам экспедиции 1972г.) // Учен.записки КГПИ. - Казань, 1976, вып. 166. С. 3-71. Арсланов Л.Ш. К вопросу о карагашском языке. // Сов. тюркология, 1977, № 4. С. 73-82. Также об этом

гипотезу, что юртовские татары более древнее, исконно астраханское поселение времен Астраханского ханства. Самул Георг Гмелин, в конце XVIII столетия посетивший астраханский край, пишет: «Описание Астрахани и Астраханского края я начинаю с повествования о татарах, что справедливо, ибо сей город со всею окрестностью был их собственной землей. Астраханские татары называют себя нугаями, русские называют их юртовскими или аульными татарами. Слово аул по-татарски – деревня, а юрт – дом»¹ [5, С. 8]. Исследователи обращают внимание на отличия быта и обрядов юртовских татар и каргашей² [1, С. 155-169], а также на различие в их деятельности: «Главное отличие заключалось в том, что юртовские татары были полуседлыми уже во второй половине XVI в. (часть юртовцев в XVI в. более или менее постоянно проживала в Астрахани), тогда как каргаши выходили на кочевку даже в конце XIX – начале XX в.»³ [9, С. 22].

Карагашей, как отмечается в исследовании Д. М. Исхакова, также называли кундровскими татарами⁴ [8, С. 9]. Д. М. Исхаков приводит множество источников, где по отношению к карагашам употребляются термины «кундровские татары», Кундровская Орда, Кундровская Ногайская Орда⁵ [6, С. 20]. Однако, В. Пятницкий и Л. Ш. Арсланов полагают, что кундровцы являются отдельной этнической группой⁶ [12, С. 155-169]. В. Пятницкий изучал

упоминают Калмыков И.К., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И. Ногайцы: историко-этнографический очерк. - Черкасск, 1988. К ногайцам причисляет каргашей и В. Пятницкий.

¹ Гмелин С.Г. Путешествия от Черкасса до Астрахани: 1769-1770 года. Часть II. СПб., 1977. Цит. по Забиров Ш. М. К истории астраханских татар. – СПб., 2000. – с. 8.

² Александров Н.А. Татары. – М., 1899, Пятницкий Вл. Карагачи, по материалам поездки 1927 г. // Землеведение, 1930, Т. 32. Вып. III-IV. С. 155-169.

³ Татары. / под ред. Уразмановой Р.К., Чешко С.В. Серия «Народы и культуры» - М.: Наука, 2001. С. 22.

⁴ Исхаков Д.М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII – начале XX вв. // Астраханские татары. Сб. научных трудов. Под ред. Н. А. Халикова, Д.М. Исхакова. – Казань, 1992. – С. 9.

⁵ См.: Георги С.Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 2. Путешествие из Черкасса до Астрахани и пребывание в сем городе: с начала августа 1769 г. по 5 июня 1770 г. – СПб., 1777. С. 20. Цит. по Исхаков Д.М. Астраханские татары. С. 9.

⁶ См.: Пятницкий Вл. Карагачи (по материалам поездки 1927 г.) // Землеведение, 1930. – Т. 32. Вып. III-IV. – С. 155-169. Арсланов Л.Ш. К вопр Гмелин С.Г. Путешествия от Черкасса до Астрахани: 1769-1770 года. Часть II. СПб., 1977. Цит. по Забиров Ш.М. К истории астраханских татар. – СПб., 2000. – с. 8.

⁶ Александров Н.А. Татары. – М., 1899, Пятницкий Вл. Карагачи, по материалам поездки 1927 г. // Землеведение, 1930, Т. 32. Вып. III-IV. С. 155-169.

преимущественно быт и этнический состав татар, а Л. Ш. Арсланов – языковой строй. Д. М. Исахов утверждает, что группа под названием «кундровские татары» реально существовала, однако этнически принадлежала к каргашам¹ [8, С. 25]. Как представляется, кундровские татары все же представляют собой отдельный субэтнос, с чем также согласны такие исследователи как В. М. Викторин, Ж. Б. Кулькатов, Р. К. Уразманова.

Помимо местных астраханских татар, среди которых мы выделили юртовских, кундровских, карагашей, существовали различные мигранты, упоминаются «татары трех дворов», «емешные татары» и другие, а также более поздние мигранты из среднего Поволжья и Приуралья, в том числе татары-мишари² [8, С. 13-18]. Таким образом, в регионе, и, главным образом, в самом городе Астрахани продолжает формироваться многонациональное население этнически татарского происхождения. Кроме этого, регион активно заселяется русскими, казаками и другими переселенцами, в том числе и реализуя политику Российского государства о христианизации татарских земель.

Исторические исследования содержат довольно мало сведений об астраханских татарах, однако можно найти и информацию об их хозяйственной деятельности, и информацию об обрядах и верованиях.

Волжский регион с необходимостью породил рыболовство как один из важных видов деятельности. «Татары являются отличными рыбаками. Они хорошо знают, в каком месте и в какое время (сезон) года можно много ловить рыбы»³ [7, С. 8]. Таким образом,

⁶ Татары. / под ред. Уразмановой Р.К., Чешко С.В. Серия «Народы и культуры» - М.: Наука, 2001. С. 22.

⁶Исахов Д.М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII – начале XX вв. // Астраханские татары. Сб. научных трудов. Под ред. Н.А. Халикова, Д.М. Исахова. – Казань, 1992. – С. 9.

⁶ См.: Георги С.Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 2. Путешествие из Черкаска до Астрахани и пребывание в сем городе: с начала августа 1769 г. по 5 июня 1770 г. – СПб., 1777. С. 20. Цит. по Исахов Д.М. Астраханские татары. С. 9.

⁶ См.: Пятницкий Вл. Карагачи (по материалам поездки 1927 г.) // Землеведение, 1930. – Т. 32. Вып. III-IV. – С. 155-169. Арасланов Л.Ш. К росу о карагашком языке. // Советская тюркология, 1977, № 4. – С. 73-81. Арасланов Л.Ш. Язык юртовских татар (по материалам экспедиции 1972 г.) // Материалы по татарской диалектике. Ученые записки КГПИ, 1976, Т. 166. – С. 3-71.

¹Исахов Д.М. Астраханские татары. С.25.

² См.: Исахов Д.М. Астраханские татары. С. 13-18.

³Цит. по: Забиров Ш.М. К истории астраханских татар. С. 8.

мы видим, что переход к оседлому образу жизни, во-первых, породил новое самоназвание и новое название татар (юртовские татары – это название сохраняется до настоящего времени); во-вторых, появились новые виды деятельности, прежде нехарактерные для кочевого народа. Это подтверждается и другими источниками: «Астраханские татары занимаются ловлей рыб и искусно выращивают овощи и фрукты», - пишет в своих воспоминаниях Я. Сорюйся в 1896 г.¹ [5, С. 8].

В XIX в., как отмечают исследователи² [8, С. 33-48], доминирующим видом деятельности постепенно становится земледелие (на севере Астраханской губернии, Черноярский уезд) и огородничество, бахчеводство, что определяет собой и складывающийся быт, и, соответственно, трансформацию обрядности. Также менялся характер соединения земледелия с промыслами, возрастала роль кустарного производства, появлялись новые виды деятельности и новые виды прикладного искусства. Переход к иному виду культуuroобразующей деятельности отразился во многом на быте татар Астраханского региона. Так, локальные особенности татарской культуры видны в кулинарии, в тех традиционных блюдах, которые определялись видами выращиваемых в регионе культур, в видах и цветовом колорите применяемых тканей, в обрядовости, в которую включается пожелание урожая, призыв дождей и т.п., наконец, в изменении календаря, который стал согласован с различными видами сезонных полевых работ.

Довольно сложным, как полагают астраханские историки и этнографы, является вопрос об отношении астраханских ногайцев к волго-уральским, и через них к татарской нации: «Историко-этнографические исследования показывают, что карагаши ногайцы не позже конца XIX в. переживали процесс консолидации с волго-уральскими татарами в единую этническую общность. Проявлением этих процессов и стало усвоение всеми ногайцами

¹ Путешествия по России голландца Я. Сорюйся. // Астраханский сборник. Вып.1. 1896. Цит. по Забиров Ш.М. Ук. соч., с. 8.

²Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования./ под ред. Р.К. Уразмановой, Н.А. Халикова – Казань: ПИК Дом печати, 2002. Халиков Н.А. Средневожские татары в Астраханском крае: традиции и инновации в хозяйственной культуре. // Астраханские татары. Сб. научных трудов. Под ред. Н.А. Халикова, Д.М. Исхакова. – Казань, 1992. – С. 33 – 48.

общенационального этнонима «татары». ... Итогом этих процессов стало усвоение местным татарским населением Нижнего Поволжья того слоя татарской культуры, который был связан с национальным этапом развития»¹ [9 С-14]. Но не следует забывать, что известный татарский общественный деятель начала XX в., богослов Абдрахман Умеров, ученый-арабист, публицист и педагог ученик Шигабутдина Марджани, был из среды карагашей ногайцев и считал себя астраханским татарин² [16, С. 384].

Таким образом формирование татарской нации, можно отнести к середине XIX в., авторы монографии «Татары» называют этот этап «этнокультурной нацией»³ [9, С. 142]. Действительно, к середине XIX в. складывается определенный уровень развития культуры и самосознания общества, наблюдаются процессы этнического «реформаторства» - создание языковых школ, печатание книг и газет на национальном языке, изменение народной культуры. К рубежу XX в. налицо слияние двух тюркоязычных групп – татар-мишарей переселенцев из Среднего Поволжья и ютровских татар, а так же слияние юртовских татар и карагашей ногайцев. Можно сказать, что мы наблюдаем процессы, которые Э. Геллнер описал как «переход от религии к культуре и к соединению ее с этнической принадлежностью»⁴ [4, С. 159], а Б. Андерсон называл трансформацией династической и религиозной системы. Роль доминирующей религии, ислама, становится более «фоновой», в то время как возрастает интерес в национальной идентичности и национальной культуре.

Таким образом, мы можем констатировать, что складывание этнотерриториальной группы астраханских татар как специфической малой этнической общности, обладающей этническим самосознанием, завершается примерно к концу XVII в., что вполне вписывается в заданные Б. Андерсоном хронологические рамки формирования наций. Однако процесс национальной консолидации с этого момента только начинается, поскольку именно в это время в регионе появляются в значимых количествах переселенцы других конфессий и этнических

¹ Татары... С. 14.

² Сөлейман Рахимов. Габдрахман Гомәри: Фәнни-биографик җыентык. – Казан: Рухият, 2002. – 384 б.

³ Татары, с. 142.

⁴ Геллнер Э. Нации и национализм. С. 159.

принадлежностей – таким образом, консолидация группы астраханских татар происходит в смысловом поле «Мы – Другие», что способствует формированию развитого этнического самосознания. В дальнейшем процесс национальной консолидации расширяется, охватывая смежные регионы, и давая основания для формирования национальной идентичности более широкого плана – нации, которая выходит за рамки клановой и религиозной определенности и обращается к традиции, ритуалу, языку и культуре этноса в поисках оснований для единства.

Резюмируя, приведем краткий обзор этнических групп татар Астраханского края, опираясь на полное и исчерпывающее исследование Л. Ш. Арсланова и В.М. Викторина¹ [3, С. 346-351].

Карагаши ногайцы – этническая группа, происходящая от ногайцев Малой (кубанской) орды. В их культуре можно обнаружить следы влияния народов Северного Кавказа, калмыков и казахов, их диалект близок кубанско-ногайскому. В их культуре сохраняется память о полукочевом прошлом, что можно обнаружить в обрядах, традициях, в том числе и танцевально-песенных.

Юртовские татары – этническая группа, по первой версии прямые потомки Астраханского ханства, по другой версии происходящая от ногайцев Большой (яицко-заволжской) орды. Большая часть юртовских татар вела оседлый образ жизни и занималась поливным овощеводством и бахчеводством, хотя часть населения продолжала сезонные кочевки. Юртовские татары испытали сильное влияние Казанских татар-переселенцев, но в культуре видны традиции ногайского народа, сочетающиеся с Средне-волжской татарской культурой. Сохраняется героический эпос ногайского народа, некоторые его обычаи, в том числе подростковые союзы «джиены».

Татары-мишари – переселенцы со средней Волги, сохранили некоторые традиции, схожие с татарами мишарями Саратовской и Волгоградской области, но в результате брачных союзов сильно смешались с юртовскими татарами. Имеют своеобразный диалект.

Также выделяются субэтническая группа «утары» или «алабугатскиетатары». Они характеризуются дисперсным

¹ Арсланов Л.Ш., Викторин В.М. Астраханские татары. С. 346 – 351.

расселением и культурно-языковой близостью к казанским татарам, что сближает их с юртовцами.

Последняя группа астраханских татар – «кундровскиетатары» или «кундраунугайлар». Представители этой субэтнической группы проживают в основном в с. Тулугановка Володарского района. Они представляют собой переходную форму субэтнуса между юртовскими татарами и карагашами ногайцами как по языку, так и по обычаям¹ [11].

Литература

1. Александров Н. А. Татары. – М., 1899, Пятницкий Вл. Карагачи, по материалам поездки 1927 г. // Землеведение, 1930, Т. 32. Вып. III-IV. С. 155-169.
2. Бутинов Н. А. Решетов А.М. Ранние земледельцы. Этнографические очерки. М.: Наука, 1980.
3. Арсланов Л. Ш., Викторин В. М. Астраханские татары. // Материалы по истории татарского народа./ под ред. Алишева С.Х., Закиева М.З., Урманчеева Ф.И., Хасанова М.Х. – Казань: АН Татарстана, 1995. – 496 с. - С. 343-344.
4. Геллнер Э. Нации и национализм. С. 159.
5. Гмелин С. Г. Путешествия от Черкасса до Астрахани: 1769-1770 года. Часть II. СПб., 1777. Цит.поЗабиров Ш.М. К истории астраханских татар. – СПб., 2000. – с. 8.
6. Георги С. Г. Путешествие по России для исследования трех царств природы. Ч. 2. Путешествие из Черкасса до Астрахани и пребывание в сем городе: с начала августа 1769 г. по 5 июня 1770 г. – СПб., 1777. С. 20. Цит.поИсхаков Д.М. Астраханские татары. С. 9.
7. Забиров Ш. М. Об исторической судьбе татар в России. К истории астраханских татар. – СПб.: 1999. С. 26-27.
8. Исхаков Д. М. Астраханские татары: этнический состав, расселение и динамика численности в XVIII – начале XX вв. // Астраханские татары. Сб.научных трудов. Под ред. Н.А. Халикова, Д.М. Исхакова. – Казань, 1992. – С. 9.
9. Татары. / под ред. Уразмановой Р.К., Чешко С.В. Серия «Народы и культуры» - М.: Наука, 2001. С. 22.
10. Каган М. С. Введение в историю мировой культуры. – СПб.:Петрополис, 2001.См. о влиянии экологии на становление этносов:

¹Кулькатов Ж. Б. Астраханские татары – «ногаи»: к проблеме происхождения этнонима, особенностей этногенеза и традиционной культуры. // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Этнокультурное пространство Юга России» (XVIII-XIXвв.). URL: <http://www.slavakubani.ru/content/detail.php?ID=24814>.

Бутинов Н.А. Решетов А.М. Ранние земледельцы. Этнографические очерки. М.: Наука, 1980.

11. Кулькатов Ж. Б. Астраханские татары – «ногаи»: к проблеме происхождения этнонима, особенностей этногенеза и традиционной культуры. // Материалы всероссийской научно-практической конференции «Этнокультурное пространство Юга России» (XVIII-XIX вв.). URL: <http://www.slavakubani.ru/content/detail.php?ID=24814>.

12. Пятницкий Вл. Карагачи (по материалам поездки 1927 г.) // Землеведение, 1930. – Т. 32. Вып. III-IV. – С. 155-169. Арасланов Л.Ш. К вопросу о карагашском языке. // Советская тюркология, 1977, № 4. – С. 73-81. Арасланов Л.Ш. Язык юртовских татар (по материалам экспедиции 1972 г.) // Материалы по татарской диалектике. Ученые записки КГПИ, 1976, Т. 166. – С. 3-71.

13. Трепавлов В. В. История Ногайской орды. – М.: Восточная литература РАН, 2002. – 752 с.

14. Паркер Э. Татары. История возникновения великого народа. - М.: Центрполиграф, 2009. с. 6.

15. Сызранов А. С. Этноты и этнические группы Астраханской области. – Астрахань, ОмЦ НК, 2008. – 72 с.

16. Сөлейман Рахимов. Габдрахман Гомәри: Фәнни-биографик жьентык. – Казан: Рухият, 2002. – 384 с.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ЯЗЫЧЕСТВА В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ: ИСТОКИ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

**А. М. Фазлиев
Казань**

Аннотация. Научный интерес к данному объекту актуализирован, с одной стороны, незначительной степенью изученности этнических меньшинств, с другой – уникальными особенностями групп, не только не утративших свою этническую идентичность, конфессию и этнокультурные черты в условиях полиэтничности и поликонфессиональности республик Среднего Поволжья, но и поступательно развивающихся. Потомки древних язычников сохранили атрибуты вероисповедания своих предков, что особенно ярко прослеживаются в семейной и общественной обрядности; являясь, по сути, живым этнографическим

памятником, они нуждаются во внимательном и бережном изучении.

Ключевые слова: язычество, народы Поволжья, этнокультурные процессы, «Ошмарий-Чимарий».

Одним из наиболее интересных явлений в религиозной жизни региона Среднего Поволжья стало устойчивое возрождение язычества. Прежде всего феномен язычества имеет отношение к национальным, бытовым, культурным традициям коренного населения Республики Марий Эл (луговых мари).

Приведем некоторые данные о конфессиональном составе верующих. В Марий Эл, «согласно опросам марийских социологов, 5-7% «чистых» язычников, 60% «двоеверов»... и только 30% православных» [10, с. 119]. Марийский исследователь В.А. Исаков (бывший уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по МАССР) также отмечает, что «носителей этой религии предков, чимари, насчитывается чуть более 5% от числа верующих, но и сегодня 70% мари остаются двоеверцами, то есть молятся и языческим и христианским богам» [1, с. 57].

Привлекательной в этой религии для мари является сохранившаяся национальная специфика, в эмоциональной форме напоминающая человеку о его принадлежности к своему народу, отличающая его от других, считает профессор В.С. Соловьев. «А Русская православная церковь, с одной стороны, своим названием подчеркивает свою русскость, а с другой стороны, пытаясь привлечь к себе нерусских, игнорирует их национальные интересы» [5, с. 118].

Согласно законодательству о религиозных культах от 1929 г. (Постановление ВЦИК и СНК РСФСР от 8 апреля 1929 г.) запрещались богослужения вне культовых зданий, вследствие чего религия чимари оказалась под запретом.

Возрождение языческих верований происходит в Марий Эл «встречным методом». С одной стороны, практически в каждой деревне имеются карты (жрецы), которые традиционно пользовались авторитетом и сохранили языческую преемственность от поколения к поколению. Патриархальное язычество сохранилось в республике достаточно полно. С другой стороны, имеется встречное движение со стороны представителей

марийской интеллигенции, стремящихся обрести в язычестве силу, способную защитить нацию от русификации. Так, в конце 1980-х зародились а в начале 1990-х гг. структурно оформились культурные, общественные и политические организации, открыто опирающиеся на языческую религиозную идеологию. К ним можно отнести политическую организацию Кугезе Мланде (Земля предков), общественное объединение Марий Ушем (Марийский союз), молодежное движение У Вий (Новая сила). «Лидеры, вдохновители и просто рядовые члены рекрутировались из числа творческой интеллигенции, писателей, художников, ведущих журналистов, фольклористов, университетских преподавателей, профессуры Марийского НИИ языка и литературы».

Общественное движение «Марий ушем» выступило с программой защиты прав чимари, начало создавать тексты языческих молитв. С 1991 г. были возобновлены общественные моления. Свыше двух тысяч чимари собрались осенью 1991 г. в с. Олоры на коллективное моление [12].

В 1991 году Министерством юстиции РФ было зарегистрировано языческое религиозное объединение «Ошмарий-Чимарий» – Марийский религиозный центр. Главой Совета (Шнуй Канаша) организации – был избран марийский писатель (ныне покойный) Юзыкайн Александр Михайлович. Фактическим руководителем организации стал «верховный жрец марийцев» – Якимав Алексей (Якимов Алексей Изергович) [4, с. 231].

Основная сфера влияния организации – луговая часть Республики Марий Эл. В состав «Ошмарий-Чимарий» входит также Нижегородская областная языческая община.

В связи с уникальностью вероучения марийского язычества рассмотрим его более подробно. Организация исповедует так называемую «языческую чимарийскую веру» (в переводе: «чисто марийская»). Проповедует поклонение множеству богов, одним из главных среди которых является Ош Куруюмо. Среди множества других богов есть боги: солнца, земли, луны, поля, огня и др.

Места молений выбираются в основном неподалеку от высоких деревьев, потому, что, согласно верованиям, молитва должна подниматься по дереву для более устойчивой связи человека с богом. Молитвы также могут совершаться в специально выбранных священных рощах, которые тщательно охраняются и

готовятся к проведению ритуала. Ритуальное служение производится следующим образом. В роще разводится костер («священный костер»), на котором верующие приносят жертвы различным богам. Ритуальные жертвоприношения совершаются во время молений. Перед ритуалом верующие становятся на колени. Жрец совершает обряд, читая заклинания и делая определенные пассы руками (кладет руку на сердце, подносит ее к бороде и т.п.). В заклинаниях жрец выражает общие и индивидуальные просьбы участвующих в ритуале. Ритуальная еда, приготовленная на костре, съедается адептами и жрецами, которые верят, что тем самым они соединяются с богом.

Одним из почитаемых летних праздников является Агавайрем (праздник поля), который празднуется после окончания посевной в специальной дубовой роще близ Йошкар-Олы. Верующие приносят туда блины, творожный сыр, галушки, омлеты, крашеные яйца, хлеб, мед. Во время молитвы смотрят на восходящее солнце и просят у бога хорошего огня, изобильного урожая и хорошей погоды [3, с. 90].

С возобновлением коллективных молений возник вопрос об обрядовой стороне культа. Большинство картов стремится возобновить подлинно древний обряд, включая обильные жертвоприношения животных. На капищах в священных рощах закалывают лошадей, быков, овец, гусей. Это самые почитаемые из жертвенных животных, но в тоже время подобный ритуал весьма разорителен для крестьян, а также – не эстетичен в восприятии людей не привыкших иметь дело с кровью. Меньшинство либерально настроенных картов предлагает переосмыслить мистическое содержание жертвы и приблизить обрядовую сторону язычества к современным культурным нормам, заменив традиционную кровавую жертву на хлеб, мед, масло.

Вслед за регистрацией «Ошмарий-Чимарий», на окраине Йошкар-Олы правительство выделило участок земли в 13 гектаров для строительства главного капища республики, где должны проходить мировые моления. Также планировалось построить просветительский центр, в который войдут культовые постройки для зимних молений, национальный этнографический музей, гостиница. Руководство «Ошмарий-Чимарий» просило

республиканские власти выделить деньги на строительство капища и в дальнейшем поставить его на баланс Министерства культуры.

В начале 90-х руководитель объединения А. И. Якимов активно участвовал в общественной жизни Марий Эл: выступал в сельских коллективах, на сессиях Государственного собрания республики, международных конгрессах, различных национальных праздниках, периодической печати [11]. «Однако социальная активность Якимова в некоторых случаях выставляла религиозное объединение и в невыгодном свете. Так, в конце 1994 г. Алексей Якимов ездил в Москву на встречу с руководителем «АУМ Синрике» Секо Асахарой. После поездки Якимов опубликовал в республиканской периодике положительный отзыв об «АУМ Синрике»: «Секо Асахара – новая божественная фигура в японском буддизме... Эта религия связывает внутренний мир человека с внешним – Вселенной. Я не специалист, но уже глубоко понимаю структуру «нового дыхания» японского буддизма. Японский буддизм полностью отвечает духовным потребностям человека. *Религия не агрессивна – что главное (курсив наш - А.Ф.)* [9, с. 5]». Кроме «Ошмарий-Чимарий» в РМЭ оформилось еще одно языческое объединение. В июне 1995 г. Министерством юстиции республики было зарегистрировано республиканское языческое религиозно-культурологическое объединение «Сорта», создателями которого стали ученые, писатели, другие творческие работники. Члены объединения видят свою задачу в возрождении национальных традиций, пропаганде ценностей языческой культуры, способствуя возрождению духовности, национальной самобытной культуры, языка народа, его самосознания, что должно вести к сохранению нации.

В отличие от Марий Эл «чистое» язычество в Чувашии практически не сохранилось. Но с начала 1990-х гг. и в этой республике Среднего Поволжья наметилась тенденция возрождения язычества. По мнению журналистов С. Филатова и А. Щипкова, главным вдохновителем этого процесса является национальное движение Чувашии, представленное Чувашским национальным конгрессом (ЧНК) [8]. «У язычников нашелся и харизматический лидер – режиссер национального драмтеатра Иосиф Дмитриев, который бросил свою работу и со всем жаром восточного характера принялся за «возрождение» (а фактически

модернизированную реконструкцию) чувашского язычества [2, с. 58]». Единственное в своем роде природное религиозно-духовное объединение «Турас», конфессиональная принадлежность которого сформулирована как «религиозно-духовное обожествление сил природы» было зарегистрировано в Чувашии в ноябре 1994 г. [6]. Участниками объединения также в основном являются представители чувашской интеллигенции.

Таким образом, в среде национальной интеллигенции народов Поволжья наметилась тенденция возврата к самобытному религиозному наследию предков – язычеству, которому отводится роль этноконсолидирующего начала. Некоторые исследователи говорят даже о своеобразном «языческом ренессансе» в регионе [7, с. 176].

Литература

1. Исаков В. А. Вопросы религиозного и национального в образовании и воспитании // Марий Эл учитель. – 1997. – № 4. – С. 57.
2. Исаков В. А. Указ. ст. – С. 58.
3. Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера. Справочник / Миссионерский Отдел Московского Патриархата Русской Православной Церкви. Информ.-аналит. вестник. – Изд-е 2-е. – Белгород, 1997. – 459 с.
4. Религиозные организации Российской Федерации: Справочник. Под общ. ред. М.М. Прусака; В.В. Борщева; Сост. Иваненко С.И. и др. Аналитический вестник № 24. Специальный выпуск. – М.: Республика, 1996. – С. 231.
5. Соловьев В. С. Многонациональность – наше богатство. – Йошкар-Ола, 1991. – 128 с.
6. Текущий архив Министерства юстиции ЧР.
7. Филатов С., Щипков А. Язычество. Рождение или возрождение? // Дружба народов. – 1994. – № 11-12. – С. 176-187.
8. Филатов С., Щипков А.С. Чувашские интеллектуалы выбирают язычество // Советская Чувашия. – 1995. – 20 мая.
9. Шаги к истине // Молодежный курьер. – 1994. – 28 апр. – С. 5.
10. Щипков А. В. Во что верит Россия: Курс лекций. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1998. – 297 с.
11. Якимов А. Огни священных рощ // Марийская правда. – 1994. – 18 октября.
12. Янналов В. 77 богов чимари // Республика. – 1992. – 17 января.

ТАТАРСКАЯ ЛЕЧЕБНАЯ МАГИЯ КАК ЧАСТЬ ТРАДИЦИОННО-ОБРЯДОВОЙ КУЛЬТУРЫ

Ф. Н. Фатклисламов
Казань

Аннотация. Татарская лечебная магия тесно связана с народной медициной, и многие из магических обрядов, совершаемых знахарями, своими истоками восходят к рациональным приемам, выработанным многовековым жизненным опытом народа. Разграничить приемы рациональные, с одной стороны, и магические – с другой, не всегда даже возможно.

Татарские знахари, магические обряды которых корнями своими уходят в глубочайшую древность, до сих пор успешно занимаются лечением различных болезней. Одной из причин их востребованности является тенденция превращения современной научной медицины в индустрию.

Ключевые слова: магические обряды, татарские заговоры, народная медицина, знахарь, Тенгри.

Многочисленные и разнообразные магические обряды, присущие практически всем народам, в том числе и татарам, являются важной частью традиционной культуры. Идея магических обрядов, совершаемых целителями, состоит в вере человека в возможность сверхъестественного воздействия посредством тех или иных материальных предметов, слов или движений на болезнь.

Лечебная магия корнями своими уходит в глубочайшую древность, и многие ее приемы восходят истоками к рациональным методам, выработанным стихийным жизненным опытом народа. Поэтому магическую медицину часто сложно отделить от практики применения рациональных народных лечебных средств.

Заботясь о своем здоровье, люди издавна искали и находили в природе доступные лекарственные средства и разрабатывали на их основе различные приемы лечения. Те средства и приемы, которые оправдывали себя на практике, широко распространялись и прочно входили в арсенал народной медицины. Эти знания у татар веками собирали и передавали из поколения в поколение народные целители – знахари.

Татарские знахари до сих пор занимаются лечением различных болезней. К этим целителям у нас относятся: *им-томчы*, *багучы*, *кендек эбие*, *вишеруче* и др. Наиболее известны им-томчы. Здесь *им* – заклинание, *том* – наговор, то есть им-томчы – это заклинатель, врачеватель. *Им-томчы* или *имче* сочетают приемы заклинаний с чтением молитв – *дога*. Они являются как бы универсальными лекарями и лечат средствами народной медицины широкий спектр недугов. Имче у татар преимущественно пожилые женщины, так называемые *имче-карчык* («старуха-заклинатель»). Считается, что они обладают волшебной силой, поэтому иные из татар их побаиваются. О силе воздействия старух-заклинателей у татар много разных легенд и сказок.

Имче знают не только лечебные свойства различных трав, плодов и корней. Им известны также языки болезней, и, пользуясь этим, они способны изгнать их от человека. Именно языковое средство – заговор, сопровождаемый различными магическими действиями, является одним из наиболее распространенных способов лечебной магии у татар. Наглядно это видно на примере следующего заговора:

Ак атка атланып куармын,
Кара атка атланып куармын,
Күк атка атланып куармын,
Ала атка атланып куармын.
Тимер көрәге белән кырырмын,
Тырма белән тырнармын,
Тимер балта белән чабармын,
Тимер себерке белән себерермен,
Кырдым, тырнадым, себердем,
Өф-ф-ф !.. [1, с. 37]

*Верхом на белом коне погоню,
Верхом на черном коне погоню,
Верхом на синем коне погоню,
Верхом на пегом коне погоню.
Железной лопатой соскоблю,
Граблями раздеру,
Железным топором разрублю,*

*Железной метлой смету,
Соскоблил, разодрал, смел,
Уф-ф-ф!..*

Произнося слова молитвы, имче имитируют на больном месте эти действия, пытаясь избавить заболевшего от лихорадки, малярии и других заболеваний. Текст заклинания близок по стилю с шаманскими песнопениями алтайских тюрков. Так же, как и шаман, татарский им-томчы гонится за злыми духами на коне, причем кони любимой шаманами масти – белые и пегие. Фигурирование в тексте железных земледельческих орудий также не случайно, ибо железо по воззрениям тюрков – это наиболее сильное очистительное средство и надежный оберег. «За неимением прямых данных, мы не можем говорить определенно о той или иной форме шаманских камланий у тюрков Среднего Поволжья, – отмечают авторы книги «Татары Среднего Поволжья и Приуралья». – В этом отношении многое у татар уже утрачено, но известны *имче, күрәзә, багучы*, несомненно олицетворявшие в той или иной форме функции шаманов. В их действиях, по-видимому, было нетрудно заметить многие черты классического шаманства у тюрков» [2, с. 364].

При лечении больных имче, так же, как и шаману, приходится призывать на помощь духов-покровителей. Например, интересное заклинание совершается при испуге человека (часто ребенка), когда у него *коты чыккан*, т.е. когда *кот* (душа) покинул тело. Такой человек заболевает. Для того, чтобы водворить *кот* обратно, продельвается широко известный среди тюркских народов обряд *куркылык* или *кот кою* (*кот өндәү*), т.е. обряд отливания или приглашения *кот* (кута). Обряд этот заключается в следующем: имче усаживает пострадавшего на табуретку и выливает расплавленный свинец в ковш с водой, установленный на полу. Свинец льется через раскрытый ворот рубахи так, чтобы не обжечь больного. Иногда ковш с водой имче держит над головой пациента, а за отсутствием свинца льет в ковш расплавленный воск. Отлившаяся фигура и указывает на то, чего испугался ребенок. Эта фигурка пришивается к его рубашке или вешается на шею и носится им до тех пор, пока сама не сорвется и не потеряется.

Вместе с ней исчезает и перешедшая в неё болезнь. При исполнении обряда имче зазывает кут молитвой:

Кер, коты, кер,
Ишектән дә кер,
Тишектән дә кер,
Ат булып кешнәп кер,
Сыер булып мөңрәп кер,
Каз булып какылдап кер,
Үрдәк булып бакылдап кер [3, с. 367].

*Входи, кут, входи,
И через дверь входи,
И через дыру входи,
Как лошадь, ржа входи,
Как корова, мыча входи,
Как гусь, гогоча входи,
Как утка, крякая входи.*

Практика лечения различными заговорами, заклинаниями и молитвами опирается в основном на идущие из глубины веков традиции тенгрианства, о которых в письменных источниках пишут обычно как о языческих. Форма и содержание только что описанного обряда с его молитвой-причитанием зримо напоминают шаманское камлание алтайских тюрок, когда шаманы обращаются к духам, издавая крики, подражающие звукам различных животных. Ещё Г. З. Кунцевич отмечал, что «в Казанском царстве вера в волшебства, вероятно, особенно процветала, ибо большинство народонаселения было даже языческое» [4, с. 352]. Но надо отметить, что в сферу народной медицины у татар вовлечены и представители мусульманского культа. Өшкерүче большей частью из духовных лиц – мулл и азанчы. Здесь проявляется специфика татарского ислама, отличающегося в этом плане от классического арабского ислама. Муллы используют при лечении больных путем өшкерү (нашёптывания) стихи из Корана. Так, например, считается, что стих «Аятелкөрси» (аят «Аль-Курси», т.е. стих «Трон») хорош для

изгнания темных сил, насылающих на человека болезни, а также для защиты от сглаза [5].

Кендек эбие (повивальная бабка) раньше оказывала помощь роженицам, занималась также лечением женских и детских болезней. В наши дни татарки обращаются в женские консультации и пользуются услугами родильных домов. О повивальных бабках можно услышать лишь в сельской местности и то изредка.

Таким образом, мы видим, что татарская традиционная медицина сочетает в себе два различных направления: рациональные, эмпирические методы и религиозно-магические способы лечения. Последние базируются на религиозных верованиях. Это и различные молитвы на татарском языке, и *бәти* (амулеты), которые татары носят при себе. В действительности оба направления народной медицины – рациональное и религиозно-магическое – так тесно переплетаются между собой, что порой их трудно отделить. Они взаимно дополняют друг друга. Религиозно-магические приемы усиливают веру больного в эффективность лечения.

У татар до сих пор в лечебных целях широко используется вода различных святых источников. Чудодейственное свойство приписывается, например, воде Билярского источника, известного в Татарстане как «*Изгеләр тавы чиммәсе*». Святой ключ находится в окрестностях села Билярск Алексеевского района, в живописном лесу у подножья древней горы. Когда-то здесь располагалось святилище, где древние тюрки поклонялись и приносили жертвы своему богу Тенгре. Считается, что вода святого источника излечивает болезни глаз и укрепляет иммунную систему организма. Рекомендуют промывать этой водой глаза, лицо и пить её, произнося короткую молитву:

Тәнемә дәрман бир,
Күземә шифа бир.

*Плоти моей силу дай
Глазу моему исцеление дай.*

Своими целебными качествами славится у казанцев и вода источника на территории музея-заповедника «Иске Казан», которой лечится множество женщин, страдающих бесплодием. Некоторые полагают, что этим местам покровительствует дух великого Чингисхана, памятник которому установлен на святой горе.

Тысячи паломников, особенно в летние месяцы, направляются к святым источникам. До революции здесь совершались различные религиозные обряды в соответствии с канонами культа предков. Но и ныне у татар, ищущих избавления от недугов, распространено жертвоприношение в святых местах. В качестве жертвенного животного используется обычно баран. Паломники также привязывают на ветви деревьев носовые платочки, шепча свои желания. Летом все нижние ветки растущих в округе деревьев, как правило, бывают увешаны такими пожеланиями. На горе «Изгеләр тавы» (в музее-заповеднике «Биллярское городище») люди обходят по часовой стрелке семь раз вокруг святого камня, также обладающего, по поверьям татар, чудодейственной силой. Народ помнит о духах своих предков, знает о силе молитв и заклинаний.

Традиционная народная медицина татар лечит довольно большой круг болезней, применяя в каждом отдельном случае определенные средства и приемы лечения.

География проживания татар очень обширна – это просторы Евразии от Сахалина до берегов Дона. Тем не менее, климат на этих просторах в основном холодный. Поэтому многие наши болезни являются следствием действия холода. У нас говорят *суык тия*. Повышается температура тела, наступает общая слабость организма, появляются насморк, кашель, головные, ушные, зубные боли, ломота, озноб и т.п. Подобные болезни лечатся у татар действием тепла, наиболее простым и доступным методом лечения. Применяются различного рода горячие и теплые процедуры: ванны, компрессы, ингаляции, натирания, массажи, укутывания и др.

Наиболее популярным и универсальным средством лечения простудных болезней среди татар считается баня, имеющаяся в каждом дворе. Они парятся веником, производят натирания, дышат парами различных трав и листьев. Татары любят баню, но нередко после неё простужаются. Почему? Очень важно выдерживать

определенный температурный режим. После того, как попарился березовым или дубовым веником, помылся горячей водой и проделал другие банные процедуры, необходимо перед выходом облиться холодной водой. Это укрепляет организм, понижает его восприимчивость к холоду. Входя в баню необходимо подать голос, говоря *ыһы-ыһы*, а выходя из бани громко сказать: «*Мунча жылысы – сиңа, тынычлыгы – миңа!*» или же: «*Мунча эссесе – сезгә, тынычлыгы – безгә!*» («Пар бани – вам, а спокойствие – нам!»). Если поступать так, то *мунча иясе* («хозяин бани») не причинит вреда. После бани татары пьют чай (отвар) из душицы, малины, липового цвета и т.п.

При болезни горла и кашле, кроме душицы, применяется отвар листьев мать-и-мачехи (*үги ана яфрагы*) с медом. Из этих же трав делаются припарки на грудь. Полезны горячие ножные ванны. При насморке рекомендуется дышать паром свежесваренного картофеля.

Зубные болезни у татар также считаются преимущественно простудными, поэтому большей частью лечатся действием тепла. Больные полощут зубы теплым настоем ромашки, дубовой коры и др. При пародонтозе татарская медицина советует массировать десны пальцами с использованием смеси размолотой морской соли и растительного масла. Профилактика зубных болезней заключается в тщательном уходе за зубами. Стараются чистить зубы после каждого приема пищи. Используют мягкие щетки. Татары в старину чистили зубы веточками хвойных деревьев, размягчив предварительно их концы, а также берестой. Приступая к чистке, произносится следующая молитва: «*Алтын тау. Алтын тауда алтын тәләкәй. Кайчан да кайчан алтын тәләкәйне корт ашап бетерсә, шул чакта минем дә тешемне корт ашасын!*» [6, с. 294] («*Золотая гора. На золотой горе золотая птица тәләкәй. Пусть лишь тогда, когда золотую птицу съест червь, червоточина одолеет и мой зуб*»). При отсутствии под рукой щетки чистят зубы пальцами (тщательно вымав перед этим руки), а в качестве пасты используют смесь мелкой соли и растительного масла.

При желудочно-кишечных заболеваниях также применяется ряд народных средств. От поноса татары рекомендуют густой чай, кофе, обезжиренный творог, отвары из горькой полыни, из

кореньев калины, коры шиповника, дуба, осины, черемухи и настой алоэ. От боли в желудке используется мед.

Для профилактики многих болезней особое внимание уделяется кишечнику, так как слаборазжеванная пища, состоящая нередко из несовместимых для переваривания продуктов, начинает гнить и бродить уже в желудке. Поступая далее в тонкую кишку, она также до конца не усваивается и в итоге оседает в толстой кишке, накапливаясь в ее складках и отравляя тем самым весь организм. Загрязненная толстая кишка является основной причиной старения человека и возникновения множества болезней. Ведь именно в толстой кишке происходят процессы всасывания, реабсорбции микроэлементов, витаминов, глюкозы и других веществ, необходимых для нормальной жизнедеятельности человека. Когда кишка загрязнена, из нее в кровяное русло поступают не витамины и аминокислоты, вырабатываемые в здоровом кишечнике, а токсические продукты распада.

К пониманию этого официальная медицина пришла лишь после опытов великого русского ученого И. И. Мечникова. Очищение кишечника стало сегодня популярной процедурой [7]. Оно было известно татарской народной медицине много веков тому назад. Наши предки для удаления из кишечника токсических продуктов распада пищи, а также глистов и других паразитов ели кислое молоко с чесноком, а также семена цитварной полыни, льна и тыквы. При болезни почек и мочевого пузыря применяли как мочегонные средства отвар душицы, малины, мед и др.

Страшно сказать, но здравоохранение всё больше превращается в индустрию, а индустрия, как известно, всегда нацелена на увеличение числа потребителей производимых товаров и предлагаемых услуг. Современное здравоохранение, тесно связанное с фармацевтической промышленностью, не стремится лечить больных просто и эффективно; врачи зачастую «продлевают» болезнь, выкачивая из пациентов деньги. Конечно, было бы абсурдным отрицать необходимость научной медицины, но, тем не менее, всегда надо помнить о четкой зависимости заболеваний тела от заболеваний души. Болезнь тела есть лишь сигнал: значит, что-то сделал не так, где-то нарушил законы любви и гармонии. Если не работать над духовной причиной болезни, то

после прекращения приема дорогостоящих лекарств болезнь вернется вновь.

Народная медицина затрагивает причину болезни гораздо глубже, чем официальная, поскольку последняя занимается лишь материальным следствием духовных причин. За большинством хронических болезней скрывается ошибочный образ жизни с его дурными привычками, идеями и желаниями. Врач, как правило, ограничен жесткими рамками своей узкой специализации и беспомощен за её пределами. Знахарь обладает гораздо более широкими познаниями и «стоит ближе» к причине болезни, так как она заключается не в телесном недуге. Но самое главное – знахарю известно о существовании высших, небесных, сил, к которым он обращается и которые помогают ему при лечении. Только духовный целитель, мудрец поможет выявить истинную причину в душе человека. Нерешенную душевную проблему или эмоциональный стресс никакими таблетками не снимешь.

Большинство болезней, если они не запущены, лечится простыми народными средствами, доступными и дешевыми. Поэтому нужно, никого не обвиняя в своих болезнях, начать лечиться, и лечиться правильно, не полностью доверяя силе аптечных таблеток. Лучше, последовав традиции, прибегнуть к проверенным временем методам лечения, которые есть у каждого народа. Традиционная татарская медицина, пожалуй, одна из лучших.

Примечания

1. Татар халык ижаты. Йола һәм уен жырлары / кереш мәкалә авторы Н. Надиров. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1980.
2. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. – М.: Наука, 1967.
3. Там же.
4. Кунцевич Г.З. История о Казанском царстве / Г.З. Кунцевич. – СПб., 1905.
5. Как защититься от козней дьявола? // Islamdag.ru, 29 июнь 2010. – URL: <http://islamdag.ru/vse-ob-islame/4147>, свободный.
6. Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. – 1 нче китап.
7. См., например: Очищение кишечника: какой способ выбрать? // Центры восстановления здоровья Устиновой. – URL: <http://ustinova-zdorovie.ru/>, свободный.

ФАЗЫЛ ТУЙКИННЫҢ «ЖЫРЛАР ӘХТӘРИСЕ»

Ф. Г. Фәйзуллина

Казан

Аннотация. В статье анализируется книга малоизвестного татарского фольклориста Фазыла Туйкина «Жырлар әхтәрисе» («Сборник песен»), увидевший свет в 1912 году. Ф. Туйкин был одним из первых, кто с большим интересом изучал содержание и форму жемчужин народного творчества, оставил значительные наблюдения для фольклористики. В сборник вошли и те песни, на которые свое время обратил внимание Г. Тукай, что говорит о совпадении их взглядов в отношении произведений татарского устного творчества. Песни, собранные в этом сборнике, расположены в определенной системе. Поэтому «Жырлар әхтәрисе» и сегодня не утратил своей научной значимости.

Ключевые слова: татарское народное творчество, народные песни, Фазыл Туйкин, Габдулла Тукай.

Халыкның чикләнмәгән тел байлыгын, рухи хезинәсен, хыялын үзгәндә саклаган халык ижаты эсәрләре белән кызыксынмаган, алардан илһам алмаган әдип, мөгаен, юктыр. Фазыл Туйкин үзенең эсәрләрен фольклор йогынтысында язу белән генә чикләнмичә, әдәбият тарихына халык ижаты жәүһәрләрен жыючы, аларны өйрәнүче галим буларак та кереп калган. Бу өлкәдә Ф. Туйкинның үз урыны бар. Ф. Туйкин халык әдәбиятын билгеле бер халыкның тарихын тирәнтен өйрәнү юлында иң зур булышлык итә алуы нәрсә дип саный. «... халык әдәбиятында халыкның теле, гадәт-йоласы, тормыш һәм табигатькә каршы идеологиясе, мәдәнияте, аның үсеше, үзгәреше, күрше халыклар белән элемтәсе, аның баскычлары, бөтен вак тармаклары белән саклана», – дип яза ул үзенең «Халык әдәбиятын тикшерү юлында» [1: Б. 178] исемле мәкаләсендә. Г. Тукайның «Чын халык телен, чын халык рухын безгә тик халык жырларынан гына табып була» [2: Б. 40] дигән фикерен куәтләп, Ф. Туйкин да беренче чиратта халык жырларына мөрәжәгать итә. 1912 елда аның «Жырлар әхтәрисе» дигән кыяңтыгы дөнья күрә.

Өлеге китапта Ф. Туйкин халык жырларын, бергә туплап, билгеле бер системага сала. Бу эшнең төп максаты халык

эдәбиятын фәнни тикшеренүләр аша үткәреп, киләчәктә аннан кирәгенчә файдалану мөмкинлегә тудыру була. Жырлар китапка, сүзлек төзү принцибы буенча, алфавит тәртибдә урнаштырылганнар. Китапның тышында төзүченең «Хәреф һәжа¹ тәртибдә» [4] дигән искәртмәсе бар. Жыентыкның исеме дә бәлки, аның шушы үзенчәлеген истә тотып, шулай аталгандыр? Чөнки *әхтәри* сүзе «Әхтәри кәбир» дип йөртелә торган гарәпчә-төркичә сүзлек исемнән алынган. «Жырлар әхтәрисе» «а» хәрефеннән башланган жырлар белән башланып китә:

Агыйделгә төшә яздым
Кул кисәгә таш өчен.
Хәйран башым вәйран булды
Сез дусларым хақы өчен.

Беренче төркемгә *Агыйдел, Ак калпак, Аккош, Акбүз ат, Ак келәт, Алтын, Альяккыч, Алма һ.б.* сүзләрдән башланган дүртъюллык жырлар урнаштырылган. «!» (әлиф)нең «у», «ү», «о», «ө», «и», «э», «ә» хәрефләре ясалганда кулланылу үзенчәлегеннән чыгып, икенче төркемдә әлегә хәрефләрдән башланган жырлар бирелгән. Жырлар һәр хәрефкә төркемләп, тәртип белән жыелганнар.

Урамнардин үтәек,
Яшел жефәк сүтәек.
Бу дөньялар ике килмәс.
Килгәндә сиптертәек.

яки:

Ишек алдың хәтфә гөл,
Хәтфә гөлне кем сачды.
Эчеңә сыймый шатлыгын,
Жаныем, күңелең кем ачды?

Шул рәвешчә, жыентыкта гарәп алфавиты тәртибдә алга таба «б», «п», «т» һ.б. хәрефләргә башланган дүртъюллыклар

¹ *Һәжа* – ижек.

тупланган. Һәр төркемдә башта кыска җырлар бирелгән булса, ахырдан озын җырлар китерелгән.

Җыентыкта урын алган җырларның төп темасы – мэхэббәт.

Ак калпагың яңарган,
Яңарса да каралган.
Сөеп бару, сөеп алу
Пәйгамбәрләрдин калган.

Бигрәк тә гашыйкларның аерылу газабын, бер-берсен сагынуларын тасвирлаган җырларга күп урын бирелгән:

Агыйделнең агуы,
Йиңел праход баруы.
Җан бирүдән авыр икән
Сөйгән ярның калуы.

Шулай ук «ижтимагый җырлар (туган жирен ташлап, бәхет эзләргә киткән кешеләрнең хәсрәтле, сагышлы җырлары) аерым урын алып тора. Җыентык, болардан тыш, шаян җырлар, солдат һәм рекрут җырлары, тормыш һәм көнкүрештәге теге яки бу вакыйгага багышланган җырлар белән дә таныштыра [6: Б. 167]:

Аргамаклардан тайлар туса,
Арт аяклары аның ак булыр.
Сәфәрләргә барып малсыз кайтсаң.
Үз туганнарың сиңа ят булыр.

Ф. Туйкин җыентыкның ахырында *«Мәшһүр моңлы көйләребезнең җырланулары»* дип, көйле җырларны аерып бирә: «Ашказар көе», «Сакмар көе», «Тәфкилев көе», «Салкын чишмә көе» һ.б. Ләкин бу җырларның текстлары кыскартып бирелгән.

Ф. Туйкинның моңлы халык көйләре белән кызыксынуы аның ижатында да ачык чагылыш тапкан. «Ф.Туйкин шигырләрәндә төп лирик тема: ямле Агыйдел, Ашказар, Сакмар буйлары» [5: Б.61]. Моны раслар өчен аның эсәрләренең исемнәренә генә күз төшерү дә җитә: «Агыйдел», «Ашказар көенә» һ.б.

Ф. Туйкинның эшчәнлегә татар фольклорын төпле өйрәнүче галим һәм язучы Каюм Насыри традицияләрен дәвам иттерүче

Габдулла Тукай белән янәшә торырлык булса да, татар әдәбияты тарихында аның исеме сәяси сәбәпләр аркасында йомылып кала килде. Г. Тукайның халык әдәбияты буенча фәнни хезмәтләре бер аз иртәрәк, 1910 елларда басылып чыга. Бу өлкәдә аның «Халык моңнары» жыентыгы һәм «Халык әдәбияты» мәкаләсе игътибарга лаек. Г. Тукай да, Ф. Туйкин да халык ижатын халыкның үзенә тулырак эшләп бирү максатыннан эш алып баралар. Тукайның «Халык моңнары»нда басылган шактый гына жырларның үзгәрәк вариантлары Ф. Туйкин жыентыгында да урын алганнар. Мәсәлән, Г. Тукайда:

Агыйделне киң диләр,
Аны дингез димиләр.
Сөйгәнең кала димиләр,
Сөймәгәнне димлиләр.

Ф. Туйкинда:

Агыйделне киң диләр,
Жар буйлары жим диләр.
Сөймәгәнне димлиләр,
Сөйгәнемне бирмиләр.

Г. Тукайда:

Агыйделнең аръягыннан
Ташлар алдым беләүгә.
Өйтмим, дустым, һичкемгә дә,
Гыйшкым төште берәүгә.

Ф. Туйкинда:

Агыйделнең аръягыннан
Ташлар алдым беләүгә.
Өйтмә, дустым, әйтмәсәнә,
Гыйшкым төште берәүгә.

Вариантларның төрле булуы, аларның бер-берсен кабатламавы тагын бер кат халык ижатының чиксез дәрәя булуы турында сөйли. Шушы чәчелеп яткан халык жәүһәрләрен бергә туплауны әлегә галимнәр заманы өчен дә, киләчәк буын өчен дә бик мөһим бурыч дип санылар һәм ялгышмыйлар.

Ф. Туйкинның «Жырлар әхтәрисе» Г. Тукайның «Жырлар дәфтәре» [3] жыентыгы белән аваздаш. «Жырлар дәфтәре» – шагыйрьнең балачактан ук берәмтекләп жыйган жырлар тупланмасы. Замандашларының истәлекләренә караганда, Тукай Жаек шәһәрндә яшәгән вакытлардан башлап, халык жырларын дәфтәрләренә терки бара, мәдрәсәдә укуында жәйге каникулга китә торган дусларыннан халык авыз ижаты үрнәкләре язып китерүләрен үтенеп кала торган була. Ләкин әлегә жыентык 1946 елда гына табыла һәм шул елда гына дөнья күрә. Тукай үзе исән чакта ни сәбәпләдер әлегә китапны бастыра алмый кала. Бу яктан «Жырлар әхтәрисе»нең язмышы куанычлырак. 1912 – 1918 еллар аралыгында бу китап дүрт тапкыр басылып чыга һәм яратып укыла торган китаплар исәбендә йөри.

Бу ике жыентык, дәвамлы хезмәт кебек, берсен-берсе тулыландырып торсалар да, күп кенә жырлар икесендә дә кабатланалар. Мәсәлән:

Агыйделнең яланы,
Пешә ачы баланы.
Ата-ана ник үстерә
Хәсрәт өчен баланы.

яки:

Аккош күлләрдә булып,
Борыны суларда булып.
Яшь чагында кемне сөйсән,
Күнелең шуңарда булып.

Әмма үзенә «дәфтәре»ндә Г. Тукай бу дүртгюллыкның беренчесен «Майлау көе»нә кертә, ә икенчесен «Күзай көе» дип бирә. XX гасыр башына кадәр татарларда профессиональ музыка булмаган чорда, үлчәм, ритм, кыскалык, озынлыгына карап, һәр

жырның ниндидер халык көенә туры китереп жырлануы мәгълүм. Ф. Туйкинның көйле жырларга өзекләр генә китерүе дә бәлки бу көйләрнең везене белән таныштырырга теләүдәндер. Чөнки дүртъюллыктарның һәрберсен кайсы да булса көйгә салып башкарып була.

«Жырлар әхтәрисе» «Жырлар дәфтәре»енә караганда күпкә бай. Бу – Ф. Туйкинның, күнел биреп, яратып, гомере буе халык жырларын туплавы турында сөйли. Жырларны шушы рәвешле бер системага салып өйрәнүе – аның фольклористика фәненә керткән яңалыгы. Галимне гомере буе халык әдәбиятын, тарихи, фәнни, әдәби калыпларга салып, нечкәләп тикшерү кирәклеге мәсьәләсе борчый. Чөнки халык ижаты әсәрләре нигезендә халык тарихы ята. «Галимнәр Ф. Туйкинның халык авыз ижаты әсәрләрен системага салуын югары бәялиләр» [5: Б. 54]. «Жырлар әхтәрисе» бүгенге көнгә кадәр үзенә гыйльми әһәмиятен югалтмаган. Халык жырларын өйрәнүчеләр өчен ул гамәли-теоретик чыганақ булып тора.

Фольклористика фәне үсешендә мөһим роль уйнаган безгә таныш «Жырлар әхтәрисе» һәм «Халык әдәбиятын тикшерү юлында» мәкаләләреннән тыш Ф. Туйкинның «Озын көйләргә халык жырлары», «Халык әдәбиятын әдәби, гыйльми яктан тикшерү» исемле хыяллыктар төзүе дә мәгълүм. Ни кызганыч, бүгенгә кадәр соңгыларының язмышлары билгеле түгел. Бәлки киләчәктә әлеге хезмәтләр табылып һәм тиешенчә бәяләнәр дип ышанасы килә.

Әдәбият

1. Туйкин Ф. Халык әдәбиятын тикшерү юлында // Бертуган Туйкиннар: тарихи-документаль хыяллык./ Төз.-авт. Эльмера Ханнанова-Галимжанова. – Казан: Рухият, Жыен. 2007. – 592 б.
2. Тукай Г. Халык әдәбияты. – Казан: Татгосиздат, 1946. – 100 б.
3. Тукай Г. Жырлар дәфтәре // Халык әдәбияты. – Казан: Татгосиздат, 1946. – 100 б.
4. Фазыл Туйкә. Жырлар әхтәрисе. – Казан: Сабах, 1912. – 178 б.
5. Ханнанова-Галимжанова Ә. Фазыл Туйкин: язучы, телче һәм фольклорчы. – Казан, 2006. – 156б.
6. Шәрифиллина Ә. Илебез – кадерле жиребез // Казан утлары. –1977. – №6.

**ПОТЕНЦИАЛ СЕМЕЙНО-БЫТОВОЙ ОБРЯДНОСТИ
В ИНСЦЕНИРОВКЕ ПОВЕСТИ М. ГАФУРИ
«ЧЕРНОЛИКИЕ»
(БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АКАДЕМИЧЕСКИЙ
ТЕАТР ИМЕНИ М. ГАФУРИ, 2014)**

**М. М. Хабутдинова
Казань**

Аннотация. В статье содержатся наблюдения над спецификой сценической интерпретацией повести М. Гафури «Кара йөзләр» («Черноликие»). Выявлена роль фольклорных образов в спектакле Башкирского государственного драматического театра «Кара йөзләр» («Черноликие») (2014) (реж. А. Абушахманов), номинированном в 2015 г. на «Золотую Маску». Дана оценка этнографическим этюдам.

Ключевые слова: татарская литература, М.Гафури, «Черноликие», фольклор, этнографизм.

Современный театр находится в активном поиске нового языка, новых театральных средств. Как указывает театровед П. Руднев, «советский театр был прекрасным, но благодаря условиям советской цензуры существенная часть культурных процессов и новых режиссерских приемов были отрезаны от нас. В 2010-е годы зритель узнал, что театр – это чуть больше, чем мы себе представляли. На сегодня можно говорить именно о деканонизации – зритель, приходя на каждый новый спектакль, не знает, с чем столкнется». «Сейчас идет период накопления театральной философии и приемов театрального языка. Театр устал быть театром для театра и пытается пройти на новую территорию. Главный термин сегодня – это «театр плюс», приращивание театрального знания. Театр плюс арт-терапия, плюс новые способы восприятия, плюс философия или социология» [3]. Важное место в новом театральном языке отводится фольклору, позволяющему глубже взглянуть на структуру национальных образов мира.

Объектом нашего исследования – стала инсценировка реж. А. Абушахмановым хрестоматийной повести М. Гафури. Нами выявлена роль башкирского фольклора в разработке новых граней современного театрального языка. Башкирский и татарский

театры не раз обращались к инсценировке повести «Кара йөзләр» («Черноликые») М. Гафури. История Галимы, безвинной жертвы людского невежества, ревности и злословия, была написана М. Гафури 88 лет назад, в 1927 г. Повесть – дань памяти писателя сестре Сафии, чья безвременная гибель кровоточила в его душе незаживающей раной. Произведение было написано в юбилейный для Октябрьской революции год, и длительное время литературоведами рассматривалось как отповедь религиозному фанатизму и старому миру. «Черноликые» завоевали всенародную любовь у читателей. Произведение уже давно вошло в золотой фонд татарской и башкирской культуры.

Счастливей оказалась и театральная судьба «Черноликых». 5 мая 2015 г. исполнится 77 лет первой постановке «Кара йөзләр» М. Гафури на сцене Башкирского драматического театра (инсценировка Г. Амири и В. Галимова). Этот спектакль был визитной карточкой театра более полувека. В 1955 г. Х. Заимов задумал написать музыку к балету «Черноликые». Эта мечта обрела плоть в Уфе спустя десятилетие: было создано выдающееся произведение (постановка Х. Мустаева, музыка Х. Заимова, А. Чугаева). В нем танцевали «звезды» башкирского балета: Г. Сулейманова, Ф. Саттаров. В Казани в 1981 году поставлена опера «Кара за любовь» (музыка Б. Мулюкова). Сценическую жизнь опере дали режиссер, народный артист РСФСР Н. Даутов, дирижер, заслуженный деятель искусств МАССР В. Куценко, народный художник ТАССР Э. Нагаев, хормейстер И. Рахматуллин, большой актерский коллектив. Много труда и творческого вдохновения вложили в создание своих образов народные артисты ТАССР Зухра Сунгатуллина (Галима) и Хайдар Бегичев (Закир)... За это произведение в 1984 году Б. Мулюков и постановочная группа спектакля были удостоены Государственной премии РТ имени Г. Тукая. А М. Грибанова и В. Штейн впустили высокую трагедию в стены кукольного театра. Влюбленные герои поэтической трагедии М. Гафури «Черноликые» в 1980 году вознеслись над подмостками Уфимского театра кукол» [2].

5 апреля 2015 г. казанский зритель имел возможность познакомиться с новой инсценировкой Башкирского государственного драматического театра знаменитой повести, которая для нас стала истинным театральным откровением (авторы

инсценировки А. Абушахманов и Ш. Гильманов, режиссер А. Абушахманов). Премьера спектакля состоялась в Уфе 4 октября 2014 г.

Создатели новой версии блестяще эксплуатируют потенциал семейно-бытовой обрядности башкир. Как верно указывает фольклорист Р. А. Султангараева, «семейно-бытовая обрядовая культура – важная составная часть историко-генетической, духовной, экономико-правовой, идеологической жизни народа». «Это уникальное наследие каждого народа, аккумулировавшее древнейшие воззрения, многопрофильные знания Человека о мире, о Человеке и взаимоотношении его с Природой; опозитивированная системная модель жизнедеятельности; свод норм и правил этикета, бытового и ритуального поведения» [4, с. 3].

Хотелось бы поблагодарить создателей спектакля за бережное отношение к литературной классике, за трепетное отношение к башкирскому фольклору. Мы окунулись в бессмертный художественный мир М. Гафури, разделили боль писателя за судьбу своего народа. Тон спектаклю задает эпитафия: «Нет дьявола, нет ада, есть только беспредельное человеческое невежество» [1]. Это высказывание принадлежит российскому философу, теологу и филологу Леониду Александровичу Мацуху. Невежество материализуется на сцене через символический образ *киртэ*. Это многофункциональный образ.

Трагическая история Галимы рассказана устами подростка, ставшего свидетелем человеческой трагедии. Гали оценивает происходящее не умом, а сердцем. Его сознание пока ничем не ограничено. Мы становимся свидетелями драмы самоопределения подростка, готового шагнуть во взрослую жизнь. С чем шагнет Гали во взрослую жизнь? Сумеет ли он сохранить в душе свободу и независимость от людской молвы, черпая нравственные силы в сурах Корана и хадисах, или останется во власти *киртэ*, возведенных людьми, оказавшимися во власти невежества. Гафури и вслед за ним создателям спектакля блестяще удалось передать брожение умов, царящее в татарской и башкирской среде в начале XX в.

Важное место отводится эпизоду с медресе, которое выступает в качестве *пространства знаний*. Именно здесь идет борьба за умы молодежи. Пытливые вопросы Гали знаменуют не только его

личный рост, но и характеризуют атмосферу учебных заведений. Приковывает к себе внимание диалог ученика и учителя, принимающий характер дискуссий. Так входит в спектакль *тема реформирования* системы образования. На глазах у зрителей из безликой толпы учеников, слепо заучивающих суры, выделяется личность *шакирда*, задающего мировоззренческие вопросы, берущего на себя функции толкования сакральных текстов. *Старое* знание о мире представляют на сцене религиозные деятели (ахун, казый, абыстай). Вестниками *нового религиозного знания* о мире выступают Гали и его родители. Так дает о себе знать в спектакле дискуссия между джадидами и кадимистами. Новое знание ассоциируется с личностным началом, ответственностью.

Имя подростка есть прямая отсылка к медресе «Галия», в котором учился М. Гафури в 1906-1909 гг. Пространство нового медресе и нового знания обозначено на сцене через символическую деталь – вешалку для *казакина*, формы джадидского медресе «Галия». Для справки: в кадимистских медресе у шакирдов не было формы. Портрет деятеля *в турецкой феске* также указывает на обучение в новометодном медресе, у преподавателей реформаторов. Феска – это символ сторонников реформы образования в мусульманских центрах Османской империи, прежде всего в Стамбуле и Каире, где учился основатель и бессменный ректор медресе «Галия» – Зыя Камали. С 1923 г. до ареста в 1936 г. Камали был казыем (судьей)-членом Центрального Духовного управления мусульман. Само медресе было преобразовано в татарскую среднюю школу в 1919 г.

Спектакль выстроен на *приеме ретроспекции*. Подросток, мучительно переживая гибель родственницы, в своих воспоминаниях восстанавливает вехи ее жизни, пытаясь разобраться в случившемся. Большое значение приобретает *письмо из дома*, связующее звено между двумя мирами.

Галима ассоциируется у мальчика с домом Фахри. В этом эпизоде *киртэ* служит в качестве стены дома. Задник подчеркивает проницаемость его стен, т.е. зависимость жизни обитателей от общины. Это впечатление усилено и благодаря скамейкам, параллельно расположенным относительно друг друга, на которых постоянно сидят жители села, сменяя друг друга. Реплики

символизируют мнение сельской общины. Сидящие на скамейках односельчане – всевидящее око народа.

Сакральным центром дома старика Фахри становится *сакэ*. Спектакль открывается сценой женских посиделок, несущих на себе печать идиллии. Сцена девушек за вышивкой свадебного полога наполняется символическим содержанием: так дает о себе знать мотив судьбы. Каждая из присутствующих пытается ухватиться за *нить* своей судьбы: *цвет лоскутков* призван пролить свет на будущее девушек. Образ *лоскутков* плавно перетекает в образ *платка* – атрибута свадебного обряда *сыктау*, причитаний невесты под платком. Массовая сцена приобретает характер *благожеланий* Галиме, лучшей девушке в округе. Этот обряд также имеет отношение к фольклору инициации невесты. Реплики подружек носят характер напутствий. Сцена наполнена девичьим смехом, согрета народным юмором, расцветчена буйством красок народного костюма. Образ *нити судьбы* усилен образом *чаши* – подарка Галимы жениху, который по мере развития сюжета вырастает в образ *чаши судьбы*.

Пространство дома раздвигается, благодаря сцене коллективного труда. Создателям спектакля, на наш взгляд, удалось создать широкую панораму жизни дореволюционной башкирской деревни, быт которой передан через этнографические зарисовки. Сцена сенокоса – одна из ярких сцен спектакля. Коллективный труд несет в себе печать здорового начала. Сцена полна молодецкой удали, задора. Именно в пространстве этого эпизода формируется *любовный треугольник*: Закир – Галима – Гайфулла, которой станет двигателем сюжета спектакля. В качестве расширителя пространства, характеризующего мир девичьих надежд Галимы, выступает палка-ворошилка, используемая для переворачивания сена. Это ветка дерева. Картина кружения девушки возле любимого полна глубокого смысла: Галима начинает напоминать молодое *дерево*: распустится ли оно во всей красе или сломается по гнетом ветров эпохи? Именно здесь формируются контуры любовной истории, когда через скупые слова восхищения дает о себе знать сила горячего сердца Закира. Любовный конфликт дополняется в этом эпизоде и социальным содержанием: конфликт батрака и хозяина, столь типичный для национальной драматургии начала XX века.

Сцена молодежных забав во время отдыха усиливает тему *судьбы*: сцена гадания: «Кто у меня на сеновале?». Вновь возникает *платок*, как связующее звено между влюбленными. Создатели спектакля прибегают к еще одному компоненту фольклора инициации невесты – *узнаванию*, столь знакомому нам по народным сказкам. Значимость этого этапа в жизни героев подчеркнута через восхождение на *саке*. Так на уровне пространственных перемещений передаются этапы в развитии любовного чувства. Венчает эпизод сцена признания в любви. Эта сцена отсутствует у Гафури: в повести упоминается лишь о коротком свидании молодых недалеко от дома. Создатели спектакля перенесли действие на лужайку, очерченную пространством *сакэ*. Сцена получилась несколько двусмысленной... Возможно, чтобы заострить конфликт...

Ревнивый Гайфулла бросил спичку в костер людского мнения общины. Страсти, разгоревшиеся в общине подчеркнуты через танец.

Настоящей находкой режиссера стало сценическое решение пьесы. Зрители сидят на сцене, а зал символизирует пространство жизни. Задник-*киртэ* постоянно в движении. Он раскрывается и закрывается, как *капкан*. Все это формирует атмосферу несвободы. Эпопейный масштаб трагедийной ситуации достигается за счет введения в сюжетное действие *хора*, символизирующего общину, который выражает свои ценностные ориентиры в пластике. Это многолюдный персонаж. Основу трагедийного действия составляет предметно-смысловой комплекс «жертвы и преступления».

Эпизод с обвинением молодых в преступлении против нравственности очень выразителен. В основе трагедии – открытие онтологической значимости отдельного человеческого существования.

Вспомните, у Гафури односельчане застали молодых во время разговора и пошли к Сафи хазрату, хорошо знающему мусульманский шариат. Он не стал делать поспешных выводов, отложил на сутки, надеясь, что страсти поутихнут. «По шариату, – говорит Сафи хазрат – свидетели должны говорить правду, они не должны обвинять других из-за вражды между собой». Гайфулла совершает преступление из ревности. В спектакле пространство шариатского суда материализуется через расширение

пространства. Создатели спектакля прибегают к трехчастной композиции: ничтожность судеб смертных подчеркивается через их расположение на сцене-пространстве зрителей. Община и людская молва размещаются чуть выше, в зрительном зале. На самом верху – священнослужитель как выразитель шариатского суда. Свет софитов усиливает иерархичность общества (общины).

Камни в спектакле не только атрибут шариатского суда. Они превращаются в символ людской молвы. Раны, нанесенные молвой, разрывают душу. Невежество общины очевидно. Толпа у Гафури не выступает знатоком мусульманского права. Наказание за прелюбодеяние, по шариату, касается лишь супругов. Галима – незамужняя девушка. Толпа нарушает и законы Российской империи. Власть общественного мнения подчеркнута через кружение. Из *круга* заблуждений и фанатизма (инвариант *киртэ*) удалось вырваться лишь семье мальчика Гали. Ее представители не превратились в «черноликих», обрели свой голос и взяли на себя ответственность за свою судьбу.

Частью свадебного обряда становится *обряд обмазывания ворот дегтем*, как знак несостоятельности невесты, движение молодых по улице с измазанными сажей лицами как отсупившихся от обычая.

К сожалению, в инсценировке не получил развитие онтологический кризис, переживаемый Сафа-хазретом. Ведь он оказался перед дилеммой: простить молодых, верша справедливость, что заставит общину усомниться в его верности законам шариата, или наказать, что будет работать на его авторитет в общине? Хазрет оказался в рамках *киртэ*, т.е. во власти общественного мнения, хотя должен был руководствоваться принципом божественной справедливости. Страх за себя заставил его отступить от истины.

Этими же чувствами буруемаемы ближайшие родственники Галимы: отец и мать. Девушка сошла с ума, т.к. не нашла поддержки у самых близких. Растерявшийся Закир также не стал опорой для нее в трудной ситуации: он попросту сбежал от молвы, оставив девушку на растерзание. Образ молвы, людских сплетен материализуется в образе *сита* и процедуры просеивания муки. Так блестяще передана атмосфера людских пересудов. Когда появляется мулла, девушки, нарезающие лапшу, прячут голову под

стол. Эта сцена полна символического смысла. Однако и в этом эпизоде дает о себе знать раскол в обществе: родители Гали руководствуются законами сердца. Они, единственные, кто протянул руку помощи Галиме и не испугался встать на ее защиту. Показательна дискуссия отца Гали с муллой.

Сцена подготовки дома к приходу муллы полна трагизма: вместо свадебного *никаха* – *аш* во здравие девушки, которой не было равных по красоте и умениям.... Действо по мере своего развития начинает напоминать поминальную тризну.

Сны героини становятся проекцией ее душевных дерзаний. Масштабность переживаний вновь передана через расширение пространства. Сны Галимы наполнены ликами странных животных: рогатой козы с полумесяцем, красного быка *Кружение* несостоявшейся невесты полно глубокого смысла. Кошмар во сне становится явью в жизни. Жизнь Галимы превращается односельчанами в ад. Катализаторами расчеловечивания становятся людская зависть и ревность. Каждый внес свой «камень» в этот костер страстей... Сцена эта наполнена библейской семантикой.

Большой эмоциональной силой обладают обряды *өшкәру* – аналог библейского обряда изгнания бесов. Создатели спектакля стремятся к этнографической точности и эти сцены превращаются в свидетельства человеческого невежества. Абыстай и мулла, каждый по-своему, пытаются исправить содеянное, на деле лишь усугубляя сложившуюся ситуацию. Атмосфера безумствующей агрессивной толпы передана через танцы и костюмы-оборотни (господство черного цвета, маски вместо лиц...). Ритм спектакля нарастает к финалу, что подчеркивает накал чувств и страстей, переживаемых героями.

Важное место занимает мотив *воды* как символа очищения. Полна символики сцена *мытья полов, купание* девушки в настое *полыни*. Все это указывает на печальный конец героини. Галима стала игрушкой в руках *черноликих*, представителей сельской общины, что особенно подчеркнуто в танце изгоняемых бесов, которые подбрасывают Галиму, как игрушку. По мере развития сюжета девушка все более утрачивает человеческий облик.

Самоубийство Галимы не только знак крайнего отчаяния, но и символическая попытка героини освободится от *киртә*, которое

воздвигли вокруг нее односельчане. Встреча сбежавшего Закира с любимой состоялась лишь в пространстве сна героини. Вновь появляется *образ платка*. Утрата гармонии подчеркнута через реплику героини: это платок, который у меня украли. Провал коммуникации между влюбленными подчеркнут через отказ девушки правильно отвечать на вопрос: «Кто у меня на сеновале?».

Пронзительной получилась и сцена раскаяния родителей. Утрата связи с дочерью также подчеркнута через пространственное решение. Отец и мать – спиной к дочери. Мотив *невесты*, заявленный в начале спектакля, завершается финальным аккордом: превращение Галимы в *гусыню*, чей крик символизирует крик израненной души, безвинно погибшей под гнетом обстоятельств. Галима-невеста выпорхнула из родного дома, что ее домом стал не дом жениха, а небеса. Трагический финал озарен голосом Гали, который дарует зрителям надежду на светлое будущее народа. Мы понимаем, что вырваться из *киртэ* можно лишь через знание.

Зеркальность эпизодов, рамочная композиция помогают понять замысел автора и создателей спектакля. Ансамбль актеров вызывает искреннее восхищение. Спектакль отличает глубокий психологизм, смелые хореографические решения, эксперименты с пространством и сценой, символизм образов. Все это свидетельство мастерства создателей спектакля. Им удалось вслед за автором превратить бытовой материал в бытийный, вырваться из узко национальной тематики на уровень вечных тем, которые волнуют человечество. Восхищает точность в этнографических этюдах, составивших изюминку спектакля. Все это дань уважения национальной культуре. Спектакль Башкирского драматического театра есть еще одно свидетельство потенциала, который таится в классике: каждое поколение читателей открывает в ней новые духовные горизонты.

Литература

1. Гафури М. «Кара йөзләр» («Чернолики»). Инсц. А.Абушахманов, Ш.Гильманова. Реж. А. Абушахманов // Театральная программа. – Уфа: 2014, – 4 с.
2. Мәжит Ғафури : биобиблиогр. күрһ. / төз. Г. С. Әхмәдиева ; мөх. З. Т. Әғзәмова ; сығарыу өсөн яуаплы А. Ә. Ибраһимов. – Өфө : Башҡортостан Республикаһы Әхмәтзәки Вәлиди исемендәге Милли китапханаһы, 2010. – Б. 8.

3. Руднев П. «Как меняется современный театр? Приемы, инструменты, темы». // URL: <http://www.anews.com/ru/post/20388698> (дата обращения: 12.11.2015).

4. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. – Уфа: Гилем, 2005. – 344 с.

ИСЕМНЭРДЭ ХАЛЫК РУХЫ

Г. С. Хажиева-Демирбаш
Казан

Аннотация. Современные татарские личные имена – результат многовекового опыта номинации, связанный с традициями и обычаями имянаречения тюрко-татар, в которых сохранился отпечаток этнокультурных и исторических процессов. Система личных имен тесно связана с экстралингвистическими факторами. В данной статье рассматриваются тенденции развития и особенности функционирования современных татарских личных имен. Объектом исследования являются современные личные имена, зафиксированные в Книгах по учету прихода и расходов бланков свидетельств о государственной регистрации рождения Управления ЗАГС ИК МО г. Казани с 2010 по 2015 гг. Предметом исследования данной статьи обозначили современный антропонимикон татар.

Ключевые слова: современные татарские личные имена, десятилетний синхронный срез, тенденция развития личных имен, традиционные имена.

Соңгы елларда татар антропонимик системасы төрле этнокультур процесслар нәтижәсендә үзгәрәп, экстралингвистик факторларга таянып үсеш кичерә. Илебездә нинди генә тарихи-социаль, мәдәни вакыйгалар булмасын, алар татар исем системасына тәэсир итмичә калмыйлар. Аерым алганда, татар теленең антропонимик системасы борынгы традицияләр һәм йолалар нигезендә формалашкан исем кушу мотивларын, борынгы кузаллауларны традиция нигезендә саклап килгән, төрле этнокультур процессларның тәэсире нәтижәсендә үсеш алган парадигма дип атарга мөмкин.

Мәкаләбездә Казан шәһәренең Үзәк ЗАГСы каршындагы архивыннан барлығы 10567 туу турындагы кенәгәдәге бары тик саф татар гаиләләреннән туган балаларның исемнәренең үсеш-үзгәреше, статистикасы тикшерелде.

Татар исемнәренең түбәндәге үсеш-үзгәреш тенденцияләрен билгеләдек:

1. Статистик исәпләүгә караганда, XXI гасыр башында исем репертуарының кимүе күзәтелә. Татар ир-ат исемнәрендә 2005-2010 еллар аралыгында исем репертуары 220 исем исәпләнгән, 2010-2015 елларда исем репертуарының саны 147 исем тәшкил итә. 1995-1999 елларда 223 исем билгеләнгән, 1935-1939 елларда 310 исем кушылганлыгы ачыкланды. 1820-1825 елларда исем составы һәм саны ягыннан шактый нык аерыла, исем репертуары 225 исем тәшкил итә. Хатын кыз исемнәренә килсәк, 2005-2010 елларда исем репертуары 197 исемне тәшкил итсә, 2010-2014 елларда 138 исем билгеләнгән, 1995-1999 елларда 201 исем билгеләнгән, 1935-1939 елларда 280 исем бирелүе күзәтелсә, 1816-1825 елларда исем репертуары 204 исемне тәшкил итә. Димәк, хатын-кыз һәм ир-ат исемнәрендә исем төрлеләгән күпчелек 1935-39 елларга туры килә. Исем төрлеләгән азауы 2010-2014 елларда күзәтелә.

2. Соңгы бишьеллыкка (2010-2015 еллар) караган материалларда еш кулланыла торган ун исемне *Әмир (133), Кәрим (128), Булат (125), Данияр(120), Арслан (113), Йосыф (110), Рәхим (109), Рамазан (107), Рөстәм (105), Ризван (102)*; хатын-кыз исемнәреннән *Ясмінә (141), Әмирә (140), Камилә (137), Наилә (132), Сафина (130), Суфия (128), Мәликә (125), Сабина (123), Исламия (120), Айсылу (113)* кебек исемнәр тәшкил итә.

Материалларда сирәк исемнәрдән: *Гәбдерәүф, Гәбдерахман, Камал, Надирбәк, Рамаз, Сәяр, Хәсәнбәй, Хәмзә, Ринар, Расил*; хатын-кыз исемнәреннән: *Айза, Айа, Айда, Риана, Лея, Амелия, Райана, Айли, Эльзара, Разана, Арина* һ.б.кебек исемнәр билгеләнгән.

3. Исем составына килгәндә, бүгенге көндә ата-аналар исем кушуда төрле экстралингвистик факторларга нигезләнеп, исемнең эчке һәм тышкы формасына игътибар биреп исем сайлыйлар. Исемнең тышкы формасы – исемнең фамилия, отчество белән ярашуы булса, аның эчке формасы экстралингвистик факторларга һәм шартларга мөнәсәбәтле барлыкка килгән гаилә традицияләре,

исемнең яңалыгын ассызыклаган исемнәргә мода, мөселман традицияләре һ.б. Соңгы ун елда исемнәргә мода нигездә традицион исемнәргә сакланса, икенче яктан караганда, көнбатышка йөз тоткан, медиа чараларында кулланылыш алган модалы исемнәренң дә репертуарга үтеп керүе сиземләнгән.

4. XVIII гасырда «Ревизская сказка» материаллардагы исемнәр антропонимик системага үтеп кергән: *Габдерахман, Габдулла, Галимжан, Габдерәүф* (г. Рәхимленең, кызганучының (Аллаһының колы), *Исхак* (г. пәйгамбәр исеме), *Ихсан* (г. игелек, яхшылык, ярдәм; булышылык; шәфкатьлек эшләү), *Каюм* (г. мәңге яшәр; бер дә үзгәрмәүчән, тотрыклы), *Мостафа* (г. сайлап алынган, иң саф, башкалардан өстен, иң яхшы), *Мөхәммәтәмин* (г. тугры, ышанычлы Мөхәммәт), *Мөхәммәтгали* (г.) (Мөхәммәт + Гали) , *Мөхәммәтсалих* (г.) (Мөхәммәт + Салих), *Сәлахетдин* (г. дин игелеге, яхшылығы. 2. дин солтаны), *Солтан* (г. патша, хөкөмдар, дүләр хужасы, монарх, император) һ.б.; хатын-кыз исемнәрендә исә бу тенденция азрак күзәтелә: *Латыйфа* (г. шәфкатьле «, мөлаем, гүзәл, нәфис), *Фатыйма* (г. үскән кыз), *Сәлимә* (г. сау, сәламәт, төзекләүче), *Сәгыйдә* (г. бәхетле, рәхәт яшәүче), *Хәят* (г. тереклек, яшәеш, тормыш), *Гайшә* һ.б. Бу исемнәр нигездә ике компоненттан торган гарәп алынмалары. XVIII-XIX гасырларда кулланылган *Газизә-Газиз*, *Ислам-Исламия* исемнәренң дә яңа гасыр репертуарында активлашуын билгеләргә мөмкин.

1. Традицион төрки нигезле компонентларга төрле исем компонентларының кушылуы нигезендә барлыкка килгән исемнәр дә репертуарда билгеләнәләр: *Айбулат, Айгиз, Айдан, Айден, Айдар, Айзат, Айназ, Айнур, Арслан, Батырлан, Илназ, Илнар, Илнур; Тимерлан;* кыз исемнәреннән *Айбикә, Айсылу, Айзилә, Иделия, Айда, Айгөл, Язгөләм, Гүзәл, Сылу* һ.б. Исемнәрдән күрәнгәнчә, традицион төрки нигезле компонентлардан ай компонентының активлыгын күрергә мөмкин. Ай компоненты хәзерге заман исемнәрендә борынгы мәжүси традицияләрдәге ай культына бәйләнәшле түгел, ә бала ай кебек матур, чибәр булсын дигән теләк белән бәйләнәшле исемнәрдә чагылыш таба.

2. Исем ясалышында ата-ананың исем бирүдә төрле ижат мөмкинлекләрен куллануын билгеләргә мөмкин. Мәсәлән, 2005 елларда яңадан антропонимик реестрда барлыкка килгән *Солтан* исемнең *Солтания* варианты белән бергә *Солтана* хатын-кыз

исеменең дә ясалышын күзәтергә мөмкин. Бу исем әлегә сирәк исемнәр рәтендә, ЗАГС материалларында бары тик 4 тапкыр теркәлгән. Шулай ук материалларга караганда, татар исемиятендә татар халык жырларында чагылыш тапкан Рәйхан исеменең активлашуы күренә. Татарларда урта гасырларда һәм XVIII-XIX йөзләрдә «Ревизская сказка» материалларында билгеләнгән Рәйхан – киң таралган исемнәрнең берсе. Гарәп теленнән кәргән бу исем «зәңгәр чәчәкле хуш исле гөл, рәйхан гөле (базилик)» һәм «рәхәтлек», «ләззәт» мәгънәләре бар. Татар исемиятендә бу исемнең *Рәйхана* варианты да кулланылышка керүен билгеләргә кирәк. Хатын-кыз исемнәрен ясаучы -а/-ә кушымчасы нигезендә Рәйхан исеменең *Рәйхана* варианты да барлыкка килгән. Еш кулланыла торган исемнәрдән Ясминә (фарсы теленнән алынган) исеменең дә *Ясмин* варианты да хатын-кыз исемнәрендә билгеләнә.

3. Татар исемиятендә «Ревизская сказка», писцовая кенәгәләрендә, сүзлекләрдә һәм башка чыганаclarда билгеләнмәгән исемнәрдән *Айден*, *Арысхан*, *Вилдар*, *Рамаз*; хатын-кыз исемнәреннән *Зәйнура*, *Эльзара*, *Руана*, *Райана*, *Лея*, *Нурхәят* кебек исемнәре билгеләргә мөмкин.

4. Татар гаиләләрендә игезәк балаларга нигездә исем бирүдә ике исемнең дә рифмалашуыннан чыгып эш ителәр. Мәсәлән, бер гаилә балаларына *Хөсәен* белән *Хәсән* исеме куша. Игез балаларга кушылган бу исемнәр XIX гасырда «Ревизская сказка» материалларында да еш очрый. Ахыргы ижекләренә рифмалашуы нигезендә *Әмир-Самир*, *Булат-Салават* кебек исемнәр кушылса, шулай ук бер үк авазга башланган исемнәр: *Рамил-Рөстәм* һ.б. игезәк балаларга кушылган.

5. Татар исемиятендә көнбатыш тәэсирен күбрәк хатын кыз исемнәрендә билгеләнүен күрсәтергә кирәк. Татар ир-ат исемнәренең тотрыклы традицион үсеше билгеләнә. Хатын-кыз исемнәрендә көнбатыш исемнәре яисә көнбатыш теленә тартым исемнәренә кулланылышы ачык сиземләнә; *Кира грек. Кирейдан «власть, көч», Милана бор. рус. «милий» сүзеннән. 2. Италия шәһәре, Илона Елена исеменә мажар варианты; Алиса фр. Алис «затлы», Фернанда fern «папоротник», Регина лат. «патшабикә» кебек исемнәренә ешлығы күзәтелә. Татар ир-ат исемнәрендә Рафаэль бор. еврей. «Тәңре дөвалаган», Эрик бор алман era*

«намус» + *richi* «хөкемдар», Эдуард бор. англиз теленнән *ead* «милек» + *weard* «терәк, таяныч», Эмиль *aemilus* – «тырыш» кебек исемнәр 1-2 тапкыр теркәлгән.

Көнбатыш телләре тәэсирендә барлыкка килгән яки көнбатыш телләреннән алынган исемнәрдә кайбер фонетик үзенчәлекләр һәм исемнең этимологик мәгънәләре югалуы күзәтелә. Исемнәрдә сонор авазларының билгеләнүе (*Ринар*), исемнәрнең [e] авазына башлануы (*Эльдар, Эмиль, Эмир, Эрик*), тартык авазлар алдыннан [p] яки [л] авазларының килүе «экзотик» исемнәрне билгелиләр.

Иң актив сүзясалышы формантлары булып -а/-ә/ -ия форманты билгеләнә. Бу формант ярдәмендә хатын-кыз исемнәреннән хатын-кыз исемнәре дә яисә ир-ат исемнәреннән хатын-кыз исемнәре дә ясалалар: *Данияр – Данияра, Эмир – Эмирә, Мәлик – Мәликә, Идел –Иделә (Иделия), Камил– Камилә, Нәфис – Нәфисә, Руслан – Руслана, Самир – Самирә, Ренат – Рената, Эльнар –Эльнара, Ранэль– Ранэлия, Рәйхан – Рәйхана, Мөслим – Мөслимә, Солтан – Солтана, Жәмил – Жәмилә, Рушан – Рушана – Рушания, Райнур –Райнура, Руслан – Руслана* һ.б.

Апеллятив лексика кебек үк, антропонимик лексика вакытлар узу белән үзгәреш кичерүе, бер яктан, антропонимиконның яңа исемнәр белән тулылануына китерсә, икенче яктан, еш кулланылучы исемнәрнең традицион характер алуына китерә. Антропонимиконда барган элгә «антропонимик процесс» нәтижәсендә, татар исемнәре яңара, уңышсыз табылган исемнәр төшеп кала. Бу процесс уңышсыз антропонимик аралыкларны чагыштыру нәтижәсе булып тора. XIX гасыр исемнәре XX исемнәреннән бермә-бер аерыла. Эмма XX гасыр һәм XXI гасыр башы исемнәре составында аерым үзгәрешләр булуына карамастан, бу ике гасырда еш кулланылучы исемнәр составы һәм күләме тотрыклы рәвештә саклана дип нәтижә чыгарырга була.

ФОЛЬКЛОР ТАТАРСКОГО И УДМУРТСКОГО НАРОДА В РАЗВИТИИ РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДОШКОЛЬНИКОВ

В. Х. Хакимова, А. В. Фомина
Ижевск

*Не зная устного народного творчества, нельзя знать настоящей истории
трудового народа.
М. Горький*

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 мифологической парадигмы, сложившихся этнических представлений, связаны с повседневной хозяйственной, бытовой жизнью народа, что составляют мощный пласт фольклорных произведений с элементами мифологии.

Ключевые слова: татарский фольклор, удмуртский фольклор, дошкольники.

В данной работе был выбран фольклор татарского и удмуртского народов в развитии речевой деятельности дошкольников. И детям, и взрослым хорошо известны потешки, небылицы, считалки, дразнилки и прочая стихотворная «шумиха», которую в житейском обиходе принято считать пустой забавой. На самом деле без этих веселых и смешных стишков, без словесной игры, которая в них содержится, ребенок никогда не овладеет своим родным языком в совершенстве, никогда не станет его достойным хозяином, способным выразить любые мысли, чувства, переживания и понять смысл речи обращенной к нему. Потому, будь это ребенок из татарской, из удмуртской или любой семьи другой национальности он растет, знакомясь, с устным народным творчеством. На земле живут люди разных национальностей. Каждый из них говорит на своем языке, по-своему оценивает явление природы, социально-классовые и общественно-политические события. У каждого народа своя история, свой

жизненный путь, национальная одежда, обычаи, характер, своя материальная духовная культура.

Одним из важнейших аспектов изучения традиции и истории жизни каждого народа является фольклор – устное народное творчество. Нигде так наглядно не сохранилась пройденная жизнь народа, как в устных сказках, мифах, легендах. Пройдя длительный путь вместе с народом, фольклор обогатился, менялся, но оставил свой заметный след до наших дней. В фольклоре каждого народа есть такие национальные признаки, которые присуще только ему одному. Фольклор – это богатая кладовая народной мудрости многих поколений. Взаимосвязь фольклора удмуртского и татарского народов изучена мало.

Удмурты, проживающие на территории Татарстана, особенно в Агрызском районе свободно владеют татарским языком, на удмуртском языке исполняют татарские песни. Так же исполняются под татарские мелодии удмуртские частушки.

На татарском языке:

Әйдә, әйдә, кайда-кайда?
Әйдә киттек урманга,
Урман буйлары абага
Урман суы шәп ага.

На удмуртском языке:

Ойдо-ойдо, кытчы-кытчы?
Ойдомыномнүлэске.
Нюлэскын узы туж трос
Ойдобичалом сое.

Трудно сказать с какого языка переведены эти частушки: с татарского на удмуртский язык, или с удмуртского на татарский.

Есть предположения, что эти песни перешли с коротких песен. Самое специфичное в том, что удмуртские короткие песни наиболее развиты в тех местах, где соседями удмуртов с давних времён являются представители тюркских народов: татары, башкиры.

У удмуртов, живущих в соседстве с тюркскими народами, жанр коротких песен и по сей день полноправно бытует.

Многовековое общение с тюркскими именами оставило осязаемый след и в песенной культуре удмуртов.

Татарские и удмуртские четырёх строчные песни очень близки по своему содержанию, образной и поэтической системе. Пример

татарской песни - «кыска жыр» - имеет много общего с удмуртской короткой песней:

Сандугачлар, карлыгачлар,
Бар да безнең бакчада,
Кайгысы да, хәсрәте дә
Барда безнең башларда.

Соловьи, ласточки
Есть ведь в наших садах,
И горе и тоска
Есть ведь в наших головах.

В наше время популярны авторские песни в переводе с татарского на удмуртский язык и с удмуртского на татарский.

На удмуртском языке исполняют татарскую песню «Оныттын бугай» (в переводе на русский язык «видимо забыл», на удмуртский язык «вунэтидлэся»). Таких примеров с каждым годом становится больше. Обогащается фольклор (песенный репертуар) наших народов. Фольклорные произведения становятся литературными произведениями.

Схожесть социально-бытовых сказок

Для более полного изучения общности фольклора удмуртского, татарского и других народов богатый материал дают сатиричные, новеллистические сказки. В этих произведениях встречается оригинальный в рамках национального, в отдельных случаях, и общий для нескольких народов, в других случаях, и общий для нескольких народов, в других случаях, образ весельчака, балагура, шутника. Как носитель народной мудрости, народного юмора он вступает за свои права жить наравне с другими, заступает за бедных и высмеивает богачей. Самыми молодыми из всех сказок в науке считается реалистичные (социально-бытовые)сказки.

Человек начинает думать и понимать несправедливость.

В удмуртском фольклоре широкую известность получил образ национального весельчака и балагура Лопшо Педуня. Аналогичный герой есть и в татарском фольклоре – Хужа Насретдин. Если Лопшо Педунь ведет борьбу с попом, то Хужа Насретдин с муллой. Для удмуртов, проживающих на территории современной Татарии, более характерны сказания об Алдаро, Алдар Иване. Слово «алдар» от удмуртского слова «алданы» -

обманывать, и перенято удмуртами с тюркского происхождения от глагола - «алдау». По-татарски звучит «алдакчы» - обманщик.

Дразнилки (үртәвечләр; исанъёс)

Вид творчества, почти всецело развитый детьми. Раздоры, столкновения, вранда, кулачные бои были постоянным явлением старого быта. Взрослые друг другу давали прозвища, клички, отмечавшие мнимые и действительные недостатки. А в детской среде клички и обидные прозвища в большинстве случаев возникали как рифмование прибавления к имени, без всякой связи с предметом спора или поводом, вызвавшим столкновение. Присоединение к этому прозвищу какого-либо нового стиха превращало прозвище в дразнилку. Часть дразнилок осуждает бедничество, обжорство, лень, воровство.

На татарском языке:

Елак-мылак, алтын
колак,
Карт этәч
Ки-кри-кү-ү-к.

На удмуртском языке:

Нискылаз Микки,
Шудиз,
Волятизгурезьбамез.
Коркасенгинэшоидиз-
Шудыкуз
Кынмембамыз.

Скороговорки (тел көрмәкләндергечләр; чалягверанъёс)

Безобидной и весёлой словесной игрой детей является быстрое повторение труднопроизносимых стишков и фраз: это скороговорка. Она сочетает однокоренные или созвучные слова.

Ради созданий затруднений в произнесении скороговорка усложняла смысл, только слегка угадываемый.

В скороговорках, как и у всей стихотворений поэзии, затейлив ритм, к сожалению, ещё плохо изученный.

На татарском языке:

Мич башында биш мәче,
Биш мәченең биш башы.

На удмуртском языке:

Ветлэдиго, одиго,
Дигопидыго – мыго.

Биш мәченең биш башына
Ишелмәсен мич ташы.

Люгыпог полы шедем,
Нош диго сое ыштәм.
Зем.

Небылицы (алдавычәкиятләр; овалзэвань карой)

Суть этого жанра в том, чтобы придумать абсурдную, веселую ситуацию. Понимая суть небылицы, ребенок получает правильное представление о жизни реальной.

На татарском языке:

Борын заманда булган,
ди, бер авылда
Бик иске дә бик зур бер
өй,
Керер жире бары бер
генә ишек.
Ярый инде, сөйләним,
Ул хәзер – тишек.

На удмуртском языке:

Были-были-былие,
Со мынамбыгылие.
Луд шорынке но пыръя,
Сюрынызшудэогъя.
Мынамусобылие,
ТодыбабляЫжпие.

Сказки (әкиятләр; выжыкыл)

Это самый древний жанр фольклора. В древности сказки служили средством воспитания, передавали те устои народа, которые складывались в процессе исторического развития. Традиционно сказки делились на:

- волшебные («Камыр-батыр»; «Азьтэм ныл»),
- бытовые («Аю белән Кеше»; «Маша но гондыр»),
- о животных («Кәжә белән бүре»; «Ваменэс кеч такаос»).

Сказки о животных являются одной из самых древних форм не только в жанре сказок, но и вообще в фольклоре. Язык сказок о животных простой и образный. Образность достигается при помощи разных тропов. В сказках, хотя и редко, встречаются метафоры, часто употребляется гиперболы. Образные средства способствуют яркости речи, впечатляющему воздействию событий.

Сказки играют большую роль в воспитании детей. Потому что в них через судьбы героев приводятся разные мнения – наказание

зла, причины счастья и несчастья, жизнь птиц и животных, положительные и отрицательные качества героев и другие.

Анекдоты (мэзэклэр; анекдотъёс)

На татарском языке:

Үзем бер кешене дә танымыйм, үземнең чыгуыма бар да исемем белән эндәшә «Бүре бар!» - дип кычкыралар, - ди икән бүре.

На удмуртском языке:

Атай бадзым карандаш ваиз. Маша кесьяске:

- Мыным!

Миша кесьяске:

- Мыным!

Атайшуиз:

-Чалмытске! Асьмеостае люком.

Отпал пумынызгожтиз - лыз. Мукетпумынызгожтиз - горд.

Маша но Миша серекъяло:

-Ойдокарандашмес люком!

Мишалылызпалыз, нош Машалыгордпалыз. Миша
лызкартинкаоссуреда, нош
Маша-гордкартинкаос.

Игры (уеннар; шудонъёс)

Воспитание у детей активности, сноровки, сообразительности, инициативы в полной мере развернуто в необозримо разнообразных играх. Игра формирует интеллектуальные и физические особенности, с которыми ребенок будет жить долгие годы. В науке игры делят на 3 вида:

1. Драматические (импровизационные).

Это одно из любимых занятий детей. Их задача – показать через игру события, явления, происходящие в окружающей среде, семье. Например:

На татарском языке: «Убырлы карчык», «Самовар», «Курчак сатыш».

На удмуртском языке: «Зазенъёс», «Бубыли», «Самовар», «Бергасашудон».

2. Спортивные.

Они воспитывают у детей физические качества (ловкость, быстроту). Например:

На татарском языке: «Очты-очты», «Эзлэп тап», «Көн төн».

На удмуртском языке: «Лобало-лобало», «Утчасашедьты».

3. Песенно-танцевательные.

Уже из названия видно, что в них присутствует музыка, песня, различные движения. Например:

На татарском языке: «Ак калач», «Минлебай», «Куянкай».

На умуртском языке: «Каравай», «Луткечнынэктон», «Черыгаса».

Считалки (санамышлар; лыдзиськоньёс)

Это рифмованные стишки, состоящие по большей части из придуманных слов и созвучий с подчеркнута строгим соблюдением из ритма. Посредством считалок перед игрой делят роли, и устанавливает очередь. С помощью считалок определяют того кто «водит». Отметим две главные особенности считалок. Во-первых, в их основе лежит счёт и, во-вторых, считалки поражают нагромождением бессмысленных слов и созвучий.

На татарском языке:

Берэм, икәм,
Жиккән атым
Чыгып киткән,
Йөгереп барып,
Тотып алдым,
Бу уенда
Син калдың.

На удмуртском языке:

Киншудиз,
Натипичи на?
Кинвераз, кален будэ?
Табере
Натибадзын ни,
Со ветлэ ни детсадэ.

Нелепицы (эйтешлэр; вераньёс)

В детском репертуаре отдельной формой является стихотворные произведения в форме диалога. Эти произведения могут произноситься как одним, так и двумя детьми. По своему сюжету, по своей манере исполнения они могут делиться на 2 вида:

- Традиционные (как правило, в них имеется сюжет):

На татарском языке:

Кызым, кая барасың?
- Әбиләргә барамын.
- Ул сиңа нәрсә бирер?
- Ике йомырка бирер.
- Аны кая куясың?
- Тау башына куямын.
- Көчөк алса, нишлисең?
- Акрып - бакырмам.
- Сельсоветка чакырмам.

- Импровизационные:

На татарском языке:

- Аптыратыйммы?
- Аптырат.
- Аптырат кайда?
- Кесәдә.
- Кесә кайда?
- Киемдә.
- Кием кайда?
- Чөйдә...

На удмуртском языке:

- Пасьлуэм ни поэые,
Вьлькерттода, мемие?
- Гонзэкур-айыжмылэсь-
Поэькерттоукыжгонлэсь
- Ыже, вай-ай ыжгондэ,
Монческытсюдоастэ,
Вожтурынтыныдсёто,
Картошка но нянь потто.

На удмуртском языке:

- Зичы, кытчыдыртиськод?
Быждэмавыретиськод?
- Зазегёспукусиям!
Одигзэкуто киям
ням,ням,ням!
- Зичы, ми али адзим-
- Пычаленваськиз
Вадим....
- Зечлуэ, вунэтиськем:
- Пегзисько, иське,сике! Э-
ке-ке!

Заклички (эндэшлэр; жогверанъёс)

Это небольшие песенки, предназначенные для распевания группой людей. Многие из них сопровождаются игровыми действиями,

Все явления и силы природы: солнце, дождь, ветер, радуга, а также времена года: весна, осень, зима, лето - живут в закличке, как одушевленные существа. Ребенок сам вступает с ними в контакт, сговор и за исправную работу обещает подарок.

В закличке не просто обращение к природным стихиям, но и выраженная в слове, ритме, интонации гамма чувств, переживаний,

восхищения, нежности, восторга. Эмоции радости, доверия, убежденности в хорошем заложены в самом строе стиха - в волнообразных повторах, в смене картинок - просьб, в задорном ритме, в звучании каждой строчки, каждого слова.

На татарском языке:

Яңгыр яу, яу, яу,
Игеннәр күп булсын,
Сыерлар да тук булсын,
Безгә катык, сөт булсын,
Яңгыр, яу, яу, яу.

На удмуртском языке:

Огмесогмылыдыялом,
Физкультураесултом.
Одиг, кык,
Одиг, кык,
Физкультура-тазалык.

Приговорки (эйтенүләр; кылбуръёс)

Приговорки приобщены к домашнему быту, повседневным занятием. Фактически всё живое, что окружает ребёнка, не обойдут вниманием.

Приговорка, построенная по принципу просьбы - пожелания, самим словесным строем и оформлением настраивает ребёнка ко всему живому.

Приговорки во время игр - это своеобразные просьбы к природе в соучастии, в доброй помощи. В них закреплены необходимые для игроков правила игры.

На татарском языке:

Ар хатны, ар хатны,
Киявең кайта.
Алтын капканы ач, ач,
Үзең чыгып кач, кач.

На удмуртском языке:

Чагыр, чагырдыдыке,
Малы пыддэжобаськод?
Чеберпие, гидыке,
Изъ, изъ, нуны,
Зарнибугоре.

Потешки (иярмешләр; потешкаос)

Они, как правило, сопровождали игры с малышом (с его пальцами, руками, ногами). Это игровая форма для детей старшего возраста; это своеобразные шуточные жанры развлечения малыша. Иногда в потешках содержатся и наставления родителей: правила

жизни, тогда назидательный смысл подчёркивается жестами и интонацией.

На татарском языке:
Ар хатны, ар хатны,
Киявең кайта,
Алтын капканы ач, ач,
Үзең чыгып кач, кач.

На удмуртском языке:
Гур, гур, гурлало
Лыз, чебердыдыкъёс
Кырзасакеляло
Милемызбурдоос.

Частушки (такмаклар; частушкаос)

Это рифмованные куплеты, исполняемые в учащенном темпе. Исполнитель частушек делится мыслями и чувствами с окружающими, но необходимо признать, что, как правило, эта искренность и интимность особого рода.

На татарском языке:

Иртән торып тышка
чыксам,
Өтәч менгән киртәгә.
Ундурт бака жырлап
йөри,
Армиягә китәргә.

На удмуртском языке:

Песятаймынымтолон
Чебер салазки кузьмас
ВожьяськеэшеСемон
Додьитэкветлэогназ.

Правила игры заключены в самом стихотворении, в его назначении и содержании. Так, скороговорки, считалки, дразнилки, страшилки - всё это в первую очередь игры: быстрое произнесение трудной фразы, подтрунивание над детскими ошибками, неожиданный и напрасный испуг. И в то же время всё это - стихи, детская игровая поэзия, свой особый, свойственный только детям взгляд на мир, запечатлённый в слове.

Если ребёнку грустно, если он плачет от боли и обиды, весёлый стишок обласкает, рассмешит, и высушит слёзы. Если ребёнок капризничает, балуется, пуще того - дерётся, рифмованные строчки остановят забияку, пристыдят обидчика и драчуна. Важно выбрать момент.

Работу по ознакомлению с фольклором необходимо проводить одновременно с расширением знаний детей об окружающем мире,

с воспитанием потребности общаться с природой и приходить ей на помощь, участвовать в трудовой деятельности.

Литература

1. Аникин В. П. Русское устное народное творчество. - Москва, 2001.-726с.
2. Газизов Р. Р. Татарское народное творчество.- Казань, 1999.-35г.с.
3. Детская литература./Под ред. Зубаревой Е.Е.- Москва, 1989.-399с.
4. Тараканов И.В. Об исторических связях удмуртов с другими народами по данным языка.//Материалы по этногенезу удмуртов. Ижевск 1982.
5. Энгельс Ф.К. Истории древних германцев. К.Маркс., ЭнгельсФ., Соч.-2- изд.-т. 19.с442-494.
6. Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка Буквы А, Б. Ижевск, 1988.-с.116-118
7. Песни и сказки удмуртского народа/УКраеведческое издательство. Киров, 1996.
8. Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры Народов Среднего Поволжья. Москва, 1981.
9. Тукай Г. Стихи и поэмы. Москва 1996.
10. Ф.Пукроков. Вуюись. Покчинылпиослы хрестоматия. Ижевск, 1986.- с192.
11. Исэньбэт Н. Детский фольклор. - Казань, 1984.-216с.
12. ХаликоваР.Ш.Зеркало души: Хрестоматия по татарской литературе.- Казань 1993.-225с.

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА В КОНТЕКСТЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО ФОЛЬКЛОРА

Н. М. Хакимова
Баку

Аннотация. В научной литературе под понятием народная медицина и знахарство подразумевается очень широкая область, которая охватывает назначения диагноза, начало лечения путем растений, животных, минеральных вод, путем психологического и физического вмешательства. На основе народной медицины стоит вера и традиционные знания, средства и методы прошедшие через столетия. У тюркских народов эти средства и методы, эта система оздоровления называется туркачаре, они сохранили сквозь

тысячелетия эту сложную систему туркочар, обогатили ее новыми путями оздоровления, превратив ее в более совершенную систему. В статье исследуется история исследования народной медицины.

Ключевые слова: народная медицина, знахарство, фольклор, лечение.

Известные сегодня под названием народного врачевания, тюркочарелик, традиционной медицины или альтернативной медицины способы и методы лечения берут свое начало с момента появления на исторической сцене *homo sapiens*. Однако между традиционным народным врачеванием и альтернативной медициной есть разница. Если лечение методом больного органа сосания для тюркских народов является традиционной медициной, то для других народов это альтернативная медицина. Если сегодня под понятием «йоги» подразумевается традиционный индийский способ лечения, то «тюркочарелик» представляет собой совокупность традиционных лечебных методов, присущих только тюркским народам. Естественно, что Традиционное народное врачевание переходя из поколения в поколение разветвлялась все больше, все более усовершенствовалось. Во времена отсутствия современной медицины, традиционная медицина сформировалась сообразно взглядам, верованиям, образу жизни, системе взаимоотношений каждого отдельного народа. Поэтому говоря традиционная медицина, понимаются непрофессиональные лечебные методы, взращенные верованиями, окружающей средой. Владующее различными лечебными способами и методами традиционное народное врачевание среди тюркских народов в большей степени выделяется лечением растениями и мануальной энергией. Однако известная сегодня под названием индийской, тибетской, китайской, африканской народной медицины традиционная медицина в действительности служила тем народам, а у других народов же существовали различные формы традиционной медицины. К сожалению, материалы о тюркочарелик не были своевременно записаны, долгое время эта область медицины оставалась вне поля зрения.

Временами опирающаяся на веру, живую практику традиционная медицина была и источником эксплуатации, из-а того, что группа использовала это как метод обогащения, народное

врачевание испотрило свою репутацию, на передний план вышла в больше степени опирающаяся на научные методы современная европейская медицина. И усилиями современной медицины народное врачевание преследовалось как шарлатанство, мошенничество, эксплуатирующее народ во имя религии, не имеющее научных оснований знахарства. Атеистической пропагандой советского режима, восприятием прошлого народа как проявления невежества, махровыми сторонниками режима в Азербайджане, серьезными усилиями берущих с больных взятки врачей было стерто богатое тысячелетнее народное врачевание. Народное врачевание опирается на веру, разрушения доверия было направлено на подрыв основ традиционной медицины.. Однако, несмотря на все на все усилия как режима, так и современной медицины, как и других тюркских народов, и в Азербайджане, народная медицина, хоть и тайно, но продолжало жить.

Хоть и частично, но отступающая во всем мире с появлением современной медицины традиционная народная медицина долгое время оставалась вне поля зрения, как просроченный, ненаучный метод не воспринималась всерьез, продолжала жить, преимущественно, в сельской местности, отдаленных уголках . Только последние пятьдесят - шестьдесят лет, осознав бессилие современной медицины в лечении многих заболеваний, на авансцену вышла традиционная народная медицина, обратились к традиционным методам, прошедшим тысячелетнюю практику. Но в Азербайджане, в отличие от остального мира, до недавнего времени традиционная медицина отрицалась. Сегодня по всему миру открыты центры традиционной медицины, во многих случаях современная медицина начала работать вместе с народным врачеванием в лечении заболеваний.

Традиционное врачевание тюркских народов с очень древних времен зиждется метод лечения шаманов. Оздоровительная система шаманов, являющаяся совокупностью, с одной стороны мифических, с другой - реальных, с одной стороны волшебных, с другой – действительных, с одной стороны верований, с другой – практических способов, является самой древней и воздействующей лечебной системой. Однако несмотря на широкомасштабное изучение традиционной медицины других народов народная медицина тюрков, которому было дано сообразно своему названию

название «тюркечаре, не было достаточно изучено». О шаманских методах и способах лечения, являющихся корнями народной медицины, кроме как в книге Физули Баята «Тюркское шаманство» и «Женщина-шаман», ничего более не было написано.. Неопровержимым фактом остается то, что истоки продолжающегося и по сей день и в Азербайджане, и в Анатолии, и в Средней Азии «тюркечарелик» опираются на шаманстве. Предоставив несколько примеров можно увидеть, что шаманские методы лечения все еще продолжают. Например, формы лечения, заключающаяся в поддержании с больным органом контакта огнем, называемая в народе алазлама, или же всасывании и выплевывании, испугивании, остались от шаманства. Корни таких методов, как изгнание в Анатолии алавитами из организма существ, являющихся причиной болезни, излечение священными очагами сумасшедших, уменьшение болей чтением молитв восходят к шаманству (1, 261). Существование в народе изгоняющих плохих духов, джиннов связано с шаманством.

Как известно из китайских источников, гейтюрки использовали с целью лечения различные растения. Эти свойства растений знали и проводящие религиозные ритуалы шаманы, и народные целители, так называемые отачы. На самом деле отачы готовили из лекарственных растений лекарства. Начиная со времен гуннов, есть люди с особыми способностями, называемые отачы, амичи, атасагун, имеющий каждый свои собственные методы лечения. В частности, в тюркечарелик важное место занимали лекарственные растения (2).

Первые источники знахарства восходят к мифологии. В этом случае знахарство с самых истоков были воедины с религиозными верованиями. Так, мифологическое существо являющееся защитником детей, женщин, носящих имя Айбысыт у якутов, Умай, частично Яйык у алтайско-саянских тюрков, в то же время стоял на страже здоровья.. Это показывают и функции Умай и Айбысыт (3). Естественно, подтверждается то, что подавляющее большинство защищающих духов в той или иной степени стоят на страже физического и психического и здоровья людей. Но наряду с этим у древних тюрков существовали специальные люди, занимавшиеся лечением, о которых известно, что лечатих травами, различными растениями звали отачы, лечатих лекарствами,

изготовленными из растений - аттар, увеличивающих сопротивление организма болезни различными способами - амичи.. Известно и изготовление лекарств из трав со времен гуннов и гёйтюрков. Если снова вернемся к началу, можно посчитать шаманов, осуществляющих и лечебное дело, и религиозные ритуалы первыми врачами в тюркечарелик. Поскольку в последующие периоды деятельность шаманов была направлена в большей степени на лечение душевных заболеваний, лечение травами пришлось на долю знахарей, называемых народом тюркечаре. систематизировавших и поднявших этот метод до профессионального уровня врачей народ стал называть логманом

С появлением ислама появились знающие люди медицины, систематизировавших знахарство, приведших тюркечарелик на научную плоскость и расширивших все эти тюркские лечебные методы лечебными системами арабского, египетского, тибетского, китайского и др. древних народов. Естественно, что со временем стали писаться и медицинские книги.

Все еще не изучены в достаточной степени написанные на ином тюркском наречии и иных тюркских странах медицинские книги. Согласно многим исследованным источникам, самая древняя медицинская книга на тюркском языке была написана примерно в X веке в Турфане, в Средней Азии. Согласно некоторым сведениям, эта книга представляет собой вольный период написанных на хинди и китайском медицинских книг. Однако в этой книге наряду с лекарственными растениями, известными лишь тюркам, заметно наличие и отличных лечебных методов.

Написанные в Средней Азии другие медицинские книги и рецепты лекарств представляют собой синкретические произведения, порожденными преимущественно соединением вольных переводов с индийского, китайского, тибетского языков вместе и тысячелетнего опыта тюрков. В книге «Словарь тюркских наречий» М.Кашгари, являющемся бессмертным произведением тюркского языка, истории, литературы, культуры, упомянут примерно 581 медицинский термин. Что сообщает о существовании у тюрков развитой медицины до XI века.

В настоящий момент самым надежным медицинской книгой, написанной после распространения ислама, является работа

«Тухфаи-мубаризи» XIII века, принадлежащая Хакиму Баракату. Книга посвящена судье из Амасии Алп Кази. И во время сельджуков и впоследствии, в период османов, начались писаться медицинские книги. В XIV-XV столетиях и в Азербайджане и Анатолии, и в Средней Азии стали писаться медицинские книги. Только в османский период было написано более 20 книг о традиционной медицине (4; 5). Если добавим сюда и написанные в Азербайджане, Средней Азии, Туркестане медицинские книги, появляется большой список литературы о тюркечарелик. В этих книгах тюркечарелик была дана в синтезе с исламской медициной, медициной древнего мира.

Согласно прославившейся после принятия ислама гуморальной теории, большинство болезней в этих книгах состояло из признаков болезней, диагностирования по калу и моче, категорий лечения.

В контексте темы диссертации, пусть и вкратце, было бы полезно рассмотреть историю азербайджанской народной медицины:

В результате археологических раскопок, проведенных в Чалагантепе, что в Азербайджане, был найден человеческий череп, относящийся к IV тысячелетию до н.э., на поверхности которого остались следы трепанации.

В VIII–IV веках до н.э. в государствах Мидия и Манна, являющихся древними территориями Азербайджана, медицина развивалась под влиянием медицины Ассирии и Вавилона. В государствах Атропатена и Кавказская Албания медицинская теория основывалась на теорию 4-х элементов (огонь, вода, земля и воздух), восходящую к зороастризму и присвоенному греками. Работы Гиппократ и Галена и древняя греческая медицина в целом начала распространяться в период Эллинизма (после IV до н.э.)

Начиная с IV века от Рождества Христова началось более широкое распространение тюркской медицины (лечение шаманством, хирургией, магией и лечебными средствами), называемое тюркечаре. Врачей называли на тюркском гам (шаман) или же Богиня растительности Оленг считалась покровительницей врачей. Отачы (лечащий травами врач), а лекарство называли ота.

После арабского завоевания начала распространяться новая медицинская концепция, называемая исламской медициной, или же греко-арабской медициной. Эта концепция базировалась, преимущественно, на теориях Гиппократата и Галена. Абу Али ибн Сина (980-1037) считался самым известным ученым в медицине на всем Востоке, включая и Азербайджан. Один из самых древних экземпляров работы «Канон медицины» переписан в 1143 году и хранится в Институте Рукописей АН Азербайджана.

Литература

1. Bayat F., Ana hatlarıyla türk şamanlığı, İstanbul, 2006.
2. Baytop T., Türkiye'de bitkilerle tedavi, İ.Ü Eczacılık fakültesi, İstanbul, 1984.
3. Bayat F., Türk mitolojik sistemi, II cild, İstanbul, 2006.
4. Şeşen R., «Ortaçağ İslam tıbbının kaynakları ve XV yüzyılda türkçe'ye tercüme edilen tıp kitapları», Tıp tarihi araştırmaları, 5 (1993).
5. Suveren K. ve Uzel İ., «İlk türkçe tıp yazmalarına genel bir bakış», Tıp tarihi araştırmaları, 2 (1988).

ДЕДЕ КОРКУТ И ДЕРБЕНТ В ОГУЗСКОМ ЭПОСЕ

А. С. Халилов
Баку

Аннотация. Одним из символов, часто встречающихся в эпосе огузов (в «Книге Деде Коркут» и «Огуз-наме») является Дербент. Введение Дербента в хронотоп (времени-места), в ткань эпического текста дает возможность оценить его структуру и осветить духовный смысл этого концепта. В статье исследуются символы и смыслы использования Дербента в огузском эпосе и его места в духовном контексте Коркута .

Ключевые слова: огуз, эпос, Деде Коркут, Дербент, место, концепт.

Древний огузско-тюркский эпос является художественно-поэтическим кладезем героических песен и сказаний огузов, предков нынешних азербайджанцев, турок, туркмен и гагаузов. В эпосе «Деде Коркут» воспеваются высокие духовные ценности, идеи гуманизма, справедливости, патриотизма, героизма, так же

как и в эпосах других народов мира. Наука уже признала взаимосвязи эпических традиций и подтвердила генетическую связь, кодовую преемственность и типологические сходства между эпическими культурами. Современные исследователи сходятся во мнении о том, что существовавшие до VII века язык, историко-географические реалии, этнопсихологическая память нашли своё широкое отражение в огузском эпосе [2, 4 и др.]. Заслуживает особого внимания информация, содержащаяся в начальной фразе этого монументального памятника – о создателе эпоса Деде Коркуте: «Ко временам святого Пророка (да будет ему слава) явился из края Баят муж, которого звали отец Коркут и который был совершенным знатоком Огуза». Выходит, Деде Коркут жил несколько раньше пророка Мухаммеда. Это подтверждает и то, что песенные сказы Деде Коркута восходят к доисламской эпохе и культуре. Она представляет эпический цикл и состоит из вступления и двенадцати рассказов или песен. «Китаби дедем Коркут» («Книга моего деда Коркута») относится к X-XI вв., является итогом длительного развития устной народной поэзии. По своему идейно-тематическому и художественному богатству, по языковым особенностям этот замечательный эпос выходит далеко за рамки азербайджанской литературы. Именно поэтому он еще с начала XIX в. привлекал внимание зарубежных и русских ученых, которые ставили его в один ряд с народными сказаниями, снискавшими всемирную славу. Большинство песен в эпосе отражает патриархально-феодалную жизнь огузов, проживавших на Кавказе. Упоминаются названия городов, крепостей, рек и озер Азербайджана и близлежащих местностей (Гянджа, Барда, Дербент, крепость Алынджа, озеро Гекджа и др.).

Эпос дошел до нас в рукописи XVI в. В эпосе находили историческое и художественное отражение семейно-бытового уклада древних огузов, их концентуально-правовой и моральный кодекс, военное искусство и формы правления, героическая борьба с чужеземными захватчиками во имя сохранения государственности, отцовского крова и материнского очага – «Юрд ери». «Огузы» в эпосе – это тюрки, обитавшие в древности и раннем средневековье на территории Азербайджана. Большинство топонимов в эпических песнях представляет собой административные названия населенных пунктов и географических

местностей, расположенных на Кавказе и непосредственно в Азербайджане (Дербент, Барда, Гянджа, Гейче, Трабзон, Элиндже галасы, Аглаган, Джызыклар, Аладаг, Газлыг дагы, Гара дэрэ, Аджилджан, Дэрэшам, Гара дэниз, Аргыдж гыр, Ортаг гыр, Аггая, Агсыз и др.).

Более половины песен эпоса «Огузнаме» связаны с основным героем эпоса – с ханом всех ханов Салур Казаном. Каждая песня посвящена тому или иному герою (Баяндур-хан, Бамсы Бейрек, Дели Домрул). Сквозным же героем всех двенадцати песен является сам сказитель Деде Коркут.

Коркут-Ата (отец Коркут) сын Кара Ходжа, который был родом из племени Баят. Родился между 4-ым и 6-ым веками, пользовался уважением среди тюрков-огузов, занимал должность наставника и советника у повелителей огузов того времени. Об этом повествуют эпосы, дошедшие до наших дней. У Деде Коркута был сын Ургенч Деде. В тюркском народе рассказы Деде Коркута передавались из уст в уста, из поколения в поколение. В 11-ом веке, во времена правления Сельджуков рассказы были собраны в книге под названием «Деде Коркут Китабы» (Книга Деда Коркута). А. Ю. Якубовский пишет, что в «Китаби-Дедем-Коркут» изображены огузы-мусульмане, ведущие борьбу с «гяурами» (язычниками). [7, с.109] Географические названия, как также отметил В.В.Бартольд, относятся главным образом к Закавказью, хотя упоминаются Сирия на юге, Рум (Византия) на западе [1, с.118]. Города и области Ирана не упоминаются совсем. Одним словом, географическая номенклатура, политическая обстановка и культурное окружение определенно указывают на то, что последнее оформление огузского эпоса, записанного в «Китаби Дедем Коркут» произошло в пределах Закавказья [7, с.128]. В. В. Бартольд пишет: «Ни в малой Азии, ни на Балканском полуострове не было благоприятных условий для сохранения эпических сказаний. Какого бы ни было происхождение легенды о Коркуте как игравшем на кобузе певце-шамане, связанный с именем Коркута эпический цикл едва ли мог сложиться вне обстановки Коркута [1, с.126]. Путешественник Олеарий в 1638 г. слышал рассказ об имаме Коркуте, могилу которого тогда показывали близ Дербента. Однако Коркут и в XVII в. остался эпическим певцом, и с его именем связывались имена героев

нашего памятника – «Имам Коркут», по словам Олеария, играл на лютне (Lauta), пел песни царю «Касану» и побуждал его к войне. Касан, т.е. Салор-Казан нашего памятника, умер своей смертью и был похоронен в Тебризе. Могилу его жены Бурла (нигде, кроме нашего памятника и рассказа Олеария, этого имени нет), показывали в Урмии. Теперь этих могил никто не знает, давно забыты, как рассказы, вошедшие в Книгу о Коркуте, так и имена героев этих рассказов, и только Дрезденская рукопись сохранила произведение некогда процветавшего на Кавказе тюркского эпоса.

Традиции тюркского образа жизни в быту и морали, явно ощутимые отголоски шаманизма, антропоморфические образы света, воды, птицы, дерева, культ оружия, коня и волка, глаголы типа бозлама (реветь), улышмаг (выть), антропонимы Дирсэ, Алп Аруз – всё это, конечно, свидетельствует о тюркской старине. Мифологическая символика, содержащаяся в тексте эпоса, возводит «Коркут» к архаической структуре, функционально-семиотические особенности поведенческого характера в манерах Коркута связывают с шаманством, а характерологические данные и штрихи к исторической личности сближают его с этнокультурной системой средних веков и Среднего Востока. В греческих, арабских, фарсидских и тюркских источниках нередко говорится об эмире, полководце, визире, пророке, озане, называемом «Коркут». Если мифы повествуют о Коркуте в метафорическом и аллегорическом ракурсе, то родословные представляют его как конкретно-индивидуальную реально-историческую личность. В фольклоре же Коркут – вещий старец, кудесник, прорицатель, исцелитель, шаман. Он избавляет людей от порчи, изгоняя злых духов, наставляет народ на путь истинный, учит играть на гопузе, слагать стихи (сойлама, бойлама, юм), именует героев.

Не подлежит сомнению, что датировки первоначального сложения эпоса, обретения им известных нам очертаний и первичной записи текста – не одни и те же. При этом Коркут, пройдя через напластования, наслоения мифов и легенд, преданий и сказов, летописи и родословных, входит в «книгу» как герой, и как автор. Что же касается вопроса исторической родины озана, историко-этнической принадлежности, прототипа и т.п. Коркута, то источники солидаризуются в том, что «Деде Коркут» есть

обобщенное родоплеменное, этническое понятие, факт и явление в пределах целостной тюркской этнокультурной системы.

В эпосе имеется большое количество этнических, топонимических деталей, позволяющих предположить, что исходная форма древнейшего эпоса «выплеснулась из груди» предков азербайджанских тюрков. Следует отметить, что ещё в XVII веке Эвлия Челеби, по его словам, лично посетил могилу Коркута («Деде Султана», «великого султана») в Дербенде.

Верно и то, что эпос, как написано в заглавии, является книгой «огузского рода-племени», т.е. всех огузов. У Абулгази в его «Родословной туркмен» Коркут изображён мудрым наставником пяти огузских ханов, живших при аббасидских халифах в долине реки Сыр-Дарья. Во время своей археологической поездки в Туркменский край Л.Лерх видел могилу Коркута на Сыр-Дарье вблизи городища Джанкент, однако не остановил на ней своего внимания. В XIX в местное население рассматривало эту легендарную могилу как могилу казахского святого. У туркменского народа в фольклоре до сих пор жив образ мудреца-старика Коркута. По-видимому, образ самого Коркута складывался постепенно, причём один период исторического развития наслаивался на другой. Древнейшей точкой своей он опирался на певца-шамана, позднее – на современника и наставника огузских ханов в Азербайджане [7, с.129], а в период средневековья – на мусульманского миссионера имама Коркута (в Дербенте).

Образ Коркута. «Он не богатырь, а патриарх», – говорит В. В. Бартольд о Коркуте – главном сказителе и хранителе народной мудрости. Его нравственному авторитету подчиняется весь народ [2, с.150]. Говоря о Коркуте, историк Рашид-ад-дин ссылается на устный источник – на сообщенные ему «предания». «Деде Коркут» (Коркут Деде), как называет его этот автор, был человек мудрый, творил чудеса (керамет), говорил красивые слова» (под последними подразумеваются приписываемые ему поэтические изречения и песни). Он прожил 295 лет и о нём существует много легенд (hikayet). Таким образом, устная легенда о Коркуте была уже известна автору начала XIV в. в его наиболее существенных чертах [2, с.162]. Коркут – собирательный, созданный народными преданиями, и типичный образ, как социальное обобщение патриархального века тюркских народов.

Популярность этого имени восходит к огузскому Коркуту, реальному или легендарному. Другой Коркут упоминается Ибн-ал-Асиром как вождь (эмир) одной из двух племенных групп огузов (Учук и Бузук), участник их столкновения с сельджукским султаном Синджаром (1141-1142). В «Родословной туркмен» также упоминается некий Коркут-бек из племени Кайи. Эти исторические и полуисторические имена лишней раз свидетельствуют о популярности легендарного Коркута среди огузов.

Все путешественники отмечают необычайную длину древних гробниц, как и других могильных памятников, связанных преданием с «веком огузов». Многие огузские могилы находятся в Дербенте. «Могила невероятно длинная и состоит вся из земляной насыпи, – сообщает А.Диваев. Могила Коркут-ата настолько длинна, что выступает за стену построенного над могилой, теперь разрушенного, купола (гумбеза)». Коркут был ростом в две сажени в соответствии с народными преданиями, подсказанными необычными размерами древней могилы [2, с.163]. По преданиям, могила святого Коркута являлась святым местом паломничества жаждающих чудесного исцеления от различных болезней. [2, с.164].

Передвижение огузов на запад, в Закавказье и Малую Азию, в период Сельджуков имело последствием не только перенесение огузских эпических сказаний на новую родину, их творческую переработку и пополнения новыми сюжетами, но также новые местные приучения, связанные с именем и культом Коркут-ата. В XVII (1638г.) веке гробница «имама Хорхута» подробно описана Адамом Олеарием. Могила находилась недалеко от города Дербента, близ небольшой речки, которая «образует границу между персидскими и дагестанскими татарами». Согласно местному преданию, «имам Куркуд» выступает как сподвижник «царя Кассана» (т.е. Салор-Казана) и проповедник мусульманства среди язычников-лезгин.

«Про Куркуда говорят, что он был другом пророка Магомета, всегда держался его, учился у него и прожил после его смерти триста лет». Гробница этого святого, по рассказу Олеария, была местом культа и охранялась старухой. В определённые дни сюда совершались «паломничества для принесения жертвы».

Вскоре после Олеария гробницу Коркута в Дербенте посетил турок Эвлия Челеби (1647 г.). В своей «Книге путешествий» (т.II)

он называет Коркута «Великим Султаном»: «Жители Ширвана поклоняются этому Султану». Легенда об обращении огузов отнесена в категорической форме ко временам эпического Баяндур-хана, его «визиря» Казан-хана и «шейха» огузов Деде Коркута и получила здесь чрезвычайно разработанное художественное оформление [5, с.174].

Обобщая вышеизложенное, мы пришли к выводу, что Коркут не личное имя, а религиозная должность. Слово «Коркут» означает буквально «хранитель счастья», или же в широком смысле «хранитель добра, защитник народа». Мы проанализировали выражения «этот Коркут» или же «тот Коркут» в «Огуз-наме», которые дают основание предположить, что Коркут является религиозной должностью, скорее всего, в тенгрианстве. Порой Коркута заменяет, например, Иркыл Ходжа в «Огуз-наме».

Дербент в судьбе Деде Коркута сыграл не последнюю роль. В «Книге Коркута» название «Дербент» встречается составляющим компонентом эпитета. Наряду с этим в тексте эпоса наблюдается это название как конкретное, реальное место. Например, у Казана «внутри ворот» есть десять тысяч баранов [3, с. 26] (Песнь о том, как был разграблен дом Салор-Казана).

Одним из первых исследователей топонимов «Книги Деде Коркута» был итальянский ученый Эттори Росси. Однако он неверно объяснил значение ряда топонимов. [6, с.307].

В некоторых местах и в разных формах повторяется топоним Дербент / *Derbend* (просто Дербент), *qara Derbend* (в значении «большой Дербент», но буквально «черный Дербент»), *Qanlı qara Dərbənd* (кровавый черный Дербент), *qarılar Derbendi* (многоворотный Дербент), *Dəmiğ qarı Derbend* (Дербент с железными воротами).

С Дербентом связаны разные легенды и предания. В них переплетались миф и реальность. Их различать трудно, а понятно то, что легендой становится не все, а именно самые сакральные ценности и идеалы народа. История, обогащенная сакрально-духовными ценностями, не становится легендой, а становится легендарной. Что и происходило с Дербентом в огузском эпосе.

Литература

1. Бартольд В. В. Книга моего Деде Коркута. Огузский героический эпос. – Баку, 1999.
2. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» // Книга моего Деде Коркута. Огузский героический эпос. – Баку, 1999.
3. Китаби-Деде Коркут – Баку, 1988. (на азербайджанском языке)
4. Кононов А. Н. Сочинение Абу-л-Гази Родословная туркмен, хана хивинского. - Пер. и коммент. А.Н.Кононова. М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1958.
5. Челеби Эвлия Evliya Çelebi Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahetnamesi (hazırlayan Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman), II c. İstanbul, 2008 (на турецком языке).
6. Энциклопедия Деда Коркута – Ваку., «Yeni nəşrlər evi». 2000, II cild, 367 s. (на азербайджанском языке)
7. Якубовский А. Я. Китаби Коркут и его значение для изучения туркменского общества в эпоху раннего средневековья // Книга моего Деде Коркута. Огузский героический эпос. Б., 1999.

«ЗАПИСКИ» АХМЕДА ИБН ФАДЛАНА И «ПОХОРОНЫ ЗНАТНОГО РУСА В БУЛГАРЕ» Г. И. СЕМИРАДСКОГО.

**Л. С. Хасьянова
Москва**

Аннотация. В книге «Исторические очерки народной словесности в искусстве», посвященной этой теме, Ф. И. Буслаев развил мысль о том, что «чем ближе к своему первобытному источнику, тем сплошнее друг в друга входят элементы литературные и художественные; и как писец, а иногда и автор, был вместе и иллюминатором своей рукописи, так и историк литературы очень часто в миниатюрах, которыми украшена рукопись, дочитывает до конца мысль писания, не вполне выраженную в строках». Справедливость этих строк становится очевидной, если сравнить отрывок из «Записок» ибн Фадлана с произведением Г. И. Семирадского «Погребение знатного руса в Булгаре», которое находится в Государственном Историческом музее в Москве.

Ключевые слова: музей, археологические находки, Булгария, русы, погребальный обряд, передвижники, академисты, глютен, настенная живопись.

В 2012 году Исторический музей в Москве отпраздновал свое 140-летие. История его создания связана с проходившей в 1872 году Политехнической выставкой¹, после завершения которой часть экспозиции была положена в основу Политехнического музея. Только Севастопольский отдел этой выставки, «составленный с большим знанием дела и живо воспроизводящий тогда еще свежую в памяти эпопею Севастопольского сидения и славной обороны Малахова кургана»², не соответствовал характеру «учебного пособия технического образования». Решение его судьбы подтолкнуло к созданию Исторического музея, в начале 80-х годов XIX века идею его создания начал активно претворять в жизнь Алексей Сергеевич Уваров³. В результате его усилий 14 февраля 1872 года было подписано «высочайшее» разрешение об учреждении музея.

Владимир Васильевич Стасов⁴ оставил нам описание грандиозных замыслов Уварова, который хотел «первую, доисторическую залу музея наполнить орнаменталистикой из стекла, слюды, металла, дерева и множества других материалов, которые изображали бы русские льдины - глыбами и массами, русский снег - рядами бесконечных узорчатых и красивых снежинок, русскую растительность и русскую местность, ..., кроме того, ... картины (фресковой живописи), представляющие сцены русской жизни и истории из всех разнообразных периодов ее существования, начиная с самых древнейших»⁵. Для оформления первых и самых важных залов Исторического музея были выбраны

¹ Была открыта с 30 мая по 1 сентября 1872 г. Выставка занимала большую площадь, экспонаты находились в 40 выставочных павильонах, частью в Кремле, частью на набережных Москвы и в Манеже. Исторический отдел, где сосредоточены были экспонаты Петровской эпохи и обширная коллекция портретов Петра I, находился в Кремле; павильон был построен по типу Коломенского дворца.

² Стасов В.В. Статьи и заметки, не вошедшие в собр. соч., М., 1954. Т. II. С. 197.

³ Уваров Алексей Сергеевич (1828-1884) – известный археолог, с 1864 года - председатель Московского археологического общества.

⁴ Стасов Владимир Васильевич (1824-1906) – русский музыкальный и художественный критик.

⁵ Стасов В.В. Статьи и заметки. М., 1954. Т. II. С. 197-198.

две темы - «Каменный век» и «Похороны знатного руса в Булгаре». Они давали возможность раскрыть как первые этапы истории всего человечества, так и начало зарождения древнерусской государственности. Для их исполнения А. С. Уваров пригласил художников – Генриха Ипполитовича Семирадского и Виктора Михайловича Васнецова¹. Приглашение Генриха Ипполитовича Уваров объяснял археологичностью его картин, что и было основным критерием отбора художников для этой цели. Виктор Михайлович получил этот заказ, благодаря успеху своей замечательной картины на тему древнерусского эпоса «После побоища Игоря Святославича с половцами» (1880 г.). Г. И. Семирадскому было предложено написать «Похороны знатного руса в Булгаре», а «Каменный век» достался В. М. Васнецову.

Со второй половиной XIX века связаны интереснейшие археологические находки первобытных стоянок на территории Европы и России, археологические раскопки на Волге в районе Булгара. Благодаря исследовательской и переводческой работе А. Я. Гаркави² широкий круг исследователей и читателей смог познакомиться со сведениями восточных путешественников III-X вв. о славянах и русах, из которых наиболее интересным и полным было повествование Ахмеда ибн Фадлана³, содержащее подробный рассказ о погребальном обряде древних русов. Одна из главных задач Г. И. Семирадского при написании этой картины состояла в том, чтобы остаться верным тексту арабского путешественника и писателя, посетившего, в первой четверти X века, землю русов. Его «Записки» содержат описания быта болгар, русов, хазар и других народов, поэтому их можно смело отнести к числу важнейших литературных произведений Арабов о Восточной Европе.

¹ Васнецов Виктор Михайлович (1848-1926) – живописец народных сцен и сказочных сюжетов, способность художника проникнуться народным мироощущением, найти живописно-пластические эквиваленты фольклорным образам и передать их со всей непосредственностью, свойственной народному искусству, принесло его произведениям широкую популярность и неизменную любовь зрителей.

² Гаркави Авраам Яковлевич (1835/39-1919) – российский востоковед, гебраист, филолог и историк, один из основоположников исследования арабских источников для истории народов Восточной Европы. Действительный статский советник Российской империи.

³ Ахмед ибн Фадлан – арабский путешественник и писатель первой половины X века, один из немногих кто побывал в Восточной Европе.

До настоящего времени связь литературы и живописи достаточно мало изучена, хотя сравнительное исследование литературных памятников и памятников изобразительного искусства - важно и необходимо. В книге «Исторические очерки народной словесности в искусстве», посвященной этой теме, Фёдор Иванович Буслаев¹ развил мысль о том, что «чем ближе к своему первобытному источнику, тем сплошнее друг в друга входят элементы литературные и художественные; и как писец, а иногда и автор, был вместе и иллюминатором своей рукописи, так и историк литературы очень часто в миниатюрах, которыми украшена рукопись, дочитывает до конца мысль писания, не вполне выраженную в строках»². Справедливость этих строк становится очевидной, если сравнить отрывок из «Записок» ибн Фадлана с произведением Генриха Ипполитовича Семирадского «Погребение знатного руса в Булгаре», которое в настоящее время находится в Государственном Историческом музее в Москве.

Кем же был Ахмед ибн Фадлан? Скорее всего, мелким чиновником при дворе халифа. Он получил назначение в секретари посольства аббасидского халифа аль-Муктадира (908-932 гг.), одной из задач которого было способствовать упрочению ислама в Поволжье. В IX-X веках пришедшие в Поволжье булгары создали объединение трех наиболее сильных княжеств в одно - Волжско-Камскую Булгарию, потомками которой являются казанские татары. Булгарские племена были зависимы от Хазарского каганата, платили дань, правители отдавали каганам своих детей в заложники. Созданное объединение повело борьбу за освобождение от них, Булгарские цари стремились установить связи с багдадским халифатом, так как знали, что мусульмане Багдада являются злейшими врагами хазар. По этой причине, весной 921 года ко двору багдадского халифа аль-Муктадира прибыл посол из далекой северной страны, который привез письма правителя булгар халифу, начальнику внутренних покоев дворца Назиру аль-Хараму и везиру Хамиду ибн аль-Аббасу, в которых было написано, что аль-Хасан сын Балтавара просит прислать «тех, кто научил бы его вере, преподавал бы ему законы ислама, построил

¹ Буслаев Федор Иванович (1818-1897) – русский филолог и искусствовед.

² Буслаев Ф. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. П., изд. Д. Кожанчикова, 1861. Т. II. С. 201.

бы для него мечеть, воздвигнул бы для него минбар, чтобы совершалась на нем молитва за него в его городе и во всем его государстве», за это он просил халифа о возведении крепости, которая бы защитила их от хазар.

В ответ 21 июня было послано ответное посольство, чтобы заключить союз с «великим северным государством болгар и сакалиба». Его главой был евнух Сусан ар-Расси, в состав посольства вошли Текин ат-Турки (турок), Фарис ас-Саклаби (славянин), знатоки мусульманского права, религиозные учителя, охрана и секретарь ибн Фадлан. Трудности ждали посольство практически сразу за пределами Багдада, недалеко от города Дабган (Табаристан) все посольство едва не погибло. Ибн Фадлан скупно описывает это событие, которое поставило на карту их жизнь. На счастье, в Нишапуре им встретились войска полководца Саманидов Хаммавейха Куса, и далее путь до Бухары пролегал уже по охраняемой дороге. Визит в столицу Саманидов был вызван не только дипломатическим этикетом – желанием поздравить эмира Наср ибн Ахмеда II со вступлением на трон, но и по практическим причинам: нужно было получить четыре тысячи динаров за поместье халифа, переговоры о котором длились 28 дней. После того как они закончились безрезультатно свиту покинули, сославшись на отсутствие жалованья, почти все арабы, вероучители и законоведы. Уже на пути в Нишапур ибн Фадлан фактически стал главой этой миссии. С ним остались только Текин и Фарис, они решили продолжить путь и довести свою миссию до конца. Осенью 921 года посольство перезимовало в Гургандже (аль-Джурджания, Старый Ургенч) и 4 марта 922 года двинулось дальше на север. В Булгарию они прибыли 12 мая 922 года после изнурительного 70-дневного пути. Булгары встретили гостей на расстоянии дня и ночи пути «[неся] с собой хлеб, мясо и просо, и отправились вместе с нами»¹.

В Булгарии ибн Фадлан впервые встречает и описывает русов: «Я видел русов, когда они прибыли по своим торговым делам и расположились у реки Атыл². Я не видал [людей] с более совершенными телами, чем они». Ему очень хотелось увидеть и

¹ Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. Изд. Академии наук СССР М.-Л., 1939. [Перевод и комментарии А. П. Ковалевского.] Под редакцией И.Ю. Крачковского.

² Итиль.

описать их погребальный обряд¹, и вскоре дошла «[весть] о смерти одного выдающегося мужа из их числа», «когда же наступил день, в который должны были сжечь его и девушку, я прибыл к реке, на которой [находился] его корабль». После смерти богатого руса его имущество делилось на три части: «[одна] треть – для его семьи, [одна] треть на то, чтобы на неё скроить для него одежды, и [одна] треть, чтобы на неё приготовить набиз², который они пьют до дня, когда его девушка убьёт сама себя и будет сожжена вместе со своим господином».

Картина Семирадского представляет заключительные приготовления перед сожжением: уже прошло 10 дней после смерти руса, и его корабль для совершения погребального обряда вытащили на берег: «для него поставлены четыре устоя из дерева хаданга и из другого дерева [халанджа], и вокруг них поставлено также нечто вроде больших помостов из дерева. ... В середину этого корабля они ставят шалаш, из дерева и покрывают этот шалаш разного рода «кумачами». Потом они принесли скамью, поместили её, на корабле, покрыли её стёгаными матрацами и византийской парчой, и подушки – византийской парчой». На картине мы видим ладью, в кормовой части которой помещен, в сидячем положении, усопший вождь, в боевых доспехах и с атрибутами власти. Ибн Фадлан пишет: «И я увидел, что он уже почернел от холода этой страны. Ещё прежде они поместили с ним в могиле набиз, [какой-то] плод и лютню. Теперь они вынули всё это. И вот он не завонял, и в нем ничего не изменилось, кроме его цвета. Тогда они надели на него шаровары, гетры, сапоги, куртку, парчовый кафтан с пуговицами из золота, надели ему на голову шапку из парчи, соболью, и понесли его, пока не внесли в находившийся на корабле шалаш, посадили его на стёганый матрац, подперли его подушками и принесли набиз, плоды, разного рода цветы и ароматические растения и положили это вместе с ним. И принесли хлеба, мяса и луку и оставили это перед ним». На

¹ О сожжение мертвых пишется в Лаврентьевской летописи: «И Радимичи и Вятичи и Север один обычай имяху ... аще кто умряше творяху тризну над ним, и посем творяху кладу велику и вжложахуть и на кладу мертвеца сожъжаху, а посем собравше кости, вложяху в ссудину малу и поставяху на столпе на путех, еже творят Вятичи и ныне».

² Набиз готовился следующим образом: изюм или финики заливались водой на ночь, в результате чего получался сладковатый напиток. Так же называется и вино из фиников, которые после определённого срока выдержки в воде начинали бродить.

уступах костра художник изобразил принесенных в жертву коня покойного и других животных. Вот, как это описывает ибн Фадлан: «И принесли собаку, рассекли её пополам и бросили её в корабль. Потом принесли всё его оружие и положили его рядом с ним. Потом взяли двух лошадей и гоняли их до тех пор, пока они не вспотели. Потом рассекли их мечами и бросили их мясо в корабле. Потом привели двух коров, также рассекли их и бросили их в нём. Потом доставили петуха и курицу, убили их и оставили в нём».

На картине в ладье уже находится палач - это отвратительной наружности старуха - «ангел смерти», которая руководит похоронами и убивает девушек: «И я увидел, что она старуха-богатырка, здоровенная, мрачная». На картине старуха уже держит кинжал, а образ молодой девушки- будущей жертвы производит сильное впечатление: «Если умрет главарь, то его семья скажет его девушкам и его отрокам: «Кто из вас умрёт вместе с ним?» Говорит кто-либо из них: «Я». И если он сказал это, то [это] уже обязательно, - ему уже нельзя обратиться вспять. ... Большинство из тех, кто это делает, - девушки. И вот когда умер тот муж, о котором я упомянул раньше, то сказали его девушкам: «Кто умрёт вместе с ним?» И сказала одна из них: «Я». После данного согласия её поручали двум девушкам, чтобы они охраняли её и были бы с нею, куда бы она ни пошла, настолько, что они иногда [даже] мыли ей ноги своими руками». Жертва уже сняла с рук два браслета, бывшие на ней, и отдала их «ангелу смерти», как плату, чтобы ее кончина была быстрой, два ножных кольца жертва отдала двум девушкам, которые ухаживали за ней в течение десяти дней, а теперь приникли к ней, прощаясь. У ног девушки уже лежит дар этим дочерям «ангела смерти» - ножные браслеты. Жертве уже подали кубок с набизом: «Она же запела над ним и выпила его, - пишет ибн Фадан, - И сказал мне переводчик, что она этим прощается со своими подругами. Потом ей был подан другой кубок, она же взяла его и долго тянула песню, в то время как старуха торопила её выпить его и войти, в палатку, в которой [находился] её господин».

На первом плане, справа, в самом низу картины, расположена другая, прекрасно скомпонованная группа: три женщины в глубоком горе смотрящие на несчастную жертву, в то время как воины уже начали бить в щиты. «Мужчины начали ударять палками по

читаю, чтобы не был слышен звук её крика, вследствие чего обеспокоились бы другие девушки и перестали бы стремиться к смерти вместе со своими господами». Смерть этой девушки будет ужасной. Вот как описывает ее летописец: «Двое схватили обе её ноги, двое обе её руки, пришла старуха, называемая ангел смерти, наложила ей на шею веревку с расходящимися концами и дала её двум [мужам], чтобы они её тянули, и приступила [к делу], имея [в руке] огромный кинжал с широким лезвием. Итак, она начала втыкать его между ее ребрами и вынимать его, в то время как оба мужа душили её верёвкой, пока она не умерла».

Семирадский изображает приготовления к убийству: двух мужчин, самый молодой, из которых, уже держит наготове веревку, с сожалением глядя на свою жертву. В левом углу художник изобразил огонь и рядом с ним стоящего обнаженного ближайшего родственника умершего, держащего в руках факел, которым должен быть зажжен погребальный костер. Ибн Фадлан описывает это так: «Потом явился ближайший родственник умершего, взял палку и зажгёт её у огня. Потом он пошёл, пятясь задом, – затылком к кораблю, а лицом к людям, [держа] зажжённую палку, ... , будучи голым, – чтобы зажечь сложенное дерево, [бывшее] под кораблем».

Художник в своей картине отступил от «Записок» в своей картине только в двух моментах:

1. Он настоял на изображении слепого старика-баяна в центре картины, как символа времени. Благодаря этому слепцу-рапсоду страшное событие останется в веках, передаваемое из уст в уста. По мнению некоторых исследователей, в особенности польских, его образ напоминает образ скульптуры Пия Велоньского¹ «Баян». На мой взгляд, сходство ограничивается только положением правой руки.

2. В тексте не было никакого упоминания о плакальщицах, поэтому в первом эскизе их не было. Автор, не смотря на противодействие Комиссии, настоял и включил их в картину, что, несомненно, усилило эмоциональный накал происходящего. Введя эти образы, он развил тему сочувствия и сострадания, не смотря на то, что задача, поставленная Комиссией, состояла в обратном - показе дикости нравов людей до их принятия христианства.

¹ Пий Велоньский (1849-1931) – польский скульптор, живописец.

Надо сказать, что известие о получении заказа для Исторического музея Г. И. Семирадским было встречено художниками крайне отрицательно. Летом 1880 года Генрих Ипполитович был вызван графом А. С. Уваровым из Рима в Москву для переговоров, там он случайно встретился с художником М. П. Боткиным¹, которому рассказал о причине своего приезда из Рима в Москву. Возмущенный Боткин уже на следующий день пошел к А.С. Уварову и изложил ему, как он считал, «все неприличие приглашения Семирадского»². Алексей Сергеевич, чтобы как-то его успокоить, пообещал, что «все русские художники получают свою долю в работах»³. И. Н. Крамской тогда с удовольствием описывал в своем письме, как М. П. Боткин в ответ на утверждение Уварова об «археологичности» произведений Семирадского открыто подверг это сомнению, приведя в качестве аргумента его монументальные работы в храме Христа Спасителя на темы Жития Александра Невского. Хотя ни для кого не было секретом, и об этом писал, как сам Генрих Ипполитович, так и работавшего вместе с ним художники, в том числе и В. И. Сурикова⁴, что «работать для Храма было трудно»⁵, потому что художники постоянно подвергались сильному давлению со стороны заказчиков.

Чтобы вывести получение заказа Семирадским на суд общественности и придать всему этому публичный резонанс Крамской сразу написал издателю А. С. Суворину⁶ письмо, в котором в свойственном ему желчном стиле, также подверг сомнению историчность живописи Генриха Ипполитовича, а также необходимость получения им такого престижного заказа. Основным аргументом, который Иван Николаевич постоянно

¹ Боткин Михаил Петрович (1839-1914) – художник, академик живописи, автор картин религиозного содержания был одной из ярких фигур Академии; он сохранил свое влияние в ней и после реформы в 1893 г., когда сам в Академию избран уже не был.

² Крамской И.Н. Письма. 1876-1887. Л., 1937. Т. II. С. 205.

³ Крамской И.Н. Письма. 1876-1887. Л., 1937. Т. II. С. 205.

⁴ Суриков Василий Иванович (1848-1916) – великий русский художник, крупнейший представитель реализма в исторической живописи, выпускник Академии Художеств. С 1895 года – академик. Автор многих широко известных картин: «Утро стрелецкой казни», «Меньшиков в Березове», «Боярыня Морозова», «Покорение Сибири Ермаком» и др.

⁵ Суриков В.И. Письма. 1868-1916. К 100-летию со дня рождения. М.-Л., 1948.

⁶ Суворин А.С. (1834-1912) – главный редактор «Нового времени» с 1876 года, автор фельетонов на общественно-политические и литературные темы, печатал также «Недельные очерки и картинки» в «С.-Петербургских ведомостях» под псевдонимом Незнакомец.

использовал против Г. И. Семирадского, и который красной нитью проходил в его отношении к этому художнику, было – **чужак отбивает хлеб у русских живописцев**, давать ему заказ - крайне неприлично. Как всегда коллеги-художники приложили массу усилий, чтобы лишить Семирадского заказа. Ф. А. Бронников¹, живущий в Риме, обсуждая « всю ту перестрелку с Уваровым » с самим Семирадским, вернувшимся из Москвы, был даже разочарован его ответом, о чем написал своему другу М. П. Боткину: « ему все равно, чтобы ни говорили, лишь бы платили, и там, для кого это хотя бы для русских тоже все равно »². « Как видно, деньга для него не последняя вещь »³ - сделал заключение из этого разговора с Генрихом Ипполитовичем Бронников. И ошибся, потому что многое из того, что делал Семирадский, как: дар « Светочей христианства » Кракову, перечисление денег в помощь голодающим, « его радушие, всегдашняя готовность помочь советом и делом »⁴, характеризует как раз обратное.

Российские искусствоведы также считают, что работы Семирадского для Исторического музея не удачны, ему « не удалось раскрыть предложенные темы на желаемом уровне исторической достоверности »⁵. Но руководствуются они почему-то мнением 25-летнего пенсионера академии В. Е. Савинского⁶ из его письма от 24 января 1884 года своему учителю П. П. Чистякову⁷:

¹ Бронников Федор Андреевич (1827-1902) - происходил из семьи иконописца. Учился сначала на гравера, потом поступил в Академию художеств. Ученик профессора исторической живописи А.Т. Маркова, который принял теплое участие в судьбе своего талантливого ученика, помогая ему материально. В 1863 году получил звание профессора.

² ОРЛИ Ф365 Боткин М.П. оп.1 Ед./хр 15. Бронников Федор Андреевич. Письма его Боткину Михаилу Петровичу. 1871-1884 гг. Л. 77. 19 декабря 1881 года.

³ ОРЛИ Ф365 Боткин М.П. оп.1 Ед./хр 15. Бронников Федор Андреевич. Письма его Боткину Михаилу Петровичу. 1871-1884 гг. Л. 77. 19 декабря 1881 года.

⁴ Искусствознание. П.Климов. Разумеется, он – поляк и останется поляком... С.312.

⁵ Искусствознание. П.Климов. Разумеется, он – поляк и останется поляком. С. 309.

⁶ Савинский Василий Евмениевич (1859-1937) – художник. Учился в ИАХ с 1875-1882 г. Ученик П.П. Чистякова. В 1882 г. получил большую золотую медаль за программу « Больной князь Пожарский принимает московских послов » и право на пенсионерскую поездку за границу. В 1906 г. – звание академика, с 1911 г. – профессор, руководитель Высшего художественного училища.

⁷ Чистяков Павел Петрович (1832-1919) – объединил в себе выдающиеся педагогические и теоретические способности, талант живописца. С 1849 года – ученик ИАХ. В 1861 году получил большую золотую медаль за программу « Софья Витовтовна на свадьбе Василия Темного » и право на пенсионерскую поездку за границу, работал в историческом жанре и портрете.

«Был у Семирадского, просил передать Вам дружеский его поклон. Картина «Погребение князя»¹ неважно деланная, - он не чувствует, должно быть, его в старину совсем не вводит, он объясняет, что приходится писать не на масле и посему колера изменяются. Я вспомнил плафон Гверчино, - отчего у него колера не изменялись, а тоже писано не маслом, видно не в масле дело»².

Этот заказ Г. И. Семирадский написал очень быстро, к августу 1883 года картина была уже завершена. Как и в росписях для Храма Христа Спасителя он писал на глютене³, что сказала на живописи. «Картины тусклые оттого, что он их писал особенным образом, для избежания блеска, по требованию Уварова, которому хочется, чтобы вся стенная живопись в музее имела вид фресок, а у Васнецова, вероятно, оттого вышло сочно, что писал он масляными красками, как он добился разрешения Уварова, - уже этого не знаю»⁴, - писал Бронников тому же М. П. Боткину.

Самого же В.Е. Савинского, как человека, раскрывает история с восстановлением утраченной «Тайной вечера» Г.И. Семирадского в Храме Христа Спасителя. Когда после смерти ее автора в 1902 году В.М. Васнецову предложили переписать ее заново, выдающийся художник Васнецов ответил: «...Предложение написать в алтаре Храма Христа Спасителя оригинальное изображение «Тайной вечера» считаю для себя за особую честь; но принять на себя исполнение столь почетного заказа не нахожу возможным. Имя профессора Семирадского настолько значительно в русском и европейском искусстве, что заменять созданную им «Тайную вечерю» произведением другого художника я считаю неудобным ... Из уважения к памяти Семирадского, на мой взгляд, следует принять все меры к восстановлению его произведения. Есть способ воспроизвести восстановленную копию картины настолько оригинально, что она

¹ «Похороны знатного руса в Булгаре».

² П.П. Чистяков и В.Е. Савинский. Переписка. 1883-1888 гг. Воспоминания. Л.-М., 1939. С. 75.

³ Глютен «похож, по наружному виду, на жидкий спуск или кольд-крем. Его можно находить в продаже, привозной из Франции; но для Храма Христа Спасителя и Исторического музея его составлял г.Кельчевский (аптека на Моховой, у Боровицких ворот в Москве). В него входят: гумми-элеми (растительная смола), воск и французский скипидар, на 8 частей смеси - 2 части воска, 5 частей скипидара и 1 часть смолью».

⁴ ОРЛИ Ф365 Боткин М.П. оп.1 Ед./хр 15. Бронников Федор Андреевич. Письма его Боткину Михаилу Петровичу. 1871-1884 гг. л. Л.114. 28 декабря 1884 года.

получит самостоятельное художественное значение. Способ этот – мозаика»¹. В. Е. Савинский же, в отличие от Виктора Михайловича, согласился и написал копию на медной основе.

О том, что такое «мнение художников» иронично высказался критик Вдовичевский²: «Более всего критикующих голосов о работах Семирадского слышим из лагеря художников. Не удивительно: этот чувствительный народ, ознакомившись с тайнами технического выполнения, тщательнейшим образом искал, а затем нашел его (Семирадского) недостаток – «неглубокость» Нашли ее надежно в великолепных картинах мастера. Ну, пускай себе ищут на здоровье! Я бы им пожелал, чтобы такие произведения с такими недостатками написать бы сумели - уже за это раз и навсегда простил бы все их ошибки»³.

История с заказом для Исторического музея уникальна тем, что «передвижники» в лице И. Н. Крамского и «академисты» в лице М. П. Боткина и Ф. А. Бронникова выступили тогда одним фронтом против Семирадского, считая, что только русскому художнику, а не поляку - «чужаку» по силам написать картину из русской истории. Не лучшим образом вели себя и польские коллеги Г. И. Семирадского, которые очень ревностно относились к его успехам и славе. Так художник-живописец Марцелий Краевский⁴, «завидуя заработкам Семирадского в России, писал Теодору Вержбовскому⁵: «Чем там занимаются в Риме наши добрые друзья? Семира⁶ уж наверно вернулся, как к своей стройке, так и к дальнейшим работам»⁷, Кульчицкий⁸ вторил ему, что «...видел на балу в Квиринале (у короля) Генриха Семирадского с царским орденом на шее, хотя и не было ни малейшей нужды хвастаться этим ошейником. Оказалось, что Семирадский великий художественный гений, но слабого характера человек»⁹.

¹ Васнецов В.М. Мир художника. Письма, дневники, воспоминания. Суждения современников. М., Искусство, 1987, с.208-209.

² Вдовичевский И.В. – польский архитектор и художественный критик.

³ Lewandowski S.R. Henryk Siemiradzki. Kraków-Warszawa. 1911. S. 94.

⁴ Марцелий Краевский (1840-1920) – польский художник, портретист. С 1866 года учился в Париже в мастерской Ф.М. Джакометти, с 1891 года жил до конца своей жизни во Франции.

⁵ Теодор Феликс Вержбовский (1853-1923) – историк, архивист, библиограф, издатель.

⁶ Г. И. Семирадский.

⁷ Józef Dużyk. Siemiradzki. Opowieść biograficzna. Warszawa. 1986. S. 297-298.

⁸ Владислав Сас-Кульчицкий (1834-1895) – польский публицист и политический деятель.

⁹ Józef Dużyk. Siemiradzki. Opowieść biograficzna. Warszawa. 1986. S. 297.

Несмотря на все противодействие, Генрих Ипполитович получил заказ Императорского Археологического Общества в 1882 году и приступил к его исполнению в Риме. В конце года была отослана в Москву и вторая картина, которая также была ему заказана для музея после удачно выполненной первой. Она была парной «Похоронам знатного руса в Булгаре» и называлась «Гризна Святослава перед последним боем под Доростолом», ее сюжет был взят из хроники Льва Диакона¹.

Ночь после битвы, когда Русские вышли в поле, собрали все трупы убитых к городской стене и сожгли их на кострах, заколов над ними, по языческому обычаю, много пленных и женщин. Затем, по рассказу Греков, совершив эту кровавую жертву, они также по языческому обычаю погрузили в волны Дуная петухов и живых младенцев. Это были грудные дети тех матерей, которые погибли накануне. Эта картина, как и первая с убедительной исторической точностью изображает жестокое событие, описанное Львом Диаконом.

В январе 1884 года в своем роскошном доме на Via Gaéta №1 в Риме он сделал выставку своих работ, среди которых была и эта картина, пригласил своих почитателей и, конечно же, коллег-художников. «Студию свою он убрал для выставки очень богато все тысячными коврами, точно ковровая лавка»², - иронизировал один из них - Ф.А. Бронников.

В 1911 г. в Академию художеств из Рима пришло письмо от сына Семирадского Леона, с просьбой устроить выставку работ и эскизов, оставшихся после смерти его отца в мастерской. Он просил разрешения у руководства Академии художеств к 10-летию со дня кончины отца представить работы, которые никогда не экспонировались в России. Среди них был картон сделанный углем и мелом на бумаге к «Похоронам знатного русса в Булгарах». В выставке ему, конечно, было отказано.

В 2013 году исполнилось 170 лет со дня рождения Г.И. Семирадского, жизнь которого, не смотря на то, что он считался одним из самых успешных художников России и Европы, отразила в себе всю драматичность судьбы человека, который, не имея

¹ Лев Диакон (до 950- ок. 1000) – византийский писатель, историк.

² ОРЛИ Ф365 Боткин М.П. Оп.1 Ед./хр. 15. Бронников Федор Андреевич. Письма его Боткину Михаилу Петровичу. 1871-1884 гг. Л. 101. 13/1 января 1884.

достаточно глубоких связей с Польшей, не обрел их и в России. Быть может, поэтому, за свою творческую деятельность он написал только одну картину, посвященную Польше, - «Шопен, играющий на фортепьяно в салоне князя Радзивилла» (1887), две картины для Исторического музея, а его монументальные работы на тему Жития св. Александра Невского в Храме Христа Спасителя, к сожалению, не сохранились.

ХІХ ГАСЫР ТАТАР ГРАММАТИКАЛАРЫНДА ХӘЛ МӨНӘСӘБӘТЛӘРЕН ӨЙРӘНҮ

Л. Г. Хәбибуллина
Казан

Аннотация. Обстоятельственные отношения являются сложными и многоплановыми. Они занимают большое место среди других смысловых отношений как количеством вбираемых в себя семантик, так и частотностью употребления в языке. Несмотря на то, что в татарских грамматиках XIX века не отводится место специальному изучению обстоятельственных отношений, оно проводится попутно в связи с описанием падежей, послелогов, союзов, наречий. Данная статья посвящена исследованию выделения типов обстоятельственных отношений между синтаксическими единицами в грамматике Каюма Насыри «Әнмүзәдж» («Әнмүзәж»), которая является первым опытом всестороннего научного исследования татарского языка.

Ключевые слова: обстоятельственные отношения, причинно-следственные отношения, кондициональность, пространственные отношения, временные отношения.

Каюм Насыриның 1895 елда басылган «Әнмүзәж» грамматикасы татар телен төрле яклап фәнни тикшерүнең беренче тәҗрибәсе булып тора. Әлеге хезмәттә хәл мөнәсәбәтләрен өйрәнүгә махсус урын бирелмәсә дә, килешләр, бәйләкләр, теркәгечләр һәм рәвешләр темалары кысаларында бу мәсьәлә дә яктыртыла.

Хәл мөнәсәбәтләре башка мәгънәви мөнәсәбәтләр арасында үз эчендәге семантикалар саны буенча да, телдә кулланылыш ешлыгы

ягыннан да зур урын алып торалар. Алар күренешләрнең эчке логик-мәгънәви бәйләнешләрнең тәшкил итәләр, аларның семантикасы жөмләнең яки контекстның гомуми этәлеген анализлау юлы белән ачыклана. Бер үк бәйләүче чаралар берничә семантиканы белдерү өчен кулланылалар һәм конкрет мәгънә маркеры булып хезмәт итә алмыйлар.

Әйткәч, төрки телләрдә каузаль һәм максат семантикалары формаль яктан бик аз аерылалар. Һәр ике мөнәсәбәт вакытында да бер ситуация икенчесенә тормышка ашырылуы өчен нигез ролен үти, бик еш алар баш кисәккә *өчен* бәйләге (һәм башка төрки телләрдәге фонетик вариантлары, мәсәлән: алт. *учун*, азәрб. *үчүн*, башк. *өсөн*, карач.-балк. *ючюн*, төр. *için*, төрекм. *үчин*, үзб. *учун*, уйг. *үчүн* һ.б.) ярдәмендә ияргән иярчен кисәк/жөмлә белән белдереләләр. Мондый очракларда максат һәм сәбәп-нәтижә мөнәсәбәтләрнең аерырга ярдәм итүче төп критерий булып эш-хәлнең махсус эшләнүе яки эшләнмәве санала.

Сәбәп мәгънәсен *өчен* бәйләге ярдәмендә бирү Каюм Насыри грамматикасында да күрсәтелә: «*Өчен* – тәглил вә сәбәб мәгънәсе өчен мөстәғмәлдер, мәсәлән: *Син кичә ни өчен килмәдең*» [2, б. 60]. Әлеге бәйләкнең максат мәгънәсен дә чагылдыра алуы турында бу хезмәттә мәгълүмат бирелми.

Хәл мөнәсәбәтләре арасында мөһим урынны шарт мөнәсәбәте алып тора. Махсус лингвистик тикшеренү объекты булмасалар да, шарт мөнәсәбәтләре теге яки бу дәрәжәдә беренче татар грамматикаларында ук карала (А. Казем-Бек, К. Насыри хезмәтләре). «Әнмүзәж» грамматикасында *әгәр*, *әгәр дә*, *бәнагяһ* шарт теркәгечләре күрсәтелә. Каюм Насыри билгеләгәнчә, «шарт хәрфе дигәнәмең шундайын хәрәфдер ки, бер нәрсәнең үкугына икенче нәрсәне шарт йасыйдыр: *Әгәр кич тыныч вә жылсез булса, қойаиш йақтырыб чыгар; Әгәр шәрикләр арасында мовафәқәт булмаса, аларның эше һич уңга бармас*» [2, б. 62].

Хәзерге тел белемендә күп кенә галимнәр кире шарт мәгънәсен белдерүче катлаулы структураларның генезисы мәсьәләсен күтәрәләр. Лингвистик әдәбиятта кире шарт мәгънәсенә үсешенә карата төрле карашлар очрый. Алар формасы белән дә, семантикасы буенча да каузаль, кондициональ, темпораль мөнәсәбәтләр белән бәйләнгән һәм комплекслы семантикага ия

булганга, башка хэл мөнәсәбәтләре арасында иң катлаулылары дип саналалар.

Бик күп тюркологлар, шул исәптән В. А. Богородицкий, Н. К. Дмитриев та, кире шарт мөнәсәбәтләрен шарт мөнәсәбәтенә якынайталар һәм кире шарт жөмләсен иярчен шарт жөмләнең бер төре дип карыйлар.

«Әнмүзәж» грамматикасында да шарт һәм кире шарт мөнәсәбәтен аерып карау юк. Фигыльнең шарт наклонениесе белән жөмлә мисаллары китерелә, әмма саналган мисалларның барысы да кондициональлек белдерми: *Син бойырсаң, мин эшләргән; Ул чакырса, мин барырман; Син аны белсәң дә, әйтмәссең; Бу китап кирәк булмаса, мин аны йазмас идем* [2, б. 181]. Күргәнебезчә, *Син аны белсәң дә, әйтмәссең* жөмләсендә кире шарт мәгънәсе белдерелә. Шарт һәм кире шарт мөнәсәбәтләрен аерып карамау моннан соң дөнья күргән татар грамматикаларында да очрый (мәсәлән, Г. Алпаров, В. Н. Хангилдин грамматикалары).

Кондициональ мөнәсәбәтләр күпчелек очракта шарт фигыль формасы ярдәмендә белдерелә. Иярчен шарт жөмлә иң беренче формалашкан иярчен жөмлә типларынан санала, чөнки борынгы шарт формасы *-сар/-сәр* V–VII гасырга караган төрки язма истәлекләрендә очрый [1, б. 215]. Каюм Насыри грамматикасында да шарт фигыльнең *-са/-сә* кушымчасы ярдәмендә ясалыуы әйтелә: «Фигыл шарт ошбу тарикча тәснийф кыйлынадыр ки, асыл фигылдән соң *-са/-сә* хәрфе илхак кыйлыныб шарт мәгънәсен ифадә кыйлыр: *йазсам, йазсаң, йазса...*» [2, б. 75].

Төрки телләрдә шарт фигыль һәм *иде* ярдәмче фигыле ярдәмендә ясалган конструкция теләк семантикасын белдерә. Бу Каюм Насыри тарафыннан да игътибарга алына. Аның грамматикасында түбәндәге мисаллар китерелә: *Алсиде жани алсиде, агызмаган баллар булсиде. Гавадин фәрештә инсиде, инде қаушасыз дисиде* [2, б. 76].

Хәзерге тел белеме фәнненең кешегә юнәлгәнлеген (антропоцентризм күренеше) белән бәйлә рәвештә тел системасында кешегә мөһим урын бирелә. Мәгълүм булганча, вакыйгалар, күренешләр, процесслар һәм кеше үзе дә телдә пространство һәм вакыт ясылыгында күзаллана. Пространство мөнәсәбәте лексик-синтаксик категория дип кабул ителә, чөнки еш кына әлегә мәгънәне лексема буларак аерым сүз түгел, ә сүзләрнең

синтаксик формалары белдерә. Төрки телләрдә пространство семантикасын юнәлеш, чыгыш, урын-вакыт килеше формасындагы сүзләр, бәйләк сүзлә конструкцияләр, рәвешләр, алмашлыклар белдерә ала.

«Әнмүзәж» грамматикасында, пространство мәгънәсен белдерү өчен, *-да/-дә* кушымчасының кулланылуы әйтелә, мисаллар китерелә: *Ул Қазанда тора, Мәсҗеддә намаз укыйлар* [2, б. 60]. Моннан тыш, Каюм Насыри пространство белдерүче *арт, алд, уң, суң* (сул), *аст, өст, урта, ара* сүзләрен билгели [2, б. 185].

Мәгълүм булганча, вакыт семантикасы вакыт рәвешләре белән белдерелә ала. Мондый рәвешләр И. Гиганов («Грамматика татарского языка», 1801), А. Казем-Бек («Общая грамматика турецко-татарского языка», 1846) грамматикаларында да күрсәтелә. Каюма Насыри хезмәтендә түбәндәге сүзләр вакыт рәвешләре дип карала (барысы да рәвеш булмаса да): *бу көн/бүген, көндөз, төнлә, төнәген, ала, байа, иртә, кич, өйләдә, иртә белән, кич белән, киш көне, йаз көне, жәй көне, көз көне, бу йыл/бийыл, былтыр, ай, йыл, атна, тәүлек* һ.б. Мәселән: *Кичә килдем, Көндөз йоқладым* [2, б. 65].

Күргәнәбезчә, XIX гасыр татар грамматикаларында ук хәл мөнәсәбәтләрен өйрәнүгә игътибар ителә башлый. Каюм Насыриның «Әнмүзәж» грамматикасында сәбәп-нәтижә, шарт, пространство һәм вакыт мөнәсәбәте белдерүче кайбер чаралар өйрәнелә. XIX гасыр грамматикалары татар телен алга таба фәнни өйрәнүгә теоретик нигез булып тора.

Әдәбият

1. Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. Ч. III. Синтаксис / под общ. ред. Н.К. Дмитриева, Н.А. Баскакова, Е.И. Убрятовой. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 232 с.
2. Насыри К. Әнмүзәж / К. Насыри. – Казан, 1975. – 213 б.

ОБРАЗ СИЛЬНОЙ ЖЕНЩИНЫ В ПОВЕСТИ «НЭНЭЙ» М. МУЛЛАКАЕВА

А. О. Хужахметов
Уфа

Аннотация. Научная статья рассматривает сюжетно-композиционную вертикаль, жанровые особенности и систему образов повести «Нэнэй» М. Муллакаева, являющейся одним из немногих произведений башкирской литературы, посвященных событиям военного конфликта в Чечне. Сюжет концентрирован вокруг одного образа – бабушки Хаят-апай (в переводе с арабского – жизнь), собравшейся вызволять своего внука с чеченского плена.

Главная героиня, на первый взгляд – хрупкая женщина, на деле оказывается очень крепкой духовно и физически, способной пройти все тяготы пути по военным дорогам. Персонажи, соприкасающиеся с ней, меняются, трансформируются в духовной ипостаси, в понимании окружающей реальности.

Ключевые слова: повесть, сюжет, композиция, образ, персонаж, трансформация, лейтмотив, мотив, хронотоп.

Повесть Марата Муллакаева «Нэнэй» – в башкирской литературе одно из немногих качественных художественных продуктов на тематику войны.

В произведении через образ женщины из глухой башкирской деревни, оказавшейся по воле судьбы в самом центре чеченского конфликта, показывается психологическая ломка целого поколения. Сюжет произведения концентрирован вокруг одного образа – Хаят-апай. Хаят означает с арабского языка – жизнь. Приносящая и поддерживающая жизнь вокруг себя – таковым формируется в течение всего сюжета образ главной героини. Если вокруг отнимается жизнь человека, то и ей становится больно, будто это у нее вынимают из тела душу. Она – мусульманка, пришедшая к вере через тернии судьбы. Вера в Аллаха дает ту крепость характера, на основе которого создается аура святости образа и помогает Хаят-апай дойти до конца выбранного пути – подвижничества – пути спасения внука. По утверждению самой героини – лишь одной из её миссий в этой жизни. Хронотоп

«дороги» жизни – путем воспоминаний кадрами всплывающей перед читателем по дороге к внуку.

Лейтмотивом повести становятся строки в начале: «И открылись ворота, и появились перед изумленными воинами Чингис-хана женщины, несущие своих мужей и сыновей». Они звучат аккордами в устах раненого Тагира – в конце произведения. Примечателен комментарий Хаят-апай: «Но они [Чингис-хан, Александр Македонский, Наполеон – прим. автора], как ты говоришь, свое величие приобрели огнем и мечом. Но разве, угнетая других, отбирая их земли, города, можно возвеличиться?.. мне кажется, женщины, вынесшие на плечах своих мужчин-воинов, совершили большой подвиг» [1].

По мнению автора, история страны соткана из множества линий судеб разных людей, в той или иной степени участвующих в созидании и защите – своей родной семьи, родного очага, ближних и родных, родного поселения, государства. Война, особенно между гражданами одной страны, как показана в повести – от антихриста, шайтана – разрушительница.

В деревне Хаят-апай являет собой мерило справедливости. Она живет, основываясь на незыблемые истины, сохранившиеся в народе и передающиеся из поколения в поколение. Хаят-апай и ее крепкий дух не дают жителям раствориться в эпоху жестоких перемен.

В столице Чечни героиня встречает солдат российской армии – с Башкортостана: Сосина, Кильмаматова, Соболева и др. Встреча с земляками, у каждого из которых своя судьба, мелодии курая Каримова сближают их – опаленных войной. Автор знакомит читателя с жизнью – «хаят» каждого солдата фрагментарно. Сама «жизнь» – Хаят-апай лечит их раненые души.

Путь ведет Хаят-апай в противоположный лагерь – к чеченцам. Война имеет свойство уносить жизни неожиданно. Вокруг Хаят-апай, вокруг вечной «жизни», неся ей испытания, умирают близкие и ставшие близкими люди.

Слова Хаят-апай объясняют её кредо: «Что значит «живу ради внука»?.. У него своя жизнь, подаренная Аллахом, у меня – своя... Он занимает в моем сердце огромное место, но кроме него у меня есть родственники, соседи, односельчане, мои домашние животные... У них тоже есть свои места вот здесь [в сердце]» [1].

В Грозном происходит еще один эпизод, резко контрастирующий с происходящим вокруг – это когда главная героиня занимается мирным трудом, которым она зарабатывала на жизнь – доением нескольких коров, чудом выживших в эпицентре боевых действий, а потом угощает парным молоком бойцов российской армии.

Такие как бы случайные моменты, встреча на пути у женщины хороших людей, спасающих её от неминуемой смерти, можно объяснить только одним – что выбранному ею пути благоволит Аллах, Всевышний.

Произведение Марата Муллакаева «Нэнэй» является одним из первых в ряду рефлексий, осмысления и чувствования темы войны в новейшей истории нашей страны сквозь призму личного подвига женщины-матери. Данное произведение являет собой торжество и победу гуманизма над бессмысленным истреблением людей в войнах. Трансформация образов влияет на развитие сюжета, «происходит процесс неоднородного сосуществования, из которого и выводится мозаика целостной картины мира» [4] произведения.

Литература

1. Муллакаев М. Н. Нэнэй: повесть / М. Н. Муллакаев. – Уфа: Сармат, 2012. – 200 с.
2. Тюпа В. И. Анализ художественного текста: учеб. пособие для студ. филол. фак. высш. учеб. заведений /В.И. Тюпа. – 3-е изд., стер. – М.: Издательский центр «Академия», 2009. – 336 с.
3. Филиппов А. Наболевшие строки //Истоки. – 2014. – № 12; URL: www.istoki-rb.ru/detail.php?article=1623 (дата обращения: 04.02.2015).
4. Хужахметов А. О. Композиционный репертуар в романе К. Зиганшина «Золото Алдана» //Современные проблемы науки и образования. – 2013. – № 1; URL: www.science-education.ru/107-8274 (дата обращения: 11.03.2015).

ВИДЫ И ФУНКЦИИ ЭЛЕМЕНТОВ ОДЕЖДЫ В БАШКИРСКОЙ ВОЛШЕБНОЙ СКАЗКЕ

Г. Р. Хусаинова
Уфа

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению видов и функций элементов башкирской национальной одежды в волшебных сказках. При изучении материала выявлено, что в сказках имеют место почти все виды элементов одежды, начиная с головных уборов, заканчивая обувью. Это – бобровая шапка, тулуп, чекмень, камзолы, сафьяновые сапоги, глубокие кожаные галоши на каблуках. В сказках элементы одежды многофункциональны: показатель социального положения, средство отвлечения антагониста, спасения героя, волшебные предметы и т.п.

Ключевые слова: сказка, волшебная, функция, башкирская, одежда, элементы, обувь.

Традиционная одежда – один из основных проявлений материальной культуры народа и определитель национальной принадлежности человека, а также ценный источник изучения его истории. «Его особенности зависели от природных, хозяйственных условий, в которых обитал народ, от домашнего уклада и производственных навыков. В costume воплощались художественно-эстетические идеалы, находил отражение духовный мир людей» [7, с. 5].

В башкирской волшебной сказке упоминается большое количество и разнообразие элементов одежды, и они выполняют определенную функцию.

Одним из главных желаний героя волшебной сказки является наличие одежды, поэтому, став обладателем волшебного помощника или предмета, герой обычно просит принести одежду: «*Хәжәтем шул инде, бына әсәйемдең дә бер кейеме юк, үземдең дә кейемем юк. Кейем кәрәк ине*» [1, с. 104] (Ни у мамы, ни у меня нет одежды. Мне бы одежду получить). Героини сказок «Ишяле и Суябика», «Көнһылыу» пока жили в лесу, обносили всю свою одежду и не могли выходить из дома. В первой чудесный разбитый горшок превратился в белый домик для выходившей замуж ханской дочери, куда занесли ее «*бәтә алтын-кәмөшлө һандыктарын, ебәк*

күлдәктәрен, укалы камзулдарын, сафъян ситектәрен, талир тәңкә кашмаузарын» (все сундуки с золотом и серебром, шелковые платья, камзолы, сафьяновые сапоги, нагрудные украшения из монет), и принес все Суябике со словами:

*Кайылганы бер һандык,
Сигелгәне бер һандык!
Яратканың алырһың,
Тәңкә, кашмау тагырһың,*

*Ебәк күлдәк кейерһең.
Хан кызылай йөрөрһоң!*

Окаймленных – один сундук,
Вышитых – один сундук.
Понравившееся возьмешь,
Кашмау (женский головной убор, украшенный коралловыми и серебряными монетами) наденешь,
Шелковое платье оденешь.
Как ханская дочь будешь ходить!

Последний пример примечателен тем, что в перечень входят элементы башкирской национальной одежды как «камзолы», «сафьяновые сапоги», «нагрудные украшения из монет». В сказке «Дандан батыр» герою, избранному царевной, повелитель велит пойти на базар и купить *«тырнаклы бәтинкә, бирсәткә»* [2, с. 112] (ботинки с когтями, перчатки), в другой сказке перечисляются элементы одежды воина: *«өстөндә якшы гәскәр сәкмәне, башында бына тигән камсат бүрек, аяктарында ялтырап торған итек, билендә көмөш һаплы кылыс»* [2, с.125] (на нем хороший воинский чекмень, на голове хорошая бобровая шапка, на ногах блестящие сапоги, на поясе меч с серебряной рукояткой), а в третьей царевна показывает избраннику свою шляпу и говорит: *«Бына миңең батша кызы икәнлекте күрһәтә торған калпағым»* [2, с. 188] (Вот шляпа, по которой меня узнают как царевну). Всегда была очень важна знаковая одежда, отражающая социальное и имущественное положение человека, что нашло отражение и в сказках.

В другой сказке имеют место виды зимней одежды. Змея говорит егету, что на дороге будет холодно, что необходимо взять с собой теплую одежду. Они берут с собой: *«Ике кат салбар, быйма, шарф, кыска тун, толон, бейәләй»* [2, с. 105] (Двое брюк, валенки, шарф, короткий полушубок, тулуп, варежки). Все

перечисленные элементы зимней одежды хорошо известны в материальной культуре башкир и поныне находятся в обиходе. По наблюдениям С.Н. Шитовой «В ХУШ в. побывавшие у башкир И.И. Лепехин, П.С. Паллас, И.Г. Георги обращали внимание на широкое использование при изготовлении одежды материалов животного происхождения: выделанных овечьих и конских шкур, войлока, сукна, кожи. Из овчин шили теплую верхнюю одежду (шубы, тулупы), мужские головные уборы» [7, с. 10].

В другой сказке старик герою говорит: «*Мин ул тылсымлы айберзәр аркаһында үз ғүмеремә етерлек азык-түлек, кейем-һалым, кәрәк-ярак яһаным инде*» [1, с. 124] (Благодаря этим волшебным предметам, я обеспечил себя продуктами и одеждой на оставшуюся жизнь). Герой же всказки «Езтырнак» мечтает иметь многокомнатный дом, в четвертой которого находилась бы «*бәтә халыкка етерлек кейемдәр*» [1, с. 300] (одежда для всего народа). Как видно из примеров, для башкира одежда является первой необходимостью после продуктов. В этой же сказке среди волшебных предметов упоминается предмет воинского снаряжения «*Бер сәкмән бар, уға бер ниндәй зә ук үтмәй*» [1, с. 124] (Есть один чекмень, который стрелу не пропускает). В других сказках обычные элементы одежды также обладают волшебным свойством: «*Бүректе кейгән кеше күренмәс була, катаны кейеп, уның башына тимер таяк менән төртһәң, осоп китһең*» [2, с. 168] (Кто оденет шапку, станет невидимым, если кату (этно. глубокие кожаные галоши на каблуках) оденет и заденет его носок железной палкой, то улетит) или «*шинелде кейеп караһалар, кейгән кеше күзгә күренмәс булды*» [2, с. 168] (одев шинель, человек стал невидимым), «*күлдәктең һул яғын әйләндереп кейеп карагайны, кеше күзенә күренмәс булды*» [2, с. 168] (рубашку наизнанку одел – стал невидимым), «*кейгән кешене үзе йөрөтә торған бер итек, кейгән кешене күзгән югалта торған бер кәпәс*» [2, с. 203] (сапоги, которые сами ведут человека, шапка, которая делает человека невидимым), «*күренмәй бит инде: әлеге итеген кейгән*» [2, с. 168] (не видно его: он в тех сапогах). Башкиры наделяли обыкновенную верхнюю одежду чудесным свойством, и семантика ее, на наш взгляд, в том, что верхняя одежда способна сохранить человеку жизнь. Аналогичные примеры: «*утта янмай, һыуза батмай, үзе кылыс үткәрмәй торған һуғыш кейеме*» [2, с. 30] (одежда воина,

которая в огне не горит, воде не тонет, сабля не рассекает); «Вәнүшкә, бына һиңә бер күлдәк, уны һин бер вақытта ла һалма» *Вәнүшкә шул һоро күлдәкте кейзе*» [2, с. 106] (Ванечка, вот тебе рубашка, ты его никогда не снимай. Ванечка надел ту серую рубашку). Рубашка была волшебная и оберегала хозяина от бед.

В сказке элементы одежды могут выполнять и функцию скрытия физических недостатков. Например, противники героя соглашаются на его условие отрезать палец и полоску кожи со спины, успокаивая себя тем, что: «*күлдәк кейһәң күренмәс*» и «*кулга бейләй кейһәң, бармак юклык та беленмәй*» [2, с. 36] (оденешь рубашку – не видно будет, оденешь варежки и не заметят, что у тебя пальца нет).

Волшебным свойством обладают элементы одежды с эпитетом «старый» в сказке «Умыс»: «*ишке сәкмәнде кейһәң, һиңә ук үтмәс, бүректе кейһәң, һине берәү зә күрмәс, итекте кейһәң, күз күргән ергә бер азым менән барып етерһең*» [1, с. 130] (наденешь старый чекмень – стрела не поранит, наденешь шапку – тебя никто не увидит, наденешь сапоги – одним шагом достигнешь нужного места). Возможно, под старой подразумевается прочная, проверенная временем одежда, и вера в ее способность сохранить человеку жизнь.

А в некоторых сказках одетый в «*йәшел сәкмән, йәшел эшләпә, йәшел сабата*» [1, с. 287] (зеленый чекмень, зеленую шляпу, зеленые лапти), «*йәшел сапан кейгән, башына ак салма ураган, йәшел таяк таянган*» [2, с. 147] творит чудеса: перед находящимися в том доме появляется разнообразная еда на столе и от съеденного яблока, подаренного им. У старика со старухой родится сын. Надо полагать, человек в таком одеянии является мусульманским святым, протягивающим руку помощи герою сказки в тяжелые моменты.

В башкирских волшебных сказках одним из показателей бедности героя является отсутствие одежды: «...*ярлы гына көн иткәндәр...кейәйем тиһә, рәтле кейемдәре булмаған...*» [1, с. 275-276] (жили очень бедно...нормальной одежды не было чтобы одевать) или «*аяғындағы катаһынан башика бүтән байлығы булмаған*» [1, с.307] (кроме ката на ногах у него ничего не было) или плохая одежонка: «*насар гына кейем кейенеп...сыга*» [2, с. 24] (выходит в плохой одежде). Одежда может быть и показателем

социального статуса человека: «*Кызрас батшалар кейеме кейенеп, бөтөнлэй ят кеше киэфәтенә кереп, <... >, батшаның капка төбөнә килеп туктай*» [2, с. 24] (Кидрас подъезжает к воротам дворца в царской одежде, в неузнаваемом облике) ; «*Өстөндә ука кейем, башында кама бүрек, аягында шпорлы итек*» [2, с. 40] (на нем одежда из позумента, на голове выдровая шапка, на ногах сапоги со шпорами) или «*көтөүсенәң кейемдәрен һорап, кейенеп ала*» [2, с. 40] (выпрашивает одежду пастуха и переодевается), «*алама ғына кейенгән*» [2, с. 41] (очень плохо одет), «*ицке сәкмәннен кейеп*» [2, с. 41] (переодевает старый чекмень). В последних трех примерах герой с целью скрытия своей личности при царе и его приближенных переодевается в плохонькую одежду, тогда как на войну идет в серебряной одежде: «*кәмөш кейемдәрен кейеп һугышка китә*» [2, с. 42]. Аналогичный пример: «*батша малайының кейемдәрен кейенәйек тә, үзөбез төпкә ултырып, уга ат тотторайык*» [2, с. 44], но здесь противники героя поступают со злым умыслом. В сказке «Умный кот и Плешивый» имеет место такое описание внешности героя: «*Өстөндә күлдәге лә, ыштаны ла, башында түбәтәйе лә булмаган бының*» [1, с. 97] (на нем не было ни рубашки, ни штанов, ни тюбетейки на голове). Перечисляются виды одежды, которые необходимы человеку, которые есть у каждого человека, но у сказки свои законы и по нему – у героя нет их. Этим самым показывается крайняя нищета героя, т.е. использован прием гиперболизации. Указанный прием использован и в следующем примере: «*Бай кызы кис һайын ете пар резинка аяк кейеме туззырыр булган*» [1, с. 126] (Байская дочь каждую ночь изнашивала семь пар обуви). Как отмечают Л. Г. Бараг и Н. Т. Зарипов, «мотив «Девушка каждую ночь истаптывает несколько пар обуви» является традиционным для многих национальных вариантов; обычно герой открывает тайну девушки с помощью шапки-невидимки.» [3, с. 458]. С одной стороны, это показывает дальность пути, куда ездила ночью девушка («Ете пар аяк кейеме шунда барганда тузып бөттө» [1, с. 127] (Семь пар обуви изнашивались пока туда съездили), с другой стороны, «обувь связана со смертью, т.е. в некотором смысле умирающий человек уходит» [4, с. 105]. В этом же ряду стоит еще один пример, часто встречающийся в сказках многих народов мира: «*Кырк кыз тора. Бары ла бер төслө кейем кейгән*» [1, с.

131] (Сорок девушек стоят. Все одинаково одеты), и среди них обычно бывает царская дочь: «...ун ике бер төслө, бер төрлө кейемле кыззар. Улар араһынан Алтынсәсте тап» [2, с. 87] (двенадцать одинаковых, одинаково одетых девушек. Найди среди них Алтынсәс (Златовласку). Чтобы царевну обезопасить, всех девушек в сказке одинаково одевают.

В сказке о несчастной невестке героиня, когда за ней гонится свекровь-убыр, бросает ей сначала по-одному лепешки, затем колеса телеги, саму телегу, камыт, вожжи, *платок с головы, одежду с себя*, остается в одном платье, тем временем убыр откусывает сначала одну ногу, затем половину тела коня, а невестка слезает и бежит в деревню, пока убыр доедает коня [1, с. 199]. В сказке «Кикимора и падчерица» девушка, отправленная мачехой в полночь в баню, спасается от гибели, благодаря своей находчивости: просит кикимору по-одному принести элементы одежды, обещав пойти к ним в гости: «*күлдәк, камзул, шал, елән, аяк кейеме*» [1, с. 232] (платье, камзол, шаль, зиян, обувь). В последних двух примерах одежда является средством, способствующим тянуть время до зари, до первых криков петухов – время, когда нечистая сила исчезает – для спасения героини.

В сказках одежда, причем красивая одежда, может выполнить функцию отвлечения антагониста: «*Был юлы бик матур шал менән күлдәк кейеп барырга кушалар. Карсык кейенеп китә. Урам буйлап барганда, бөтә ауыл халкы карсыктың күлдәгенә һокланып карап кала. Батша кызы ла сарзактан йүгереп төшә, уны һарайга алып инә. Карсыктың кейеменән күзен дә алмай икән.*

-Мин кейеп кенә торайым әле, - тип, күлдәкте һорап ала. Кейеп кенә бөткәс, теге ике егет, кыздың ике як кулбашынан һикерә лә төшә. Кыз, шунда гына үзенең отолганын аңлап, саузагәр егеткә кейдүгә сыгырга була» [2, с. 100] (В этот раз они велят идти ей, нарядившись в красивое платье и шаль. Старуха так и поступает. Когда она идет по улице, вся деревня любит ее нарядом. И царевна выбегает из дворца и лично встречает старуху. Она глаза не может оторвать от наряда старухи.

-Можно я примерю платье, - просит у старухи девушка. Стоило девушке надеть платье, как из двух плеч прыгивают два парня. Тут царевна поняла, что проиграла и дала согласие выйти замуж за купца). В сказке царевна ставит парню условие:

спрятаться, и если она не найдет его, то выйдет замуж. Парень со своим спутником прячутся в красивой одежде старухи. Любуясь красивой одеждой, царевна теряет бдительность и проигрывает).

Иногда через одежду можно узнать о ком идет речь: «...*осраган бер мосафир. Башына салма, өстөнә сапан кейгән, кулында ак таяк булган*» [1, с. 289] (встретился один путник. На голове у него была чалма. Одет в чапан, в руке держал белую палку). Здесь, на наш взгляд, речь идет о святом Хызыр Ильясе, а в другом примере: «*Төн уртаһы эткәс, дүрт кеше килә, ти. Дүртеһе лә ак кейемле, ти. Ерзе казып, нимәлер күмделәр зә ары киттеләр, ти*» [1, с. 289] (в полночь четыре человека появились. Все они были в белом одеянии. Что-то в землю зарыли и дальше пошли) – о приведениях. Элемент одежды выполняет функцию узнавания и в следующих примерах: «*сәкмәнде сисеп ташлагас, батша үзенең шарфын таный*» [2, с. 42] (когда он снял свой чекмень, царь узнал свой шарф), «*жүляулыгын таный*» [2, с. 48] (узнал свой носовой платок), т.е. герой на поле боя сражается неузнанным, а его рану перевязывает элементом своей одежды царевна или сам царь как в данных примерах, по которому позже раскрывается личность героя.

У состоятельных персонажей сказки как в реальной жизни - «*затлы кейем*» [1, с. 304; 2, с. 49] (дорогая одежда). Абсолютно права тувинская исследовательница А. О. Дыртык-оол, что «и ткани, и элементы украшения костюма должны были строго соответствовать социальному положению его хозяина. Шелковые ткани дозволялось носить чиновникам высшего ранга» [6, с. 72]. Очень хорошей считается одежда из шелка и у башкир. Братья девушки в сказке «Багрибакса» поют:

*Ебәк яулыктар алдым, Бәгрибакса,
Ебәк күлдәктәр алдым, Бәгрибакса.*

т.е. для любимой сестренки они купили шелковые платки и шелковые платья.

Ведь по историческим источникам, «...население Тюркского каганата предпочитало носить шелковую одежду» [7, с. 17]. В другом случае: «*Бай якшы бустаузан тегелгән кейем биргән*» [1, с. 100] (Богач дал ему одежду, сшитую из хорошего тонкого сукна).

Из этих примеров можно понять одежда из какого материала ценилась у башкир. По утверждению известного башкирского этнографа С.Н. Шитовой «...в быт башкир...доходили персидские, хивинские, бухарские бязи, выбойки, а также тонкие шерстяные ткани, парча, атлас, бархат и др.» [7, с. 18].

Достоин внимания и этот пример: «Алтынбай менэн Көмөшбай <...> янарал кейемдәрен кейенеп, маһайышып кайтып киткәндәр» (Алтынбай и Кумушбай, переодевшись в генеральский наряд, довольные отправились домой) [2, с. 74]. В нем персонажи за доставку добытого их братом живой воды царем были удостоины генеральского чина. Такой жест имел место в реальной жизни. В сказке «Иблиамин» царь, проиграв герою в шахматы: «*егеттең башына үзенең такыяһын кейзерзе*» [2, с. 282] (на голову парню надел свою корону). Этим жестом царь дает понять, что свой царский престол он уступил парню, победившему его в игре на шахматах.

А в сказке «Убыр-свекровь и несчастная невестка» тяжелая жизнь невестки в доме свекрови описывается в следующем примере: «...ашап ашка туймаған, кейеп, *кейемгә кыуанмаған*, донъя көтөп, донъяға котаймаған. *Киндер күлдәк <...> менән генә көн күргән*» [1, с. 199] (кушать было нечего. Одежды тоже не было. Хозяйство было бедное. Она ходила в платье из конопли, а «В качестве главного материала, как и у народов Южной Сибири, Средней Азии и Восточной Европы, использовалась конопля – киндер. Домашнее производство конопляных нитей существовало у башкир еще в прошлом веке (XVIII в.)» [7, с. 11]). Так, отсутствие одежды является одним из показателей нищенской жизни женщины.

В отдельном случае через одежду можно определить отношение близких: «*Тазга атаһы... калдык-боһток кейем кейзергән...*» [2, с. 63] (Тазу отец дал старенькую одежонку). Отец героя уверенный в том, что младший сын не сможет поехать в поиски лекарства для исцеления матери и сразу вернется, лишь бы избавиться от его навязчивого требования отпустить, дает ему плохого коня, старенькую одежду и оружие, т.е отец показывает свое недоверие к младшему сыну.

Из сказки становится ясным, что башкирская женщина занималась шитьем одежды: «...*батша оло катынына елән*

текмәгә, уртансы катынына күлдәк текмәгә <...> кушып, сәфәр сығып китә» [1, с. 307] (царь, собираясь в путешествие, велит старшей жене шить елян, а средней – платье), «катын тегенсе эшенә өйрәнәп ала» [1, с. 323] (женщина становится швеей).

Среди элементов одежды, имеющих место в башкирской волшебной сказке, привлекают внимание шубы тотемных животных: «*үгез тун*» [1, с. 199] (бычья шуба), «*эт туну*» [1, с. 249] (собачья шуба), «*каз туну*» [1, с. 149] (гусятинная шуба), «*аккош мамык тун*» [1, с. 152, 165] (шуба из лебяжьего пуха), «*торна туну*» [1, с. 158], «*йылан туну*» [1, с. 251, 255] (змеиная шуба), а также фантастические «*тузмаҫ аяк кейеме*» [1, с. 157] (неизвестная обувь), который одевает героиня, отправившаяся искать супруга, который исчезает после того, как она сжигает его шубу, и «*Бет тиренәнән бейәләй*» [1, с. 314] (варежки из шкуры вши), который должна шить одна из жен героя к его возвращению из путешествия.

Таким образом, мы рассмотрели наличие в волшебной сказке башкир разных элементов одежды, начиная с головных уборов, заканчивая обувью. Функции их тоже оказались различными: показатель социального положения, общественного статуса героя, средство отвлечения антагониста, спасения героя, волшебные предметы и т.п.

Литература

1. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга первая. / сост. М.Х. Мингажетдинов и А.И. Харисов. Отв. Ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1976 (на башк. яз.).

2. Башкирское народное творчество. Сказки. Книга вторая. / сост. М.Х. Мингажетдинов и А.И. Харисов. Отв. Ред. Н.Т. Зарипов. Уфа: Башкирское книжное издательство, 1976 (на башк. яз.).

3. Башкирское народное творчество. Т. 4. Сказки о животных. Волшебные сказки / Сост., автор вступ. Ст. Зарипов Н.Т. Отв. ред. Л.Г. Бараг. Уфа, 1989.

4. Данилова Н. К. Одежда как знак этнокультуры: символическая «топография» традиционного костюма народа Саха // Фольклор и литература народов Сибири: традиции и новации: материалы Всерос. Науч.-практ. Конф., посвященной 100-летию Г.У. Эргиса и Г.М. Васильева (г. Якутск, 24-25 ноября 2008 г.) [сост.: к. Филол. Н. А.Н. Данилова; редкол.: д. Ист. Н. Н.А. Алексеев (отв. Ред.) и др.]. Якутск: Изд-во ИГИ и ПМНС СО РАН, 2010. С. 102-105.

5. Добровольская В. Е. Предметные реалии башкирской волшебной сказки. М., 2009.
6. Дыртык-оол А. О. Традиционная одежда в коллекции музеев Тувы: история комплектования и изучения // Научное обозрение Саяно-Алтая. Научный журнал. № 3. 2012. Серия: История. Вып.1. С. 71-75.
7. Шитова С. Н. Башкирская народная одежда. Уфа: «Китап», 1995. 240 с.

AZƏRBAYCAN MUSIQİSİ VƏ ÜZEYİR HACIBƏYLİNİN YARADICILIĞI

С. İ. Həsənova
Bakı

Аннотация. В статье актуализируется роль У. Гаджибейли как основоположника современной азербайджанской композиторской школы, и как этномузыковеда, создавшего совершенно новую концепцию национального теоретического музыкознания. Для отечественного музыковедения феномен личности У. Гаджибейли и его энциклопедический размах знаний имеет непреходящее значение. По своему значению и глубине содержания фундаментальный труд Узеира Гаджибейли «Основы азербайджанской народной музыки» по праву является теоретико-методологической платформой национальной музыки Азербайджана.

Ключевые слова: Азербайджан, композитор, мугам, опера, ладовая система.

Qədim tarixə malik Azərbaycan musiqisi uzun əsrlər boyu dünya musiqi mədəniyyətinin təkamülü prosesi ilə bir axarda özünəməxsus inkişaf yolu keçmişdir. Rəngarəng xalq musiqisi janrları, zəngin aşiq yaradıcılığı irsi, şifahi ənənələrə əsaslanaraq peşəkar musiqiçi nəsiləri tərəfindən yaradılan muğam sənəti xalqımızın musiqi sərvəti olub, mədəniyyətimizin bünövrəsini təşkil etmişdir.

XX əsrdə isə bundan qaynaqlanan bəstəkarlıq sənəti formalaşmış və Azərbaycan musiqi xəzinəsini zənginləşdirən, mədəniyyətimizi rəvnəqləndirən güclü bir yaradıcı qüvvəyə çevrilmişdir. Bu gün də Azərbaycan musiqisinin bu iki qolu – şifahi ənənəli musiqi yaradıcılığı və bəstəkarlıq sənəti qarşılıqlı əlaqə və təsir şəraitində inkişaf edərək

yüksəlir, musiqimizin dünya miqyasında tanıtılmasında mühüm əhəmiyyət kəsb edir.

Azərbaycan musiqisi kontekstində şifahi ənənəli musiqi yaradıcılığının bəstəkar sənətilə qovuşmasında yeni janrlar - muğam opera, simfonik muğam və s. inkişaf etmiş, klassik opera, balet və simfoniya janrları sahəsində şedevrlər meydana gəlmişdir.

XX əsrin əvvəllərində Azərbaycan bəstəkarlıq məktəbinin, milli musiqi mədəniyyətinin və musiqi təhsili sisteminin yaradıcısı dahi bəstəkar, musiqişünas-alim, publisist, pedaqoq, ictimai xadim Üzeyir Hacıbəyli olmuşdur. Məhz Üzeyir bəyin yaradıcılığı Azərbaycan musiqi mədəniyyətində Şərqi və Qərbi musiqi ənənələrinin qarşılıqlı əlaqələndirilməsi istiqamətində atılmış mühüm addım idi.

Üzeyir Hacıbəyli, demək olar, XX əsrdə Azərbaycan musiqi mədəniyyətinin inkişafının əsas istiqamətlərini müəyyənləşdirmiş, bəstəkarlıq sənəti ilə yanaşı, o cümlədən, musiqişünaslığın irəliləyişinə təkan vermişdir. Xüsusilə XX əsrin II yarısında Azərbaycan musiqi elmində həm şifahi ənənəli musiqi yaradıcılığının, həm də bəstəkar yaradıcılığının tarixi və nəzəri məsələlərinin tədqiqi güclənmiş, etnomusiqişünaslığın ayrı-ayrı sahələri - folklorşünaslıq, aşıqşünaslıq, muğamşünaslıq, alətşünaslıq kimi elm sahələri formalaşmışdır.

Ən başlıcası isə Üzeyir Hacıbəyli tərəfindən Azərbaycan xalq musiqisinin və muğamın qanunauyğunluqlarının öyrənilməsi, Azərbaycan musiqisinin nəzəri əsaslarının sistemləşdirilməsi bəstəkar yaradıcılığının və musiqişünaslığın inkişafının yeni müstəviyə çıxmasına yol açdı. Üzeyir Hacıbəyli XX əsr Azərbaycan musiqi elmində milli məqam-məqam nəzəriyyəsinin bünövrəsini qoymuşdur. Onun «Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları» (1) fundamental elmi əsərinin meydana gəlməsi ilə musiqi elmində yeni səhifə açılmışdır.

Əlbəttə ki, Ü.Hacıbəyli yaradıcılığının əhəmiyyəti, musiqi tariximizdəki yeri, bəstəkarlar nəslinin formalaşmasındakı rolu haqqında indiyə kimi yüzlərlə elmi tədqiqat əsərləri yazılsa da, Üzeyir Hacıbəylinin zəngin irsi müasir musiqişünaslıqda daim diqqət mərkəzindədir və Üzeyir fenomeninə, Üzeyir yaradıcılığına elmi maraq tükənmir (2).

Əksər hallarda musiqişünaslar tərəfindən Üzeyir Hacıbəylinin əsərlərinin musiqi dili və ümumiyyətlə Azərbaycan milli musiqisi - istər şifahi ənənəli musiqi, istərsə də bəstəkar əsərləri təhlil edilərkən,

tədqiqatın metodoloji əsası kimi elə Ü.Hacıbəylinin «Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları» fundamental elmi əsəri göstərilir.

Bu da təsadüfi deyil. Belə ki, Üzeyir Hacıbəylinin «Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları» əsəri təkcə onun deyil, ümumiyyətlə, ondan sonra gələn, necə deyirlər, «Üzeyir məktəbindən çıxmış» (bu ifadə Fikrət Əmirova məxsusdur – C.H.) bütün Azərbaycan bəstəkarların musiqi dilinin xüsusiyyətlərinə böyük təsir göstərmişdir.

Üzeyir Hacıbəyli xalq musiqisinə yaradıcı münasibətin, xalq musiqi dilinin qanunauyğunluqlarından, muğam sistemindən istifadə edilməsinin əsasını qoymuşdu. Bunu o, dünya musiqi xəzinəsinə və klassik musiqi təcrübəsinə əsaslanaraq həyata keçirmişdir. Məhz bu yol Azərbaycan bəstəkarlarının özünəməxsus üslubunun formalaşmasında xüsusi əhəmiyyət kəsb etmişdir.

Xüsusilə onun «Leyli və Məcnun» muğam operası geniş planda, Azərbaycan bəstəkarlıq məktəbinin və bilavasitə Üzeyir Hacıbəylinin yaradıcılıq dəst-xəttinin təşəkkülündə böyük əhəmiyyətə malik olmaqla yanaşı, milli məqam nəzəriyyəsinin inkişafına təkan verən amil kimi qiymətləndirilməlidir.

Lakin «Leyli və Məcnun» muğam operası bu yolun başlanğıcında ilkin pillə idisə, hər yeni əsəri bəstəkarı bu problemin həllinə yaxınlaşdıran növbəti mərhələ oldu və nəhayət, onun sənət axtarışları «Koroğlu» operasında tam həllini tapdı. Bəstəkarın özünün etirafına görə, məhz xalq musiqisinin əsaslarının – məqam sisteminin öyrənilməsi onun yaradıcılıq təxəyyülünü genişləndirərək, musiqi dilinin zənginləşməsinə gətirib çıxarmışdır.

Üzeyir Hacıbəylinin bəstəkarlıq təcrübəsi ilə sübut etdiyi nəzəri müddəaları öz əks-sədasını Azərbaycan bəstəkarlarının yaradıcılığında da tapır və bu günə kimi Azərbaycan bəstəkarları Üzeyir bəyin musiqi irsindən bəhrələnilirlər.

Üzeyir Hacıbəylinin «Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları» əsərinin tarixi əhəmiyyəti çox böyükdür. Elmi, metodiki və təcrübi baxımdan bu əsər həm musiqişünaslıqda, həm musiqi təhsilində, həm də bəstəkar yaradıcılığında xalq musiqisinin məqam sisteminin öyrənilməsinə əsas amil kimi ön plana çəkdi.

Fikrimizcə, əhəmiyyətinə və mənə dərinliyinə görə Üzeyir bəyin bu əsərini təkcə «Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları»nı deyil, ümumiyyətlə, Azərbaycan musiqisinin nəzəri əsaslarını əhatə edən tədqiqat hesab etmək olar.

Ü. Hacıbəylinin milli musiqinin məqam nəzəriyyəsində irəli sürülən məqamlar muğamların əsasını təşkil edən özək əhəmiyyətli səssızalarıdır. Onun başlıca məqsədi muğam qanunlarının bəstəkar yaradıcılığına tətbiqi yollarını açmaq idi ki, bunun da mühüm cəhəti muğamın musiqi dilinin əsasını təşkil edən məqamların üzə çıxarılması və həmin məqamlara əsaslanan melodik formulların sistemləşdirilməsindən ibarət idi.

Hələ bir əsr əvvəl Azərbaycan bəstəkarlıq məktəbinin təşəkkülü dövründə Üzeyir Hacıbəyli bunun əsasını qoymuşdu. Azərbaycanda bəstəkar yaradıcılığının ilk və şedevr nümunələri olan Ü.Hacıbəylinin əsərlərində məhz milli məqam sistemi bazis rolunu oynayaraq, onun klassik funksional sistemlə qovuşma nöqtələri, ümumi qanunauyğun cəhətləri üzə çıxarılmışdır. Bu da təbiidir. Çünki musiqi təfəkkürü Azərbaycan sifahi ənənəli xalq və professional musiqisindən qidalanan Ü.Hacıbəyli öz yaradıcılığında ilk növbədə bu musiqinin əsas qanun-qaydalarına dayaqlanaraq, daha sonra isə ümumi qəbul olunmuş Avropa musiqi sisteminin nəzəri əsaslarından bəhrələnmişdir. Yaradıcılıq axtarışlarının məhz bu istiqamətdə aparılması sayəsində Ü.Hacıbəylinin əsərlərinin musiqi dili qeyri-adi təsir qüvvəsi və yeni keyfiyyətləri ilə seçilmişdir.

Ü. Hacıbəylinin «Leyli və Məcnun», «Arşın mal alan», «Koroğlu» (3) kimi musiqili-səhnə əsərlərinin, eləcə də onun vokal və instrumental əsərlərinin musiqi dili bəstəkarın məqam təfəkkürünün yüksək səviyyəsini nümayiş etdirməklə yanaşı, bu gün də Azərbaycan bəstəkarlarının yaradıcılıq yolunu işıqlandırır.

Üzeyir Hacıbəylinin ən böyük nailiyyətlərindən biri də ondan ibarətdir ki, o, ümumi qəbul olunmuş professional bəstəkarlıq prinsiplərini xalq və şifahi ənənəli professional musiqiyə tətbiq edərək, milli musiqinin imkanlarını genişləndirmişdir. Buna görə də Üzeyir bəyin yaradıcılığı xüsusilə Şərqi və Qərbi musiqi mədəniyyətlərinin qovuşması, yaxınlığı kontekstində böyük əhəmiyyət kəsb edir.

Azərbaycan bəstəkarlarının yaradıcılığında da bu, ənənəvi olaraq, öz davamını tapır və inkişaf etdirilir, yeni xüsusiyyətlər kəsb edir. Bununla belə əsas özək olaraq, milli məqamlara istinad və onların Avropa məqam sistemi ilə çoxcəhətli qarşılıqlı əlaqələri öz qüvvəsində qalır. Məcəzi mənada desək, Şərqi və Qərbi elə Azərbaycan bəstəkarlarının musiqi dilində qovuşur.

Beləliklə, Azərbaycan musiqisində Üzeyir Hacıbəyli tərəfindən irəli sürülmüş xalq musiqisinin əsasları ilə bəstəkar yaradıcılığının qovuşdurulması mürəkkəb və çoxşaxəli bir proses olub, hər bir bəstəkarın yaradıcılığında orijinal forma alır. Və bu proses hər yeni gələn bəstəkar nəslinin yaradıcılığında genişlənilir və yeni keyfiyyətlər kəsb edir, zənginləşir ki, bu da Ü.Hacıbəyli ənənələrinin həyatiliyinin, yaşarılığının sübutudur. Həqiqətən də, hər bir bəstəkarın yaradıcılığı öz xalqının musiqi dili ilə qırılmaz tellərlə bağlıdır və bu da musiqinin milli simasının, milli ruhunun başlıca göstəricisi, ilkin amilidir.

Ədəbiyyat

1. Hacıbəyli Ü. Azərbaycan xalq musiqisinin əsasları. Bakı, 2010. <http://musbook.musigi-dunya.az>
2. ÜzeyirHacıbəyliinternet portalı.<http://uzeyir.musigi-dunya.az>
3. ÜzeyirHacıbəyliensiklopediyası. <http://uzeyirbook.musigi-dunya.az>

БӨЙÜК БАКИНІН YAXIN PERİFERİYASINDA SUMQAYITIN ŞƏHƏRSALMADA ƏHALİ-MƏSKUNLAŞMA PROBLEMLƏRİ

E. Ə. Hüseynov
Bakı

Аннотация. В статье затрагиваются исторические моменты учреждения города Сумгаит на основе решений центрального правительства в годы мирного возрождения после военного периода Советских пятилеток. А также отражаются демографические проблемы передвижений населения того времени и этим Сумгаит уникальный, единственный демографически-стабилизирующий и 2-ой по значимости промышленный город в ближней периферии столицы Баку, который данный момент составляет нужный баланс в притягивании населения.

Ключевые слова: градостроительство, проблемы заселения, демогра-фические передвижение, группа населения.

Tarix boyu, qədim Şərqi mədəniyyətlərindən yararlanan və bəhrələnən irimiqyash yaşayış məskənləri kimi, şəhərləri bərqərar etmə mədəniyyəti – «şəhərsalma» ilk-əvvəl, Ön Asiyada və Uzaq Şərqdə və sonradan isə, daha mükəmməl olaraq Mərkəzi-Cənubi Asiyada özünün

tökamül dövrünü keçmiş – əhali qrupunun mənşəyi, etnoqezi, etnosu, həyat tərzi, məşğuliyyəti, köçəriliyi, əhalinin sıxlığı, məskunlaşma miqyasları, hakimiyyət iqtidarlarının maraqları, məhəlli coğrafi mövqeyi, məkanın coğrafi və ərazi resursları, özünün ictimai təhlükəsizliyi, müdafiə qabiliyyəti və eləcə də, mövcud təbii və mədəni şəhər müdafiə qurğuları və sistemləri, ticarət yolları üzərindəki mövqeyi və s. bu kimi amillər baxımlarından məhz, ilkin orta əsrlərin mono-ictimai quruluş formasıyaları dövrlərində mütəfəkkir insanların məşvərələri və məsləhətləri ilə, formalaşdırılaraq özünün tükamül fazasını yaşamışdır.

Şəhərsalma – Şərq dünyasının ilkin «qaynaq mədəniyyətləri» dalğasında və daha sonrakı «yaxın orta əsr» tarixi dövrlər hüdudlarında insanların şəhərsalma ənənələri kimi öz təşəkkülünü, Avropa şəhərlərinə keçərək, hazırda bütün dünyada ən yeni və mütərəqqi elmi-düşüncə tərzi zəminlərində özünün intibah periodunu yaşamaqdadır.

Şəhərsalma – ilk-əvvəl, bu anlayışın minimumunda, bir şəhər olaraq çoxsaylı, adətən vahid etnik mənşədən olan insan qrupunun və ya qarışıq etnoslu əhali kütlələrinin bir araya gələrək yaratdıqları şəhər məskənlərinin sosial-iqtisadi, iqtisadi-ticari, milli-mədəni, sosial-məişət, sanitariya-gigiyenik, ərazi-məhəlli, yol-küçə, təminat-təchizat, ictimai və digər təhlükəsizlik xidmətləri və s. şəhər təsərrüfatı problemləri komplekslərinin səviyyəyə; - əhatəli şəkildə bu kimi prinsiplərin ümumi məxrəcində, ən azı isə, sosial-birgəyaşayış prinsiplərindən təzahür edən və eynilə də, bu kimi kontekstlərdə cari şəhər proseslərini tənzimləyən məhfum kimi diqqətə alınmalıdır.

Əsaslı tədqiqatlar tələb edilən və bir hissəsi yuxarıda qeyd edilmiş bu prospektlərin hər biri üzrə araya gələn şəhərsalma anlayışı özü də, hazırkı dövrdə ən yeni və mütərəqqi «urbanistika» və «urbanizasiya» texnologiyalarının və elmi-mühəndis konseptlərinin məcmusunda müasir şəhərsalmanın – «Yeni urbanizm» (şəhərsalma konsepsiyası) konsepsiyası kimi formalaşmış olur.

Şəhərsalmada – şəhərlərin salınmasında əsas amil olan «şəhər əhalisi amili» özü ilə əhatə olunan problemlərin məcmusunda heç şübhələr olmamalıdır ki, şəhərlərin bərqərar olmaları üçün ilkin amil sayılmalıdır.

Şəhər salınarkən ona müvafiq statusun verilməsi və yaxud yaşayış məntəqəsinə yeni şəhər statusunun verilməsi ilə əhalisinin formalaşması və ya əhali qruplarının genişləndirilməsi ölkənin və ya regionun əhali

təbəqələrinin yaşayış məntəqələri üzrə demoqrafik yerdəyişməsi ilə müşayət edilir ki, bu da, öz növbəsində törəmə və lakin əsaslı sosial problemlərin təzahürü ilə gündəmə gəlir. Belə ki, demoqrafik əhali yerdəyişmələri nə qədər şəhərləri doldurursa, bir o qədər də, kəndlərin qismən və ya tamamilə boşaldılması ilə müşayət olunur. Belə bir vəziyyətdə bu əhali qrupları transferləri şəhərlərdə özünü biruzə verməsə də, kəndlərdə və regionlarda özünü sosial dizbalansla qabarıq tərzdə nümayiş etdirir.

Sumqayıt şəhərinin təsis edilməsində də, proseslər bu kimi sosial kəşrlərlə tamalanmışdır. Elə bu məcradaca, Sumqayıt şəhər əhalisinin formalaşması və əhali qrupu kimi yetkinləşməsi də, normal hallara zidd olan proseslər kimi qiymətləndirilməlidir. Yeni şəhərsalmanın heç də, kiçik problemlərindən olmayan şəhər əhali qruplarının formalaşması prosesləri o qədər çevik və ekstern proseslərlə müşayət olunur ki, bu kimi halların düzgün və planlı şəkildə aparılmasına nəzarət etmək və bir çox diqqət tələb edən məsələlərə tənzim etmək imkanlarının həyata keçirilməsi mümkün olmur.

«Zəbəçi Komsomol Tikintisi», «Ümumittifaq Komsomol Tikintisi», «Komsomol-çular şəhəri», «Gənclər şəhəri» sonralar isə, «Kimyaçılar şəhəri» titullarından çıxış edən Sumqayıt – həmin titullarından görüldüyü kimi əvvəlcə onun tikintisi üçün meydan açdığı gənclərin və s. qrupların elə buradaca qalıb qərar tutmaları proqramlarını və tələblərini də, təmin edirdi. Öz ata-baba və daimi yaşayış yerindən Sumqayıta axışan ailələr, Sovet ordusundan tərxis olunan gənclər, «Komsomol putyovkası» ilə göndəriş alanlar və digər partiya mənsubiyyətli şəxslər, mütəxəsislər və s. müxtəlif millətlərdən və kütlələrdən olan əhali qrupları az bir vaxt ərzində Böyük Bakının yaxın periferiyasında Sumqayıt sakinləri kateqoriyası qismində formalaşmağa başladı.

Əslində, Sumqayıtın şəhər əhalisinin formalaşması – asərbaycanlıların bu demoqrafik yerdəyişmə yaşamları müharibədən sonrakı dövr mərhələlərində rayon yerlərində kəndlərin və sovetliklərin boşaldılması proseslərini gündəmə gətirdi. Bunun acı nəticəsi isə özünü; 1948-ci ildə, SSRİ mərkəzi hökumətinin erməni rəhbərlərinin əsaslandırmaqları maraqlarında Ermənistan SSR-dən azərbaycanlıların bir hissəsinin Azərbaycan SSR-nin ərazisinə və bir hissəsinin də, Qazaxstan SSR-nin xam torpaq ərazilərinə deportasiyası prosesləri gərginliklərindən sonra ən əsaslı demoqrafik proses kimi biruzə verdi.

Bir qədər tarixə nəzər yetirsək görərik ki, müharibədən sonrakı həmin «dinc quruculuq illərində» əhalinin kənddən şəhərə özbaşına demoqrafik miqrasiyası heç də, adi bir şey kimi mümkün deyildi. Müharibədən sonrakı sərt qadağalar qanunvericili-yinin qüvvədə olduğu həmin dövrlərdə siyasi represiyalar üzərinə hələ «əmək intizamsızlığı» represiyaları da, əlavə edilmişdi. İşə çıxmayanlar deyil, hətta gecikənlər 1-ci dəfə xəbərdarlıqdan sonra bir qayda olaraq 6 ay müddətinə həbs edilərək daha ağır əmək şəraiti olan Əmək-İslah Kaloniyalarına göndərilirdilər. Sovetlərin İkinci beşilliyindən başlayaraq aparılan pasportlaşma işə, ancaq şəhər əhalisini əhatə edirdi. «Kollektivləşmə»yə qoşulanlara isə, ancaq «Kolxozçunun kitabçası» verilirdi ki, onun isə, daimi yaşayış yerini bir neçə gündən artıq olmayaraq və o da, ancaq kolxoz rəislərinin icazəsi ilə mümkün olurdu. Müstəqil kəndlilərin və kənddə göndərişlə çalışanların isə, heç bu kitabçası da, olmamışdır. Belə bir vəziyyətdə əhalinin məskunlaşdığı yerlərdən tərپənməsinin məhkəmə məsuliyyətləri qarşısında Ümumittifaq miqyaslı tikintilər elan edilərək əmək qüvvəsi birjalarında fəhlə qüvvəsi yığımları – «orqanoblar» (təşkilati yığımlar) sadəcə kənd əhalisinin yaşadığı yerlərdən qurtulması üçün bir daha ələ düşməyəcək fürsət idi.

Bu da, qeyd edilməlidir ki, Bakının «düşürdüyü kölgələri qədər» yaxınlığındakı, Respublikanın ikinci iri şəhəri olan Sumqayıt sonrakı illərdə də, əslində, kənd yerlərindən paytaxt Bakıya olan demoqrafik əhali axınının qarşısında stabilləşdirici şəhər qismində də, üzərinə düşən vəzifəni bir sıra səbəblərdən yetərincə yerinə yetirə bilməmişdir. Səbəblərdən biri və ən başlıcası bu idi ki, Sumqayıt salınarkən onun sosial əsaslarla deyil, məhz, məqsədli şəhər olaraq sənayeyə xidmət kateqoriyasında nəzərdə tutulması və digər səbəb isə, Sumqayıtın paytaxt Bakıya olduqca yaxınlığı olmuşdur. Belə ki, Sovetlərin yaxın keçmişdəki dönəmində Corat və Saray qəsəbələri qədər Bakıya yaxın olan Sumqayıt şəhəri öz şəhər sakinlərinin böyük bir hissəsini Bakıya işə yola salmışdır. Ölkənin ikinci sənaye şəhərinin əhali saldosunu dolduran və eyni zamanda da, hər gün Bakıya işə gələn, sosial həyatın bütün sferalarından və xidmət sahələrindən Bakıda faydalanan və eləcə də, gündəlik alış-verişdən sonra Sumqayıta qayıdan, Bakı-Sumqayıt istiqaməti üzrə də, yollarda hiss olunacaq dərəcədə gərginliklər törədən bu əhali qrupu kifayət qədər geniş bir kütləni formalaşdırırdı.

Sumqayıtın xidmət və ticarət infrastrukturu da, digər sosial sektorları kimi əlahiddə olaraq müstəqil olmamış, bütün sahələrdəki

təminat və təchizat məsələləri baxımlarından müəyyən dərəcədə və bəzi hallarda isə, tamamilə paytaxt Bakının müvafiq qurum şəbəkələrindən asılı vəziyyətdə olmuşlar.

Göstəricilərinadları	Ölçüvahidi	Göstəricilər
Yaranmatarixi	gün, ay, il	22.11.1949
Ərazisi	km ²	94,17
Bakışəhərindənolanməsafəsi • Dəmiryoluilə • Avtomobilyoluilə	km km	40 31
Dənizsəviyyəsindənəhündürlüyü	metr	26
Əhalisi (62,3 minnəfərqaçqınvəməcburiköçkünisti snaolmaqla) O cümlədən • illikartım • ortayaşhəddi	minnəfər nəfər yaş	333,600 3863 70
Əhalininsıxlığı	1 km ²	3659

Sumqayıtın yuxarıda təqdim edilmiş «Şəhər haqqında ümumi göstəricilər»i cədvəli Sumqayıt şəhər İcra Hakimiyyətinin rəsmi <http://www.sumqayit-ih.gov.az/page/10.html> saytıdan götürülmüşdür və «Gənclər şəhəri» sakinlərinin hazırda orta yaş həddinin «70» olması Sumqayıtın Bakı ətrafında qətiyyətlə və birmənalı olaraq stabilləşdirici-demoqrafik xassəli şəhər olmasından xəbər vermir.

ЭТНОПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ В ТВОРЧЕСТВЕ М. Т. УШАКОВОЙ

Л. Е. Шабдарова
Йошкар-Ола

Аннотация. Литературоведение, как известно, выработало свои принципы анализа соотношения фольклора и литературы. И марийская литература второй половины XX – начала XXI века знает самые разные варианты использования этнопоэтических традиций. Одной из писательниц, сумевшей передать суть национального образа мышления и национального характера является М. Т. Ушакова. Её авторская индивидуальность и этнопоэтическое своеобразие прозы ещё не получили достаточного внимания со стороны марийских исследователей. В данной статье нами предпринята попытка изучения этнопоэтических особенностей в её творчестве.

Ключевые слова: этнопоэтика, фольклоризм, марийская литература, М. Ушакова, проза.

В последние годы филология на качественно новом уровне исследует национальное своеобразие словесной деятельности человека. Для современной лингвистики особенно актуальными признаются такие вопросы, как «этнический менталитет, этническая самобытность как объективный, исторически складывающийся культурно-мировоззренческий феномен» и «вербальное выражение менталитета в этнокультуре» [7, с. 3]. Данное направление настолько популярно, как подчеркивает В. А. Маслова, что выражение «лингвокультурологический бум» [6, с. 72] едва ли можно назвать преувеличением. Языковеды признаются, что решение названных вопросов требует описания этнического менталитета «в рамках парадигм разных наук», в том числе и литературоведения [7, с. 3-4].

Как показал В. Н. Захаров, необходимо развитие особой литературоведческой дисциплины – этнопоэтики, которая «должна изучать национальное своеобразие конкретных литератур» [5, с. 9].

Проблемы понимания и восприятия этнопоэтики в литературе и литературоведении, как подчеркивают исследователи национальных литератур (С. Ж. Балданов, С. И. Гармаева и др.),

время от времени обостряются, то актуализируясь, то теряя свою необходимую значимость. Это происходит по двум причинам: процессами глобализации и закономерными попытками общества сохранить в этом процессе свою идентичность. Пониманию последнего и должна способствовать глубокая интерпретация смыслов связанных с понятиями этнопоэтика, этноэстетика, этнореальность [1, с.8].

Многими исследователями признан тот факт, что в литературоведении не существует одного и общепринятого толкования понятия «этнопоэтика». Между тем, в работах отечественных литературоведов, опубликованных в последнее десятилетие, выделены два подхода к данной проблеме. Во-первых, в качестве определяющего для этнопоэтики фактора рассматривается фольклоризм, т.е. выявление фольклорных мотивов и образов. Для обозначения «стилевых и сюжетно-повествовательных координат изображаемого фольклорного мира» В. М. Гацак предложил термин этнопоэтические константы [2, с. 7]. Во-вторых, в качестве важнейшего аспекта национального своеобразия русской литературы рассматривается «православный подтекст» или «православный код» [4, с. 267] произведений. Именно он, по мнению В. Н. Захарова, осмысливается как центральный компонент этнопоэтики.

С. И. Гармаева, исследуя литературу тюрко-монгольского ареала отмечает, что углублению понятий этнопоэтики в литературе сегодня также могут способствовать два фактора: с одной стороны, это изучение и исследование того, как происходит освоение художественным сознанием религиозных аспектов, с другой – освоение литературы философских аспектов сознания, того, что называется художественной философией реализма [1, с. 8].

Изучение опыта русских и национальных писателей XX века убеждает в том, что фольклор продолжает оставаться творчески продуктивным средством художественного изображения. За этнопоэтикой остаются такие функции, как эстетическая, информативная, социальная, эмоционально-выразительная, сюжетообразующая, этнопсихологическая, национальная и другие [3, с. 4].

Итак, этнопоэтика занимает особое место в эстетических учениях, в разработке теории и истории литературы. Между тем, этноэстетические традиции художественной прозы, как в общероссийском, так и в национальном литературоведениях, исследованы еще недостаточно.

Марийская литература, являясь частью художественной словесности финно-угорских народов, несомненно, несет в себе особенности не только собственно национальные, но и общие финно-угорские. Для марийского литературоведения, как и для отечественного, постановка проблемы этнопоэтических особенностей прозы также актуальна.

Анализ художественных произведений второй половины XX – начала XXI века показывает, что марийская проза разнообразна по особенностям представленного жизненного материала и тексты показательны с точки зрения этнопоэтики, насыщения фольклоризмами и этнографизмами. Фольклорные сюжеты, темы, обряды, обычаи, символы и т.д. вводятся авторами в сюжетно-композиционную, тематическую ткань произведений в виде вставных сюжетов, бесед, снов, т.е. употребляются в качестве художественного изображения текста. Через категории художественного этнографизма воспроизводят народные традиции, нравы, особенности национального характера и поведения. Образцы народного словесного искусства применяются в целях характеристики отдельных персонажей, кроме того, используются в целях передачи стилистико-речевых особенностей повествования. Также природные образные модели земного, водного, космического (небесного) пространств расширяли художественные поиски писателей.

Подтверждение всему вышесказанному мы находим в творчестве марийского прозаика Маргариты Ушаковой. Она является одной из интересных современных писательниц, сумевшей передать суть национального образа мышления и национального характера. Маргарита Тимофеевна в марийскую литературу пришла в 70-е годы XX столетия и пробовала свои силы в поэзии (композитор Вячеслав Осипов переложил на музыку её стихотворения «Йомакысе шышале», «Йыгыр чон улына», «Тҗняштыжат тый веле» и т.д.), драматургии (пьеса «Кҗсын корка»), но читателям она больше известна как прозаик. Является

автором множества рассказов и повестей, опубликовала прозаические книги «Авамын куэже» (1993), «Янгаршудо олык» (2000), «Умыло мыйым» (2004), «Шыже муру» (2009). Подготовленный в авторском переводе на русский язык сборник «Нежные стебли дождя» увидел свет в 2014 году. В этот сборник вошли тридцать девять рассказов и повести «Тошто п'ртын монологшо» («Монолог старого дома»), «Мий, кунам ёжыт; тол, кунам вучат» («Позовут – зайди, ждут – приходи»). Кроме того, М. Ушакова известна и как переводчица художественной литературы. Она перевела на русский язык трилогию Аркадия Богданова «Во имя жизни» (2011) и сборник рассказов Василия Краснова «Корабли уходят, чтобы вернуться» (2012).

Особенностью творческой судьбы писательницы является то, что она пишет на двух языках: марийском и русском. Все её произведения основаны на реальных фактах. Рассказы и повести М. Ушаковой отличаются глубоким психологизмом: автор умеет передавать глубинные внутренние переживания персонажей. Для неё нет тайн в душе героя – она знает о нём всё, может проследить детально внутренние процессы, объяснить причинно-следственную связь между впечатлениями, мыслями, переживаниями.

В своих произведениях писательница акцентирует внимание на жизни рядовых людей (и в большинстве случаев – женщин), тщательно исследует их судьбы и в каждом герое находит что-то необычное, особенное. Это позволяет по-новому отнестись к исследованию черт народного мышления. Персонажи М. Ушаковой индивидуальны, их объединяет любовь к человеку и родной земле, неиссякаемая природная одарённость, жизнь в постоянном труде. Это говорит о том, что писательница унаследовала философскую и этическую традиции марийского народа.

В своих произведениях автор стремится возвысить красоту духовного величия, крестьянского труда, добрые чувства и переживания. Это особенно ощущается в содержании таких рассказов, как «Выродок», «За всё надо платить», «Не надо было родиться...», «Таинственный взгляд», по своему характеру задушевных, и в тоже время драматичных. М. Ушакова своими рассказами откликается на животрепещущие социальные и нравственные проблемы. Здесь она пишет строго, сжато, придавая глубокую значимость образной детали, меткому слову.

Фабульная основа повести «Тошто п'ртын монологшо» («Монолог старого дома») семейно-бытовая – «жизнеописание» семьи Элчивий. Исследуя жизнь «Дома Элчивий», писатель актуализирует не только семейно-родственные ценности, но и философские проблемы. Стилиевой доминантой повести становится динамическое повествование. Именно через событийное действие и сопровождающие его речевые ситуации раскрывает характеры и судьбы своих героев. Все случаи внутренней характеристики героев жёстко подчинены динамизму событий.

В повести «Мий, кунам фжыт; тол, кунам вучат» («Позовут – зайди, ждут – приходи») автор создаёт объективную картину духовно-нравственного «здоровья» общества. Она использует весь арсенал художественных средств и приёмов, позволяющих воссоздать сложную картину душевной жизни героев.

Обобщая вышесказанное, отметим, что в творчестве М. Ушаковой персонажи индивидуальны, их объединяет любовь к человеку и родной земле, жизнь в постоянном труде. В писательнице особо развита способность видеть обобщённый образ национальной действительности в отдельном человеке, в его фигуре, жесте, движении, а также в каждом предмете, дереве, животном, растении и т.д. В предметном мире, который изображает автор, ощущаются корни марийской истории и культуры. Созданные автором образы вбирают в себя национальные истоки, и вместе с тем, благодаря живой, динамичной форме повествования они приобретают своевременное звучание и универсальное значение.

В произведениях прозаика проявляется воздействие фольклора и это связано не только в связи с изображением деревни, пейзажа, национальных обычаев, верований, крестьянского мироощущения и т.д., но и в связи с его стремлением проникнуть в специфику народного жанра, соединить жизненную конкретность и фольклорную условность. Следует подчеркнуть, что использование фольклорно-этнографических традиций в рассказах и повестях М. Ушаковой продиктовано мыслью о сохранении духовной и материальной культуры народа мари.

Как видим, М. Ушакова, трансформируя содержание марийских фольклорно-мифологических сюжетов, мотивов, образов, создает особый художественный мир. Художественно-

функциональное освоение фольклорных традиций в идейно-эстетической структуре её произведений еще раз свидетельствует о том, что фольклор был и остается первоосновой художественной литературы.

Литература

1. Гармаева С. И. Этнопоэтическое в литературе и литературоведении // ЭТНО: литературоведение, литературное образование, культура. Межвузовск. научно-метод. сб. Экспериментальный выпуск. Улан-Удэ, 2009.
2. Гацак В. В. Северные этнопоэтические константы // Народная культура Русского Севера: Живая традиция. Вып.2. Архангельск, 1998.
3. Далгат У. Б. Этнопоэтика в русской прозе 20–90-х гг. XX века (Экскурсы). М., 2004.
4. Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995.
5. Захаров В. Н. Русская литература и христианство // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Вып. 1. Петрозаводск, 1994.
6. Маслова В. А. Лингвокультурология. М., 2001.
7. Язык. Миф. Этнокультура. Кемерово, 2003.

ЖАНРОВОЕ СМЕШЕНИЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО РОМАНА С ФОЛЬКЛОРНЫМИ ЖАНРАМИ

С. Ш. Шарифова
Баку

Аннотация. Влияние фольклорной традиции приводит к заимствованию романом жанровых характеристик устного народного творчества. Такое заимствование рождает феномен фольклоризма романа как жанра. Под фольклоризмом понимается единство художественных принципов отражения действительности в фольклоре и литературе. Фольклоризм романа, по сути, представляет собой совокупность форм вкрапления в роман элементов жанров устного народного творчества. Фольклоризм романа чаще всего проявляет себя в полном или частичном заимствовании сюжета и/или образов, в фольклорной интертекстуальности повествования, в форме стилистических и речевых вкраплений.

Ключевые слова: фольклоризм, «фольклоризм романа», литературная сказка, «городской фольклор», «постфольклор».

Азербайджанский роман как часть этнической культуры подвержен влиянию национальной фольклорной традиции. Неслучайно, что значительная часть первых образцов крупной азербайджанской прозы представляла собой художественную обработку фольклорных текстов. Влияние фольклорной традиции приводит к заимствованию романом жанровых характеристик устного народного творчества. Такое заимствование рождает феномен фольклоризма романа как жанра.

Под фольклоризмом понимается единство художественных принципов отражения действительности в фольклоре и литературе [4, с. 8]. Фольклоризм предполагает использование структурно-художественных элементов народной поэтической культуры, восходящих к определенным жанрам, образно-тематическим рядам, поэтике, языку. Фольклоризм романа, по сути, представляет собой совокупность форм вкрапления в роман элементов жанров устного народного творчества. Фольклоризм романа чаще всего проявляет себя в полном или частичном заимствовании сюжета и/или образов, в фольклорной интертекстуальности повествования, в форме стилистических и речевых вкраплений. Данное понимание фольклоризма романа не противоречит постулатам концепции «этнографического» (Р. Дорсон) или концептуального (Д. Гоффман) фольклоризма.

Используя термин «фольклоризм романа», мы подразумеваем проникновение в роман элементов жанров фольклора за исключением элементов эпоса (героического эпоса). Разделение влияния героического эпоса от иных форм народного творчества (следует помнить, что ряд эпосов имеют авторы – «Илиада» и «Одиссея» Гомера и другие). Такое разделение необходимо в силу того, что влияние эпоса на роман носит несколько иной характер: во-первых, сама эпическая сущность романа связана с влиянием эпоса; во-вторых, формирование романа-эпопеи и романа-хроники происходило на фоне вторичной абсорбции характеристик эпоса.

Гегель называет роман «буржуазной эпопеей». Этим немецкий философ также предполагает, что роман является литературным жанром, который в эпоху развития капиталистических отношений

сменяет героический эпос. При этом в гегелевской формулировке фиксируется как наличие в романе признаков эпической поэзии, так и признаков, связанных с буржуазной эпохой. Эпическая сущность героического эпоса и романа сближает их. Но существуют и различия между данными жанрами, которые ошибочно было бы сводить только к тому, что эти жанры используют предметом повествования разнопорядковые факторы [2, с. 21].

В ряде романов можно наблюдать сочетание влияния сказочного начала и повторной абсорбции характеристик героического эпоса. Такие формы жанрового взаимодействия не являются исключительными случаями и связаны с онтологической совместимостью сказочного и мифологического допущения. В качестве примера можно привести роман азербайджанского автора Мовлуда Сулейманлы «Кочевье» (Көç). В этом романе автор включает в сюжет сцены, которые характерны азербайджанской народной сказке о целителе: например, в сцене об излечении больного юноши, которого привели к целителю Алау, одному из главных героев романа. Вместе с тем, сюжетная линия и фабула романа, создаваемое художественное пространство-время связаны с эпосом «Книга моего деда Коркуда», а также с национальными азербайджанскими дастанами.

В большинстве случаев обращение романистов к жанрам устного творчества не оказывает влияния на сюжет и фабулу, хронотоп и событийность романа, а лишь применяются как художественный прием, призванный обогатить этнокультурную палитру в произведении. Вместе с тем, в ряде случаев вставки из произведений устного народного творчества приобретают иное значение: они сказываются на характеристиках и содержании романа. Подобное взаимодействие романа наблюдается со многими жанрами фольклора:

- с пословицами и поговорками: Агиль Аббас в романе «Град» (Dolu) обострение конфликтной ситуации раскрывает словами одного из персонажей, цитирующего азербайджанскую пословицу – содержание пословицы предугадывает и предвещает дальнейшее развитие сюжета;

- с баяты (баяты – жанр азербайджанского фольклора, состоящего из стихотворных четверостиший, напоминает русские

частушки): Сабир Рустамханлы посредством включения баяты в текст романа «Вершина смерти» (Ölüm zirvəsi) передает героизм населения города Гянджи и главного героя Джавада хана, погибающего в борьбе с иноземцами;

- с народными песнями: Исмаил Шыхлы в начале романа «Буйная Кура» (Dəli Kür) вставляет песенный отрывок, который «концентрирует» в себе судьбу главного героя Джахандара аги;

- с колыбельной: в романе «Град» (Dolu) Агиля Аббаса момент смерти одного из персонажей Дракона (прозвище молодого человека) сопряжен с колыбельной матери, которая в этой сцене олицетворяет образ Матери-Родины;

- с иными жанрами устного народного творчества.

Жанровой фольклорной формой, влияние которой может привести к трансформации самого романа, является сказка. Взаимодействие романа и сказки настолько тесное, что некоторыми исследователями делается вывод, что сказка является главным источником для становления романа как жанра: «каковы бы не были источники жанра романа, главная роль в его происхождении принадлежит сказке» [6, с. 84]. На наш взгляд, роман как жанр ближе к героическому эпосу, чем к сказке. Внутренняя неизменяемость героя в сказке сужает значение этого жанра в генезисе романа. Влияние героического эпоса проявляется более масштабно – в самой эпической сущности романа. Перефразируя тезис Марка Яковлевича Полякова, что «фольклор не является непосредственной основой литературного развития» [8, с. 12], отметим, что сказка не является непосредственной основой развития романа, хотя и оказала влияние на роман как на этапе становления, так и в последующие периоды.

Романисты, в той или иной степени заимствуя содержание сказки, а также присущие сказке как жанру художественные приемы, обогащали свои творения. Но включение элементов сказки не приводило к замещению романного начала сказочным, романное начало оставалось эпическим. Этот тезис подтверждают азербайджанские романы: например, «Девичий родник» (Qızlar bulağı) Ю. Везира, «Герои нашего века» (Əsrimizin qəhrəmanları) А. Шаига и др. «Девичий родник» по своему сюжету, тематике и способу изложения идентичен народным сказкам. Сильно влияние сказочного допущения. В «Героях нашего века» действия

Магеррама напоминают образы из народных сказок – Пир баба (дедушка Пир), Нур баба (дедушка Нур) и других старейшин. Вместе с тем, вышеназванные произведения являются романами, не являясь формой проявления литературной сказки. Следует подчеркнуть, что в романе трансформация «сказочного» повествования обычно осуществляется за счет усиления конфликта, углубления мировоззрения героев, усложнения внутреннего мира, использования художественных приёмов, подчеркивающих антиномическое противостояние и противоречивость действий.

Формы взаимодействия романа и сказки различны. Можно говорить о следующих формах обращения романа к сказке:

- фрагментарное включение: сказка включается в состав романа, раскрывает конкретную художественную задачу (например, в романе Гарагана (Эльхана) «А»: сцена противостояния главного героя Анара со сказочным персонажем дивом используется в завязке, далее по тексту произведения автор не обращается к сказочному допущению);

- сказочный интертекст, который проскальзывает на всем протяжении текста романа (в качестве примера, можно привести интертекстуальное обращение к сказке «Меликмамед» в романе-антиутопии Анара «Белый овен, черный овен» (Ağ qoç, qara qoç): именно отталкиваясь от сказочного противостояния добра и зла автор ведет нить сюжетной линии);

- сказочный сюжет закладывается в основу романного, однако автор отказывается от сказочного допущения (в произведении Ильеса Эфендиева «Сказка о Сарыкейнек и Валехе» сюжет произведения построен на любовной интриге молодой пары в современном обществе, перекликается с сюжетом одноименной сказки, но нет сказочных явлений и сказочных персонажей);

- литературная сказка - роман.

Литературная сказка в форме романа является особой формой взаимодействия сказки с жанрами письменной литературы. Литературная сказка – это межродовая жанровая форма, объединяющая такие жанровые конструкции как роман-сказка, рассказ-сказка, стихотворные сказки, сказки-пьесы и т.д. В азербайджанской литературе интерес представляют такие прозаические произведения как цикл рассказов-сказок Сулеймана

Сани Ахундова «Страшные сказки» («Ахмед и Малейка», «Аббас и Зейнаб», «Нураддин» и т.д.), сборник сказок Азиы Джафарзаде «Сказки моей матери», книга Лидии и Закира Кулиевых «Дивенок Чудо: Сказки», состоящая из трех сказок «Дивенок Чудо», «Чудо в стране людей», «Сказка о Шахбулагском Орленке», повесть-сказка Алисаттара Атакишиева «Путешествие Ибрагима» и т.д. Азербайджанской литературе известны и стихотворные литературные сказки: Абдулла Шаиг автор таких сказок как «Тыктык ханум» («Tıq-tıq xanım»), «Хороший друг», «Лиса - паломница»; перу Микаила Мушфига принадлежат «Шенгюль, Шюнгюль, Менгюль» («Şəngül, Şüngül, Məngül»), «Крестьянин и змея» («Kəndli və ilan»). Мамедгусейн Тахмасиб является автором таких сказок-пьес как «Весна» («Bahar»), «Цветущие мечты» («Çiçəklənən arzular»), «Индийская сказка» («Hind nəğli») и т.д.

Несмотря на все жанровые отличия вышеназванных произведений, они имеют схожие характеристики, связанные:

- с обращением к сказке как к материалу для создания событийной основы;
- с использованием сказочного допущения;
- с заимствованием сказочных персонажей.

Литературная сказка как межжанровая форма является синкретической: объединяет «в своей структуре компоненты разных жанров, выступает в разных жанровых формах (поэма, новелла, повесть, роман и др.) и родовых разновидностях (эпос, лирика, драма), генетически восходящий к народной сказке, обладающий установкой на вымысел, условно-фантастической образностью, устойчивой сюжетно-композиционной структурой и доминирующим авторским началом, где жанровый каркас фольклорной сказки реализуется путем усложнения всех его составляющих» [5, с. 10]. При этом литературная сказка существенно стирает жанровые границы, проявляя тенденцию в трансформации в метажанр. Однако литературную сказку ошибочно относить к метажанру.

Особенностью азербайджанской романистики является замещение авторской литературной сказки-романа авторским романом-дастаном. Поэтому в азербайджанской литературе широкое распространение литературная сказка получила в форме, рассказов, повестей и их циклов, но не в форме литературного

романа-сказки. «Замещающая» роль романа-дастана связана с тем, что дастан, сочетает в себе сказочное и мифологическое начала, использует как сказочное, так и мифологическое допущение. Наличие точек пересечений сказки и дастана позволяют этим произведениям «перетекать» друг в друга не только в романной форме. Например, если в азербайджанской «версии» «Короглу» - это дастан, то в народном творчестве народов Средней Азии мы сталкиваемся с несколько иной вариацией этого произведения, близкой к жанру сказки. Хотелось бы вспомнить сказку Михаила Юрьевича Лермонтова «Ашуг Гариб», которая была написана на основе одноименного азербайджанского дастана.

90-ые годы прошлого столетия – это период краха социалистического мировоззрения, а вместе с тем краха соцреализма как направления в культуре. Вторая половина XX – начало XXI века характеризуется также усилением фольклорных мотивов. Эта тенденция относится не только к азербайджанской литературе, а характеризует всемирный литературный процесс в целом. Спецификой же этой тенденции является феномен «постфольклора». Термином «постфольклор» характеризуется чаще всего лишь часть городской культуры, имеющей фольклорную природу [10].

Следует уточнить, что «обновление» фольклора допускают лишь сторонники «реформаторского» подхода, тогда как приверженцы «классического» подхода, выдвигая принцип «чистоты», к фольклору относят лишь долговечные и самостоятельные по отношению к историческим периодам образования произведения устного народного творчества [1, с. 8]. «Реформаторское» понимание фольклора более шире и охватывает «этнографическую» часть современной городской культуры [7, с. 13]. На наш взгляд, «реформаторское» понимание фольклора должно охватывать и феномен «сетевого фольклора», который распространяется на «городской фольклор», циркулирующий в телекоммуникационных сетях [9, с. 13]. Если говорить о степени влияния «городского фольклора» на современную романистику, то можно как минимум зафиксировать расширение образного ядра (спектра) произведений: «городской фольклор» является одним «из важнейших средств наращивания многочисленных упаковок образного ядра» [3, с. 41]. «Городской фольклор» проявляется в

первую очередь в речевых оборотах литературных персонажей, в стилистике повествования.

Наиболее рельефно «городской фольклор» используется при художественном отображении субкультур. За последнее десятилетие создано множество произведений, в том числе и романов, в которых раскрывается жизнь «воровского мира». К сожалению, книжные лавки ломятся от многочисленных образцов такого типа произведений. Среди всего бесконечного множества таких трудов встречаются и представляющие литературоведческий интерес. В качестве примера можно привести биографический роман современного азербайджанского писателя Бахрама Челеби «Вор в законе Бахтияр» («Lotu Vəxtiyar», 2004), в котором автор активно использует обороты из специфической субкультуры «воров».

Следует отметить, что влияние «городского фольклора» носит не этноонтологический характер, а связано с географическими характеристиками художественного пространства романа. В этом свете хотелось бы обратить внимание на роман молодого азербайджанского писателя Эльчина Сафарли «Сладкая соль Босфора». Сюжет романа переносит нас в современную Турцию. Повествование в романе ведется вокруг судеб жителей этого мегаполиса. Примечательно, что в романе нет закрученного сюжета. Авторский замысел сосредоточен на погружении читателя в среду описываемых событий, что и создает благоприятные условия для художественной передачи стамбульского «городского фольклора».

Взаимодействие азербайджанского романа и фольклорных жанров является динамичным трендом. Авторы стремятся обогатить свои произведения, как культурным национальным наследием, так и элементами «городского фольклора». Постмодернистические тенденции в литературе (как в мировой, так и в азербайджанской) позволяют утверждать, что в перспективе будут появляться новые формы взаимодействия романа и фольклора.

Литература

1. Аникин В. П. Теория фольклора: Курс лекций. М.: КДУ, 2004.
2. Грифцов Б. А. Теория романа. М.: Государственная Академия художественных наук, 1927.

3. История места – учебник или роман?: сборник материалов первой конференции, Норильск, 9-11 декабря 2004. Фонд культурных инициатив (Фонд Михаила Прохорова), 2005.

4. Лазарев А. И. Типология литературного фольклоризма. Челябинск, 1991.

5. Ларионова Е. И. Современная турецкая литературная сказка: типология и эволюция жанра. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М., 2008.

6. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., Наука, 1963.

7. Неклюдов С. Ю. Фольклор современного города // Современный городской фольклор. – М.: Российский государственный гуманитарный университет 2003.

8. Поляков М. Я. В мире идей и образ Историческая поэтика и теория жанра. М.: Советский писатель 1983.

9. Тихомиров С. А. Фольклор современной городской молодежи: аксиологический аспект. Автореферат дисс. на соискание учёной степени кандидата культурологи. Санкт-Петербург, 2009.

10. Ядрышкова Л. Г. Фольклор и постфольклор в культурных практиках повседневности. Автореферат дисс. кандидата культурологи. Екатеринбург, 2008.

ВЫШИВКА ТАТАР ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭКСПЕДИЦИИ В ИЮНЕ-ИЮЛЕ 2015 ГОДА)

**Л. М. Шкляева
Казань**

Аннотация. В статье описываются особенности вышивки татар Оренбургской области. Рассматриваются устойчивые мотивы растительного орнамента и художественно-образное решение изображений. Излагаются данные о современных вышивальщицах татарских деревень Оренбуржья. Раскрывается связь народных обрядов с развитием самобытной вышивки. Автором использованы результаты десятидневной экспедиции в места проживания татар Оренбургской области в июне-июле 2015 года.

Ключевые слова: самобытная вышивка татар, народные традиции.

За экспедиционный период был собран материал в 15 населенных пунктах в четырех районах области: Шарлыкском, Александровском, Сакмарском и Саракташском.

Аутентичным источником информации об особенностях развития декоративно-прикладного искусства татар Оренбуржья послужили соответствующие образцы изделий XIX – начала XXI вв. из частных и музейных коллекций¹. Обобщая экспедиционные данные, мы структурировали материал соответственно традиционным для оренбургских татар видам художественного творчества, одним из которых является вышивка.

Самобытная вышивка татар привлекала внимание ученых-этнографов и искусствоведов: П. М. Дульский [6-7], Ф. Х. Валеев [1-2], Г. Валеева-Сулейманова [3], Ф. Гулова [5] и др. Наши исследования продолжают разработку темы, описывая особенности вышивки татар Оренбуржья.

Изделия далекого прошлого не сохранились. Редкие образцы самобытной вышивки татар Оренбуржья датируемые серединой XIX – началом XX вв. находятся в коллекции школьного музея деревни Тукай². На выставке демонстрируются вышитые ковровым швом и тамбуром фрагменты декоративных полотенец, которые по обычаю использовались в оформлении интерьера жилого дома татар. Изделия украшены растительно-цветочными узорами трехчастных асимметричных композиций. Узкие верхние и нижние части, заполнены волнообразными стеблями. На них чередуются листочки и бутоны, обрамляющие сверху и снизу основное центральное изображение. На основном поле располагаются пышные растения зеленого, голубого, желтого, розового и фиолетового цветов. Контрастная яркая палитра создает праздничное настроение, отображает радость встречи, предназначенную гостям дома.

¹ Музеи общеобразовательных сельских школ Сарманая и Новомусино Шарлыкского района; Султакаевский краеведческий районный и Тукаевский школьный музеи Александровского района.

² На формирование эстетических норм мастеров Тукая повлияли представления о гармонии мироздания их предков, кочевавших по башкирским степям. Они брали землю в аренду на пятьдесят лет, потом на такой же срок переезжали на другую территорию. Затем, по словам директора школьного музея Тукая – Артура Бариевича Даутова, (1961г.р.), люди обратились с прошением к Оренбургскому губернатору о предоставлении территории для постоянного проживания. Там основали деревню.

В отдельных случаях, одну из стен гостевой комнаты украшал молитвенный коврик «намазлык». Подобное изделие, начала XX века, вышитое шерстяными нитями в технике «настил» и «тамбур» работы Галимы и Фатимы Ахметзяновых представлен в экспозиции музея. Востребованность татар Оренбуржья в искусно отделанном текстиле обусловили интенсивность и качественный уровень вышивального дела до начала Великой Отечественной Войны, ознаменовавшейся разрушительными последствиями.

Новым всплеском искусства вышивки в Оренбуржье характеризуются вторая половина 1950-х и 60-е годы. Повсеместно изменилась техника исполнения. Мастерницы оказывали предпочтение «глади» и «крестику». Популярными оставались растительные мотивы, с преобладанием цветочных композиций, составленных из элементов местной флоры, в яркой полихромной гамме. Готовясь замуж, сельские девушки вновь стали активно вышивать, используя для отделки нити «мулине». Так, например, в приданое «бирнэ» невесты деревни Сарманай¹ обязательно входили: занавеска «чаршау», разделяющая комнату на женскую и мужскую половины; узкая вышитая полоса ткани в сборку «түрлэмэ», размещенная под потолком по периметру парадной комнаты; декоративное полотенце для украшения дома «солге»; подзор, украшенный по низу вязаными крючком кружевами «чельтэр бейлеу»; вышитая наволочка. Наволочки на постельные подушки до сих пор вышивает каждая сарманайская невеста. А перед свадьбой преподносит жениху вышитый носовой платочек.

Современные сарманайские мастерицы вышивают изделия и для собственного использования, и для продажи. Умением славятся: Гульнара Сахиевна Надырова; Роза Галиевна Гаряева; Раиля Хамитовна Зиязова. В библиотеке Сарманая находится коллекция изделий работы Фавзии Каюмовой (1932 г.р.). До 1980-х г. в селе вышивали все женщины. Они передавали свое мастерство дочкам и внучкам с раннего возраста.

Также с детства учились вышивать девочки Султакая². Девушки дарили своему избраннику маленький вышитый

¹ «По преданию Сарманай был основан примерно во второй половине 1550-х годов переселенцами из Казанского ханства. Это были татары бежавшие от насильственного крещения» [9, с. 2].

² В д. Султакая в основном проживают мишары, тептяри и томбовские татары.

платочек. Часто собирались вместе, пели песни, чаевничали и делились секретами мастерства, устраивая своеобразные «мастер-классы». Во второй половине XX века в Султакае возродился обычай готовить приданое: наволочки, подзоры, занавески, покрывала, фартуки, декоративные салфетки «кул себергеч». И сейчас иногда женщины надевают вышитые фартуки, когда принимают почетных гостей. Особую роль играли полотенца невесты «бит себергеч». Одно из них дарилось сватам, когда они приезжали в дом невесты договариваться о свадьбе. Другое – невеста приносила с собой, когда уже в качестве жены приходила в дом. Родные жениха укладывали вышитую пуховую подушку ей под ноги в знак признательности и благопожелания. Так делают и в настоящее время.

До сих пор бытует обычай, когда на второй день свадьбы молодая жена надевает на себя все, что у неё есть вышитого и идет к роднику с мужем, в сопровождении родных, поющих под гармошку. Молодая жена набирает из родника воду и угощает этой водой всех присутствующих, а те кладут деньги: либо прямо в ведро, либо в другую сухую посуду, которую держит подруга невесты. Затем молодая жена возвращается обратно только с подругами и украшает дом, вышитыми изделиями из приданого, потом приходят все остальные и любуются новым убранством. Теперь обычай соблюдают не все, однако в Султакае еще много настоящих невест, которые могут создать красоту и уют своими руками.

В деревне Тукай Газизнур Морисович Шарипов (1983 г.р.) рассказал, что посиделки часто устраивались до 1998 года. Женщины собирались, пели песни, пили чай и вышивали. Сейчас традиция угасает, но готовясь к районным выставкам, старые мастерицы вышивают, по-прежнему собираясь вместе. В 2007 году будущая жена Г.М. Шарипова подарила свату вышитое полотенце невесты «килен солгесе». Поскольку обычай сохраняется, то вышивка продолжает развиваться. В деревне есть девушки, которые учатся вышивать у более опытных мастериц.

В Мустафино¹, распространению вышивки способствовали и посиделки, и наличие кружка «Умелые руки», который вела Рания

¹ Село Мустафино основано в 1744 году казанскими татарами. Здесь родился известный татарский поэт Муса Джалиль.

Фаритовна Янчурина (1969 г.р.) – потомственная вышивальщица. С восьми лет придумывала узоры для вышивки, в основном используя цветочные мотивы. Умело исполняет полотенца невесты «солге тостымал» для свадебных обрядов, в соответствии с традициями по два экземпляра: одно для главного свата при сватовстве в доме невесты, другое – для родителей жениха, когда невеста первый раз приходит в дом. Таким полотенцем принято декорировать стену или зеркало в парадной комнате. Р.Ф. Янчурина составляет авторские композиции, включающие такие элементы как: сердечко, тюльпан, колечки, силуэты птиц. Многих односельчанок она обучила умению украшать ткань «гладью» и «крестиком».

Такие же техники применялись вышивальщицами Яфарово¹, изображавшими на своих изделиях цветочный орнамент. Библиотекарь деревни Лира Рафгатовна Салихова (1959 г.р.) рассказала об искусной вышивальщице Фильдание Ахмадулловне Шибяевой (1929 г.р.). В библиотеке хранятся подзор и полотенца ее работы 1950-х г. Узоры на концах изделий выполнены крестиком, композицию составили изгибы стебля с листочками и цветочные розетки разнообразной окраски.

Варжиган Мустафина, которая искусно вышивала гладью на домотканом полотне (50x4x80) была одной из известных потомственных мастериц в Зирекле². Ее односельчанка Рауфа Ахуновна Мавликаева научилась вышивать благодаря урокам труда в школе, в ее приданое вошли вышитые подзор, салфетки «чиккэн», полотенце невесты. Нурима Сайфулловна Мавликаева (1944 г.р.) готовясь к замужеству, вышивала крестиком и гладью полотенце невесты «башкода солгесе», носовой платочек «куль яулык». Цветочные узоры придумала сама.

В настоящее время, как и в прошлом, традиционная вышивка татар Оренбургской области обеспечивается знанием и соблюдением определенных правил, которые устно передаются от мастерицы к ее ученице, таким образом, происходит трансляция

¹ По версии, изложенной в «Истории села Яфарово», которую написала учитель истории Асяева Минзихан в 1960 году, село возникло в начале XIX века. Тогда 7 семей переселенцев татар-мишарей бежавших от крепостного гнета из Тамбовской и Рязанской губерний, решили обосноваться на этой территории.

² С.Зирекле возникло во второй половине XVIII в., основателями были татары, выходцы из Башкирии [5, с. 17].

эстетических ценностей в соответствующих художественных формах, которые являются образцом для творчества и отражают этническое самосознание. Самобытная технология и материал исполнения претерпели изменения, обусловленные внешними обстоятельствами. Исчезла ковровая вышивка, никто не вышивает тамбуром. По нашим данным в пяти деревнях из пятнадцати бытует традиционная по содержанию изобразительного сюжета и колористическому решению вышивка татар, выполненная в техниках гладь и крестик.

Литература

1. Валеев Ф. Х. Народное декоративное искусство Татарстана. – Казань: Татарское книжное издательство, 1984 год. – 188 с, с илл.
2. Валеев Ф.Х. Орнамент казанских татар. – Казань: Татарское книжное издательство, 1969. – 203 с.
3. Валеева-Сулейманова Г. Ф. «Декоративное искусство Татарстана 1920- начала 1990-х годов» Казань: издательство «ФЭН», 1995.-192 с.
4. Искандаров Р. Ш. Оренбургские татары: историко-энциклопедический очерк, Оренбург: Татарское книжное издательство, 2009. – 272 с.
5. Мавликаев В. Х. Шарлыкский район в названиях, Оренбург: Издательство АОЗТ «Димур», 1995. – 53 с.: ил.
6. Гулова Ф. Ф. Татарская народная вышивка. – Казань: Татарское кн. изд-во, 1980. – 80 с.
7. Дульский М. П. Орнамент казанских татар // из архива П. М. Дульского, папка 2 «А» Рукописи. Искусство Татарстана. Казань. Промыслы. – 7с.
8. Дульский П. М. Искусство казанских татар, Москва: Центральное издательство народов С.С.С.Р., 1925. – 58 с.: ил.
9. Ялчин Р. Ф. Сарманай – 270 лет, Шарлык: Печатный дом «Димеург», 2014. – 20 с.

ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА НЕКОТОРЫХ ГРУПП СИБИРСКИХ ТАТАР.

Ф. Ю. Юсупов
Казань

Аннотация. В статье представлена этнолингвистическая характеристика этнических групп сибирских татар. Последовательно рассматриваются классификации диалектов и

говоров сибирских татар, представленные в трудах В. В. Радлова и Д. Г. Тумашевой, и делается вывод о правомерности такого деления, что неоднократно подтверждается новейшими исследованиями татарских диалектологов.

Ключевые слова: диалектология, этнолингвистика, классификация, диалект, говор.

Первые сведения об этнических группах сибирских татар и их диалектах восходят к трудам В. В. Радлова. Они вытекают из материалов IV тома «Образцов...» [9] и его общей классификации тюркских языков на основе фонетических данных [10, с. 280-288]. Однако эта классификация, верная в своей основе, была запутана в последующих исследованиях. На такие неточности как в лингвистическом, так и в этническом отношении впервые обратила внимание исследователь сибирско-татарских диалектов Д. Г. Тумашева [11, с. 77]. Данная группировка сибирско-татарских диалектов является, по существу, дополнением к классификации В. В. Радлова.

«Образцы...», IV т.:	«Фонетика северных тюркских языков»:
I. Бараба Тәрәпә еl Бараба il	I. Барабинский диалект (в составе восточной группы тюркских языков)
II. Тарлык, Тоболлык, Тумәнлік	II. Иртышские диалекты (в составе западной группы тюркских языков)
а) Туралы, Иана аул, Хожа аул	а) туралинский диалект
б) Курдак. Улу Кау аул, Тәпкәч аул, Ишим тамагы	б) курдакский диалект
в) Тобул халк (5 деревень)	в) тобольский и тюменский диалекты
г) Тумәнликляр (5 деревень)	

В. В. Радлов делит сибирских татар на барабинские, тарские, тобольские и тюменские группы, кроме того, на основе фонетических особенностей выделил у тарских татар два диалекта: туралинский и кюрдакский, а тюменский и тобольский, напротив, объединил в одно целое [11, с. 77-78].

Д. Г. Тумашева считает, что причиной возникновения разного рода ошибок в этом вопросе является запутанность и неоднозначность терминов, употребляемых для обозначения разных групп сибирских татар терминов. По ее мнению, в исторических и этнографических трудах встречается синонимическое употребление терминов «тюменские», «туринские» и «туралинские» татары. Первый дан татарам по названию г. Тюмени, второй – по р. Туре (тюменские татары, как и туринские, жили и живут по Туре), туралинскими их называли как городских, или оседлых, жителей. С другой стороны, термин «туралы» употреблен В. В. Радловым как обозначение одного из племен тарских татар. В результате совмещения этих названий и оказалось отнесенным к туринским татарам туралинское племя тарских татар, жившее на р. Оше на территории современной Омской области [11, 80-81].

Исторические, этнографические и другие исследования свидетельствуют о том, что тюркоязычные племена, составившие основу сибирских татар, имели генетические и исторические связи с ногайцами, казахами [8, с. 190-194], тюркскими племенами кочевого объединения узбеков Абу-л-Хайра [1, с. 41-44], находились в контактах с Казанью, среднеазиатскими ханствами [2, с. 93]. Материалы, собранные татарскими диалектологами нескольких поколений, указывают также на наличие восточно-тюркского компонента в составе сибирских татар. Кроме местных тюркоязычных племен, в их формировании приняли участие пришлые татары и бухарцы, определенное влияние оказали на этот процесс также местные племена финноугорского (Тоболо-Иртышский бассейн) и самодийского (Притомье) происхождения [5, с. 3].

По наблюдению Д. Г. Тумашевой, разное соотношение местных тюркских племен с пришлыми бухарцами и татарами в совокупности с различными факторами, влияющими на этническое и языковое развитие, привели к образованию особых этнических и

территориально-лингвистических групп сибирских татар: тоболо-иртышский и томский диалекты, которые неоднородны с этнолингвистической точки зрения, барабинский диалект в этом отношении более компактен [11, с. 77-90].

Д. Г. Тумашева предлагает в составе **тоболо-иртышского диалекта** выделить пять этнических групп и соответствующих им говоров. Она близка к классификации В. В. Радлова, подразделявшего иртышские диалекты на туралинский, кюрдакский (оба относятся к тарским татарам) и тобольско-тюменский, комментирует это следующим образом: **тарский говор** (по В. В. Радлову соответствует туралинскому диалекту тарских татар), **тевризский говор** (соответствует кюрдакскому диалекту тарских татар), **тобольский говор** (с выделением в его составе восточно-тобольского подговора), **тюменский говор** и так называемый **заболотный говор**.

Д. Г. Тумашева на основе изучения огромного фактического материала, собранного ею во время диалектологических экспедиции по Западной Сибири, приходит к заключению о том, что среди этих говоров и представляющих их этно-территориальных групп наибольшей близостью по языку и сходством соотношения пришлого и местного компонентов отличаются тобольский, тюменский и тарский говоры, которые В. В. Радлов считал самостоятельными диалектами, например, как и киргизский, казахский, каракалпакский языки. В этой связи немаловажное значение имеет ее замечание о том, что говоры, заболотный и теvризский, а также восточно-тобольский подговор, имеют значительные отличия от первых трех благодаря окраинному положению и административной несамостоятельности.

Тевризские татары живут по течению Иртыша, главным образом, ниже Тевриза. Племенные названия у теvризских (куртак) и тарских (аялы, туралы) татар, сохранялись еще в XIX в., так как, занимая окраинное положение, они дольше других татар сохраняли родоплеменную организацию. По нашим наблюдениям, в настоящее время группа теvризских татар утратила большинство языковых особенностей, характерных для данного говора и стала пользоваться говором тарских татар. О теvризском говоре мы можем говорить только в историческом плане.

Как отмечают многие исследователи, заболотные татары, проживающие в болотистых местах на северо-западе Тобольского района, характеризуются сходством обычаев, внешности и нравов с хантыйскими.

Для более полного представления о выделенных этнических группах тоболо-иртышских татар и их говорах, Д. Г. Тумашева дополняет лингвистическую характеристику территориальной: тоболо-иртышский диалект распространен на территории Тюменской и Омской областей. Татарские селения располагаются вдоль Тобола, Иртыша и их притоков, а также на берегах многочисленных озер:

Тюменский говор распространен по нижнему течению Туры и Тоболу от впадения в него реки Исети до устья Тавды.

Тобольский говор распространен по р. Тоболу от впадения в него Тавды до его устья, по Иртышу вниз от Тобольска, приблизительно до 59° с. ш., и вверх от него до устья р. Ишим. Кроме того, татарские деревни располагаются к югу от Иртыша в междуречье, образуемом реками Тобол и Вагай, и к востоку от Вагая на болотистой территории, богатой озерами и мелкими реками.

Заболотные татары, проживающие в болотистых местах на северо-западе Тобольского района, характеризуются сходством обычаев, внешности и нравов с хантыйскими, высказывали предположение об их принадлежности к отуреченному племени хантов (остяков). Однако более правильным является сообщение В. Храмовой о том, что сами заболотные татары считают себя потомками Кучума, осевшими в этих местах в конце XVI в.

Заболотный говор распространен на низменной территории левобережья Иртыша, ограниченной с юга р. Тобол. На севере татарские селения граничат с хантыйскими, на юге говор примыкает к тюменскому, на востоке – по Иртышу – к тобольскому, на западе его границы совпадают с границами области. Эта территория относится к Тобольскому району [11, с. 98-102]. Территория распространения заболотного говора в настоящее время постепенно сужается. Окраинные подговоры, теряя свои специфические особенности, постепенно сливаются с соседними говорами.

Тевризский говор охватывает татарские деревни, расположенные вдоль Иртыша на территории Усть-Ишимского, Тевризского и Знаменского районов Омской области. Вглубь от Иртыша на север и юг татарских селений нет.

Деревни, относящиеся к тарскому говору, расположены по Иртышу выше тевризского говора, его левому притоку р. Ош, нижнему течению Тары и озерно-болотистой местности к западу от Иртыша.

Как и В. В. Радлов, Д. Г. Тумашева подчеркивает компактность барабинского диалекта, который, в отличие от остальных сибирско-татарских диалектов, не подразделяется на говоры. Основная масса татарских селений сосредоточена к северу от озера Чаны. Вслед за В. В. Радловым Д. Г. Тумашева также отмечает, что рассмотренные сибирско-татарские диалекты и говоры представляют собой постепенный переход от кыпчакских признаков к восточно-тюркским и разную степень смешения с поволжско-татарским языком.

Правомерность такого деления была неоднократно подтверждена новейшими исследованиями татарских диалектологов. Однако этот говор (по Д. Г. Тумашевой – диалект) в настоящее время находится в процессе исчезновения с лингвистической карты России. На этом языке говорит лишь старшее поколение барабинских татар.

Литература

1. Ахмедов Б. А. Государство кочевых узбеков, М., изд. Наука, 1965. - С. 41–44.
2. Бахрушин С. В. Очерки по истории колонизации Сибири в XVI–XVII вв. Научные труды Т. III. – М., 1955. –С. 93.
3. Бахрушин С. В. Сибирь и Средняя Азия в XVI– XVIII вв. Научные труды, т. IV, М., 1955. -С. 195–214.
4. Бояршинова З. Я. Население Западной Сибири до начала русской колонизации, Томск, 1960. –С. 106 .
5. Дульзон А. П. Дорусское население Западной Сибири//Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока -Новосибирск, 1961. –С. 361–371.
6. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. I. –М., 1937. -С. 190–194.
7. Сафаргалиев М. Г. Распад Золотой Орды. –Саранск, 1960. -С. 22.
8. Патканов С. К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык, роды инородцев. Т. II. СПб, 1911. –С. 23.

9. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племён... Т. IV –Казань, 2012.
10. Radloff W. W. Phonetik der nördlichen Türksprachen, Leipzig, 1882. S. 280-288.
11. Тумашева Д. Г. Этнолингвистическая классификация сибирско-татарских диалектов // Татар тел белеме мәсьәләләре. 4 нче китап. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1972. –С. 77-102.
12. Юсупов Ф. Ю. Сибирские татары//В.В. Радлов. Образцы народной литературы тюркских племен... - Казань: Тат. кн. изд-во, 2012. – С. 29-57.

**СПИСОК АВТОРОВ,
РАБОТЫ КОТОРЫХ ВОШЛИ ВО ВТОРУЮ ЧАСТЬ
СБОРНИКА
«ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ:
МАТЕРИАЛЫ III ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-
ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
С МЕЖДУНАРОДНЫМ УЧАСТИЕМ
(9-11 ФЕВРАЛЯ 2016 Г.)»**

1. Магеррамова Шахана Алияннаги кызы
Азербайджанский Государственный Педагогический
Университет (Баку, Азербайджан)
Телефон: +994124929314
E-mail: afaqramazanova@yahoo.com

2. Мансурова Гульнара Камилевна
Республиканский центр развития традиционной культуры
(Казань, Россия)
Телефон: 89274293572
E-mail: gully87@mail.ru

3. Мартынова Нэля Энгелевна
Челябинская государственная академия культуры и искусств
(Россия)
Телефон: 89026155010
E-mail: nelyamartynova@mail.ru

4а. Миргалимова Зиля Фаниловна
Набережночелнинский институт социально-педагогических
технологий и ресурсов (Россия)
Телефон: 89274645190
E-mail: zilia64@mail.ru

4б. Салахутдинова Зифа Фаниловна
Набережночелнинский институт социально-педагогических
технологий и ресурсов (Россия)
Телефон: 89178680527
E-mail: sal-zifa@yandex.ru

5. Мөхәммәтжанова Лилия Хатип кызы (Мухаметзянова Лилия Хатиповна)

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия)

Телефон: 89518931190

E-mail: lilmuhat@mail.ru

6. Муратова Римма Талгатовна

Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук (Россия)

Телефон: 89273122251

E-mail: bairima@yandex.ru

7. Мушкина Наталья Валерьевна

Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева (Йошкар-Ола, Россия)

Телефон: 89278874184

E-mail: mushkinanatalya@mail.ru

8. Набиева Фазиля Рамиз кызы

Институт архитектуры и искусства Национальной Академии наук Азербайджана (Баку, Азербайджан)

Телефон: 0519218984

E-mail: nebiyeva.fazile@mail.ru

9. Надршина Ильзида Рамзиловна

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы (Уфа, Россия)

Телефон: 89279259386

E-mail: ilzida.bilalova@yandex.ru

10. Нуриева Фануза Шакуровна

Казанский (Приволжский) федеральный университет (Россия),
Республиканский центр развития традиционной культуры
(Казань, Россия)

Телефон: 89053151568

E-mail: fanuzanurieva@yandex.ru

11. Патрушев Валерий Степанович
Институт археологии им. А. Х. Халикова (Казань, Россия)
Телефон: 89177050532
E-mail: valpatr92@gmail.com

12. Рамазанова Афаг Хуррам кызы
Институт фольклора Национальной Академии наук
Азербайджана (Баку, Азербайджан)
Телефон: +994124929314, +994503952400
E-mail: afaqramazanova@yahoo.com

13. Рамазанова Дария Байрамовна
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия)
Телефон: (843) 292-76-59
E-mail: m.r.bulatova@mail.ru

14. Рахно Константин Юрьевич
Национальный музей украинского гончарства (Опошное,
Украина),
Институт керамологии – отделение Института народоведения
Национальной академии наук Украины (Опошное, Украина)
Телефон: 380636861009
E-mail: krakhno@ukr.net

15. Ржевская Елена Александровна
Российская академия художеств (Москва, Россия)
Телефон: 89031816368
E-mail: Lrjevskaya@rah.ru

16. Родионов Виталий Григорьевич
Чувашский государственный институт гуманитарных наук
(Чебоксары, Россия)
Телефон: 89278602402
E-mail: vitrod1@yandex.ru

17а. Рычкова Надежда Васильевна
Казанский научный исследовательский технологический
университет (Россия)
Телефон: (843) 564 58 29
E-mail: nadvas2@rambler.ru

17б. Столярова Гузель Рафаиловна
Казанский (Приволжский) федеральный университет (Россия)
Телефон: 89179111025;
E-mail: guzelstol@mail.ru

18а. Рябов Михаил Юрьевич
Удмуртский государственный университет (Ижевск, Россия)
Телефон: 89512014241
E-mail: crezchi.shundy@yandex.ru

18б. Ишмуратов Анатолий Васильевич
Удмуртский государственный университет (Ижевск, Россия)
Телефон: 89127568014
E-mail: rvkir@mail.ru

19. Сазыкина Ирина Анатольевна
Удмуртский государственный университет (Ижевск, Россия)
Телефон: 89090651216
E-mail: rvkir@mail.ru, sazikina.irina1@yandex.ru

20. Сәләхова Зәһрә Идрис кызы (Саляхова Зугура Идрисовна)
Стерлитамакский филиал Башкирского государственного
университета (Россия)
Телефон: 89174214705
E-mail: s.zuhra@hotmail.com

21а. Смирнова Айгуль Фаниловна
Детский сад № 4 «Веселинка» (Набережные Челны, Россия)
Телефон: 89178680527
E-mail: sal-zifa@yandex.ru

21б. Салахутдинова Зифа Фаниловна
Набережночелнинский институт социально-педагогических
технологий и ресурсов (Россия)
Телефон: 89178680527
E-mail: sal-zifa@yandex.ru

22. Сөнгатов Гафур Мәсгут улы (Сунгатов Гафур Масгутович)
Республиканский центр развития традиционной культуры
(Казань, Россия)
Телефон: 89196856255
E-mail: gsungatov@mail.ru

23. Спицына Елена Ивановна
Саратовский областной колледж искусств (Россия)
Телефон: 89172066114
E-mail: spitsyna.alena@yandex.ru

24. Строганов Михаил Викторович
Государственный республиканский центр русского фольклора
(Москва, Россия)
Телефон: 89038099502
E-mail: mistro@rambler.ru

25. Сулейманов Ахмет Мухаметвалеевич
Башкирский государственный педагогический университет
им. М. Акмуллы (Уфа, Россия)
Телефон: 272-99-40, 89276377528
E-mail: 2733544@mail.ru

26. Султангареева Розалия Асфандияровна
Институт истории, языка и литературы Уфимского научного
центра Российской академии наук (Россия)
Телефон: 89603850297
E-mail: sasania@mail.ru

27. Сурметова Луиза Раисовна
МАОУ ДОД ДДТ «Созвездие»
Телефон: 89199323208
E-mail: luiza-sur@rambler.ru

28. Таğiєv Sabir Paşa ođlu (Тагиев Сабир Паша оглы)
Институт архитектуры и искусства Национальной Академии
наук Азербайджана (Баку, Азербайджан)
Телефон: +994505100057
E-mail: sabir.alihuseynli@gmail.com

29. Тимофеева Екатерина Николаевна
Казанский государственный институт культуры (Россия)
Телефон: 89274243360
E-mail: katerinatimofeeva@mail.ru

30. Торусев Эркем Геннадьевич
Научно-исследовательский институт алтаистики
им. С. С. Суразакова (Горно-Алтайск, Россия)
Телефон: 89136920937,
E-mail: erktor_e@mail.ru

31. Тябина Лена Ивановна
Литературный музей Г. Тукая (Казань, Россия)
Телефон: 89503155624 (с); 8(843)2-93-17-50 (р)
E-mail: lena.tjbina@rambler.ru

32. Умеров Давлят Исагилович
Республиканский центр развития традиционной культуры
(Казань, Россия),
Казанский государственный институт культуры (Россия)
Телефон: 89600300320
E-mail: dawlat@bk.ru

33. Фазлиев Айваз Миннегосманович
Казанский (Приволжский) федеральный университет (Россия)
Телефон: 89372838454
E-mail: aivazik@mail.ru

34. Фатклисламов Фирдус Нурисламович
Институт социальных и гуманитарных знаний (Казань, Россия)
Телефон: (843) 562-13-00
E-mail: devbas@mail.ru

35. Фэйзуллина Фэния Галимулла кызы (Файзуллина Фания Галимулловна)
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия)
Телефон: 89173927428
E-mail: fanias@mail.ru

36. Хабутдинова Милеуша Мухаметзяновна
Казанский (Приволжский) федеральный университет (Россия)
Телефон: 89178847542
E-mail: mileuscha@mail.ru

37. Хажиева-Демирбаш Гүзэлия Сэйфулла кызы (Хажиева-Демирбаш Гузалия Сайфулловна)
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия)
Телефон: 89047653289
E-mail: guzhaz@mail.ru

38а. Хакимова Василя Харисовна
Удмуртский республиканский социально-педагогический колледж (Ижевск, Россия)
Телефон: 89625784928
E-mail: rvkir@mail.ru

38б. Фомина Ангелина Вениаминовна
Удмуртский республиканский социально-педагогический колледж (Ижевск, Россия)
Телефон: 89625784928
E-mail: rvkir@mail.ru

39. Хакимова Нубар Мурсал кызы
Институт фольклора Национальной Академии наук
Азербайджана (Баку, Азербайджан)
Телефон: +994124929314
E-mail: nubarhakimova@mail.ru

40. Халилов Агаверди Сархан оглу
Институт фольклора Национальной Академии наук
Азербайджана (Баку, Азербайджан)
Телефон: +994703543849
E-mail: aqaverdi@yandex.ru

41. Хасьянова Лейла Самиуловна
Российская академия художеств (Москва, Россия)
Телефон: +7 (903)721-23-53.
E-mail: leilakh.art@gmail.com

42. Хэбибуллина Лениза Газинур кызы (Хабибуллина Лениза
Газинуровна)
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова
Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия)
Телефон: 89172798088
E-mail: valievalg@mail.ru

43. Хужахметов Айнур Оскарович
Башкирский государственный университет (Уфа, Россия)
Телефон: 89174500745
E-mail: khuzha@mail.ru

44. Хусаинова Гульнур Равиловна
Институт истории, языка и литературы Уфимского научного
центра Российской академии наук (Россия)
Телефон: 89050003422
E-mail: bashfolk@yandex.ru

45. Nəşənova Səmilə İsmayıl qızı (Гасанова Джамиля Исмаил кызы)

Бакинская музыкальная академия имени Узеира Гаджибекова (Азербайджан)

Телефон: 0557963715

E-mail: jamilehasanova@yahoo.com

46. Hüseyinov Elşad Əlesker oğlu (Гусейнов Эльшад Алескер оглы)

Институт архитектуры и искусства Национальной Академии наук Азербайджана (Баку, Азербайджан)

Телефон: +994503301023

E-mail: expert.ehuseynoff@inbox.ru

47. Шабдарова Людмила Евгеньевна
Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева (Йошкар-Ола, Россия)

Телефон: 89177007282

E-mail: petjal@rambler.ru

48. Шарифова Салида Шаммед кызы
Институт литературы им. Низами Национальной Академии наук Азербайджана (Баку, Азербайджан)

Телефон: +994507551557

E-mail: salidasharifova@yahoo.com; sharifovasalida@rambler.ru

49. Шкляева Людмила Михайловна
Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан (Казань, Россия)

Телефон: 8(960)0375232

E-mail: Luda-next@yandex.ru

50. Юсупов Феритс Юсупович
Республиканский центр развития традиционной культуры (Казань, Россия)

Телефон: 89179083660

E-mail: ferits@yandex.ru

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

Материалы
III Всероссийской научно-практической конференции
с международным участием

Дизайн обложки И.И. Шакиров

Подписано в печать с оригинал-макета 29.01.2016.
Формат 60x84¹/₁₆. Офсетная бумага. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 25,625. Печать ризографическая. Тираж 500 экз.

Издательство «Ихлас». 420066, Казань, ул.Вишневского, 26 а.
Тел.: 89172836545
E-mail: ilfaz@mail.ru