Министерство культуры Республики Татарстан
Республиканский центр развития традиционной культуры

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

Материалы
IV Всероссийской научно-практической
конференции с международным участием

КАЗАНЬ
2018

Татарстан Республикасы Мәдәният министрлыгы
Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге

ИДЕЛ БУЕ ХАЛЫКЛАРЫ ТРАДИЦИОН МӘДӘНИЯТЕ

IV Бөтенроссия фәнни-гамәли конференция
(халыкара катнашлык белән)
материаллары

КАЗАН
2018

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 IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (13–15 февраля 2018 г.). – Казань: Ихлас, 2018. – 560 с.

ISBN 978-5-907039-01-8

В сборнике представлены материалы IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Традиционная культура народов Поволжья», проходившей в Казани 13–15 февраля 2018 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 978-5-907039-01-8

© Республиканский центр развития традиционной культуры, 2018
© «Ихлас», 2018

УДК 398(=512.145):008

КРЫМСКОТАТАРСКАЯ НАРОДНАЯ ПОЭЗИЯ ВОЕННОГО ПЕРИОДА

С. Э. Абдуллаева[1]

Аннотация. Крымскотатарские солдатские и партизанские песни включают в себя произведения, созданные в период военной службы крымских татар 1783–1917 гг., русско-турецкой (1828–1829 гг.) и Крымской (1853–1856 гг.) войн, а также Великой Отечественной войны. Эти периоды характеризуются большой насыщенностью историческими событиями, военными столкновениями, в которых принимали участие и военные формирования крымцев.
В крымскотатарском народном творчестве песни, отражающие события, посвященные войне, занимают особое место и требуют более тщательного изучения и анализа.
Ключевые слова: народная поэзия, фольклористика, песенный жанр, исторические события, солдатские песни.

Крымскотатарские солдатские и партизанские песни хронологически можно выделить в две большие группы. Первая группа песен включает себя произведения, созданные в период военной службы крымских татар под знаменами русской армии (1783–1917 гг). Этот период характеризуется большой насыщенностью историческими событиями, военными столкновениями в которых принимали участие и военные формирования крымцев. Так об участии крымских татар в I Отечественной войне 1812 г. известный крымский краевед А. Маркевич пишет: «Крым и его татарское население всегда должны гордиться тем, что в Отечественную войну три крымские конно-татарские полка принимали участие и отличались во многих сражениях с армией Наполеона, в частности, в великом Бородинском сражении, и в преследовании неприятеля до Парижа включительно… Одним из выдающихся сражений, в которых

[1] МБОУ «СОШ № 22», учитель; аспирант 2 курса ГБОУВО РК «КИПУ» кафедры крымскотатарской литературы и журналистики, Симферополь, safinar_93@mail.ru.

участвовали эти полки, было победоносное для нас сражение с сильным польско-французским кавалерийским отрядом, составлявшим авангард корпуса Понятовского, при Мире, продолженное при Романове...» [4, с. 58–60].

В 1817 г. Крымские конно-татарские полки, прошедшие с честью и славой свой боевой путь в составе русской армии в период наполеоновских войн были расформированы.

Спустя девять лет, в 1826 г., император издал «высочайший приказ» о сформировании лейб-гвардии крымскотатарского эскадрона.

Эскадрон участвовал в русско-турецкой (1828–1829 гг.) и Крымской (1853–1856 гг.) войнах и показал себя с лучшей стороны, заслужив многочисленные награды и почести.

Событиям Крымской войны в крымскотатарском фольклоре посвящена песня «Осман паша» и «Севастополь» [1, с. 154–155].

Наиболее популярной песней появившейся в период русско-японской войны 1904–1905 гг., является песня «Порт-Артур». Она повествует о тяжелой солдатской доле и содержит критику царизма. В 1960-1980 годы, во время подъема национального движения за возвращение на родину, песня Порт-Артур стала очень популярна и народ воспринимал ее как гимн. Поэтому власти запретили исполнять ее на концертах и по радио.

Сельби киби боюмыз, Агълап къалды союмыз. Порт-Артурдан къайткъан сонъра, Олур да бизим тоюмыз	*Мы стройны как тополя,* *Плача, ждет нас родня.* *Когда мы вернемся из Порт-Артура,* *Сыграем нашу свадьбу.*

Последние две строки были переделаны и пелись так: ***Биз Къырымгъа къайткъан сонъра, олур да бизим тоюмыз*** [1, с. 82–83].

В 1914 году началась I Мировая война. Крымские татары, как и все взрослое мужское население было мобилизовано на фронт. По воспоминаниям информатора Ильяса Османова (1889–1991 гг.), записанным в 1984 году лишь с одного села Буюк-Озенбаш призвали на фронт 500 его жителей [5, с. 14].

Таким образом, вскоре появляются песни, отражающие военные события: «Партизан йыры», «Орнынъелы», «Къызыл

аскер маршы», «Акътабан», «Къаракератым». Две из них были опубликованы известным тюркологом А. Н. Самойловичем. В сборнике «Избранные труды о Крыме» приводится несколько куплетов этих песен. Первая песня сложена по поводу выступления на войну Крымского конного, Ее величества Государыни Императрицы Александры Федоровны полка и, в частности, эскадрона, стоявшего в Бахчисарае. Вот несколько строк из этой песни:

Дженкке гиден аскериз,	*Мы – солдаты, идущие в бой;*
Дженк ишин билириз.	*Военное дело мы знаем.*
Агъламанъыз къардашлар,	*Не плачьте, братья!*
Иншалла, сагъ гелириз.	*Бог даст, мы здравыми вернемся.*

[6, с. 81–94].

Вторая же песня «Австрия челлеринде» изображает сетования крымских татар – турецкоподданных, вывезенных из Крыма в Мелитополь в качестве военнопленных. Речь идет о крымских татарах, переселившихся в Турцию, принявших османское подданство, а затем вернувшихся обратно на родину. Песня повествует о тысячах крымских татар погибших в боях, вернувшихся к родным очагам инвалидами, с наградами за мужество и самоотверженность. Грустная народная ирония становится очевидна, если вспомнить следующие слова песни:

«Австрия челлеринде чокъ козь юмулды. Нидже тенлер кефинсиз, табутсыз гомюльди». *(*досл.: *В степях Австрии сомкнулось много глаз. Сколько тел похоронено без савана и гроба?)* [3, с. 294].

Следующие строки песни передают близость соседства двух миров – реального и ирреального – и тоже несут дополнительный трагически-иронический оттенок:

«Австрия челлеринде чокъ джан къырылды. Нидже яшлар эльсиз-гозьсиз, аякъсыз къалды». *(*досл.: *В степях Австрии истреблено много людей. Сколько юношей осталось без глаз, без рук и ног).* [3, с. 294].

Еще более мрачно воспринимается сравнение австрийских степей с бескрайней могилой, кладбищем:

«Австрия челлери удждан-уджа мезар, Бу терс къара язылары, аджеп ким бозар?» *(*досл.: *Австрийские степи из конца в*

конец – кладбище. Кто сможет изменить эту черную судьбу?) [3, с. 294].

Рассмотрим подробнее художественное пространство песни «Варшава». Как в песне «Австрия челлери», здесь мы наблюдаем военные действия, которые происходят на землях Варшавы. На грани мира ирреального, созданного народным творчеством, и миром действительным, в этой песне мы наблюдаем трагизм жестокой действительности, обрушившейся на головы крымских татар.

«Элимизе вердилер тюфек, даянмаз юрек. …Башымыза тюштю атеш, не заман сенер?»

(досл.: *Нам в руки дали винтовки, сердце не выдерживает. …Наша голова объята пламенем, когда потухнет пламя?)* [3, с. 294].

Напомним, что собственно с героем песни происходит. Он попадает в армию, служит невольным свидетелем войны, оказывается в окопе: «…Акопларда олер исек, кимлер ювар бизни? Ягъмур ягъса селлер акъса, олар ювар бизни». (досл.: *Если мы умрем в окопах, Кто омоет нас? Если пройдет дождь, пройдет сель, они омоют нас).* Последние слова куплета: «Акопларда олер исек, кимлер гомер бизни? Баарь гельсе отлар оссе, олар гомер бизни». (досл.: *Если мы умрем в окопах, кто похоронит нас? Придет весна, взойдут травы, они покроют нас)* [3, с. 294]. С самим героем песни пока ничего плохого не случилось. Но это как-то дисгармонирует с насыщенностью песни плохими предзнаменованиями и тревожными предчувствиями, да и начиналась песня грустным пророчеством, которое тоже должно как-то осуществиться.

Партизанское движение в Крыму проходило в сложных и драматических условиях. Историю партизанского движения Крыма известный историк Г. Бекирова условно разделяет на три периода:

1) октябрь 1941–июль 1942 – драматическое начало;

2) август 1942–октябрь 1942 – кризис движения;

3) ноябрь 1942–мая 1944 – стабилизация и переход к более активным действиям. [2, с. 53].

В «Справке о состоянии партизанского движения Крыма за период 15.11.41 по 15–20.11.42», сохранившейся в личном фонде бессменного руководителя Центрального штаба партизанского

движения П. Пономаренко, за первый год составили: из 3098 партизан от голода умерло 450 человек, дезертировало или пропало без вести – 400 человек, погибло в боях 848 человек, было вывезено больных, раненых и истощенных – 556 человек... [2, с. 62].

Согласно данным первого секретаря Крымского обкома партии В. Булатова, по состоянию на 14 декабря 1943 г., в Крыму насчитывалось 6 бригад из 29 отрядов, а также штаб Центральной оперативной группы. В них числилось 3557 человек (русских – 2100, крымских татар – 406, украинцев – 331, белорусов – 23, другой национальности – 697)

В дальнейшем численность крымских татар в партизанских отрядах увеличилась.

В крымскотатарской фольклористике имеется несколько **партизанских песен**, созданных в 1941–1944 гг. Впервые они были опубликованы фольклористом Ф. Алиевым в его сборнике «Антология крымской народной музыки» [1, с. 115–118].

Одна из этих песен возникла в селе Баксан Карасубазарского района Крыма. Семь жителей села были расстреляны фашистами, затем облиты бензином и сожжены. После этого все жители села, бросив свои дома, ушли к партизанам.

«Бакъсан халкъы койни ташлап, тавгъа-ташкъа къачтылар. Едимизни аткъандан сонъ, бензин къоюп якътылар» (досл.: *Народ Баксана бросив село ушел в леса.(Так как) семерых из наших расстреляли и облив бензином сожгли*) [1, с.116]. Учитывая описанный в отрывке пейзаж, думаем, что в поэтическом мышлении народа имел место и такой ход мысли: огненно-красный цвет *(якътылар – сожгли)* среди зеленого леса *(тавгъа)* принимается за предвестника грядущих бед, войн, смерти и пожаров.

Две песни записаны у бывшего партизана Крыма Якуба Кираджиева, уроженца села Буюк-Озенбаш. В одной из них говорится о том, как немцы спланировали операцию по уничтожению села Кувуш и близлежащих партизанских лагерей. С этой целью они из дальнебойных орудий начали обстрел Кувуша и горы Яманташ, затем вошли в село, расставили вокруг посты и начали репрессии против мирных жителей.

Во второй песне рассказывается о засаде, устроенной партизанами и о гибели одного из них – Алядина от рук фашистов. В последнем куплете содержится обращение к родителям погибшего:

«Агъламанъ анам, агъламанъ бабам, душманлар хуваныр. Яшасын бизим бирлигимиз, интихам алыныр». (досл.: *Не плачь моя мать, не плачь мой отец, чтобы не радовались враги. Пусть единство наше будет прочным,* мы *обязательно отомстим.*) [1, с. 117]. Пафос песни остро диссонирует с положением героя, который воодушевляется стремлением отомстить врагу, благодаря единству соотечественников.

Таким образом, в процитированных выше песнях отчетливо проявляется народный взгляд на историю Крыма военного периода, социальная психология людей, живших в тоталитарном обществе и их отношение к историческим событиям. Утрата исторической памяти самоубийственна для человека и человечества. Человеческое общество может осознать себя, лишь обладая систематизированным воспоминанием о прошлом. Возрождая прошлое из небытия, историческая наука удовлетворяет тем самым насущную потребность общества в самопознании как условии его нормальной жизнедеятельности.

Литература

1.Антология крымской народной музыки / Ф. М. Алиев. – Симферополь: Крымучпедгиз, 2001. – 600 с.

2.Бекирова Г. Крымские татары. 1941–1991 / Г. Бекирова. Симферополь : Тезис, 2008. – 479 с.

3.Керим Я. Улу-узеньвеулу-узеньлилер / Я. Керим. Акъмесджит : «Къырым девокъув пед нешир», 2009. – 294 с.

4.Маркевич А. И. К столетию Отечественной войны. Таврическая губерния в связи с эпохой 1806–1814 годов. Исторический очерк 1–100 / А. И. Маркевич // Известия Таврической ученой архивной комиссии. – Симферополь: Типография Таврического губернского правления. – 1913. №49. – С. 58–60.

5.Озенбашлы Э. М. Озенбашвеозенбашлылар / Э. М. Озенбашлы. Акъмесджит: Оджакъ, 2002. – 96 с.

6.Самойлович А. Н. Избранные труды о Крыме: сборник / А. Н. Самойлович; сост. Е. Г. Эмирова. – Симферополь : Доля, 2000. – 296 с.

CRIMEAN TATARIAL PEOPLE'S POETRY OF THE MILITARY PERIOD

S. E. Abdullaeva[1]

Summary. Crimean Tatar soldiers and partisan songs include works created during the military service of Crimean Tatars from 1783–1917, Russian-Turkish (1828–1829) and Crimean (1853–1856) wars, as well as the Great Patriotic War. These periods are characterized by great saturation of historical events, military clashes, in which military units of the Crimeans also took part.
In the Crimean Tatar folk art songs reflecting events dedicated to the war take a special place and require more careful study and analysis.
Keywords: folk poetry, folklore, song genre, historical events, soldier's songs.

УДК 726.2

СТРАНИЦЫ АРХИТЕКТУРНОЙ ЛЕТОПИСИ ГЯНДЖИ XII в.

Р. Б. Амензаде[2]

Аннотация. Гянджа XII в. – один из блистательных и наиболее благоустроенных городов Востока, который включал укрепленные право, и левобережные части, соединявшиеся несколькими мостами. Город имел плотно заселенную селитьбу – с улицами,

[1] School No. 22, teacher, post-graduate student of the 2nd course of the State Educational Institution of Higher Education of the RK «KIPU» of the Crimean Tatar Literature and Journalism Department, Simferopol, safinar_93@mail.ru.
[2] Институт Архитектуры и Искусства Академии Наук Азербайджана, зав. отделом «Истории и теории архитектуры», д-р архитектуры, проф., Баку, rayiha@mail.ru.

махалля, целой номенклатурой монументальных строений, круг которых был обычен для феодального восточного города – оборонительные, культовые, гражданские, рыночные. В городе и в его окрестностях существовала обширная сеть гидротехнических сооружений – каналы, колодцы, кяхризы, канализация. Гянджа не менее интересен как довольно сохранившийся в своем оригинальном целостном виде градостроительный, архитектурный и природный комплекс. Исключительно живописный образ города с силуэтами минаретов и порталов монументальных строений, четко вырисовывавшихся на фоне голубой дымки величественной горной гряды Малого Кавказа – незабываемое зрелище. Археологические раскопки, которые велись на территории старой Гянджи и в предместьях, дают основание утверждать, что он населен издревле, обитатели этих мест обладали развитой культурой.

Ключевые слова: Гянджа, город, оборонительные стены, монументальные здания, гидротехнические сооружения.

Гянджа, раскинувшийся на обширной низменности северо-восточного подножья Малого Кавказа древний, но обладающий неизменно кипучей энергетикой современный город, утопающий в зелени садов, славящийся своим мягким климатом, гигантскими раскидистыми чинарами, вековыми культурными традициями. Исключительно живописный образ города с силуэтами минаретов и порталов монументальных строений, четко вырисовывающихся на фоне голубой дымки величественной горной гряды – незабываемое зрелище. Гянджа не менее интересен как довольно сохранившийся в своем оригинальном целостном виде градостроительный, архитектурный и природный комплекс. Археологические раскопки, которые велись на территории старой Гянджи и в предместьях дают основание утверждать, что он населен издревле, обитатели этих мест обладали развитой культурой [1, с. 56].

Благодатная земля взрастила немало выдающтхся представителей азербайджанского народа – мухандисов, врачей, зодчих, теологов, поэтов, философов, среди которых немало современников великого Низами Гянджеви (1141–ум. после 1203 г.) – Мехсети Гянджеви, Абул-ула Гянджеви, Таджеддин Амир

Ахмед Гянджеви (Пири Хатеби), Абу Хафз Омер ибн Осман Гянджи, Разийа Гянджеви. Подлинным светочем гуманности, гением поэзии, осенившим «божественным волшебством своего духа» город, страну, да и весь мир остается на все времена «совершенный мудрец из Гянджи» Низами Гянджеви. Поэт – колосс напрямую олицетворяет тот уровень учености, который был присущ Гяндже – цветущей, многоречивой, многообразованной... «Само собой разумеется, что такое гигантское литературное явление, как творчество Низами не могло возникнуть на пустом месте ...», – отмечает Г. Алиев в предисловии к книге проф. А. Е. Крымского [2, с. 12].

Подчинение халифатом Азербайджана, одного из самых богатых «восточных вилайетов» приобретало со временем все большей номинальности. На рубеж IX–X вв. падает появление государственных образований, возглавлявшихся местными династиями, провозгласившими себя независимыми от Багдада правителями. Одним из самых влиятельных и сильных было государство Шаддадидов, правивших «приблизительно с 340 г.х. (951/2)» указывает В. В. Бартольд, образованное в результате объединения нескольких эмиратов [3, с.188–192].

Уже в XI в. стал возможен мощный взлет экономической и культурной жизни Азербайджана. Это было время стремительного подъема городов и городской жизни, обусловленное активной созидательной деятельностью народных масс. Хотя каждый городской организм живет и развивается по собственным законам, закономерности уплотнения среды едины для исторически сложившихся городов. Усиление процесса урбанизации предопределило дальнейшее существование и появление новых городов, благоприятные условия для их развития определялись ростом экономики, стимулированным единой хозяйственной системой, интенсивной феодолизацией, подъемом архитектурно-строительной деятельности и выдвижением новых архитектурных задач, отвечавших всесторонним-духовным и экономическим запросам средневекового социума.

Берда (Барда), Баб-ал-Абваб (Дербенд), Ардебиль, Марага, Урмия, Шемахия (Шамахы), Шамкур (Шамкир), Шаберан, Бейлаган (Орен-кала), Джанза (Гянджа) наиболее часто упоминающиеся в источниках города, которые прошли общий

процесс формирования раннефеодального города с крепостью правителя, цитаделью, обведенную сильными стенами, и, вокруг которого появилось поселение, структурированное со временем в шахристан и рабад [4, с. 40]. Расцвет и рост этих и других городов были стимулированы многоотраслевым высокоразвитым ремесленным производством и интенсивной караванной торговлей, обеспечившей бурные многосторонние контакты, непременное условие развития средневекового общества. Отмечающееся в источниках расположение ворот в Гяндже, Бейлагане и др. городах указывает на существование в них определенных главных магистралей. В источниках неизменно сообщается также о развитой инфраструктуре, что собственно подкрепляется археологическими раскопками. Общая площадь домонгольской Гянджи в пределах наружного обвода оборонительных стен составляла примерно 250 га [5, с. 5].

Гянджа становится одним из блистательных и наиболее благоустроенных городов Востока, который включал укрепленные право- , и левобережные части, соединенные несколькими мостами, с плотно заселенной селитьбой – с улицами и махалля, с целой номенклатурой монументальных строений, круг которых был обычен для феодального восточного города. Архитектурный образ городов формировался в первую очередь объектами военно-стратегического значения. То же в Гяндже, где каждая часть хорошо распланированного города, расположенного на высоких берегах Гянджачая пересекавшего город в направлении юг-север была защищена системой мощных оборонительных заслонов с высокими стенами шириной до 2-х м, с зубцами и мазгалами (щели в стенах), со рвом, шириной доходившим до 8–9, с крепостными воротами из сбитых накрепко огромных бревен с железными креплениями [6, с. 74, 75]. При необходимости крепостные рвы заполнялись водой, превращаясь в труднопроходимые препятствие [5, с. 6]. Стены крепостных сооружений были возведены из глинобита квадратного сырцового кирпича (42х42х12 см, 44х44х12 см), зато снаружи и стены и башни были заключены в панцирь каменной кладки [5, с. 7]. Ахмед бин Лютфуллах (Мунаджим Баши) в «Своде историй государств» сообщает, что Шаддадид Абу-л Асвар в 455 г.х. (1063) « ...построил вокруг окрестности Джанзы прочную стену и установил в ней крепкие ворота» [5, с.7].

Кроме того, «Джанза стала вдвое (больше) чем была» [6, с. 77]. При необходимости крепостные рвы заполнялись водой, превращаясь в труднопроходимое препятствие [5, с. 6]. Оборона была мощной, и, неспроста, потому как с незапамятных времен Гянджа являлся ареной неоднократных военных действий, он перманентно подверглся набегам завоевателей, неизменно зарившихся на «цветущий и богатый угодьями» (аль Истахри), напоенный ароматами плодоносящих садов город ...

В Гяндже строятся здания и сооружения широкой типологической палитры, сочетающиеся в комплексной застройке – культовые, гражданские, рыночные. В строениях – в известной степени – обнаруживается градостроительный подход к планировочно-композиционным решениям зданий, хотя и в контексте бессистемной застройки [4, с. 83, 84]. Исследователи отмечают, что дворец правителя в Гяндже упомянут в самых разных источниках [там же]. В городе и в его окрестностях существовала обширная сеть гидротехнических сооружений –каналы, колодцы, кяхризы, канализация. Важнейшим фактором градостроительной культуры были ирригационные каналы, подлинно «кровоснабжающие» артерии, способствовавшие росту обрабатываемых земель превращению их в изумрудные оазисы, плодоносящие и декоративные сады, в глубине которых возвышались монументальные постройки и народное жилье. Гянджа был как крупным перевалочно-транзитным пунктом, так и важным торговым центром, где сбывались товары не только местного производства, но и со всего Востока. Ремесленные изделия, производившиеся в Гяндже, были известны далеко за пределами страны. Особенного развития и значительного производства достигла шелковая пряжа, первосортного качества атлас, войлок, всевозможные изделия из парчи, хлопковая и шерстяная ткань, меховые чалмы, одежда называвшаяся «ал-гянджи» и «ал-кутни», неизменно находившие огромный спрос во многих городах Востока. Знаком достоинства «висак-баши» военного офицера при дворе Сасанидов (В. В. Бартольд) была в частности «гянджинская» одежда, которая существовала и во дворцах кашгарских государей в X1 веке [7, с. 127].

В 1139 г. Гянджа и окрестные населенные пункты были разрушены в результате мощнейших тектонических сдвигов,

зубчатая вершина горы Кяпаз громоздившаяся вдали обвалилась, а рухнувшие обломки скал запрудили реку Агсу. Так образовалось озеро сказочной красоты Гей-гел и нескольких небольших горных озер в обрамлении реликтовых лесов. «Неистовство земли и сильное разрушение двинулось с ужасной яростью и достигло этой земли Албании. В результате его столица Гянджа также была швырнута в ад, поглотив своих жителей» писал албанский историк, население которой, как пишет З. Буниятов, составляло не менее 300 тыс. человек [3, с. 191, 192]. В течение последующих лет город постепенно оправляется от последствий чудовищного землетрясения. Последствия землетрясение, отмечает И. М. Джафарзаде «были ликвидированы силами оставшихся в живых горожан, количество которых», добавляет он «... было не меньшим, чем убитых сограждан» [8, с. 15]. Жизнь в городе постепенно входила в свое русло...

Литература

1.Ахмедов А. Города Азербайджана XII–нач. XIII вв. в свете новых археологических исследований, в « Альманах Низами Гянджеви», Баку, 1984.

2.Бретаницкий Л. С. К изучению градостроительной культуры Азербайджана XII–XV вв., «Искусство Азербайджана» Т.VII. Баку, 1959.

3.Буниятов З. М. Государство Атабеков Азербайджана. Баку, 1978.

4.Джафарзаде И. М. Историко-археологический очерк старой Гянджи. Баку, 1949.

5.Крымский А. Е. Низами и его современники (Предисл. Газанфар Алиева). Баку, 1981.

6.Мамед-заде К. М. Архитектура Гянджи. Баку, 1991.

7.Нейматова М. С. Корпус эпиграфических памятников Азербайджана. Т. 1. Баку, 1991.

8.Щеблыкин И. П., Горчакова Н. Г. Гянджа XII века, в «Архитектура Азербайджана. Эпоха Низами». М.-Баку, 1947.

PAGES OF ARCHITECTURAL CHRONICLE OF GANJA. XII C.

R. B. Amenzade[1]

Summary. Ganja in the XII century – one of brilliant and well-maintained towns of the East which included the fortified right and left parts connected by several bridges. The town was densely settled – with streets and mahallas, with a whole nomenclature of monumental structures the circle of which was ordinary for feudal oriental town – defensive, religious, civil, market. There were large hydrotechnical constructions in the town and its surroundings canals, wells, kahrizes, sewerage. Ganja is no less interesting as survived in its original integral form of town – planning – architectural and natural complex. Exceptionally picturesque image of the town with silhouettes of minarets and portals of monumental buildings visible on the background of majestic ridge of the Small Caucasus is unforgettable sight. Archaeological excavations which were carried out on the territory of the old Ganja and its surroundings give the reason to affirm that it was settled in old times and population of this places had rich culture.

Keywords: Ganja, town, defensive walls, monumental buildings, hydrotechnical constructions.

УДК 811.511.152.1 (045)

СОКРОВИЩА НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА В ПОЭЗИИ Н. ИШУТКИНА

А. Б. Анисимова[2], **С. Н. Маскаева**[3]

Аннотация. В статье рассматриваются традиции устного народного творчества в поэзии Н. Ишуткина. Поэт использует

[1] Institute of Architecture and Art of Academy of Sciences of Azerbaijan, Head of Department «History and Architecture Theories», Doc. of Architecture, Prof., Baku, rayiha@mail.ru.

[2] МГПИ им. М. Е. Евсевьева, студент 4 курса филологического факультета, Саранск, ghjkkk@rambler.ru.

[3] МГПИ им. М. Е. Евсевьева, доц. кафедры родного языка и литературы, канд. филол. наук, Саранск, maskaeva77@rambler.ru.

сокровища народного творчества во внутренней структуре произведения, в сфере ассоциативных связей, различного рода сопоставлений. На его основе поэт строит новый тип сравнений, в котором человеческий характер, внешность, чувства служат средством для более глубокого и точного изображения природных явлений. Родная природа привлекает его своей гармоничностью, цельностью и естественной мудростью своих законов, как пример идеальных взаимоотношений отдельных ее частей.

Ключевые слова: традиция, жанр, стиль, эпитеты, лирика, фольклор.

Традиции устного народного поэтического творчества оказывают на современную мордовскую лирику тематическое, философское, эстетическое, стилистическое и другие влияния, соотносятся и с содержанием, и с художественной формой произведений. В последнее время поэты все более и более отходят от литературно отшлифованной речи и парадной праздности слова, склоняются к народному просторечию. Конечно, это не всем удается в одинаковой степени, но и в этом плане есть определенные эстетические находки.

Идеалы фольклора формировались и отшлифовывались в течение веков, что позволяет ему по сей день быть одним из сильнейших импульсов для творчества современных поэтов. Постоянное и плодотворное взаимодействие с фольклором происходило и во время становления мордовской литературы, и во время ее последующего развития. В наше время традиции народного творчества не теряют своей притягательной силы для художников слова. Именно через творческое использование фольклора утверждается преемственность в развитии национальной художественной культуры, народность современной поэзии [6, с. 136].

Н. И. Ишуткин, добиваясь естественного выражения своих чувств, мыслей и наблюдений, избирая предметом своего творчества факты реальной жизни и быта современного человека, выражает свое поэтическое волнение самыми обыденными словами. Но просторечие в его лирике – это естественное восхищение красотой и полнотой жизни. Поэт влюблен в свой край, в свою Родину, она является героем многих его

произведений. Приведем одно из наиболее показательных в этом плане стихотворений:

Зярдо марян, сансом вересь
Курок лаказеви,
Зярдо седеесь сеери,
Анок кувсезевемс, –
Од порань лишметне эйсэнь
Луга лангов салыть,
Косо покштянь марто вейсэ
Ливезь а весть валынь.
Тосо шержей пандо чамас
Нежедсть пингть вель ламо.
Тосо эрьва лушмось-ямась
Вансты евкст эрямонь.
Тосо тундонь маней валскеть
Сэнь сувсо экшелить.
Тосо лейнесь чуди налксезь,
Оймси тиринь велесь.
Лишметь-вармат яла эйсэнь
Васов, васов салыть.
Лецтнематне вий седейзэнь
Валыть, валыть, валыть…
[1, с. 14–15]

Когда чувствую, кровь в жилах
Скоро закипит,
Когда сердце кричит,
Готово стонать, –
Кони молодости меня
Уносят на луг,
Где вместе с дедом
Не раз проливал пот.
Там на седой горе
Осело много веков.
Там каждая яма-ложбинка
Хранит жизни сказки.
Там весенние солнечные зори
Купаются в синей мгле.
Там речушка течет играючи,
Отдыхает родное село.
Кони-ветры меня все
Дальше, дальше уносят.
Воспоминания силу в сердце
Вливают, вливают, вливают.

Из текста очень хорошо видно, что для более точной передачи своих мыслей и чувств, всей глубины своих переживаний автор использует прием олицетворения, придавая ему новые, своеобразные черты: «Когда сердце кричит, / Готово стонать»; «Там каждая яма-ложбинка / Хранит жизни сказки». Для этих олицетворений характерна предельная индивидуализация образа, что следует считать продолжением, дальнейшим переосмыслением традиций мордовского фольклора. Осознание природы как одушевленного целого с человеком, привлечение образов окружающего мира для сравнения, уподобления с различными моментами в жизни человека, с его душевными переживаниями – одно из основных художественных открытий фольклора, творчески перерабатываемое Н. И. Ишуткиным. Поэтому можно утверждать, что философское восприятие природы, близость духу народного творчества составляют основу мировоззрения поэта.

Поэт чувствителен к окружающему миру, стремится передать его красоту с помощью близких к фольклору метафор, поэтически их переосмысливая, отчего они приобретают оттенок окказиональности: «Когда чувствую, кровь в жилах / Скоро закипит»; «Кони молодости меня / Уносят на луг, / Где вместе с дедом / Не раз проливал пот»; «Там на седой горе / Осело много веков»; «Там весенние солнечные зори / Купаются в синей мгле, / Там речушка течет играючи»; Кони-ветры меня все / Дальше, дальше уносят. / Воспоминания силу в сердце / Вливают, вливают, вливают». С учетом того, что олицетворение является разновидностью метафоры, можно утверждать, что стихотворение полностью основано на метафоре. Большинство из процитированных метафор почерпнуты автором из фольклора (кровь кипит, кони уносят, проливать пот, речка течет, кони-ветры уносят) или составлены с учетом традиций устно-поэтического творчества мордовского народа.

Наряду с этим поэт для усиления силы образа, более конкретного выражения идейного замысла стихотворения пользуется парными сочетаниями слов: «лушмось-ямась» (яма-ложбинка); «лишметь-вармат» (кони-ветры). В других стихотворениях автор также употребляет традиционно закрепившиеся словосочетания и сам образовывает таковые: «мельть-превть» (желания-мысли), «пурнынь-сэрнинь» (собрался-нарядился), «мель-ежо» (желание-чувство), «валонзо-рисксэнзэ» (слова-горести») и другие. Стихи Н. И. Ишуткина характеризуются также афористичностью. Автор размышляет над актуальными проблемами современности, обобщая свои жизненные наблюдения. Например, иногда для последующих рассуждений он начинает стихотворение с пословицы: «Сельмтне пелить, кедтне теить» («глаза боятся, руки делают») [5, с. 50].

Поэт стремится использовать сокровища народного творчества во внутренней структуре произведения, в сфере ассоциативных связей, различного рода сопоставлений. На его основе поэт строит новый тип сравнений, в котором человеческий характер, внешность, чувства служат средством для более глубокого и точного изображения природных явлений. Родная природа привлекает его своей гармоничностью, цельностью и естественной мудростью своих законов, как пример идеальных

взаимоотношений отдельных ее частей. Вот как поэт завершает стихотворение «Олявсто ливтнема» («Свободные полеты»), в котором рассказывает о птицах, улетающих зимой на юг: «Монгак вечкан тукшномо кудосто, / Седеем пек вечксы олячинть. / Ансяк нармунь ладсо эрьва косто / А ступтнеса тиринь енксов кинть» [4, с. 64] («И я люблю уходить из дома, / Сердце очень любит свободу. / Только отовсюду, *как птицы*, / Не забываю дорогу домой»).

В целом поэзии Н. И. Ишуткина свойственна такая черта произведений устного народного творчества, как присутствие в произведениях традиционных средств художественной образности: постоянных эпитетов, параллелизмов, олицетворений: «Мекс, седей, сэредят, / Кинь кисэ авардят: / То оймат, верьгедят, / То сексь лопакс тардят?» («Почему, сердце, болишь; / О ком ты плачешь: / То успокоишься, воспламеняешься, / То осенним листом дрожишь?» [5, с. 33].

В некоторых случаях поэт переосмысливает традиционную народную символику: символы, имеющие фольклорное происхождение, получают новые оттенки, становятся более емкими. Например, черные березы символизируют гибель героев-фронтовиков («Ды ней килейтне, / Теке калмо лангсо, / Керить седейть / Раужо тюсост эйсэ» – «И теперь березы, / Словно на кладбище, / Разъедают сердце / Черным своим светом») [3, с. 76], а зажигающиеся звезды – жизнь погибших на полях сражений: «Маштовозтнень эрямост / Кирвазсть тештекс» («Погибших жизнь / зажглась звездой») [4, с. 77].

Вместе с тем в произведениях поэта ощущается постепенный отход от приемов внешней стилизации, стремление переосмыслить народные традиции таким образом, чтобы они органически вплетались в ткань произведения, посвященного проблемам нашего времени. В некоторых стихотворениях преобладает скрытый характер следования фольклорной традиции, которое на формальном уровне выявить довольно сложно. Примером такого творческого освоения фольклорных традиций может служить стихотворение «Сексень рузт» («Осенние русские») [3, с. 145-146]. В нем поэт сопоставляет забывающих свой родной язык людей с поздно выведенными цыплятами, от которых нельзя дождаться ни яиц, ни мяса, ни пуха, а также с бестолковой пустой коноплей.

Наблюдается также слияние фольклорных приемов сравнения и олицетворения и появление на основе этого нового, выполняющего их функции, приема художественной образности, преобразование традиционных фольклорных приемов в соответствии с творческим замыслом поэта. Приведем четверостишие из стихотворения «Сулейть» («Тени»): «Ризксэсь налтокс сови эйзэм, / Валови сон чивалгомакс. / Каштмолемась жо пилесэм / Сезневи кискань онгомакс» («Печаль стрелой входит в меня, / Вливается она закатом. / Безмолвие же в моих ушах / Рвется собачьим лаем») [3, с. 121].

Таким образом, фольклорные традиции в творчестве Н. И. Ишуткина (использование олицетворений, метафор, сравнений, эпитетов, символов, парных слов, уменьшительно-ласкательных суффиксов, традиционных обращений, пословиц, а также создание произведений в жанре загадки, частушки и сказки) во многом предопределяют национальное своеобразие его лирики, способствуют более глубокому проникновению в действительность, сближению с эстетическими и нравственными идеалами мордовского народа.

Литература

1.Ишуткин Н. И. Пейделькань кужине: Стихть, нурька морынеть, содамоевкст (Ромашковая поляна: стихи, короткие песенки, загадки). – Саранск: Изд. Дом «Книга», 2007. – 80 с.

2.Ишуткин Н. И. Пейзаж души: стихи. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1998. – 56 с.

3.Ишуткин Н. И. Сексень кизэнь паламо: стихть, морот (Поцелуй бабьего лета: Стихи, песни). – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2009. – 304 с.

4.Ишуткин Н. И. Тештень мастор: стихть, пародият (Звездная страна: стихи, пародии) / Н. И. Ишуткин. – Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1994. – 72 с.

5.Ишуткин Н. И. Сиянь сурсеме: стихть, нурька морынеть / Н. И. Ишуткин (Серебряный гребешок: стихи). – Саранск: Изд. Дом «Книга», 2011. – 97 с.

6.Маскаева С. Н. Мордовская фольклористика второй половины XIX–первой четверти XX в // Гуманитарные науки и образование. – 2012. – № 2 (21). – С. 135–142.

TREASURES OF PEOPLE'S CREATIVITY IN POETRY OF N. ISHUTKIN

A. B. Anisimova[1], **S. N. Maskaev**[2]

Summary. The article examines the traditions of oral folk art in the poetry of N. Ishutkin. The poet uses the treasures of folk art in the internal structure of the work, in the sphere of associative connections, various kinds of comparisons. On its basis, the poet is building a new type of comparison, in which the human character, appearance, feelings serve as a means for a deeper and more accurate depiction of natural phenomena. The native nature attracts it with its harmony, integrity and natural wisdom of its laws, as an example of the ideal relationship of its individual parts.
Keywords: tradition, genre, style, epithets, lyrics, folklore.

УДК 94 (479.24)

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ НА ПРИМЕРЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО НАРОДА

Н. Р. Ахундова[3]

Аннотация. В статье автор поднимает вопросы развитие культуры и укрепление духовных ценностей в Азербайджанской Республике (начало XXI века). В современной исторической науки большое место занимают вопросы культуры, роль тюрков в истории народов

[1] MGPI the name of M. E. Evsev'eva, student 4 courses of philological faculty, Saransk, ghjkkk@rambler.ru.
[2] MGPI the name of M. E. Evsev'eva, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof., Department of the Mother Tongue and Literature, Saransk, maskaeva77@rambler.ru.
[3] Институт истории А. А. Бакиханова Национальной Академии наук Азербайджанской Республики, Отдел истории культуры Азербайджана, вед. науч. сотр., д-р философии по истории, доц., Баку, nigar-akhundova@yandex.ru.

мира, их вклад в материальную и духовную сокровищницу человечества. Важное место в современном состоянии традиционной культуры тюркс-ких народов занимает история культуры Азербайджана. Азербайджан страна, где поставлен первый балет на мусульманском Востоке. Музыка и либретто Афрасиеба Бадалбейли – «Девичья башня» – «Qız qalası» (1940 год). Премьера балета состоялась 18 апреля 1940 года. Роль Гюльянак играла первая балерина на Востоке – Гамяр ханум Алмасзаде [9]. 25 января 1908 года в Баку в театре Гаджи Зейналабдина, состоялась премьера первой на всем востоке оперы «Лейли и Меджнун», написанной композитором Узеиром Гаджибековым по мотивам трагедии Физули. Этим Гаджибеков дал старт профессионально-композиторскому творчеству в Азербайджане [10]. В 1919 году Узеир бек Гаджибеков представил в Азербайджанском комиссариате народного просвещения доклад о необходимости создания в республике высшего учебного заведения музыкальной направленности. Комиссариат одобрил это предложение, и 25 мая 1919 года было положено начало строительство здания Азербайджанской государственной консерватории. Узеир бек стал одним из преподавателей вскоре основав восточное отделение, где азербайджанская музыка преподавалась как устно, так и по нотам [11]. Это лишь несколько примером из истории культуры азербайджанского народа. Тема статьи связана с историей развития культуры и укрепления духовных ценностей в Азербайджанской Республике в начале XXI века.

Ключевые слова: культура, тюркский народ, Азербайджан, балет, опера.

В современной исторической науки большое место занимают вопросы культуры, роль тюрков в истории народов мира, их вклад в материальную и духовную сокровищницу человечества.

Важное место в современном состоянии традиционной культуры тюркских народов занимает история культуры Азербайджана.

Азербайджан страна, где поставлен первый балет на мусульманском Востоке. Музыка и либретто Афрасиеба Бадалбейли – «Девичья башня» – «Qız qalası» (1940 год). Премьера

балета состоялась 18 апреля 1940 года. Роль Гюльянак играла первая балерина на Востоке – Гамяр ханум Алмасзаде [9].

25 января 1908 года в Баку в театре Гаджи Зейналабдина, состоялась премьера первой на всем востоке оперы «Лейли и Меджнун» написанной композитором Узеиром Гаджибековым по мотивам трагедии Физули. Этим Гаджибеков дал старт профессионально-композиторскому творчеству в Азербайджане [10].

В 1919 году Узеир бек Гаджибеков представил в Азербайджанском комиссариате народного просвещения доклад о необходимости создания в республике высшего учебного заведения музыкальной направленности. Комиссариат одобрил это предложение, и 25 мая 1919 года было положено начало строительство здания Азербайджанской государственной консерватории. Гаджибеков Узеир бек стал одним из преподавателей, вскоре основав восточное отделение, где азербайджанская музыка преподавалась как устно, так и по нотам [11]. Это лишь несколько примером из истории культуры азербайджанского народа. Тема статьи связана с историей развития культуры и укрепления духовных ценностей в Азербайджанской Республике в начале XXI века. В 2012 году был принят новый «Закон о культуре», основными принципами которого стали: гуманность, интеграция, качество, преемственность, светскость, фактор таланта, баланс и продуктивность. Законом гарантированы права и свобода творчества каждой личности, развитие международных связей и сотрудничества, а также антимонопольной государственной политики в сфере культуры, сохранение и развитие национальной бытности и культурного наследия как титульной нации, так и всех этнических групп, исторически проживающих на территории Азербайджанской Республики, возможность создания общественных объединений и организаций, занимающихся культурной деятельностью [11]. 14-го февраля 2011-го года на базе Закрытого Акционерного Общества Телерадиовещания Азербайджана начал действовать канал «Культура». В 2014 году была утверждена «Концепция культуры Азербайджана», включающая решения о сохранении и пропаганде национальных традиций, улучшении материально-технической

базы сферы культуры, а также ее популяризации через международные организации.

В области развития театрального искусства в Азербайджанской Республике с 2003 года предпринят ряд меры по улучшению материально-технической базы театров, укреплению творческого потенциала театров. Еще в 2006 году в Азербайджане был Закон АР «О театре и театральной деятельности» [3], кстати, впервые среди стран СНГ. Важными шагами в возрождении театрального искусства в стране стали распоряжения Президента Ильхама Алиева от 19 февраля 2007 года «О развитии театрального искусства Азербайджана» [7] и об утверждении государственной программы «Азербайджанский театр в 2009-2019 годах» от 18 мая 2009 года [6]. Основной целью программы являются обеспечение сохранения богатого художественного наследия и творческих традиций азербайджанского театра, пропаганда и интеграция в мировую культуру национально-духовных ценностей, поддержка устойчивого развития национального театрального искусства [1].

В результате осуществления программы была укреплена материально-техническая база действующих в стране государственных театров, здания театров были оснащены современным оборудованием. В целом, после 2003 года, были капитально отремонтированы и переданы в распоряжение зрителей здания Государственного театра юного зрителя, Государственного театра музыкальной комедии, Государственного Академического национального драматического театра, Государственного русского драматического театра, Театра кукол, Театра «Юги», Театра песни, Театра пантомимы, Драматического театра в Мингечевире и других театров.

Торжественное открытие Государственной филармонии в 2004 году после капитального ремонта стало одним из незабываемых культурных событий в стране. В церемонии открытия как исполнитель и как дирижер принял участие всемирно известный музыкант Мстислав Ростропович. Было исполнено произведение «Итаф» («Посвящение») композитора Ф.Ализаде, специально написанное для этой церемонии [8, с. 2–3].

Большим событием стало проведение в Баку в ноябре 2010 года I Бакинской международной театральной конференции «Мировой театральный процесс в XXI веке: проблемы,

перспективы и альтернативы», в которой приняли участие видные театральные деятели, режиссеры, продюсеры, руководители театров, актеры, театроведы из 76 стран мира.

Целенаправленная политика по развитию всех видов Азербайджанской музыки, имеющей древние и богатые исторические традиции, играет важную роль в пропаганде нашей национальной культуры во всем мире.

Мугам и ашугское искусство – два важных фундамента, на котором выстраивается азербайджанская музыкальная культура. Шаги, предпринятые в последние годы для развития уникального национального вида музыки – мугама в Азербайджане, способствовали еще большей популяризации этого древнего музыкального искусства. Подтверждением этого являются организованные при поддержке Фонда Гейдара Алиева республиканские конкурсы молодых исполнителей мугама, Международный фестиваль «Мир мугама» и другие музыкальные события.

Ашугское искусство, представляет важный элемент сокровищницы национальной культуры Азербайджанского народа, Осуществляется последовательная и целенаправленная работа по пропаганде и распространению этого уникального вида искусства Азербайджана и повышению его роли в развитии нашей национальной культуры. В этой связи особо следует подчеркнуть значение проведения Международного ашугского фестиваля в 2010 г. Наряду с ашугами Азербайджана, в фестивале приняли участие ашуги и озаны из Турции, Ирана, Грузии, Казахстана, Узбекистана, Кыргызстана и Дагестана [5].

Повышение интереса к таким музыкальным жанрам – как национальный мугам, национальное классическое и инструментальное исполнение, образование Международного Центра Мугама, победа на песенном конкурсе «Евровидение 2011» – являются очередными показателями быстрого темпа развития культуры в Азербайджане и оказания этой сфере государственной поддержки.

В настоящее время азербайджанское государство прилагает значительные усилия по защите и пропаганде нематериального культурного наследия нашего народа. Результатом этой целенаправленной работы стало то, что в 2003 году

Азербайджанский мугам был включен в Список шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО. В 2009 искусство ашугов и праздник Новруз, в 2010 году искусство ковроткачества, в 2013 году искусство исполнения на таре и азербайджанская карабахская игра Човкан (коллективная игра на конях) включены в список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО.

Важной частью культурной политики азербайджанского государства составляет сохранение многовекового, богатого культурного и материального наследия нашего народа. Президентом Азербайджанской Республики был издан ряд распоряжений о выявлении, восстановлении, изучении, использовании и охране исторических и культурных памятников по всей стране [4].

В последние годы на территории Азербайджанской Республики Указами Президента Азербайджанской Республики были созданы Государственный историко-культурный и природный заповедник «Янардаг», Государственный историко-архитектурный заповедник «Храм Атешгях», Государственный историко-культурный заповедник «Кешикчидаг» и Государственный историко-архитектурный и этнографический заповедник «Хыналыг». Археолого-этнографический музейный комплекс «Гала».

В годы независимости в стране и за рубежом были отмечены юбилей классиков азербайджанской литературы и культуры, в том числе Н. Гянджави, М. Ф. Ахундова, М. А. Сабира, Г. Джавида, М.Мушвига, Дж. Джабарлы, С. Вургуна, М. Дж. Пашаева, У.Гаджибекова, К. Караева, Ф. Амирова, М. Магомаева, Ниязи, А.Меликова, С. Рустамова, Бюльбюла, Р. Бехбудова, Р. Рза, Н.Рафибейли, М. Араза и многих других классиков, воздвигнуты памятники многим из них (Ф. Амирову, Бюльбюлю, К. Караеву, Р.Рза).

Благодаря существующему национально-культурному многообразию, атмосфере этнической и религиозной терпимости, Азербайджан прославился как многонациональная и многоконфессиональная страна, пространство межкультурного диалога мирового масштаба. Сегодня успешно осуществляемая в Азербайджанской Республике государственная политика,

направленная на сохранение этого культурного, лингвистического и этнического разнообразия, обуславливает необходимость окружения особой заботой и обогащения накопленного веками исторического опыта в сфере мультикультурализма, усиления пропаганды достигнутых в азербайджанском обществе уникальных успехов в этом направлении на международной арене.

Атмосфера толерантности в Азербайджане всегда находится на самом высоком уровне. По этой причине, здесь ежегодно проводятся многие мероприятия международного уровня, научные конференции, посвященные вопросам мультикультурализма, межнациональным и межконфессиональным отношениям. С 2011 года, по личной инициативе Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева, раз в два года в Баку проходит Всемирный форум по межкультурному диалогу. Подобные форумы проводятся в партнерстве с ЮНЕСКО, Альянсом цивилизаций ООН, Советом Европы, Центром Север-Юг Совета Европы, ISESCO, Всемирной туристической организацией ООН.

В 1992 году была создана Международная организация тюркской культуры (ТЮРКСОЙ). Эта международная культурная организация, объединяет тюркоязычные страны. Азербайджан является одним из активных участников Тюрксоя.

Основной целью организации является сотрудничество между тюркскими народами для сохранения, развития и передачи будущим поколениям общих материальных и культурных памятников тюркских народов.

В состав Тюрксоя входят 14 участников-стран, включая суверенные государства и федеральные субъекты или автономные регионы третьих стран – Азербайджан, Республика Алтай, Башкортостан, Гагаузия, Казахстан, Хакасия, Кыргызстан, Турецкая Республика Северного Кипра, Якутия, Татарстан, Турция, Туркмения, Тыва, Узбекистан. Сегодня используются следующие тюркские языки – алтайский, башкирский, азербайджанский, гагаузский, казахский, турецкий, якутский, татарский, туркменский, тувинский, узбекский.

Тюрксой, проводит и проводил, огромную работу по пропаганде тюркской культуры, взаимообмену и сотрудничеству. Примером является международные симпозиумы, лаборатории

художников, скульпторов, юбилеи корифеев искусства, показы опер и балетов, фотовыставки.

За широкое освещение в 2010 году культуры тюркского мира Азербайджанское государственное телеграфное агентство – АзерТадж удостоен был Генеральным секретариатом Тюрксой «Премии печати Тюрксой».

Данная премия учреждена была в 2009 году Генеральным секретариатом Тюрксоя: «Премия печати Тюрксой». Она ежегодно присуждается средствам массовой информации, имеющим заслуги в широкой пропаганде и распространении посредством печати тюркской культуры в мире.

Важным вкладом художественной интеллигенции в деятельности Тюрксоя являлся совместный проект стран-участников Тюрксоя в постановке оперы «Кер-оглы» азербайджанского композитора, великого Узеира Гаджибекова – основателя оперного искусства на Востоке. Премьера оперы состоялась в Национальном театре оперы и балета им. А.Малдыбаева в Бишкеке, затем его увидели жители городов Алма-Ата, Анкара, Баку.

16-17 декабря 2010 года в музейном центре города Баку состоялся международный симпозиум «Музыкальные инструменты тюркских народов», проводимый Министерством культуры и туризма Азербайджанской Республики, Тюрксоем, Государственным музеем музыкальной культуры Азербайджана. На симпозиуме участвовало 38 участников из 13 стран мира и 24 участника из Азербайджана.

2010 год был провозглашен годом сближения культур. В этот год замечательный праздник в Новруз был празднован в Париже, в 2011 году в Нью-Йорке. Это является важным шагом в деле дальнейшего сближения народов, пропаганде тюркских ценностей, традиций, культуры, искусства, дальнейшее укрепление межкультурного диалога между разными народами.

Все эти международные форумы и мероприятия способствуют формированию нового имиджа Азербайджана как страны, вырабатывающей новое гуманитарное мышление, новый стиль межгосударственных отношений. И это закономерно для страны, которая является своеобразным мостом между Востоком и

Западом в силу своего географического положения, богатой истории взаимоотношений с другими странами, народами.

Литература

1. Государственная программа «Азербайджанский театр в 2009-2019 годах».
2. Закон Азербайджанской Республики о культуре. http://www.president.az/articles/7392
3. Закон Азербайджанской Республики «О театре и театральной деятельности» http://www.wipo.int/wipolex/ru/details.jsp?id=9563
4. Из «Государственной программы по реставрации, охране недвижимых памятников истории и культуры, усовершенствованию и развитию деятельности исторических и культурных заповедников на 2014-2020 годы».
5. Караев Я. Развитие культуры. Радужная картина десяти лет, Газета «Маданият», 2013, 20 сентября (на азербайджанском языке).
6. «Об утверждении государственной программы «Азербайджанский театр в 2009-2019 годах» Распоряжение Президента Азербайджанской Республики от 18 мая 2009 года.
7. «О развитии театрального искусства Азербайджана» Распоряжение Президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева от 19 февраля 2007 года.
8. Отчет Министерства культуры и туризма Азербайджанской Республики за 2004 год, Баку, 2005.
9. https://zu.wikipedea.orq/wiki/ Девичья башня (балет).
10. https://www.google.az/search?
11. https://ru.wikipedia.orq/wiki/ Азербайджанская_ государственная.

MODERN STATE OF TRADİTİONAL CULTURE OF THE TURKİSH NATİONS AS AN EXAMPLE OF AZERBAYJANİAN PEOPLE

N. R. Akhundova[1]

Summary. The development strategy founded by the national leader HeydarAliyev has been successfully continued by the President of the

[1] Azerbaijan National Academy of Sciences, A. A. Bakixanov İnstitute of History, Ph.D, Assoc. Prof., Baku, nigar-akhundova@yandex.ru.

Republic of Azerbaijan IlhamAliyev since 2003, and our country has achieved important successes in the cultural and moral development as in all other fields in its life. Considered cultural policy of the head of the Azerbaijan state IlhamAliyev and always keeping the development of this field in the focus played great role in the achievement of these successes. Several steps have been made in the development of the theatre; measures have been taken in the strengthening of the material and technical base of the theatres, improvement of the creative potential, and development of theatrical education in the Azerbaijan Republic since 2003. In this regard, President IlhamAliyev's decree on the development of theatre in Azerbaijan from 19 February 2007 is of great significance. At present, Azerbaijan state implements important works in the protection and popularization of non-material cultural heritage of our nation. Due to the purposeful work Azerbaijan mugham was included to the «List of Folklore and Mon-material Masterpieces of Humanity» by UNESCO in 2003, ashug art and Novruz Holiday in 2009 year, carpet-weaving craft in 2010 year, tar mastery art and ChovhanGarabagh game on horse in 2013 was included to the «Representative List on Non-material Culture of the Humanity». Azerbaijan state and its corresponding state structures decisively struggle against the attempts of our disgraced neighbors to introduce our unique cultural and historical wealth to the world as material heritage of Armenian nation. All the steps taken by the President IlhamAliyev for the development of the culture, protection and popularization of the cultural and moral values create strong assurance on continuation of the cultural and moral development of the country in near future.

Keywords: culture, Turkich nations, Azerbaijan, the first ballet, the first opera.

УДК 811

MİŞER TATAR AĞIZLARININ SÖZ VARLIĞI ÜZERİNE

E. S. Alkaya[1]

Özet. Kıpçak grubu Türk lehçelerinin günümüzdeki çağdaş temsilcilerinden biri olan Tatar Türkçesi, 1. Orta diyalekt, 2. Batı (Mişer) diyalekti, 3. Doğu (Batı Sibirya) diyalekti olmak üzere başlıca üç ağız bölgesine ayrılmaktadır. İdil-Ural Tatarları içerisinde Kazan Tatarlarından sonra ikinci büyük Tatar grubunu Mişer Tatarları oluşturmaktadır. Mişer Tatar ağzı, Tatar edebî dilinin oluşmasında Orta ağızla birlikte en çok etkisi olan ağızdır. Yazı dilinden çok uzak olmamakla birlikte Mişer Tatar ağızlarının kendisine has çeşitli karakteristik özellikleri de bulunmaktadır.
Bu bildiride, Mişer Tatar ağızlarının söz varlığı özellikleri ele alınacaktır. Tarihî dönemlerden itibaren Rus, Arap, Fars, Mordvin gibi dillerden Mişer ağızlarına giren kelimeler üzerinde durulacaktır. Ayrıca, söz varlığı bakımından edebî dille ortak olan veya edebî dilden ayrılan Türkçe ve alıntı kelimelere yer verilecek, ilgili ağızlarda korunan arkaik unsurlara da temas edilecektir.
Anahtar sözcükler: Tatar Türkçesi, Tatar Türkçesinin ağızları, Mişer Tatarları, Mişer Tatar ağızları, söz varlığı.

Mişer Tatar Türkçesinin söz varlığı, Tatar edebî diliyle ağızlarının ortak kelimelerinden oluşmaktadır. Bu yönüyle, Tatar edebî dilinin birçok ağzı, aynı zamanda edebî dili ile de büyük ölçüde ortaklık gösterir. Ancak, Mişerler sürekli diğer Türk olan ve olmayan halklar ile (Çuvaş; Mordva, Rus) bir arada yaşamışlardır [8, s. 28]. Başkurdistan'da, Başkurtlar ve Tatarların bir kolu olan Tipterler, Saratov'un güneyinde Kazaklar ile bir arada yaşamaktadırlar. Daha önceleri 15.-17. asırlarda Mişerlerin bir bölümü Nogaylar ile bir arada bulunmuşlardır. Ayrıca, Mişerler Kazan Tatarları ile tarihî ve etnik bakımdan sıkı bir bağlantı içindedirler. Aynı coğrafyada adı geçen halklar ile asırlarca bir arada yaşama, medeni, iktisadi, siyasi, tarihî

[1] Fırat Üniversitesi, İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Prof. Dr., Elaziğ, ealkaya16@gmail.com.

bağlantılar sebebiyle Mişer Tatar Türkçesi ilgili halkların dillerinden etkilenmiştir. Bilhassa bu etki söz varlığı düzeyinde gerçekleşmiştir [6, s. 3–4].

Mişer grubu ağızlarındaki kelimeler büyük oranda Tatar edebî dilinin söz varlığıyla ortak olsa da, yalnızca Mişer grubu ağızlarına özgü olan ve edebî dilde bulunmayan kelimeler de vardır. *atatut'* "beyinsiz, aptal", *pĭtete*"geveze, boşboğaz", *irĭk-* "özle-", *taytsan* "utangaç", *aldaktsı* "yalancı, sahtekâr", *uç* "obur, çok yiyen" gibi kişinin çeşitli sıfatlarını ve durumunu gösteren kelimeler; *etey* "baba", *eney* "ana", *biyaga* "gelinin büyük kayınbiraderi", *ılanşak* (<oğlan uşak) "çoluk çocuk", *igets*"abla" gibi akrabalık adları; *kutsat* "horoz", *pugay* "hamam böceği", *keneş* "yeni doğmuş at yavrusu, tay", *kiserke* "kertenkele", *kıçık* "köpek" gibi hayvan adları; *aybagar* "ayçiçeği", *tızlık* "çorba", *yakmış* "üzerine patates püresi sürülen bir çeşit hamur aşı", *tsıgıt*"çökelekten yapılan bir peynir" gibi yiyecek adları; *atnakön* "cuma", *atnarasıkön* "cumartesi", *urısatnası* "pazar", baş kön "pazartesi", *buşkön* "salı", *atnakiç* "perşembe" gibi gün adları; *bıldır* "eşik", *küptsĭk*"minder, yastık", *urdık*"seki, divan",*utırgıts* "sandalye", *telpek* "başlık, fes" gibi giyim kuşam ve ev gereçleriyle ilgili adlar ile *apparu* "aynen, tıpkı, tam", *kata* "boyu (edat)", *eptey*"yaşı büyük olan kadına hitap ünlemi",*atkırı* "enlemesine", *mijin* "yazın en sıcak günleri",*tingĭney*"yaşıt", *kizlew* "çeşme" gibi çeşitli alanlara özgü kelimeler Mişer grubu ağızlarında olup edebî dilde yer almamaktadır [4, s. 67–68; 5, s. 114].

Mişer Tatar ağızlarının söz varlığında Tatar Türkçesinin tarihî söz varlığında bulunan önceki dönemlerin edebî eserlerinde yer alan kimi kelimelere de rastlanmaktadır. Zamanla kullanımdan düşen ve bugünkü Tatar edebî dilinde yer almayan bu kelimeler, Batı grubu (Mişer) ağızlarında korunmakta ve çeşitli sözlüklerde ağız kelimeleri olarak belirtilmektedirler. Bunlar arasında eski eserlerde görülen ve yeniden edebî dile kazandırılan kelimeler de yer almaktadır: *aran* "ahırda hayvanlar için ağaçtan yapılan bölüm, yer", *tĭşĭ*"dişi, gelecekte ana olacak hayvan yavrusu", *ıtskır*"uçkur", *bıgıl* "büyük ot yığını", *karsak* "bodur, alçak, bücür", *mazar* "mezar", *paŋgı* "mantar", *tündek* "ağaç kütüğü" vd. [2, s. 134-135]. Bu duruma 1885 yılında "Svedeniya o Mişaryax" adlı bir eser kaleme alan E. A. Malov da dikkat çekmiştir. Malov, zamanla ağızlara ait kelimelerin edebî dile geçtiğini belirterek 1885 yılında Mişer grubu ağızlarında görülen *bülek*"hediye", *baz*

“mahzen, kiler”, *baguçı*“falcı”, *bişmet*“pamuktan yapılan bir tür ceket”,*tübetey* “takke, başlık”, *Teŋrĭ* (Tanrı),*tastımal* “havlu”, *çandır* “zayıf, cılız, sıska” gibi kelimelerin zamanla edebî dile alındığını kaydetmektedir [4, s. 68]. L. Celey, Eski Tatar Türkçesine ait söz varlığının Orta ağız grubuyla karşılaştırıldığında Mişer grubu ağızlarında daha fazla korunduğunu belirtmektedir [5, s. 114].

Mişer Tatar ağızlarında söz varlığı bakımından bazı arkaik kelimelere de rastlanmaktadır:*yarlıka(n)*- (<yarlıka- “buyur-, emret-,;yarlıkançuçi “merhametli”) “bağışla(n)-”, *yĭgĭn*- (<yükün-. OTG, 260 “eğil-, diz çök-, itaat et-”) “diz çök-, eğil-, saygı göster-”, *karı* (<karı. OTG, 246 “yaşlı, ihtiyar”) “yaşlı”, *imçĭ*(<emçi. ETG, 264 “tabip”) “efsuncu, halk hekimi”, *uy* (<oy. EUTS, 97 “oyuk, çukur”) “çukur”, *ılan*(<oğlan. ETG, 288 “çocuk”) “çocuk”, *kiŋeş* (<keŋiş. ETG, 279 “müzakere, nasihat”; kiŋeş-. ETG, 281 “müşavere et-, danış-”)“meclis, toplantı”, *tömen*-törlĩ (<tümen. OTG, 256 “on bin, pek çok”) “çeşitli, çok sayıda”, *buyak*(<boduġ. EUTS, 30) “boya”, *bugırdak* (<boğurdak. KTS, 34 “boğaz deliği, gırtlak”) “boğaz”, tavar (<tabar. OTG, 253) “kumaş” [1, s. 89].

Mişer Tatar ağızlarında Rusça alıntıların sayısal olarak önemli bir yeri vardır. Bu ağızlar hem edebî dile hem de diğer ağızlara göre daha fazla Rusça alıntıya sahiptir [5, s. 114]. Mişerlerin diğer Tatar gruplarına göre Ruslarla daha fazla münasebette bulundukları bilinmektedir. Bu durum da Rusça alıntıların sayısını artırmıştır. Mişer grubu ağızlarında her alana ait Rusça söz varlığına rastlamak mümkündür. Alıntıların büyük bölümü çeşitli ses değişmelerine uğrayarak Türkçenin fonetik kurallarına da uymuştur. L. T. Mahmutova, Mişer grubu ağızlarındaki fonetik değişikliklerin Tatar Türkçesinin Orta ağız grubuna göre daha fazla olduğunu belirtmektedir [6, s. 257–258]. Bu ses değişmeleri aynı zamanda ilgili alıntıların daha eski olduğu anlamına da gelmektedir. Örnek olarak verilen ilgili şu alıntılar bunlardan bazılarıdır: *minnĭk* (<vinek) “süpürge), *gaduk* (<odnogodki) “yaşıt”, *kıruk* (<krug) “yuvarlak”, *ırkaça*(<rukavitsı) “eldiven”, *kuwaşna* (<kvaşnya) “hamur teknesi”, *ubıt* (<obod) “çember, kasnak”, *zere* (<zarya) “tan, şafak”, *vana* (<von) “işte”, *kulisa*(<kalusa) “tekerlek”, *bĭtteten* (<budtobı) “sanki”, putalak (<potolok) “tavan”, matça (<matitsa) “kiriş kalası” [5, s. 115] vb.

Rusçadan Mişer grubu ağızlarına geçen kimi kelimelerin de ses değişmelerine uğramalarının yanı sıra zamanla farklı anlamlar

kazandıkları da görülmektedir. Meselâ: Rusça *begliy* “kaçkın”, Mişer*bigılay* “hareketli; şakacı”; Rusça *gornitsa* “misafir odası”, Mişer*gurinça* “1. Misafir odası, 2. Cennet, cennet köşesi”; Rusça *kolodka* “kalıp, biçim”, Mişer*kalutka* “Su almaması için çarığın altına geçirilen parça”; Rusça *polog*“perde”, Mişer*pulık* “branda, örtü”; Rusça *tomit* “sıkıntı ver-, eziyet et-”, Mişer*tamit it-* “şaşırt-” vb [4, s. 73–75].

Mişerler, önceden beri Çuvaş ve Mordvalarla bir arada yaşamaktadırlar. Günümüzde Mişergrubu ağızlarından Çüpreli ağzını konuşan Mişerlerin bir bölümü Çuvaşistan’da, Temnikov ve Lembre ağzının konuşurları da Mordovya Cumhuriyeti’nde yaşamaktadırlar. Karşılıklı dil ilişkileri sonucunda Mişer Tatar ağızlarına Çuvaşça ve Mordvince sözcüklerinin geçtiği belirtilmektedir. Çuvaşçada “ben, kendim” anlamına gelen *ebxat* sözü Mişergrubu ağızlarında “ben *kendim* diye övünmeyi seven kişi” anlamında kullanılmaktadır. Mişergrubu ağızlarında görülen *kirlĭ-kirekmes* “gerekli gereksiz” ikilemesindeki *kirlĭ*kelimesi Çuvaşçada “gerek, gerekli[3, s. 113]” anlamlarına gelmektedir ve bu kelime Mişergrubu ağızlarına Çuvaşçadan gelmiştir. Yine *aŋkala*“evde yapılan bir çeşit içki”, *xanca* (<Çuv. Hanşa [3, s. 262]) “samagon, bir çeşit içki), *pĭtsĭki* (<Çuv. pĭçĭk/pĭçĭkkĭ [3, s. 160]) “küçük” gibi kelimeler de Çuvaşçadan alınmıştır [4, s. 75]. Mişergrubu ağızlarında zamanla ilgili (mevsim, gün) isimlerden sonra gelerek kullanılan *kata* “boyu/boyunca” (kış kata “kış boyu”, tön kata “gece boyunca”) edatı Çuvaşçada *huta* biçiminde olup aynı şekilde ve anlamda kullanılmaktadır: kunhuta “gün boyu”, hĭlhuta “kış boyu”. Tatar edebî dilinde “buyı” olan edatın yerine Mişergrubu ağızlarında Çuvaşçada “huta” ile aynı edat olan “kata”nın kullanılması Çuvaşça ve Mişergrubu ağızlarındaki ilişkiyi göstermektedir [3, s. 226–227]. *paŋgı* “mantar”, *kerkĭş* “sicim, ip ” gibi kelimeler de Mordvinceden alınmıştır [4, s. 75].

Mişergrubu ağızlarında Oğuzca unsurlar dikkat çekmektedir. Mişergrubu ağızlarındaki Oğuzca dil bilgisi ve söz varlığı unsurlarına dikkati çeken L. T. Mahmutova, Mişergrubu ağızlarındaki Oğuzca unsurların Mişergrubu ağızlarına eski Kıpçakça vasıtasıyla geçtiğini söyler. Mahmutova daha önceleri İdil ile Yayık (Ural) nehirleri arasında yaşayan Oğuzların 11. yüzyılda Kıpçaklar tarafından sürülerek Karadeniz steplerine gittiklerini ancak bazı Oğuzların İdil ile Ural nehirleri arasında kaldıklarını ve oradaki Kıpçaklar tarafından asimile edildiklerini belirtir. Mişergrubu ağızlarındaki Oğuzca unsurların bu

asimilasyona bağlı olarak ortaya çıktığını belirtir [6, s. 256–262]. M. Z. Zekiyev de, Arap ve Fars kaynaklarına göre Mişerlerin VII.-VIII. yüzyıllarda İdil ve Don nehirlerinden başlayarak Roma İmparatorluğunun sınırlarına kadar olan yerlerde Peçenekler ve Bulgar kabileleri arasında yaşadıklarını söyler. Bütün kaynaklardan hareketle Mişerlerin İdil çevresinden, Oka ve Sura nehirleri boyunca dizilip, Mişer düzlüğünden Oka-Don düzlüğüne, Kuzey Kafkasya'ya ve Karadeniz'in kuzeyine, Balkanlara kadar olan bölgelere yerleşip yaşadığını söylemenin mümkün olduğunu belirtir [9, s. 296]. MişerlerinKaradeniz'n kuzeyindeki Bulgarlar ile sınırdaş olmaları, Oğuzlara yakın olan Alanlar ve Hazarların içerisinde yaşaması Mişergrubu ağızlarının fonetik sisteminin Oğuzcanın fonetik sistemine yakın olmasını sağlamıştır. Mişer grubu ağızlarında edebî dilde görülen yuvarlak a'nın (å) olmaması, edebî dilde art damakta telaffuz edilen "k" ve "g" seslerinin ön damakta telaffuz edilmesi Oğuzcayla benzerlik gösterir, dolayısıyla bu durum Mişerlerin kökenini Balkan dolaylarına götürmektedir [10, s. 35–37].

L. T. Mahmutova'nınMişer ağızlarıyla ilgili eserinde ve M. M. Nigmatulov'un da Tatar ağızlarında görülen Oğuzca dil bilgisi özellikleriyle ilgili makalesinde [7, s. 73–79] Mişergrubu ağızlarındaki Oğuzca ses bilgisi ve şekil bilgisi özelliklerine dikkat çekilmiştir. Ses bilgisi ve şekil bilgisi benzerliklerinin yanı sıra Mişer grubu ağızlarındaki söz varlığında pek çok Oğuzca unsur da yer almaktadır.Mişergrubuağızlarından aşağıya aldığımız örnekler Mişer ağızlarındaki Oğuzca unsurlar hakkında bir fikir verebilir: *pibik*"bebek, bebe, yavru", *atskarnıy* "aç karnına", *ebi* "ebe", *aşık*"aşık kemiği", *emişe* (Az. T. hemişe) "devamlı, hâlâ", *bazarkĭn* "pazar günü", *bebek* "göz bebeği", *biltek* "peltek", *gayri* "gayrı, başka",*ikĭndĭ* "ikindi vakti", *yaz* (Tat. ed. dili. cey) "yaz mevsimi", *yastık* (Tat. ed. dili. mĭnder) "yastık", *yırtık-pırtık, kakul*' "kakül", *kala* (Tat. Ed. dil. kapka) "topun sokulduğu kale", *kirtĭk* "kertik", sap "ekin sapı",*sĭzme* "süzme, çökelek", *tewe* (Tat. Ed. dil. döye) "deve", *tık* "tıkın! (ye) anlamında emir", *tıp-tımam* "tastamam, sapasağlam", *ĭs-baş* "üst baş, elbise", *bak-*, *şey* "şey, nesne", *neney* (Az. T. nene) "anne", *tirĭske tip-* "ters tep-", *bĭç-* (Tat. ed. dili. kis-) "biç-", *sĭv-* (Tat. ed. dili. yarat-) "sev-", *tizek*"tezek", *ar'an* "ayran", *ĭw* (Tat. ed. dili. öy) "ev" vb.

Mişer Tatar Türkçesindeki Arapça ve Farsça kelimeler Diğer Türk lehçelerindeki gibi ortak İslam kültürüne ait kelimeler olup büyük

ölçüde Mişer Tatar ağızlarının fonetik yapısına uygunluk göstermektedir. L. Celey, Mişer grubu ağızlarındaki Arapça ve Farça alıntıların edebî dile ve Orta ağız grubuna göre daha az olduğunu söyler [5, s. 114]. Mahmutova, Mişer grubu ağızlarındaki kimi Arapça ve Farsça alıntıların edebî dilde görülmediğini de belirtmektedir [6, s. 258]. Mişer grubu ağızlarında görülen Arapça ve Farsça alıntıların bir kısmı şu şekildedir. **Arapça**: wakıt (<vaqt) "vakit", xaber (<xaber) "haber", xalık (<xalq) "halk", mulla (<mevlā) "molla, hoca, imam", fayda (<fā'ide),xĭzmet (<xidmet) "hizmet", nikax (<nikāḥ) "nikâh", ümĭr (<ʿumr) "ömür", din (<dīn), tertip (<tertīb), axmak (<aḥmaq) "ahmak, sersem"; **Farsça:**patşa (<pādşāh) "padişah", bakça (<baġ-çe) "bahçe", takta (<taxte) "tahta", tereze (<dervāze) "pencere", tastımal (<dest-māl) "peşkir, havlu), öner (<Far. huner) "hüner", zindan (<zindān), tçarşaw (<çāder-şeb) "çarşaf", namaz (<namāz), imit (<umīd/ummīd) "ümit" vb.

Sonuç

Mişer Tatar Türkçesi, Tatar Türkçesinin üç büyük ağız grubundan birisidir ve Mişer Tatar ağızları genel olarak Tatar edebî diline yakındır. MişerTatar ağızları, Tatar Türkçesinin diğer ağızlarıyla da birçok ağzı ile ortak noktaları olmasına rağmen, Tatar Türkçesinin ağızlar sistemi içinde ses ve şekil özellikleri bakımından özel bir yere sahiptir. Mişer Tatarlarının şekillenmesinde Kazan Tatarları, Bulgar, Kıpçak ve Hazar Türklerinin önemli payı vardır. Ayrıca Mişer Tatarlarının dillerinde coğrafi yakınlık ve bir arada yaşama, tarihî münasebetler, komşuluk ilişkileri gibi sebeplerle Çuvaş, Başkurt, Nogay, Oğuz grubu gibi Türk lehçeleriyle ortak unsurlar bulunmaktadır. Mişer Tatar ağızları, yine aynı sebeplerle Mordvince ve Rusçadan da söz varlığı unsurları almıştır. Ayrıca pek çok arkaik unsuru da bünyesinde bulunduran Mişer Tatar ağızları Türk dili araştırmalarında yararlanılacak önemli bir kaynak durumundadır.

Kaynaklar

1. Alkaya E. Mişer Tatar Türkçesi. – İstanbul: Kesit Yay. –2014. – 671 s.

2. Axmerov G. N. İzbrannıyeTrudı.-Kazan:- 1998.

3. Bayram B. Çuvaş Türkçesi-Türkiye Türkçesi Sözlük.- Konya: Tablet Yay. 2007. – 341 s.

4. Gafarov İ. E. Mişerler, Tarix hem Tĭl. – Kazan. 2011. – 251 b.

5. Celey L. Tatar Dialektologiyesĭ, Kazan.1947.
6. Maxmutova, L. T.,OpıtİssledovaniyaTyurskixDialektov, MişarskiyDialektTatarskogoYazıka. – Moskva.1978. – 271 s.
7. Nigmatulov, M. M. “O Nekotorıx Oguzkix Çertax b Fonetike i Grammatike Tatarskix Dialektov”. Struktura i İstoriya Tatarskogo Yazıka. – Kazan. 1982. – S. 73–79.
8. Yusupov, Ferit. Tatar Şive Dilinin Morfolojisi (Çev. RifatMirhayev). Elazığ:-Manas Yay. – 2013. – 602 s.
9. Zekiyev, M. Z. Törki-Tatar Etnogenezı. – Kazan.1998.
10. Zekiyev, M. Z.-Ganiyev, F. A.-Zinnetullina, K. Z.Tatar Grammatikası. – C. I. – Kazan. 1998. – 512 b.

О СЛОВАРНОМ СОСТАВЕ ГОВОРОВ ТАТАР-МИШАРЕЙ

Э. С. Алкая[1]

Аннотация. Татарский язык, относящийся к кыпчакской группе тюркских языков, подразделяется на три диалекта: средний, западный (мишарский), восточный (Западная Сибирь). Татары Поволжья и Приуралья внутри себя подразделяются на две большие казанских татар и татар-мишарей. Наряду со средним диалектом татарского языка на формирование татарского литературного языка оказал большое влияние мишарский диалект. Говорам мишарского диалекта характерны свои языковые особенности. В данной статье рассматриваются характерные особенности словарного фонда мишарского диалекта. В силу исторической обусловленности мишарский диалект обогатился заимствованиями из русского, арабского, персидского, мордовского языков. В работе исследован состав словарного фонда говоров мишарского диалекта, который включает лексику, общую с лексикой татарского литературного языка, диалектизмы и заимствования из других языков, а также определены архаические элементы, сохранившиеся в говорах исследуемого диалекта.
Ключевые слова: татарский язык, диалекты татарского языка, татары-мишари, говоры мишрского диалекта, словарный фонд.

[1] Университет Фират, д-р филол. наук, проф., Элязыг, ealkaya16@gmail.com.

ON THE VOCABULARY MISHER TATAR DIALECTS

E. S. Alkaya[1]

Summary. Tatar Turkish, one of the important branches of present Kipchak Turkish dialects, is separated into 3 dialectareas: 1. Middle dialect, 2. West (Misher) dialect, 3. East (West Siberia) dialect. Misher Tatars form the second biggest Tatar group in Idil-Ural Tatars, after Kazan Tatars. The Mishar dialect has played the most important role with Middle dialect forming Tatar written language. Without beingin compatible, Mishar Tatar dialects has distinctive characteristics. In this paper, the vocabularic features of the Mishar Tatar dialects will be discussed. It will focus on the words that have entered the dialects of Mishar from languages like Russian, Arabic, Persian, Mordvin through the historical periods. In addition to that, Turkish origin and loaned words that are common to and different from the written language also be included, and archaic words protected in Mishar Tatar dialects will also be mentioned.
Keywords: Tatar Turkish, the dialects of Tatar Turkish, Mishar Tatars, Mishar Tatar dialects, vocabulary.

УДК 398

СКИФЫ И САКИ: РАЗНОЛИКОСТЬ ОБЩЕЙ КУЛЬТУРЫ И ЭТНИЧЕСКАЯ НЕОДНОРОДНОСТЬ

М. Х. Бакиров[2]

Аннотация. В ориенталистики ранние глоттогонические процессы Евразии, включая происхождение и этнокультурные особенности сако-скифов, исследовались и решались во многом с позиции монопольно господствующего ираноцентризма, что привело, на

[1] Firat University, Prof., Doc., Elazıg, ealkaya16@gmail.com.
[2] Республиканский центр развития традиционной культуры, д-р филол. наук, проф., Казань.

наш взгляд, к тупиковой ситуации, глушащей и тормозящей развитие научного плюрализма. Настоящая работа, представляющая собой сокращенный отрывок из готовящейся фундаментальной монографии, выполнена в противовес таким сугубо однобоким трудам, ставя во главу угла новое, неучтенные до этого или сознательно обходимые иранистами этноопределяющие признаки, выделенные самим автором.

Ключевые слова: скифо-саки, туранцы, этногенез и этнокультура, этноопреледяющие признаки, монокультура и поликультура, преемственность, змееборцы и змеепочитатели.

Несмотря на то, что трудами исследователей разных профилей и поколений сделано очень много, этническая и этнокультурная история скифов и саков до сих пор остается довольно противоречивой и далекой от окончательного решения. Нежелание прислушиваться к мнению друг-друга, стремление во что бы то ни стало отстоять свою точку зрения даже вопреки здравым идеям и обоснованным исследованиям превратили эту историю в клубок загадок, распутывание которых требует значительных усилий.

В качестве типичного примера можно указать на концепцию Б. Н. Грекова и А. Н. Мелюковой, которые в своем исследовании утверждают: «Единство языка всех скифских племен может быть усмотрено еще из преданий о происхождении скифов, которые переданы Геродотом. Лингвистическое изучение В. Ф. Миллера и после его работ принадлежность скифов и позднее сарматов к иранской ветви языков вполне принято лингвистами» [4, с. 40].

Но такое утверждение явно не согласуется с реальными фактами. В. Ф. Миллер, на которого ссылаются эти авторы, никогда и нигде не сделал однозначного заключения, что скифы в этноязыковом отношении состояли якобы из одних только иранцев. Наоборот, из всего количества 425 «варварских» имен, зафиксированных в античных письменных источниках, он 258 считал неиранскими [10, с.101]. Да и свидетельство Геродота о том, что скифы нуждались в семи переводчиках, чтобы проехать к народу агрипеев убедительно указывает на существование в Скифии различных по языку народностей.

Разумеется, среди ученых есть исследователи также другого порядка, более объективные и здравомыслящие, которые допускают присутствие среди так называемых скифов и неиранских этносов. В их числе крупный антрополог В. П. Алексеев, пришедший к следующему заключению: «Вопреки мнению тех исследователей, которые видят генетические истоки скифо-саксих культур в единой этнической среде, палеоантропологические данные дают возможность поддержать другую гипотезу: скифо-сакская, или скифо-сибирская культурная общность не образует генетического единства и сложилась на базе нескольких разных по происхождению антропологически своеобразных компонентов, которые и этнически могли существенно отличаться друг от друга» [2, с. 233–234].

Однако полемизировавших между собой ученых, особенно не консервативного склада, интересуют не только физическая разнородность скифов, но и системные различия, скрывающиеся за кажущейся монокультурой. Это удержавшуюся много лет схему решительно ломает известный казахский археолог и историк К. А. Акишев. Он, исходя из своих исследований, уверенно и дерзко утверждает: «Теория о единстве культур скифского времени евразийских степей основывались исключительно на блеске золота и бронзы, на таких элементах культуры, как «скифская триада»[1], при этом недостаточно учитывались менее яркие, но не менее важные ее элементы, как погребальный обряд, керамические сосуды, предметы быта. Между тем эти составные части культуры имеют принципиальное значение для определения ее генезиса и выяснения этнической истории племен [1, с. 44].

Итоги исследований К. А. Акишева, а также археологические и палеоантропологические реалии из районов европейской Скифии и саков Азии, действительно, убеждает в том, что утвердившееся мнение о монокультурности этих регионов во многих аспектах неверно. Эти данные подтверждают, что культура этнически разных племен степной полосы Евразии была скифоидной лишь по формально-типологическим признакам и местной по этно-социальному содержанию. В том числе и всегда подчеркиваемая

[1] Триада – три характерных вида культуры: вооружение, конская упряжка и звериный стиль в искусстве.

общность вооружения и конского снаряжения в значительной степени также кажущаяся.

Скифская культура, конечно, не ограничивалась лишь материальной сферой, но охватывала также и духовную сферу, в том числе идеологические представления древних племен. Исходя из того, что индоиранская языковая семья входит в состав индоевропейской языковой общности, приверженцы теории ираноязычности скифов упорно пытаются разыскать параллели в эпических сюжетах и мотивах, пантеоне богов и мифологических верованиях и в искусстве «звериного стиля» с идеологическими представлениями индоиранцев («Авеста») и индоариев («Ригведа»). Особую настойчивость и находчивость проявляет во всем этом археолог и историк Е. Е. Кузьмина, которая уже много лет цепко и упорно держится за теорию тотальной, всеобщей ираноязычности скифов [8].

Однако французский ученый Ж. Дюмезиль, изучавший скифское общество в аспекте преемственности и сравнительном плане с индоариями и древними иранцами («народ Авесты»), пришел к поразительному выводу о том, что скифское общество далеко уклонилось от индоевропейской, в том числе иранской модели. Вместе с тем, Дюмезиль и его последователи установили, что модель скифского общества гораздо больше соответствует социальной структуре сарматов, хунну и даже средневековых казахов и монголов XV–XVIII веков, чем индоевропейскому индоиранскому обществу III–II тысячилетий до н.э. [6, с. 155, 157]. А Е. В. Черненко не только ставит под сомнение «иранское единство» скифов, но и полагает вполне правомерной реконструкцию многих сторон скифского общества на базе аналогии с евразийскими кочевниками [«Вопросы истории», 1978. №8, с. 69].

Попутно заострим внимание на то, что сторонники теории иранского всеобщего единства скифов безапелляционно заявляют и беспрекословно считают, что алтайские и тюркоязычные племена продолжали у себя многие социальные институты и соответствующие им ритуалы и символы не в порядке этнической преемственности или наследования, а заимствовали якобы их от общей модели у ираноязычных скифов, будучи культурно отсталыми и более поздними пришельцами. Как тут не вспомнить

пресловутую «теорию влияний», сопровождающую индоевропейскую науку, которая чаще всего решает культурные и языковые параллели в духе влияния «большого» народа на «малый».

Одной из базовых идеологических мотивировок этнического единства скифских племен считается генеалогическая легенда о происхождении их «царей»/ксай, т.е. в данном случае трех сыновей от одного отца – Таргитая, которая якобы подтверждает генетическое родство всех скифов. Однако давно замечено, что подобные легенды (вспомним, например, библейские легенды о сыновьях Ноя и Яфета) чаще всего не отражают кровное родство между условно объединенными и легендарными родоначальниками различных племен и народов. Да и отождествление окончания «ксай» имен упомянутых сыновей: Арпоксая, Колоксая и Липоксая с явной натяжкой с древнеиранским словом xšaya, означающим царь, владыка, не может считаться безупречным. Насколько нам известно, присутствующее в легенде имя Таргитай в раннем средневековье всплыло у тюркоязычных аваров; руководителя делегации, посланной от них в Византию, называли именно так. Кроме того, более убедительно, на наш взгляд, окончания имен, как -тай, -сай (а не ксай !) отнюдь не являются чуждым и для древних тюркоязычных имен: Артай, Алатай, Матай, Отей/Атей, Арсай, Уксай, Урсай, Турксай, Хорасай, Токсай [9]. Отметим, что у Приволжских булгар и чуваш были идентичные имена и без окончания «сай»: Колак, Арбак/Арпак. Компонент же -сай в тюркских языках означает «знатный», «благородный»: сай-ыг (торск.), сай-ын (осм.), сай-дут (алт.).

Французский ориенталист Дюмизель хотя и предполагал, вернее, допускал того, что свойственная древним индоариям и иранцам модель, вероятно, продолжала существовать у скифов в сфере их идеологии, на деле же в скифской духовной культуре, включая мифологию и религиозные представления, отсутствует ряд наиболее характерных для «Ригведы» и «Авесты» идеологических особенностей и этноопределяющих признаков.

Приведу примечательный и в высшей степени поразительный пример, которого никак не хотят замечать или, скорее всего, сознательно обходят сторонники всеобщего иранизма

скифов и саков. Как установлено исследователями, ученых многих поколений, индоевропейские народы, включая индоариев и иранцев, были змееборцами – яростными противниками культа змей [3, с. 527; 12, с. 530]. И не случайно даже несколько веков спустя на основе этих верований в христианской религии прочно утвердилось отождествление змеи с дьяволом, сатаной, принявшим обличие змеи. Кстати, в силу принадлежности славянских племен к индоевропейскому единству, в их мифологии и фольклоре тоже довольно широко представлены змееборческая идея и сюжет. Притом образ змеи-дракона в славянском эпосе обычно ассоциируется с кочевыми племенами, в том числе и древними тюркскими кочевниками. В мифологических текстах названных народов находящийся наверху бог Громовержец преследует змея или змееобразного существа, находящегося внизу, выступающего как представитель нижнего, враждебного мира и в конце концов убивает его, освободив тем самым удерживаемые змеем скот и водный источник. Вспомним, например, из «Ригведы» главы пантеона богов индоариев бога Грозы и войны Индру, убивающего змея Вритры, перегородившего течение рек. Или же вспомним из «Авесты» верховного божества иранцев Ахуры-Мазду, противостоящего главу сил зла и тьмы Ангро-Манью, который породил вредоносную по их представлению змею и создал страну «рыжеватых змей» (на наш взгляд, здесь имеется в виду Туран с его жителями, который находился во враждебных отношениях с Ираном).

А Туранский правитель был ярым противником зароастризма, которого исповедовали иранские оседлые племена, и вел непримиримую борьбу с покровителем пророка Заратуштры Кави-Виштаспом [5, с. 24]. В авестийской или иранской мифологии в этот же семантико-идеологический ряд относится трехглавый дракон Ажи-Дахака. Вторая часть этого имени, по всей вероятности, взаимосвязана с названием туранского племени дахов, которые, по выражению персидского царя Дария (522–486 до н.э.), «не чтили Ахуру Мазду». В легендарной истории Ажи-Дахака – царь-узурпатор, захвативший власть над частью территории Ирана. А в «Авесте» – это трехглавый дракон, его противником является змееборец Траэтаон (в персидском Фретон/Фаридон).

Зороастрийской религии иранцев («Авеста») присущ дух нетерпимости «кочевым варварам» – «Только правоверного маздаяниста, зороастрийца это учение считает подлинным человеком: к чужим народам зороастризм внушает ненависть, они для него – неарийцы, «люди насекомые», «змееобразные существа» (Ясна, XXXIV, 5) и их истребление угодно Ахуро-Мазде. Эта тенденция намечена в «Гатах», в «Младшей Авесте» же эта человеконенавистническая сторона учения «расцветает пышным цветом» [7, с. 241]. Пророк Заратуштра (др.греч. Зороастр) идеализировал «праведную» хозяйственную жизнь оседлых земледельцев-иранцев, которую он резко противопоставлял неправедному кочевническому образу туранцев.

Казалось бы, если скифские племена повально представляли из себя по этносу и языку собственно иранцев, то должны были сохранить хотя бы в пережиточной форме следы змееборческой идеологии, весьма характерной для их предков. Но источники, непосредственно повествующие о скифах, все без исключения об этом молчат. В скифской мифологии и эпосе нет ни божества, ни героя, носящего змееборческий характер.

Зато у этого полиэтнического народа не только в мифологии, но и в изобразительном искусстве наличествует культ змеи. В частности, в греческих источниках сохранилась своеобразная генеалогическая легенда о происхождении скифов от полудевы-полузмеи, нижняя часть туловища которой завершилась с ногами в виде змеи. Исследователи этот образ называют то просто мифической змееногой праматерью, то богиней-прародительницей, а некоторые даже отождествляют ее со скифской богиней земли и воды, которая называлась Апи. Эланизированная легенда, сохраненная Геродотом, гласит, что Геракл чтобы вернуть себе упряжные кони, которые пропали когда он спал, в качестве выкупа вынужден был вступить со змеевидной девой в любовную связь. После этого она родила трех сыновей. И когда они мужали, от младшего из них, Скифа, сумевшего только один натянуть оставленного отцом лук, произошли потом все скифские цари.

Не задумываясь о содержании этой легенды, одни исследователи (Е. Е. Кузнецова) упорно пытаются разыскать зооморфные параллели, т.е. звериные образы и символы из

мифологии индоариев и иранцев, оставаясь, разумеется, на позиции «единого иранизма» скифов. Другие авторы им возражают: «Никаких свидетельств о зооморфных воплощениях скифских богов источники не содержат» (Д. С. Раевский). Некоторые же исследователи, в их числе и почтенный археолог и историк Б. А. Рыбаков, даже умудряются сопоставить и сблизить скифского родоначальника Таргитая с иранским змееборцем Траэтотоаным (Феридуном), индийским Траитоном, а также греческим Гераклем, которые, согласно мифам, выступают как победители трехглавых змей-драконов. Это явно противоречит содержанию скифской генеалогической легенды, так как в ней змееногая дева не погибает от рук змееборца, как требует этого змееборческая идеология иранцев, а встает перед нами целой-невредимой, главное, как почитаемая скифами тотем-родоначальник.

Вот тут-то мы кардинально расходимся во взглядах с приверженцами «единого или тотального иранизма» скифских племен и твердо и решительно склоняемся к тюркоязычности части из них. Ибо, как установлено наукой, в противовес индоевропейцам и иранцам, именно для древнетюркских племен с незапамятных времен в различных формах было характерно почитание змей. Мы имеем в виду в данном случае не только «белую змею», представленную в мифологии и фольклоре тюркских народов, но и одноголовую крылатую змею-сазагана, этимология которого, как мы считаем, возводится к сакскому слову сазда (sazda) со значением «змея». А пришедший из индоевропейской и иранской мифологии многоголовый змей-чудовище, находившее отражение в волшебных сказках, был враждебным существом и для наших предков.

Культ змеи-дракона от скифов и саков далее был унаследован хуннскими и древнетюркскими племенами. В нашей монографии «Древнетюркская поэзия» (Казань, 2014, 390 с.) приводятся многообразные примеры, подтверждающие этот неоспоримый факт. Некоторые племена, например, кипчакская династия шаракунов, кимаки и отдельные уйгурские роды и ханы, точно также как и скифы, свое родословие связывали со змеей-сазаганом. Этот же образ, выступающий в роли мифологического оберега и защитника, занял почетное место в государственных эмблемах или своего рода гербах Булгарского царства и Казанского

ханства, а в государственном, «цесарском» флаге этого ханства желтого цвета, напечатанном в 1705 году в сочинении Карлуса Алярда в Амстердаме, также красуется изображение крылатой змеи-сазагана [11, с. 282].

Все вышеизложенное, по-нашему твердому убеждению, дает веское и прочное основание для заключения о том, что мифологический и обожествленный образ змеи-дракона с древнейших времен выступал и проявлял себя как этнический символ или, другими словами, этноопределяющий показатель, позволяющий отличить тюркский кочевой мир от иранцев и шире – от индоевропейцев.

Другой зооморфный сакрализованный образ у скифов, позволяющий размышлять об этнической идеологии и принадлежности части скифов к тюркскому миру – это волк. Если у подавляющего большинства индоевропейцев волк считался вредоносным, враждебным зверем, а мифологический «фольклорный мотив борьбы с волком (у них же) интерпретировался как семантический эквивалент мотиву змееборчества» (А. А. Потебня, Е. Л. Мороз), то у хуннов и тюркоязычных народов, судя по историческим данным, это животное почиталось и даже у некоторых племен воспринималось как тотем-прародитель. Эта традиция, безусловно, также восходит к скифо-сакской среде, которая нашла отражение в искусстве «звериного стиля». Об этом, в частности, свидетельствуют изображения волка на бляхах и рукоятках мечей в позе свернувшейся змеи, т.е. в позе зооморфного образа и животного, сакрализованного и почитаемого отдельными племенами причерноморских скифов и среднеазиатских саков. И толкование А. А. Потебни о взаимозаменяемости и формальной тождественности волка и змеи, причисляя, таким образом, и волка в разряд вредоносных животных [14, с. 119] отражает мировоззрение индоариев и в данном случае работает в пользу религиозных воззрений скифов (и, разумеется, древних тюрков), почитавших и обожествлявших оба названных животных.

В конце приведем выявленные и этимологизированные нами на тюркской основе несколько любопытных и довольно значимых сакско-тюркских лексических схождений, относящихся к Среднеазиатскому региону. Это, во-первых, текст-легенда на

серебряной монете с видоизмененным греческим алфавитом TUPAN NOVNTOÇ HPAOI ΣANAB, означающая «Туранская неизменность ~ Герай шаньйы». Второе древнее слово-корень этого текста «нау» со значениями «равнина», «низменность» в искомом, первозданном виде сохранилось оказывается у сибирских (тобольских) татар [13, с. 693]. Да и порядок слов на монете точь в точь соответствует тюркскому построению речи (правда, к тюркскому окончанию родительного падежа по местной нумизматической традиции присоединен греческий аффикс принадлежности oç). Кроме названия «Туранская низменность», по данным авторов различного периода, эта же местность носила и другие схожие названия: у Геродота «Равнина саков», Стработа «Равнина массагетов». В настоящее время снова задействовано древнее, первоначальное слово Туран: «Туранская низменность».

Вот еще нововыявленные антропонимы: название озера Кансуа / Кансоуа, означающее по тюркски «Овечий водоем (река)», название озера Чайчаста, первая часть которого «чай» (параллельные фонетические варианты сай, зай) также соответствует тюркским значениям «водоем», «река». Собственное же имя сакского царя в Передней Азии Тугдаммы, в некоторых греческих источниках Дuγđ amiç, не имеющего по признанию самих иранистов удовлетворительного объяснения на иранских языках, мы уверенно связываем с общетюркским собственным именем Туктамыш (в древнетюркском toqtamiš) – от праформы тукта – «остановиться», «остановись». Это табуированное имя, как известно, давалось в целях приостановки возможного летального исхода младенца в семье или, вообще, предупреждения и избежания преждевременной смерти носителя данного имени. В этот же перечень, конечно, можно было бы присоединить объемный лексический корпус, начиная впервые зафиксированных в «Ригведе» и «Авесте» истинно тюркских слов paš / баш – голова, kšo / киши – человек, заканчивая древнейшими глаголами čaγ / čaq – высекать (искру, огонь), yóga / jeg – запрягать, qor / kur – сооружать, от него же слово курган, и многое другое.

Исходя из восстановленной пратюркской лексики, а также этноопределяющей культурно-идеологической преемственности, мы решительно и твердо связываем происхождение тюрков с определенной частью скифов-саков, которые, в свою очередь,

своими глубинными корнями уходят в генетико-контактному ареальному языковому союзу Ближнего Востока.

Литература

1. Акишев К. А. Саки азиатские и скифы европейские (Общее и особенное в культуре) // Археологические исследования в Казахстане. Алма-Ата, 1973. С. 43–58.

2. Алексеев В. П. Историческая антропология и этногенез. М., 1989. – 446 с.

3. Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Кн. II. Тбилиси, 1984. – 1328 с.

4. Граков Б. Н., Мелюкова А. И. Об этнических и культурных различиях в степных и лесостепных областях Европейской части России в скифское время // Вопросы скифо-сарматской археологии. М. 1952.

5. Гуриев Т. А. Из жемчужины Востока: «Авеста». Владикавказ, 1933. 38 с.

6. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990. 232 с.

7. Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. Спб., 1998. 351 с.

8. Кузьмина Е. Е. О «прочтении» изобразительных памятников искусства Евразийских степей скифского времени // Вестник древней истории. М., 1983. №1. С. 95–105.

9. Магницкий В. К. Чувашские (читай: древнебулгарские – М.Б.) имена. Казань, 1915.

10. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Ч. III. М., 1887. 216 с.

11. Мифологическое драконоведение. М., 2007. 512 с.

12. Мифы народов мира. Т.2. М., 1988. 719 с.

13. Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 3. СПб., 1995. С. 693.

14. Раевский Д. Р. Модель мира скифской культуры М., 1985. 256 с.

SCYTHIANS AND SAKA: DIVERSITY OF THE GENERAL CULTURE AND ETHNIC HETEROGENEITY

M. Kh. Bakirov[1]

Summary. In orientalism early glottogonic processes of Eurasia, including origin and ethnocultural features of Saka-Scythians, were investigated and solved in many respects from a position of exclusively dominating Iranian-centrism that has led, in our opinion, to the impasse which is suppressing and slowing down development of scientific pluralism. This work representing the fragment from the preparing fundamental monograph is executed as opposed to such especially one-sided works, regarding as of paramount importance new, unaccounted before or consciously avoiding by Iranists the ethno-defining features which are emphasized by the author.
Keywords: Scytho-Saka, Turanians, ethnogenesis and ethnoculture, ethno-defining features, monoculture and polyculture, continuity, snake fighters and snake worshippers.

УДК 811.511.152.2 : 811.161.1 (045)

СИМВОЛИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЗНАЧЕНИЯ МОКШАНСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ С ЦВЕТОВЫМ КОМПОНЕНТОМ

С. В. Богдашкина[2]

Аннотация. В данной статье на материале мокшанского языка проводится исследование фразеологизмов с символическим аспектом значения, анализируются фразеологические единицы с цветовым компонентом, выявляется национальная специфика исследуемых фразеологических единиц.

---

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Doctor of Philology, Prof., Kazan.
[2] Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева, доц. кафедры мордовских языков, канд. филол. наук, Саранск, svjatok@mail.ru.

Ключевые слова: фразеологическая единица, ментальность, концепт, мокшанский язык.

Национально-культурные элементы когнитивной системы мордовского народа присутствуют на всех уровнях (мокшанского / эрзянского) языка, но наиболее ярко особенности когнитивной базы проявляются в мокшанской фразеологии. На протяжении многих лет в работах по фразеологии утверждалось, что фразеологизмы представляют собой национально-специфические единицы языка, аккумулирующие культурный потенциал народа. В отличие от единиц прямой номинации, фразеологизмы, номинативные единицы косвенно производного характера, как отмечает Н. Ф. Алефиренко «вербализируют не абстрактные когнитивные структуры, а ономатопоэтические концепты с «живым» образным основанием, которые являются особым продуктом лингво-креативного мышления, осуществляемого в процессе речевой деятельности человека» [1, с. 83].

Фразеологическая единица – одно из средств вербализации концепта, который вслед за Н. А. Красавским, понимается нами «как этнически, культурно обусловленное сложное структурно-смысловое интегративное, ментальное образование базирующееся на понятийной основе, включающее в себя, помимо понятия, образ, оценку, культурную ценность и функционально замещающее человеку в процессе рефлексии и коммуникации однопорядковые предметы, вызывающие пристрастное отношение к ним человека» [6, с. 73].

Интерпретируя фразеологической единицей на основе соотнесения их ассоциативно-образных восприятий со стереотипами, отражающими народный менталитет, мы тем самым раскрываем их культурно-национальный смысл и характер, которые и являются содержанием национально-культурной коннотации.

План содержания фразеологической единицы, а также закрепленные за ним культурные коннотации сами становятся знанием, т.е. источником когнитивного освоения. Именно поэтому фразеологизмы становятся экспонентами культурных знаков.

Почему фразеологические единицы удерживаются в языке веками, хотя они представляют собой явные аномалии языка, его нерегулярности? Почему они вновь и вновь образуются в каждую

эпоху? Потому что фразеологические единицы представляют собой сгусток культурной информации, позволяют сказать многое, экономя языковые средства и в то же время добираясь до глубины народного духа, культуры.

Таким образом, соотнесение с тем или иным культурным кодом составляет содержание культурно-национальной коннотации. Именно культурная коннотация придает культурно-значимую маркированность не только значениям фразеологической единицы, символам или метафорам, но и смыслу всего текста, в котором они употребляются.

Идиомы заключают в себе культурный потенциал народа и отображают его ментальность. Ментальность – это миросозерцание в категориях и формах родного (мокшанского) языка, которые соединяют в себе интеллектуальные, духовные и волевые качества национального характера в типичных его проявлениях. Единицей ментальности признается концепт данной культуры [7, с. 52].

По А. Я. Гуревичу, ментальность – это способ видения мира, она отнюдь не идентична идеологии, имеющей дело с продуманными системами мысли, и остается логически не выявленной. Ментальность – не философские, научные или эстетические системы, а тот уровень общественного сознания, на котором мысль не отчленена от эмоций, от латентных привычек и приемов сознания. Итак, ментальность – тот незримый минимум духовного единения людей, без которого невозможна организация любого общества. Ментальность народа актуализируется в наиболее важных культурных концептах языка [5, с. 17].

Под менталитетом мы, вслед за Ю. С. Степановым, понимаем категорию, которая отражает внутреннюю организацию и дифференциацию ментальности, склад ума, склад души народа. Менталитеты представляют собой психо-лингвоинтеллекты разномасштабных лингвокультурных общностей. Как показывает анализ научной литературы, под менталитетом понимают некоторую глубинную структуру сознания, зависящую от социокультурных, языковых, географических и других факторов. Особенности национальных менталитетов проявляются только на уровне языковой, наивной, но не концептуальной картины мира [8, с. 54].

Следует подчеркнуть, что символика цвета очень тесно связана с национальной спецификой и является средством выражения менталитета. Анализ мокшанских фразеологических единиц на основе соотнесения их ассоциативно-образных восприятий со стереотипами, отражающими специфику мордовской картины мира, позволил раскрыть их культурно-национальный смысл и характер, что является содержанием национально-культурной коннотации. Итак, цветовой компонент *валда* помимо значения «светлый», также ассоциируется с прилагательными «чистый», «непорочный», «бледный», «снежный», например: *валда ила* «свадебная церемония, все атрибуты которой подчеркивают непорочность невесты», *валда вал* «честное, беспристрастное суждение», *валда надияма* «светлая надежда» [3, с. 54].

Прилагательный *равжа* означает «черный», «злой», «заколдованное место», например: *равжа ярмакт* «грязные деньги», *равжа васта* «место, где живет нечистая сила».

Для мокшанского менталитета традиционной считается ассоциация термина сенем «синий» со строгостью, смирением и консервативностью, например: *авардемс сенем сельмовельса* «плакать синими слезами», *сенем черткат* «синие чертята».

В мокшанской языковой картине мира прилагательное *сянгяря* «зеленый» зафиксировано как символ природы, молодости, неопытности, а также нужды, например: *сянгяря нинге, кода тише* «очень молодой, неопытный», *сянгяря нужа* «сильно в чем-то нуждаться» [2, с. 112].

Цветовой компонент *якстерь* «красный» входит в состав большого количества фразеологических единиц и часто означает хорошее здоровье, силу и накал эмоций, например: *якстерь кода вишня (марь)* «красный(ая) как вишня (яблоко)», *вер мархта лофца* «кровь с молоком», *якстерь кода индюк* «красный как индюк», якстерь кода рака «красный как рак», якстерь вяроц «красная кровь» в значении «физическая сила, мужество, смелость [4, с. 74].

Основываясь на данных наших исследований, мы приходим к выводу, что цвет шаржу «седой» ассоциируется с преклонным возрастом и мудростью, например: *шаржу атя* «старик», *шаржу ши* «старость» [2].

Как мы видим, фразеологические единицы с цветовым компонентом широко представлены в мокшанском языке и являются специфичными для мокшанской картины мира, которую можно назвать неповторимой, отличной от объективно существующей, что обуславливается национальной значимостью предметов, явлений, процессов, избирательным отношением к ним, которая порождается спецификой деятельности, образа жизни и национальной культуры мордовского народа.

Литература

1. Алефиренко Н. Ф. Принципы исследования фразеологической семантики / Н. Ф. Алефиренко // Фразеология.– Тула : Изд-во ТГПУ им. Л. Н. Толстого, 2007. – С. 252–261.

2. Богдашкина С. В. Семантическое своеобразие фразеологизмов в говорах мокшанского языка / С. В. Богдашкина // Вестник НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия: научный журнал. – 2011. – № 2 (5). – С. 112–115.

3. Богдашкина С. В. Особенности употребления колоративной лексики в романе И. Девина «Нардише» («Трава-мурава») / С. В. Богдашкина // «Евсевьевские чтения. Серия: Эмотивность художественного текста и способы ее репрезентации» [Электронный ресурс] : сб. науч. тр. по материалам Международной научно-практич. конф. с элементами научной школы для молодых ученых «53-е Евсевьевские чтения», 9–10 февраля 2017 г. / редкол.: Л. П. Водясова (отв. ред.) [и др.] ; Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2017. – 1 электрон. опт. диск (CD-R). Зарег. в ФГУП НТЦ «Информрегистр», № госрегистрации 0321702682.

4. Богдашкина С. В. Классификация синтаксических фразеологических единиц в мордовских языках / С. В. Богдашкина, Н. И. Рузанкин// Гуманитарные науки и образование. – 2013. – № 2 (13). – С. 73–76.

5. Гуревич А. Я. Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры / А. Я. Гуревич. – М. : Искусство, 1990. – С. 321–328.

6. Красавский Н. А. Образы эмоций в русской языковой картине мира / Н. А. Красавский // Русский язык в школе. – 2002. – № 2. – С. 46–52.

7. Маслова В. А. Введение в лингвокультурологию : учеб. пособие / В. А. Маслова. – М. : Наследие, 1997. – 206 с.
8. Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка: Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства / Ю. С. Степанов. – М. :Наука, 1985. – 336 с.

SYMBOLIC ASPECT OF THE MEANING OF MOKSHA PHRASEOLOGICAL UNITS WITH COLOR COMPONENT

S. V. Bogdashkina[1]

Summary. In this article on the material of the Mokshan language, the study of phraseological units with a symbolic aspect of meaning is carried out, phraseological units with a color component are analyzed, the national specificity of the investigated phraseological units
Keywords: phraseological unit, mentality, concept, Moksha Language.

УДК 737(470)«12»

О БУЛГАРСКИХ ДИРХАМАХ XIII В. С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ЛЬВА И СОЛНЦА

А. И. Бугарчев[2], **О. В. Степанов**[3]

Аннотация. Авторы продолжают серию статей, посвященных изучению изображений на булгарских серебряных монетах второй половины XIII в. В данной статье рассматривается такой популярный в средневековой восточной нумизматике сюжет как «лев и солнце». Выявлена два типа булгарских монет – один чеканился в 1267–1274 гг., второй – в 1287–1291 гг. Рассмотрена

[1] Mordovian State Pedagogical Institute, Cand. Sci. (Philol), Lecturer, Chair of the Mordovian Languages, Saransk, svjatok@mail.ru.
[2] Институт археологии им. А. Х. Халикова АН РТ, мл. науч. сотр., Казань, abugar.61@rambler.ru.
[3] Нумизмат-исследователь, Казань, vorchun_65@mail.ru.

метрология обоих типов. Проведены аналогии с чеканкой медных монет на монетных дворах Ирана XVI-XIX вв.
Ключевые слова: дирхам, фулус, Булгарский вилайат, метрология, денежное обращение.

Булгарское денежное обращение XIII–начала XIV в. является уникальным явлением в средневековой мусульманской нумизматике. Такого большого разнообразия сюжетов, помещенных на серебряных монетах булгарских монетных дворов (далее – МД), нет ни в одном средневековом регионе Востока.

На местных дирхамах и их фракциях можно увидеть изображения животных, птиц и рыб, а также человека. Большое разнообразие выявляется в различных орнаментах и цветах, использованных на булгарских монетах.

Единственное аналогичное явление наблюдалось несколько позднее, в медной чеканке позднесредневекового Ирана. Однако в Иране фулусы с изображениями чеканились на протяжении трех с половиной веков – от XVI до середины XIX века и на огромной территории – от Кандагара на востоке до Багдада на западе [1, с. 71–72; 12, 224, 61]. Количество монетных дворов в Иране превышало 50.

В Булгарском вилайате XIII–XIV вв. временные рамки чеканки монет ограничиваются примерно 70 годами – со второй половины 1260-х до середины 1320-х гг. Территориально Волжско-Камский регион также не сопоставим с Персидской державой. Из местных монетных дворов по нумизматическим данным известны Булгар, Биляр и Керман, причем в чеканке последнего известен только один тип[1] [7, №215], в чеканке Биляра – четыре типа [7, №№216, 218, 219 и 220]. Основная масса монет чеканилась на МД Булгар или без указания МД. Тем не менее, за указанные 70 лет в регионе было выпущено около 200 типов монет. Самым полным их каталогом является монография Альфиры Закиулловны Сингатуллиной [7], в которой изданы нумизматические материалы из фондов четырех крупнейших музеев страны: Государственного Эрмитажа, Государственного Исторического музея,

[1] Под термином «тип» здесь принимаются два внешних параметра: композиционное офрмление и содержание легенд на каждой из сторон монеты [3, с. 126].

Государственного музея изобразительных искусств и Национального музея Татарстана.

За прошедшие после выхода в свет монографии годы в булгарской нумизматике были открыты новые типы: змей-зилант, двуглавая птица, сидящая собака, солнце-лицо.

Наряду с редкими типами монет встречаются монеты с популярными сюжетами. Одним из таких сюжетов в средневековой исламской нумизматике является изображение льва и солнца. Мы можем видеть их на монетах различных мусульманских династий XIII–XIV вв.: у Ильханов, в нумизматике Сельджуков Рума и т.д.

В Золотоордынском государстве сюжет со львом и солнцем встречается в чеканке Сарая [2, с. 106, фототабл. 17/41-42, время чеканки – 691–697 гг.х.], Укека [2, с. 109, фототабл. 19/60-62, время выпуска – 699–700 гг.х.], а также на пулах Азака [10, Tab. XII, 6, чеканились с 733/ 1332 г.]. Присутствует данный сюжет и в Булгарской нумизматике. В каталоге А. З. Сингатуллиной они приводятся под №74–74 А и №109–110 [7, с. 89, 96]. В данной статье речь будет идти о дирхамах №74–74 А.

Приведем описание монеты.

Анонимная, без указания места и года чеканки.

Лицевая сторона. Ободок двойной точечный. В поле монеты «двуногая» тамга Менгу-Тимура с правым положением перекладины, справа и слева от тамги по орнаменту.

Оборотная сторона. Ободок двойной точечный. В центре поля изображение шагающего влево зверя (льва) с опущенным хвостом. Над спиной животного полное солнце в виде человеческого лица. На некоторых экземплярах над хвостом помещена звездочка (в дальнейшем этот вариант обозначается С/74 А). Известен вариант со львом, шагающим направо, при этом хвост животного поднят (в дальнейшем – С/74).

Впервые данный тип был опубликован в статье А. З. Сингатуллиной при описании Альменевского клада [6, с. 83], где присутствовал один экземпляр. При издании III Болгарского клада Г. А. Федоров-Давыдов описал 6 экземпляров [9, с. 61, №24]. Наиболее полная информация, касающаяся монет С/74-74 А была приведены в монографии Альфиры Закиулловны Сингатуллиной [7; с. 89, с. 138, с. 163]. Здесь указывались вес и места хранения 15 экземпляров, прорисовки и фотография. В 2013 г. при публикации

Балымерского клада были выделены 9 экземпляров со львом и солнцем [5, с. 9]. В базе данных ZENO помещены фотографии 5 экземпляров, причем один из них – Z/64397 – происходит из Балымерского клада [13].

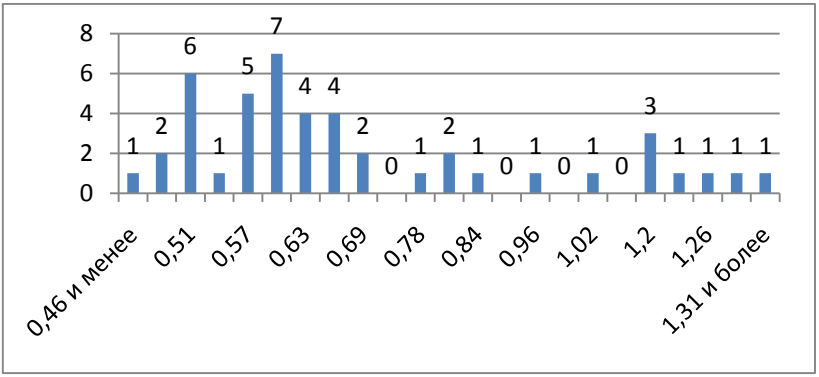
Весь имеющийся у авторов материал можно рассмотреть по трем параметрам.

1. Время чеканки. Дата выпуска на монетах отсутствует, однако они встречаются в составе трех кладов – Альменевском, III Болгарском и Балымерском (см. выше). По материалам кладов устанавливается время производства монет со львом и солнцем – это период 665-672/ 1267-1274 гг.

2. Место чеканки. Монетный двор не указан. Данные топографии находок указанного типа очень скудные – один экземпляр весом 1,25 г найден в Лаишевском районе Татарстана, другой, весом 0,50 г – в Спасском районе. В целом можно сказать, что описанный выше тип монеты со львом и солнцем чеканился на территории бывшей Волжской Булгарии на неуказанном МД.

3. Метрология. Нами были собраны сведения о весовых параметрах 45 экземпляров С/74 А (без учета двух монет С/75 со львом направо из каталога А. З. Сингатуллиной), как кладовых, так и единичных. На основе этой информации построена гистограмма с шагом 0,03 г.

Гистограмма – 1. Зависимость количества монет С/74 А от значения их веса. Учтено 45 экз. (каталог А. З. Сингатуллиной, – 13 экз. (в том числе III Болгарский клад – 6 экз.); Балымерский клад – 9 экз.; фонды БГИАМЗ – 2; Зено – 4; Альбум, аук.9, №338 – 1; архив авторов – 16). Шаг 0,03 г. Ось X – вес в г, ось Y – кол-во в экз.



Мода$_{max}$ 0,60±0,02 г – 7 экземпляров (15,6%).

Весь метрологический материал можно разложить на два блока: на диапазон веса 0,43–0,70 г приходится 32 экземпляра (средний вес без учета одной самой легкой и одной самой тяжелой в этом блоке монеты – 0,582 г, что совпадает с модой), от 0,78 до 1,54 г – 13 дирхамов.

Такой большой разброс значений веса (от 0,43 до 1,54 г) не позволяет говорить об одном номинале монет «Лев и солнце». Визуально монеты весом от 0,43 до 1,29 г не разделяются. Можно только отметить, что на дирхамах весом 1,44 и 1,53 г лев «шагает» направо [7, №74].

Позднее сюжет со львом и солнцем несколько измененно повторяется на типе №109-110 [7, с. 141: С/109 – лев шагает влево, С/110 – лев щагает направо]. Здесь на лицевой стороне помещена «трехногая» тамга, монеты с которой датируются довольно узким промежутком времени 686-690/ 1287–1291 гг. [4]. Данные метрологии следующие (учтено 13 экземпляров): на гистограмме мода$_{max}$ 1,31±0,02 г (сама гистограмма здесь не приводится), средний вес 1,30 г, что совпадает с модой.

В XIV в. в Золотой Орде в большом количестве выпускались пулы с изображением льва и солнца, но уже без тамги. В 733/ 1332–1333 г. в Азаке, а с 737/ 1336–1337 г. в течение нескольких лет на МД Сарай было отчеканено большое количество медных монет. Они часто встречаются на археологических памятниках Татарстана. Сейчас существует мнение, что в 1340-х гг. пулы со львом и солнцем и указанием МД Сарай выпускались в Булгарском вилайате.

В XVI в. сюжет со львом и поднимающимся у него за спиной солнцем с человеческим лицом становится популярным в Сефевидском государстве. На протяжении трех с лишним веков городские медные монеты с данным изображением чеканились на многих персидских МД: Абу-Шехр, Астрабад, Баку, Бендер-Аббас, Бехбехан, Хамадан, Гянджа, Демавенд, Ереван, Зенджан, Исфахан, Казвин, Кандагар, Кашан, Керман, Кум, Мазендеран, Мешхед, Нахичевань, Панахабад, Решт, Сари, Султанабад, Табаристан, Тебриз, Тегеран, Урум, Хой, Шемаха, Шираз и Ширван. Из простого перечисления мест производства монет со львом и

солнцем видно, что данный сюжет был очень востребован в медной персидской чеканке

В конце XIX в. в сюжет добавилась одна деталь – лев «взял» в лапу саблю. Такое изображение стало гербом шахского Ирана, использовавшегося как на медных динарах, так и на серебряных риалах вплоть до революции 1979 г.

Таким образом, сюжет «лев и солнце» использовался на монетах различных восточных государств более восьми веков.

Литература

1. Бугарчев А. И. Медный чекан Кандагара XVI-XVIII веков под персидским владычеством // XIII Всероссийская нумизматическая конференция. – Москва. – 2005. – С. 71–72.

2. Евстратов И. В., Гумаюнов С. В. Вес, размер и достоинство серебряных монет, чеканенных в Сарае и Укеке в XIII – начале XIV века // Труды Международных нумизматических конференций. Саратов 2001, Муром 2003. – М.: Нумизматическая литература. – 2005. – С. 103–129.

3. Петров П. Н. Клад из Дев-кескен-кала и вопросы начала чеканки серебряных монет в Джучидском улусе // Золотоордынская цивилизация. Сборник статей. Выпуск 3. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ. - 2010. – С. 121-149.

4. Рева Р. Ю. Улус Джучи в 686–690 гг.х. // Шестнадцатая ВНК. – СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа. – 2011. – С. 65–67.

5. Рева Р. Ю., Тростьянский О. В. Балымерский клад джучидских монет XIII века // Нумизматика Золотой Орды. №3. – Казань. – 2013. – С. 8–15.

6. Сингатуллина А. З. Альменевский клад золотоордынских монет XIII века // Вестник МГУ. Серия 8. История. №3. – М. – 1985. – С. 79–89.

7. Сингатуллина А. З. Джучидские монеты поволжских городов XIII в. – Казань: «Заман». – 2003. – 192 с.

8. Степанов О. В., Бугарчев А. И. Новые монеты Булгарского чекана // XVI Всероссийская нумизматическая конференция. – СПб. – 2011. – С. 62–65.

9. Федоров-Давыдов Г. А. Клад серебряных монет XIII в. из Болгар // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 183. – 1986. – 55–65: ил.

10. Френ Х. М. Монеты ханов Улуса Джучиева или Золотой Орды с монетами разных иных мухаммеданских династий в прибавлении. – СПб. – 1832. – 80 с.: XVII табл. ил.

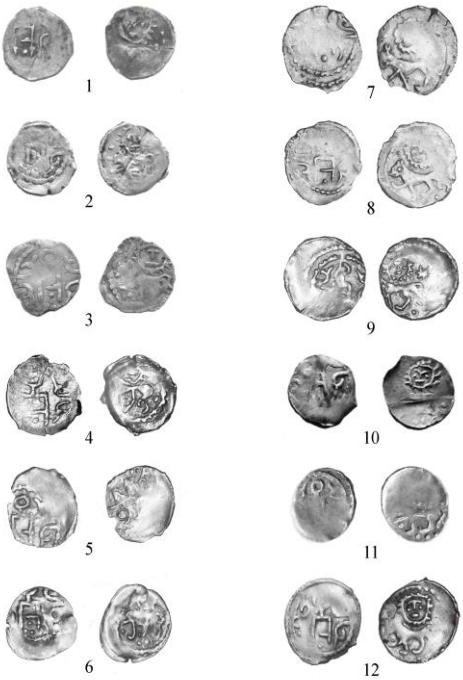
11. Album St. Auction 9, Dec. 11. – 2010. – 96 p.

12. Pool R.S.Catalogue of coins of the Shahs of Persia in the British Museum. – London. – 1887.

13. www.zeno.ru

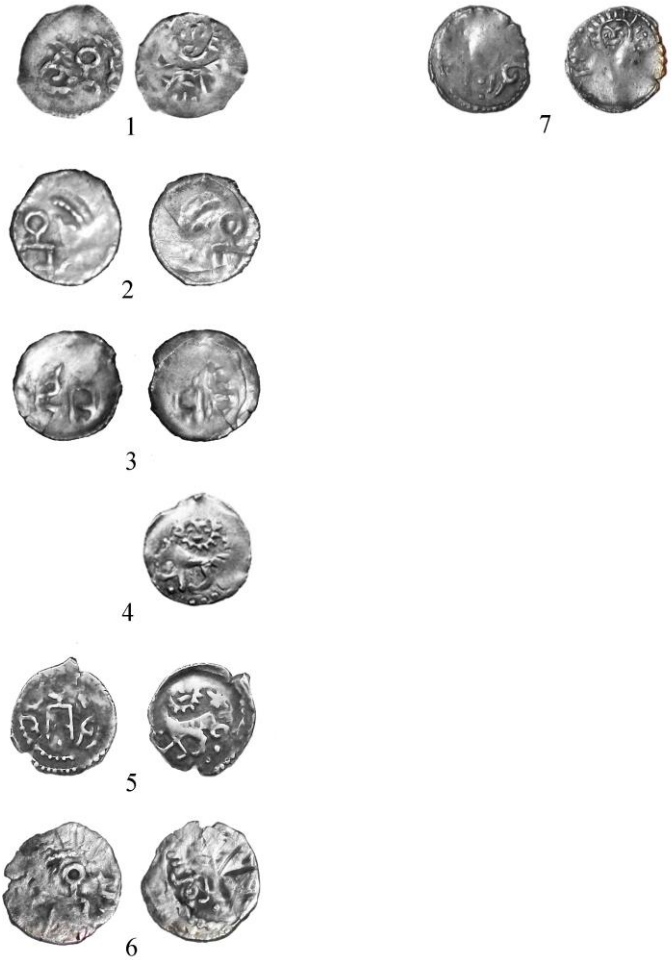
Приложение

Таблица 1.



Фототаблица
1 - 0,43 г; 2 - 0,51 г; 3 - 1,01 г; 4 - 0,49 г;
5 - 0,50; 6 - 0,51 г; 7 - 1,21 г; 8 - 1,29 г;
10 - 0,66 г; 11 - 0,66 г; 12 - 1,21 г.

Таблица 2.



Фототаблица 2
1 - 0,50 г; 2 - 0,55 г; 3 - 0,66; 4 - 0,80 г;
5 - 1,25 г; 7 - 0,61 г.

ON THE BULGHAR DIRHAMS OF XIII CENT. WITH A LION AND THE SUN

A. I. Bugarchev[1], O. V. Stepanov[2]

Summary. Authors continue a series of articles devoted to studying of images on Bulgar silver coins of the second half of the 13th century. In this article such plot, popular in medieval east numismatics, as «a lion and the sun» is considered. It is revealed two types of Bulgar coins – one was minted in 1267–1274, the second – in 1287–1291. The metrology of both types is considered. Analogies of mint of copper coins on mints of Iran of the 16–19th centuries are drawn.
Keywords: dirham, fulus, Bulgar vilayat, metrology, monetary circulation.

УДК 811. 512. 145’ 282

ТЕРМИНЫ РОДСТВА В КУРМАНТАУСКОМ ГОВОРЕ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА

М. Р. Булатова[3]

Аннотация. В данной статье рассматриваются некоторые термины родства в курмантауском говоре среднего диалекта татарского языка, который распространен в центральной части республики Башкортостан. Анализ лексем ведется в сравнительном плане с литературным языком, а также с другими татарскими говорами и тюркскими языками.
Ключевые слова: татарский язык, диалекты татарского языка, курмантауский говор, лексика, термины родства.

---

[1] A. Kh. Khalikov Institute of Archeology of AS RT, junior research fellow, Kazan, abugar.61@rambler.ru.
[2] Researcher of numismatics, Kazan, vorchun_65@mail.ru.
[3] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, науч. сотр., канд. филол. наук, Казань, m.r.bulatova@mail.ru.

Термины родства – названия кровных родственников и свойственников (родственников по браку). Термины родства обозначают взаимоотношения людей, представляющих собой членов одной семьи, связанных между собой узами крови и в конечном счете, имеющих одного предка. Они составляют наиболее древний, архаичный пласт лексики.

Лексический состав терминов родства курмантауского говора характеризуется общностью его с лексикой татарского литературного языка и других тюркских языков. Почти все диалектизмы обнаруживаются в большинстве говоров татарского языка. Однако в исследуемом говоре бытуют и небольшая часть семантических диалектизмов по отношению к современному татарскому литературному языку. Имеются также некоторые отличия в фонетической огласовке или в морфологическом оформлении.

В курмантауском говоре в значении ʻотец отца или матери’ употребляется:

Қартатай – лит. дәү әти / бабай ‘дедушка’: *Қормантау аwылындағы Миндулла исемле қартатайым, Бөйөк Wатан суғышында башыннан азағына тиклем қатнашып, жиңү апқайта* (крмн.) ʻМой дедушка Миндулла, участвовав в Великой Отечественной Войне с начала до конца, вернулся с победой’ [2, с. 202]. Ср.: в перм., ичк., кр.-уф., тпк., трбс. астр. говорах среднего диалекта и тобол.-ирт. диалекте *қарт әти / қартатай* [5, с. 393]. В менз., злт. говорах встречается еще и в варианте *қартәти,* бирск. говоре, янаул., бел. подговорах – *қарттәй,* а в кргл., менз., бирск., тпк., бгрс. говорах – *қартәтә(й),* западн.д. – *картта / картата / картый / бабыкай* [4, с. 117]. В говорах западного диалекта татарского языка *картата* употребляется в других значениях: срг. *картатай* ‘форма обращения к самому старшему брату отца или матери’, кузн. *картәтий* ‘дедушка; первый муж матери’, хвл. *картатай* ‘первый, предыдущий муж матери, форма обращения к нему’, лмб. *картатий* ‘муж сестры отца’ [4, с. 117]. Таким образом, название *карт* + *ата* в приуральских говорах употребляется только в одном значении, а в говорах западного диалекта в разных значениях.

Бабай в курмантауском говоре означает 1) ‘слово-детерминант к именам или названиям мужчин старшего поколения, но не родная дедушка и не форма обращения к нему’; 2) ‘старик, дед, некий проходящий старик’, 3) ‘старший брат отца или матери и форма обращения к нему’, 4) ‘отец жены и форма обращения к нему’. Фонетические варианты: в срг., лмб., кас., нукр., заказ.-крш., трх., вост.д. более употребительным является термин *баба,* нурл. *бабый,* тпк. *пабай,* вост.д. *поппа.* Семантические функции термина *бабай* довольно разнообразны. Ср.: *бабай* – в приуральских говорах ‘старший брат отца или матери’, баст. ‘старший брат матери’, перм., лмб., кас., тпк. ‘муж’, вост.д. ‘старик, дед’, средн. д. ‘отец жены и форма обращения к нему’ [2, с. 202].

Необходимо подчеркнуть, что в татарских говорах Башкортостана термин *бабай* выражает не своего деда, а других родственников, относящихся однако к одному и тому же поколению. Мы согласны с Д. Б. Рамазановой с тем, что говоры указанного ареала противопоставляются другим татарским говорам по функционированию термина *бабай* как сплошной массив [4, с. 122].

Следующее значение связывает термин *бабай* с терминологией родства по браку: в крмн. говоре как и в лмб., перм., кас. *бабай*, тпк. *пабай* означает ‘муж, форма обращения к нему’, в заказан., подб., нукр., менз., кргл. *бабай* ‘муж в преклонном возрасте’.

Бабай в исследуемом говоре, кроме вышеперечисленных, означает еще и ‘отец жены’. *Бабай* широко распространен в говорах среднего диалекта в значении ‘тесть и как форма обращения к нему’, в отдельных говорах западн.д. служит лишь как ‘форма обращения к тестю’.

В значении ‘мать отца или матери’ характерны ***нәнәй*** и редко ***қартинәй.***

Нәнәй – лит. дәү әни / әби ‘бабушка’*: Нәнәйем йәш сағында бик матур булған* (крмн.) ‘Моя бабушка в молодости была очень красивой’. Ср.: *нәнәй* в турбаслинском, тепекеевском, стерлитамакском, мензелинском (говоры ареала «Юг Башкортостана»), вариант *нәнә* в бирском, байкибашевском, тарском, тобольском говорах – в том же значении [2, с. 203]. Данное слово может употребляться и в других значениях: *нәнә* в

блт., астр., эушт., заказан.-крш. – ‘мать, мама’; дуб. – ‘форма обращения к жене старшего брата отца или матери, если она по возрасту младше их’; тевр., тбл. – ‘младший брат или сестра’; заказан., тевр. говорах – ‘маленький’. *Нәнәй* в мам., блт., чст.-крш., карс., срг. говорах в значении ‘мать, мама’, тмн., кузн. говорах ‘форма обращения соседских детей, родных и близких к пожилым женщинам и старухам’ [5, с. 495]. Р. Г. Ахметьянов указывает, что данная лексема всему миру известное ономопоэтическое слово: удм. *нэнэ*, груз. *нана*, индонез. *nenek* ‘нәнәй’, кит. *няннян* ‘кендек әбисе’, ‘бәби бүләк итүче алиһә’, ‘императрица’, перс. *нэнэ*, шумер. *нана* ‘ана; әби алиһә’ и др. [1, с. 64]. Тур. *нене / нине* ‘мать, родительница’, аз., тур. *нәнә / нинә* ‘мать, матушка’, турк. диал. *нәнәй / нә:нэ / нэнэ* ‘мать’. В башк. лит. ‘бабушка’ это *өләсәй*. В курмантауском говоре ‘бабушка’ выражается словом ***қартинәй*** в речи старших поколений (до 1940-50 г.р.) [2, с. 204]. Ср.: в других татарских говорах – *қартнә // қартинә(й) // қартнәй* (менз., злт., ичк., тпк., вост.д.), *қартәнәй* (перм., бирск., менз., бел.), *қартәни* (злт., шрл.), *қартнәм* (тюм.) [5, с. 393] – в том же значении. В башк.диал.: *қартәсәй, қәрсәй, қәртнәй*.

Әби / әбий в курмантауском говоре означает: 1.‘бабушка, т.е. не своя родная, а любая пожилая женщина’; 2. ‘старшая сестра отца или матери и форма обращения к ней’; 3. ‘мать жены для мужа, теща и форма обращения к ней’.

Второе значение термина *әби* / *әбий* ‘старшая сестра отца или матери’ – довольно системно распространено в приуральских говорах (например: злт., менз, стрл., байк., тпк.). При этом для выражения указанной группы родственников выступают и описательные термины, образованные по модели ‘старшая мать’: *зур инәй*. Такой разнобой в приуральских говорах связан с историей формирования этих говоров, в ходе которого участвовали представители различных диалектов и говоров.

Әби – ‘теща, мать жены’. Такое значение характерно для говоров Башкортостана, также встречается в заказан., кмшл. и др. говорах.

В перм. *әбий / әбей* еще и ‘форма обращения мужчины старшего возраста к своей жене’, кргл. ‘жена, старушка’.

Бисә (термин родства по браку**)** – лит. хатын ‘жена, женщина’. Термин *бичә* характерен также для всех приуральских

говоров и восточных диалектов: перм., менз., бирск., трбс., стрл. *бичә*, ичк. *бицә*, злт. *бисә*, тпк. *писә*, тюм., тбл., забол., тар., бараб. д. *пицә*, тевр., бараб.д. *пичә* – в том же значении. Этот термин употребляется в ряде тюркских языков: башк. *бисә* ‘жена’, ног. *пише* ‘жена, женщина’, кар. *биче* ‘царица; хозяйка’; в восточно-тюркских языках этот термин нередко выражает и старших родственниц: *піча* (тел.) ‘тетка’, ‘старшая сестра’.

Бичә и его фонетические, и морфологические варианты образованы от древнетюркской основы *би-* ‘князь, вельможа’ [3, с. 91] + окончание *-чә*. Термин *бичә* встречался и в деловых документах XVII-XVIII в.: *бичә алиб бирүрмен* [4, с. 35].

Таковы наблюдения над некоторыми терминами родства в курмантауском говоре среднего диалекта татарского языка.

Литература

1. Ахметьянов Р. Г. Этимологический словарь татарского языка. В двух томах. – Казань: Изд. «Магариф-Вакыт», 2015. – II том. – 567с.
2. Булатова М. Р. Курмантауский говор среднего диалекта татарского языка в этнолингвистическом аспекте. – Казань: Магариф-Вакыт, 2016. – 384 с.
3. Древнетюркский словарь. – М.: Наука, 1969. – 676 с.
4. Рамазанова Д. Б. Атамаларда туганлык һәм гаилә мөнәсәбәтләре. – Казан: Тат. кит.нәшр., 2014. – 287 б.
5. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге / Төз.: Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, З. Р. Садыкова, Т. Х. Хәйретдинова. – Казан: Татар кит. нәшр., 2009. – 839 б.

Список сокращений

лит. – литературный
яз. – язык
ср. – сравни
языки:
аз. – азербайджанский
башк. – башкирский
кар. – караимский
кит. – китайский
ног. – ногайский
перс. – персидский
тат. – татарский
тур. – турецкий
туркм. – туркменский
удм. – удмуртский

диалекты тат. языка:
ср. д. – средний диалект
западн.д. – западный (мишарский)
вост.д. – восточные диалекты:
тобол.-ирт.д. – тоболо-иртышский
бараб. д. – барабинский
том.д. – томский
говоры тат. языка:
астр. – астраханский говор
байк. – байкибашевский говор
баст. – бастанский говор
бгрс. – бугурусланский говор
бел. – белебеевский подговор
бирск. – бирский говор
блт. – балтасинский говор
дуб. – дубъязский говор
забол. – заболотный говор
заказан.-крш. – говор крещеных татар Заказанья
злт. – златоустовский говор
ичк. – ичкинский говор
карс. – карсунский говор
кас. – касимовский говор
кмшл. – камышлинский говор
кр.-уф. – красноуфимский
кргл. – каргалинский говор
крмн. – курмантауский говор
кузн. – кузнецкий говор
лмб. – лямбирский говор
мам. – мамадышский говор
менз. – мензелинский говор
нукр. – нукратовский говор
перм. – пермский говор
срг. – сергачский говор
стрл. – стерлитамакский говор
тбл. – тобольский говор
тевр. – тевризский говор
тмн. – темниковский говор
тпк. – тепекеевский говор
трбс. – турбаслинский
трх. – тарханский говор
тюм. – тюменский говор
хвл. – хвалынский говор
эушт. – эуштинско-чатский говор
янаул. – янаульский подговор

TERMS OF KINSHIP IN THE KURMANTAU SUBDIALECT OF TATAR LANGUAGE

M. R. Bulatova[1]

Summary. This article discusses some terms of kinship in the Kurmantau subdialect of middle dialect of the Tatar language, which distributed in the central part of the Republic of Bashkortostan. The analysis of lexemes is conducted in comparative plans with the literary language, as well as with other Tatar subdialects and Turkic languages.
Keywords: the Tatar language, dialects of Tatar language, Kurmantau subdialect, lexis, kinship terms.

[1] Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Cand. Sci. (Philol), Research Associate, Kazan, m.r.bulatova@mail.ru.

УДК 398.3

ИСЛАМ ҺӘМ МӘҖҮСИЛЕК МӘДӘНИЯТЛӘРЕ СИНТЕЗЫ БУЛАРАК ТАТАР ХАЛКЫНЫҢ МАЛ АСРАУ ЙОЛАЛАРЫ (2015–2017 ЕЛЛАРДА ОЕШТЫРЫЛГАН ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛЛАРЫ БУЕНЧА)

А. Д. Батталова[1]

Аннотация. Мәкаләдә татар халкының мал асрауга бәйле йола-гадәтләрендә ислам дине мәдәнияте һәм мәҗүсилек чоры ышануларының бер – берләренә керешүе каралды. Татарстан Республикасы Чүпрәле районы татар авылларында теркәлгән «Яңа май ясине», Апас, Тәтеш, Чүпрәле районнарында язып алынган «Мал корбаны чалу» йолаларында ислам дине кануннарының үтәлеше белән беррәттән мәҗүсилек чоры күзаллауларының синтезы барланды.
Ачкыч сүзләр: ислам, мәҗүсилек, йола, терлекчелек, дога, ышану.

Урта Иделдә ислам диненең кабул ителүе һәм аның таралышы, бабаларыбызны ислам дине кабул итүгә китергән алшартлар галимнәребезне күптәннән кызыксындыра. Идел буе болгарлары ислам динен Урта Азия аркылы кабул иткәннәр, ә бу дин гарәпләрнең «саф» диненнән суфыйчылык традицияләре өстенлек итүе белән аерылып тора. Биредә таралыш тапкан ислам дине Хәнәфи мәзһәбе юнәлешенә өстенлек бирүе белән аерылып тора, ә бу юнәлеш исә үз эченә җирле гореф-гадәтләрне дә сеңдерә. Идел буе Болгар дәүләте мөселман дөньясының префириясе булганлыктан һәм башка дингә табынучыларның чолганышында яшәгәнлектән, ислам дине бары тик Урта Азия суфыйчылыгының монистик тәгълиматын алганлыктан гына уңышка ирешә дә. Идел буе татарларында киң таралган суфи тәгълиматында, гомумән алганда, «бунтарь» башлангыч чагылмый. Регион тарихының, аның халкының җәмгыяти һәм рухи тормышының борылыш пункты булган Ислам феномены, үз чиратында, җирле тарихи, геополитик

[1] Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, фәнни хезмәткәр, филол. фән. канд., доц., Казан, als7701@yandex.ru.

һәм этник факторларның йогынтысында үзенчәлекле форма ала. Идел-Кама регионы өчен бу үзенчәлекле форманы исламга кадәрге төрки җәмгыятьләрнең рухи традицияләре һәм шулай ук Төрки дәүләтләрдә төрле мәдәниятләр һәм халыклар йогынтысында барлыкка килүче геосәяси хәл билгели.

Идел буе Болгар дәүләтендә ислам диненең ихтыяри кабул ителүен исәпкә алсак, ислам диненең уңышлы таралышына бары тик аның башка гореф-гадәтләргә, башка диннәргә түземлелеге, җирле йолаларга яраклаша белүе ярдәм итә [8, 43].

Урта Азия суфыйчылыгының төп үзенчәлеге булган ишанчылык татарлар арасында да киң тарала. Ишанчылыкның төп максаты – борынгы бабаларыбызның культларын һәм борынгы ышануларыбызны саклау була. Суфилар «канунлашкан» исламга каршы чыкмыйлар, «рәсми» ислам һәм «халыкчан» исламның чикләре кискен бүленмәгән була. Ә суфыйларның Идел буенда һәм Уралда таралган Нәкышбәндия мәктәбе символларга, йола-гадәтләргә игътибарлы булуы белән аерылып тора [8, 44].

Төрки каганлык вакытыннан ук безнең борынгы бабаларыбыз төп алла, барлык аллаларның пантеоны итеп күк һәм кояш алласы Тәңрене санаганнар. Тәңренең бердәнберлеге барлык төрки чыганакларда ассызыклана. Дини-идеологик планда мәҗүси монотеизм Идел буе Болгар дәүләтендә исламның уңышына китерә дә. Тәңрене Аллаһка алмаштыру катлаулы процесслардан булмый. [1, 182].

Мәҗүсилек элементлары ислам диненең төп кануннарын бозмыйча ислам белән шулкадәр тыгыз үрелеп киткәннәр, кайберләре бүгенге көнгә кадәр халык мәдәниятендә сакланып та калган. [9, 215]. Бу сакланышны без татар халкының мал асрау белән бәйле йолаларында да очратабыз. Шундый йолаларның берсен – «Яңа май ясине» йоласын 2017 елда Республика традицион мәдәниятне өйрәнү үзәге тарафыннан Чүпрәле районы татар авылларына оештырылган фәнни экспедиция вакытында теркәдек. Чүпрәле районы татар авылларында сыер бозаулаганнан соң беренче майга ясин укыталар. Ул «Яңа май ясине» дип атала, шулай ук бу йоланың «Беренче май ясине», «Уз мае ясине» дип аталган вариантлары да очрый. Сыерның сөте 3 яки 7 савымнан соң чистара, һәм аны кулланырга ярый дип саныйлар Чүпрәле районы татар авылларында. Сөтнең каймагын җыеп май ясыйлар, бер

кушучлык май җыелганнан соң өйгә абыстайны, күрше-тирә карчыкларны чакырып ясин укыталар. Ясин укыту өчен хәзерләнгән табында сөт ризыклары – сары май, каймак, корт (шикәр белән кызарганчы кайнатылган эремчек), катык, әрәннән (май язганда чыккан су) пешерелгән коймак булырга тиеш. Ясин укыганнан соң абыстай йорт хуҗаларына, терлекләр хуҗасы Зәнки бабайга, сыер, сарык, кәҗәләр хуҗасы Чулпан бабай рухына укып багышлый. Багышлаганнан соң абыстай терлекләр исәнлеген, аларның үрчеме артуын тели, яман күздән саклауны Аллаһы тәгаләдән сорап, йолада катнашучылар барысы бергә дога кылалар. Боларны башкарганнан соң сәдака таратыла. Хуҗабикә ясин укучы абыстайга сәдака итеп, гадәттә, сөлге һәм акча бирә. Беренче майга ясин хайван хуҗаларын ризалату өчен, терлекләрнең исәнлеге һәм йортка ясин керсен өчен укытыла. Ясин укытканнан соң сыерның сөте ясинле саналып, сөткә, сөт ризыкларына күз тими дип ышаналар һәм кешегә бирергә ярый дип уйлыйлар. Яңа майга ясин укытуның төгәл вакыты юк, бу йола һәр йортта сыер бозаулаганнан соң башкарыла, гадәттә өйлә намазына кадәр йола тәмамлана. Ясинне авылның абыстае укый, күрше-тирәдән урта-тирә һәм өлкән яшьтәге 4-5 хатын-кыз чакырыла, нигездә, урта һәм өлкән яшьтәге хатын-кызлар катнаша, табынны хуҗабикә хәзерли. Балалар һәм ирләр бу йолада катнашмый. Карап үткәнебезчә, йола ислам дине кануннары нигезендә башкарыла. «Ислам» сүзе Аллаһы тәгаләгә итәгать итүне һәм буйсынуны аңлата. Шәригать күзлегеннән Ислам биш баганага таяна: «Аллаһыдан башка илаһ юк, Мөхәммәт – аның илчесе дип шәһадәт бирү; бөтен шартларын үтәп намаз уку; зәкят түләү; рамазанда ураза тоту һәм мөмкинчелеге булган кешегә үз гомерендә бер мәртәбә Изге Йортка хаҗ кылу [5, 9] Коръәннең йөрәге саналган Ясин сүрәсе нәкъ менә исламның беренче баганасы саналган Аллаһыны зурлауга багышланган. Хайваннарны да кешеләр файдалансын өчен Аллаһының кодрәте белән барлыкка килүләре турында сүз бара Ясиндә. Ислам энциклопедиясендә: «Ясин – Коръәннең йөрәге, чөнки бу сүрә ислам динен аңлауда, Коръәнне өйрәнүдә үзәк урыннарның берсен били», – диелә. Ясиннең эчтәлегенә килсәк, аятьләрдә Аллаһның көче һәм кодрәте бәян ителә, ул үлгәннәрне терелтә ала һәм үзенең колларының гамәлләрен белеп торучы. Аятьләрдә Аллаһның колларына рәхим-шәфкате санала.

Аллаһ кодрәте белән дүрт аяклы хайваннар яратылды, кешеләр бу хайваннарга хуҗа булдылар. Аллаһ ул хайваннардан файдаланырга ирекле кылды, ул хайваннардан әйберләрен төяп, үзләре дә утырып хезмәт өчен файдалана торганнары да бар һәм ул хайваннарның итләрен дә ашыйлар. Вә ул хайваннарда аларга төрле файдалар бар һәм эчемлекләр дә бар. Шуларның барын да Аллаһ биргән. Җир вә күкләрне яраткан Аллаһ, кешеләр кеби кечкенә нәрсәләрне халык кылды. Аллаһ бер нәрсәнең бар булуын теләсә, ул нәрсәгә фәкать бар бул дип әйтер һәм ул нәрсә бар булыр. Бар нәрсә Аллаһ кулында» [11], диелә Ясин аятьләрендә. Авылда куелган тәртип буенча әлеге сүрәне уку вәкаләте бары тик абыстайга йөкләтелгән, шунлыктан бу сүрәне укырга «дин әһеле» – авылның абыстае[1] чакырыла. Аллаһның барлыгын һәм берлеген танып, бу сүрәне уку, терлекләрне, аларның ризыкларын догалы итү, терлекләрнең исәнлеген, үрчемен Аллаһтан сорау йоланың төп максаты булса да, дога кылганда абыстай терлек хуҗалары Зәнки, Чулпан бабайлар рухына да багышлый[2]. Татар халкының мифологик персонажлары системасында Зәнки бабай (Зәнки баба) аерым бер урынны алып тора, һәм ул мөгезле эре терлекләрне саклаучы дип санала. Хәзерге татар халкының мифологик күзаллауларында ул сыерлар хуҗасы булып санала һәм ул бары тик уңай яктан гына бәяләнә [3, 51], ә Чулпан бабай – сарыклар хуҗасы [2, 24]. Зәнки бабай мифологик персонажының генезисын карап үтсәк, аның прототибы – танылган тарихи шәхес икәнен күрәбез. Бу – суфи шәйх Зәнки-Ата (риваятьләрдә аны Имин-баба һәм Ай-хуҗа, дип атап йөрткәннәр, ул якынча 1258 елда үлгән), суфи Сөләйман Бакыргани укучысы, ә Бакыргани үз чиратында атаклы суфи Хуҗа Әхмәт Ясәви укучысы. Занки ата һәм аның хатыны Гамбәр-Ананың (Амбар-Биби, Хәким-атаның хатыны, ул үлгәннән соң Зәнки-Атага кияүгә чыга) төрбәләре (мавзолейлары) Ташкент янында урнашкан.

---

[1] Абыстай – элек кызларны ислам дине нигезләренә өйрәтүче мулла хатынын «абыстай» дип атаганнар, соңрак хатын-кызларны һәм балаларны ислам дине һәм Корьән серләрен төшендерүчене, намаз тәртипләрен өйрәтүчене «абыстай» дип атап йөртә башлаганнар. Имам булмаган очракта алар ислам дине йолаларын да башкарганнар.

[2] Багышлау – кемнеңдер рухына багышлап корьән аятьләре яки дога уку. Багышлаулар, гадәттә, намаздан соң башкарыла. Чүпрәле районы татар авылларында яшәүчеләр терлекләрнең хуҗалары бар дип ышаналар. Намаз, корьән аятьләре укыганнан соң һәрвакыт терлек хуҗалары рухына багышлыйлар.

Легендаларда Зәнки-Ата Ташкентның тупас чырайлы көтүчесе буларак сурәтләнә. Йөзе кара төстә булганлыктан аны «зәңги», ягъни «кара» дип атап йөртә башлыйлар. Зәнки-атаның мазары шул исемдәге кышлакта халык тарафыннан әле дә бик хөрмәтләнгән урыннарның берсе. Хәзерге татарларның традицион культурасында Зәнки-ата реаль тарихи шәхес, суфи шәйх буларак күзаллаулар сакланмаган, хәзерге көндә Зәнки ата культы бары тик мифологик персонаж – мөгезле эре терлекне саклаучы буларак кына карала. Казан татарлары хәзерге көндә дә, традициягә тугарылыклы калып, Зәнки бабага ышаналар һәм аның хөрмәтенә төрле йолалар башкаралар [3, 55]. Югарыда карап үткән «Яңа май ясине» йоласы да әнә шундыйлардан. Әле дә булса үткәрелеп килүче бу йола ислам дине кануннары нигезендә башкарыла, шул ук вакытта терлек хуҗаларына ышану да чагыла, чөнки «Яңа майга ясин» йоласы хайван хуҗаларын ризалату максатыннан үткәрелә, ягъни йолада халкыбызның мәҗүсилек чоры ышанулары да урын ала.

Мәҗүсилек чоры ышанулары белән ислам мәдәнияте күзаллаулары кушылмасын тәшкил иткән татар халкының тагын бер йоласы: хуҗалыкта терлекләрнең үрчеме туктаган вакытта башкарыла торган «Мал корбаны чалу». Ислам динендә корбан – махсус бер хайванны билгеле бер вакытта Аллаһы тәгаләгә якынаю ниятеннән чыгып суюны аңлата. «Корбан» гарәп телендә корбан итеп чалынучы хайванның атамасын яки Корбан гаетендә суела торган терлекне аңлата. Корбан чалу үзе һиҗрәтнең икенче елында канунлаштырыла. Коръән Кәримнең «Кәүсәр» сүрәсенең икенче аятендә «Раббең өчен намаз укы һәм корбан чал» диелә. Корбан чалу Корбан гаете намазыннан соң башланып, Корбан бәйрәменең өченче көненең икенде намазына кадәр дәвам итә. Бу гамәл сөекле эшләрдән саналып, зур бәйрәм итеп билгеләнә [6, 67]. Карап үткәнебезчә, Корбан бәйрәмендә терлек Аллаһы ризалыгы өчен чалына, Татарстан Республикасының Әлки, Тәтеш, Чүпрәле районы авылларында үткәрелә торган татар халкының терлек асрау традицияләре белән бәйләнгән «Мал корбаны чалу» йоласы шулай ук ислам дине кануннары нигезендә башкарыла, чөнки ислам дине тәгәлиматы кысаларында яшәүче татар кешесе ярдәм сорап ялвару объкты итеп Аллаһы Тәгаләне генә таный, аның бар мөрәҗәгате, дәшү тексты Аллаһка юнәлтелгән була. Нәкъ менә шушы факт бу йоланың гомумтөрки күзаллаулар системасы белән Нәкышбәндия

тәрикате традициясендә формалашкан суфичылык синтезенда үсеш алган булуын күрсәтә. [4, 42]. Әмма «Мал корбаны чалу» йоласының төп максаты – терлекләрнең үрчемен арттыру һәм аны үткәрүнең төгәл вакыты юк. Бу йола, гадәттә, терлекләрнең үрчеме тукталганда, ягъни сарыклар, бозаулар күпләп үлә башлаганда башкарыла. Бу йоланың вариантлары бик күп төрле: Тәтеш районы Олы Тархан авылында корбан сарыгының башын, аякларын, эчәкләрен хайваннар йори торган урынга күмәләр/ Сөендек авылында үлгән сарык бәтиен сарыклар яши торган сарай астына буе белән бастырып күмәләр / Бидәнге авылында суя торган терлекнең башын кыйблага каратып каралты-кура тирәсенә күмәләр / Чүпрәле районы Түбән Каракитә авылында үлем тукталсын өчен махсус корбан чалына, сарыкның башын кыйблага каратып абзар почмагына күмәләр, Мунчали авылында үлгән сарыкның башын чалып, ишек алды уртасына күмәләр. Күмү коръән аятьләре, догалар[1] укып башкарыла, терлекләр сәламәт булсын, үлем тукталсын дип теләкләр теләнә. Бу йоланы башкарганнан соң үлем туктала дип ышаналар. Бу йола һәр очракта да Бисмилла әйтеп, Коръән аятьләре, Колһуалла, Фатиха, Нәс, Фәләкъ сүрәләре укып башкарыла. Мөселман бәндәсе һәрбер эшен «Бисмиллаһир-рәхмәнир-рахим» дип башларга тиеш. Һәрбер гамәлебезне «бисмилла» әйтеп башлау «Шәфкатьле, рәхимле Аллаһ исеме белән башлыйм бу эшне» дигәнне аңлата. Аллаһыны бер һәм бар дип белеп, Аның көч-кодрәтенә инанып, Аңа сыенып башкару күркәм-сыйфатлардан саналып, мактауга лаек булыр [7, 241]. Ә инде сүрәләргә килгәндә, Мөселманнар өчен «Фатиха» (Әлхәм сүрәсе) бөтен догаларның тажы булып тора һәм бу сүрәнең бөтен мөселман йолаларын үтәгән вакытта башкарылуы зарур [10]. «Аять әл-Көрси» аятенә килсәк ул – Корьәннең иң олы аяте. Аятьтә күп тапкыр кабатланган көрси сүзе аять исеменә чыгарылган. Бу исем Аллаһның бөеклеген һәм кодрәтен сурәтли [15]. Билгеле булганча, Колхуалла (Ихлас сүрәсе) – Корьәннең 112 сүрәсе. Ул – Аллаһ бердәнберлеген, аңа тиңнәр булмавын раслаучы сүрә [12]. Фәләкъ сүрәсе турында ислам энциклопедиясендә – Аллаһ барлыкларның зарарыннан; вә әйләнә-тирәдәге караңгылыкның зарарыннан; вә сихер җәтмәләре коручыларның мәкереннән; вә

[1] Дога – Аллаһның барлыгына, берлегенә инанып, ялварып, билгеле бер Коръән сүзләре белән әйтелгән мөрәҗәгать.

көнчелек кылганда көнчеләрнең явызлыгыннан саклучы, сыендыручы [13]. Нәс сүрәсе – җеннәрдән һәм адәмнәрдән дә булган шөбһә салучы затның зарарыннан сакланып, бөтен инсаннарның илаһына сыенганлыкны раслаучы сүрә [14]. Информантлар «бу сүрәләрнең көче бик зур, һәрбер эшне шушы сүрәләрне укып эшләргә кирәк» [Искәрмә, 1; 2; 3; 4] дип саныйлар. Һәм бу сүрәләр терлекләрне һәркемнең, һәрнәрсәнен зарарыннан, мәкереннән, көнчелегенгән коткаручы дип саныйлар. Корбанны күмгән вакытта укылган сүрә-догалар белән берәттән, йортымда терлекләр артсын, кош-кортлар күп булсын, сау булсыннар, йортыбызда бәрәкәт булсын, нигездә калсын дип теләкләр[1] теләнә, ниятләр әйтелә. Информантлар бу йоланы башкарганнан соң терлекләрнең үлеме туктала дип ихластан ышаналар. «Мал корбаны чалу» йоласының календарьга бәйле төгәл вакыты юк, бу йола терлекләрнең үрчеме тукталганда, терлек күпләп үлә башлаганда башкарыла. Йоланы, гадәттә, хуҗа ир-ат та башкара, догалар белмәгән очракта мулла чакырыла һәм йола мулла[2] белән берлектә башкарыла. Бу йола Татарстан Республикасының Әлки, Тәтеш, Чүпрәле районы татар авылларында сакланып калган һәм буыннан-буынга тапшырылып, хәзер дә дәвам ителә. Карап үткәнебезчә, бу йола да ислам канунары нигезендә башкарыла, догалар һәм коръән аятьләре укылуы төп шартларның берсе булып тора, хуҗа кеше ислам дине кагыйдә-тәртипләрен белмәгән очракта дин әһеленең катнашуы мәҗбүри санала, әмма мәҗүсилек чорыннан ук калган йола башкарылса гына, ягъни үлгән яки корбан итеп чалынган терлекне, я аның башын күмгән очракта гына терлекләрнең үлеме туктала дип ышаналар. Шул ук вакытта терлекнең башы кыйблага каратып күмелә[3]. Мәҗүсилектә хуҗаларның, ияләрнең күңелләрен күрү өчен корбаннар биргәннәр, аларга атап ризыклар әзерләгәннәр, ә ислам дине мәдәнияте һәм күзәллаулар системасы белән кушылып, әлеге йола ияләрне

---

[1] Теләкләр – нәрсәне дә булса теләү. Бу очракта йортта терлекләр артуы, сау булулалары, нигездә калсын дип теләү.

[2] Мулла - (гар. сүзе. مُلَّا гарәп телендә مَوْلَى — *хуҗа, хаким*) — мөселманнарда дин әһеле, мәдрәсәдә дин башлыгы.

[3] Кы'йбла (гарәп сүзе قبلة — *юнәлеш)*) — ислам динендә җирнең теләсә кайсы почмагыннан Мәккә шәһәрендәге Каабка юнәлеш. Кыйбла мөселманнар кайда гына яшәсәләр һәм булсалар да, аларны көндәлек тормышта берләштерүче символ булып тора.

сөендерү өчен түгел, ә Аллһның ризалыгы, аның рәхмәте өчен, ул туктатсын, ул мөмкинлекләрне ачсын өчен эшләнелә. Бу тулысы белән суфи мәдәнияте тәэсирендә ислам дине кыйммәтләрен үзендә саклап килүче мәҗүси йолаларның берсе буларак бәяләнә ала. Карап үткәнебезчә, ислам дине мәҗүсилек ышануларын тулаем юкка чыгара алмаган, киресенчә, алар бер-берсен тулыландырганнар. Г. Дәүләтшин бу рәвешле яраклашуны һәм синтезны ислам диненең зирәклеге белән бәйли. Ислам үзенең кануннарына мәҗүсилекнең күп кенә элементларын буйсындыра һәм бу ислам диненең уңышлы таралуына китерә. Ислам дине башка диннәрнең идеяләрен юкка чыгармый, киресенчә, дәвам итә, үстерә [1, 183]. Татар халкының терлекчелек белән бәйле йолаларында ислам диненең борынгы бабаларыбызның мәҗүсилек чоры ышануларын юкка чыгармавын, ислам кануннарына яраклаштыруын күрәбез.

Әдәбият

1. Давлетшин Г. М. Очерки по истории духовной культуры предков татарского народа (истоки, становление и развитие). – Казань: Татар.кн.изд-во, 2004. – 431 с.

2. Давлетшина Л. Х. Традиционные верования татар мишарей в начале XXI века: духи хозяева особенного пространства / Филологические науки: вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. No 12(78): в 4 х ч. Ч. 2. С. 22–25.

3. Завгарова Ф. Х. Исламский мифологизированный персонаж Занки бабай в системе окказиальных обрядов современных татар / Татар халык иҗаты. Фәнни эзләнүләр һәм фольклор үрнәкләре (фәнни конференцияләр материаллары җыентыгы). – Казан: Ихлас, 2011. – 6 китап. – 51–56 бб.

4. Җәүһәрова Ф. Х. Мәдәни феномен буларак Абыз баба кабере (Чүпрәле районына оештырылган экспедиция материаллары буенча)/ Актуальные проблемы современной фольклористики. Вып. 2. – Казан: Ихлас, 2017. – 176 с.

5. Иман ән-Нәвәинең «40 хәдис»енә аңлатма (Аңлатма бирүче Мостафа Мөхетдин). – Казан: Россия Ислам университеты, 2014. – 416 б.

6. Мөбәрәк Ж. Ислам дине йолалары һәм гореф-гадәтләре. – Казан: РИЦ «Дом печати», 2001. – 192 б.

7. Саматов Г. Шәригать: вәгазь, хөкем, фәтва, җавап-савыап киңәшләр. – Казан: 2006. – 2 нче китап. – 334 б.

8. Уразманова Р. К., Габдрахманова Г. Ф., Завгарова Ф. Х., Мухаметзянова А. Р. Мусульманский культ святых у татар: образы и смыслы. – Казань: Изд-во «ЯЗ», 2014. – 168 с.

9. Хузин Ф. Ш., Хамидуллин Б. Л. Еще раз о соотношении язычества и ислама в домонгольской культуре Волжской Булгарии//Филология и культура. – 2013 - №1(31). – С. 214-221.

10. https://islam.global/verouchenie/koran/sura-1-al-fatikha-otkryvayushchaya-koran-/

11. https://islam.global/verouchenie/koran/sura-36-yasin-yasin-/.

12. https://islam.global/verouchenie/koran/sura-112-al-ikhlas-ochishchenie-very-/

13. https://islam.global/verouchenie/koran/sura-113-al-falyak-rassvet-/

14. https://islam.global/verouchenie/koran/sura-114-an-nas-lyudi-/

15. https://islam.global/verouchenie/vera/ayat-al-kursi-i-polza-ot-ego-chteniya/

16. http://islamist.ru

Искәрмәләр

1. Абдрахманова Хдичә Таһир кызы, Чүпрәле районы Иске Кәкерле авылында 1934 елда туган.
2. Алиева Фәнзия Равил кызы. Чүпрәле районы Иске Кәкерле авылында 1976 елда туган.
3. Алимова Алсу Абдулхай кызы. Чүпрәле районы Мунчали авылында 1957 елда туган.
4. Туктарова Әлфия Кадыйр кызы. Чүпрәле районы, Түбән Каракитә авылында 1952 елда туган.

Кушымта

Беренче май ясине

Сыер бозаулагац, майны зыябыз бит, сөтне, каймакны зыябыз бит инде. Беренче май дибез. Беренче майны гөбеләгәннән соң, әбиләрне йәшәбез дә, беренце майга ясин укытабыз. Анда май булырга тиеш, кортын, сөтен-катыгын куясың эстәл эстенә. Шыны инде беренце майга ясин укытабыз дип әтәбез. Укый белә торган

кеше кирәк. Ясин укыла инде *(Татарстан Республикасы Чүпрәле районы, Түбән Каракитә авылы. Туктарова Әлфия Кадыйр кызы (1952). Язып алучы А. Д. Батталова).* «Сыер бозаулаганнан соң беренче савым канлырак була. Аны ашарга ярамый. Бик үзле, бик куе. Аны бозауга эцертергә кирәк. Обычный сөткә караганда, уз сөте бик файдалы, дәвалауцы сөт. Аннары, 3 савымнан соң уз сөтен пешереп ашыйбыз. Үзле булганга тиз эри. Ул шындый йомшак, тәмне, эремцектән йомшаграк, коры тигел. Аны тоз сибеп ашыйсың. 12 савымнан соң сөтне ашарга ярый. Каймагын зыеп, кебе атлыйсың, май ясыйсың. Ясин укытасың, ул "Яңа май ясине" дип атала. Эстәлгә обязательно майны, катыкны, каймакны куярга кирәк, ясинлы булсын. Сыер сау булсын, күз тимәсен эцен ясин укыталар. Аллаһының рәхмәте белән, хайваннар сау булсын, сыерның сөте артсын, күп булсын, йортка бәрәкәт иңсен дип, коръәндә "Бәкарә" сүрәсендә аллаһы сөбханәкә: "шушы аять белән дога кылсагыз, хайванның сөтләре артыр", дигән. "Бәкарә" сүрәсенең 74 нче аятен, ясин укыйлар, дога кылалар. Сәдака өләшәләр. Хайваннар хуҗасы – Зәнки бабайга да укыйлар» *(Татарстан Республикасы Чүпрәле районы, Иске Кәкерле авылы. Алиева Фәнзия Равил кызы (1976). Язып алучы А. Д. Батталова).* Уз маена дип ясин укытабыз. Беренче майга дип. Каймак җыясың да көбе атлыйсың. Аннан инде әбиләр йәшәсең инде. Дүрт-биш, биш-алты әби, ясин укытасың. Хайваннарга диеп. Эстәлгә авыз итәргә май куела, катык оетасың, кортыңны ясыйсың, хайван ризыгы бит инде *(Татарстан Республикасы Чүпрәле районы Мунчали авылы. Алимова Алсу Абдулхай кызы (1957). Язып алучы А. Д. Батталова).*

«Мал корбаны чалу» йоласы

1) Сарыкларыбыз бер җылны үлгәчтен корбан сарыгының башын, эчәкләрен, тиресен, аякларын вич, хайван җөри торган хутка берәр метр түбән казып, бисмилла укып бабай, күмдек. Шуннан, тьфү-тьфү, әйтмәгән булсын, сарыклар үлүдән туктады. Ясин дә укый, тәбәрәк тә укый бабай. Кояш баеганда башкарылса әйбәт ди *(РТМҮҮ фонды. Татарстан Республикасының Тәтеш районы Олы Тархан авылы. Әбелханова Фәүзия Мәүлет кызы (1950). Язып алучы А. Д. Батталова).* Безнең сарык үрчемәде. Күршеләрнең сарыклары бик күп иде. Дөбердәтеп көтүгә куалар.

Мин инде җаратам инде. Әтигә мәйтәм, калдырыйк әле бәрәннәрне, әти. Күрше бабайлар шулай итеп көтүгә куалар, җаратам да инде дим. Ну җарар, ди әти әйтә. Бәрән ите ашамаганнан үлмәбез. Бәрәнләделәр өчесенә бер тәкә. Хәзер кырда парняда бер бәрән үлгән диләр. Без инде эзләп бетердек инде әнәй белән бергә. Мендек, безнең тәкә. Әти, безнең бит тәкә үлеп калган. Барыгыз, алып кайтыгыз. Хәзер күмә белән бәрәнне алып төштек. Әти әйтте, менә кызым ди, син әйттең ди, күрше бабайлар куганда шулхәтле җаратам, бездә дә шулай булсын дип әйттең ди. Аллаһы тәгалә бирмәсә, эшләп тә, ничек тә алып булмый ул, кызым, диде әти. Шул тәкәне әти сарыклар тора торган сарайга аягүрә бастырды, кыйблага каратып күмдек. Тирән чокыр казыдык. Шуннан соң безнең җортка сарыклар керде. Шуннан соң сарыклар игезәкләрне китерә башладылар. Әти үлгәчтен дә, әни белән торганда да, бәрән үлгәч, шулай ясадык *(РТМҮҮ фонды. Татарстан Республикасының Тәтеш районы Сөендек авылы. Гыйззатова Минҗыян Гариф кызы (1937). Язып алучы А. Д. Батталова).* Ә мына терлек үлсә, үрчемәсә суя торган терлегеңнең башын кыйбла ягына каратып күмәргә дигәнне ишеткәнем бар. Эшләгәнебез бар. Мына шул киртә-корта тирәсенә *(РТМҮҮ фонды. Татарстан Республикасының Тәтеш районы Бидәнге авылы. Сәгъдиева Вәсилә Мингали кызы (1936). Язып алучы А. Д. Батталова).* Сарыклар, бозаулар үлсә ел да, башын чабып, аулак урынга күмәргә кушалар. Почмактарак, кеше йөрми торган төштәрәк. Име-томы шул булсын, ахырлары хәерле булсын дип күмәргә кушалар. Шуннан соң үлем туктала диләр *(РТМҮҮ фонды. Татарстан Республикасының Әлки районы Каргалы авылы. Хәсәнҗанова Кадрия Вакыйф кызы (1937). Язып алучы А. Д. Батталова).* Степьтән алып кайткан сыерны арты белән кертте әти. Хайван күп үлгәнгә күрә. Шуннан үлем тукталды” *(РТМҮҮ фонды. Татарстан Республикасының Әлки районы Түбән Әлки авылы Хәмитҗанова Миңҗиһан. Язып алучы А. Д. Батталова).* Менә йортта терлекләр бармый башлый. Ул вакытта инде, сарыкны цалып, сарыкның башын, тышкы яктагы аран нүешенә күмеп куялар. Корбан түгел, аерым цаласың. Кыйблага каратып күмелә. Цалуцы кеше күмеп куя. Йортыбызда бәрәкәт булсын, нигездә калсын дип инде. Аннан соң үлем туктала. Колһуалла, Фатиха сүрәләре укыла, бисмилла әтеп. Күмгәндә ниятенне “Йортымда терлекләр артсын, кош-кортлар күп булсын,

сау булсыннар, дип әтергә кирәк!” *(Татарстан Республикасы Чүпрәле районы, Түбән Каракитә авылы. Туктарова Әлфия Кадыйр кызы (1952). Язып алучы А. Д. Батталова).* Йортта сарык үлә, бозау үлә, күпкә китә.Үлгән терлекнен башын кисеп алып, йорт уртасына күмдерә иделәр. Канъята күмә инде. Күп үлә башлый, цир була, касталана. Анардан соң туктый кебек *(Татарстан Республикасы Чүпрәле районы Мунчали авылы. Алимова Алсу Абдулхай кызы (1957). Язып алучы А. Д. Батталова).*

СКОТОВОДЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ТАТАР КАК СИНТЕЗ ИСЛАМСКОЙ И ЯЗЫЧЕСКОЙ КУЛЬТУР (НА МАТЕРИАЛЕ ЭКСПЕДИЦИЙ 2015–2017 ГГ.)

А. Д. Батталова[1]

Аннотация. В статье рассматривалось слияние поверий язычества и традиций ислама в обрядах татарского народа, связанных с содержанием скота. В записанном в Дрожжановском районе Республики Татарстан ритуале «Ясин на первое масло», а также в собранном материале по обряду «Жертвоприношение» в Апастовском, Тетюшинском и Дрожжановском районах был показан синтез соблюдений канонов ислама наряду с представлениями эпохи язычества.
Ключевые слова: ислам, язычество, обряд, скотоводство, молитва, поверье.

CATTLE BREEDING TRADITION OF TATARS AS SYNTHESIS OF ISLAMIC AND PAGAN CULTURES (ON MATERIALS OF EXPEDITIONS IN 2015-2017)

A. D. Battalova[2]

Summary. The article examined the fusion of the beliefs of heathendom and the traditions of Islam in the rituals of the Tatar people connected

---

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, науч. сотр., канд. филол. наук, Казань, als7701@yandex.ru.
[2] Republican Center for Development of Traditional Culture, Cand. of Philology, Assoc. Prof., Kazan, als7701@yandex.ru.

with the cattle breeding. In the ritual «Yasin for the first oil» recorded in the Drozhzhanovsky district of the Republic of Tatarstan, as well as in the collected material on the ritual «Sacrifice» in Apastovsky, Tetyushinsky and Drozhzhanovsky districts, the synthesis of the observances of the canons of Islam along with the ideas of the era of heathendom was shown.
Keywords: Islam, heathendom, ritual, cattle, prayer, belief.

УДК 398

МӨНӘҖӘТЛӘРНЕ БАСТЫРЫП ЧЫГАРУ ТАРИХЫННАН

Т. Н. Галиуллин[1]

Аннотация. Шәрык, Урта Азия халыклары, төрки-татарлар ислам динен кабул иткәннән соң, фараз ителгәнчә, хәзерге Сүрия һәм Гыйрак территорияләрендә Аллаһ, пәйгамбәрләрне мактап данлаган мөнәҗәт исемле шигъри-музыкаль жанр торгызыла.
Мөселман халыклары рухи мәдәниятенең аерылгысыз өлешенә әйләнгән, фольклор белән язма әдәбият багланышында барлыкка килгән мөнәҗәтләрнең эчтәлеген Аллаһы Тәгаләгә булган мәхәббәт һәм тугрылык билгели. Жанрның борынгы булуына карамастан, аны аңлау, төрле сәбәпләр аркасында, аның гамәли таралашыннан артта калып барган.
Ачкыч сүзләр: мөнәҗәт, көйләп уку, фольклор, халык, Ясәвия тарикате, К. Хөснуллин, М. Бакиров.

Милли җирлектә туып, нигездә бер, кайбер очракларда кардәш халыкларның мәнфәгатьләрен, уй-хисләрен, рухи дөньясын чагылдырган лирик ышанулар, бәет яисә лирик, йола җырлары, бер төркем мәкаль-әйтемнәрдән аермалы буларак, мөнәҗәтләр мәгънәви эчтәлекләре, таралыш даирәләре белән Ислам динен тотучы халыкларның күпчелегенә хас, шулай әйтергә яраса, «дөньякүләм» жанр. Төрле телләрдә иҗат ителсәләр дә, барча

[1] Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, фәнни хезмәткәр, филол. фән. док., проф., Казан.

мөнәҗәтләрне якынайткан уртак нигез – Алланы бердәнбер бөек Илаһи көч дип тану, аңа табыну, олылау, шул юнәлештәге иң мөкатдәс хисләре белән уртаклашу берләштерә. Мәгәр шунысын да онытырга ярамый: бер-берсен кабатлаган халыклар гына түгел, хәтта тулысынча охшаган кешеләр дә булмаган мисле, һәр милләтнең гасырлар түрендә калыплашкан яшәү, тормыш итү үзенчәлекләрен, ышану, табыну йолалары, табигать шартлары, фәлсәфәсе, бала кабул итү, кешене күмү, искә алу ритуаллары системасы, кош-корт, хайваннар белән аралашу үзенчәлекләре, яшьләр белән өлкәннәр, ата-ана-бала мөнәсәбәтләре мөнәҗәтләрдә үзләренең эзләрен калдыралар. Әйләнеп үтә алмый. Әйтик, татарларның кодрәтле вә аянычлы, шатлыклы йә кайгылы чорлары, тарихи үткәне яисә башка лөгатьләргә тәрҗемә ителми торган моңы татар телендә иҗат ителгән мөнәҗәтләрдә чагылмый кала алмый. Иң илаһи жанрны да халык үз яшәешен җиңеләйтү, рухи халәтен чистарту, тазарту, киләчәгенә өмет чаткыларын үрләтү өчен иҗат итә. Галимнәр-белгечләр гомәнынча, татар мохитендә иҗат ителгән күпчелек мөнәҗәтләрнең көе-моңы атаклы «Мөхәммәдия»гә барып чыга диләр икән [5], соңгысы халкыбызның сыкрануын, хисләнүен, Аллага сыенуын күңеленнән, җаныннан уздырмаган, «тәненә» сеңдермәгән, дип расларга җөрьәт итүче табылмас кебек. Чөнки туган телебездә бәян ителгән һәр әсәргә, бигрәк тә җыру, бәет-мөнәҗәтләргә милли «маркер» үз мөһерен суга. Ничек инде биредә күп классик мөнәҗәтләр авторы Тукайның түбәндәге юлларын искә төшермисең.

Ишеттем мин кичә берәү җырлый
Чын безнеңчә матур, милли көй;
Башка килә уйлар төрле-төрле, -
Әллә нинди зарлы, моңлы көй.
(Г. Тукай. «Милли моңнар»).

Мәгълүм булганча, Ислам динен кабул иткән халыкларның яшәү шартлары, иҗтимагый, сәяси тормышлары, язмышлары үзгә булу мөнәҗәтләрне фәнни, гыйльми өйрәнү, бәяләү мәсьәләсенә дә тәэсир итә. Аерым алганда, коммунистик идеология басымы чорын кичермәгән, дин тоткан өчен эзәрлекләүгә, кысуга, көчләп чукындыруга тармаган гарәп-фарсы мәмләкәтләрендә тарихи вазифаларын үтәгән мөнәҗәтләрне фәнни-гамәли өйрәнү дә үз җае

белән баргандыр, дип уйларга нигез бар. Чөнки аларның таяныч ноктасы да гарәп хәлифәтенең чәчәк аткан чорында (IX–XII гасырлар), күкләр җегәрен үзенә алган Корьән тәгълимәтенә таянып күтәрелгән Әбүгалисина, Әль-Хәрәзми, Әль-Фараби, Әль-Рази кебек бөек философ-галимнәр иҗатында ныклы нигезгә утыртылган. Сүз шул чорда туа гына килгән мөнәҗәтләрне өйрәнү турында гына бармый. Алар гаилә, фән, тыйб, сәнгать, сәяси берлек, сугыш, милли үзенчәлек, әдәп-әхлак кебек безне бүген дә борчыган мәсьәләләрне дин тәгълимәтеннән чыгып бәялиләр. Ә үзәктә тарикать, хакыйкать, мәгърифәт үсешләрен үзләштергән инсан-улькамил кеше тәрбияләү тора. Камил инсан дәрәҗәсенә Вәли-изгеләр генә ирешә ала. Аңлатылырлык итеп әйткәндә, ихласи дингә, Аллаһка табынудан башканы белмәгән дәрвишләр.

Бөек көчкә табынуында, аның илаһи көченә ышануында илһам чыганагы тапкан, үзен вакытлы яшәештән соң аның хозурына тапшыруда өмет яктылыгы күргән төрле буын төрки-татар суфый шагыйрьләр, халык арасыннан күтәрелгән үзешчәннәр иҗатта шактый уңышка ирешсә дә, Урта Идел, Урал буйларында мөнәҗәтләрне җыеп алу, бастырып чыгару фәнни-гыйльми нигездә өйрәнү шактый соңга кала.

Ислам динен татар мохите, тормышы, яшәү рәвеше белән бәйләү, аның кануннарын ачыклау, төрле мәзһәбләргә бүлгәләүнең ялгышлыгын аңлаткан Ш. Мәрҗани, Р. Фәхредин, Г. Баруди, Р. Ибраһимов кебек күренекле галимнәрнең хезмәтләре сәнгать телендә күңелләргә иңдергән мөнәҗәтләрне фәнни өйрәнүгә зур йогынты ясый алмый әле. Дөрес, XIX гасырның икенче яртысында, XX гасыр башында мөнәҗәтләрне мөстәкыйль жанр итеп тану, бу мирасны бастырып чыгару зарурлыгын искә төшергән хезмәтләр күренә башлый. Ошбу җитди адымны рус фольклорчысы, этнографы С. Г. Рыбаков ясый [9, с. 45–54]. Ул, әлбәттә, мөнәҗәтләргә аерым бүлек биреп, кабатланмас үзенчәлекләренә тукталмый, аларны көйле, моңлы лирик аһәңле җырлар буларак кына бәяли. Шактый вакыт узганнан соң, XX гасыр башында гына татар зыялылары да гафләт йокысыннан уяна башлый. Ш. Күлтәси исемле һәвәскәр мөнәҗәтләрне, «Көйле иман» дип атап, җыйнак кына мәҗмуга бастырып чыгара [6].

Тәүге талпыныш-тәҗрибәләрдән соң, илаһият жанрына үз сәгате сукканны дистәләрчә еллар дәвамында зарыгып көтәргә

туры килә. 1917 ел октябрь борылышы нәтиҗәсендә, хакимияткә имансызлыр килгәч, дин белән бергә аның шигъри юлдашы-мөнәҗәтләр дә читләштерелә: җыентыклар басылмый, фәнни фикер әйтелми. Сәяси сәбәп тә табыла: янәсе, мөнәҗәтләрдә «Ислам дине белән бәйле хис-фикер алга сөрелә». Әнә шул рәсми тыюлар нәтиҗәсендә мөнәҗәтләр халык иҗатына багышланган җыентыкларга кертелмәделәр, китап-журналларда басылмадылар.

Әлбәттә, халыкның тән вә җан җылысында, Аллага ышанычта, табынуда туган, һәр диндар затның күңел юанычы, өмете – мөнәҗәт юкка чыкмый, ягъни фольклор вә шигърият энҗеләренә нисбәтән нинди генә аяк чалулар, кысулар булмасын, милләт үзенең рухи мирасын, иҗади байлыгын онытмый, күңел түрендә, акылында саклый. Чөнки мөнәҗәтләр яшерен-орынтык булса да, дини бәйрәмнәр көнне, үлем-төшем белән бәйле, башка кайгы-хәсрәт килгәндә башкарылалар, кулдан күчереп язылган дәфтәрләрдә яшиләр. Өлкән буын вәкилләре, күбрәк апалар-әбиләр, Корьән аятларын укыган шикелле, мөнәҗәтне кәгазьдән карап әйтүне мәгъкульрәк күрәләр. Рәсми тыюлар еш кына кире нәтиҗәсен дә бирә, кабул итмәү, килешмәү рухын уята. Шуңа күрә, диннәрне, мөнәҗәтләрне тыю басымы зыялыларны мөнәҗәтләр белән кызыксынудан, язма-басмада халыкка ирештерүгә омтылыштан биздерә алмый. Мәсәлән, композитор Солтан Габәши 30 нчы елларда бер төркем мөнәҗәтләрне көйләре белән язып алып, саллы гына җыентык төзи, мәгълүм сәбәпләр аркасында, китабын бастырып чыгара алмаса да, бу кыюлык хөрмәткә һәм рәхмәткә лаеклы иде. «Халыклар атасы» балаларын «ятим» калдырып, хакимияткә Н. С. Хрущев килгәннән соң гына, иҗтимагый тормышта, дингә, шул исәптән тыелган мираска мөнәсәбәттә уңай үзгәрешләр барлыкка килгәч, акрынлап фәндә мөнәҗәтләргә нисбәтән җылы караш урнаша башлый: җыентыклар туплана, гыйльми-популяр күзәтүләр ясала. Беренчеләрдән булып, мөнәҗәтләргә бәянең уңай якка үзгәрүен нечкәрәк күңелле музыка белгечләре тоеп алып, җиң сызганып эшкә керешәләр. Бу хәрәкәтнең башында халык көйләренә, шигъри сүзгә гашыйк, сәләтле, белемле музыка галиме Мәхмүд Нигъмәтҗанов торды дисәк тә, зур ялгыш булмастыр. Ул 60-70 нче елларда, ягъни торгынлык дип аталган чорда, үзе язып алган, архив чыганакларыннан файдаланган көйле җырлардан торган җыентык

бастырып чыгаруга ирешә [8]. Ноталы мәҗмугада мөнәҗәтләргә дә шактый урын бирелә. Үз вакыты өчен гаять мөһим беренче адымнан соң халыкның көйле җыр сәнгатен туплау, җыю, бастырып чыгару фәнни нигездә алып барыла башлый. Аны Тел, әдәбият, тарих (хәзер сәнгать) институтының халык иҗаты секторы хезмәткәрләре һәм Казан дәүләт университетының татар теле һәм әдәбияты бүлеге укытучылары башкара. Аерым алганда, 1983 елда басылып чыккан «Бәетләр» тупланмасында мөнәҗәтләр дә тәкъдим ителә [11]. Боз «кузгалсада» шактый вакыт элеккеге диктат һәм басым галимнәргә җәелеп, ачылып китәргә ирек бирми әле. Үткән гасыр ахырында бәйсезлек өчен күтәрелү еллары килгәч кенә, мөнәҗәтләрне әдәби һәм көйле, илаһи һәм шул ук вакытта халык тормышы, һәр затның язмышы, киләчәге белән бәйле рухи мирас буларак киңрәк җирлектә өйрәнү мөмкинлеге туа.

Аерым алганда, мөнәҗәтләрнең, көен, яңгырашын тикшерү юлында М. Нигъмәтҗанов башлаган эзләнүләрне Р. А. Исхакова-Вамба дәвам итсә [5], әдәби текстлар фольклорчылар Ф. Урманчеев, Р. Ягъфаров, А. Садыйкова, К. Миңнуллин h.б. игътибар үзәгенә алына [13]. Һәркайсы мөнәҗәтне көй, текст, яңгыраш, башкарылыш якларыннан үзенчә бәяли, шәхси карашын белдерә. Әйтик, Исхакова-Вамбаны мөнәҗәт көйләренең генеологиясе, милли музыка белән бәйләнеше борчыса, Ф. Урманчеев мөнәҗәгатләрнең килеп чыгышы ноктасын эзли, жанрлык хасиятләрен барлый, Р. Ягъфаров төп игътибарын мөнәҗәтләрнең сәнгатьчә үзенчәлекләрен чагыштырма юнәлештә өйрәнүгә баглый.

Мөнәҗәтләрне оста башкаручы, еш кына радиодан чыгышлар ясаучы Җ. Зәйнуллин үз репертуарын баетып, тулыландырып, мөнәҗәтләрне туплаган җыентык бастырып чыгара [4]. Гарәп теле белгече, профессор Җ. Зәйнуллин йөрәк кушуы буенча, күңеленә якын текстларны зәвык белән сайлап ала. Ошбу мәҗмуга мөнәҗәтләрне киң катлам җәмәгатьчелеккә ирештерү юлында уңай тәҗрибә булды. Ташу бер кузгалып киткәч, аны туктатам димә. Шуның шикелле, алдагы елларда мөнәҗәтләрне язып алу һәм гыйльми әйләнешкә кертүдә татар фольклористикасы җитди адымнар ясый. Бер-бер артлы мөнәҗәтләрне халык теленнән язып алган, шагыйрьләр җыентыкларыннан, төрле кулъязмалардан табып төзелгән китаплар укучыга барып ирешә [7]. Фольклор

әсәрләреннән торган дәреслек-хрестоматиядә мөнәҗәтләргә шактый урын һәм кыскача бәя бирелә [12].

Күренекле галимә Ә. Сибгатуллина «Татар әдәбиятында суфизм» дип аталган докторлык диссертациясендә мөнәҗәтләр үсешенә дә кагыла һәм аны суфый шагыйрьләр иҗатында мактаулы урын тоткан һәм өйрәнелергә тиешле жанр дип бәяли [10].

Мөнәҗәтләрне туплау һәм фәнни-нәзари нигездә өйрәнүгә ике фидакарь шәхес зур өлеш керттеләр. Берсе – Халык иҗаты һәм фәнни-методик агарту үзәге мөдире, композитор, музыкант Котдус Хөснуллин. Аның бу өлкәдәге эшчәнлеген Рафис Әхмәт түбәндәгечә бәяли: «Нәкъ шул чорда районнарда йөзләгән татар фольклоры коллективлары пәйда була... Халкыбызның мәдәни дөньясына көтеп алынган яңалык булып килеп кергән «Мөнәҗәт кичәләре» профессиональ башкаручыларның әлеге жанр үрнәкләрен радиодан, телевидениедән яңгырата башлавы, мөнәҗәт язмалары – пластинкалары чыгару чын мәгънәсендә рухи яңарыш, күтәрелеш буларак халык тарафыннан хуплап каршы алынды» [15].

Кереш кәлимә язучы укучыга тәкъдим ителгән җыентыкта теркәлгән мөнәҗәт-бәетләрне җыючы, язып алучы, башкаручыларга өйрәтүче Котдус Салих улы Хөснуллин (1941) икәнлекне ассызыклап үтә.

Халык иҗаты әсәрләрен, шул исәптән мөнәҗәтләрне үзешчәннәрдән, башкаручылардан язып алу белән аларны максатчан яздыручыларның исем-фамилияләрен, яшәгән төбәкләрен, хәтта авылларын күрсәтеп, текстларны көйләре белән язып алып, картотекага туплап бирү үзе бер олы гамәл [15].

Ошбу мәҗмуганы төзүче К. Хөснуллин язма-басма чыганаклардан, гарәп-фарсы, төрки-татарның борынгы суфи шагыйрьләр иҗатыннан алып, XXI гасыр сүз осталары каләменнән төшкән, төрле җыентыкларда тупланган илаһи әсәрләрне барлап, аларны эчтәлекләре буенча төркемнәргә бүлеп, хәзергә иң тулы вә мөкәммәл антология төзеп, күләмле һәм ифрат тулы кереш сүз белән тәэмин иткән. Ни кызганыч, XXI гасырның икенче унъеллыгы кичергән милли кысуларны, телебезнең кулланыш даирәсе шаһрен тиресе мисле кысыла, тарая баруны истә тотып, киләчәктә шундый тулы тупланманың чыгарылуы, бу шөгыльгә

ихластан бирелгән «дәрвиш» табылса да, аңа шундый мөмкинлек тудырылуы зур шик уята.

Мөнәҗәтне тәфсилләүгә зур өлеш керткән икенче мөрәүвәтле шәхес – профессор М. Х. Бакиров, халык иҗаты гәүһәрләрен җитди методологик һәм заманча фәнни нигездә өйрәнүгә (ул университет талиб-талибәләре белән оештырган «халыкка йөрү» вакытында язып алынган мөнәҗәтләрнең шактые К. Хөснуллин тупланмасында урын алган) зур өлеш керткән галим мөнәҗәтләрне дә әйләнеп үтми. Ул гына да түгел, татар һәм рус телләрендә басылып чыгып, җәмәгатьчелекнең уңай бәясен алган, фольклорның барлык жанрларын да иңләгән фәнни-популяр китапларында мөнәҗәтләр дә лаеклы бәяләрен алалар, тәфсилле анализлаучыларын табалар [1; 2].

Мөнәҗәтләрне туплау, өйрәнү, җыентык итеп чыгару турында сүз алып барганда, яңа гасыр башында халкыбызның аерылгысыз бер канаты булган – Себер татарлары фольклоры, шул исәптән мөнәҗәтләрне туплауга да игътибар үсүне әйтми китү дөрес булмастыр. Бәлки, биредә сәяси вәзгыять тә, татар халкын төрле төркемнәргә, шивәләргә аерып, ваклап, кечерәйтеп күрсәтүгә үзәктән килгән омтылыш белән килешмәүчәнлек, шулай әйтергә яраса, оппозиция рухын тудыргандыр. Мотивы нәрсәдер, әмма татар фольклористика фәне заманча бизәлгән, тирән эчтәлекле ике җыентыкка баеды.

Беренчесе – Себер татарларының нигездә шигъри тел илә иҗат ителгән дастан, бәет, мөнәҗәтләрен туплаган саллы китап 2014 елда Казан университеты типографиясендә басылып чыкты [16]. Аның төзүчесе, сүз башын, аңлатмаларын язучы, күренекле тел галиме, шивәләр белгече, филология фәннәре докторы, профессор Фәрит Юсупов. Бер сыйныфта укыган кеше буларак, мин аның һәр елны, әүвәл укытучылары белән, соңрак студентларны үзе ияртеп төрле төбәкләргә, бигрәк тә, Себер татарлары яшәгән якларга, экспедициягә чыкмый калган елын хәтерләмим. Алабуга педагогия институтында чит телләр факультеты деканы булып эшләгәндә дә, милли телләр институты директоры вазифаларын үтәгәндә дә, Төркия мәгариф департаментына методик ярдәм күрсәткән елларда да, ял вакыты булуына карамастан, урман аланында, күлдәге утрауда көн күргән милләттәшләребез янына барып, аралашып, халык иҗаты

кыйммәтләрен язып алу җаен тапты. Нәтиҗәсе күз алдында: бик пөхтә, матур тышлыкта, затлы кәгазьдә басылган күләмле җыентык. Тарихи, әдәби мәгълүматлар белән башланган кереш сүздә мөнәҗәтләргә зур әһәмият бирелә. Аерым алганда, бу жанр китапның өчтән бер өлешен алып тора [16, б. 501–576]. Ошбу җыентык хәзерге заманның фәнни-гыйльми таләпләренә тулы җавап бирә, анда тәкъдим ителгән үрнәкләр шивә яңгырашы үзенчәлекләрен саклап, транскрипция белән ике – татар, рус телләрендә бирелгәннәр. Аңлатмалар бүлегендә һәр әсәрнең кайда, кайчан язылганлыгы турында мәгълумат, ягъни «паспорты» китерелә. Күпчелек мөнәҗәтләр безгә мәгълүм, аерым алганда, К. Хөснуллин җыентыгында очрыйлар. Шул ук вакытта Себер татарлары арасында таралган мөнәҗәтләрдә ихласлылык, Аллага бирелгәнлек көчлерәк дигән дигән тәэсир кала. Турыдан-туры «мөнәҗәт» сүзен алгы нәүбәткә чыгарган тезмәләрнең зур урын алуы күзгә ташлана. «Бәдавам мөнәҗәте», «Үлем алды мөнәҗәте», «Читкә киткәннең мөнәҗәте», «Тагын да бер мөнәҗәт», h.б. Сабырлыкка, түземле булуга чакырган дини тезмәләрнең күпчелеге Себер татарларының авыр язмышына киная кебек кабул ителәләр («Сабырлар итик», «Бәхет яңгыр түгел шул ул» h.б.).

Мөнәҗәтләрне җыю, матбугатта бастырып чыгару юлындагы уңышларыбыз турында сүз чыкканда, янә бер җитди казанышыбызны сөенеп телгә алам. Сүз 1926 елда Төмән өлкәсе Вагай районы Тугыз авылында туып-үсеп, Казан педагогия институтында югары белем алып, гомерен туган төбәгендә яшәүче милләттәшләренең аң-белем дәрәҗәсен күтәрүгә һәм халык авыз иҗаты энҗеләрен туплауга багышлаган Люция Бәдретдин кызы Хәбибуллинаның Төмәндә нәшер иткән «Туган як әдәбияты» (2013. – б. 445) турында бара. Ифрат милли җанлы, туган төбәгенә бирелгән автор гомумән шул як әдәбияты, фольклоры, йолалары, шуннан үсеп чыккан күренекле шәхесләр турында горурлык белән сүз алып бара. Берничә мөнәҗәтне «Лирик җырлар» бүлегендә урнаштырып, жанрга иң кыска, мәгәр төгәл, аның төп эчке сыйфат – юнәлешен тәгаенләгән бәясен бирә. «Мөнәҗәтләр бәетләргә якын торучы жанр. Күңелдәге моң-зарларны шигъри формада көйләү, хис-кичерешләрнең ихласлыгы, лиризмның көчле булуы белән башка лирик әсәрләрдән аерыла. Мөнәҗәтләрдә лирик геройның рухи халәтен табигать күренешләренә параллель яки капма-каршы

кую бар. Сабырлык мотивы өстенлек ала» [14]. Әлбәттә, мөнәҗәтләрнең төп үзенчәлеге итеп лиризмны калкытып кую белән бәхәсләшергә дә мөмкин. Мәгәр мөнәҗәтләрнең асыл сыйфатлары төгәл фәнни бәясен ала. Ошбу җыентыкка һәр яктан анализ Т. Галиуллинның «Халыкның иҗат мәҗмугасы» мәкаләсендә ясала [3]. Профессор Ф. Юсупов, Л. Хәбибуллина-ларның җыентыклары бер нәрсәгә инандыра: Себер татарларының иҗат үрнәкләре дип тәкъдим ителсәләр дә, кайбер фонетик үзенчәлекләрне «йотып җибәрсәң», барысы да якын, уртак, газиз. «Яшәү урыннарыбыз төрле, ә рухи азыгыбыз уртак икән» [3].

Алдарак искәртелгәнчә, бу ике җыентыкның татарларны төрле кавемнәргә бүлгәләү шаукымы көчәйгән, себердә көн күрүче милләттәшләребезне «сез мөстәкыйль халык, үз телегез, әдәбиятыгыз, халык иҗатыгыз бар, сезгә үз әлифбагызны, дәреслекләрегезне булдырырга вакыт», кебек сәяси котырту көчәйгән заманда ошбу җыентыклар үзебезнең борынгы һуннардан юлбашын алган бер олуг милләт итеп бәяләү юлында таяныч вазифасын үтиләр.

Мөнәҗәт жанры үрнәкләре урын алган җыентыкларны «исәпкә» алып, кыскача гына булса да күзәтү ясау бер нәрсәгә инандыра: ислам диненең нигез таләпләрен шигъри телдә сурәтләп, диндар һәм Аллаһка ышанган кешеләр өчен җан азыгы, күңел юанычы булган көйле мөнәҗәтләрне туплау, укучыга ирештерү юлында уңышларыбыз шактый икән. Шуларга таянып, жанрны фәнни өйрәнү мәсьәләләрен хәл итәргә омтылу мөмкинлеге туа. Шулар арасында бәхәсле, фикер төрлелеге уяткан мәүзугълар җитәрлек икән:

1) Мөнәҗәтләрнең туу, килеп чыгу алшартларын, ягъни генетик һәм социологик нигезләрен ачыклау;

2) Мөнәҗәтләрне дини мәгънәви, фәлсәфи эчтәлекләре буенча төркемнәргә бүлгәләүдә фикри уртаклык табу.

Ошбу мәсьәлләр тирәсендә барган бәхәсләрне иңләү, үз фикеремне укучыга ирештерү киләчәк шөгыле.

Әдәбият

1. Бакиров М. Татар фольклоры. – Казан: Мәгариф, 2008.

2. Бакиров М. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас, 2012.

3. Галиуллин Т. Халыкның иҗат мәҗмугасы // Мәдәни җомга. – 2016. – 3 июнь. – №21. – б.14.

4. Зәйнуллин Җ. Хан кызы. – Казан: «Мәгариф», 1994.
5. Исхакова-Вамба Р. А. Татарское народное музыкальное творчество. – Казань: Татар. кн. изд., 1997.
6. Көйле иман. Төзүчесе Шәмсетдин Күлтәси. – Казан: «Өмет», 1916.
7. Мөнәҗәтләр (төзүче һәм сүз башы язучылар Р. Ф. Ягъфәров һәм А. Х. Садыйкова). – Казан: Иман, 2000.
8. Нигъмәтҗанов М. Н. Татар халык җырлары. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1976.
9. Рыбаков С. Г. Музыка и песни уральских мусульман // Записки императорской Академии наук. Историко-филологическое отделение. Спб, 1887. – т. 2.
10. Сибгатуллина А. Суфизм в татарской литературе. – Казань: КФУ. – 2000.
11. Татар халык иҗаты. Бәетләр (мөнәҗәтләргә багышланган мәкалә авторы Р.Ф.Ягъфәров) – Казан: Татар. кит. нәшр., 1983.
12. Татар халык иҗаты. Хрестоматия (төзүчеләре, кереш мәкалә авторлары Ф. Урманче, К. Миңнуллин). – Казан: Мәгариф, 2004.
13. Урманче Ф. Мунажат // Идель. – Казань. 1999. – с. 26–27.
14. Хәбибуллина Л. Туган як әдәбияты. – Төмән: Печатник, 2013.
15. Хөснуллин К. М. Мөнәҗәтләр һәм бәетләр. – Казан: Раннур, 2001.
16. Юсупов Ф. Ю. Себер татарлары. Рухи мәдәният җәүһәрләре. – Казан: КДУ нәшрияты, 2014.

ИЗ ИСТОРИИ ИЗДАНИЯ МУНАЖАТОВ

Т. Н. Галиуллин[1]

Аннотация. После принятия Ислама многими народами Востока, Средней Азии и тюрко-татарами, предположительно на территориях современной Сирии и Ирака возрождается стихотворно-музыкальный жанр, получивший название мунаджат, в основе которого лежит воспевание Аллаха, пророков и

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, д-р филол. наук, проф., Казань.

последователей. Любовь и преданность к Всевышнему определяет содержание мунаджатов, рожденных на стыке фольклора и письменной литературы, ставшими частью духовной культуры мусульманских народов. Несмотря на древность жанра, его осмысление, по разным причинам, отставало от практического распространения жанра.
Ключевые слова: мунажат, речетативно-лирическая напевность, фольклор, народ, орден Ясавия, К. Хуснуллин, М. Бакиров.

FROM HISTORY OF THE EDITION OF MUNAZHAT

T. N. Galiullin[1]

Summary. After adoption of Islam by many people of the East, Central Asia and the Turk-Tatars, presumably in territories of modern Syria and Iraq lyrical-musical genre munadzhat revives, which maintain chanting Allah, prophets and followers. The love and devotion to Allah defines the maintenance of the munadzhat, which are placed on a joint of folklore and written literature, the genre became a part of spiritual culture of the Muslim people. Despite antiquity of the genre, its judgment, for various reasons, lagged behind practical distribution.
Keywords: munadzhat, lyrical melodiousness, folklore, people, Yasaviya tariqah, K. Khusnullin, M. Bakirov.

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Doctor of Philology, Prof., Kazan.

УДК 398.4

ДУХИ-ХОЗЯЕВА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТАТАР-МИШАРЕЙ ДРОЖЖАНОВСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Л. Х. Давлетшина[1]

Аннотация. В работе рассматриваются представления о духах-хозяевах в традиции татар-мишарей Дрожжановского района Республики Татарстан. В ходе исследования выявляются номинации персонажей хозяина дома, хлева, леса, воды, представления об их внешнем облике, месте и времени появления, функциях и действиях человека по отношению к ним. Автор приходит к выводу, что для данной локальной традиции характерной является расчлененная форма духов-хозяев освоенного пространства, отличная от общей традиции татар-мишарей.

Ключевые слова: демонология, персонаж, функция, имя, духи-хозяева.

Верования татар-мишарей привлекают к себе внимание исследователей уже на протяжении нескольких столетий. В XIX–начале XX века обрядовая культура, языковые особенности и история формирования татар-мишарей стала объектом исследования в работах Г. Н. Ахмарова, В. Казаринова, В. К. Магницкого, Е. А. Малова [3, 7, 8, 9]. Обоснованные научные сведения о татарах-мишарях содержатся в коллективной работе «Татары Среднего Поволжья и Приуралья» [12], где описываются древние верования этнических групп татар, населяющих исследуемые территории. В работах Аббас Али Хассона, М. М. Акашкина, Р. Г. Мухамедовой [1, 2, 10] также уделено внимание некоторым мифологическим персонажам и поверьям татар-мишарей, однако эти сведения не дают представления о народной демонологии как многосоставной системе, включающей не только

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, канд. филол. наук, зав. отделом, Казань, leyla.davletshina@yandex.ru.

ряд персонажей, но и весь круг основных мотивов и сюжетов, связанных со сферой «низшей» мифологии.

Татары Дрожжановского района Республики Татарстан в этнокультурном отношении относятся к буинской группе татар-мишарей, проживающей на территории Дрожжановского и Буинского районов Республики Татарстан, Батыревского и Комсомольского районов Республики Чувашия [10, с. 47–48]. Представленное ниже описание материалов содержит выборку наиболее интересных и значимых сведений по системе представлений о духах-хозяевах в данной локальной традиции татар-мишарей, зафиксированных во время работы фольклорно-этнографической экспедиции Республиканского центра развития традиционной культуры в 2017 году. Экспедиционная группа работала в деревнях Верхний Каракитян, Нижний Каракитян, Татарская Бездна, Мочалей, Татарские Тюки, Старые Какерли, Новые Ишли, Татарские Шатрашаны, Нижнее Чекурское, Старые Чукалы, Большая Цильна, Старое Шаймурзино. В ходе исследования нами зафиксированы интересные материалы по современному состоянию системы верований татар-мишарей, однако в рамках данной статьи мы уделили внимание лишь самому активному классу мифологических персонажей – духам-хозяевам.

Исследователи указывали на наличие единой формы хозяина усадьбы и отсутствие расчлененной формы хозяина дома и хозяина хлева в традиции татар-мишарей. «Данных, свидетельствующих о наличии в верованиях мишарей отдельно домового и конюшенного «хозяев», что свойственно, например, представлениям казанских татар, нам установить не удалось», пишет Р. Г. Мухамедова [10, с. 244] Однако, судя по имеющимся у нас материалам, функциональные поля хозяина дома и двора в структуре домашнего пространства исследуемой локальной традиции на современном этапе разделяются. На такую особенность буинских мишарей обратил внимание и К. Воробьев, который пишет, что «у ульяновских, пензенских, саратовских и нижегородских мишарей мы имеем дело с одним хозяином усадьбы, комплексным или как его правильнее назвать «матерью усадьбы» – «юрт анасы», у буинских мишарей мы встречаемся с формой расчлененной» [4, с. 87]. Данные о вариации представлений в зависимости от территориальной принадлежности татар-мишарей частично

подтверждаются и материалами автора, которые записаны в Алексеевском и Алькеевском районах Республики Татарстан, Ульяновской области Российской Федерации.

Здесь мы рассмотрим представления татар-мишарей о самостоятельных персонажах хозяина дома (*йорт иясе, йорт хуҗасы, ызба иясе, Баһаветдин бабай*) и хозяина хлева (*аран иясе, терлекләр хуҗасы, Зәнки бабай, Сөләйман ата, Чулпан ата*). По представлениям татар-мишарей хозяин дома живет под печкой, откуда он и выходит ночью. В большинстве случаев он невидим, единичны указания информантов, о том, что это существо мужского пола. Доказательством существования этого персонажа считается шум, который он производит в доме. Если хозяин дома стучит молотком или шьет на швейной машинке, то быть дому богатым. Если услышать звук веретена, то к бедности. *«Вон под печью, именно в этом месте, когда дома становится совсем тихо, слышится шум швейной машины. Это хорошо, когда слышен стук молота кузнеца или стук швейной машины. А если слышен звук веретена, то плохо. Наш хозяин кузнец, наверно. Всегда слышен звук цик-цик-цик».* (Яфизова Фаузия Нурдиновна, 1935 г.р. Дрожжановский район, д. Ст. Чукалы.)

Обязательным является обряд переселения духа-покровителя в новый дом, в основе которого лежит вера в зависимость благополучия дома и семьи от данного персонажа. Эманацией хозяина дома служат печное помело (приспособление для подметания пода печи, чтобы очистить его от угля и золы перед посадкой хлебов в печь), а локусами обитания, актуализирующимися во время обряда, печь и подпол. *«Хозяин дома – Баһаветдин бабай. Вечер наступил. Взяла помело, села на него верхом и позвала с собой, приговаривая: «Пойдем со мной. Вместе будем жить». И пошла в таком виде в новый дом. Везут, когда солнце садится. Разговаривать ни с кем нельзя. Вошла в новый дом и говорю: «Давай, дружно жить. Хозяином будешь». Так и живем. Слышен у меня стук молотка. Плакать он будет, если оставить»* (Хайртдинова Салима Ибрагимовна, 1928 г.р. Дрожжановский район, д. Татарские Тюки). *«Помелом для пола тихонько подметаешь и делаешь вид, что сажаешь его в банку. Закрываешь крышку, забираешь банку с собой. В новом доме, чтобы йорт хуҗасы привык, банку открывают и ставят на*

стол» (Садыйкова Ануза Захидовна, 1977 г.р. Дрожжановский район, д. Татарские Шатршаны). В традиции бытует устойчивое мнение о том, что хозяин дома плачет в оставленном жилище и снится хозяевам по ночам, поэтому его обязательно нужно переселить на новое место. Тем более что именно с ним связано благополучие нового дома, так как он может проклясть хозяев, и тогда будут они жить в печали и бедности. На вопрос о том, откуда появляется новый дух-хозяин, в случае выделения молодой семьи из родительского дома, информанты отвечали, что хозяин дома выделяет частичку себя, которая перерождается в самостоятельный персонаж. *«Если старший сын отделяется от отчего дома, то просит себе хозяина. Просит, сидя в своем доме. «Аятел-көрси» (молитва) нужно положить около потолочной балки. В каждом доме хозяин определяется уже во время укладки фундамета. Дом не бывает без духа-хозяина».* (Хайртдинова Салима Ибрагимовна, 1928 г.р. Дрожжановский район, д. Татарские Тюки).

С образом хозяина дома связаны определенные правила поведения и запреты, регламентирующие повседневную жизнь человека. Обязательным условием пребывания данного персонажа в доме и его положительного воздействия является ритуал кормления, который происходит сразу же после переселения и периодически выполняется впоследствии. *«Когда все лягут спать, станет в избе тихо, он откуда-то появляется и ходит по дому. Иногда я говорю: «Покушать вышел?» Для него всегда на столе соль стоит. Он соль любит лизать. А когда избу одну оставляешь, надо поставить на стол соль и кусок хлеба»* (Яфизова Фаузия Нурдиновна, 1935 г.р. Дрожжановский район, д. Ст. Чукалы). *«Для того чтобы умилостивить ызба иясе нужно давать сәдака (добровольная милостыня) пожилым и уважаемым в деревне женщинам. Раньше пекли небольшие хлебцы – питрац из оставшегося в квашне теста, относили их бабушке, которая читала молитву, предназначенную ызба иясе»* (Садыйкова Ануза Захидовна, 1977 г.р. Дрожжановский район, д. Татарские Шатршаны). *Питрац, питырас, питырац, питырач* – варианты названий маленького хлебца из остатков кислого теста, характерного для говоров мишарского диалекта [11, с. 249].

В числе ведущих признаков хозяина хлева проявляется его связь с домашним скотом как функция патронажа или

вредоносного воздействия на неполюбившуюся скотину. Некоторые информанты сообщают, что у каждого вида скота есть свой хозяин (*Зәнки бабай* охраняет коров, *Сөләйман бабай* хозяин птиц, *Чулпан бабай* хозяин овец и т.д.). Однако этих сведений очень мало, в большинстве случаев разница сохраняется только в названиях, а сам персонаж хозяина хлева объединяет их всех в единое целое. Хозяин хлева живет в конюшне, увидеть его нельзя. Главным доказательством его существования является заплетание гривы лошадям. *«Мы коней держали. Грива у коня по утрам бывала ровной-ровной. Всю гриву как косу заплетал. Это аран иясе».* (Хисамутдинова Кадрия Кадыйровна, 1946 г.р. Дрожжановский район, д. Мочалей).

Очень большое значение придается хозяевами масти скота. К каждому двору подходит только своя опредленная масть животного. Если хозяин хлева не любит скотину, то мучает ее по ночам, загоняет до пены, выбрасывает из колоды корм. В таком случае скотину меняют и, если она придется ко двору, наступает благополучие. *«В хлеву свой хозяин. Если ты в хлеву закроешь скотину, и ее не полюбит аран иясе, то замучает. Когда закрываю скотину на ночь, я глажу ее железным предметом, произнося при этом молитву салават (молитва, произносимая во время намаза)».* (Хайртдинова Салима Ибрагимовна, 1928 г.р. Дрожжановский район, д. Татарские Тюки). Хотя духи-покровители и являются положительными персонажами, в то же время они существуют в одной плоскости с человеком, поэтому могут наделяться и отрицательными характеристиками. Ввиду этого предметы-обереги могут быть действенными и в случаях небглагополучного поведения духов-хозяев.

Исследуя группу буинских мишарей, К. Воробьев зафиксировал проведение обряда жертвоприношения в честь хозяина хлева в случае нескончаемого падежа скота в хозяйстве. «Скотина никак не живет. Тогда приносят оран-иясе жертву. Перед входом в конюшню закапывают в землю живого поросенка или овцу, ягненка или отрубают голову у подохшей лошади и закапывают ее также перед входом (д. Тат. Убеи, Кам. Брод, Ст. Чукалы). По словам Валиева, обычай этот существует и сейчас, но выяснить весь ритуал этого жертвоприношения, определенно языческого типа нам не удалось» [4, с. 91]. Вызывает интерес вид

жертвенного животного, так как поросенок является нечистым для татар-мусульман. Ответа на этот вопрос не мог дать и исследователь. Он сообщает, что у саратовской мордвы во время рождественского жертвопиношения «юртаве» варят свиную голову и приносят ее в хлев. У мишарей других областей существовал обычай зарывать голову подохшей лошади перед входом в конюшню, но фактов зарывания живого животного встречено не было. Современное бытование подобного обряда зафиксировано нами в традиции татар-кряшен Мамадышского района Республики Татарстан. Здесь перед заходом солнца принято зарывать голову поросенка в восточном углу хлева для приплода скота, для благополучия в хозяйстве. При этом произносят следующие пожелания: «Будьте довольны. Скотину не трогайте. Для вашего согласия» (Осипова Елизавета Ивановна, 1944 г.р., Мамадышский район, д. Крещеная Ерыкса). На данный момент мы не можем дать объснение данным фактам. Возможно это совпадение, но может быть ответ лежит в истории формирования различных этнических групп татар.

Представления о хозяине леса (*урман иясе*) связаны, прежде всего со способностью заманивать человека в чащу леса, сбивать его с дороги и защекочивать до смерти. Вместе с вредоносной проявляется и его попечительная функция – одаривать человека богатым урожаем при соблюдении определенных правил. Для этого при входе в лес необходимо здороваться, а при уходе прощаться и выражать благодарность.

В системе мифологических персонажей хозяйка воды (*су иясе*) представлена женским образом. Былички о ней однотипны и малосюжетны: она сидит у воды, расчесывает свои длинные волосы и издает своеобразные крики, предвещающие что-нибудь нехорошее, забирает людей. Однако не каждый утопленник дело рук этого персонажа. Человека, которого утопила *су иясе*, можно узнать по наличию черного пятна на груди в области сердца. Подобные поверья мы записывали в Камско-Устьинском, Апастовском районах Республики Татарстан. Вместе с тем среди татар-мишарей распространена вера в то, что су иясе насылает болезни, если испачкать воду или не задобрить ее хозяйку. Для того чтобы заслужить ее благосклонность при переправе через реку необходимо произнести *«Бисмилляхи рахмани рахим»* или бросить

монетку, нитку в качестве жертвы в воду. Нередки случаи, когда человек заболевает от контакта с водой (*«су тота»* – букв. «вода ловит») в случае неправильного поведения. В этом случае необходимо бросить в воду заговоренную рыбью голову и кусок хлеба, перевязанные ниткой, приговаривая при этом следующую формулу:

Су иясе суган сакал,	*Мать воды,*
Җир иясе – җирән сакал,	*Отец земли*
Тоткан булсаң, җибәр,	*Если поймал отпусти,*
Ибә итеп сиңа бирәм.	*В качестве еды тебе даю.*

Хотя носители традиции не связывают данный обычай с «су иясе», для исследователя представляется ясным, что и сама форма обращения к воде, и вера в функцию наказания в связи с существующими запретами соотносится в данной фольклорной традиции с этим персонажем.

В результате анализа вышеуказанных материалов можно заключить, что духи-хозяева освоенного пространства в традиции татар-мишарей Дрожжановского района хорошо вычленяются и занимают устойчивое место в мифологической системе указанной традиции. Каждый персонаж оформляется в виде существа, имеющего конкретный облик, отличительные черты и характеризующегося большим количеством функций, предикатов и признаков, регламентирующих поведение человека. Активное бытование имеет расчлененная форма духов-хозяев дома и хлева, тогда как по указаниям специалистов для татар-мишарей характерна комплексная форма, объединяющая этих персонажей в единое целое. Что касается духов-хозяев природного пространства, информация о них достаточно размыта, исследователь может выявить только единичные, отрывочные сведения о них. В то же время в ходе исследования были выявлены признаки сходства системы мифологических представлений о духах-хозяевах с поверьями казанских татар, что произошло, видимо, ввиду тесного контакта этих групп на протяжении веков.

Литература

1. Аббас Али Хассон. Семейная обрядность татар-мишарей мордовского края в конце XIX – начале XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2007. 22 с.

2. Акашкин М. М. Свадебные обряды, песни татар-мишарей и мордвы (сравнительный анализ). Саранск: НИИЯЛИЭ Мордовии, 2000. 154 с.

3. Ахмаров Г. Н. О языке и народности мишарей // ИОАИЭ. Том № 19. В. 1. 1903. С. 91–160.

4. Воробьев К. И. Материалы по культу домового и дворового у мишарей Буинского кантона Татреспублики // Труды Студенческого научного кружка «Любители природы» в г. Казани. 1929. Вып. 3. С. 87–103.

5. Воробьев К. Программа для собирания сведений о духах-хозяевах у казанских татар и мишарей // Труды Студенческого научного кружка «Любители природы» в г. Казани. 1929. Вып. 3. С. 93–103.

6. Давлетшина Л. Х. “Программа для собирания сведений о духах-хозяевах у казанских татар и мишарей”. К. Н. Воробьева // Татарская фольклористика. Исследования молодых. Вып. 6. Казань: «Ихлас», 2015. С. 55–65.

7. Казаринов В. О мишарях в Чистопольском уезде Казанской губернии // ИОАИЭ. Том № 4. 1885. С. 1–12 (приложение).

8. Магницкий В. К. Несколько данных о мишарях и селениях их в Казанской и Симбирской губерниях // ИОАИЭ. Том № 13. Выпуск 4. 1896. С. 245–257.

9. Малов Е. А. Сведения о мишарях. Этнографический очерк // ИОАИЭ. Том № 4. 1885. С. 13–91 (приложение).

10. Мухамедова Р. Г. Татары-мишари: Историко-этнографическое исследование. Казань: Магариф, 2008. 295 с.

11. Татар теленең диалектологик сүзлеге / Төз. Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, З. Р. Садыйкова, Т. Х. Хәйретдинова. Казан: Тат. кит. нәшр., 1993. 464 с.

12. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Отв. ред. Н. И. Воробьев, Г. М. Хисамутдинов. М.: Наука, 1967. 539 с.

SPIRITS OWNERS IN REPRESENTATIONS OF TATAR-MISHARS OF THE DROZHZHANOVSKY DISTRICT OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN

L. Kh. Davletshina[1]

Summary. In work ideas of spirits owners in tradition of Tatar Mishars of the Drozhzhanovsky district of the Republic of Tatarstan are considered. During the research the nominations of characters of the host, a shed, the wood, water, idea of their appearance, the place and time of emergence, functions and actions of the person in relation to them come to light. The author comes to a conclusion that for this local tradition the dismembered form of spirits owners of the mastered space other than the general tradition of Tatar-Mishars is characteristic.
Keywords: demonology, character, function, name, spirits owners.

УДК 792.8 792.071 792.075 390.4

НАЦИОНАЛЬНЫЙ БАЛЕТ Ф. ЯРУЛЛИНА «ШУРАЛЕ» В АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТАХ И ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Г. Р. Давлетьянова[2], **Л. Н. Донина**[3]

Аннотация. В статье впервые предпринята попытка показать ретроспективу татарского балета Ф. Яруллина «Шурале», основываясь исключительно на архивных документах и фундаментальном энциклопедическом издании Республики Татарстан, являющемся систематизированным обобщенным алфавитным сводом концептуально организованных и

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Cand. Sci. (Philol), Head of Department, Kazan, leyla.davletshina@yandex.ru.
[2] Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, вед. науч. сотр. Центра энциклопедистики, Казань, guli66@mail.ru.
[3] Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, канд. искусствоведения, ст. науч. сотр. отдела этнологических исследований, Казань, lis.art@mail.ru.

атрибутированных сведений. Работа над отдельной темой обнаруживает взаимосвязь между понятиями в разделе «Культура», вводящую в контекст музыкальной и театральной жизни Татарстана. Архивные документы позволяют дополнить факты деталями, отражающими сложную историю становления, формирования и развития традиций национального балета силами выдающихся деятелей культуры России и Татарстана.
Ключевые слова: премьера, редакция, татарский балет, фольклор, характерный танец.

Балет в трех действиях Ф. З. Яруллина **«Шурале»** (**«Шүрәле»**) по мотивам одноименной поэмы Г. Тукая [23, с. 165, 606; 24, с.267; 25, с. 686–690; 26, с. 74, 196, 197, 432, 527, 529] стал первым татарским балетом, явившим собой замечательное начало в развитии национального балетного искусства. Его называют татарским вариантом шедевра русской балетной классики «Лебединое озеро».

Балет планировался к показу на Декаде татарской литературы и искусства в Москве в августе 1941 года. Управлением по делам искусств при СНК ТАССР был утвержден состав постановочной труппы [3, л. 128]. В связи с подготовкой к Декаде в Казань были приглашены известные режиссеры В. М. Бебутов, Л. В. Баратов, балетмейстеры Л. В. Якобсон [21, с. 292; 23, с. 606; 26, с. 432, 502], П. А. Гусев, А. В. Лопухов, художник Б. И. Волков. Творческие и технические цеха также были доукомплектованы специалистами. В Казань приехала хореографическая труппа «Остров танца» под руководством А. В. Шатина (ЦПКО им. А. М. Горького) [2, л. 20.]. На главные партии были приглашены солисты Ленинградского театра оперы и балета имени С. М. Кирова. *Сююмбике* танцевала Н. В. Балтачеева [21, с. 295], ставшая первой создательницей образа девушки-птицы. На роль *Былтыра* приглашен А. Л. Кумысников [23, с. 520]. Партию *Шурале* танцевал Б. Ш. Ахтямов [21, с. 249, 292]. Эскизы костюмов, как показало наше исследование, были выполнены В. С. Никитиным [24, с. 444]. Первая постановка была осуществлена при непосредственном участии Ф. З. Яруллина. В 1958 году ему была посмертно присуждена Государственная премия ТАССР им. Г. Тукая. [21, с. 27, 187, 229, 292, 456; 22, с.73, 562; 23, с.165, 180, 330, 418; 24,

с.267, 336, 366, 444; 25, с.197, 401, 402, 556, 557; 26, с.74, 165, 172, 197, 432, 433, 436, 529].

Архивные документы отражают характер процесса подготовки спектакля: были написаны задники и кулисы [4, л. 443], пошиты костюмы [5, л. 60], оформление полностью закончено не было. Генеральная репетиция прошла с большим успехом, но премьера не состоялась [5, л. 59] – началась Великая Отечественная война. Весной 1942 года оперный театр возобновил свою работу в здании на Галактионова, 13. О восстановлении «Шурале» не могло быть и речи, состав артистов балета был малочислен. Лишь в конце 1943 года подготовительные работы по балету возобновились.

Премьера состоялась 8 (закрытый спектакль), 12, 18 марта **1945** г. в ТГТОиБ. Либретто А. Файзи [21, с. 292, 293; 23, с. 606; 26, с. 74, 75, 432, 529] и Л. В. Якобсона. 1-я редакция. Инструментовка Ф. Е. Витачека. Балетмейстеры-постановщики Л. А. Жуков [22, с. 392] (1-е и 3-е действие) и Г. Х. Тагиров [21, с. 292; 25, с. 499, 556; 26, с. 432], (2-е действие). Дирижер И. В. Аухадеев [21, с. 228–229; 25, с. 536, 556; 26, с. 432]**.** Художник П. Т. Сперанский. [22, с. 544: 23, с. 163; 25, с. 402–403, 556; 26, с. 432]. *Былтыр* – Б. Ш. Ахтямов, Л. А. Жуков; *Сююмбика* – А. Ф. Гацулина [22, с. 73], Б. Ф. Гайфуллина, М. А. Михно; *Шурале* – Б. Ш. Ахтямов, А. Н. Виннерт, В. Е. Романюк [21, с. 292; 25, с. 556; 26, с. 432]. Вся постановочная группа создала праздник для уставших от войны людей.

Постановщик национальных танцев Г. Х. Тагиров «дорабатывает либретто балета, чтобы максимально приблизить спектакль к тукаевскому произведению <…> Былтыр уже дровосек, а не охотник, как было ранее у Л. В. Якобсона; появляется бревно, лежащее на сцене-поляне, в щель которого попадает лапа лешего». В рамках подготовки спектакля для сбора татарских танцев и костюмов Гай Хаджиевич ездил в экспедиции по деревням Татарии. Традиционно в театр привозили костюмы из «Арского уезда, сплошь без талии, как мешок, это исторически правильно» [19, л. 3]. Балетмейстер настоял на изменении их формы. Впечатление от костюмов он усилил пластикой движений, характерных для татар. В хореографию также были введены сюжеты и музыкальные номера, обыгрывающие элементы татарского костюма: «*Сююмбике* проявляет интерес к украшениям

на одежде свахи (2 акт, 2 картина)», «Танец с катташами», «Танец с покрывалом». «Народные танцы, исполняемые в национальных костюмах, жанровые и юмористические сцены <…> сверкали <…> и вызывали бурю оваций» [12, л. 153].

Театрально-декорационное оформление пришлось создавать заново. Костюмы пришли в негодность [12, л. 41], вероятно, они были использованы в работе фронтовых бригад. К сожалению, «прекрасная декорация из-за недостатка света была не выявлена, часть сцены пропадала из-за темноты». Однако, даже «при скупом материале и светооформлении ощущался балетный спектакль». [12, л. 153].

Первую серьезную оценку балет получил в 1945 году после смотра национальных театров РСФСР. В выступлении И. А. Крути прозвучало: «Нельзя подходить к первому спектаклю с какими-то особыми требованиями, поскольку балет – труднейший вид искусства. Как театральное искусство он создавался веками... Все поставлено на народной основе» [20, л. 11–16].

28 мая **1950** г. состоялась премьера «Шурале» на сцене Ленинградского Академического театра оперы и балета им. С. М. Кирова под названием ***«Али-Батыр».*** Инструментовка В. А. Власова и В. Г. Фере. (2-я редакция). Балетмейстер Л. В. Якобсон. Дирижер П. Э. Фельд. Художники А. И. Птушко, И. П. Вано, Л. И. Мильчин [26, с. 432]. *Али Батыр* – А. Л. Кумысников, Б. Я. Брегвадзе, К. М. Сергеев, А. А. Макаров [26, с. 433]; *Сююмбика* – Н. В. Балтачеева, Н. М. Дудинская [26, с. 433], А. Я. Шелест, И. Б. Зубковская; *Шурале* – И. Д. Бельский, Р. И. Гербек. Л. В. Якобсон, А. А. Макаров, И. Д. Бельский были удостоены Государственной премии СССР (1951).

Основной акцент балетмейстер переместил на яркую сказочность, фантастичность. Успех балета в новой редакции был так велик, что его поставили во многих театрах страны: в Одессе, Риге, Саранске, Саратове (1952), Тарту (1954), Улан-Уде (1955), Киеве, Алма-Ате (1956), Горьком (1957), Челябинске, Магнитогорске (1959), Вильнюсе, Ташкенте (1961), Душанбе (1963), а также в Болгарии (1956), Монголии (1958), Польше (1961), Чехословакии, Румынии, Албании, Мексике. Партии *Былтыра* и *Сююмбике* танцевали лучшие солисты театров. Постановка Большого театра СССР с участием М. М. Плисецкой,

М. В. Кондратьевой, В. В. Васильева, Ю. Г. Кондратова была показана в Париже [17, л. 12].

Следующая премьера состоялась 4 января **1953** г. в ТГТОиБ. Балетмейстер-дипломант Я. Е. Брунак [21, с. 292; 26, с. 432]. Дирижер Х. В. Фазлуллин [25, с. 556; 26, с. 72, 432]. Художник П. Т. Сперанский. Эскизы костюмов Л. Л. Сперанской-Штейн [25, с. 401–402]. *Былтыр* – И. Ф. Круглов, А. Ф. Нарыков [21, с. 292; 24, с. 268, 366; 25, с. 556; 26, с. 432], Р. Г. Садыков; *Бибкай* – А. Ф. Гацулина, Н. Д. Юлтыева [23, с. 166; 24, с. 268; 25, с. 556; 26, с. 432, 478–479]; *Шурале* – Б. Ш. Ахтямов, Р. Г. Садыков.

Опираясь на музыкальную драматургию и лексику классического танца, Я. Е. Брунак, ученица Л. М. Лавровского, использовала ряд движений, свойственных татарским народным играм и танцам. Таким образом, не нарушая стиля классической хореографии, она привнесла национальный колорит и дух народной сказки. Консультантом по фольклору выступал научный сотрудник ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ Х. Х. Ярмухаметов [25, с. 533, 597].

Большое влияние на пересмотр хореографии оказала ленинградская постановка и приезд на гастроли в Казань Г. С. Улановой, которая танцевала на татарской сцене партию Марии в «Бахчисарайском фонтане» (1950). А. Г. Айдарская вспоминала, как великая балерина рассказывала о своих партиях Одетты – Одиллии: «Придав корпусу движения птицы, лицо уберечь от каких бы то ни было эмоций. Не допускать мелочной мимической игры и танцевать всем телом».

Балет в хореографической редакции Я. Е. Брунак впервые был поставлен для танцующих артистов, для танца и в честь танца. Стремление балетмейстера к «открытой танцевальности» диктовало принципиально новые подходы в решении костюмов, которые должны были подчеркивать и выявлять пластику тела танцовщиков, «национальные пляски в балете не должны быть этнографическими, а решены хореографическим языком» [7, л. 89]. Эскизы были согласованы и одобрены к отшивке [8, л. 189; 6, л. 224]. Для балетных костюмов использовались дорогие натуральные ткани (крепдешин, шелк-сатин, креп-жоржет), костюмы отделывались пухом, расшивались галуном и нитками бус. К сожалению, костюмы были «выполнены не по эскизам, скроены

неправильно», отчего хореографическое решение спектакля потеряло выразительность [7, л. 85].

Спектакль не стал большим достижением театра [7, л. 88] и критиками был принят неоднозначно. Балетмейстеру ставилось в упрек, что «в спектакле нет ни стиля, ни быта, ни народного фольклора», и звучали пожелания «сохранить в режиссерском решении дух татарской сказки и быт татарского народа», «пересмотреть постановку в свете максимального приближения к первоисточнику», «ликвидировать втиснутые в него разностильность: смешение сказочного, бытового и условно-романтического» [7, л. 68].

Следующая премьера балета состоялась 25, 27, 29, 31 марта **1957** г. в ТГТОиБ. Балетмейстеры-постановщики Л. А. Бордзиловская [21, с. 292; 25, с. 556; 26, с. 432] и Ш. Б. Байдавлетов [26, с. 432]. Дирижер Х. В. Фазлуллин. Художник П. Т. Сперанский. Художник по костюму Л. Л. Сперанская-Штейн. *Былтыр* – И. Ф. Круглов, А. Ф. Нарыков, Р. Ф. Садыков [21, с. 292; 23, с. 166; 24, с. 268; 25, с. 197, 556]; *Сююмбика* – Г. Ф. Баширова [21, с. 292], А. Ф. Гацулина, Н. Д. Юлтыева, К. Г. Янбулатова [26, с. 432]; *Шурале* – Б. Ш. Ахтямов, К. В. Денисов, Р. Н. Сафин, С. З. Хайруллин [21, с. 292; 26, с.165]. Была установка: «Шурале» приблизить к Тукаю и музыкальной редакции Ф. Яруллина» [11, л. 41], «обратить внимание на татар как национальные образы» [10, л. 22].

Балет включили в программу Декады [22, с. 246] татарского искусства и литературы в Москве [27, л. 57]. Премьеры с успехом прошли 25, 26, 28 мая, 1 июня **1957** г. в помещении Музыкального театра имени К. С. Станиславского и В. И. Немировича-Данченко. Основные партии танцевали: *Былтыр* – А. Ф. Нарыков, Р. Ф. Садыков; *Сююмбика* – Г. Ф. Баширова, Н. Д. Юлтыева, К. Г. Янбулатова; *Шурале* – К. В. Денисов, Р. Н. Сафин, С. З. Хайруллин.

«Шурале» в этот период был в репертуаре московского и ленинградского театров. Хореографический язык балета в татарском театре во многом отличался от столичных постановок: в танце заметнее проявлялись национальные, характерные, народно-бытовые элементы. На Декаде Татарский театр должен был «показать, как надо танцевать «Шурале» [9, л. 23].

Балет привлекал зрелищностью и хорошо поставленными массовыми сценами. Второе действие авторы постарались максимально приблизить к национальному фольклору, но не прямым цитированием, а стилизацией. Например, массовый женский свадебный танец исполнялся на пуантах, но в «пальцевую» классику вплетались элементы национальной хореографии. «Получилось интересно и профессионально <…> несравненно выше, чем в Большом театре» [11, л. 25].

Возможностей самостоятельно «поднять» художественную сторону спектакля у театра на тот период не было, доказательством тому – слова главного художника театра П. Т. Сперанского: «Балет «Шурале» нужен в репертуаре, но мы его не осилим» [11, л. 25]. В связи с переходом театра в новое здание шло «переоборудование всех производственных цехов», поэтому оформление спектакля частично осуществлялось в Ленинграде, в производственных мастерских ГТОиБ им. С. М. Кирова [28, л. 46; 11, л. 25, 114, 366]. Имела место проблема и с назначением художника [28, л. 46].

Там же отшивали и костюмы [10, л. 23]. К. Г. Янбулатова вспоминала, что они были громоздки, многослойны, но необычайно зрелищны. Впервые костюм Сююмбике был решен не белым, а синим (Сююмбике – синяя птица: в народных легендах – символ счастья). В собрании НМРТ находятся костюмы Былтыра и Сююмбике (инв. № 26805-2, дар балерины К. Г. Янбулатовой), представляющие собой уникальный образец балетного костюма, вобравший в себя лучшие театральные технологии и прекрасную стилизацию татарского костюма.

Через тринадцать лет при содействии Н. Д. Юлтыевой на казанскую сцену была перенесена довоенная редакция балета. Премьера состоялась 5 марта **1970** г. в ТГТОиБ. Постановка была осуществлена самим Л. В. Якобсоном. Дирижер Х. В. Фазлуллин. Художники Л. И. Мильчин и А. Х. Нагаев [24, с. 336; 25, с. 556; 26, с. 432]. Ассистенты балетмейстера Ю. Я. Дружинин и Н. Д. Юлтыева. *Былтыр* – К. Г. Гайнуллин [21, с. 292; 22, с. 25; 25, с. 556; 26, с. 432], Рафаэль Г. Ибатуллин [22, с. 507–508; 25, с. 556], Р. Ф. Садыков, Р. А. Хайруллин; *Сююмбика* – Г. С. Калашникова [21, с. 292; 23, с. 180; 24, с. 268; 25, с. 556], Н. Осипян, С. Х. Хантимирова [21, с. 292; 23, с.166; 24, с. 268; 25, с. 556; 26, с. 196,

432], Л. Н. Хуторова [25, с. 556], О. Шахоткина; *Шурале* – Рафаэль Г. Ибатуллин, Ренат Г. Ибатуллин, Р. Ф. Садыков, С. З. Хайруллин.

В эти годы театр переживал финансовый кризис, потому балет был оформлен по остаточному принципу [14, л. 42]. Художественная сторона спектакля подверглась серьезной критике со стороны известного балетмейстера П. А. Гусева: «Декорации <…> пример неуважения к оформлению балетного спектакля, по-видимому, утвердившемуся в театре [13, л. 50–58]. Л. В. Якобсон был крайне возмущен работой цехов, финансированием и общей организацией процесса [13, л. 21]. В адрес балетмейстера, в свою очередь, был выдвинут ряд настоятельных требований и нареканий: «вернуться к Тукаю», «постановщик не знает культуры, обычаев народа», «костюмы не соответствуют татарским», «нельзя показывать балет как явление национального искусства в этой постановке <…> напоминает кинофильм «Садко» [13, л. 37–40].

В **1986** году *«Шурале»* был тщательно восстановлен ленинградским хореографом К. А. Рассадиным [26, с. 433] в хореографии Л. В. Якобсона. Премьера 16, 19 марта в ТГТОиБ. Дирижер Т. Г. Ахметов [21, с. 246; 26, с. 433]. Художник А. Б. Кноблок [22, с. 544; 23, с. 330; 25, с. 556, 603; 26, с. 433]. Художники по росписи костюмов Л. А. Волкова, Т. Золина. *Былтыр* – Р. Н. Абульханов [21, с. 27, 292; 25, с. 556; 26, с. 433], К. Г. Гайнуллин [21, с. 292; 22, с. 25; 25, с. 556; 26, с. 432], И. Г. Жуков, Н. С. Сарваров [21, с. 292; 25, с. 245, 556]; *Сююмбика* – З. Х. Ильясова [22, с. 562], Н. Э. Магдеева [21, с. 292; 25, с. 556], И. Ш. Хакимова [21, с. 292; 23, с. 166; 24, с. 268; 25, с. 556; 26, с. 172, 173, 433], З. Р. Хамдеева [21, с. 292; 25, с. 556], С. Х. Хантимирова; *Шурале* – В. Н. Бортяков [21, с. 292, 456; 23, с. 149; 25, с. 556], В. А. Яковлев [21, с. 292; 23, с. 149; 26, с. 433, 503].

Балетмейстер-постановщик руководствовался убеждением, что «надо вести спектакль не в сторону этнографии, а сценичности национальных элементов. Дух национальный должен присутствовать, но вести его в сторону ансамбля песни и пляски нельзя». Однако, на обсуждении критиками были сделаны серьезные замечания относительно образного содержания балета: «у свах на косичках должны быть монисто», «слишком яркие тона в народных костюмах»; «головные уборы должны быть

реалистичнее», «типично татарские движения… жесты надо контролировать» [16, л. 4].

Балет все более приближался к сказочно-обобщенной, символической форме. Заслуга в том во многом принадлежала А. Б. Кноблоку. Как отметил Н. К. Даутов: «Спектакль стал большой удачей художника» [16, л. 4]. Решение суперзанавеса в форме рушников с элементами национального орнамента стало своеобразным прологом, вводящим зрителя в эту атмосферу. В новой постановке исчезли пестрота и разностильность. Костюмы отвечали пластическому стилю балета. Жанровость была подчинена строгим художественным законам сцены, а национальный танец – законам классической хореографии. В спектакле было найдено новое прочтение образов, построенных по законам стилизации, доходящих до символа, что было достигнуто большей частью за счет пластики актеров. Иллюзорно-правдоподобные декорации и символико-иносказательная образность костюмов были стилистически едины и подчинены общей концепции художественного решения. Большое значение в сценографии отводилось световой партитуре.

Спектакли в этот период оформлялись по трудовым договорам [1, л. 5]. Роспись задников выполнялась хозспособом [15, л. 5] на Комбинате декоративного оформления в Москве [18, л. 69].

В настоящее время на сцене ТАГТОБ им. М. Джалиля идет последняя постановка балета. Премьера состоялась 21, 22, 23 июня 2000 г. Хореография Л. В. Якобсона, постановка и редакция В. А. Яковлева. Дирижер В. М. Васильев [21, с. 542; 25, с. 556; 26, с. 433]. Художник А. Б. Кноблок. *Сююмбике* – Т. Ю. Вдовичева, Е. Ю. Кострова [21, с. 292; 23, с.418], Е. Н. Щеглова [21, с. 292; 26, с. 433, 436]; *Былтыр* – А. А. Белов, Б. Ж. Смагулов [21, с. 292; 25, с. 351; 26, с. 433]; *Шурале* – А. А. Белов, Е. А. Лиханов, В. А. Яруллин [21, с. 292; 26, с. 433].

Литература

1. НА РТ. Ф. Р-4088, оп. 5, ед.хр. 366
2. ЦГА РТ. Ф. Р-6663, оп. 1, ед.хр. 34
3. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 1, ед.хр. 35
4. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 1, ед.хр. 36

5. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 1, ед.хр. 37
6. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 2, ед.хр. 13
7. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 2, ед.хр. 16
8. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 2, ед.хр. 19
9. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 2, ед.хр. 22
10. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 2, ед.хр. 23
11. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 2, ед.хр. 25
12. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 5. ед.хр. 79
13. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 7, ед.хр. 38
14. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 7, ед.хр. 253
15. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 7, ед.хр. 383
16. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 7, ед.хр. 406
17. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 7, ед.хр. 445
18. НА РТ. Ф. Р-6663, оп. 8, ед.хр. 427
19. СТД РТ. Ф. 5, п. 13
20. СТД РТ. Ф. 10, п. 13
21. Татарская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Х. Хасанов, отв. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002. – Т. 1: А–В. – 672 с., илл., карты.
22. Татарская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2005. – Т. 2: Г–Й. – 656 с., илл., карты.
23. Татарская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2006. – Т. 3: К–Л. – 664 с., илл., карты.
24. Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2008. – Т. 4: М–П. – 768 с., илл., карты.
25. Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. М. Х. Хасанов, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2010. – Т. 5: Р–С–Т. – 736 с., илл., карты.
26. Татарская энциклопедия: В 6 т. / Гл. ред. А. М. Мазгаров, ответ. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2014. – Т. 6: У–Я. – 720 с., илл., карты.
27. ЦГА ИПД РТ. Ф. 1954, оп. 1, д. 53.
28. ЦГА ИПД РТ. Ф. 1954, оп. 1, д. 51.

Сцены из балета «Шурале»

Фото 1. Постановка 1953. В ролях: Шурале – Б. Ахтямов, Сююмбике – Н. Юлтыева

Фото 2. Постановка 1957. В роли Шурале – С. Хайруллин

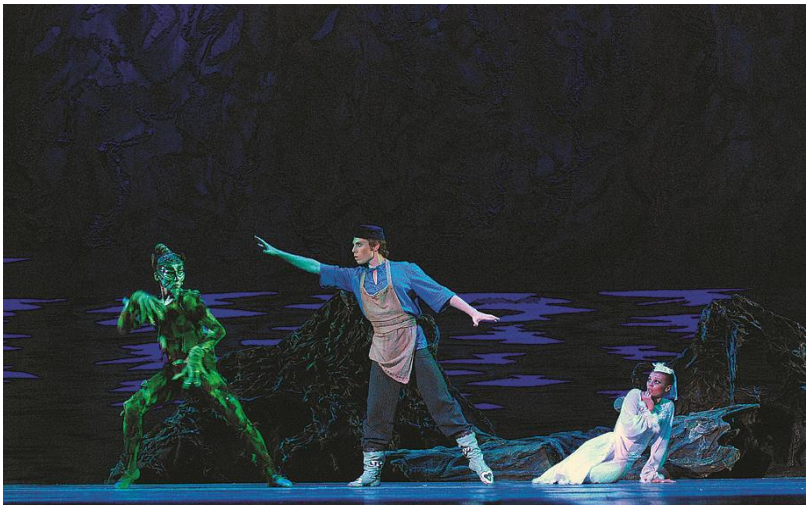


Фото 3. Постановка 2011. В ролях: Шурале – Р. Савденов, Сююмбике – Т. Голякова, Былтыр – А. Белов

F. YARULLIN'S NATIONAL BALLET «SHURALE» IN ARCHIVE DOCUMENTS AND ENCYCLOPEDIC EDITIONS OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN

G. R. Davletianova[1], L. N. Donina[2]

Summary. The article is the first attempt to show the retrospective of the Tatar ballet by F. Yarullin «Shurale», based solely on archival documents and the fundamental encyclopedic edition of the Republic of Tatarstan, which is a systematized generalized alphabetical set of conceptually organized and attributed information. Work on a separate topic reveals the relationship between the concepts in the section «Culture», which introduces into the context of the musical and theatrical life of Tatarstan. Archival documents allow us supplement facts with details that reflecting the complex history of the formation

[1] Institute of the Tatar Encyclopedia and Regional Studies of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Leading Researcher of the Center of Encyclopedicistics, Kazan, guli66@mail.ru.

[2] Sh. Marjani Institute of History of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Ph.D. in Art, Senior Research Fellow, Kazan, lis.art@mail.ru.

and development of the traditions of the national ballet by the forces of outstanding cultural figures of Russia and Tatarstan.
Keywords: premiere, edition, Tatar ballet, folklore, characteristic dance.

УДК 398.21

СКАЗКА Г. Х. АНДЕРСЕНА «ОГНИВО» В РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ

В. Е. Добровольская[1]

Аннотация. В статье рассматриваются варианты сказки Г. Х. Андерсена зафиксированные в русской фольклорной традиции. На примере текстов И. Ф. Ковалева и Е. Г. Падкиной показано, что сказочники используют литературный текст как основу для импровизации. В варианте Ковалева отмечается обилие реалистических подробностей и иронических реплик, свойственных исполнительской манере сказочника, отмечается его стремление освободить текст от несвойственных русской сказочной традиции элементов. Анализ текста Е. Г. Падкиной показывает, что она импровизирует не столько над текстом Андерсена, сколько над фильмом, снятым по мотивам данного произведения. Используя сюжет кинофильма, она создает свой сказочный текст, наполняя его придуманными деталями и образами, но в тоже время активно задействует мотивы, характерные для ряда фольклорных жанров.
Ключевые слова: русская сказка, фольклоризм, исполнительская манера.

Вопрос влияния литературы на фольклор и фольклора на авторское творчество всегда привлекали внимание исследователей. В работах о фольклоризме и взаимодействии фольклора и

[1] Государственный центр русского фольклора (Роскультпроект) Министерства культуры Российской Федерации, вед. науч. сотр., зав. отделом научных исследований, канд. филол. наук, Москва, dobrovolska@inbox.ru.

литературы рассматриваются материалы одной этнической традиции. Более того, обычно отмечается влияние именно русского фольклора на русскую литературу и наборот, хотя в полеэтничных традициях наблюдается как влияние русской литературы на фольклор иноязычных народов, так и влияние русского фольклора на национальные литературы [Подробнее об этом см. 3, с. 113–135]. Однако в стороне от внимания исследователей остается влияние западноевропейской литературы на русский фольклор, хотя в ряде случаев такое влияние отмечается. Так, например, для русских травников характерно влияние «античной, византийской и западноевропейской» книжности [8, с. 8]. Такие примеры на самом деле не единичны. Н. И. Толстой в своей работе «Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры» убедительно доказал, что традиционная культура славян формируется не только на основе «своих» реалий, но и на «чужих» заимствованных элементах [15, с. 56–57].

Русская сказочная традиция не осталась в стороне от этого процесса. Сюжеты многих сказок, входящих в ядро русского сказочного репертуара, восходят к басням Эзопа («Мороз, солнце и ветер»), «Пентамерону» Базиле («Мачеха и падчерица»), «Махабхарате» («Крошечка-Ховрошечка»), «Саге об Эдиле» («Падчерица добывает огонь у Бабы-Яги»), «Песни о нибелунгах» («Слепой и Безногий») и т.п. Ф. И. Буслаев в работе «О русских народных книгах и лубочных изданиях» писал, что в лубочных сказках отразилось не только то, что «выработала русская жизнь», но и то, что «она переварила и органически усвоила из занесенного извне» [4, с. 317]. Подтверждая мысли Буслаева, Е.Н.Елеонская отметила, что на русскую сказку повлияли «не только жизненные впечатления, но и впечатления литературные» [7, с. 158].

Именно таким «занесенным извне» «литературным впечатлением» является для русского сказочного репертуара сказка Г. Х. Андерсена «Огниво» [2, с. 7–11].

Нельзя сказать, что сюжетный тип, лежащий в основе сказки «Огниво», чужд русской традиции. На периферии русской сказочной традиции есть сказки, объединенные сюжетным типом СУС 562 [14], который имеет очень романтическое название «Дух в голубом свете». В указателе отмечено пять опубликованных сказок. Данный сюжет повествует о том, что юноша завладевает

неким чудесным предметом, который дает ему власть над духом в голубом свете (железным человеком, львом и т.п.). Этот дух приносит ему на протяжении нескольких ночей царевен. По какой-либо причине юноша забывает волшебный предмет, его сажают в темницу, друг приносит ему забытую вещь и дух спасает его от казни. Как видим, сюжет «Огнива» в данном тексте опознается. Можно говорить о том, что сказка Андерсена является авторской версией данного сюжетного типа.

Если мы обратимся к западным указателям, то сюжет АТУ 562 «The Spirit in the Blue Light» имеет примечание, внутри скобки после знака равенства написано Andersen's «Fire-Steel». Но внутри данного сюжетного типа в указателе АТУ [1] выделяется целый ряд самостоятельных мотивом, один из которых является сюжетоопределяющим именно для сказки «Огнива».

В русском указателе такого деления на мотивы нет и соответственно в группу включены все разновидности данного сюжетного типа. В некоторых из них есть сходные со сказкой Андерсена мотивы и образы. Так, например, в сказке из сборника «Русские сказки и песни в Сибири», которая записана в 1905 г. в селе Бердском Барнаульского уезда, встречается мотив изготовления дорожки, по которой находят дом, куда ночью дух уносит Марфиду-царевну. Он очень близок к аналогичному мотиву сказки Андерсена. Ср.: «Заколоть быка, вынуть пузырь, напустить пузырь полный крови. Он понесет с кроватью, и пузырь разобьется, и потечет кровь, и тогда мы с кровеной дорожкой можем пойти и разыскать, кто тебя куды носит» [12, №25] / «Королева была женщина умная, умела не только в каретах разъезжать. Взяла она большие золотые ножницы, изрезала на лоскутки штуку шелковой материи, сшила крошечный хорошенький мешочек, насыпала в него мелкой гречневой крупы, привязала его на спину принцессе и потом прорезала в мешочке дырочку, чтобы крупа могла сыпаться на дорогу, по которой ездила принцесса» [2, с. 7–11].

Однако, несмотря на такие детали, четыре опубликованных текста безусловно являются вариантами сюжетного типа СУС 562 «Дух в голубом свете».

Но пятый текст отличается от четырех предыдущих. Данная сказка, безусловно, «Огниво», причем очень близкое к версии Андерсена. Данный текст записан от Ивана Федоровича Ковалева.

Сказка совпадает с текстом Андерсена не только по фабуле, но отдельными деталями и даже в ряде случаев текстуально. Ср. «…ты увидишь большой сундук с деньгами, на сундуке том сидит большая собака, у которой глаза как чайные чашки. А я тебе дам с себя передник, и ты брось этот передник на пол. Собака соскочит на передник, и ты можешь брать сколько угодно денег» [9, № 27] / «посреди комнаты увидишь большой сундук, а на нем собаку: глаза у нее, словно чайные чашки! Но ты не бойся! Я дам тебе свой синий клетчатый передник, расстели его на полу, а сам живо подойди и схвати собаку, посади ее на передник, открой сундук и бери из него денег вволю» [2, с. 7–11].

Ковалев не был бы выдающимся сказочником XX в., если бы просто пересказывал «Огниво». Он видоизменяет андерсоновский текст, удаляя непонятные ему реалии и внося подробности, свойственные его сказочной манере. Например, солдат в подземелье набивает карманы золотом. У Андерсена дается подробное описание золотых запасов, говорится о том, что можно на них купить и т.д. Писатель активно использует реалии датской жизни своего времени: «Сколько тут было золота! Он мог бы купить на него весь Копенгаген, всех сахарных поросят у торговки сластями, всех оловянных солдатиков, всех деревянных лошадок и все кнутики на свете! На все хватило бы! Солдат повыбросил из карманов и ранца серебряные деньги и так набил карманы, ранец, шапку и сапоги золотом, что еле-еле мог двигаться. Ну, наконец-то он был с деньгами!» [2, с. 7–11]. У Ковалева ситуация вроде бы сходная, однако он убрал все «региональные» подробности. В его тексте нет даже намека на местный колорит: «И он вывалил все серебро и везде навалял золото: и в голинишша сапог, и в карманы, и по заплатам, где были, и насильно смог двигаться от тяжести золота» [9, №27].

Ковалев вводит в сказку множество реалистических подробностей. Так, например, ведьма вытаскивает солдата «и кряхтит, и ругает его: – Ты, знать, очень жаден и наклал много золота, я не смогаю даже вытащить тебя» [9, №27].

Объясняя, почему собаки не заметили дорожку из золы, Ковалев говорит: «Но так как ночь была слишком темная, то собаки не заметили, как сыпалась зола, а духу с золой они не

чувствовали (зола не имеет запаха, поскольку она пережжена)» [9, №27].

Сказка полна деталей, свидетельствующих о том, насколько свободно сказочник владеет текстом. Так, рассказывая о том, как солдат жил до тех пор пока, не узнал о чудесных свойствах огнива, он говорит: «дошел до перьвого городу, снял себе номер и стал жить в городе и кутить, гулять и веселитьця. И у него очень много оказалось друзей, знакомых и приятелей, и он всех угощал и всех поил, и в конце концов прогулял все деньги, даже не на что было опохмелиться. И вышли у него все спички: ему хотелось закурить, а спичек не было. И тогда он увидал это огниво…» [9, №27].

У Андерсена солдат завладевает огнивом из любопытства и упрямства: «– Зачем тебе это огниво? – спросил солдат.

– Не твое дело! – ответила ведьма. – Получил деньги, и хватит с тебя! Ну, отдай огниво!

– Как бы не так! – сказал солдат. – Сейчас же говори, зачем тебе оно, не то вытащу саблю да отрублю тебе голову.

– Не скажу! – уперлась ведьма.

Солдат взял и отрубил ей голову. Ведьма повалилась мертвая, а он завязал все деньги в ее передник, взвалил узел на спину, сунул огниво в карман и зашагал прямо в город» [2, с. 7–11].

У Ковалева ситуация иная. Пока ведьма вытаскивает солдата, он думает: «Зачем ей нужно это огниво? Дай, я его не отдам ей, а если будет ругатьця, то я ее убью». Когда ведьма его вытащила, то он не отдал ей огнива «Ведьма налетает на солдата драться, а солдат выхватил свою острую саблю и снес ведьме голову» [9, №27].

В сказке Ковалева много дидактических замечаний, которых нет в оригинале. Например, он говорит друзьям, которые от него отвернулись, когда у него кончались деньги: «Вы любите не меня, а только мои деньги. Когда у меня были деньги, то вы были великими друзьями. А когда я все прогулял, так вы… не дали даже мне и куска хлеба» [9, № 27].

У сказки социально-заостренный эпилог. Став мужем царской дочери солдат «бедных никого не обижал, особенно дал большие льготы и права солдатам. А бедняков-мужиков не обижал, а часто награждал» [9, № 27].

Очень подробно анализ данного сказочного текста приведен в двух статьях Э.В. Померанцевой и С. И. Минц [11, с. 256–292; 10, с. 7–28]. В этих работах отмечаются особенности исполнительской манеры Ковалева: обилие реалистических подробностей, иронических реплик и т.д. Особое внимание уделяется тому, как сказочник освобождает андерсеновский текст от несвойственных фольклору и русской сказочной традиции элементов.

К сожалению, собирателям не удалось установить, откуда Ковалев знает эту сказку «Он не помнит, читал ли он эти сказки <Огниво и Дорожный товарищ>, слыхал ли их от кого-нибудь во время своих странствий по Руси, или наряду со сказками Гримма – в Германии» [11, с. 265], но вполне возможно, что данный текст он перевел с немецкого. В плену он выучил немецкий язык и рассказывал сказки хозяйской дочери Лизхен, а она в ответ читала ему сказки братьев Гримм и, возможно, сказки Андерсена, книги которого были широко распространены в Европе. Но может быть источник был другой, например русское издание Андерсена или лубочная переделка его сказок.

Еще один текст «Огнива» в указателе не отмечен. Сказка записана от Ефимии Григорьевны Падкиной в 1996 г. в с. Гонобилово Судогодского района Владимирской области [13, с. 172–176]. От книжной версии сказочница не оставила практически ничего. Основой для этой сказки послужил не текст Андерсена, а фильм Надежды Кошеверовой «Старая, старая сказка» (1968). Именно под влиянием кино в сказке появляется чудесный помощник Огневой (в сказке Андерсена роль помощников героя исполняли чудесные собаки). Волшебник (его роль в фильме исполняет Г. М. Вицин) исполняет желания солдата, появляясь после того, как тот ударит по огниву. Однако Ефимия Григорьевна не пересказывает фильм, а на его основе создает самостоятельное произведение, где тесно переплетаются реалии сказочной и повседневной жизни. Вместо принцессы появляется дочка барина Лена, которая плачет на балконе, потому что ее «даже никуда не пускают» [13, с. 173] и от этого горя она хочет «броситься на асфальт прямо» [13, с. 174]. Солдат служит «три года на границе» [13, с. 172] и после победы над барином его выбирают председателем, он получает квартиру и помощника Ваньку.

Герои Падкиной активно обсуждают происходящие события; сказка состоит из множества диалогов, многие из которых не влияют на развитие сюжета. Так, прислуга тетя Таня, увидев, что у ее хозяйки, девушки Лены, «такие губы толстые» и выслушав ее рассказ о приходе во сне парня, объясняет, кто к ней приходил ночью на самом деле: «Эх ты, дура, черт приходил, враг ведь он, тебя удушит, дура» [13, с. 174]. Сказочница вкладывает в уста персонажа фрагмент популярной на данной территории былички о посещении тоскующей женщины огненным змеем. Разговаривают герои сказки своеобразным языком, который сказочница использует для создания «культурной речи». Так, когда барин просит солдата простить его, тот отвечает: «Не прощу ни за что! При таком народе ты меня оконфузил» [13, с. 175]. Народ, после расправы над барином просит солдата стать председателем такими словами: «Володя, ставай на его место у нас в председатели, мы видим ты уж очень хороший человек!» [13, с. 175]. Появляются в сказке и собаки, пять овчарок, с помощью которых герой расправляется с врагами: «Грызите <…> барина да барыню, они мне петлю припасли, хотят меня давить ни за что» [13, с. 175].

Сказка наполнена множеством деталей. Так, покупка одежды солдатом описывается чрезвычайно подробно: «Расстилает шинель, скинул с себя гимнастерку, ему подают дорогую рубашку <…>, скинул с себя эти военные брюки, свернул, кладет все на шинель <…>, надел туфли, сапоги с себя скинул, портянки в сапожки, все в шинель завернул и в уголушек положил…» [13, с. 173]. Служанка приносит Лене «покушать щи и сладкого чаю» [13, с. 174], ее родителям предлагает «чай или молочко горячее» [13, с. 174]. Оправдываясь перед барином солдат говорит о том, что у него «в воинском билете одни награды и благодарности» [13, с. 175].

Сказочница, используя сюжет кинофильма, создает свой сказочный текст, наполняя его придуманными деталями и образами. В тоже время она активно использует мотивы, характерные как для сказок, так и для других фольклорных жанров.

В данном случае, мы имеем тексты, рассказанные двумя выдающимися сказочниками. И в обоих случаях мы наблюдаем прекрасную импровизацию на тему авторской сказки.

К сожалению, нам не удалось обнаружить другие публикации сказки «Огниво». И причина таких «единичных» публикаций хорошо известна. Сюжет «Огнива» довольно популярен в устной традиции и многие собиратели, описывая творчество того или иного сказочника, упоминают о том, что в его репертуаре есть пересказ сказки Андерсена «Огниво». Обычно именно этот текст и не публикуют, объясняя тем, что он является пересказом литературной сказки, иногда хорошим, а иногда схематичным. Но другие литературные сюжеты, в том числе и сказка Андерсена «Дикие лебеди» прекрасно публикуются в сборниках. Можно предположить, что сюжет СУС 451 «Братья-вороны (лебеди, волки)» известен и по народной версии. Однако записи этого сюжета показывают, что в настоящее время на него оказали существенное влияние и сказка Андерсена, и мультфильм «Дикие лебеди» (1962 г.), и фильм-сказка «Дикие лебеди» (1987 г.), и другой фильм-сказка «Шесть лебедей» (2012), и японский мультфильм «Принцы-лебеди» (1977). Все это не мешает публиковать данный сюжет в сказочных сборниках. Только по указателю сказочных сюжетов известно 11 русских публикаций, да и в более поздних сборниках этот текст представлен отнюдь не единичными вариантами. Более того, ситуация с ним совсем не так однозначна. Например, из 8 текстов Карельского научного центра только текст 1938 г., записанный от Е.В. Рохмистровой не является пересказом сказки Андерсена, остальные представляют собой именно пересказы данного сюжета.

С сюжетом «Огниво» ситуация сложилась иначе. Отчасти потому, что при составлении сказочных указателей происходит некая унификация текста и зачастую в один сказочный тип попадают разные разновидности сюжета. С другой стороны, в определении принадлежности сюжетного типа очень сильно личностное начало и профессиональный уровень человека. Например, сюжет СУС 425 М «Жена ужа» довольно часто путают с сюжетом СУС 440 «Муж-рак», хотя ничего общего, кроме того что муж героини имеет облик змея в них нет. Более того, этот текст могут отнести как к сказкам, так и к жанрам несказочной прозы [Подробнее об этом см. 6, с. 217–225; 5, с. 90–99]. Наконец, если текст не опубликован, то в указателе он не отмечен, как и тексты,

опубликованные в малотиражных изданиях или региональной периодики.

Все эти причины повлияли на то, что варианты рассматриваемого нами сюжетного типа представлены единичными записями, сделанными от уникальных сказочников.

Вполне вероятно, что по крайне мере еще один текст, записанный от Екатерины Алексеевны Васильевой из д. Леликово из Заонежья, является не простым пересказом Андерсена, а своеобразной импровизацией на тему сказки датского писателя. К сожалению, в данный момент, мы можем только предполагать, что текст Васильевой является не простым пересказом Андерсена. Если обратиться к записанным от нее сказкам «Бременские музыканты» и «Госпожа метелица», то ее тексты представляют весьма интересные варианты, наполненные массой подробностей, не свойственных авторским оригиналам.

На примере имеющихся в нашем распоряжении текстов видно, что взаимоотношение литературного и фольклорного текста совсем не так однозначны, как мы привыкли. Безусловно, ряд фольклорных текстов оказал влияние на литературу, а многие литературные произведения ушли в народ. Но, тексты могут быть испытывать влияние не только книги, но и кинематографа, теле- и радио постановок. На них может оказывать влияние адапти-рованные детские книжки, хрестоматии и учебная литература. Фольклорный текст может оказать влияние на авторское творчество, а затем из литературной среды вернутся в народную традицию. Нельзя также забывать и о личностном начале в сказке. Многие сказочники особенно сейчас тяготеют к созданию текстов по мотивам сказок. И это не разрушение традиции, а как раз ее развитие. И сказка «Огниво» один из примеров такого развития традиции.

Литература

1. Uther H.-J. «The types of international folktales. A classification and bibliography». 2004. Parts I–III. (АТУ)

2. Андерсен Г. Х. Сказки рассказанные детям. Новые сказки. М.:Наука. 1983 («Литературные памятники»)

3. Бараг Л. Г. Состояние восточнославянской устной сказочной традиции и современные народные сказочники // Традиции и современность в фольклоре. М.: Наука. 1988. С.113–135.

4. Буслаев Ф. И. О русских народных книгах и лубочных изданиях // Сочинения по археологии и истории искусства: в 3-х тт. Т. 1. СПб., 1908. С. 303–366.

5. Добровольская В. Е. История фиксации сказки «Жена ужа» (425 М) у русских // Традиционная культура. 2015. №4. С. 90-99.

6. Добровольская В. Е. Поволжские варианты сказки «Жена ужа» (СУС 425 М) // Традиционная культура народов Поволжья: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9–11 февраля 2016 г.): В 2 ч. Ч.1 (А–К). Казань: Ихлас. 2016. С. 217–225.

7. Елеонская Е. Н. Несколько замечаний о русских сказках // Этнографическое обозрение. 1905. Кн. 64. №1. С. 158–166.

8. Ипполитова А. Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII веков: Исследование фольклора и этноботаники. М.: Индрик. 2008.

9. Ковалев И. Ф. Сказки И. Ф. Ковалева / Запись и коммент. Э. Гофман и С. Минц. Ред. Ю. М. Соколова. М.: Изд. Гос. Лит. музея, 1941 (Летописи Гос. лит. музея. Кн. 11).

10. Минц С. И., Померанцева Э. В. Введение // Сказки И. Ф. Ковалева / Запись и коммент. Э. Гофман и С. Минц. Ред. Ю. М. Соколова. М.: Изд. Гос. Лит. музея, 1941. С. 7–28. (Летописи Гос. лит. музея. Кн. 11).

11. Минц С. И., Померанцева Э. В. Сказочник-книжник // Писатели и сказочники. М.: Советский писатель. 1988. С. 256–292.

12. Русские сказки и песни в Сибири. (Записки Красноярского подотдела Восточно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического общества по этнографии 1902 и 1906 гг.). СПб.: Тропа Троянова. 2000 (Полное собрание русских сказок. Предреволюционные собрания. Т.3).

13. Сказочная традиция // Фольклор Судогодского края. М.: ГРЦРФ. 1999. С.154–178.

14. Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка / Сост. Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. Л., 1979. (СУС)

15 Толстой Н. И. Проблемы реконструкции древнеславянской духовной культуры // Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М., 1995. С. 41–60.

THE TALE OF G. H. ANDERSEN'S «FIRE-STEEL» IN RUSSIAN FOLK TRADITION

V. E. Dobrovolskaya[1]

Summary. The article treats the variants of the famous fairy tale by Andersen as they are recorded in Russian folk tradition. Texts of I. Kovalev and E. Padkina shown that storytellers use the literary text as the basis for improvisation. Kovalev's variant includes abundance of realistic detail and ironic remarks, it is a peculiar manner of this storyteller, characterized also by desire to free the story from elements which are non-typical for Russian fairy-tale tradition. Analysis of the text by E. G. Pakdina shows that she improvises not so much on the base of the text by Andersen as on the base of the film made by motives of the works. Using the plot of the movie, she creates a story, filling it with invented details and images, but at the same time actively engages the motifs characteristic to various folklore genres.
Keywords: Russian fairy tale, folklorism, performing style.

УДК 739.2+7.04+7.033.3

ИСКУССТВО КАЗАНСКО-ТАТАРСКОЙ ФИЛИГРАНИ: АВТОХТОННОСТЬ И ВЛИЯНИЯ

Л. Н. Донина[2], **С. В. Суслова**[3]

Аннотация. В статье представлены результаты исследования казанско-татарской филиграни, ее генезиса и этноспецифических особенностей. У казанских татар преобладала ажурная филигрань.

---

[1] State Center of Russian Folklore associated to Cultural strategies and project management center of the Ministry of Culture of the Russian Federation, PhD (Philology), Head of Department, Moscow, info@folkcentr.ru.

[2] Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, ст. науч. сотр. отдела этнологических исследований, канд. искусствоведения, Казань, lis.art@mail.ru.

[3] Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, вед. науч. сотр. отдела этнологических исследований, канд. истор. наук, Казань, sv_suslova@mail.ru.

Технико-технологические параметры проволоки указывают на стабильность национальной традиции. Особенности ее изготовления сложились под влиянием золотоордынских ювелирных традиций. Бугорчатая филигрань без основы выявлена в светской традиции западноевропейских стран. Бугорчатая филигрань на основе известна в русской культовой традиции, начиная с XII века. Специфическое искусство казанско-татарской филиграни позволяют говорить о сформировавшейся в середине XIX века особой ювелирной школе.

Ключевые слова: татарские ювелирные традиции, филигрань ажурная, бугорчатая, накладная, скань, канитель.

Источниковую основу публикации представляет собой электронная база данных по ювелирному искусству казанских татар, насчитывающая более тысячи предметов, которая была сформирована в рамках сбора информации и подготовки к изданию (1970–2000 гг.). Историко-этнографического атласа татарского народа [20]. Особое внимание в последние годы было уделено изучению ювелирных технологических традиций казанских татар и других народов Евразии в фондах и особых кладовых крупнейших российских музеев (исследовательский проект РФФИ «Ювелирные украшения тюркских народов Евразии: общее и особенное», № 13-06-97056). На этом этапе в фондах коллекций НМ РТ была осуществлена макросъемка, замеры параметров и систематизация более четырехсот изделий, выполненных в технике ажурной, бугорчатой и накладной филиграни.

Исследование носит междисциплинарный этноархеологический характер, что «позволяет решать проблемы генезиса народной культуры разных хронологических периодов на основе сопряжения археологического и этнографического видения проблем» [23, с. 25]. Ретроспективный этно-археологический анализ ювелирных изделий, благодаря их «нетленности» и богатству информационного поля (технико-технологические параметры, формально-морфологические признаки, орнаментальные знаки и символы) делают их фундаментальным источником в познании этапов развития народного искусства, тесно связанного с этнокультурной историей народа.

Проблема генезиса казанско-татарской филиграни, достигшей наивысшего расцвета в XVIII–XIX веках, интересовала многих исследователей. Механизм экспорта и освоения технологий был очень сложным, многокомпонентным и не одномоментным. Филигрань в Поволжье переживала взлет высоких технологий еще в домонгольский период [14]. Определяющими в ювелирном искусстве волжских булгар были сармато-аланский компонент, античные [16, 17, 10, 6], а также арабо-мусульманской традиции [7, 5]. Специального внимания, на наш взгляд, заслуживают исследования М. Г. Крамаровского, который усматривает истоки казанской филиграни в золотоордынских памятниках XIII–XV веков. Идея генетической преемственности казанской скани как одной из ветвей джучидской художественной школы исследователь считает очевидной, поскольку обе они развивались в рамках одного типа филиграни – спирального [12, с. 278].

До настоящего времени технологические особенности казанско-татарской филиграни практически не изучались. Сведения о них в основном ограничивались использованием общепринятой терминологии, основанной на визуальном анализе: *ажурная* и *бугорчатая* – без основы *и накладная,* напаянная на основу изделия. Этими дефинициями, определяющими вид миниатюрной орнаментации, пользуемся и мы.

Однако, чтобы отнести филигранные изделия к той или иной технологической школе и тем более выявить их этноспецифические особенности и истоки визуального стилистического анализа крайне недостаточно. Необходимо определить технико-технологические параметры основного элемента филиграни – проволоки. Для этого нами была использована тщательно разработанная и апробированная методика Н. В. Жилиной [8]. По мнению исследователя, параметры проволоки могут иметь характер индикаторного признака для определения региональной технологической традиции. Автор выделяет признаки, по которым становится возможным определить способ ее изготовления [8, с. 38, 45]. С этой целью нами была осуществлена макросъемка украшений, выполненных в технике филиграни, их фондов коллекций драгоценных металлов НМ РТ. Было выявлено, что для изготовления филиграни XVIII–XIX веков применялись все известные виды проволоки: гладкая (гладь), витая

(скань), спиральная (канитель) и штампованная. Проволочная филигрань круглого сечения служила для декорирования металлической поверхности, вальцованная – для заполнения проволочно-каркасных конструкций. Все виды проволоки, изготовленные способом витья, навивки и штампования, имеют разный, но характерный зернистый эффект.

Гладкая проволока изготавливалась путем волочения. Способов ее применения несколько: обматывание, плетение, украшение поверхности. В ажурной татарской филиграни плющенная гладкая проволока выполняла несколько функций: служила в качестве силового каркаса и использовалась для мелких элементов орнаментации.

Гладкую проволоку, т.н. гладь, Н. П. Кондаков считал одной из самых древних. «Она испокон веков господствовала на древнем Востоке, в Египте, древней Греции и Этрурии, в изделиях ювелиров Сирии, Малой Азии, Афин и Тосканы. Около IX столетия филигрань из волоченной нити является господствующим видом» [11, с. 38, 51]. Вероятнее всего, способ волочения изобрели в странах Ближнего Востока и в Египте в эпоху средней и поздней бронзы. Волочильные доски (фильеры) изобрели ранее VI в. до н.э. [13, с. 240, 277]. Б. А. Рыбаков датирует время перехода на Руси от ковки проволоки к ее волочению не позднее X века [15, с. 300].

Гладкая проволока круглого сечения в качестве основного декора широко представлена в изделиях булгарского периода, датируемых XII веком: в известных плетеных серебряных браслетах и гривнах, в золотых височных украшениях. В качестве накладной орнаментации использовались колечки из плоской или круглой глади [14, с. 80].

Витая проволока (рус. «*скань»*) изготавливалась способом витья из двух проволок и использовалась, как правило, в качестве миниатюрной орнаментации в сочетании с зернью.

Известны два принципиально различных способа изготовления зерни – разбрызгиванием и из заготовок. Различные методы получения гранул описаны в специальной литературе [3, с. 275]. В ажурной филиграни казанских ювелиров зернь встречается редко, в бугорчатой филиграни она и вовсе не использовалась, в накладной – в сочетании с проволокой. Принцип орнаментации

изделий, форма гранул дает основание предполагать, что применялся способ из заготовок.

В татарской ювелирной традиции скань использовалась редко: круглого сечения – для оформления основания кастов, вальцованная – для завитков внутри каркаса. В накладной скани, представленной преимущественно предметами культа (коранницами, амулетницами), генетически восходящими к искусству накладной скани золотоордынского периода, она служила в качестве бордюров для зон орнаментации, а также «гнездами» под крупную зернь и для оформления кастов.

Витая филигрань (скань) из волоченной проволоки зародилась в мастерских Древнего Востока и Греции, а широко распространилась к IX веку, в частности, влилась в византийскую культуру [11, с. 38–39].

Скань в сочетании с зернью были доминирующими средствами орнаментации в ювелирном искусстве булгар. В качестве элемента филиграни использовались колечки из круглой или плоской веревочки [14, с. 80]. Совокупность этих приемов нашла продолжение и в ювелирной традиции Золотой Орды [18, с. 114, 116, 119].

Спиральная проволока (рус. *«канитель»*) изготавливалась способом спиральной навивки на стержень (ригель) и использовалась вместе с ним. Канитель круглого сечения применялась в качестве накладной орнаментации. У татар самое широкое распространение получила канитель вальцованная. Она использовалась для заполнения пространства внутри каркаса ажурной и бугорчатой филиграни. Для создания ленточной филиграни с дробным зерневым эффектом и высоким рельефом применялась плотная навивка. Некоторые способы создания такой филиграни были технологическими секретами [8, с. 41].

Технология спирального навивания с раннего средневековья была характерна для изделий римско-византийского круга. На Руси она известна с XII–первой трети XIII веков [8, с. 41, 42, 47].

Штампованная проволока изготавливалась в технике кругового или спирального штампования [11, с. 51]. В татарских ювелирных украшениях плоская штампованная проволока получила распространение только в технике бугорчатой филиграни.

Рассматривая общее развитие филиграни, так называемые «зернистые нити», т.е. штампованную проволоку Н.П. Кондаков считал одним из древних видов филиграни [11, с. 49–60]. Технология штампования известна с эпохи античной Греции, применялась в Риме и Византии. В эпоху средневековья она была воспринята повсеместно в Европе, с X века распространилась и на Руси [8, с. 20, 45].

Ажурная (плоская) филигрань в ювелирном искусстве казанских татар получила наибольшее распространение и высокотехнологическое развитие.

Принцип ажурной орнаментации заключается в использовании проволоки различной толщины, чередовании гладкой и витой проволок, заполнении крупных элементов мелкими. Все этапы взаимообусловлены, логично выстроены и сопряжены с соблюдением определенных условий техники пайки. Из набора общих технологических приемов создается множество этноспецифических самобытных образных решений.

Татарские филигранные украшения многосоставные. Основой каждого элемента служит силовой каркас из гладкой проволоки прямоугольного сечения (1,5х1,5 мм; 1,5х1,2 мм), определяющий толщину пластины. Каркас состоит из двух вписанных друг в друга частей: внешняя определяет форму, внутренняя служит основанием оправы для камня. Они соединяются спиралями из той же гладкой проволоки, являющимися основными структурными линиями орнамента. Характерно, что спирали не представляют собой непрерывный стебель, характерный, например, для новорокайльной эстетики московской скани второй половины XIX века. В казанско-татарской традиции они берут начало от внешнего или внутреннего каркасов, включая их в общее орнаментальное пространство. Аналогичный принцип наблюдаем в золотоордынских филигранных изделиях – экспозиция ГИМ [18, с. 201]. Образованные пустоты внутри и между спиралей заполняются простыми односторонними завитками, завитками в один или два оборота из вальцованной проволоки, идущими от внешнего края спирали к центру. Встречаются украшения, где завитки чередуются с петлевидными мотивами, свойственными больше для изделий московской ювелирной традиции.

Морфология витья проволоки имеет ряд специфических признаков: разделение витков на ребре проволоки сильно разглажено при вальцевании, рельеф состоит из мелких полукруглых лепестков. Подобный филигранный эффект может сохраниться лишь при технике плотного спирального витья. Завитки заготавливались из плющеной канители, имеющей пропорции 0,5х1,5 мм. Для достижения подобного рельефа и пропорций ленты необходимо, чтобы стержень был в три раза толще, навиваемой на него проволоки. Эти параметры преобладают, что указывает на стабильность ювелирной традиции и технических приспособлений, имеющих характер индикаторного признака для определения технологической традиции казанско-татарской филиграни.

Применение спирального навивания стандарта 0,5х1,0 мм было характерно для русского ювелирного искусства постзолотоордынского периода [9, с. 77, 81, 91, 92, 98]. Есть основания предполагать, что традиции изготовления казанско-татарской ажурной филиграни скорее всего также сложились под влиянием искусства Золотой Орды, что согласуется и с выводами М. Г. Крамаровского [12, с. 278].

Ажурная филигрань бывает и так называемой объемной, широко распространенной, например, у крымских татар [1, табл. 3. 25 е, л; табл. 3.27 п, р; 26, с. 20–22], у ряда народов Кавказа [2, табл. XLV–XLVI], но не получившей развития у казанских татар этнографического периода. В музейных материалах встречаются объемные филигранные подвески и пуговицы, относящиеся к более раннему времени, но вопрос их места и времени производства остается открытым.

Бугорчатая (рельефная) филигрань по этнографическим материалам известна с XVIII века. Техникой ее изготовления владели только высококвалифицированные ювелиры, предметы носили элитарный характер. В частности, воротниковые застежки *яка чылбыры* как правило представляют собой шедевры ювелирного искусства.

Технология бугорчатой филиграни во многом сходна с ажурной. Принципиальная разница заключается в том, что ее орнамент строился из плотных завитков (бугорков) в 4–5 оборотов в форме конуса, возвышающегося выше каркаса. В зависимости от

их высоты различают низкую и высокую бугорчатую филигрань. Для завитков использовалась вальцованная канитель плотной вертикальной навивки. Она имела иные пропорции: толщина в переделах 0,3–0,4 мм, высота соответствовала высоте каркаса – 1 мм или 1,3 мм. В ряде изделий использовалась штампованная проволока, имеющая характерный профиль – «рубчатый верх». Для изготовления подобной проволоки московские ювелиры второй трети XIX века применяли приспособление, напоминающее вальцы, с использованием шестеренок вместо валов, через которые пропускали вальцованную гладь [25, с. 29, 58].

Бугорчатая филигрань представляет особый интерес в плане генезиса. Так, в историографии сложилось убеждение, что бугорчатая скань является «самобытной и уникальной техникой, не получившей распространения в ювелирном деле других народов» [22, с. 468]. Однако наши исследования последних лет дают основания утверждать, что она бытовала и в ювелирном искусстве ряда народов европейской части Евразии. Кроме того, выделяется два технико-технологических способа ее изготовления:

- *бугорчатая накладная* (на металлической основе);
- *бугорчатая ажурная* (без основы).

Например, накладная бугорчатая филигрань, начиная с XII века, встречается в русской культовой традиции [19, с. 199–220]. На русских образцах конусы (бугорки) замкнутые, их верхушка украшена зернью. Они свободно заполняют поверхность изделия между самоцветами, не образуя орнамента. В кругу изделий казанско-татарских мастеров этот способ изготовления бугорчатой филиграни нами не обнаружен.

Бугорчатая филигрань без основы, аналогичная казанско-татарской, известна в светской традиции западноевропейских стран (Италия, Франция– экспозиция ГИМ, 2015).

Накладная филигрань в качестве основы имеет гладкую, либо чеканную или гравированную металлическую пластину. Миниатюрной орнаментацией служат зернь различного диаметра, скань или канитель.

Основными модулями зерневого орнамента являются минитреугольники из трех или треугольники (пирамидки) – из шести гранул. Счетный орнаментальный ряд подчеркивает форму предмета и центр композиции, оформленный в виде розетки.

Минитреугольники украшают основания кастов с самоцветами, также образуя небольшие розетки. Одиночные крупные гранулы, как правило, сажаются в гнезда из скани. Скань или канитель круглого сечения служили украшением основания кастов, играли роль бордюров для зон орнаментации и края пластины.

Исследователи татарской филиграни подчеркивают, и мы не можем с этим не согласиться, что подобная счетная система декорирования является характерной особенностью гуннского ювелирного искусства, сарматских украшений и ювелирного искусства греческих городов-колоний Северного Причерноморья. Так большое сходство булгарских украшений с украшениями из причерноморских городов позволило исследователям татарской филиграни предположить, что подобного типа изделия греческих торевтов являются прототипом булгарских [5, с. 76; 6, с. 93–94].

Наиболее полно накладная филигрань представлена в известных булгарских материалах: височных украшениях, ожерельях, перстнях. Накладная филигрань со сканью и зернью известна и по произведениям искусства Золотой Орды.

В татарских этнографических коллекциях НМ РТ, РЭМ нередко встречаются изделия (обычно коранницы), орнаментированные ложной (псевдо) зернью, которая изготавливалась методом проката в вальцах со специальной насечкой. Аналогичный прием декора на коранницах, судя по музейным материалам и научной литературе, наблюдается и у народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана [24, рис. 122; 21, рис. 82, 84].

Накладная филигрань, в отличие от ажурной и бугорчатой, получившая наибольшее развитие у ювелиров Востока, для татарской ювелирной традиции была мало характерна, на что указывали и другие исследователи [6, с. 68]. Однако по бытованию она достаточно широко представлена в комплексе украшений татарской знати, особенно в ранние периоды национальной истории. То, что накладная филигрань была не местного происхождения, говорит и факт отсутствия в татарском языке терминологического ее обозначения. Н.И. Воробьев еще в середине прошлого столетия заметил, что «некоторое количество украшений, употреблявшихся татарами, было определенно не местного происхождения, но разобраться в этом крайне трудно, т.к.

местные ювелиры изготовляли украшения иногда по привозным образцам и, обычно, очень неплохо» [7, с. 288].

Выявленные в ходе исследования морфологические характеристики проволоки, структурно-образное решение изделий, позволяют высказать предположение, что ажурная и бугорчатая филигрань казанских татар не является генетической преемницей булгарских традиций. Это предположение подтверждается и результатами последнего исследования булгарской филиграни [14].

В булгарской и татарской филиграни, как видели, применялись практически все известные виды проволок, но этот факт говорит всего лишь о технологических закономерностях их изготовления.

Заметим, что Московская школа ажурной филиграни появилась и развивалась в XIX в. на фоне широкого распространения технологии ажурной скани в Европе и Азии, на Западе и Востоке [25, с. 11, 15, 16].

В это же время, на что указывают и прежние исследователи, особого совершенства достигает и казанская ажурная и бугорчатая филигрань. Бытование ее в более ранние периоды по причине условности датировок ювелирных изделий и крайне спорной атрибуции артефактов периода Казанского ханства весьма проблематично.

У казанских татар преобладала ажурная филигрань. Ее технико-технологические параметры устойчивы, что указывает на стабильность национальной традиции, имеющей характер индикаторного признака. Традиции изготовления и особенности ажурной филиграни скорее всего сложились под влиянием золотоордынской с идентичными в целом технологическими характеристиками, на что указывал и М. Г. Крамаровский. Распад Золотой Орды, затухание ее мощной городской культуры затормозили в целом дальнейший расцвет этого искусства и в Казанском Поволжье. Новый виток возрождения, как и в России, начинается в начале XIX века в процессе интеграции национальной культуры в общий культурный процесс восточно-европейской цивилизации.

Особый интерес в плане генезиса представляет бугорчатая филигрань. Ее можно считать этноспецифической, поскольку она

не известна сопредельным народам региона с которыми татары находились в постоянных контактах [4, с. 65].

Накладная филигрань, в отличие от ажурной и бугорчатой, для татарской ювелирной традиции была мало характерна, на что указывали и другие исследователи.

Литература

1. Акчурина-Муфтиеева Н. М. Декоративно-прикладное искусство крымских татар XV- первой половины XX вв. (этапы развития, типология, стилистика, художественные особенности). – Симферополь: ОАО СГТ, 2008. – 392 с.

2. Бикбулатова А. Г. Гаджиева С. Ш., Сергеева Г. А. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. – Пущино: ОНТИ ПНЦ РАН, 2001. – 289 с.

3. Бреполь Э. Теория и практика ювелирного дела. – Л.: «Машиностроение» Ленинградское отделение, 1982. – 384 с.

4. Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. – М: Наука, 1973. – 283 с.

5. Валеев Ф. Х. Древнее и средневековое искусство Среднего Поволжья. – Йошкао-Ола: Марийское книжное издательство, 1975. – 216 с.

6. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Татарская филигрань: в контексте генезиса и развития ювелирного искусства // Из истории татарского народного искусства. – Казань,1995. – С. 67–100.

7. Воробьев Н. И. Казанские татары: Этнографическое исследование материальной культуры дооктябрьского периода. – Казань: Таткнигоиздат, 1953. – 383 с.

8. Жилина Н. В. Зернь и скань Древней Руси. – М.: ИА РАН, 2010. – 260 с.

9. Жилина Н. В. Шапка Мономаха. Историко-культурное и технологическое исследование. – М: Наука, 2001. – 248 с.

10. Ефимова А. М. Бутаевский клад ювелирных изделий волжских болгар // СА. 1960. – № 3. – С. 195–203.

11. Кондаков Н.П. Русские клады. Исследование древностей великокняжеского периода. – СПб., 1896. – 214 с.: илл.

12. Крамаровский М. Г. К истокам казанской скани // Средневековая Казань: возникновение и развитие. Материалы Международной научной конференции. Казань, 1-3 июля 1999

года. / Отв. ред. Ф. Ш. Хузин. – Казань: Изд-во «Мастер-Лайн», 2000. – С. 272–278.

13. Минасян Р. С. Металлообработка в древности и средневековье. – Санкт-Петербург: Издательство Государственного Эрмитажа, 2014. – 472 с.

14. Руденко К. А. Булгарское золото: филигранные височные подвески. Древности Биляра. Том I. – Казань: Заман, 2011. – 256 с.

15. Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. – М.: Академический проект, Культура. 2015. – 716 с.

16. Смирнов А. П. Волжские Булгары. – М.: Наука. 1951. – 275 с.

17. Смирнов А. П. Античные элементы в культуре населения Севера Восточной Европы // Культура античного мира: сборник статей / Отв. ред. А. И. Болтунова. – М.: Наука, 1966. – С. 237–242.

18. Сокровища Золотой Орды. Каталог выставки / Авторы: Елихина Ю. И., Крамаровский М. Г., Полякова Г. Ф. – Санкт-Петербург, 2000. – 345 с.

19. Стерлигова И. А. Драгоценный убор древнерусских икон XI – XIV веков. Происхождение, символика, художественный образ. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 264 с.

20. Суслова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань: ФЭН, 2000. – 311 с.

21. Сычева Н. С. Ювелирные украшения народов Средней Азии и Казахстана XIX–XX веков: из собрания Гос. музея искусства народов Востока: [альбом] / Н. С. Сычева. – М.: Советский художник, 1984. – 179 с.: илл.

22. Татарская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. М. Х. Хасанов, отв. ред. Г. С. Сабирзянов. – Казань: Институт Татарской энциклопедии АН РТ, 2002. – Т. 1: А–В. – 672 с., илл., карты.

23. Томилов Н. А. Этноархеология как научное направление российской науки // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сборник научных трудов / Гл. ред. Н. А. Томилов. – Москва-Омск, 1999. – С.25–30.

24. Тохтабаева Ш. Ж. Шедевры Великой степи. Серия «Культура и искусство». – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 240 с.

25. Чавушьян Д. М. Технико-технологические и художественные особенности московской скани конца XVIII–начала XX вв. Дисс. на соиск. ученой степени кандидата искусствоведения. – М., 2008. – 137 с.

26. Qirimtatar Decorativ-Ameliy Sanati (XIX-XX asir). – Simferopol: SONAT, 2001. – 120 с.

Список сокращений

ГИМ – Государственный исторический музей (г. Москва)

НМ РТ – Национальный музей республики Татарстан (г. Казань)

РФФИ – Российский фонд фундаментальных исследований

ART OF THE KAZAN TATAR FILIGREE: AUTOCHTHONOUS AND INFLUENCES

L. N. Donina[1], S. V. Suslova[2]

Summary. The article presents the results of research of the Kazan Tatar Filigree, its genesis and ethnospecific features. Openwork filigree prevailed among the Kazan Tatars jewelry: technical and technological parameters of the wire indicate on the stability of the national tradition. Features of its manufacture have developed under the influence of jewelry traditions of the Golden Horde. The grain filigree (mamelon) without foundations took place in the secular tradition of the Western European countries. The grain filigree on the bases was known in the Russian religious tradition.The specific art of Kazan Tatar filigree shows the existence in the middle of the XIX century jewelry special school.

Keywords: Tatar jewelry traditions, filigree delicate, knobby, bill of lading, filigree, gimp.

[1] Sh. Marjani Institute of History of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Ph.D. in Art, Senior Research Fellow, Kazan, lis.art@mail.ru.

[2] Sh. Marjani Institute of History of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Ph.D. in History, Senior Research Fellow, Kazan, sv_suslova@mail.ru.

УДК 398

ТАТАР ҺӘМ БАШКОРТ ХАЛЫК ҖЫРЛАРЫНДА ЖАНР ҺӘМ ТЕМА УРТАКЛЫКЛАРЫ

Л. Ф. Җамалиева[1]

Аннотация. Татар һәм башкорт халыклары – тугандаш халыклар. Тел, мәдәният якынлыгы, даими багланышлар ике халыкның халык авыз иҗатына да үтеп керә. Бу теманы чагыштырып өйрәнү өчен җыр фольклоры аеруча бай материал бирә. Әлеге мәкаләдә татар һәм башкорт халык җырларындагы уртаклыклар өйрәнелә.
Ачкыч сүзләр: халык җыры, уртаклык, йола җырлары, тарихи җырлар, лирик җырлар.

Урта Идел һәм Урал буенда яшәүче төрки халыклар фольклорында җыр жанры аеруча әһәмиятле урынны били. Чөнки җыр – халыкның шигъриләштерелгән тарихы һәм тормышы ул. Җыр термины татарларда – *җыр*, башкортларда – *йыр,* чуашларда – *юра (йора)* сүзе белән бирелә. Тел белгече Р. Әхмәтьянов билгеләвенчә, әлеге сүз йура-, йара-, джура-, джара- дигән *«җырлау, җыр башкару»* мәгънәсендәге гомумтөрки фигыльләрдән формалашкан [1, б. 105].

Җыр кебек шигырь һәм музыка кушылудан туган, саны һәм төре буенча гаять күп, аерым сыйфатлары белән башка музыкаль-поэтик әсәрләргә дә якын торучы жанрны төркемнәргә аеру филологиядә дә, музыка белемендә дә аеруча катлаулы проблемаларның берсе. Урта Идел һәм Урал буе төрки халыкларының җыр төркемнәрендәге уртаклыкларны ачыклау өчен башта һәр халыктагы җыр мирасының төркемнәргә бүленешен аерым кararга кирәк.

Татар халык җырларын төркемнәргә бүлүнең тарихы К. Насыйри исеме белән бәйле. Ул үзенең 1880 елда басылган «Кырык бакча» китабында, беренчеләрдән булып, җырларны эчтәлекләре буенча төркемнәргә бүләргә омтылыш ясый. Алга таба әлеге мәсьәлә күпмедер күләмдә В. Витевскийның «Сказки, загадки и

[1] Казан (Идел буе) федераль университеты, филол. фән. канд, доц., Казан, zamalluiza@mail.ru.

песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии» (1891), С. Рыбаковның «Музыка и песни уральских мусульман с очерком их быта» (1897), Г. Тукайның «Халык моңнары» (1910), Г. Рәхимнең «Халык әдәбиятымызга бер караш» (1915) хезмәтләрендә, «Татарские народные песни» (1941) җыентыгында, «Татар халык иҗаты» антологиясендә урын ала.

Татар халык җырларын төркемләү мәсьәләсенең төп фәнни принциплары узган гасырның 60 нчы елларында аныклана. Х. Ярминең «Бездә сюжетлы җырлар бармы?» (1964) дип аталган мәкаләсендә җырлар, эчтәлекләренә, мәгънәләренә һәм төзелеш формаларына бәйле рәвештә, дүрт төркемгә бүлеп карала: сюжетлы җырлар, сюжетсыз җырлар, капма-каршы җырлана торган җырлар һәм бию җырлары. Татар җырларын фәнни нигездә киң планда тикшерүче, «Татар халык иҗаты» күптомлыгына керүче җыр җыентыкларын төзүче И. Надиров «К вопросу о классификации и жанровых особенностей татарской народной песни» (1964) дигән мәкаләсендә татар халык җырларын *йола җырлары, уен* һәм *бию җырлары, лирик кыска җырлар* һәм *лирик озын җырлар* дигән төркемнәргә бүләргә тәкъдим итә. Ф. Урманчеев бу классификациягә кайбер төзәтмәләр кертә: тарихи җырлар төркемен өсти һәм «лирик озын җырлар»ны «лирик җырлар», ә «лирик кыска җырлар»ны «кыска җырлар» дип атарга тәкъдим итә [10, б. 150]. Нәтиҗәдә татар халык җырларын филологик төркемләүнең түбәндәге варианты барлыкка килә: *йола җырлары, уен* һәм *бию җырлары, тарихиҗырлар, лирик җырлар* һәм *кыска җырлар*. М. Бакиров 60 нчы елларда эшләнгән әлеге классификациядәге «лирик озын җырлар» һәм «лирик кыска җырлар» дигән төрләрне берләштереп, аларны «лирик җырлар» дип билгели (Бакиров, 1998. №8). К. Миңнуллин да, «... лирик җырларның һәм кыска җырларның эчтәлек, яшәү рәвеше, җәмгыяттә һәм халык тормышында тоткан урыны күп дәрәҗәдә охшаш һәм бертөрле булуын исәпкә алып, аларны, төп классификация өчен, бербөтен итеп, «лирик җырлар» төркемендә бирү уңышлырак» дигән фикердә тора [8, б. 44].

Йола җырларының төркемнәргә бүленеше түбәндәгечә: 1) мәҗүсилек һәм борынгы чорлардан калган шигъри сүз үрнәкләре. Ырымнар; 2) ел фасылы (календарь) белән бәйле поэтик иҗат үрнәкләре; 3) туй йоласына бәйле җырлар.

Уен җырлары түбәндәге төркемнәргә бүленә: 1) каршы сафларга басып һәм парлашып уйнала торган уен җырлары; 2) әйләп-бәйләп, түгәрәк уеннары; 3) бию такмаклары.

Тарихи җырлар тематик яктан 1) Болгар чорына караган җыр үрнәкләре; 2) Казан ханлыгы чорына караган җыр үрнәкләре; 3) 1773–1775 еллардагы крестьян сугышы турында; 4) 1812 елгы Ватан сугышы турында; 5) качкыннар һәм тоткыннар турында; 6) патша армиясе, рекрутлар, әсирләр моңы; 7) революцион җырлар; 8) шәкерт садалары һәм җырлары; 9) октябрь революциясе һәм гражданнар сугышы турындагы җырлар дигән төркемнәргә бүленәләр.

Лирик җырлар борынгы һәм Совет чорында туган җырларга бүленә. Борынгы җырлар үз чиратында тематик яктан: 1) туган ил, туган як турындагы җырлар; 2) социаль тормыш, хәсрәтле дөнья хакындагы җырлар; 3) чит җирләрдә бәхет эзләүчеләр моңын турында җырлар; 4) гомер агышын сурәтләгән, яшәү кадерен данлаган җырлар; 5) хатын-кыз язмышы турында сөйләүче җырлары; 6) мәхәббәт җырлары; 7) дуслык, туганлык, мәҗлес җырлары; 8) шаян җырлар дигән төркемнәргә бүленә.

Совет чорында туган җырлар үз эченә 1) Ленин турында; 2) туган җир һәм яңа тормыш турында; 3) Бөек Ватан сугышы һәм тынычлык турында; 4) яшьлек һәм мәхәббәт җырлары дигән төркемнәрне ала.

Башкорт җырларын төркемнәргә бүлү мәсьәләсе, гомумән, башкорт халык җырларын фәнни өйрәнүнең башлангычы С. Г. Рыбаков исеме белән бәйле. Аның «Музыка и песни уральских мусульман» (1897) дип аталган хезмәтендә башкорт халык җырлары һәм көйләре тематик яктан биш төркемгә бүлеп каралган: 1) батырлар һәм күренекле шәхесләр турындагы җырлар; 2) табигать һәм хайваннар турында чыгарылган җырлар; 3) кошлар тавышына охшатып чыгарылган көйләр; 4) бию көйләре; 5) башка халыклардан үзләштерелгән көйләр.Икенче бер тикшеренүче Л. Лебединский]башкорт халык җырларын үлчәве һәм башкару манерасы ягыннан озын һәм кыска көй дигән ике төркемгә бүлә [7, б. 14].

Ә. Харисовның «Башкорт халкының әзәби мирасы» дип аталган хезмәтендә башкорт җырлары тематик яктан тугыз төркемгә бүлеп карала. Әлеге классификация түбәндәгечә: 1)

тарихи җырлар: тарихи вакыйгалар һәм аларга бәйле кешеләр турындагы җырлар, хәрби поход һәм сугыш җырлары; 2) туган ил һәм тормыш-көнкүреш турындагы җырлар; 3) баструкка яки сөргенгә җибәрелгән кешеләр турындагы җырлар; 4) түрәләр турындагы җырлар: власть кешеләреннән, гадәттә кантон башлыкларыннан зарлану җырлары; 5) хатын-кызларның бәхетсез язмышы турындагы җырлар; 6) мәхәббәт җырлары; 7) шаян җырлар; 8) бию җырлары (такмалар); 9) йола җырлары: сеңләү, теләк [11, б. 112].

Башкорт халык җырларын тикшерүгә зур өлеш керткән С. Галин үзенең «Башкорт халкының йыр поэзияһы» дигән хезмәтендә аларны *тарихи* һәм *лирик* җыр төрләренә бүлеп карый.

Лирик җырлар исә мондый төркемнәрдән тора: 1) тормыш-көнкүреш җырлары; 2) мәхәббәт җырлары; 3) хатын-кызларның бәхетсез язмышы турындагы җырлар; 4) шаян җырлар; 5) төрле җырлар – робагыйлар [3, б. 53–54].

Шушы ук хезмәтендә С. Галин башкорт халык иҗатында әле искә алынган традицион җыр жанрлары белән беррәттән байтак кына *йола* җырлары да сакланып калуы турында әйтә һәм, иҗтимагый вазифаларыннан чыгып, аларны түбәндәге төркемнәргә бүлә: 1) вакыт-мизгел йола җырлары; 2) гаилә-көнкүреш йола җырлары [3, б. 55].

К. Мәргәннең «Башкорт халык ижады» дип аталган хезмәтендә соңгы елларда башкорт фольклористикасында С. Галин тарафыннан тәкъдим ителгән төркемләү тәртибе кабул ителүе турында әйтелә [6, б. 122]. Шушы классификациягә нигезләнеп, К. Мәргән үзе башкорт халык җырларын өч зур төркемгә бүлеп карарга тәкъдим итә: 1) тарихи җырлар; 2) тормыш-көнкүреш җырлары; 3) мәхәббәт җырлары.

Күрсәтелгән хезмәттә *тарихи җырлар* түбәндәге тематик төркемнәргә бүленә: 1) туган ил һәм ырулар бердәмлеге темасы; 2) Башкортстанны колонизацияләү турындагы җырлар; 3) 1773–75 еллардагы крестьяннар сугышы турындагы җырлар; 4) кантон башлыклары һәм түрәләр турындагы җырлар; 5) 1812 елгы Ватан сугышына багышланган җырлар; 6) качкыннар җырлары; 7) армия хезмәте һәм хәрби походлар турындагы җырлар.

Тормыш-көнкүреш җырларының тематик төркемнәргә бүленеше түбәндәгечә: 1) туган туфрак, аның табигате, җир-суы

турындагы җырлар; 2) социаль тигезсезлеккә каршы чыгарылган җырлар; 3) үткән гомер, фани дөнья турындагы җырлар; 4) мәҗлес җырлары.

Мәхәббәт җырлары түбәндәге төрләргә бүленә: 1) сөю-сөешү җырлары; 2) хатын-кызлар язмышы турындагы җырлар; 3) шаян җырлар.

Боларга өстәп, автор башкорт халкының җыр мирасында тагын исемсез дүртьюллыкларны аерып күрсәтә, аларның шигъри үлчәме һәм башкарганда нинди көйгә җырлануына карап, ике зур төркемгә – озын һәм кыска җырларга бүленүе турында әйтә[6, б. 123–135).

Шуны әйтергә кирәк, башкорт җырларын фәнни өйрәнүгә багышланган хезмәтләрнең күбесендә аларның жанрларга һәм тематик төркемнәргә бүленеше мәсьәләсенә игътибар ителә. Әмма бу хезмәтләрдә җырларны төркемләүгә карата бердәм принциплар сакланмый. Нәтиҗәдә җырларның жанрлык һәм тематик бүленешендә аермалар саклануга сәбәп булып тора.

Йола җырларына килсәк, ике халыкта да гаилә-көнкүреш йолаларыннан өйләнешү туе белән бәйле җырларның өстенлек итүе күзгә ташлана. Һәр халыкта да әлеге йола белән бәйле күптөрле үзенчәлекләр булуга карамастан, татар һәм башкорт халыкларындагы туй җырларын гомуми планда бер-берсенә керешеп киткән төп өч өлешкә бүлеп кararга мөмкин: 1) туй алды (моңа яучылау, килешү, ярәшү, кыз елату йолалары белән бәйле җырлар керә); 2) туй үзе (никахны рәсмиләштерү, кыз һәм егет ягындагы туй җырлары); 3) туй арты (килен төшерү, килен күрсәтү, кодалар төшерү) җырлары. Календарь йолалар белән бәйле җырларда да уртак мотивларны күрергә мөмкин. Бу аеруча «Нәүрүз», «Нардуган», «Сөрән» бәйрәмнәре вакытында башкарылган җырларда ачык күренә.

Әлеге халыкларның тарихи җырларында да, бигрәк тә тематик яктан, күп кенә уртаклыклар күрергә мөмкин. Гасырлар буена янәшә яшәгән татар, башкортхалыклары бер үк чорда бер үк төрле тарихи вакыйгалар кичергәнгә аларның тарихи җырларында уртак сюжетлар, уртак геройлар очрау бер дә гаҗәп түгел. Шундый уртак мотивлы тарихи җырларның иң тәүгеләре 1773–1775 еллардагы крестьяннар сугышы белән бәйле. Бу җырларда, беренче чиратта, колониаль һәм социаль изүгә каршы көрәш җитәкчесе Е.

Пугачевның батырлыгы сурәтләнә. Моңа мисал итеп татарларның «Пугачау», «Пугачау явы»; башкортларның «Бүгәсәү», «Бүгәсәү менән Салават», «Оло юл» җырларын китерергә мөмкин. Башкорт һәм татар фольклорында, шулай ук башкорт халкының милли батыры – чичән шагыйре Салават Юлаев турындагы җырлар да күренекле урын алып тора.

1812 елгы Ватан сугышы темасы да татар һәм башкорт халык авыз иҗатында зур гына урын били. Әлеге тема башкорт җырларында аеруча киң яктыртылган. «Тарих һәм халык поэзиясе» монографиясендә С. Галин башкорт халкының мондый җырларын тарихи җырларның аерым бер циклы дип карый [4, б. 208]. Бу җырларның бер төркемендә башкорт җәйләвеннән батырларны яуга озату сурәтләнә (мәсәлән «Эскадрон», «Француз көйе», «Һары ла сәс», «Һай, илкәйем», «Ерән кашка»). Башкорт атлыларын яу кырында күрсәткән, теге яки бу урында булып үткән сугышларны тасвирлаган җырларга мисал итеп «Әхмәт байык» җырын китерергә мөмкин. Әлеге төркемгә кергән җырларда яугирләрнең туган илләрен сагыну хисләре дә ачык чагыла («Абдрахман батыр»).

Бу цикл эчендәге җырлар арасында үзенең поэтик эшләнеше белән «Любизар» җыры аерылып тора. Ул татар халкының тарихи җырлары тупланган җыентыкка да кертелгән. Аны төзүче И. Надиров «Любизар» җырының беренче мәртәбә танылган татар филологы Ф. Туйкин тарафыннан рус-француз сугышының 100-еллыгына багышлап чыгарылган «Ватан каһарманнары» китабында китерелүен әйтә [9, б. 11]. Ә С. Галин хезмәтендә аның әле XIX гасыр урталарында ук язып алынуы күрсәтелә [4, б. 211]. Җырның ике халыктагы варианты да нигездә бердәй.

Сүз уңаеннан искәртеп үтик: татар һәм башкорт халык иҗатларында сүзе сүзгә туры килә торган текстлар башка төр җырлар арасында да еш очрый. Аларны татарныкы яки башкортныкы дип төгәл генә әйтеп тә булмый. Әлеге хәл татар һәм башкорт телләрендәге якынлык, бу халыкларның гасырлар дәвамында тыгыз бәйләнештә, үзара дустанә мөнәсәбәттә яшәүләренең бер күрсәткече булып тора.

Башкорт тарихи җырларының бер мөһим үзенчәлеге шунда: аларның күбесе үзенең вакыйгасы, легендасы белән бергә яши. С. Галин, «Любизар» җырының кушымтасына бәйле легенданың

тарихи яктан зур мәгънәгә ия булуын билгеләп, аның бер өлешен мисал итеп китерә: «Башкорт атлылары Бородино сугышында катнашып, зур батырлык күрсәткәннәр, ди. Шуннан соң Котос түрә, ягъни Кутузов, Каһым түрәне үз янына чакыртып алган да: «Любезные мои башкирцы, молодцы», – дип әйткән, ди. Каһым түрә бу турыда кайтып, солдатларына сөйләп биргән, ди. Шуннан русча ныклап белеп өлгермәгән башкорт курайчылары аның сүзләрен үзләренчә кабатлап, «Любезники, любизар, маладис, маладис», – дип җыр чыгарганнар, ди» [4, б. 212].

Татар халкының тарихи җырлары тупланган җыентыкта бу төркемгә керүче җырларның икесе генә теркәлгән. Беренчесе алда аталган «Любизар» җыры булса, икенчесе – «Голубец, молодец» җыры. Әлеге темага караган тарихи җырларның азлыгы бу чорда татар фольклорында бәет жанрының нык үсеше белән аңлатыла. Башкорт халкы үзенең 1812 елгы Ватан сугышы белән бәйле кичерешләрен тарихи җырларга салса, татар халкында бу хисләр бәетләрдә урын алган. Мәсәлән, «Рус-француз сугышы» бәетенең берничә варианты билгеле. Башкорт тарихи җырларын һәм татар бәетләрен чагыштырма планда тикшергән С. Галин аларның темасы, эчтәлеге, күп очракта хәтта текстларының да сүзе сүзгә туры килүе турында әйтә [5, б. 89].

Тарихи җырларның тагын бер зур төркемен *качкыннар һәм тоткыннар турындагы җырлар* тәшкил итә.

Лирик җырларның тематикасында да шактый гына уртаклыклар күзәтелү – шулай ук табигый күренеш. Чөнки лирик җырларның нигезендә һәр кеше күңеленә якын булган кичерешләр, хисләр ята.Ике халыкның да әлеге төркемгә керүче җырларының беренче өлешен нигездә *туган ил, аны сагыну белән бәйле җырлар* тәшкил итә.Ике халыкта да лирик җырларның күп өлешен мәхәббәт җырлары биләп тора.

Татар, башкортфольклорында *йола, уен-бию* җырлары, *тарихи* һәм *лирик* җырлар бар. Югарыда без әлеге жанрларга керә торган җырларның тематик бүленешендә дә шактый гына уртаклыкларны карап үттек. Андый уртаклыкларның сәбәпләрен татар һәм башкорт халыкларының генетик якынлыклары белән аңлатырга мөмкин.

Әдәбият

1. Әхмәтьянов Р. Г. Татар терминологиясенең тарихи чыганаклары / Р. Г. Әхмәтьянов. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2003. – 174 б.

2. Бакиров М. Х. Лирик җырлар / М. Х. Бакиров // Мирас. – 1998. – № 8. – Б. 74–82.

3. Галин С. Ә. Башкорт халкының йыр поэзияһы. Йыр жанрының кайһы бер мәсьәләләре / С. Ә. Галин. – Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1979. – 256 б.

4. Галин С. Ә. Тарих һәм халык поэзияһы / С. Ә. Галин. – Өфө: Китап, 1996. – 288 б.

5. Галин С. Ә. Тел аскысы халыкта. Башкорт фольклоры: Аңлатмалы һүзлек / С. Ә. Галин. – Өфө: Китап, 1993. –224 б.

6. Кирәй М. Башкорт халык ижады. Югары укыу мәктәптәренең филология факультеттәре өсөн дәреслек / М. Кирәй. – Өфө: БДУ, 1981. – 232 б.

7. Лебединский Л. Н. Башкирские народные песни и наигрыши / Л. Н. Лебединский. Изд. 2-е. – Москва: Сов.композитор, 1965. – 245 с.

8. Миңнуллин К. М. Һәр чорның үз җыры / К. М. Миңнуллин. – Казан: Мәгариф, 2003. – 400 б.

9. Надиров И. Н. Татар халкының тарихи җырлары һәм лирик озын җырлары турында // ТХИ. Тарихи һәм лирик җырлар / И. Н. Надиров. – Казан: Тат. кит. нәшр., 1988. – Б. 5–32.

10. Урманчеев Ф. И. Тарихи җырлар / Ф. И. Урманчеев // Казан утлары. – 1969. – № 3. – Б. 144–157.

11. Харисов Ә. И. Башкорт халкының әзәби мирасы. XVIII–XIX быуаттар / Ә. И. Харисов. – Өфө: БКН, 1965. – 416 б.

ОБЩНОСТЬ В ЖАНРАХ И ТЕМАТИКЕ ТАТАРСКИХ И БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСЕН

Л. Ф. Замалиева[1]

Аннотация. Благодаря родственной близости языков, быта, культуры и постоянным контактам у татарского и башкирского

[1] Казанский (Приволжский) федеральный университет, канд. филол. наук, доц., Казань, zamalluiza@mail.ru.

народов наблюдается взаимопроникновение фольклорных явлений. Для сравнительного изучения данной темы богатый материал дает песенный фольклор. В данной работе рассматривается проблема общности в татарских и башкирских народных песнях.
Ключевые слова: народная песня, общность, обрядовые песни, исторические песни, лирические песни.

THE COMMON GENRES AND THEMES OF TATAR AND BASHKIR FOLK SONGS

L. F. Zamalieva[1]

Summary. Due to the proximity of related languages, life, culture and constant contact in the Tatar and Bashkir peoples observed the interpenetration of folklore phenomena. For a comparative study of the topic gives a rich material in folk songs. In this paper we consider the problem of community in the Tatar and Bashkir folk songs.
Keywords: folk song, community, ritual songs, historical songs, lyric songs.

УДК 398.1

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ У ТАТАР ТЕТЮШСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН

Ф. Х. Завгарова[2]

Аннотация. В данной статье рассматривается структурные особенности этапов похоронно-поминальной обрядности татар, проживающих в населенных пунктах Тетюшского района Республики Татарстан. Анализируя экспедиционные материалы,

[1] Kazan (Volga region) Federal University, Cand. Sci (Philol), Assoc. Prof., Kazan, zamalluiza@mail.ru.
[2] Республиканский центр развития традиционной культуры МК РТ, директор РЦРТК, канд. филол. наук, доц., Казань, zavgarova@inbox.ru.

делаются следующие выводы: структура похоронно-поминальной обрядности изучаемой территории от других локальных традиций значительно отличается. Основные отличия наблюдаются в погребальном, послепогребальном (поминальном) этапах обряда.
Ключевые слова: обряд, похороны, поверья, ритуальная трапеза, молитва, мулла.

В духовной культуре татар важное место занимает представления о смерти и загробном существовании человека, реализованные в похоронно-поминальной обрядности, поверьях, фольклорных произведениях, системе бытовой регламентации поведения. Обряды и верования татар, связанные со смертью и похоронами имеют наиболее консервативный и устойчивый характер, нежели другие обряды семейного цикла, что объясняется, прежде всего, тем, что, блюстителями и инициаторами его исполнения обычно являются представители старшего поколения, обладающие необходимыми умениями и реальным опытом обрядовых процедур [1].

В этнографической науке похоронный обрядовый цикл принято делить на три этапа: предпогребальный, погребальный, послепогребальный (поминальный) [1, 2, 3]. Мы, придерживаясь этого деления, в рамках данной статьи постараемся проанализировать структурные особенности похоронно-поминальной обрядности, присущей татарам Тетюшского района Республики Татарстан. К нашему сожалению, обрядовая культура татар данного района до сих пор ни этнографами, ни фольклористами не изучена, поэтому данную статью можно считать первым опытом, посвященным описанию этого явления.

В качестве объекта исследования мы обратились к материалам экспедиции, проведенной научными сотрудниками Республиканского центра развития традиционной культуры в июле 2016 года, в частности, собранным в населенных пунктах Большие Тырмы, Байраш (Сөендек), Большиие Атрясы Тетюшского района Республики Татарстан. В качестве информантов в основном выступили женщины и мужчины старше 55 лет, принимающие активное участие в похоронно-поминальной обрядности данных населенных пунктов.

Структурные элементы предпогребального этапа обряда исследуемой территории идентичны другим локальными традициям. Ближе к шестидесяти годам женщины начинают готовить себе и мужу «үлемтек» *(смертный узел),* в который входят не только смертное снаряжение и предметы, необходимые для подготовки тела к погребению, но и деньги, регламентированные местными традициями вещи для раздачи участникам процессов подготовки к погребению и самого процесса погребения. «Без әле былтыр гына алдык. Үлүдән куркып, алмыйча тордык. Баш яулыклары, кулъяулыклары, марля, таратырга да әйберләр кирәк бит. Төн саклаучыга, юучыга, су салучыга, кабык арулаучыга. Казан арулаучыга. Барысына да кирәк, гүргә иңдерүчегә, кабернең дүрт почмагында торучыларга, күбәү инде алар.» *(Мы только в прошлом году купили, побоялись смерти. Купили платки, и носовые купили, марлю, еще же нужны и для раздачи. Всем надо раздовать и тем, кто участвует в ночных бдениях, обмывальчикам надо, тем кто чистить лубок, казан, всем положено давать. Всем надо и тем, кто опускает в могилу, кто сидит в четерех углах могилы, много набирается)* (Информанты: Хисамов Рафик Инсафович (1949) из д. Алабирдино и Хисамова Мушараф Гилязетдиновна (1952) из д. Байраш).

Если близкие чувствуют, что больной в скором времени отойдет в иной мир, то обязательно приглашают муллу, а при отсутствии муллы, другого мужчину, знающего суры и аяты Корана. Согласно традиционным предписаниям в момент выхода души из тела, мулла должен громко читать молитву Ясин (36 суру Корана). По мнению наших информантов произносение этой благословенной суры облегчает страдания умирающего, отгоняет нечистую силу. «Мулланың, булмаса укый белүче ир – атның Ясин әйтүе кирәк, Ясинсез үлә алмый кеше, интегә, җан чыккан вакыт бик газаплы ди, бит. Менә шул газапларны җиңеләйтү өчен, шайтаннарны китермәс өчен Ясин кирәк» *(Обязательно, чтоб мулла, если не он, то кто-нибудь из умеющих читать суры из Корана мужчина должен читать суру Ясин. Без Ясина человек не может умирать, он мучается. Говорят, что в момент выхода души из тела человек очень мучается.Чтоб облегчить эти мучения и отгонять не чистую силу нужен Ясин).* (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш).

Одновременно с чтением Ясина, умирающему смачивают губы мокрой тряпкой, чтобы утолить его предсмертную жажду. С наступлением смерти, тело с мягкой постели перекладывают на жесткую кровать или же на настил, который покрыт лишь тканым полотнищем. Умершего укладывают на спину, головой на юго-запад в направлении *кыйбла* (Мекки), руки вытягивают вдоль туловища, ноги выпрямляют, связывают вместе, глаза закрывают, подвязывают челюсти и тело укрывают чистым белым покрывалом или простыней, на тело ставят пачку соли и ножницы. По мнению информантов пакет соли не дает телу покойника вздутся, а ножницы оберегают от нечистой силы. «Чаршау өстенә пакеты белән тоз, кайчы куябыз. Тозны эче күпмәсен дип, кайчы шантаннан саклый» (*На покрывало ставим пакет соли, ножницы. Соли, чтоб живот не всдулся, а ножниц, чтоб шайтан не подходил*) (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш). После выполнения этих процедур, помещение где находится покойник, приводится в «соответсвующий порядок»: убираются фотографии, укрываются зеркала, телевизор. После известии о смерти, чтобы проститься начинают приходить родственники, соседи, друзья. Рядом с покойником всегда находится одна из родственниц. Ближе к вечеру начинают приходит пожилые женщины, которые остаются на ночь сидеть у покойника. Эти ночные сидения жителями исследуемой территории называются «төн саклау» (досл. *охрана ночи*). Во время ночных бдений читаются суры из Корана, говорят тахлиль – слова «Ля иляха илляллах», которые являются «словами уверовавшего», перебирают тясбих (четки). Все это совершается для облегчения учести души умершего: «Мәет өйдә кунса, төн саклыйлар, яшьрәкләр кайтып китә, олырак карчыклар төн кунып тәхлил әйтеп, тәсбих тартып утыралар. Мәеткә җиңеллек булсын дип» *(Если приходится покойника оставлять на ночь его охраняют, молодые уходят домой, а пожилые остаются, говорят тахлиль, перебирают тясбих)* (Информант: Гимранова Исламия Шәйхулловна (1959) Большие Атрясы).

На утро начинаются действа, связанные с подготовкой покойного к погребению. Одним из первых ритуалов является – обмывание. Обмывание тела покойного – важный и обязательный ритуал погребальной обрядности, оно санкционирует обновление,

очищение перед вечным уходом в лоно Матери- земли и связывается с культом воды [1, 4]. В населенных пунктах Тетюшского района воду для обмывания в объеме двух ведер берут из колонки на рассвете, при этом ни с кем не разговаривают, а ведра с водой тщательно покрывают полотенцем. А если у кого вода в доме, то обязательно выносят и заносят через порог. «Хәзер су өйдә инде, алай да суны бусага аркылы алып керәбез. Су кухняда. Әгәр колонкада булса, сөйләшмичә ике кеше чыга, өстенә чиста тастымал каплап, бер грамм сөйләшмичә суны тутырып алып керәләр дә җылытырга куялар». *(Сейчас вода в доме, но все же выносим и обратно заносим через порог. Вода на кухне. А если из колонки набирать, то за водой молча выходят двое, накрыв чистым полотенцем заносят в дом и ставят греться)* (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш). В отличии от других локальных традиций в данных населенных пунктах ритуал обмывания совершают специально назначенные, подготовленные лица. «Тырмы гадәтен ташламыйбыз. Бездә бар да алдан бүленгән. Мәсәлән, кәфен кисүче ике карчык бар, алар билгеле. Мәет юучы инде картайды, аңа ярдәмче итеп, быел гына пенсиягә чыккан Рәмзия исемле хатынны билгеләдек, ул өйрәнә тора. Су җылытучылар да билгеләнгән. Җиде ясинга да кешеләр билгеләнгән, алар да бар. Ирләрне юуучылар да бар». *(Мы обычаи Тырмы не бросаем. У нас все заранее определено. Например, две старушки готовят саван. Обмывальщица состарилась, в этом году ей в помощницы определили женщину по имени Рамзия, она в этом году вышла на пенсию, пока она будет учится. Определены и обогривающие воду. На семь Ясин тоже конкретные люди есть. И для мужчин конкретные люди есть.)* (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш).

Для обмывания используется строго регламентированное количество воды (семь кумганов), главный обмывальщик моет, один помощник помогает поворачивать, один подает кумган с водой, двое носят воду, один готовит воду. Во время обмывания, женщины или мужщины сидящие в другой комнате под руководством муллы / абыстая читают семь раз суру Ясин, это процедура называется «җиде ясин чыгу» (досл. *пройти через семь Ясин*), после чего ясин посвящается душе усопшего. Перед завершением обмывания три или пять пацанов, обязательно в

нечетном количестве убегают в разные стороны деревни и громким криком зазывают всех на джаназа – погребальную молитву. «Мәетне алып киткәнче, өч ир малай җеназага барыгыз дип кычкырып йөриләр, шуны акырмыйча халык бармый тора». *(До выноса тело покойника три пацана ходят по всей деревни и всех зазывают на женаза, пока они не прокричат народ на похороны не идет).* (Информант: Хайбуллин Илһам Рашитович (1969), из д. Большие Атрясы).

Завершающей частью данного этапа погребальной обрядности является ритуал *кәфенләү* (облачение покойного в саван). При шитье савана принято соблюдать особые правила, которые не должны совпадать с правилами шитья одежды для живого человека, например, саван положено шить одинарной ниткой, нельзя завязывать узлы, иголку надо водит в направлении «от себя», не желательно использовать ножницы, все только рвется; за раз надо делать только одну стежку и т.д. «Кәфен кисүче, тегүче бездә билгеләнгән. Алар бик рәтен белеп эшлиләр, ир – атка да, хатын – кызга да эшлиләр, алар шуңа билгеләнгән, бер кеше төп тегүче, ә азрак яшьрәге ярдәмчесе инде, аннан шулай алышыналар алар. Аның үз тәртибе бар, энә дә кирегә йөри, төеннәр ясарга ярамый, кисмиләр кәфенне, ертып ясыйлар бездә, аны кәфен кисү диләр, аның размерлары төгәл, клмәк түгел бит инде, рәте бар аның, юып кәфеннәгәч мәет елмаеп яткан кебек була, бер төрле рәхәтлек чыга йөзендә, шуңа тырышылар инде, мәет юу бик авыр эш бит». *(У нас кто саван готовит, шьет все распределено, заранее определено. Они очень хорошо знают весь порядок, и мужчинам и женщинам готовят, одна как главная, а другая помоложе ее помошница, потом она поменяется. В этом деле свой порядок там и иголка наоборот ходит, узелков нельзя делать, у нас саван не режут, а рвут, у него же свой крой и размере, это не платье же сшить. После обмывания и облечения покойник преобретает хорошое, благодарное лицо. Поэтому и стараются, хотя это очень тяжкий труд).* (Информант: Нафигина Амина Бариевна (1951) из д. Большие Атрясы).

Далее начинаются ритуалы погребального этапа обряда. Для погребения заранее готовится могила, его готовят традиционно, единственным структурным отличием является обязательное участие в процессе всех старше 17 лет мужчин деревни «Кабер

казырга авылның ир-атлары барысы да бара, таякка таяна торганы да бара. Казый алмаса да, дога кылып булса да тора. Бездә тәртип шулай куелган». *(Все мужчины идут копать могилу, даже и те кто ходит с палкой, не может копать, тогда стоит и читает молитву, у нас так заве*дено.) (Информант: Хайбуллин Илһам Рашитович (1969), из д. Большие Атрясы).

В помещение где лежит, подготовленное к погребению тело, заходят мужщины, в исследуемой территории их количество не должно быть не менее 13 человек и говорят тахлил, после чего близкие им раздают садака (носовой платок и десять рублей). Тело выносят ногами вперед во двор и кладут на специальный лубок (раньше использовался лыковый, а теперь специально подготовленные носилки из жести). К тому времени все желающие проститься с усопшем выстраиваются по переметру двора, а близкие которые сопровождают тело про себя проговаривают традиционные слова обращения: «Хәер-догаңны калдырып кит! Рәнҗеп китмә! Ризыкларыңны, бәрәкәтне калдырып кит, бәхетләребезне алып китмә!» *(Оставь свое благословение! Не обижайся на нас! Долю и свою благодать оставляй, не уноси наше счастье!)* (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш).

В дальнейшем соврешается обряд джаназа, затем тело на носилках уносят на кладбище. Вынос тела со двора и выход всех участников похоронной процесии совершается через большие ворота, которых распахивают с утра. Женщины имеют право сопровождать процессию только до большой дороги, проходящей у ворот. По мусульманским канонам им громко плакать и рыдать категорически запрещается, это объясняется тем, что если лить слезы, то тело усопшего будет лежать в сырости. Поэтому все стараются соблюдать приличие и горе держат при себе. По прохождению похоронной процессии приблизительно 40 шагов или же достижения поворота (*борылышка кадәр*) ворота закрываются, все женщины заходят в дом, и абыстай читает молитву за упокой души, и женщины – близкие родственники усопшего всем раздают садака (носовые платки, в угол которых завернуты десять рублей). По завершению данного ритуала хозяйка дома пока тело не придали в землю идет в курятник и ловит одну из куриц и ее помечает, затем заходит в кладовку и отсыпает в

плошку муки как *гүр сәдәкасы* (досл. могильная садака). Потом на *гүр сәдәкасы* абыстай читает молитву. Раньше помеченную курицу и плошку муки относили нуждающийся одинокой женщине. В настощее время помеченную курицу отпускают и забивают на поминки третьего дня, мука также идет на приготовление лапши или же пирогов. Наши информанты семантику данного ритуала объясняли следующим образом: «Гүр сәдәкасына тизрәк, мәет гүргә кергәнче дип тавык тотабыз, бер тәлинкә он әзерләп куябыз. Әниләр исән вакытта мохтаҗ кешегә – ялгыз карчыкка илтә торган идек, ә хәзер өч ахшамына тотабыз. Тавыкны кортларын чүпләсен, җиңеллек бирсен дип әйтә торганнар иде, хәзер белмибез дә инде, гадәт дип эшлибез». *(На могильную садака быстрее ловим курицу, готовим тарелку муки. Когда мамы были живы они относили немощной одинокой старушке, а теперь тратим на поминки третьего дня. Курицу специально, чтоб в могиле насекомых клевал, облехчал учесть усопшего отмечали, мы то теперь ничего и не знаем по традиции так и делаем.)* (Информант: Нафигина Амина Бариевна (1951) из д. Большие Атрясы). Остальные женщины, как правило относительно молодые близкие родственницы усопшего и соседки, начинают влажную уборку дома. Одна из женщин впервую очередь смачивает белую тряпку или же платок водой и быстро вешает на улицу, другая же топить печку, если печки нет, то зажигает заранее приготовленную небольшую связку лучин – *төтен чыгара* (пускает дым). Все это совершается очень быстро, потому что согласно традиционному порядку, данные ритуалы должны осуществиться до придания тела в землю – *гүргә кергәнче* (до вхождения в могилу), далее женщины начинают уборку: моют полы, стены, окна, протирают мебель, при этом обязательно соблюдается направление уборки от дверей к центру, то есть наооборот.

Процесс похорон совершается по традиционным канонам ислама, тело в могилу опускают самые близкие усопшего, и в ляхет кладут близкие (сыновья, братья, зятья), всем участникам раздается садака. В данной традиции содержание самого садака регламентировано: раздачу садака всем учстникам начинают самые близкие родственники (как правило полотенца), потом остальные желающие. По завершению похорон и раздачи садака участники погребения уходят домой, а в углах могилы вместе с муллой

остаются четверо мужчин. Этот ритуал называется «тынга калу». По поверьям, если душа усопшего была святой, то сидящие в углах не должны слышать голосов, а если имела отношения с шайтаном, то обязательно будет некий шум. (Информант: Нафигина Амина Бариевна (1951) из д. Большие Атрясы). Участникам данного ритуала раздают носки, во внутрь которых вложены десять рублей. Содержание данной регламентации объясняется так: «Мәет төшкә кергәндә, күбрәк аягым туңа, дип керә. Шуның өчен носки бирелә». *(Покойник во сне снится и говорит, что у него ноги мерзнут, поэтому носки раздаем)*. (Информант: Нафигина Амина Бариевна (1951) из д. Большие Атрясы).

После погребения начинаются ритуалы послепогребального (поминального) этапа обряда. В современной традиции все участники предпогребального, погребального этапа обряда по завершению погребения и уборки дома приходят в дом усопшего и им всем раздают положенное садака: обмывальщику/це полный комплект одежды (мужчине – тюбетейку, майку, рубашку, брюки / штаны, носки, голоши; женщине – платок, платье, чулки / колготки, фартук, носки, голоши); носильщикам воды – деревянную ложку *(татар кашыгы/ татарская ложка)*, пластмассовый ковшик *(суда батмый торган / непотопляемый)* помощнику/це – большое полотенце, тем кто воду грел, носил тем – платки / тюбетейки, женщинам, сидевшим на *төн саклау* – платки, чтецам семи Ясина – платки и деньги. «Сәдәкасыз бер кемне дә калдырмыйбыз, тизрәк таратабыз, мәет боегып ятар, ди. Элегрәк өч ахшамына әзерли идек, әйбере юк иде бит, хәзер шул арада алалар, аннан олыраклар үлемтекне алдан әзерләгән була, тәртибе шул бит аның, үзгәрми, алдан алып куялар» *(Без садака ни кого не оставляем, а то тело будет грустить, поэтому быстрее стараемся всем сразу раздавать, раньше же был недостаток, поэтому готовили к третьему дню, а сейчас все под рукой, потом люди постарше смертный узел заранее готовят, ничего же не меняется по традиционным порядкам проводится.)* (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш).

После всех этих ритуалов в дом односельчане начинают приносить *савым* (в этнографической науки под савымом понимается подарок приходящих на свадьбу – (*что-л.*) в четном числе, в данном случае на поминальный обряд, но все в нечетном

количестве), раньше носили муку, яйца, конфеты, теперь в основном деньги. Традиционно приносят все жители древни. Регламентированной суммы нет, приносят столько сколько сочтут нужным. А самые близкие – родственники и ближайшие соседи на третей день в качестве савыма приносят *олы аш* (большую еду), состав которого строго регламентировано: один гусь, одна утка, три хлеба, семь штук *юка* (мучное, испеченное в печи из дрожжевого теста тонкое круглое (20–25 см в диаметре) изделие) и три килограмма конфет, количество всех продуктов должно быть в нечетном количестве. Таких *олы аш* может быть до сорока и более комплектов. *Олы аш* передается хозяевам, согласно традиции во всех деревнях имеется заранее определенный *бай бүлүче* (досл. раздатель богатства), употребляется и другой вариант термина – *табынчы* (распорядитель трапезного стола), который делить одного гуся и утку, хлеба, юку на количество участников поминального ритуала. «Бай бүлүче аерым була, ул бүлә белә инде: бер казны, 3 ипине, үрдәкне, җитмеш кисәккә бүлеп кара, аны оста гына бүлә, олы аштан бар да авыз итәргә тиеш, Утыз олы аш була икән, утызыннан да. Табынчы өлешне хуҗага да, алып килгәнгә дә калдырырга тиеш бит әле, калганыннан бар кешегә дә өлеш итә, бар олы ашлар да шулай бүленә, өчкә инде, ул вакланып беткән була. Табынчы намусы белән бүлә. Олы аш савымын өч ахшамына, елына гына китерәләр. Ул догалар кылганнан соң, хуҗалар өстәленнән авыз иткәннән соң аерым чыгарыла. Мулла яисә абыстай савымны догалар укып аерым багышлый. Кушмыйбыз. Мин кушмыйм, намус бит, җавап бирәсе бар. Кырык олы аш икән, кырыгын да аерым багышлый, озак була, савым китергәннәргә бит савабы, бар кеше дә аңлый, сабыр гына утыра. Алып килгәннәр савымнан үз өлешләрен үзләре белән алып кайтып китәләр» *(Бай бүлүче отдельный, он все делит: одного гуся, утку, три хлеба юку, поди попробуй делить на столько кусков, это только мастер может, все же должны пробовать. Если допустим тридцать олы аш, и они все также и делятся. Табынчы должен выделить еще долю хозяев и того, кто принес. Из этих трех частей третья часть остальным и делится. Табынчы все делит по совести. Савым в виде олы аш приносится только на поминки третьего дня и на годовщину. Олы аш на трапезный стол выносится в последнюю очередь. Мулла или абыстай каждый олы аш со*

чтением молитвы посвящает отдельно. Я не объединяю. Если сорок олы аш, всем отдельно читаю и посвящаю, конечно это долго, все терпиливо сидят, потому что это все савап всем. Те кто принес олы аш свою долю уносят с собой, хозяйская остается у них.) (Информант: Хабибуллина Рузалия Бариевна (1946) из д. Байраш).

По мнению информантов, воздояние от «олы аш»а очень большое, потому что покойному уже деньги не нужны, по их мнению, если дать денег, то душа покойника будет мучаться, не будет знать, что делать с этими деньгами, а еду все едят, потом читают молитву, а молитва главная еда усопших. В населенных пунктах Тетюшского района в настоящее время на третий день до обеденного намаза приглашаются мужчины, после женщины. Как правило, сначало читают молитвы и их посвящают, сначала, Всевышнему, затем пророку Мухаммеду, потом усопшему, а в конце всем *арвахам* (усопшим) данного рода, поименный список которых, заранее готовится и отдается мулле / абыстай. Мулла / абыстай говорят небольшие тексты назиданий. Как правило, о бренности мира, о загробной жизни, о правилах и пользе соблюдения канонов ислама. По завершению данной части ритуала начинается ритуальная трапеза: первым подается суп лапша, приготовленная на бульоне из помеченной курицы, с добавлением других видов мяса; затем *калҗа* – отварные куски мяса с вареным картофелем, посыпанные жареным луком и морковью. Потом накрывается чайный стол с обилием пирогов с раличными начинками. В последнюю очередь выносятся продукты «олы аш»а. В современности в ритуалный стол стали добавлять и закуски в виде халялной колбасы, мясных и рыбных нарезок, фруктов. После *өчесе* (поминок третьего дня), начинают готовится к *җидесе* (на седьмой день), *кырыгы* (на сороковой день), *илле бере* (на пятьдесят первый день – день, когда мясо начинает отделяться от костей; этот день считается самым тяжелым днем для усопшего). По завершению этих поминальных дат следующее поминки устраиваются только к году. Данный поминальный ритуал отличается масштабностью и сопровождается с ритуалом *савым – олы аш*.

Таким образом, структура похоронно-поминальной обрядности у татар Тетюшского района Республики Татарстан от других локальных традиций значительно отличается. В основном

отличия наблюдаются в погребальном, послепогребальном (поминальном) этапах обряда. Они выражаются в наличии традиции специального назначения, подготовленных лиц для совершения ритуала обмывания; в регламентированности перечня раздаваемых участникам обряда вещей; в наличии поминальной части обряда ритуала приношения в дом покойного *савым/олы аш* (продуктов питания с четким регламентом перечня и количества), в наличии специально подготовленных людей – *табынчы* (распорядитель трапезного стола) / *бай бүлүче* (досл. раздатель богатства).

Литература

1. Брусько З. М. В круге жизни / З. М. Брусько, Ф. Х. Завгарова. – Казань: Ихлас, 2013. – С. 111.
2. Власкина Т. Ю. Родильно-крестильный обряд в комплексе репродуктивных представлений донского казачества / Т. Ю. Власкина // Традиционная культура. 2004. № 4. – С. 17.
3. Корусенко М. А. Погребальный обряд тюрского населения низовьев реки Тара в XVII–XX вв. / М. А. Корусенко. – Новосибирск: Наука, 2003. – С. 49–65.
4. Султангареева Р. А. Жизнь человека в обряде / Р. А. Султангареева. – Уфа: Гилем, 2006. – С. 296.

STRUCTURAL FEATURES OF FUNERAL CEREMONIALISM OF THE TETYUSHSKY REGION TATARS OF THE REPUBLIC OF TATARSTAN

F. Kh. Zavgarova[1]

Summary. In this article there are structural features of stages funeral ceremonialism of the Tatars living in settlements of the Tetyushsky district of the Republic of Tatarstan. Analyzing fieldwork materials, the author concluded: the structure of funeral ceremonialism of the studied territory considerably differs from other local traditions. The main differences are observed in funeral, postfuneral ceremony stages.
Keywords: ceremony, funeral, beliefs, ritual meal, prayer, mullah.

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, chief, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof., Kazan, zavgarova@inbox.ru.

УДК 146.342 (470.344)

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ТАМБУРНОЙ ВЫШИВКИ В ЧУВАШСКОМ НАРОДНОМ КОСТЮМЕ

Н. И. Захарова-Кульева[1]

Аннотация. В данной статье рассматривается тамбурная вышивка, встречающаяся на некоторых деталях чувашского народного костюма. В чувашском народном искусстве этот шов получил развитие в конце XIX в. Больше всего он характерен для низовых чувашей, проживающих рядом с татарами-мишарями.
Ключевые слова: тамбурный шов, чувашская вышивка, музей.

Испокон веков чувашская вышивка выделялась геометрическими узорами и выполнялась счетными швами. Однако до начала XX в. трудоемкую традиционную вышивку сумели сохранить только средненизовые чувашские женщины. В остальных этнографических группах она полностью была заменена вышивкой гладью и крестом. У средненизовых и низовых чувашей кроме этих швов замечаются узоры, созданные тамбуром. Этой узкой теме и будет посвящена данная статья.

Тамбурную вышивку чуваши называют по-разному: *лĕпӳлетĕрĕ* [1, с. 138], *йĕп ум, лĕп ум* [2, с. 103–104], *çырутĕрри* [4, л. 1], *хырăмçурăктĕрри* [3]. Этот шов по исполнению весьма простой. С помощью иглы или крючка его можно выполнить по любой гладкой поверхности. Основой для чувашского тамбура служили фабричные тонкие ткани (сатин, ситец, атлас и др.).

Тамбурный шов в какой-то степени представлен во всех этнографических группах чувашей. Крайне редко он встречается у верховых. Им они украшали наплечники рубах *холçи*, налобные повязки *масмак*. Верховые женщины вышивали этим швом прямые полосы, чередующиеся по цвету. Очень часто они окаймляют сверху и снизу традиционный чувашский орнамент. На некоторых

[1] Музей чувашской вышивки, филиал БУ «Чувашский национальный музей», науч. сотр., Чебоксары, nataliya_z@mail.ru.

предметах цветчередуют в одной полосе, и получается бесконечная цепь двухцветной линии.

Средненизовые чувашские женщины, в отличие от верховых, создавали с помощью тамбурного шва отдельные орнаментальные композиции. Ярким примером могут послужить некоторые образцы из фондов Чувашского национального музея: рубаха ЧКМ 902, свадебная накидка *туй çитти* ЧКМ 112, фартук ЧКМ 472.

Концы белой рубахи ЧКМ 902 и края свадебной накидки ЧКМ 112 украшены одинаковыми узорами. В их композиции – бесконечные повторяющиеся три побега. Два из них красного цвета, другой, между ними, синий. Они поднимаются наверх и опускаются, по внутренним краям окаймлены дугообразными красными полосами. Эти два предмета по расцветке и оформлению удачно дополняют друг друга. Они найдены в д. Большое Маклашкино Мариинско-Посадского района Чувашии.

Тамбур присутствует иной раз и на поясной одежде. Передник ЧКМ 472, датируемый серединой XIX века, сшит из полутора полотнища белого холста. К нижнему краю пришита полоса кумача, украшенная контурными тамбурными швами. Белые растительные мотивы соединены черным вьющимся зигзагом.

Вначале XX в. тамбурная вышивка процветала среди низовых чувашей. Этими простыми швами они украшали подолы рубах, передников и кумачовые вставки на концах женских головных повязок *сурпан*.

Красная пестрядинная рубаха ЧКМ 23196 имеет двухъярусную красную оборку, орнаментированную полихромной тамбурной вышивкой. На подоле нижней широкой оборки – крупные бесконечные растительные завитки, на верхней – менее крупные узоры, чередующиеся по цвету (черный, желтый, голубой, зеленый, белый).

Яркие завитки, круги и другие растительные фигуры с плавными линиями, переходящие из одного цвета в другой, присутствуют на многих кумачовых вставках на концах женских головных повязок. Так, конец сурбана ЧКМ 288 украшен контурными разноцветными (белый, черный, зеленый, голубой, светло-фиолетовый) растительными узорами.

Тамбурная вышивка особенно характерна для жительниц деревень Шемуршинского района Чувашской Республики. Здесь она занимает большие площади. Нарядны фартуки, в которых на подоле чередуются повторяющиеся мелкие фигуры, а выше, на центральном полотнище – по три крупных растительных узора. В основе композиции фартука ЧКМ 13782 белый контурный завиток, напоминающий мотив «бараньи рога». Сверху и снизу – черные завитки. В центре, наверху и внизу, по бокам, концентрические многолучевые белые круги. В нижние из них вписаны такие же черные круги и зеленые цветы.

Излюбленным швом стал тамбур и для женщин закамских чувашей. Им украшали те же самые предметы: сурбаны и платки, передники и фартуки, рубахи. Например, красный передник ЧКМ 9490, поступивший в музейные фонды в 1964 г. из с. Сиктерма Алькеевского района Татарской АССР, расшит белыми контурными тамбурными швами. По трем краям окаймлен широкой полосой белого растительного орнамента. Справа и слева по два ряда повторяющихся и связанных между собой бутона. В нижнем ряду пять роговидных завитков, по углам – пятилепестковые цветы. От внутренних углов и от середины вышиты цветы с бутонами и лепестками.

Крайне редко можно увидеть передники, украшенные тамбурными швами по всему полотнищу. В таких случаях вышивка полихромная. Ярким образцом этого типа является передник ЧКМ 6461, вышитый голубыми, желтыми, белыми, темно-зелеными нитями. Композиция узора составлена из четырех ярусов. В нижнем ряду парные петухи, сидящие у желтого цветка. С соседними фигурами они соединены желтой завитушкой. Затем – узкая полоса разноцветных бесконечностей. Крупным узором оформлен третий ярус, где четко выделяются две фигуры птиц, расположенные одна за другой. Между ними «дерево», наклоненное вправо. Верхний ряд завершается трехцветными завитками. Этот передник оказался единственным, украшенным орнитоморфными мотивами.

Платки вышивали разноцветными нитями по белому, красному и черному фонам. Чаще всего их орнаментировали по одному углу. В фондах музея хранится один черный платок (ЧКМ 11221), украшенный по трем углам разными тамбурными узорами,

а по четвертому – вышивкой крестом. Он найден в с. Бичурга-Баишево Шемуршинского р-на Чувашии.

Узоры, созданные тамбурными швами, в чувашской вышивке заполнялись крайне редко. Из большого количества музейных предметов удалось найти пару рубах и несколько женских головных повязок *сурпан*. Подол рубахи ЧКМ 16536 из с. Татмышево-Ачакасы Канашского района украшен голубыми листьями, чередующимися с красными ягодами. Рисунок «ягод» полностью зашит мелкими круговыми тамбурными швами.

Изредка на концах женских головных повязок сурбаннизовых чувашей встречаются растительные мотивы, заполненные кружевными односторонними швами *явнăтĕрĕ*. Их выполняют в той же расцветке, что и контурный тамбур. Данный шов просвечивает основу и создает ощущение легкости и ажурности.

Рассмотрев имеющийся в фондах Чувашского национального музея вещественный материал с тамбурной вышивкой, можно сделать следующие выводы: этот шов чаще всего использовали в южных районах Чувашии (Янтиковском, Канашском, Ибресинском, Комсомольском, Батыревском, Яльчикском, Шемуршинском районах Чувашской Республики) под влиянием татар-мишарей; мотивы узоров в основном имеют растительный характер; по цвету тамбур бывет как однотонным, так и многоцветным.

Литература

1. Ашмарин Н. И. Чăваш сăмхĕсен кĕнеки [Словарь чувашского языка]. – Вып. XVII. Чебоксары, 1950. – 434 с.

2. Жачева Е. Н. Чувашская вышивка – Чăваш тĕрри: техника, приемы (книга-альбом). – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 2006. – 238 с.

3. Материал, собранный автором. Информаторы: Семенова Галина Александровна из с. Тойси Батыревского района и Тимофеева Раиса Николаевна из д. Нижнее Тимерчеево Комсомольского района Чувашской Республики.

4. Рукописный архив мемориального музея-квартиры М. С. Спиридонова, II–69 (материал, собранный в с. Яншихово-Норваши Янтиковского р-на Чувашской Республики).

Сокращения

ЧКМ – чувашский краеведческий музей (ныне Чувашский национальный музей)

Фотографии

Фото 1. Фрагмент рукава рубахи (ЧКМ 902)

Фото 2. Свадебная накидка туй çитти (ЧКМ 112)

Фото 3. Фрагмент узора с фартука (ЧКМ 472)

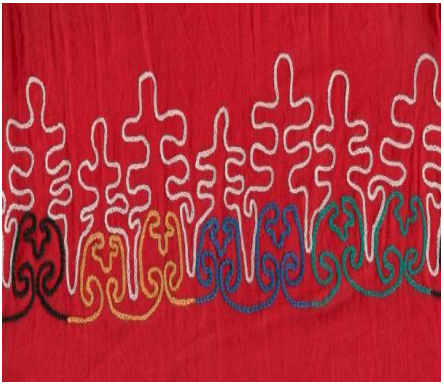


Фото 4. Фрагмент узора с подола рубахи (ЧКМ 23196)

Фото 5. Фрагмент узора с фартука (ЧКМ 13782)

Фото 6. Передник (ЧКМ 9490)

Фото 7. Платок (ЧКМ 11221)

Фото 8. Фрагмент узора подола рубахи (ЧКМ 16536)

ABOUT THE TAMBOUR EMBROIDERY IN CHUVASH NATIONAL COSTUME

N. I. Zaharova-Kulyeva[1]

Summary. The present article considers tambour embroidery represented in some details of Chuvash national costume. In Chuvash national art this stitch developed in the 19th century. It's mostly characteristic for Anatri (Chuvash people living downstream of the Volga river) nearby the Mishar Tatars.
Keywords: tambour embroidery, chuvash embroidery, museum.

УДК 811.512.145

СИНОНИМИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ ЛИТЕРАТУРНЫХ АНТРОПОНИМОВ

Г. Х. Зиннатуллина[2]

Аннотация. В статье анализируются синонимические формы и особенности употребления литературных антропонимов в произведениях классиков татарской художественной литературы. Предметом исследования послужили имена собственные, использованные в произведениях классиков татарской литературы М. Амира, А. Еники и Ф. Хусни. В ходе исследования было установлено, что синонимические варианты литературных антропонимов активно используются в творчестве писателей, являются средством устранения избыточности в тавтологических выражениях, а также могут выступать ярким оценочным средством при характеристике того или иного персонажа.

[1] Museum of the Chuvash embroidery, branch of the Chuvash National Museum BI, Researcher, Cheboksary, nataliya_z@mail.ru.
[2] Казанский национальный исследовательский технический университет им. А. Н. Туполева – КАИ, доц. кафедры русского и татарского языков, канд. филол. наук, Казань, www.gulshatzin@bk.ru.

Ключевые слова: литературные антропонимы, синонимические варианты, художественный текст.

Антропонимы – разряд онимов, наиболее часто используемые в любом художественном произведении. Литературные антропонимы играют наиважнейшую роль в развитии повествования, так как именно человек (а следовательно, и его имя) находится в центре художественного повествования.

Как правило, форма, звуковой состав, структура антропонимов, использованных в произведениях художественной литературы, совпадает с традиционными моделями антропонимов реальной действительности. Но в то же время, литературные имена имеют свои особенности, ведь кроме наименования персонажей, в силу своей «фонетической, семантической и морфологической мотивированности» [4, с. 43] они и характеризуют их. Это – наиважнейшая роль, которую выполняют личные имена в художественном тексте. В связи с этим необходимо отметить факт стилистической мотивированности литературных имен. Как отмечал М. В. Горбаневский, фамилии, имена, наименования должны использоваться стилистически правильно и четко, соответствовать поставленной цели и общему духу произведений; должны привносить в текст определенный колорит, а иногда и отдельный смысл [2, с. 120]. В ходе анализа антропонимической системы текстов вышеназванных авторов было выявлено, что стилистические особенности употребления литературных антропонимов проявляются и в синонимических формах имен персонажей.

Как отмечают ономатологи, синонимия личных имен основывается на близости сигнификативных значений или же на общности референта (называемого лица) [1, с. 83; 3, с. 410]. На этой же основе синонимию литературных имен можно рассмотреть в двух ракурсах: 1. Синонимия, основанная на общности денотатов. 2. Синонимия, основанная на близости сигнификативных значений личных имен.

1. Антропонимы-синонимы, возникшие на базе общего денотата. Речь идет о различной форме именования персонажа в рамках одного произведения. Выбор варианта диктуется хронотопом произведений, т.е. все зависит от стиля общения

(официальный или неофициальный), социального происхождения героев и места их жительства (сельская местность или город) и т.д. Выявлены следующие случаи такой синонимии: а) паралелльное употребление моделей «имя+фамилия+отчество» и «имя+отчество»: *Зөфәр Мөбәрәкович Сабитов – Зөфәр Мөбәрәкович*: «Менә шушы була инде минем брат – *Зөфәр Мөбәрәкович Сабитов*!» – «Сезне дә шулай ук, *Зөфәр Мөбәрәкович*! – диде директор, кулын биреп...» [«Марево»]; *Башкирцев Петр Тихонович* шәһәрдәге генә түгел, бөтен кантон күләмендәге яшьләр арасында исеме телдән төшми торган данлыклы егет иде» – «Нию́аять, *Петр Тихонович* аның белән саубуллашып, үз юлына китте...» [«Чистая душа»].

б) «имя+отчество» и «фамилия»: *Вилдан Гыйльманович – Әхмәтҗанов*: «*Вилдан Гыйльманович,...* рөхсәт итегез, сезгә яңадан зур рәхмәт белдерергә, ләкин миңа уйларга кирәк». – «Сез беспартийный бит әле? – диде *Әхмәтҗанов,* кинәт кенә Зөфәрнең сүзен бүлеп» [«Марево»] .

в) «имя+фамилия» и «имя»: *Нәҗип Аитов – Нәҗип*: «1940 нчы елның язында *Нәҗип Аитов* Мәскәүдән Бауман институтын бетереп кайтты». – «*Нәҗип* урынныннан торды, без күрештек» [«Тайна сердца»]; *Гомәр Зәйнуллин – Гомәр*: «Дәүләкәндә минем тагын бер якын дустым – *Гомәр Зәйнуллин*».– «Кайткан саен мин иң элек *Гомәргә* барам..» [«Страницы прошлого»].

г) «имя+апеллятив» и «имя+отчество (или фамилия)»: *Гайса карт – Гайса Мухаметович*: «*Гайса карт*, табуреткасын тартып, өстәлгә якынрак килде». – «Мария Николаевна, бу мин, *Гайса Мухаметович*, – диде карт» [«Марево»]; *Идият абзый – Идият Байгузин*: «*Идият абзый* мондый кисәтүләрне ишеткәндә җилкәсен кашыды, тамагын кырды...». – «Нажия туташ *Идият Байгузин* дигән кешенең бердәнбер кызы икән» [«Болотный цветок»].

д) «апеллятив+фамилия» и «фамилия»: *майор Симаков – Симаков*: «Шундый төркемнәрнең берсендә ул дистәләрчә кулларның майор Симаковны мәтәлдереп чөюләрен күреп алды». – «Берәү дә аңа каршы чыкмады, хәтта Симаков та, чыраен сытып, телен тешләргә мәҗбүр булды» [«Марево»]; *ипт*ә*ш Андреев – Андреев*: «*Ипт*ә*ш Андреев,* сез кайда идегез, нишләп сез Мостафинның мещанлык сазлыгына батуын күрмәдегез..?» – «Ә

менә Камышлыда ни өчендер укымышлы *Андреевны* артыграк күрделәр» [«Болотный цветок»].

е) «имя» и «имя+отчество»: *Хәбибрахман – Хәбиб Гатауллович*: «Мин аларның иң олысы Габдрахман абзый белән иң кечесе *Хәбибрахманны* яхшы беләм». – «...бөтенесе аңа түбәнчелек белән «Хәбиб Гатауллович» дип кенә торалар» [«Страницы прошлого»]; *Гасыйм – Гасыйм Сәләхович:* «Менә *Гасыймның* үз атасы, мәрхүм, кыска саплы каеш чыбыркысын ишек яңагында гына элеп тота иде». – « Бу хәл, билгеле, *Гасыйм Сәләховичны* борчый, кәефен боза, куркытып та куя иде» [«Умиротворение»].

ж) «имя+фамилия» и «имя+апеллятив»: *Шәриф Сүнчәләй– Шәриф җизни:* «Тарихта күбрәк *Шәриф Сүнчәләй* исеме белән билгеле шәхес». – «Минем исә күңелемдә тирәнрәк сакланганы – *Шәриф җизнинең* саф кешелек сыйфатлары» [«Страницы прошлого»].

з) «имя+апеллятив» и «имя»: *Ләйлә туташ – Ләйлә*: «...дәртләнеп, рухланып *Ләйлә туташны* чын-чынлап яратып китте» – «Әмма *Ләйләне* күргәч, бу тырыша-тырыша үзен котыртып йөрүләр кинәт җимерелде дә куйды» [«Ночная капель»].

Кроме того, синонимия личных имен, основанная на общности денотата, проявляется в случае, когда персонаж называется, именуется представителями других национальностей. Другими словами, речь идет о русском варианте произношения татарских имен. Данное явление имеет место лишь в таких текстах, где события разворачиваются в более широком масштабе и зачастую в городской местности. Очевидно, что в татарской среде такое именование не может иметь места. Функционированием подобных синонимов отличается роман М. Амира «Саф күңел» («Чистая душа»). Объясняется это тем, что в произведении изображается совместная жизнь эвакуированных москвичей (во время Отечественной войны) и татар – жителей города Ялантау. Например, Галина Сергеевна, квартирантка главной героини Сании Ибрагимовой, называет татарских женщин следующим образом: *Соня, Сонечка* (Сания), *Гашенка* (Гашия), *Розочка* (Роза). Во всех приведенных выше примерах используются уменьшительно-ласкательные аффиксы. Это, в свою очередь, является дополнительной характеристикой самой Галины Сергеевны, свидетельствующей о ее природной мягкости и открытости. Сама

Гашия же так представляется Галине Сергеевне: «*Гашия* исемле мин. Урыслар *Галя* дип тә йөртәләр» (Я – Гашия, но русские называют меня и Галей). То есть в данном случае наблюдается «двойная» синонимия в именовании персонажа: Гашия – Галя – Гашенка. Как уже было отмечено выше, последний вариант более насыщен в эмоционально-экспрессивном плане. Главные герои романа *Рифкат* Гафуров и *Шакир* Мухсинов, своими сверстниками в военном училище именуются как *Родя* и *Саша*.

Гашия – один из самых ярких и неоднозначных образов романа. Именно поэтому варианты ее имени, которые непосредственно связаны с субъективной оценкой других персонажей произведения, вызывают особый интерес. Кроме русских вариантов произношения ее имени, в тексте выделяется еще один яркий эпизод, связанный с особенностями субъективного восприятия человека и его имени. Особенно запоминаются слова ее мужа Хайруллы: «Һәй, тискәре! – диде Хәйрулла шунда. Тискәре булмасаң, синең исемең дә Гашия булмас иде, *Гайшә* булыр иде. Тискәрегә әйләндерелгән *Гайшә* бит син!» (Ох, упрямая! – сказал тогда Хайрулла. Если бы ты не была такой упрямой, тебя бы звали Гайша, а не Гашия. Ты ведь Гайша, перевернутая Гайша!). Приведенный отрывок свидетельствует о следующем. Во-первых, мужем героини два разных женских имени *Гайша* (араб. «живая, энергичная») и *Гашия* (араб. «вечер») не воспринимаются как разные; для него второе – это только один из вариантов первого имени. Во-вторых, появление этого второго варианта у него ассоциируется с каким-то незакономерным, исключительным фактом. Поэтому, чтобы подчеркнуть ее поведение, характер, традиционно не свойственный татарским женщинам и женам (неподчинение, упрямость, красноречие), он интерпретирует и ее имя.

Синонимические варианты имени, также связанные с произношением имени героя представителями другой национальности, выявлены и в рассказе Ф. Хусни «Минем кыз саклау тарихыннан» («Моя история оберегания девушки»). В эпизоде, где подчеркивается популярность главной героини Милеуши среди своих сверстников, среди которых много и русских парней и девушек, автор использует такое сравнение: «Русы булса *Миля* дип, татары *Миләүшә* дип исемен тәсбих урынына тарталар»

(Русские, называя ее Милей, татары – Миляушой, не переставали упоминать ее всюду).

2. Синонимия, основанная на близости сигнификативных значений личных имен. В данном случае речь идет о литературных именах, значения которых близки или абсолютно идентичны. Причем такие имена используются одним автором в разных (редко – в одном) произведениях. К таким синонимам относятся: *Арслан* и *Хәйдәр* [«Страницы прошлого»], которые в переводе с арабского означают «победитель, добивающийся цели»; *Наил* [«Воспоминания гуляндам»] и *Ибәт* [«Страницы прошлого»], означающие (араб.) «подарок, заслуживающий подарка»; также имеющие арабское происхождение мужские имена *Кәрам* [«Родная земля»] и *Кәрим* [«Воспоминания Гуляндам»] – «щедрый»; имена *Котлыгәрәй* [«Страницы прошлого»] и *Бәхетгәрәй* [«Тайна сердца»], первые компоненты которых относятся к древнетюркскому и арабскому языку, означающие «стремящийся к счастью»; женские имена *Зөһрә* [«Тайна сердца»] (араб.) и *Чулпан* [«Пробуждение»] (тюрк.), которые по-разному называют планету Венеру; женские имена *Гамбәр* (араб.) [«Марево»] и *Җофар* (тюрк.) [«Страницы прошлого»], означающие «аромат, благоухание»; женские антропонимы *Камәр* [«Воспоминания Гуляндам»] и *Маһи* [«Страницы прошлого»], в переводе с арабскогого означающие «луна, месяц»и др.

Проведенный анализ позволяет сделать вывод о том, что антропонимическая синонимия – нередкое явление в художественной литературе. Использование в текстах имен, имеющих близкое до-антропонимическое значение, объясняется стремлением авторов избежать тавтологии, а вместе с тем свидетельствует о желании авторов показать своим читателям все многообразие ономастикона татарского народа. В антропонимических синонимах проявляется менталитет, своеобразие восприятия действительности разных народов, прослеживаются их тесные культурные контакты.

Как видно из вышеизложенного, возможности стилистического использования антропонимов в текстах очень велики. Поэтические функции личных имен ярко проявляются в синонимических конструкциях. Это позволяет сделать вывод о том, что все указанные особенности употребления антропонимов

играют наиважнейшую роль в создании социо-эмоционального фона произведения, выступают яркими примерами авторского мастерства. Кроме того, эмоционально-экспрессивная окрашенность антропонимов является оценочным средством в изображении авторской позиции и отношения других персонажей к тому или иному герою.

Литературные источники

1. Әмир М. Безнең авыл кешесе: повестьлар. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2007. – 511 б.

2. Еники Ә. Әсәрләр, 5 томда. 1 том – Казан: Татар. кит. нәшр., 2000. – 447 б.

3. Еники Ә. Әсәрләр, 5 томда. 2 том – Казан: Татар. кит. нәшр., 2001. – 447 б.

4. Ф. Хөсни. Сайланма әсәрләр. – Казан: Татарстан Республикасы «Хәтер» нәшрияты (ТаРИХ), 2002. – 447 б.

Литература

1. Гальперин И. Р. Текст как объект лингвистического исследования. – М.: УРСС Эдиториал, 2008. – 144 с.

2. Горбаневский М. В. В мире имен и названий. – М.: Изд-во «Знание», 1985. – 192 с.

3. Зиннатуллина Г. Х. Стилистические особенности литературных антропонимов // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2013. № 3–1. – С. 410–417.

4. Пузырев А. В. Виды мотивированности поэтических собственных имен // Лексика русского языка, Рязань, 1999. – С. 43–50.

SYNONYMOUS VARIANTS OF LITERARY ANTHROPONYMS

G. Kh. Zinnatullina[1]

Summary. The article analyses the synonymic forms and use features of literary anthroponyms used in the works of the classics of the Tatar

[1] Kazan National Research Technical University named after A. N. Tupolev – KAI, Cand. Sci (Philol), Assoc. Prof. of Russian and Tatar languages, Kazan, www.gulshatzin@bk.ru.

literature. The subject of this study are the names used in the classics of Tatar literature M. Amir, A. Eniki and F. Hosni. In the study, it was found that synonymous variants of literary anthroponyms are widely used in the works of writers, are a means of eliminating redundancy in tautological terms, and there may be striking an evaluation tool for the characterization of a character.
Keywords: literary anthroponyms, synonymous variants, and the artistic text.

УДК 398

ВОПРОСЫ ПОЭТИКИ ТАТАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ТРУДАХ ГАЛИ РАХИМА

М. И. Ибрагимов[1], А. М. Гайнутдинов[2]

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы поэтики татарского фольклора в трудах Гали Рахима 1910 – 1920-х гг. Устанавливаются новаторские подходы ученого к поэтике татарских җыр, баитов, выходящие за рамки традиционной для татарской фольклористики указанного периода филологической парадигмы.
Ключевые слова: Гали Рахим, татарский фольклор, поэтика фольклора, жанры татарского фольклора, җыр, баит.

В многогранной деятельности Г. Рахима особое место занимают труды по фольклору, интерес к которому татарский ученый проявлял на всем протяжении своего творческого пути. Еще до революции 1917 года в журнале «Ак юл» под псевдонимом «Бикчәнтәй угылы» он опубликовал сказки («Убыр», «Җылан мөгезе», «Шүрәле»), представляющие собой переработанные (адаптированные для детей) татарские народные сказки.

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, вед. науч. сотр., канд. филол. наук, доц, Казань, mibragimov1000@mail.ru.
[2] Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, ст. науч. сотр., канд. филол. наук, Казань, aydargm@yandex.ru.

Одновременно в журнале «Аң» публикуется первая научная работа ученого «Халык әдәбиятымызга бер караш» («Взгляд на нашу народную литературу»), посвященная исследованию татарских «җыр».

В 1920-е гг., в период институционализации татароведения, наряду с отдельными журнальными публикациями, издаются руководство по собиранию фольклора (написано совместно с М. Васильевым) и пособие по изучению деревни.

Параллельно Г. Рахим читает лекции по татарскому фольклору в Восточном педагогическом институте.

Становление Г. Рахима как фольклориста происходило в диалоге с предшественниками – татарскими и русскими учеными второй половины XIX–начала XX вв. Уже в первой своей работе, «Халык әдәбиятымызга бер караш» («Взгляд на нашу народную словесность»), Г. Рахим, давая краткий обзор развития татарской фольклористики, называет имена своих предшественников: К. Насыри, Т. Яхина, Г. Фаизханова, русских ученых (Радлова, П. Полякова).

Наряду с вопросом о национальных особенностях татарского песенного творчества, в первой работе Г. Рахима значительное внимание уделяется вопросам поэтики татарских *җыр* (особенностям их строения, стиховой форме, приемы выразительности).

Заслуживает внимания используемая в работе терминология. Труд Г. Рахима создавался в 1910-е гг., когда в области литературной теории шло активное освоение татарскими учеными русскоязычной терминологии и русифицированные термины и понятия европейской поэтики использовались параллельно с арабскими и турецкими. Одновременно в теоретических трудах появляются и татароязычные терминологические эквиваленты восточных поэтических терминов.

В работе Г. Рахим даются русскоязычные терминологические эквиваленты терминов восточной поэтики: *тәүсыйф – эпитет*, *мөбаләга – гипербола*. В тех же случаях, когда перевод термина представляется затруднительным, ученый употребляет его на языке оригинала, подробно объясняя сущность обозначаемого им явления. Так, например, Г. Рахим не дает русскоязычного аналога термину «нократ», которым называет содержащиеся в текстах

песен устойчивые слова и выражения (*«зилəйлүк!», «əллүки!», «Аллы-гөлле гөлчəчəк, фани дөнья үтəчəк»* и др.). Или, анализируя способ связи между частями татарских песен, ученый использует понятие «ассоциация идей», объясняя для татарского читателя значение этого понятия: «Большинство наших песен состоит из предложений, открыто не связанных друг с другом: они (предложения) связываются посредством сравнения. Например:

Йөгереп чыктым урамга, тəгəрəп килə пар алма,
Пар алмадай пар китереп, кавыштырсын бер Алла[1].

В начале этой песни поется о паре яблок, а в ее конце поющий красиво сравнивает с ними себя и свою возлюбленную. Такой тип отношений между частями называется «ассоциация идей», когда одна пришедшая в голову мысль непреднамеренно порождает другую» [3, с. 312].

Принципиально новым в подходе Г. Рахима к поэтике татарских *җыр* является установление связи между текстом и мелодией (*көй).* Это отличает его понимание поэтики *җыр* от предшественников, которые рассматривали поэтику татарских *җыр* исключительно с филологической точки зрения. Примечательно, например, что в «Плодах собеседников» К. Насыри «җыр» употребляется как синоним «шигырь» (стих): «Известно, что наши стихи, состоят из двух строк, и в большинстве из них смысл раскрывается в последней строке» [2, с. 53].

«Размеры татарских лирических песен, – пишет Г. Рахим в связи с вопросом о связи текста и мелодии в татарских *җыр*, – можно определить только при их исполнении. Если изучать только собранные в сборниках песни, то невозможно прийти ни к какому выводу. При определении ритмов наших песен не следует ограничиваться только их записанными текстами, а нужно устанавливать их по напевам, музыкальным предложениям. Словесные предложения татарских песен всегда подчиняются их музыкальным предложениям» [3, с. 384].

---

[1] В переводе: Выбежал я на улицу – катится пара яблок, Пусть Аллах соединит нас, подобно паре яблок.
(Здесь и далее перевод татароязычных текстов выполнен авторами статьи).

Одновременно ученый указывает на существующее в татарском песенном творчестве явление «кочующих текстов», когда у текста песни нет строго определенной мелодии и он может исполняться на разные мелодии.

Интерес к вопросам поэтики татарского фольклора сохраняется у Г. Рахима и в 1920-е гг., наиболее плодотворные в научной деятельности ученого. В фонде Г. Рахима в Центре письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова «Мирасхәнә» хранятся классифицирванные Г. Рахимом в период работы в Научном обществе татароведения библиографические карточки трудов по фольклору, теории и психологии творчества, искусства. Среди них – карточки с библиографическим описанием трудов А. Потебни («Из записок по теории словесности»), В. Миллера («Всемирная сказка в культурно-историческом освещении»), Ф. И. Буслаева («Очерки русской народной словесности и искусства», «Исторические очерки русской народной словесности»), А. Веселовского («Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля», «Три главы из исторической поэтики»), Б. Томашевского («Краткий курс поэтики», «Проблемы ритма»), В. М. Жирмунского («Введение в метрику», «Рифма, ее история и теория», «Композиция лирических стихотворений») [6].

В опубликованной в первой половине 1920-х гг. (в соавторстве с Г. Губайдуллиным) «Истории татарской литературы» уделяется внимание особенностям мировоззрения древних тюрков, их фольклору и народной словесности.

Отдельные разделы «Истории татарской литературы» посвящены баитам, которые рассматриваются Г. Рахимом как произведения, стоящие на пересечении народной словесности и письменной литературы.

Среди трех посвященных баитам разделов наиболее объемный – о баитах о Наврузе из книги «Китабе кыйссаи нәбрүз кыйссаи ике былбыллар ике кызлардыр» («Книга кысса-и Навруз о двух соловьях – двух девушках»). Подробно излагая содержание этой книги, популярно освещая вопросы о праздновании Навруза, о связанных с баитами о Наврузе явлениях традиционной культуры татар, Г. Рахим останавливается на вопросе об исполнении баитов: «Подростки пели двустишия из книги «Кыйссаи Нәүрүз» под

специальные простые напевы. Это был один из распространенных в народе напевов, наподобие «Мухаммадии», «Книги о Юсуфе», «Книги такый гаджаб». Несмотря на то, что в этих используемых для чтения указанных религиозных книг напевах сохраняется свойственное татарской музыке звучание, они отличаются от подлинно татарских напевов. Скорее всего, эти напевы перешли к нам от других тюркских народов… Сам народ отличает их от напевов песен. Когда говорят о них, то используют слово «чтение» а не «пение» (например, чтение «Мухаммадии», чтение «Такый гаджаб» и др.). У нас в народе исполнение баитов называют «сказывание баитов». В большинстве случаев баиты не поют как песни, а, может, мелодично «сказывают» (в музыке для этого используют понятие «речитатив»)» [4, с. 292]. В приведенном фрагменте речь идет о «книжных напевах» (мелодизированном исполнении старинных книг: «Бадавам», «Бакырган», «Мухаммадия», «Кыйсса-и Йусуф», «Кисекбаш» и др., стихотворений татарских и восточных поэтов), которые, как пишет Г. Рахим, могут использоваться и для исполнения баитов.

Это вынесенное автором в примечание наблюдение сопоставимо с рассуждениями Г. Рахима о поэтике татарских *җыр* в ранней работе: в обоих случаях ученый не ограничивается представлением о фольклорных жанрах как о вербальных текстах, а рассматривает их как явления, в которых вербальная составляющая связана с невербальной (музыкальной).

В 1920-е гг. на развитие фольклористики существенное влияние оказывало краеведение, для которого было необходимо методическое обеспечение.

В задуманном как практическое руководство по собиранию фольклора пособии, написанном совместно с М. Васильевым, обращает на себя внимание разграничение авторами понятий «фольклор» и «народная словесность». «Фольклор» для авторов пособия более широкое, чем «народная словесность», понятие, которым называют «произведения, порожденные мировоззрением и духовным творчеством не тронутого высшей цивилизацией народа, в которых выражается его понимание мира, природы, жизни», «всю совокупность остатков эпохи шаманизма, все то, что, стихийно зародившись, заменяло народу науку, философию, религию, право, литературу» [1, с. 25]. Такое широкое понимание

фольклора присутствует и в лекциях по фольклору казанских татар, читавшихся в 1923 году для студентов Восточного педагогического институте: «Под фольклором понимают всю совокупность народных верований, мифологии, суеверий, предрассудков, обычаев, заговоров, заклинаний, пословиц, поговорок, загадок, сказок, легенд, богатырских поэм, саг, обрядовых и исторических песен. Под понятие «фольклор» входит не только одна народная словесность, но все мировоззрение и духовное творчество бесписьменного, не тронутого высшей цивилизацией народа, унаследованные от первобытных предков и передающиеся из поколения в поколение в силу традиции» [5, л. 2].

Во второй части пособия ученые указывают жанры народной словесности, на которые должны обратить внимание собиратели фольклора. Помимо песен (*җыр*), баитов (*бәет*), сказок (*әкият*), легенд и риваятов, пословиц (*мәкаль*), загадок (*табышмак*), это жанры, относящиеся к фольклору речевых ситуаций (их жизнь связана не с исполнением в обычном смысле, но с реализацией в процессе речевых контактов): остроумные ответы (*тапкыр җавап),* поддразнивания *(үртәү),* прибаутки (*такмаза).*

Таким образом, в трудах Г. Рахима 1910–1920-х гг. уделяется внимание вопросам поэтики отдельных жанров татарского фольклора. Идеи, высказанные ученым относительно этих жанров, были новаторскими для татарской фольклористики этого периода и выходили за рамки филологической парадигмы в изучении поэтики фольклора.

Литература

1. Васильев М. А., Рәхим Г. Фольклор һәм халык әдәбияты җыю өчен кулланма // Инструкцияләр җыентыгы. – Казан, 1926. – Б. 24–55.

2. Насыйри К. Сайланма әсәрләр: 4 томда. Т. 3. Казан: Татар. китап нәшр., 2005.

3. Рәхим Г. Халык әдәбиятымызга бер караш / Г. Рәхим // Аң. – 1914. – № 16/17.

4. Рәхим Г. Нәүрүз бәете // Татар әдәбияты тарихы: феодализм дәвере. – Казан: Татарстан матбугат-нәшрият комбинаты, 1925. – Икенче басма. – Б. 292.

5. Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ «Мирасхэнэ». Ф. 18. Оп. 1. Ед. хр. 32. Л. 2.
6. Центр письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ «Мирасхэнэ». Ф. 18. оп. 1. Ед. хр. 30.

QUESTIONS OF THE POETHICS OF THE TATAR FOLKLORE IN THE WORKS OF GALI RAKHIM

M. I. Ibragimov[1], **A. M. Gainutdinov**[2]

Summary. In this article is researched the questions of poetics of Tatar folklore in the works of Gali Rakhim of the 1910–1920s. The innovative approaches of the poetics of the genres of Tatar folklore is established.
Keywords: Gali Rakhim, Tatar folklore, poetics of folklore, genres of Tatar folklore.

УДК 39

КРЕЗЬ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

А. В. Ишмуратов[3], **М. Ю. Рябов**[4]

Аннотация. Крезь как материальная единица является носителем информации. Он может хранить сведения о хозяине (крезьчи), местонахождении, возрасте, конструктивных особенностях. Данные характеристики имеют определенную ценность для тех, кто занимается изучением этого инструмента. При изучении крезя можно столкнуться с различными сложностями. В основном они связаны с недостатком и отсутствием должной систематизации сведений об инструменте. Дается перечень основных моментов

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof., mibragimov1000@mail.ru.
[2] Sh. Mardjany Institute of History, Cand. Sci. (Philol), aydargm@yandex.ru.
[3] Удмуртский государственный университет, канд. пед. наук, доц., Ижевск.
[4] Удмуртский государственный университет, магистрант 2 курса, Ижевск, crezchi.shundy@yandex.ru.

сведений о крезе со ссылками на некоторые источники информации. В конце статьи рассмотрена взаимосвязь крезя, как обрядового инструмента с этническими кодами.
Ключевые слова: информационное пространство, крезь, конвертация, коды.

Информационное пространство – многоуровневая структура. Понятие «информационное пространство» объединяет два термина: «пространство» и «информация». Пространство можно охарактеризовать такими свойствами, как структурность, протяженность, сосуществование и взаимодействие элементов во всех материальных системах. Следовательно, это понятие используется для обозначения структурированных, протяженных и каким-либо образом скоординированных, т.е. взаимодействующих объектов. Эти атрибутивные свойства имеются не только у физического, но и любого другого пространства.

В процессе своего генезиса информационное пространство проходит несколько стадий. В племенном и родовом общественном строе до появления письменности функции сохранения взаимосвязей между объектами информационного пространства в значительной степени выполняли устные эпические повествования. С течением времени субъективность устной коммуникации была уменьшена при облачении информации в знаковую форму. Фиксирование знаков на материальном носителе обусловило появление документа. Протяженность информационного пространства теперь могла измеряться возможностями географического распространения (транспортировки) документа. С появлением и использованием документа оно становится более осязаемым (материальным), объективированным.

Документ как законченный квант информации дискретен, но лишь относительно. «Фактически он представляет собой продолжение или следствие предыдущего документа и одновременно служит источником, причиной создания последующего документа». Очевидна дискретность информационных сообщений, знаков и документов, но и потребители информации – индивиды – тоже дискретны и неоднородны в силу различий их информационных тезаурусов. Непрерывность обеспечивалась коммуникационным процессом

общения людей. Так, в информационном пространстве проявляется атрибутивное свойство любого пространства – протяженность, единство прерывного и непрерывного. Рассеянность информации, дискретность информационного пространства, коммуникативность, ведущая к тиражированию информации, стали условиями прочности этого пространства. Исчезновение информации (вместе с ее носителем) в одной точке, благодаря перемещению и тиражированию, сохраняет ее в другой точке. Первое информационное пространство, которое мы можем воспроизвести только в абстракции, было относительно единым, так как оно состояло из информационного тезауруса индивида. Одинаковые (близкие) условия существования первых людей определяли общность их информационных тезаурусов и закладывали общее (но не единое) информационное пространство. Неоднородность пространства объективна в силу субъективности его создателей [13, с. 23–24].

Анализируя понятие «информация», следует констатировать, что информация должна быть осмыслена в качестве некоего социального ресурса, конвертируемого в другие виды ресурсов. Соответственно, информационные процессы должны быть описаны как процессы получения, распределения, перераспределения и потребления специфических ресурсов в пространстве человеческих отношений. Наиболее интересным вопросом в этом контексте является вопрос доступности информации. Очевидно, что именно объем и качество получаемой информации, то есть доступ к информационным источникам является наиболее ясным критерием, на основании которого можно дифференцировать субъектов информационных отношений. Именно доступ к информации является наиболее отчетливым индикатором информационного статуса и всегда означает некое преимущество над кем-то; обладание информацией и даже просто обладание возможностью получения информации предполагает наличие субъектов, лишенных этой возможности. В этом случае информационная стратификация (иерархически упорядоченное информационное неравенство), предстает в виде вершины, на которую взбираются одиночки [12, с. 5].

Обратимся к информационным сведениям об удмуртском музыкальном инструменте крезе. На сегодняшний день существует

проблема разрозненности информации о мастерских, их предложениях и услугах, отсутствие условий для оперативного обмена информацией, регулярного обмена опытом, а также мало специальной литературы, посвященной вопросам восстановления, изготовления и реставрации национальных музыкальных инструментов.

Именно данная проблема (как одна из основных) обусловила в свое время создание мастерской «Крезь», которая являлась новой моделью рационального и эффективного использования имеющихся средств и ресурсов учреждения профессионального искусства, а также организационным центром для проведения образовательных, проектных и научно-практических семинаров, конференций, мастер-классов на темы сохранения и развития национальных музыкальных инструментов.

Одной из основных задач мастерской было создание открытой информационной базы (каталога) мастеров, исполнителей, педагогов, ученых, организаций, работающих в сфере традиционной музыкальной культуры.

Одновременно «Мастерская Крезь» занималась разработкой методических материалов и непосредственно изготовлением и реставрацией финно-угорских музыкальных инструментов, выполняя заказы исполнительских коллективов, научных и образовательных учреждений, музеев, фольклорных театров, детских театральных студий из областей и краев России, стран Балтии, Венгерской республики, Северных Стран.

Также мастерская оказывала консультационные услуги по вопросам создания и реставрации музыкальных инструментов, а также организации работы в подобных центрах..

В 2012–2013 году мастерская фактически прекратила свое существование по причине кончины Кунгурова Сергея Николаевича. А перечень существующих проблем, которые представлены ниже, до сих пор остается нерешенным:

- Утрата оригинальных (аутентичных) форм народных музыкальных инструментов, секретов их создания, исполнительских навыков.
- Вытеснение из культурного оборота подлинных национальных музыкальных инструментов современными их формами.

- Недостаточное количество мастеров и организаций, изготавливающих национальные музыкальные инструменты, реальная нехватка инструментов для исполнительских коллективов и учебных заведений.
- Разрозненность информации о мастерских, их предложениях и услугах, отсутствие условий для оперативного обмена информацией, регулярного обмена опытом, а также мало специальной литературы, посвященной вопросам восстановления, изготовления и реставрации национальных музыкальных инструментов [18].

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)). Перечислим основные моменты сведений о крезе с указанием ссылок на некоторые источники информации:

- **«Что такое крезь и его виды?»** [1, с. 8–9, 17–18]; [4, с. 13]; [6, с. 67–68]; [7, с. 212]; [8, с. 175]; [11, с. 29–30, 36]; [17, с. 281];
- **«Как он возник?»** [5, с. 119]; [6, с. 67–68];
- «**Где и как он использовался?»** [1, с. 18–19]; [3, с. 30–32]; [4, с. 13]; [5, с. 105, 285]; [6, с. 67–68]; [7, с. 212]; [8, с. 175]; [11, с. 29–30, 37]; [14, с. 25–26, 31]; [16, с. 5–6]; [17, с. 281]
- **«Кто и когда начал возрождение инструмента?»** [8, с. 176]; [15, с. 7];
- **«Конструктивные особенности инструмента»** [1, с. 10, 17]; [4, с. 13]; [7, с. 212]; [8, с. 175]; [11, с. 29, 34, 36-38]; [16, с. 10–11]; [17, с. 281];
- **«Религиозный и мифологический аспекты инструмента»** [1, с. 18–19]; [3, с. 30–32]; [4, с. 13]; [5, с. 71, 105, 120, 285]; [6, с. 67–68]; [7, с. 212]; [8, с. 175]; [9, с. 117]; [16, с. 5–7]; [17, с. 281].

Важно 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. Упоминаются только лишь отдельные факты: «доски мочили, доски загибали, струны такие-то, форма

деки такая-то, резонатор такой-то, и так далее» [1, с. 17]. В связи с этим приходится констатировать факт заторможенного развития крезя с последующим частичным возвращением во времена конца 1980-х–начала 2000-х гг., когда было начато возрождение крезя С. Н. Кунгуровым и К. И. Куликовым [7, с. 214]; [8, с. 175]; [16, с. 7].

В Национальном музее имени Кузебая Герда (г. Ижевск) находятся экспонаты крезей, которые изготовлены в разных традиционных технологиях. Полное описание данных экспонатов встретить в каких-либо информационных источниках не представляется возможным. Связано это с тем, что сотрудники данного музея не выставляют данную информацию на всеобщее обозрение, что впоследствии приводит к возникновению трудностей связанных с доступом, с изучением крезя и с распространением сведений об инструменте в информационном пространстве.

Что касается технологии изготовления того крезя, который возродил Кунгуров С. Н., 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 мастера и его инструментами. О существования же других вариантов современных инструментов, которые были бы изготовлены по другим традиционным технологиям, на данный момент неизвестно.

Факт отсутствия сведений о полном процессе создания инструмента обусловил написание и издание методического пособия по изготовлению крезя по традиционной технологии «Крезь. Кубыз» под авторством сотрудника национального центра декоративно-прикладного искусства и ремесел Удмуртской Республики (г. Ижевск) – А. А. Кузнецова [15].

Сотрудники тех или иных организаций, которые, так или иначе связаны с крезем, занимаются накоплением и систематизированием любой информации о данном инструменте, в дальнейшее преобразовывают (конвертируют) ее в другие виды информации: изделия промысла, учебно-методические пособия, статьи, сборники и т.д.

Дальнейшее движение всех видов информации осуществляется в общество, в котором потребителями,

преобразователями и создателями информационной и материальной базы о крезе являются отдельные индивиды и различные структуры (этнические сообщества (удмурты, русские, марийцы и так далее); научно-профессиональные сообщества (институты, библиотеки, клубы и другие)).

Из сведений научной литературы можно найти информацию о том, что крезь использовали в таких обрядах как: Мудор сюан, выбор тӧро и другие. На сегодняшний день практика использования крезя, как обрядового инструмента исчезла.

Известно, что ритуалы имеют свои коды. В книге «Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике» под авторством Н. И. Толстого дается определение обряда как многоуровневого «культурного текста, включающего в себя элементы, принадлежащие разным информационным кодам: **акциональному**, **реальному,** или **предметному**, **вербальному**, **локативному, изобразительному**, **темпоральному** [18, с. 167].

Рассмотрим данные коды на конкретных примерах, связанных с крезем, взятых из научной литературы:

- **локативный = «место»** (*напр.:* на крезе играли в священных рощах на молениях [4, с. 18–19].

- **акциональный = «действие»** (*напр.:* непрерывное исполнение Инву утчан гур на крезе во время изготовления нового воршуда) [7, с. 285].

- **музыкальный** (*напр.:* исполнение мелодии поисков небесной росы – «Инву утчан гур») [2, с. 71].

- **хореографический** (*напр.:* туно плясал под аккомпанемент игры на крезе во время выбора тӧро и куала утйсь) [2, с. 28–29].

- **персонажный** (*напр.:* крезьчи, как особое лицо, обладающее определенным статусом, присутствовал на молениях и играл там на крезе) [2, с. 27].

- **предметный** (*напр.:* крезь как сакральный инструмент использовался в разных обрядах, например Мудор сюан, вызывание дождя) [7, с. 285].

- **темпоральный = «время»** (*напр.:* на крезе играют во время календарного праздника Гершыд) [10, с. 117].

В современное время крезь конечно утратил свою традиционную сущность, но, тем не менее, стоит понимать, что в отношении крезя эти коды вполне могут работать и сейчас.

Сегодня информационное пространство предоставляет нам массу возможностей, которые позволяют сохранять и развивать крезь, что является немаловажным фактом. Даже несмотря на все существующие достоинства, исчезновение инструмента неизбежно, если не будут приложены усилия по систематизации всей информации о данном инструменте. В этом ключе особенно актуальным является сотрудничество: отдельных индивидов, организаций между собой, потому что каждый из них обладает теми или иными техническими средствами и возможностями, позволяющими заниматься распространением имеющихся данных об инструменте в информационном пространстве. Такая перспектива нахождения крезя в информационном пространстве может принести большую пользу в его развитии, сохранении и продвижении.

Литература

1. Атаманов М. Г., Голубкова А. Н., Ложкин В. В., Христолюбова Л. С. Истоки искусства Удмуртии. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Академии Наук СССР, 1989. – 120 с.

2. Богаевский П. М. Очерк быта Сарапульских вотяков. – М.: Дашковский этнографический музей, 1888. – 64 с.

3. Васильев И. В. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний. – Казань: 1906. – 91 с.

4. Виноградов С. Н. Кладезь удмуртской философии и магии. – Ижевск. Инвожо, 2010. – 148 с.

5. Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – 384 с.

6. Владыкин В. Е. Удмуртская мифология. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской Академии Наук , 2003. – 196 с.

7. Владыкин В. Е. Христолюбова Л.С. Удмурты. – Ижевск: Удмуртия, 2008. – 246 с.

8. Владыкин В. Е., Христолюбова Л. С. Этнография удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1997. – 248 с.

9. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Инву-мумы – повелительница небесной влаги в традиционной системе мировидения удмуртов//Вестник удмуртского университета. – 2011. – №5-4.

10. Владыкина Т. Г., Глухова Г. А. Национальная культура. Мифология. Фольклористика. // Вестник Удмуртского университета. – 2011. – Выпуск № 4. 196 с.

11. Гиппиус Е. В., Эвальд З. В. Удмуртские народные песни. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Академии наук СССР, 1989. – 84с.

12. Дзялошинский И. М. Информационное пространство России: структура, особенности функционирования, перспективы эволюции. – М.: Московский Центр Карнеги, 2001. – 32 с.

13. Каткова М. В. Понятие «Информационное пространство» в современной социальной философии // Известия Саратовского университета. – 2008. – №8, Вып. 2. – С. 23-24

14. Кузебай Герд. Вотяки: сборник по вопросам экономики, быта и культуры вотяков. – Кн. 1 изд. – М.: Центральное издательство народов Союза ССР, 1926. – 82 с.

15. Кузнецов А. А. Крезь. Кубыз. Ижевск: МарШак, 2014. – 60 с.

16. Кунгуров С. Н. Школа искусства игры на крезе. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской Академии Наук, 2000. – 94 с.

17. Пименов В. В. Удмурты: историко-этнографические очерки. – Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения Российской Академии Наук , 1993. – 392 с.

18. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. – М.: Индрик, 1995. – 512 с.

19. Мастерская «Крезь» // Образовательные и межкультурные программы «ФИННО-УГОРСКИЙ МИР» URL: http://finno-ugry.ru/educres/educenter_udsu/artschool_krez (дата обращения: 07.10.2017)

KREZH IN THE INFORMATION SPACE

A. V. Ishmuratov[1], **M. Y. Ryabov**[2]

Summary. A krez as a material unit is a carrier of information. It can store the information about: the owner (krasici), location, age and design features. These characteristics have the specific value for those who study the instrument. While studying the krezes you may encounter various difficulties. They are mostly associated with the lack of systematised information about the instrument. There is also a list of the main bits of information about the krez, with links to sources of information. At the end, the article studies the connections of a krez, as a ritual instrument with the ethnical codes.
Keywords: information space, krez, conversion, codes.

УДК 81’282’373.23:811.511.152.2

АНТРОПОНИМЫ ЮГО-ВОСТОЧНОГО ДИАЛЕКТА МОКШАНСКОГО ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ ГОВОРА С. АДАШЕВО)

Н. Ф. Кабаева[3]

Аннотация. Статья посвящена современным прозвищам жителей села Адашево Кадошкинского района Республики Мордовия. Проанализированы индивидуальные и групповые антропонимы. Выявлены факторы возникновения семейных, родовых прозвищ.
Ключевые слова: мокшанский язык, мордовские языки, антропонимы, прозвища.

---

[1] Udmurt State University, Cand. Sci (Pedagogy), Assoc. Prof., Izhevsk.
[2] Udmurt State University, master student, Izhevsk, crezchi.shundy@yandex.ru.
[3] Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, доц. кафедры мордовских языков, канд. филол. наук, Саранск, nadkab@rambler.ru.

Номинация играет большую роль в познании человеком окружающего мира. Она дает возможность дальнейшего взаимодействия с тем, кто существует и живет рядом с человеком.

Прозвища – это искусственно созданные имена собственные, являющиеся результатом целенаправленного словотворческого акта, за которым стоит реальный субъект номинации. При этом специфика прозвища, как и всякого имени, состоит в том, что оно, в отличие от прочих слов языка, служит не своим значением, а своим звучанием [8, с. 72], выполняет не семасиологическую, осмысливающую, а дейктическую, указательную функцию [1, с. 195].

Без прозвищ невозможно представить мордовскую сельскую жизнь. Они емко и очень эмоционально информируют об именуемом ими лице, вызывают различные ассоциации.

Анализу мордовских антропонимов, в частности христианских и дохристианских личных имен и фамилий, посвящены работы В. Н. Куклина [2], Н. Ф. Мокшина [3; 4], Д. Т. Надькина [5], В. А. Никонова [7], Д. В. Цыганкина [9], Г. А. Натуральновой [6]. Однако имена родства, прозвища мордвы не получили достаточного освещения. Вместе с тем превращение их в фамилию в современном ее понимании явилось одним из способов «офамиливания» населения России в прошлом. Кроме того, уличные наименования, успешно сохранившиеся и существующие до сих пор, отражают то, как мордовские семьи и роды именовали себя в древние времена.

Официальная структура именования человека состоит из трех компонентов: фамилия, имя и отчество. Наряду с индивидуальными именами (официальными и неофициальными) для называния лиц используются групповые антропонимы. В сфере неофициальных групповых наименований, бытующих в мокшанских говорах, можно выделить следующие типы онимов: коллективно-территориальные и семейные прозвища.

В данной статье система прозвищ рассмотрена на материале говора села Адашево Кадошкинского района Республики Мордовия.

Прозвищная лексика изначально служит средством индивидуальной характеристики человека, давая исчерпывающее описание именуемого не только с точки зрения родовой

принадлежности, но и по его личным качествам. Эта тенденция прослеживается не только в индивидуальных, но и групповых прозвищах.

Наряду с официальными названиями существуют и неофициальные наименования населенных пунктов. Подобные наименования – коллективно-территориальные прозвища – отмечены во многих мокшанских говорах Республики Мордовия. Например: жители с. Малышево – *Тяльме лангса лиендихть* (букв.: летающие на метлах); жители с. Адашево – *Кальцянь стайхть* (букв.: те, кто шьет рукавицы). В структуре значения этих антропонимов на первый план выступает экспрессивный компонент, они в большей степени выражают отношение говорящего к именуемым.

До настоящего времени в сельской местности почти каждый житель, кроме фамилии, имени и отчества, имеет еще и уличное название своего дома и семьи, произносимое в быту. В мордовских языках уличное наименование дома называется *куд лем* (мокш.), *кудо лем* (эрз.), что в буквальном переводе означает «дом имя», то есть «имя дома».

Среди множества уличных названий в мокшанских селах отмечены семейные прозвища, передающиеся, как и фамилии, по наследству. Например: *Ладенькатне, Келаснe, Бритатне, Содуфне, Крандильхне*. Семейные прозвища выделяют именуемые лица в пределах жителей населенного пункта, указывают на происхождение, родство. Прозвище несколько поколений тому назад мог получить дед или прадед, и оно передавалось и передается из поколения в поколение. Семейные прозвища во втором поколении родственников чаще всего употребляются в сочетании с именем собственным, тем самым дифференцируя родственников до третьего, а иногда и до четвертого поколения: первое поколение *Келазь,* второе поколение *Келазть Ваня,* третье поколение *Келазть Ванянь Коля,* четвертое поколение *Келазть Ванянь унокоц Миша* или *Келазть Ванянь Колянц Мишац; Келазть Вовань Вероника; Парай Миша*, *Парай Мишань Вася; Парай Люба, Парай Любань Гена.*

Исходным моментом номинации является мотивировка. Мотивирующим признаком может являться:

1) характеристика лица: физическая, психическая, биологическая, интеллектуальная;

2) принадлежность лица: социальная, национальная, территориальная, родственные связи.

Прозвища, зафиксированные в говоре села Адашево, возникли:

– на основе внешних признаков и черт характера человека: *Куя Маша* (рус. Жирная Маша – за большой вес), *Хитрайня* (рус. Хитрый), *Кувака Валя* (рус. Длинная Валя – за высокий рост), *Кувака Яша* (рус. Длинный Яща), *Оцю Анна* (рус. большая Анна);

– от имени собственного с помощью различных суффиксов: Владимир – *Ладе*; Николай – *Миколь*, *Калям, Калян*; Кирилл – *Кире*; Павел – *Паволка*, Сергей – *Серю*, *Серьга*; Петя – *Петра, Питек,* Валя – *Валю,* Рая – *Раю,* Надежда – *Надешка,* Илья – *Илюж,* Шурик – *Чурле;*

– на основе сходства, ассоциации с известными людьми: *Сталыпин*, *Никулин*;

– от названий животных, птиц, насекомых: *Келазь* (лиса), *Офта* (медведь), *Въръгаз* (волк), *Шакал, Офтоня* (медвеженок), *Кура* (курица), *Келда* (клоп), *Хорь* (хорек), *Уча Проса* (букв.: овца Просковья), *Боран* (баран), *Каза Вара* (букв.: каза Варвара), *Каза* (козел). В этой группе зафиксированы прозвища и на русском языке: *Лисичка, Волк*. Обычно это прозвища, которые имеют более позднее происхождение, до их номинации уже существовали мокшанские прозвища.

– на основе наименований растений и их плодов: *Кушмань* (хрен), *Картошкуфт* (от слова картошка (мн.ч.));

– от названия профессии, воинских достижений, национальности человека: *Предсь* (долгое время работал председателем колхоза), *Судьясь* (долгое время работал судьей), *Геройсь* (Герой Великой Отечественной войны), *Лейтенантсь* (в армии служил лейтенантом), *Руз Вася* (Русский Вася – после возвращения из тюрьмы первое время говорил на русском языке), *Ирзе* (в роду были эрзя), *Ързава* (букв.: «русская женщина» – русская, проживающая среди мокшанского населения), *Татарня* (в роду были татары), *Татар* (по национальности татарин), *Татарава* 1 (букв.: «жена татарина»), *Татарава* 2 (по национальности татарка);

– по цвету волос и кожи человека: *Акша Анна* (белая Анна), *Равжай* (черная), *Чернай* (черный), *Акша* (белый), *рыжай* (рыжый), *Мази пря* (букв.: «красная голова», т.е. рыжий), *Соду* (букв.: «испачканный сажей»);

– отражающие физические, физиологические и психологические характеристики человека: *Нимой* (немой), *Француз* – (имеет дефект речи), *Дикай* (дикий), *Аля Маня* (букв.: «мужик Маня», женщина по имени Мария, которая одевалась только в мужскую одежду; *аля* – рус. мужчина);

– по официальной фамилии: *Паршин, Щанкин, Байчурин* (официальная фамилия и она единственная в селе, но жителями села воспринимается как прозвище).

Собранный материал показывает, что одни и те же прозвища можно применять к разным лицам. На наш взгляд, это объясняется наличием похожих случаев, сходством в характерах называемых, в привычках, вкусах и, конечно же, в одинаковом эмоционально-оценочном восприятии жизни, одинаковой коллективной оценке, основанной на общих культурных традициях, эмоциональном «прозвищном самосознании». Мы зафиксировали одно абсолютно одинаковое прозвище: *Татарава* – (букв.: «жена татарина»), передалось прозвище мужа (*Татар* + *ава* «женщина», «жена») и *Татарава* – (татарка), женщина сама по национальности татарка (*Татар* «татарин» + *ава* «женщина»). В некоторых случаях для дифференциации номинантов используется диминутивный суффикс: *Офта* (медведь) – *Офтоня* (медвежонок), *Татар* (татарин) – *Татарня* (татарин + уменьшительно-ласкательный суффикс *-ня*). Наблюдаются единичные случаи перевода прозвища одного и того же человека с русского языка на мокшанский: *Кура* (курица) – *Сараз* (курица).

В мокшанском языке с древних времен и до настоящего времени старшие родственники мужа, кроме слова *ърьвяня* «сноха», к снохе обращаются именем мужа с добавлением слова *ърьвя* «жена». Однако слово *ърьвя* «сноха» морфологизировалось, и в современном языке находим лишь суффикс *-ря*. Например: *Саша – Сашарясь* (жена Саши), *Коля – Колярясь* (жена Коли), *Вася – Васярясь* (жена Васи), *Ладя – Ладярясь* (жена Владимира). Такой же гендерный переход наблюдается и в прозвищах: *Предсь* (прозвище мужа) – *Предорясь* (прозвище жены), *Нимой* (прозвище

мужа) – *Нимоерясь* (прозвище жены), *Кура* (прозвище мужа) – *Курарясь* (прозвище жены), *Руз Вася* (прозвище мужа) – *Руз Васярясь* (прозвище жены), *Татарня* (прозвище мужа) – *Татарнярясь* (прозвище жены), *Офта* (прозвище мужа) – *Офторясь* (прозвище жены), *Крандиль Вася* (прозвище мужа) – *Крандиль Васярясь* (прозвище жены).

Итак, основы уличных имен жителей села Адашева разнообразны. Помимо дохристианских и христианских, ими являлись прозвища, создаваемые посредством использования лексики как мокша-мордовского языка, так и русской. Прозвища выступают в качестве надежного средства индивидуализации и идентификации отдельного рода, лица.

Литература

1. Выготский Л. С. Мышление и речь // Избранные психологические исследования. – М., 1956. – 352 с.

2. Куклин В. Н. Некоторые вопросы эрзя-мордовской антропонимии // Ономастика Поволжья. – Горький, 1971. – С. 73–75.

3. Мокшин Н. Ф. Мордовская дохристианская антропонимия // Ономастика Поволжья. – Горький, 1971. – С. 59–64.

4. Мокшин Н. Ф. Тайны мордовских имен: Исторический ономастикон мордовского народа. – Саранск, 1991. 112 с.

5. Надькин Д. Т. Морфологические строения мордовских дохристианских личных имен // Ономастика Поволжья. – Горький, 1971. С. 76–78.

6. Натуральнова Г. А. Имена родства в антропонимии шокшанского диалекта эрзянского языка // Филология и литературоведение. 2016. № 3 [Электронный ресурс]. URL: http://philology.snauka.ru/2016/03/1930.

7. Никонов В. А. География фамилий. – М., 2008. – 200 с.

8. Суперанская А.В. Современный словарь русских личных имен. – М., 2005. – 384 с.

9. Цыганкин Д. В. Фамильные основы у эрзи и мокши (лексико-семантический анализ с этимологией) // Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П.Огарева: фундаментальные и прикладные исследования в области финно-угроведения. – Саранск, 2014. – С. 149–164.

Список сокращений

мокш. – мокшанский язык
рус. – русский язык
эрз. – эрзянский язык

ANTHROPONYMS OF THE SOUTH-EASTERN DIALECT OF MOKSHA LANGUAGE (BASED ON DIALECT OF ADASHEVO VILLAGE)

N. F. Kabaeva[1]

Summary. The paper deals with modern nicknames of villagers residing at Adashevo village, Kadoshkinsky district of the Republic of Mordovia. Individual and group anthroponyms are analysed. The factors essential for appearance of familial and ancestral nicknames are revealed.
Keywords: the Moksha language, the Mordovian language, anthroponyms, nicknames.

УДК 784.4

МНОГОСЛОГОВЫЕ НАПЕВЫ ТАТАР-КРЯШЕН ЗАКАМЬЯ В ОБЩЕРЕГИОНАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ: ОБЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ЛАДОМЕЛОДИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА

Э. Ф. Камалова[2]

Аннотация. В статье рассматриваются интонационные пересечения кряшенских напевов с иноэтническими песенными образцами. Для установления мелодико-интонационной общности

[1] Ogarev Mordovia State University, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof. of the Chair of Mordovian Languages, Saransk, nadkab@rambler.ru.
[2] Республиканский центр развития традиционной культуры, науч. сотр., Государственный фольклорный ансамбль кряшен Республики Татарстан, гл. хормейстер, Казань, kamalova.el@yandex.ru.

разноэтнических традиций в работе произведено сравнительное рассмотрение трех песенных образцов, относящихся к песенным традициям кряшен, елабужских мари и завятских удмуртов – этнических подгрупп, расселенных в пределах одной контактной зоны. Предпринятый анализ выявил общность ладозвукорядного и ладофункционального строения напевов, которое, в свою очередь, определило сходство их мелодического рисунка. Отмеченная общность фиксируется даже при первоначальном визуальном знакомстве с образцами и находит подтверждение при последующей попытке ее теоретического осмысления.
Ключевые слова: закамские кряшены, елабужские мари, завятские удмурты, многослоговые напевы, ладомелодическое устройство.

Этническая карта Поволжского региона определяется множественностью составляющих ее компонентов. При этом общей чертой практически всех без исключения этносов является дисперсность расселения, в результате которой, согласно общему мнению, этнические и этнокультурные комплексы тюркских, финно-угорских и славянского народностей образуют подобие «котла», в котором составляющие его компоненты определенным образом взаимодействуют между собой. В существующей на сегодняшний день литературе исследователями неоднократно предпринимались попытки выявления *общего, сходного* между различными музыкально-поэтическими культурами, населяющими Поволжский ареал [3; 2; 7]. Не является исключением и песенная культура кряшен различных этнографических подгрупп. В частности, Н. Ю. Альмеева подчеркивает, что «имея элементы корневой связи с интонационным мышлением волжско-татарской традиции в целом, он [фольклор кряшен] представляет собой конгломерат тюркских и финно-угорских черт музыки» [1, с. 16]. И далее: «особое (даже уникальное) местоположение кряшен в системе поволжских этносов: относясь к тюркоязычному миру, по данным музыкальной культуры они вписываются в общую картину жанровых систем Поволжья, как тюрских, так и финно-угорских» [1, с. 16–17].

Рассмотрение различных форм пересечений этномузыкальной традиции кряшен с песенными культурами других этносов региона уже не единожды становилось предметом

специальных исследований. В частности, следует указать работы О. Герасимова [4], И. Нуриевой [11], Н. Макаровой [9], в которых были рассмотрены сходные черты между образцами песенности кряшен и мари, кряшен и удмуртов. Исследователями были выявлены множественные факты пересечений, существующих на уровне этнографического контекста бытования песенной культуры, обрядовой системы, музыкальной стилистики песенных образцов. Например, обращает на себя внимание общность традиционного календаря. Практически все значимые даты календаря татар-кряшен – сами праздники и особенности их проведения – имеют аналоги в календаре елабужских мари. Напомним, вплоть до настоящего времени у местных мари бытует игра *шоргаш кудалтен модмаш* (букв.: «бросание колец»), которая до мельчайших подробностей совпадает с *йөзек салу* закамских кряшен [5, с. 39–40]. Множество параллелей обнаруживается и в обряде гостевания – как в самом его существовании, так и в особенностях его проведения. Обращает на себя внимание также и ряд конкретных жанровых пересечений. Так, у елабужских мари обряд гостевания сопровождают приуроченные песни, бытующие под названием *рат муро*. У закамских кряшен специальные песни, исполняемые во время гостеваний, именуются *рәт җырлары* (букв.: «песни хождения в ряд»). Данный факт закономерен: согласно общепринятому мнению, обрядовая культура различных этносов Поволжского региона формировалась в рамках единой этнокультурной системы, что определило существование общего пласта традиционной культуры, связанной с общинно-родовыми представлениями [2].

Весьма показательным с точки зрения выявления общих характеристик оказывается анализ и собственного музыкального устройства разноэтнических образцов. Как известно, наиболее устойчивым параметром – своеобразной морфологической доминантой – строения напевов является их ритмическое устройство, которое чаще всего и оказывается в центре специального внимания в различного рода сравнительных исследованиях [см., в частности: 9]. Рассмотрение ладового строения напевов с точки зрения выявления межэтнических пересечений, как правило, сводится к перечислению звукорядных структур, встречающихся в различных традициях [см.: 13, с. 65],

или общими указаниями на преобладание в напевах ладофункциональной модели модулирующего типа, фигурирующей в литературе под названием «модель со скользящей опорой» [10]. В целом данная ситуация отражает существующее негласное мнение о некоей размытости мелодико-интонационного устройства напевов, ее несводимости к каким-либо определенным устойчивым структурам, что, в свою очередь, препятствует проведению каких-либо сравнительных рассмотрений. В основе звуковысотного устройства многослоговых напевов закамских кряшен лежит ограниченное количество ладозвукорядных структур, ладофункциональных моделей и мелодико-интонационных клише. Дает ли подобная устойчивость возможность для проведения сравнительного рассмотрения напевов закамских кряшен с напевами иных этнических песенных традиций? И насколько ладовое и мелодико-интонационное устройство может выступать в качестве этнически репрезентативного компонента мелодического строения песенных образцов? Попытаемся ответить на поставленный вопрос, проведя последовательное рассмотрение всех трех параметров ладового устройства на материале разноэтнических песенных традиций.

Итак, в основе многослоговых напевов закамских кряшен лежит ограниченное количество ладозвукорядных структур: это разновидности ангемитонной пентатоники *d* в объеме квинты и сексты (*d – e – g – a*, *d – e – g – a – h*), а также звукоряды *g* в диапазоне сексты и октавы (*g – a – c – d – e*, *g – a – h – d – e – G*). Отметим, что факт распространения указанных звуковысотных шкал не является моментом исключительным: в целом ряде поволжских традиций именно данные виды ангемитонных звукорядов оказываются наиболее популярными [см. в частности: 6; 8], но вместе с тем они же могут репрезентировать специфику местной традиции.

Ладофункциональное устройство многослоговых напевов закамских кряшен определяется опорой на две модели переменного типа, в которых сосуществуют две опоры, занимающие крайние высотные зоны. Думается, нет необходимости доказывать, что переменность – распространенное явление, характеризующее ладофункциональное устройство народно-песенных образцов, и само по себе оно никак не может выявлять этническую специфику

отдельно взятой фольклорной традиции. Специфика же каждой из них обусловлена выбором конкретной формы ладофункционального устройства, которая, в свою очередь, определяется целым рядом факторов – звукорядом, количеством опорных тонов, их интервальным соотношением. Различными комбинациями перечисленных выше параметров и объясняется многообразие конкретных форм преломлений ладофункциональной переменности. Например, в напеве южных удмуртов «Сюан сям» [11, № 100; нотный пример 1] фиксируется переменное соотношение трех тонов – *g* – *a* - *h* – трихорда в объеме терции. В мишарском свадебном плаче «Таӊ кучат» [12, № 3; нотный пример 2] мелодическое устройство основано на выявлении трех тонов – e – g – a – тетрахорда в объеме кварты, в котором каждый из обозначенных тонов может выполнять функцию опоры. Список подобных примеров, каждый из которых характеризуется индивидуальной *интерпретацией* явления переменности, можно продолжить.

Для проведения сравнительного рассмотрения мелодико-интонационного строения разноэтнических напевов нами были привлечены три песенных образца, относящихся к песенным традициям кряшен («Биеккәй тауларныӊ, әй, башларында», Приложение I, № 92; нотный пример 3), елабужских мари («Кӯзалалым курыкын вуйшкыжо»; *5*, № 18; нотный пример 4) и завятских удмуртов («Возь выл сям»; 11, № 79; нотный пример 5) – этнических подгрупп, расселенных в пределах одной контактной зоны.

Ладозвукорядной основой всех образцов является ангемитонная пентатоника *d* в объеме квинты. В напеве «Возь выл сям» звуковысотный остов усложнен за счет включения секстового тона, появляющегося во внутрислоговом распеве:

Таблица 1.

Песенный образец	Звукоряд
«Биеккәй тауларныӊ, әй, башларында»	*d – e – g – a*

«Кўзалальым курыкын вуйшкыжо»	$d – e – g – a$
«Возь выл сям»	$d – e – g – a –(h)$

Ладофункциональное строение во всех образцах основано на попеременном выявления опорных тонов, закрепленных за крайними точками амбитуса. Имеющиеся различия между напевами связаны с высотным положением заключительных тонов первой мелостроки. В напеве, репрезентирующем традицию елабужских мари, обе мелостроки (А и В) завершаются нижним опорным тоном. В удмуртском образце первая мелострока замыкается верхним опорным тоном – g. Кряшенский напев занимает некое промежуточное положение – конечная опора первой мелостроки закреплена за тоном g с последующим спуском глиссандирующего типа. Несмотря на отмеченное различие, принцип соподчинения тонов во всех образцах оказывается идентичным и, как уже было сказано, определяется переменностью двух опорных зон.

Достаточно ожидаемо и даже закономерно, что идентичные ладовые условия, заданные тоновым составом и выбранной ладофункциональной моделью, формируют весьма сходный мелодический рисунок разноэтнических напевов. Данное сходство фиксируется даже при первоначальном визуальном знакомстве с образцами и находит подтверждение при последующей попытке его теоретического осмысления. Действительно, мелодический контур всех напевов буквально «соткан» из последования восходящих и нисходящих попевок, «мигрирующих» между нижней и верхней опорными зонами. Мелодико-интонационное устройство напевов закамских кряшен предстает в виде жестко организованной системы ладомелодических формул, реализация которых в напеве также определяется действием ряда ограничительных параметров. Попытка «приложить» данную систему к анализируемым напевам оказалась весьма результативной: попевки, организующие разноэтнические песенные образцы, легко соотносятся с выделенной нами номенклатурой устойчивых мелодико-интонационных клише.

«Биеккәй тауларның, әй, башларында»
(*№ 92 Приложение I,* первая мелодическая строфа)

♪♪♪♪♩♩ ♪♪♪♩♩

(4 + 5) (4 + 3)

♪♪♪♪♩♩ ♪♪♪♪ ♪♪♪♪♩

(4 + 5) 4 (5 + 4)

«Күзалальым курыкын вуйшкыжо»
(5, № 18, первая мелодическая строфа)

♪♩♪♩ ♪♪♪♪♩♪♩ ♪♩♪♩

(4 + 5) (4 + 4 + 5) 4

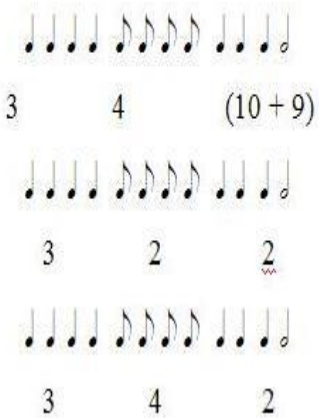
♪♩♪♩ ♪♩♪♩♩

(4 + 5) 4

♪♩♪♩ ♪♩♪♩♩

(4 + 5) 4

«Возь выл сям»
(*11*, № 79, первая мелодическая строфа)

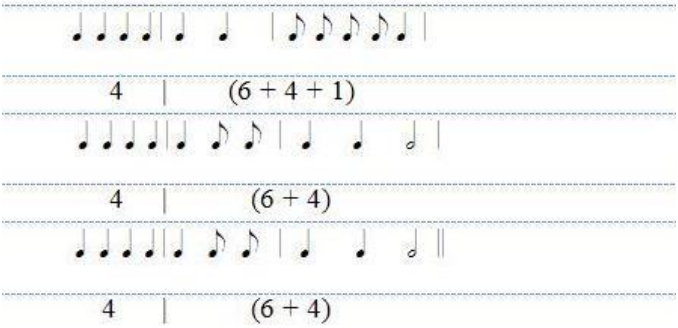


В рассматриваемых нами напевах сходство ладового устройства выявлено достаточно рельефно и, более того, определяет сходство образцов – сходство, реализованное не только на звукорядном и ладофункциональном уровне, но и в их мелодико-интонационном устройстве. Безусловно, отмеченная «осязаемость» ладомелодических пересечений – вплоть до полного совпадения попевочного строения марийского, кряшенского и удмуртского напевов – обусловлена «совпадением» условий мелодико-интонационного развертывания, а именно тождеством тонового состава и типа сопряжения звуков. Однако здесь важнее другое: конкретные факты интонационных пересечений между разноэтническими образцами указывает на существование единых мелодических типов[1], актуальных в целом для *различных* этнических песенных традиций данного локального куста, что не может не свидетельствовать об их генетической общности.

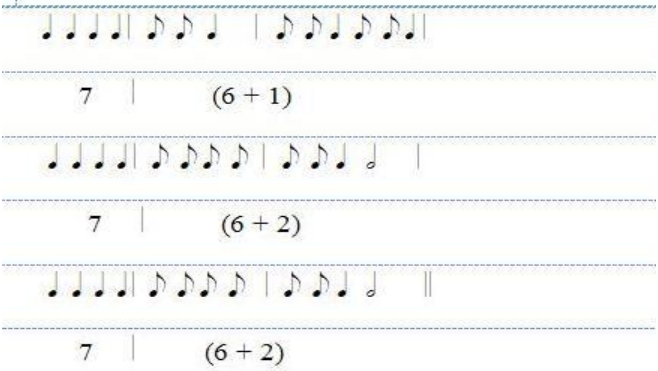
[1] Понятие *мелодического типа* как «некоего обобщения большого числа песен однородной мелодической структуры» выдвинул и обосновал И. Земцовский. Под мелодическим типом понимается «модель всей музыкально-песенной строфы, учитывающая количество и качество основных ее структурных компонентов в их взаимосвязи и потому определяющая музыкальную типологию рассматриваемых песен в целом на уровне их музыкальной композиции».

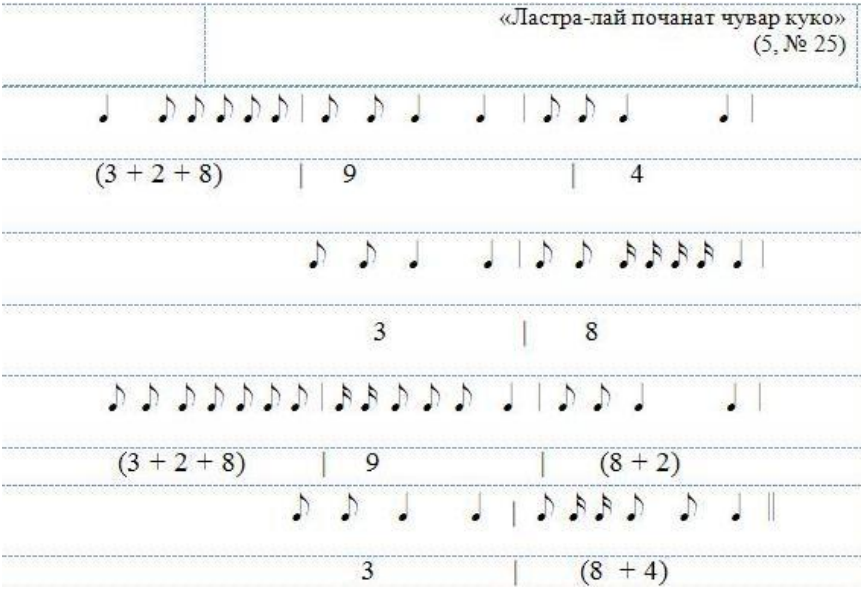
Обращает на себя внимание широкое распространение выделенного мелодического типа в общерегиональном контексте. Напомним, что именно его реализует большая часть напевов кряшен; весьма популярен он и в песенной традиции елабужских мари. Показательно, что практически любой из песенных образцов елабужских мари, основанных на звукоряде *d* в объеме сексты, можно представить в виде числовых формул, уже знакомых по напевам кряшен.

«Ужаргынат коеш, кӱренынат пеледеш»
(5, № 11)



«Мландылай йымачын йосыжо кудалеш»
(5, № 13)





Взаимодействие ладомелодических формул в рамках напева определяется принципом комбинаторики – свободного, практически ничем не обусловленного взаимодействия ладомелодических ячеек. Сходным образом – как и в традиции татар-кряшен – в марийских напевах организованы масштабные соответствия попевок: они могут разворачиваться в пределах полустроки напева.

Завершая рассмотрение, выскажем ряд наблюдений предварительного характера. Напевы татар-кряшен характеризуются комплексом специфических качеств, ярко выделяющих рассматриваемую традицию в контексте прочих локальных культур татарской общности. Попытки определения интонационной специфики местных напевов привели нас к сопоставлению их с песенными образцами иноэтнического формирования, а именно напевами, бытующими в среде елабужских мари и завятских удмуртов. Думается, что ставить окончательную точку в решении вопроса межэтнических пересечений песенных традиций региона, реализованных на уровне звуковысотного устройства напевов, было бы преждевременным.

Однако уже на данном этапе представляется возможным говорить о необходимости *регионального* подхода к изучению традиционных музыкальных культур Поволжья, необходимости в выявлении *общерегиональных* черт в мелодико-интонационном устройстве напевов.

Литература

1. Альмеева Н. Ю. Песенная культура татар-кряшен: Жанровая система и многоголосие: автореф. дис. ... канд. искусствовед. / Альмеева Наиля Юнисовна. – Л., 1986. – 18 с.

2. Альмеева Н. Ю. Гетерофонная фактура (опыт анализа архаического многоголосного пения татар-кряшен) / Н. Ю. Альмеева // Судьбы традиционной культуры: сб. ст. и мат. памяти Л. Ивлевой / Российский ин-т истории искусств. – СПб.: РИИИ, 1998. – С. 195–220.

3. Ананичева Т. М., Суханова Л. Ф. Песенные традиции Поволжья / Т. М. Ананичева, Л. Ф. Суханова. – М.: Музыка, 1991. – 176 с.

4. Герасимов О. М. К постановке вопроса об этномузыкальных связях елабужских мари и кряшен / О. М. Герасимов // Финно-угорский музыкальный фольклор и взаимосвязи с соседними культурами: сб. ст. – Таллинн: Ээсти раамат, 1980. – С. 267–274.

5. Герасимов О. М. Элнет кундемын поянлыкше = Сокровища стороны элнет. Музыкальный фольклор елабужских мари / О. М. Герасимов. – Йошкар-Ола: Изд. центр МПИК, 1997. – 239 с.

6. Гиршман Я. М. Пентатоника и ее развитие в татарской музыке / Я. М. Гиршман. – М.: Сов. композитор, 1960. – 180 с.

7. Кондратьев М. Г. Основные свойства чувашской пентатоники / М. Г. Кондратьев // Пентатоника в контексте мировой музыкальной культуры: материалы межреспубликанской науч. конференции (Казань, 1–2 ноября, 1993 г.) / Казан. гос. консерватория. – Казань: КГК, 1995. – С. 86–91.

8. Кондратьев М. Г. Чувашская народная музыкально-поэтическая система и ее инонациональные параллели: Науч. докл. … д-ра искусствовед. / М. Г. Кондратьев; Государственный институт искусствознания. – М., 1995. – 46 с.

9. Макарова Н. Н. Песенная культура прибельских мари: Дипломная работа / Н. Н. Макарова, Е. М. Смирнова; Казан. гос. консерватория. – Казань, 2010. – Ч.1. – 228 с.; Ч.2. – 397 с.

10. Маклыгин А. Л. О модальных свойствах пентатоники в песнях луговых мари / А. Л. Маклыгин // Пентатоника в контексте мировой музыкальной культуры: материалы межреспубликанской научной конференции (Казань, 1–2 ноября, 1993 г.) / Казан. гос. консерватория. – Казань: КГК, 1995. – С. 49–60.

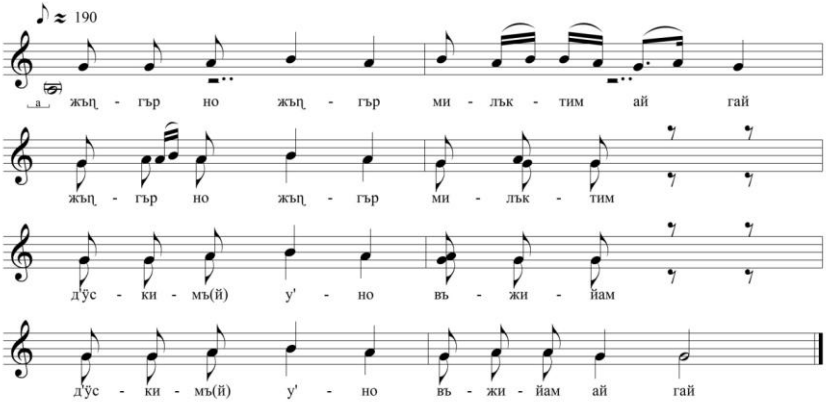
11. Нуриева И. М. Этномузыкальные параллели в системе народного календаря финно-угров и крещеных татар / И. М. Нуриева // Финно-угроведение. – 1996. – № 1. – С. 88–92.

12. Песни татар-мишарей / Сост. Е. М. Смирнова, Л. И. Сарварова. – Казань: КГК, 2016. – 488 с. – (Памятники татарского народного музыкально-поэтического творчества; вып. 4).

13. Сарварова Л. И. Этнический компонент песенной культуры татар-мишарей: Вопросы звуковысотной и фактурной организации: дис. … кандидата искусствовед. / Сарварова Лилия Илдусовна. – Казань, 2006. – 245 с.

Нотные примеры

Нотный пример 1.
«Сюан сям»
(11, № 100)



Нотный пример 2.
«Таң кучат»
(12, № 3)

♪ =168-144

♪ =168 > 160

b/c 1. Че_ бе_ лде_ ккә_ ем чып - чы_ бар,

че бен лә ку_ нса, кем ку___ ар?

Ә_ ни, ма_ ем, ми_ не би_ рә_ сен,

ка ра ке_ рлә_ ре___ нне кем ю_ ар?

Нотный пример 3.
«Биеккәй тауларның, әй, башларында»
(Приложение I, № 92)

♩= 108

1.Би - е - ккәй тау - ла - рның, әй, ба - шла - ры - нда(й)

а - лтын тә - ңкә та - птым ә - ллә - лей лә, ай, (й)ә - лә - (йә) - лей.

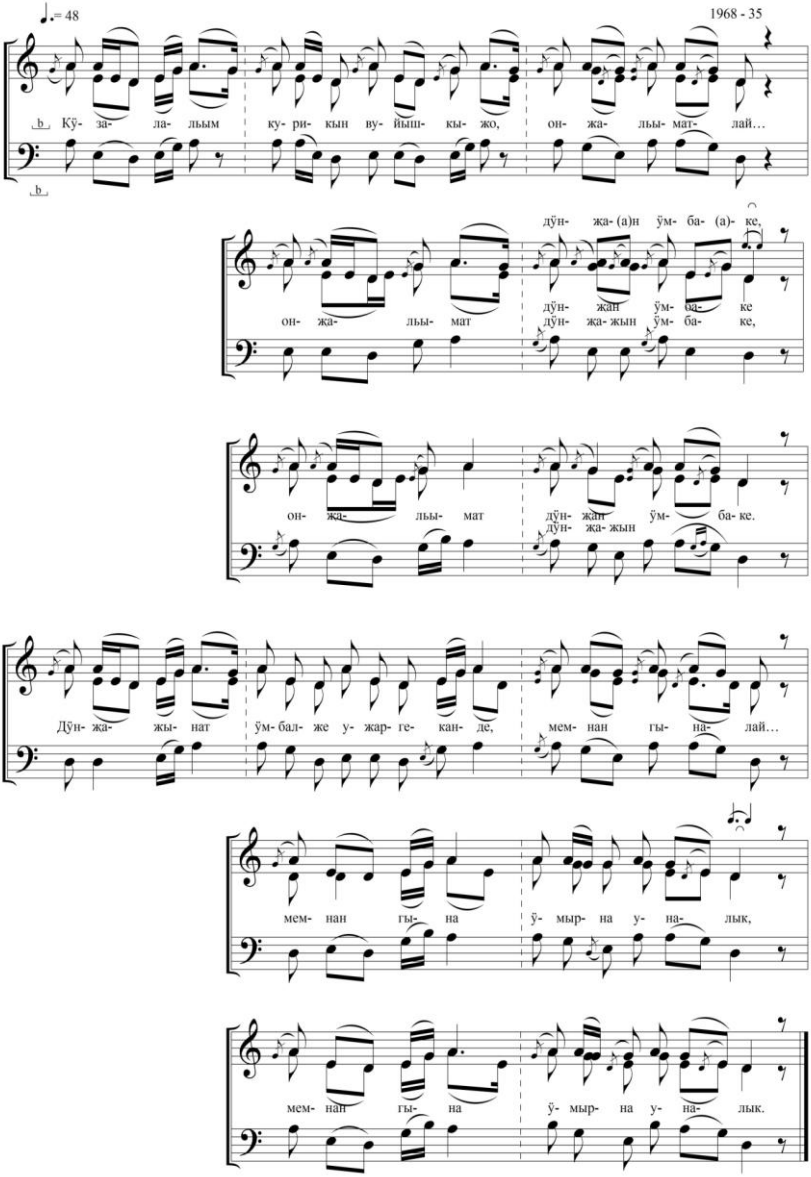
А - лтын тә - ңкә бе - згә - (й) зу - рлар мал тү - гел,

бер кү - ре - шү - лә - ре, әй, ә - ллә - ней лә, ай, (й)ә - лә - (йә) - нәй.

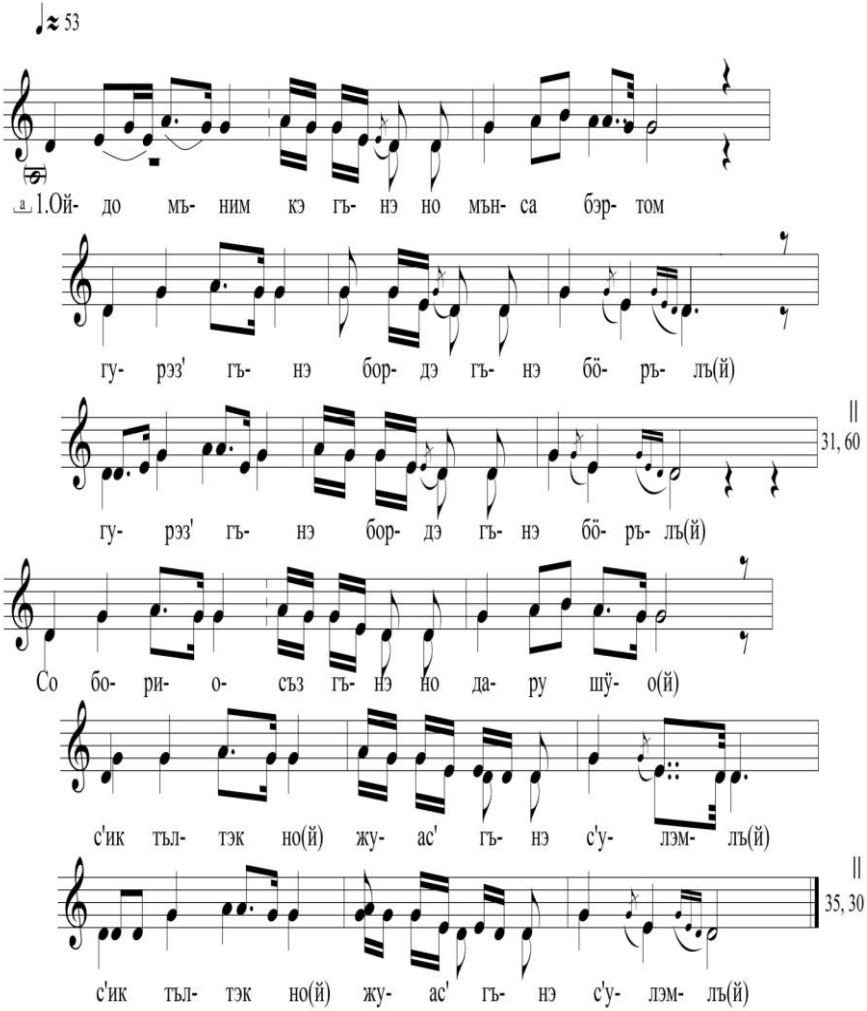
А - лтын тә - ңкә бе - згә зу - рлар мал тү - гел,

бер кү - ре - шеү - лә - ре(й), әй, ә - ллә - ней лә, ай, ә - ллә - нәй.

Нотный пример 4.
«Кӯзалальым курикын вуйыш кыжо, онжалььматлай»
(5, № 18)



Нотный пример 5.
«Возь выл сям»
(11, № 79)



MULTISYLLABIC TUNES TATAR KRYASHENS OF ZAKAMYE IN A COMMON REGIONAL CONTEXT: COMMUNITY AND SPECIFICS OF THE LADOMELODICHESKY DEVICE

E. F. Kamalova[1]

Summary. In article intonational crossings of the Kryashen tunes with inoetnichesky song samples are considered. Comparative consideration of three song samples relating to song traditions the Kryashen, the Yelabuga Mari and the zavyatskikh of Udmurts – the ethnic subgroups settled within one contact zone is made for establishment of melodiko-intonational community the raznoetnicheskikh of traditions in work. The undertaken analysis has revealed community of a ladozvukoryadny and ladofunktsionalny structure of tunes which, in turn, has defined similarity of their melodic drawing. The marked-out community is fixed even at initial visual acquaintance to samples and finds confirmation in the subsequent attempt of her theoretical judgment.
Keywords: Zakamsk Kryashens, Yelabuga Mari, zavyatsky Udmurts, multisyllabic tunes, ladomelodichesky device.

УДК 398

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ СЕЛА ВЕРХНИЙ СУБАШ БАЛТАСИНСКОГО РАЙОНА ТАТАРСТАНА (ПО СЛЕДАМ ОДНОЙ ФОТОГРАФИИ)

Э. Р. Каюмова[2]

Аннотация. В статье освещаются народные музыкальные традиции села Верхний Субаш Балтасинского района Татарстана.

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Researcher, State Folklore Ensemble of Kryashens of the Republic of Tatarstan, choirmaster, Kazan, kamalova.el@yandex.ru.
[2] Республиканский центр развития традиционной культуры, вед. науч. сотр., канд. искусствоведения, Казань, el-kayumova@mail.ru.

Данный населенный пункт примечателен тем, что в нем до настоящего времени сохранилась живая традиция игры на шлемовидных гуслях. Автор опирается на материалы, добытые в ходе экспедиции 2013 г. Основное внимание в статье уделено атрибуции фотографии, являющейся важным источником для изучения истории музыкальной культуры с. В.Субаш.
Ключевые слова: народная музыка, гусли, музыкально-фольклорная экспедиция, атрибуция фотографии, кряшены, Верхний Субаш, Балтасинский район Татарстана.

Во время экспедиции 2013 г. в селе Верхний Субаш (Югары Субаш) Балтасинского района Республики Татарстан мне попалась весьма примечательная фотография (см. фото № 1). На черно-белом снимке были запечатлены три гуслярши, что сразу привлекло мое внимание и побудило к разыскным работам по выяснению подробностей (установлению личностей и др.).

Данная фотография была сделана на Казанском телевидении предположительно в 1987 г. По словам респондентов, в тот год балтасинцы приезжали в столицу республики с отчетным концертом. Они подготовили сценку традиционных посиделок (*Аулак өй күренеше*), участники которой изображены на фотоснимке.

Начнем с исполнительниц на гуслях. С левого края (первая гуслярша) – **Васильева Антонида Васильевна** (1929–1995), в быту ее называли *Туйна апа*. Сведений о ней крайне мало.

В центре (вторая гуслярша) – **Николаева Миннегуль (Мария) Антоновна** (1934–1996), уроженка с. Сердебаш (Сәрдәбаш) Арского района Татарстана. Выйдя замуж, в 1956 г. переехала в с. В.Субаш.

Справа (третья гуслярша) – **Федорова Анфиса Николаевна**. Она родилась в 1927 г. в деревне Новый Мир Мари-Турекского района Марий Эл, расположенной на границе с Татарстаном. Переезд в Верхний Субаш также связан с замужеством. В ходе экспедиционной поездки 2013 г. автору статьи посчастливилось встретиться с этой исполнительницей (фото № 2). Я застала ее в тот момент, когда она только вышла из больницы после перенесенной операции на глаза. Несмотря на почтенный возраст и плохое самочувствие, Анфиса Федорова, по-девичьи, быстро

принарядилась для интервью, кокетливо позировала и все время справлялась, хорошо ли она получилась на фотографиях. Не зря в народе ее величают *Матур Әмпис* (Красивая Анфиса). Кроме того, в этом просматривается и опыт сценической деятельности.

Все гусли кустарного производства. В с. В.Субаш их изготовлением занимался Семенов Ананий Семенович (1914–1986), который перенял этот промысел от своего отца.

Село Верхний Субаш является одним из немногих мест, где до сих пор сохранилась живая традиция игры на гуслях. В результате полевых изысканий были выявлены имена 11 исполнительниц (искусство передавалось по женской линии), самая старшая из них – 1895 г.р. [Подробнее см.: 2]. Однако по мнению жителей В.Субаш, гусли к ним занесли невестки из Сердебаш и Новый Мир (из так называемых «марийских краев» – *марийскидан*). Данная гипотеза не лишена основания, о чем свидетельствует хотя бы происхождение двух вышеупомянутых гуслярш (Миннегуль Николаевой и Анфисы Федоровой). Ныне живущая в с. В.Субаш гуслярша Иванова Елизавета Васильевна также родом не отсюда (появилась на свет в 1939 г.р. в д. Новый Мир).

Итак, вернемся к фото № 1. Позади Анфисы Федоровой (во втором ряду) с гармошкой-тальянкой стоит ее супруг – **Николай Федоров** (*Микола абый*). Они часто музицировали вдвоем (дуэт гуслей и гармоники). В браке у них родилось 8 детей (один из них погиб в младенчестве). Одна из дочерей (на снимке крайняя справа) – **Федорова Равиля Николаевна** (~1967 г.р.), в настоящее время проживает в Казани. Рядом с Равилей – **Алексеева (в замужестве – Габдельхакова) Лидия Ильясовна** (1967 г.р.), с 2005 г. работает библиотекарем в с. В.Субаш.

Справа от Николая Федорова – **Васильев Илья Степанович** (1959 г.р.), бывший директор Дома культуры с. В.Субаш, в 1989 г. удостоен звания «Заслуженный работник культуры Татарской АССР». Умер на 50-м году жизни (~ в 2008 г.). Односельчане отзываются о нем как о хорошем и достойном человеке. В память о нем был сочинен баит (автор – Алексеева Лилия Нургалеевна, 1979 г.р., урожденная Гатиятуллина, из соседней деревни Каенсар).

Особого внимания заслуживает исполнитель на курае (2-й ряд, третий слева). Это **Фролов Радик Васильевич**, учитель

музыки, играл на баяне. В свое время он организовал в школе кружок по игре на курае, сам мастерил инструменты (курай, сорнай). Благодаря его усилиям в деревне действовал духовой оркестр!

Впереди него в первом ряду сидит его мать – плясунья **Фролова Марьям (Мария)**, *Мәрҗәм тәтә*. Родник в селе носит ее имя (*Мария чишмәсе*).

В заднем ряду крайний слева – **Дмитриев Геннадий Николаевич** (1963 г.р.), художественный руководитель Верхнесубашского Дома культуры (см. также фото № 3). Мультиинструменталист: владеет игрой на курае, кубызе (варгане), гармонике, баяне, сорнае, ударных инструментах, в последние годы освоил гусли. Рядом с ним (на фото № 1, с баяном) – его родной брат **Дмитриев Радик** (1955 г.р.), сейчас живет в Казани.

В ближнем ряду между гусляршами М. Николаевой и А. Федоровой расположилась **Алексеева Салима (Александра) Алексеевна** (1924 г.р.). Она работала учительницей, хорошо пела. Именно от нее были записаны песни, которые вошли в репертуар сельского ансамбля. В постановке «Аулак өй» участвовали ее дочери – **Файзрахманова Раушания Бариевна** (~ 1957 г.р.) и **Файзрахманова Ильдария** (1966 г.р.). Обе сидят в первом ряду (с левой стороны).

На памятном снимке представлены в основном жители с. Верхний Субаш. Исключение составляют несколько человек. В их числе: ***Рамазан бабай*** – тальянист и мастер-изготовитель гармошек из Балтасей (справа от кураиста); **Михайлов Радик Тихонович** (четвертый справа) – выдающаяся личность, долгие годы (с 1985 по 2006) руководил отделом культуры Балтасинского района, много сделал для сохранения и развития фольклорных традиций. В наши дни возглавляет Киноучреждение Балтасинского муниципального района. Наконец, последний во втором ряду – **Ильин Альберт Павлович** (1966 г.р.), о котором известно, что он проживает в Азнакаево.

Итак, **полный список** людей, изображенных на фотографии № 1, выглядит следующим образом:

1-й ряд (сидят, слева-направо):

1) Файзрахманова Раушания Бариевна (~ 1957 г.р.)

2) Файзрахманова Ильдария Бариевна (1966 г.р.)

3) Васильева Антонида Васильевна (1929–1995)
4) Фролова Марьям (Мария)
5) Николаева Миннегуль (Мария) Антоновна (1934–1996)
6) Алексеева Салима (Александра) Алексеевна (1924 г.р.)
7) Федорова Анфиса Николаевна (1927 г.р.)
8) Алексеева (в замужестве – Габдельхакова) Лидия Ильясовна (1967 г.р.)
9) Федорова Равиля Николаевна (~1967 г.р.)

2-й ряд (стоят, слева-направо):
1) Дмитриев Геннадий Николаевич (1963 г.р.)
2) Дмитриев Радик Николаевич (1955 г.р.)
3) Фролов Радик Васильевич
4) Рамазан бабай
5) Михайлов Радик Тихонович
6) Николай Федоров
7) Васильев Илья Степанович (1959 г.р.)
8) Ильин Альберт Павлович (1966 г.р.).

Вероятно, у читателей возник вопрос об этнической принадлежности жителей рассматриваемого населенного пункта. Село В.Субаш находится в Западном Предкамье, входит в ареал Северного Заказанья. Ситуация здесь весьма своеобразна. Население относится к группе кряшен, исповедывающих, как известно, православие. Однако часть людей перешла в ислам. Многие имеют мусульманские имена (часто – параллельно: и христианские, и мусульманские). Самосознание сближено с общетатарским (о себе говорят: «*без – татар керәшен*»). Традиционный костюм, архаичные ритуалы и песни не сохранились. Место обрядовых напевов занимают мелодии позднего интонационного пласта (в стиле *авыл көе*). Специфичным элементом кряшенской музыкальной культуры являются, пожалуй, лишь религиозные песнопения и гусли. Для сравнения: у мамадышских кряшен до сих пор можно встретить песни исторически раннего слоя, старинные украшения, платья и т.д., но отсутствуют не только сами гусли, но и даже воспоминания о них (Экспедиция в Мамадышский район, 2013 г.).

Согласно данным «Татарской энциклопедии», село В.Субаш было основано в начале XVIII в. [3, с. 573]. В экспедиции 2013 г. удалось собрать любопытные материалы об историческом прошлом. Рассказывают, что в давние времена тут был густой лес, где отдельными разрозненными группами (по 2–3 двора) обитали марийцы. Причем, они общались (например, звали друг друга в гости) с помощью звуковых сигналов (*сыбызгы сызгыртып*)! В середине XVII в. из д. Кишмәт, что недалеко от Казани («из арских краев»), переселились сначала три рода (Рамай, Чудыр, Митрофан), позднее – Егор, Сәнди, Мети, Балакай (Блакай). Татары вырубали лес для посева. Деревня состояла из двух частей: 1) в верхней жили кряшены, называлась *Кушкетбаш*, 2) в нижней – марийцы, называлась *Кушкет*. Жили дружно. И те, и другие были государственными крестьянами. К концу XIX в. число марийских семей уменьшилось. Деревня стала называться Субаш (букв. – «исток реки», т.к. находится в верхнем течении реки Кушкет). Иными словами, марийцы сначала отодвинулись в нижнюю часть деревни, а потом стали уходить в другие места. Несколько марийских семей до сего времени живут в с. В.Субаш (не ушли и не ассимилировались).

В наши дни название Кушкетбаш (Көшкәтбаш) носит другое село, расположенное неподалеку (относится к Верхнесубашскому сельсовету). Деревня Кушкет-Баш есть и в Кукморском районе (Село-Чуринский сельсовет), в сложении которой участвовал удмуртский компонент [1, с. 136].

Развитость музыкальных (в частности – инструментальных) традиций в с. Верхний Субаш обусловлена рядом причин этногенетического, социального характера и др. Большую роль в поддержании народного искусства в актуальном состоянии играла подвижническая деятельность местных работников культуры. Дело предшественников продолжается в современных условиях. Нынешний директор Дома культуры – Фаезов Халил Рависович (1967 г.р.) руководит кряшенским фольклорным коллективом «Туганайлар», сам играет на различных музыкальных инструментах (фото № 3).

Литература

1. Исхаков Д. М. Этнографические группы волго-уральских татар: опыт системного анализа // Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Историко-этнографический атлас татарского народа. – Казань, 2002. – С. 75–166.

2. Каюмова Э. Р. Гусельная традиция татар-кряшен Балтасинского района и ее современные носители // Исполнительство на народных инструментах: теория, история, практика: материалы Международной научно-практической конференции, Казань, 10 марта 2014 года / Сост. А. А. Усов. – Казань, 2014. – С. 270 –276.

3. Татарская энциклопедия / Гл. ред. М. Х. Хасанов, отв. ред. Г. С. Сабирзянов. Т.1: А–В. Казань, 2002. – 672 с.

Фотоиллюстрации

Фото 1. Исполнители Балтасинского района на Казанском телевидении. Предположительно 1987 г. Переснимок Э. Каюмовой, с. В. Субаш, 2013 г.

Фото 2. Каюмова Э. Р. (слева), Федорова Анфиса Николаевна (справа). Село В.Субаш, 2013 г.

Фото 3. Фаезов Халил Рависович (слева), Дмитриев Геннадий Николаевич (справа). Фото Э. Каюмовой, с. В. Субаш, 2013 г.

MUSICAL TRADITIONS OF THE VILLAGE OF TOP SUBASH IN THE BALTASINSKY REGION OF TATARSTAN (IN THE FOOTSTEPS OF ONE PHOTO)

E. R. Kayumova[1]

Summary. The article deals with national musical traditions of the village of Top Subash in the Baltasinsky district of Tatarstan. This settlement is remarkable, because there is the living tradition of playing on the bell harp in this village. The author leans on the materials of the expedition in 2013. The main attention in article is paid to attribution of the photo which is an important source for musical culture history studying of Top Subash.
Keywords: folk music, psaltery, musical and folklore expedition, attribution of the photo, Kryashens, Top Subash, the Baltasinsky district of Tatarstan.

УДК 398

ОСОБЕННОСТИ РАССКАЗОВ-МЕМОРАТОВ О ДЕТСКИХ ИГРАХ В ПОЛЕВЫХ ЗАПИСЯХ ОТ ВЗРОСЛЫХ ИНФОРМАНТОВ

М. А. Ключева[2]

Аннотация. В статье описан опыт современной полевой записи рассказа-мемората о детской игре от взрослого информанта. В интервью, которое мы взяли в июле 2017 г., уроженка д. Папанино Моркинского р-на Марий Эл Петрикова Рита Егоровна, 1948 г. р., мари, рассказывает об игре с палками «клюк-панга». В статье анализируются особенности беседы об игре и текстообразования

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Leading Researcher, Cand. Sci. (Art Criticism), Kazan, el-kayumova@mail.ru.
[2] ГБУН при Правительстве РМЭ «Марийский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. В. М. Васильева», ст. науч. сотр., канд. искусствоведения, Йошкар-Ола, keymachine@yandex.ru.

специфического содержания. Приводятся фрагменты стенограммы разговора на марийском языке с переводом на русский.

Ключевые слова: марийские игры, народные игры, полевые записи, устные рассказы.

Для этнографического изучения народных игр, как и обрядов[1], идеальной ситуацией для исследователя является непосредственное наблюдение за ходом игры, протекающей в естественных условиях (например, за игрой детей во дворе). Такое наблюдение позволяет зафиксировать все детали игры, а последующий разговор с игроками – уточнить подробности, особенности правил и игровой терминологии, обстоятельства появления и бытования игры в репертуаре данной группы детей. Однако когда мы пытаемся узнать игры прошлого, приходится иметь дело не с самими играми (процессами, событиями), а с рассказами об играх, которые передают взрослые и пожилые информанты, вспоминая свое детство. Таким образом, в процессе интервьюирования возникает особый жанр речевого высказывания – устный рассказ-меморат об играх, который характеризуется собственной структурой и спецификой. Практика работы с пожилыми информантами показывает, что беседы об играх и получаемые в их результате описания достаточно однотипны и не всегда удовлетворительны по результату. Четко описать игру, особенно ролевую и / или командную, соревновательного характера, разыгрываемую по правилам, в разговоре достаточно сложно, тем более что информанты обычно не подготовлены и говорят «с ходу». Объективные сложности определяются следующим:

а) игровое действие обычно нельзя изложить просто по хронологии действий – от начала к концу игры, т.к. в ее ходе происходят «развилки», причем зачастую неоднократные (например, *если попал мячом, то следует (а), если не попал, то (б)* и т.п.). Практика показывает, что информант обычно описывает только один ход игры, а чтобы зафиксировать другой ход (ходы) «от развилки», необходимы наводящие вопросы. При этом часто

[1] О соотношении обряда и рассказа об обряде, типах таких рассказов существует определенная литература, такой опыт активно осмысляется, см. [5: 40–47], [1: 23], [4: 70–72] и др.

вспомнить другой ход информант не может и, теряясь от такого вопроса, начинает повторять (зачастую многократно) то, что уже сообщил – самый яркий для него, запоминающийся момент игры, который он считает самым важным;

б) в описании игры по хронологии возникают отвлечения по ходу включения в игровое действие новых участников, предметов, элементов разметки и пр., требующих отдельного комментария. Такие «отвлечения» также информативны, являются обязательной частью описания игры, но сам уход в детали может сбить рассказчика, и теряется нить повествования;

в) описывает игру информант либо от третьего лица (со стороны), либо говорит от первого, от второго лица, при этом зачастую меняя точку зрения. И бывает трудно проследить, о действиях какого именно игрока он говорит в конкретный момент;

г) игры соревновательного характера очень динамичны, и процесс игры протекает быстрее, чем идет рассказ о них. Это вызывает некоторый психологический эффект, когда рассказчик хочет быстро изложить происходящее, в темпе игры. Типично, когда все описание игры информант стремится уложить буквально в одно предложение. Все подробности игры в таком случае приходится узнавать с помощью дополнительных вопросов;

д) информанты, описывая игры, затрудняются подбирать слова и часто переходят от речевого описания к показу (расстояний, размеров, действий и т.д.), прибегают к языку жестикуляции и рисунков, сопровождая показ лишь скудными репликами с указательными местоимениями типа *туда, это, так, такой, вот столько* и т. п. Такой рассказ информативен для наблюдающего речь, но не для читающего описание игры, и требует особой редактуры.

Именно такими чертами отличаются практически все наши беседы о марийских подвижных играх в ходе полевой работы с пожилыми информантами, и ниже мы покажем это на примере одного подобного интервью, взятого нами в два дня – 11 и 14 июля 2017 года. Нашим информантом выступила Петрикова Рита Егоровна, 1948 г.р., мари, уроженка д. Папанино (ныне не существующей) Коркатовского сельского совета Волжского района Марийской АССР, в настоящее время жительница г. Йошкар-Олы, работающая вахтером МарНИИЯЛИ.

Приведем для иллюстрации часть этой беседы (сегментировав по текстам). Разговор посвящен описанию конкретной марийской игры с палками – *клюк-панга*, напоминающей по действию русскую игру в муху.

Текст № 1 Игра «клюк-панга»

Клюк-панга ыле. Клюк-пангалан тыгай тоям шогалдет тушко, (кырен шогалдет), бара тушко тыгай деревяшкы гычынак (пу гычын) мом ыштет ыле, кузе, тыге точитлет штобы тиде тояшкыже тиде клюк-пангажы шогалже тушко. Вара шкеже вот кает, икте орола. Ик команде орола, а вес команде тушто мынярын, ну, вич йыҥ гычын ыштет, кушто кунам мыняр еҥ лиеш ыле. Умбаке кает <...> тоже тиге чертам удырет, вара тиге клюк-пангашкет ти тояшкет тоя ден мом ышташ кӱлеш тиде если тоя гычын клюк-пангат камбозеш, вашке ва- мо тиде команде кудо клюк-пангатым шуа тоя денет налын шуа, бара каен шукташ кӱлеш тудо вес мошко и вес черта вес черта деке мом ыштен коранҥаш кӱлеш. Тыге модына ыле. Вара вашталдалтеш. Кунам шуко, как очком наверно погена ыле. Ынде подробностьым ом пале. Вот тыге модына ыле.

‘Клюк-панга́ была. Для клюк-панга такую палку ставишь туда, забиваешь [в землю], потом туда такой из деревяшки сделанный этот делаешь, как, так точишь, чтобы на эту палку этот клюк-панга встал туда. Потом сам-то вот уходишь, один караулит. Одна команда караулит, а другая команда – там сколько – ну, по пять человек делаешь, где когда сколько человек было. Вдаль уходишь [неразб.], тоже так проводишь черту, потом на этот клюк-панга, на эту палку палкой вот что делать надо, это. Если с палки клюк-панга упадет, быстро, это, эта команда, которая клюк-панга бросает [сбивает], палкой [его] собьет, потом надо успеть сходить туда, на другую сторону, и другая черта, к другой черте это сделать, отойти надо. Так играли. Потом сменяется. Когда много – как очки, наверное, набирали. Теперь подробностей не знаю. Вот так играли.’ (здесь и далее перевод с марийского наш – *М. К.*)

Как видим, описание игры в рассказе представляется достаточно сумбурным, сыграть в игру по нему невозможно. Поскольку мы ранее уже специально исследовали игры подобного типа: публиковали их описания [3: 165–170, 177–178] и анализировали генезис данной игры и ее названия (в фонетическом

варианте *клек*, *клек-панґа*, *кле-кле*) в марийской игровой культуре [2: 119–128], предпринимаем попытку через наводящие вопросы выяснить детали игры, особенности данного конкретного варианта. Итак, начинается диалог, и сначала мы задаем вопрос о названии игры:

Текст № 2. Название игры

[А молан тиге маналтеш – «клек-панґа»?] *Клюк-панґа маныт ыле. Молан тыге маныт, мый ом пале. Вот клюк-панґа маныт. Клюк-панґа.*	‘[А почему так называется – «клек-панґа»?] Клюк-панґа говорили. Почему так говорят, я не знаю. Вот клюк-панґа говорят. Клюк-панґа’

В других описаниях подобной игры слово *клек-панґа* было названием сбиваемой деревяшки. Кроме того, слово *клек* звучало как сигнальное из уст водящего в момент, когда он устанавливал сбитую с кола деревяшку на место. После того, как этот сигнал (*клек*! или *кле-кле*!) прозвучал, игроки не могли выходить за пределы начальной черты, на которой стояли [3: 177–178]. Но в рассказе Риты Ивановны эти детали не всплыли. Наличие словесного сигнала «*клюк!*» она не подтвердила и при специальном вопросе:

Текст № 3. Клюк – сигнальное слово?

[Иктамом ойленыт?] *Оляшеже ынде монденам, давно вет.* [«Клюк» <ойленыт>?] *Ужеш просто тиде. Вашкен гына тидым опять тояшкетак чиктен шында.*	‘[Говорили ли что-то?] Про что говорили теперь уж забыла. [«Клюк» <говорили>?] Видит просто этот [водящий видит, что деревяшка с кола сбита]. И быстро эту опять на палку насаживает’.

Наши дальнейшие попытки выяснить название деревяшки, свелись со стороны информанта к подробному рассказу о ее форме и изготовлении, а также к повтору (с вариациями) уже сказанного об игре. Но при этом в продолжение разговора Рита Егоровна уже называла деревяшку именно *клюк-панґа*, что коррелирует с другими известными нам номинациями данного игрового предмета. Описывая предмет игры – *клюк-панґа* – Рита Егоровна

нам его нарисовала, но речевое сопровождение процесса рисования состояло из обрывочных фраз с указательными местоимениями (эту стенограмму тут опустим). На второй день интервью форму предмета – *клюк-панґа* – Рита Егоровна описала еще раз, более внятно:

Текст № 4. Устройство игрового предмета – кола и деревяшка *клюк-панґа*

Клюк-панґажым пӱчкыт, вуйышты пӱчкын луктыт. Как буденовка шапке гай лиеш клюк-панґажын вуйжо. Кошартат ыле, вуйжым кошартат. Первый налыт кужу тоям – диаметр икта 5 см. Тыгай тоям налыт. Ныл огылан лийже, но чот кӱжгӧ огыл. Ныл-сантиметыран. Клюк-панґажын мучашыжым кошартат, а тушто, чтобы тиде тояжым тыге логалдаш лиже, ик велжым тыге пӱчкыт, вара тудым тужечын шелын луктыт. Клюк-панґажым тыге чиктен шогалташ лиже. Пӱчкыт [меньше половины] *да шелын луктыт. Тоя – икта пелметр. Мландышке кырат.*

‘Клюк-панга срезаешь, верхушку срезают. Как шапка-буденовка становится вершина клюк-панга. Заостряли, верхушку заостряли. Сначала берут длинную палку, диаметр около 5 см. Такую палку берут. [Или даже] пусть будет четырехугольная, но не слишком толстая, четырехсантиметровая. Кончик клюк-панга заостряют, а там, чтобы эту палку так попасть, один конец [нижний конец клюк-панга] так надрезают, потом это оттуда скалывают-вынимают [делают выемку], чтобы эту клюк-панга можно было установить, надев [на палку-кол]. Палка-кол – примерно полметра. Забивают в землю.’

В рассказе об игре «клюк-панга» (см. Текст № 1) нам представляется странным, что игра представлена как командная, поскольку обычно такого рода игры – это игры с водящим, который один караулит кол с деревяшкой, тогда как остальные участники, бросая палки, стараются сбить с кола деревяшку. Если собьют, водящий быстро насаживает ее на место. Пытаемся выяснить, нет ли в этой части ошибки информанта. Отвечая на наши вопросы (в том числе провокационные), Рита Егоровна настаивает, что игра командная, хотя при этом сообщается о том,

как выбирается водящий, как сменяется (т. е. есть противоречия в рассказе).

Текст № 5. Игра командная? Выбор водящего

[Икте тыште шолга орола вет?]
Тыште шогат. Ик команде тыште шога. Кок команде дене модын улына. Вот тидет тоят уло. Иктыже вот ороленак шолга тыште. Как клюк-пангатым налын шуат, и вара вигак вашкен гынак чиктен шукташ кўлеш. Кеже шуен колта. Тидыже вара тиде шуен кол(т)мекше тышкак, мо, кургужут ыле, а туштo ороленшогышо чиктен шуктышаш тышкет. Как вара чиктен шукта, значит вара тиде оролаш шогалеш.

[‘Один здесь стоит-охраняет ведь?]
Здесь стоят. Одна команда здесь стоит. Двумя командами мы играли. Вот эта палка есть. А один вот, прямо карауля, стоит там. Как клюк-панга опрокинут, и потом прямо быстро надо успеть насадить [его обратно]. Кто-то бросит. А этот потом, когда тот бросит, туда же, это, бежали, а там стоящий на карауле должен успеть насадить [сбитый клюк-панга] туда [на кол]. Если успеет насадить, значит потом этот [который не успел прибежать] становится караулить.

[Кузе ойырат, ке орол лиеш?]
Тудо орол лияшлан аламом мом кучена ыле, аламо ден тиге мом ыштена. Если тудо. Ынде вот адак подробностем мый монденам. Вара тыдлан если ок логал, и кўчык мом кучена ыле. Тыгай, или шырпе ден кучена ыле. Аламом вот шарнем мый тыге. Если кўчык логалеш например енлан, моняр ен модат, тунарым ыштат ыле. Тыгай панга-шамычым, тыгай как... спичкым ыштет, тыгай-шамычым.
Кўчыкым налат – значит, тудо оролаш шогалеш ыле. Вот тиге модына ыле. Ынде монденам, давно вет тиде. Вот лафта ден тожо модына ыле. Мондалдеш уже. Вот тиде клюк-пангаже, лафта.

[Как выбирают, кто будет караульщиком?]
Чтобы быть этим караульщиком, мы что-нибудь вытягивали, из чего-нибудь это делали. Если он. Теперь вот опять подробности забыла. Потом ему если не попадется, и короткую эту тянули. Такую, или спичку вытягивали. Что-нибудь вот помню я так. Если короткая попадется, например, человек, сколько человек играет, столько делали. Такие палочки, такие как... спички делаешь, такие-эти...
Короткую возьмешь – значит, этот становится караулить [водить]. Вот так играли. Теперь забыла, давно ведь это. Вот в лапту тоже играли. Забывается уже. Вот эта клюк-панга, лапта’.

На второй день разговора, видимо, поразмышляв на досуге, Рита Егоровна «меняет показания» и признает, что игра была с водящим. По нашей наводке о способе изначального выбора водящего, сообщает именно тот вариант, который является наиболее типичным для игр данного типа (а не вытягивание короткой палочки, спички, о котором сообщалось в первый день интервью).

Текст № 6. Выбор водящего

[перед игрой в клюк-панга] *Вот тиде. Кунам модаш тынгал дечын ончыч тигак шындена ыле вроде ыле. Ынде те напомнили. Шындена. Кен вот мо самой близкий (лишыл) растоянийыш панга тиде тояже кодеш (кен самый кӱчык кутышыште кияш тынгалеш), тудо вара клюк пангам оролаш тӱнгалеш. Вроде тиге.*	‘[перед игрой в клюк-панга] Вот это. Когда перед тем как начать играть также вроде ставили [палку на носок ноги]. Теперь вы напомнили. Ставим. У кого палка, эта палка на самом близком расстоянии останется, тот потом начинает караулить клюк-панга. Вроде так.’
[Эше икана ойлыза.] *Йолпарня вуйышко шындет, йолпарня вуйышко тоям шындет и тыге чумал колтет <...> Умбаке вот тиге кая тоя. Если лишыл растоянийыш кодеш гын, значит вот тудо оролаш кодеш. Кен умбакырак кая нуно огот ороле вот. Кен лишыл расстоянийыш кодшо вот орола. Клюк-панга годым. <...> Ке самый лишне шуа тудо клюк-пангам оролаш тынгалеш.*	[Повторите еще раз.] На носок ноги ставишь, на носок ноги палку ставишь, и пнешь. <...> Далеко вот так палка улетает. Если на близком расстоянии останется, значит вот тот остается караулить. У кого подальше улетит, те не караулят, вот. У кого на близком расстоянии останется, вот караулит. Во время [игры] клюк-панга. <...> Кто ближе всех бросит, тот начинает караулить клюк-панга.’

Таким образом, игра действительно не командная, а с водящим, и в первый день интервью была ошибка информанта. Через наводящие вопросы проясняются еще некоторые детали игры, но не все «развилки правил», т.к. подробности игры уже забыты информантом. Недостающие сведения могут быть лишь реконструированы по известным нам другим описаниям этой игры

(и подобных игр), например, из соседнего – Волжского района Марий Эл [3: 177–178].

Итак, в данных тезисах на примере конкретной беседы мы показали специфику полевой работы по сбору описаний народных игр и убедились в сложности этого процесса, требующего высокой степени владения материалом. Игры сложно собирать наряду «по ходу» с прочей фольклорной или этнографической информацией. Получаемый в общем потоке полевой работы материал об играх, как правило, низкого качества, описания игр остаются неполными, непонятными, что вполне осознают и сами исследователи-полевики[1]. Но, даже поняв игру, собиратель сталкивается с проблемой, как собрать реплики информанта в связный рассказ для публикации. Это составляет теоретическую и практическую проблему. В конкретных целях бывают уместны разные решения, например: оставить аутентичную полную стенограмму разговора. Это позволит максимально сохранить речь информанта со всеми диалектными особенностями. С другой стороны, можно сделать свой пересказ игры – четкий, реконструировав опущенные детали, сняв ложные сведения, чтобы по составленному заново описанию можно было играть. Такой подход наиболее традиционен, особенно для популярных изданий. Возможно и третье решение: в сборниках, где публикуется несколько описаний одной игры и ее варианты, уместно, как мы полагаем, привести сначала самое полное и четкое из имеющихся описаний игры, а после него хоть и обрывочные, но аутентичные реплики прочих информантов о подобных играх. Вероятно, именно такой способ мы изберем при формировании сборника марийских народных игр в рамках «Свода марийского фольклора».

Литература

1. Адоньева С. Б. Прагматика фольклора. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2004. – 312 с.

2. Ключева М. А. К генезису марийской игры «клек» // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2016. – № 4 (14). – С. 119–128.

[1] В частности, это отметила в личной беседе Ю. М. Шеваренковой, записавшая ряд рассказов об играх в ходе фольклорной полевой работы в Нижегородской области. См. также [6: 269–274].

3. Ключева М. А. Народные подвижные детские игры: современный фольклорный сборник. – Издание II-ое, исправленное и дополненное. – Москва: Форум, Неолит, 2014. – 400 с.

4. Лобанова Л. С. От обряда к преданию: к вопросу текстообразования современных устных рассказов о жертвоприношении на Ильин день в с. Ношуль Прилузского р-на Республики Коми // Фольклористика Коми. Фольклорные жанры Европейского Северо-Востока России: динамика развития, трансформации, классическое наследие и современные формы. (Труды Института языка, литературы и истории Коми НЦ УрО РАН. Вып. 74). – Сыктывкар, 2016. – С. 69–91.

5. Неклюдов С. Ю. Этнографический факт и его фольклорные экспликации // Фольклор и этнография. К 90-летию со дня рождения К.В. Чистова / Отв. ред. А. К. Байбурин, Т. Б. Щепанская. – СПб.: МАЭ РАН, 2011. – С. 40–47.

6. Фольклор Дивеевского района Нижегородской области. Ч. 2. Окказиональная обрядность, необрядовый фольклор / Составление, подборка текстов, вступительная статья и комментарии Ю. М. Шеваренковой (Серия «Фольклорное наследие Нижегородского края. Том 3, ч. 2»). – Нижний Новгород, 2017. – 426 с.

CHARACTERISTICS OF STORY-MEMORATES ABOUT CHILDREN GAMES IN FIELD RECORDS FROM ADULT

M. A. Klyucheva[1]

Summary. The article describes the experience of a contemporary field record of the memorial oral story about a children's game from an adult informant. In an interview that we took in July 2017, Petrikova Rita Yegorovna (a native of the village of Papanino, Morkinsky district of Mari El, born in 1948, Mari) narrates about the game with sticks « klyuk-panga». The article analyzes the features of the conversation about the game and the text of specific content formation. Fragments of

[1] Mari Scientific Research Institute of Language, Literature and History named after V. M. Vasilyev (under the Government of the Republic of Mari El), Cand. of Arts History, Senior Reseacher, Yoshkar-Ola, keymachine@yandex.ru.

the transcript of the conversation in the Mari language are contained in the article (with the translation into Russian).
Keywords: Mari games, folk games, field recordings, oral stories.

УДК 291.3: 811.342.1

СИСТЕМА ЗАЩИТНО-УВЕДОМИТЕЛЬНЫХ НАДПИСЕЙ НА КАМНЕ-ОБЕРЕГЕ В СТЕНЕ ЭТРУССКОГО ХРАМОВОГО КОМПЛЕКСА В МЕСТЕЧКЕ ПОДЖИО КОЛЛА

Ф. Р. Латыпов[1]

Аннотация. В рамках концепции преемственности культур тюркских и финно-угорских народов Поволжья с античных времен, в сравнительно-историческом плане, рассматриваются ритуальные надписи VI в. до н.э. на камне-обереге, обнаруженном в 2016 году в стене храмового комплекса в местечке Поджио Колла (ХКвМПК), составленные на одном из самых развитых языков античной Европы – этрусском языке. Выполнена транслитерация изучаемых надписей, проделан комбинаторно-этимологический анализ с помощью метода ПЭКФОС, подтвердившего свою верификативность в 1988 г. при изучении самой длинной этрусской надписи на бинтах Загребской мумии из Среднего Египта. Осуществлена классификация надписей на ХКвМПК по их функциональному назначению, выявлен основной мотив ритуального действа – защита храма от разрушителей и похитителей.
Ключевые слова: защита этрусского храма, пратюркские языки.

Обряды тюркских и финно-угорских народов Поволжья, несомненно, отражают в себе культовые традиции античных эпох. Глубинный пласт мистической обрядности названных народов может быть продуктивно расширен и прояснен при сравнительном

[1] Уфимский государственный авиационный технический университет, доц. каф. АТиТ, канд. техн. наук, Уфа, vei10@yandex.ru.

изучении культовой обрядности некоторых неиндоевропейских народов (этрусков, иберов, пиктов), оставивших заметный след в истории и культуре Европы. Наибольший интерес в этом плане представляет изучение письменного наследия этрусков, обладавших развитым религиозно-теологическими представлениями и письменной традицией.

Остановимся подробнее на объекте нашего исследования. Каменная плита почти прямоугольной формы со скошенными гранями и закругленными углами (10×0,6×0,2 м, песчаник, вес 240 кг) была обнаружена в фундаменте этрусского храма конца VII в. до н.э. в местечке Поджио Колла после двадцати лет непрерывных археологических раскопок в этой местности (в 22 км на северо-восток от Флоренции). Помимо этой плиты (как ее называют итальянские археологи – «стеле») в развалинах храма, вероятнее всего посвященного этрусской богине Унии (римск. Юнона, др. тюрк. Умай; в этом имени заметна фоноэволюция un > um [4, 7], где un пратюрк. «успех, праведность», казан.-тюрк. uŋ «правая (сторона), правильность, успех»), обнаружены бронзовые статуэтки этрусских дам на подставках, масса вотивных предметов, использованных в качестве жертвоприношения.

Фото 1 – фото, сделанное сразу после обнаружения «стелы» в фундаменте стены этрусского храма [10].

Каменная плита, испещренная по краям полустертыми этрусскими надписями сразу привлекла пристальное внимание американских и итальянских ученых. Наконец, европейские ученые, отягощенные тщетными попытками в течение столетий понять содержание этрусских надписей, вдруг вдохновились редким стечением обстоятельств, обусловленным возможностью привязки содержания всех надписей стелы к одному логическом стержню, связанному с каким-либо священнодействием этрусков, например, вблизи алтаря или с каким-либо конкретным ритуалом.

Главным спонсором тщательного исследования плиты из Поджио Колла стал профессор Южного методистского университета Далласа в штате Техас, специалист по сравнительно-историческому языкознанию Грéгори Уорден [11]. Его главным помощником по анализу надписей был назначен профессор классической филологии из университета г. Амхест штата Массачусетс, Рекс Уоллас. От итальянской стороны активное

участие приняла группа итальянских исследователей во главе с главным редактором этрусскологического журнала «Studi Etruschi», ежегодно выходящего во Флоренции, Адриано Маджиани, ряд других специалистов. Гари Эней и Массимо Ленни из Флорентийского университета даже сделали голографическое изображение, этой тщательно очищенной и отреставрированной плиты. Указанная голограмма демонстрировалась в составе экспонатов международной этрусскологической выставки во Флоренции «Culto al Santuario di Poggio Colla» в здании Palazzo Panciatichi с 27 августа по 31 декабря 2016 года во Флоренции [9].

Инновационной особенностью изучения рассматриваемых этрусских надписей стало то, что для более точной идентификации более 120 графических знаков нанесенных на сильно раскрошившийся песчаник, стало использование 3D-лазерного сканирования «стелы» из Поджио Колла в лаборатории Флорентийского университета.

На фото 2 изображена подготовка плиты ХКвМПК к лазерному сканированию при участии специалиста по подобным процессам Стефано Сарри [9, 12].

На фото 3 показаны обработанные на компьютере промежуточные варианты идентификации знаков надписей ХКвМПК.

Исходя из данных, опубликованных в журналах «Etruscan News» (т. 19, 2017 г.) и «Studi Etruschi» (т. LXXIX за ноябрь 2016 года), транслитерация рассматриваемых надписей выглядит таким образом:

а) трижды повторяющаяся фраза на левой, верхней и правой скосах плиты

cen • flereś • tece • saxśl • teni[he],

б) первая строка на скосе справа

auleśi • meteliś • ve • vesial • clenmi,

в) основная значимая фраза текста на боковой грани

zśu | tvsrq | pθn | mlk | ihber | pfa
utv | mlepa

(здесь, из-за отсутствия словоразделительных точек, мы сами, исходя из нашего опыта дешифровки этрусских текстов, поставили слово разделительные вертикальные черточки).

Часть лексем этих надписей встречаются и в других этрусских надписях. Они были идентифицированы нами ранее, в частности: cen «день», tece «до», sax- «беречь», mle- «знать», teni «исполнять обязанности, тянуться», aul «поселение, община», clen «сыновья», zś, zuś «лицо», meteliś, metlum «общественность» [7].

Другая часть лексики, благодаря фузионной структуре корня и определенному набору сонорных звуков, тяготеет к восточно-семитской (типичной заимствованной в язык предков этрусков еще в аккадские времена) лексике, которую мы замечали и раньше [3, 5, 7]. К таким словам в текстах ХКвМПК можно отнести четыре слова: ve «и», mlk «имущество, собственность» (казан.-тюрк. milek, melkät), tvsr «приближенные», ihber «уведомление». Интересно, что здесь, вместо пратюркских собственно этрусских форм zea «и», vêlxe cusu «хозяйство (казан.-тюрк hujalyq), которым владеют», acunzeia «приближенные» в текстах ХКвМПК использованы семитские формы. Так этруски всегда делали чтобы подчеркнуть высокий стиль, аристократичность выполненной надписи. Таким же образом поступали и Кул Гали в XIII веке, обильно заполняя булгарскую поэму «Кысса-и Йусуф» арабо-персидскими и сельджукскими заимствованиями, и русские дворяне в начале XIX века, обильно «фаршируя» свою речь французскими словами и фразами.

Комбинаторно-этимологический анализ надписей ХКвМПК выявил нам то, что эта плита служила камнем-оберегом в стене этрусского храма, заложенная в момент его возведения от имени (см. фразу б): «Общественности поселения со всеми своими сыновьями». Трижды повторяющаяся на скосах плиты фраза (см. фразу а)) в нашем переводе выглядит так: «До дня чудесного озарения (Дня воскрешения всех мертвых? Прилета ангелов ?) быть тебе оберегом (***saxśl***, казан.-тюрк. saqčyl «охранником») (в стене) на все будущие времена».

По всей видимости, закладке камня сопутствовал магический ***ритуал*** (кстати, это тоже этрусское слово) сопровождавшийся заклятием (***śiptum*** [9]), накладываемым на возможных расхитителей и разрушителей храма. Посвященные в это таинство жрецы и члены общины в начале фразы в) ХКвМПК названы zśu tvsrq - «лица приближенные». Перевод этой, намекающей на тайное посвящение узкого круга лиц в проведенный ритуал, у нас

выглядит так: «Лица приближенные, к тому же, к фундаментальной собственности (связанному со строительством) храма (puθen mlk), будут уведомлены еще дополнительно особо во исполнение задуманного (заклинания с проклятиями, мистически прикрепляемых к оберегу), чтобы знали (видимо, о страшных последствиях нарушения заклятия)».

Подведение итогов нашего анализа:

1. Американские археологи, реставраторы, 3D-«сканировщики» и компьютерщики проделали большую работу по извлечению, очистке и идентификации знаков надписей ХКвМПК, за что им большая благодарность. Однако, методы дешифровки тех лингвистов, которые далее будут заниматься приближением к понимаю содержания этих надписей, увы, остались на уровне конца XIX века. В качестве этимологических ориентиров представители официальной европейской науки тенденциозно используют только лексическую базу индоевропейских языков. В то время как самоназвание этрусков ***tarc*** [7], обозначение их языка в ранней латыни ***turcorum***, напрямую говорят о пратюркском неиндоевропейском характере их языка [1]. И это предположение, о том, что этруски были представителями западной волны пратюркской миграции с исходной исторической родины Сирии, Закавказья, Ливана, в 1988 г. получило вещественные подтверждения при изучении самого большого этрусского текста, запечатленного на бинтах Загребской мумии из Среднего Египта [2, 4, 7].

2. Надписи на ХКвМПК содержат троекратно (по трем скосам плиты) заклинания на обеспечение безопасности, сохранности объекта, указание на то – кто организовал закладку этого камня-оберега и на то, что все участники мистического обряда закладки оберега тайно уведомлены о степени наказания за нарушение наложенного запрета. Несомненно, в ритуале закладки оберега, вслух были произнесены имена богов с разными эпитетами (типа этрусск. Velśu «Владыка!», Un mlax Nunθen «Удачу дарующий Всевышний», Cletram «Создатель») и оглашен список страшных кар для тех, кто нарушит эти заклятия. Нам об этом трудно судить, так как записывать угрозы, сквернословия и проклятия – все это находилось за пределами этрусского этикета и

письменных традиций. Все же, это был высококультурный пратюркский народ Европы.

Литература

1. Латыпов Ф. Р. Пратюркские черты этрусского языка в связи с ностратической теорией // Кратк. тез. докл. науч. конф.: Древние культуры Евразии и античная цивилизация. Л-д: Изд. Гос. Эрмитажа, 1983. С. 55–57.

2. Латыпов Ф. Р. Загребская мумия – возможный свидетель апофеоза этрусского обряда человеческого жертвоприношения (результаты обследования тела мумии в августе 1988 г. в сопоставлении с пратюркским чтением теста пелены в 1981 г. // Тез. докл. междунар. коллоквиума: Этруски в их связи с народами Средиземноморья. Миф. Религия. Искусство. М.: ГМИИ им. А. С. Пушкина, 1990. С. 42–44.

3. Латыпов Ф. Р. Древнейшие восточно-семитские заимствования в локальном пратюркском языке Средиземноморья // Тез. докл. науч.-практич. конф.: Родной язык и литература: Вопросы изучения и преподавания. Уфа: Изд. БашГУ, 1994. С. 105–107 (башк.).

4. Латыпов Ф. Р. Исследование этрусского и минойского языков на основе фоноэволюционнной пратюркской гипотезы и комбинаторно-частотных методов. Уфа, 1999. 276 с.

5. Латыпов Ф. Р. Пять восточно-семитских заимствований в экспрессивной этрусской надписи-рекламе для *exeθai* «прекрасных юношей» на арибалле Пупэ́ из Церe // Матер. II междунар. науч. метод. конф.: теория и практика языковой коммуникации. Уфа: Изд. УГАТУ, 2010. С. 283–289.

6. Латыпов Ф. Р. Текст этрусского лечебного заклинания от болезни HASMU: обращение к «силам земным и небесным» // Проблемы востоковедения, 2013. №1. С. 57–64.

7. Латыпов Ф. Р. Общие сведения, основные группы слов и дословные переводы крупнейших этрусских текстов на русский, английский и итальянский языки. Уфа: Полиграфдизайн, 2014. 152 с.

8. Латыпов Ф. Р. Фрагменты текста Загребской мумии об обряде человеческого жертвоприношения (IV в. до н.э., Египет):

тайные замыслы этрусской элиты // Проблемы востоковедения, 2014. №3. С. 87–91.

9. Sarri S., Legni M. Scrittura e Culto al Santuario Poggia Colla // Popular Archaeology, 30 marzo 2016. P.15.

10. Warden P.G. The Stele of Poggio Colla a New Document of the Etruscan Language // Etruscan News, 2016. vol. 18. PP.1,16.

11. Warden P.G. Innovative Technologies reveal the inscription on the stele di Vicchio // Etruscan News, 2017. vol.19. PP.1, 17, 28.

12. www. coopfirenze.it/informatori/notizie/glietruschi-ci-scrivono.

Фотографии

Фото 1. Фото, сделанное сразу после обнаружения «стелы» в фундаменте стены этрусского храма [10]

Фото 2. Фото подготовки плиты ХКвМПК к лазерному сканированию в лаборатории Флорентийского университета [9, 12]

Фото 3. Обработанные на компьютере промежуточные варианты идентификации знаков надписей ХКвМПК [12]

THE SYSTEM OF PROTECTION AND NOTIFICATION INSCRIPTIONS ON THE APOTROPAICS TONEIN THE WALL OF THE ETRISCAN TEMPLE COMPLEX AT THE POGGIO COLLA SITE

F. R. Latypov[1]

Summary. In terms of the concept of cultural continuity between Turkic and Finno-Ugric peoples of the Volga region since ancient times, this paper considers, from the comparative historical standpoint, some ritual inscriptions of the 6th century BC on the apotropaic stone found in 2016 in the wall of the Temple Complex at the Poggio Colla site (Tuscany, Italy). These inscriptions are made in the Etruscan language, one of the most developed languages in Ancient Europe. The paper gives their transliteration and performs combinatorial and etymological analysis using the CECAPF method (*consecutive etymological* and *combinatorial approximation* with phonetic feedback) that verified its reliability in 1988 during the investigation of the longest known Etruscan text inscribed on the Zagreb mummy's wrappings dated back to the Middle Kingdom of Egypt. The inscriptions from Poggio Colla are classified according to their functional purpose, and a key motivation behind the ritual action is shown to provide protection against temple destroyers and robbers.
Keywords: Etruscan temple protection, Parent Turkic languages.

УДК 908

ЭКСПЕДИЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАУЧНОГО ОБЩЕСТВА ТАТАРОВЕДЕНИЯ

Ф. Ф. Марданова[2]

Аннотация. Статья посвящена изучению итогов этнографических экспедиций, проводившихся научным Обществом татароведения в

[1] Ufa State Aviation Technical University, PhD, Assoc. Prof., Ufa, vei10@yandex.ru.
[2] Казанский федеральный университет, аспирант кафедры истории Татарстана, археологии и этнологии Института международных отношений, истории и востоковедения, Казань, filuzmardanova@yandex.ru.

1920-е годы. Автором проанализированы планы, отчеты, статьи, опубликованные в «Вестнике научного Общества татароведения», по итогам экспедиций. На основе анализа экспедиционной деятельности делается вывод о том, что этнографические исследования Общества внесли большой вклад в изучение материальной культуры татар.
Ключевые слова: научное общество татароведения, этнографические экспедиции, духовная культура, быт татар, 1920-е годы.

С начала 20-х годов во всех автономных республиках Поволжья, в том числе и в ТАССР открываются специальные центры по изучению татар, чувашей, марийцев и других поволжских народов. Одним из таких научных обществ, которое сыграло особую роль в комплексном изучении истории и культуры татарского народа, является научное Общество татароведения.

Согласно своему Уставу, Общество должно было заслушивать и обсуждать доклады по проблемам уставной специализации, проводить публичные чтения, диспуты, исполнительные собрания, съезды, постоянные и периодические выставки, печатать свои труды, открывать библиотеки научной литературы, музеи и т.д. В Уставе отдельным положением оговаривалась организация поездок и экспедиций для сбора материала по истории и культуре народов республики [16, с. 69].

В 1924 г. состоялась первая поездка членов Общества татароведения Н. И. Воробьева и Г. С. Губайдуллина в Арский кантон, давшая ценные результаты преимущественно по этнографии татар. Экспедиция была организована на средства, выделенные Академическим Центром [7, с. 58].

В ходе экспедиции изучены до 25 деревень (Ряси, Умба, Алаты, Б. Атня, М. Атня, Б. Менгеры, Ст. Менгеры, Ковали, Верези, В. Азяк, Нж. Азяк, Варангуж-Ябаш, Чиканас, Иски Юрг, Алич-Тархан, Чиканас и др.) в разных частях кантона, как со сплошным татарским населением, так и в окружении русских сел. Производилось подробное описание деревень, снимались глазомерные планы, делались обмеры усадеб и зданий, велось фотографирование и зарисовки. Арский кантон был выбран не случайно: в отношении жилищ он имел много интересных

конструктивных форм и целый ряд орнаментальных особенностей, не повторяющихся почти нигде в других кантонах ТАССР [2, с. 11–12]. Наличие в исследуемом кантоне оригинальных образцов татарского зодчества объяснялось степенью зажиточности населения.

Члены экспедиции изучили характерные особенности татарских поселений: расположение, планировку, постановку мечетей, выезды из деревень *(капка)* Были детально описаны различные типы татарских усадеб, принадлежащих главным классовым группам сельского населения, их конфигурация, размеры, наличие сада, ульев. Тщательно изучены надворные постройки (амбар, клеть, баня, сарай, гумно, флигель и др.), исследованы формы, орнаментация, раскраска ворот, заборов, конструктивные и декоративные детали внешней отделки жилых домов (фронтоны крыши, крыльцо, наличники окон), способ обшивки сруба, конструкции стен. Рассмотрены принципы внутреннего устройства домов, особенности планов черной и белой избы *(ак өй, кара өй)* [2, с. 10–49]. Самый старый дом, найденный в ходе экспедиции в д. Б. Атня относится к 1843 году [2, с. 25].

Изучение жилищ и поселений, как один из элементов быта, дало большой материал для дальнейшего исследования татарского зодчества со всеми его особенностями [2, с. 13].

13 сентября 1924 года на общем собрании членов Общества Н. И. Воробьевым был прочитан доклад об итогах поездки «Этнографические исследования в Арском кантоне Татреспублики» [15, с. 60] и опубликована статья «Жилища и поселения татар Арского кантона ТССР» [2, с. 10–49].

В 1925 году Обществом татароведения был принят первый производственный план. По плану предусматривались поездки в кантоны ТАССР для сбора и изучения старинных рукописей, а также были запланированы историко-этнографические экспедиции в Арский, Мамадышский, Мензелинский и Бугульминский кантоны [14, с. 59]. Однако из-за нехватки средств не удалось полностью реализовать все пункты, намеченные в программе.

Согласно утвержденному производственному плану с 22 июля по 2 августа 1925 года была организована экспедиция в Мамадышский кантон ТАССР с целью сбора и фиксации исторических, археологических и этнографических материалов. В

экспедиции под руководством Н. И. Воробьева приняли участие М. С. Губайдуллина, К. С. Губайдуллин, С. Г. Вахидов.

В ходе экспедиции исследованы следующие населенные пункты: д. Шемордан, д. Олуяз, д. Утернясь, д. Мамалаево, д. Большие Тюлязи, д. Абди, д. Никифрорвка (Чия-Баш), д. Белый Ключ, д. Нижн. Ошма, д. Ср. Кирмени, д. Грахань, д. Соколки. Были организованы экскурсии в д. Сунерь, д. Зюри, д. Казаклар, д. Баландыш, д. Елышево. В связи с тем, что экспедиция проходила во время полевых работ, вопросы передвижения были значительно затруднены и запланированный заезд в Елабужский кантон был отменен [8, с. 93].

В ходе экспедиции у д. Утернясь была обнаружена и произведена съемка городища, расположенного на мысу у реки Кала-Илга, которая негде не была до этого зарегистрирована. В д. Сунерь (Измя) членами экспедиции было выявлено 3 намогильных камня (2-булгарского,1-периода Казанского ханства), а в д. Белый Ключ сделаны снимки нескольких камней, относящихся к началу XVIII века. Также экспедиционная группа обследовала древнее кладбище в д. Ср. Кирмени, где исследованы 20 булгарских камней, из них 10 сфотографированы. Н. И. Воробьевым в д. Зюри был отмечен еще один камень эпохи Казанского ханства. В д. Грахань у населения были приобретены несколько бронзовых вещей и наконечники стрел.

Сделаны зарисовки, 40 фотографий предметов материального быта татар и кряшен, которые имеют значительную ценность в изучении материальной культуры татар. Был изучен хозяйственный инвентарь татар и методы ведения полевых работ, а так же собраны народные приметы, связанные с сельским хозяйством. Записан ряд образцов фольклора и сделаны лингвистические, диалектологические записи [8, с. 94].

По результатам экспедиции и научно-исследовательских изысканий Н. И. Воробьев выступил с докладом «Историко-этнографическая экспедиция по Татареспублике в 1925 году» на общем собрании членов Общества татароведения [6, с. 135].

По такой же схеме с 1 по 22 июля 1926 года была совершена этнографическая поездка в Закамские кантоны ТАССР – Челнинский, Чистопольский и Спасский. В экспедиции приняли участие член Общества татароведения, директор Центрального

Музея ТАССР Н. И. Воробьев, художница Л. М. Поздеева, фотограф Н. П. Засыпкин, а в Чистопольском кантоне к ним присоединился заведующий Чистопольским музеем А. К. Булич.

Маршрут экспедиционной группы был проложен следующим образом: первая часть охватила Челнинский кантон (Казань – Набережные Челны на пароходе, далее на лошадях Набережные Челны – Нижн. Бишево – Верх. Багряш – Тонгузино – Мал. Аты – Сокольи Горы – Чистополь (на пароходе), а вторая часть охватила Чистопольский и Спасский кантоны (Чистополь – Толкиш – Акбулатово - Ст. Тат. Адам – Билярск – Нов. Челны – Спасский Затон – Казань (на пароходе).

Целью поездки были этнографические исследования татар, а также ознакомление и регистрация археологических памятников исследуемого кантона. Быт татарского населения Закамья представляло значительный интерес, т.к. находясь в стороне от татарских культурных центров, этот район имел ряд самобытных черт, каковых нет в северных кантонах ТАССР [18, с. 108].

В Челнинском кантоне экспедиционная группа занималась изучением культуры и быта кряшен. Особое внимание уделялось исследованию быта старокрещеных татар. Как отмечал руководитель экспедиции Н. И. Воробьев: «кряшены представляют значительный этнографический интерес, как группа татар, развивавшаяся без влияния ислама и тех основных культурных влияний, которые создали современную казанско-татарскую культуру…и смогли в более чистом виде сохранить некоторые бытовые черты древних татар до русского завоевания» [3, с. 157].

В ходе экспедиции в Челнинский кантон в основном были исследованы кряшенские поселения: д. Верх. Багряш, д. Средн. Багряш, д. Новый Багряш, д. Поповка, д. Тонгузино, д. Ахметьево, кроме д. Нижн. Бишево, где половина населения татары. Все деревни расположены на близком расстоянии и создают одну группу, связанную между собой.

Н. И. Воробьевым был подробно описан быт кряшен, некоторые моменты общности и отличий от кряшен других кантонов ТАССР. Большое внимание уделялось изучению внутреннего убранства черной (жилой) и чистой половины дома: расположение нар *(түр сәке, ишек катындагы сәке)*, лавок, наличие божницы *(тәре алды)*, икон. Записаны названия

постельных принадлежностей *түшәк (*перина), *ястык* (длинная подушка), *мендәр* (подушка), *җурган* (одеяло), *киез* (кошма), *җәймә* (покрывало) и т.д. Описана планировка кряшенского двора, расположение надворных построек (амбар, несгораемые кладовые и сухие подвалы, баня, гумна и др.) [3, с. 157-172].

По результатам экспедиции Н. И. Воробьев опубликовал статью «Некоторые данные по быту крещенных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР» [3, с. 157-172], где проанализировал характерные особенности одежды кряшен, так как они представляли собой «элемент культуры, значительно затронутый различными культурными влияниями» [3, с. 164]. Особое внимание уделялось изучению самодельных цветных тканей, которые использовались для изготовления одежды. В статье можно найти названия и описания мужской и женской одежды, головных уборов, обуви, украшений.

Исследование в ходе экспедиций доисламских традиций послужили основой для ряда суждений, в том числе о ранней христианизации немусульманского тюркского населения. «Возможно, что многие из них (старокряшены – *Ф.М.*) мусульманами и не были, так как сильно мусульманизированные новокряшены ушли в ислам обратно, а у старокряшен даже не везде сохранились предания об их принадлежности к исламу. В некоторых районах, как, например, в Свияжском кантоне, кряшены определенно указывают, какие деревни были крещены «из татар» и какие «из чуваш», т.е. язычников по их пониманию» [3, с. 137].

В Чистопольском и Спасском кантонах, наряду с изучением быта татар, исследованы специфические особенности материальной и духовной культуры татар-мишарей и археологические памятники. В Чистопольском кантоне экспедиционная группа посетила Джукетауское городище, сделали фотографии валов. В с. Данауровка осмотрены места, где незадолго до этого был найден клад золотых вещей, относящийся приблизительно к XIV–началу XV вв. В д. Толкиш найден болгарский надгробный камень, на боковых гранях и сзади которого вырезано значительное количество знаков («тамги»). А. К. Булич сделал эстампаж с камня, также произведены зарисовки. Около д. Ст. Тат. Адам обнаружено небольшое городище, которое заснято буссолью, у населения записаны имеющиеся о нем

придания. Было осмотрено Билярское городище и произведены сборы материала для Чистопольского музея.

Всего во время поездки было сделано до 70 фотографий. Художница Л. М. Поздеева произвела много зарисовок карандашом, тушью и акварелью. Нарисовано несколько типов татар, кряшен. Зарисованы предметы утвари и особенно ткацкого дела у татар и кряшен, с которым члены экспедиции подробно ознакомились в ходе исследования быта населения закамских кантонов [18, с. 109–110].

10 апреля 1927 года на общем собрании членов Общества татароведения Н.И. Воробьев выступил с докладом «Об этнографической поездке в закамские кантоны Татарской республики в 1926 году», где были изложены основные результаты экспедиции [11, с. 275].

С 14 по 25 июля 1927 года состоялась поездка члена общества Н. И. Воробьева и художницы Л. М. Поздеевой в Свияжский и Тетюшский кантоны. Цель экспедиции – исследование материального быта народностей данных кантонов, выяснение взаимных бытовых влияний, изучение новых бытовых явлений в связи с появлением новых форм хозяйствования. В отчете Н. И. Воробьев писал, что поездка 1927 года дала интересный результат, по выяснению взаимоотношений различных народностей и поставила ряд вопросов чисто этнологического порядка [4, с. 111]. Была изучена материальная культура татар, чуваш, кряшен и частичное ознакомление с бытом мордвы-каратаев.

Экспедиционная группа вела работу в следующих населенных пунктах Свияжского кантона: д. Молькеево, д. Курбаш, д. Полевая Бува (Яңа Бува), д. Баймурзино, д. Чутеево, д. Суринское (Янозино), д. Тябердино, д. Хозесаново. Данная группа деревень населена преимущественно кряшенами и лишь отчасти татарами. Деревня Молькеево была выбрана основной базой, из которой делались выезды в близлежащие населенные пункты. Поэтому основное внимание было сосредоточено на изучении материальной культуры и быта кряшен данной деревни. Н. И. Воробьевым было обследовано мусульманское кладбище, находящееся поблизости к д. Молькеево. Обнаружен кусок камня с орнаментом, относящийся к эпохе Казанского ханства. Тщательно

изучен материальный быт кряшен: внешний вид кряшенских деревень (расположение домов, улиц, оформление ворот, крыш), планировка таких хозяйственных построек, как клеть, амбар, лачуга, внутреннее убранство жилища (положение печи, нар, лавок, наличие матерчатых украшений), одежда (материал, покрой, вид, цветовая гамма), пища (продукты, виды растительных, молочных, мясных изделий, напитки). Записаны названия предметов народного быта.

Общество татроведения в течении нескольких лет занималось изучением быта татар Закамья и Заказанья. В 1927 году в рамках данной поездки было решено обследовать нагорную сторону. Отсутствие денежных средств вынудило сократить программу и были исследованы лишь ряд татарских деревень: д. Бакарчи, д. Апастово, д. Б. Болгояры, д. М. Кляри Тетюшского кантона. Изучены основные факторы повлиявшие на материальную культуру татар исследуемого района (условия крайнего малоземелья, чересполосное расселение с русскими, отхожий промысел), которые мало способствуют сохранению национального уклада и вносят в материальную культуру татар совершенно чуждые элементы.

Основные наблюдения, сделанные во время этой экспедиции были изложены Н. И. Воробьевым в «Отчете о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г.» [4, с. 110–111].

Экспедиции 1926 года в Закамские кантоны и 1927 года в Заволжскую часть ТАССР были субсидированы Академическим Центром, поэтому издержки по ним в финансовом отчете Общества татароведения не значатся [11, с. 110–111].

В июле 1928 года организована научная поездка в Арский кантон, которую возглавили П. М. Дульский и Али Рахим. Экспедиционную группу сопровождал фотограф Н. П. Засыпкин.

Целью экспедиции было изучение кустарных промыслов татар и древних татарских этнографических памятников. В ходе экспедиции исследованы следующие населенные пункты: д. Куркачи, д. Чепчуги, д. Верх. Серда, д. Б. Менгеры, д. Б. Атни, д. М. Атни, д. Ст. Узюм, д. Кутаймас, д. Б. Княры, Арск [12, с. 209].

Результатом поездки стали материалы по кустарным промыслам, народной медицине и знахарству, ряд фотографий

изделий народных промыслов (резьба по дереву, образцы вышивки, ткачества и кожаных изделий др.), предметов быта и орудий труда, зарисовки и чертежи ручных станков [17, с. 84]. В д. Куркачи, д. Чепчуги П.М. Дульским были сделаны снимки памятников булгаро-татарской эпиграфики [9].

По итогам поездки 29 декабря 1928 года Али Рахимом был прочитан доклад «Знахарство и народная медицина у казанских татар» [10, с. 204]. П. М. Дульский подготовил карту ТАССР с отметками о местонахождении артелей, которая хранится в Национальном музее Республики Татарстан [9].

В августе того же года состоялась поездка П. М. Дульского и фотографа Х. Апанаева в Рыбно-Слободский район с целью исследования местного ювелирного промысла.

Обе эти поездки были организованы на средства, выделенные Обществу татароведения Татгоспланом для научно-исследовательской работы. На проведение данных экспедиций потрачено 215 рублей [12, с. 209].

В июле 1929 года Дж. Валиди и Н. И. Воробьев приняли участие в экспедиции в Вотскую автономную область и Вятскую губернию для изучения каринских и глазовских татар. Поездка была организована совместно с Обществом изучения Татарстана и субсидирована Обществом татароведения в размере 50 рублей, на что была использована дотация Главнауки, выделенная для проведения научных исследований [12, с. 210].

В ходе экспедиции исследовательской группой было проведено комплексное лингвистическое и этнографическое обследование татарского населения этих регионов. Н. И. Воробьевым было изучено ткацкое дело глазовских татар, получившее достаточно широкое распространение среди этой группы, хотя и не является основным промыслом. Описан ткацкий станок, его устройство, техника и инвентарь обработки волокна, материалы для ткани (конопля, лен), типы тканей (пестрядь, белый холст, сукно) и их расцветки. Исследован вопрос культурно-бытового взаимовлияния с удмуртским населением. На основании сравнительного анализа ткацких станков соседних народностей, Н. И. Воробьев делает вывод, что ткацкий станок глазовских татар является «усовершенствованным вариантом вотского станка» [5, с. 181–183].

Дж. Валиди изучил говор чепецких татар, проживающих в с. Нукрат Слободской волости Вятской губернии и дд. Кистым и Гордино Вотской автономной области. Сравнивая их говор с диалектами других этнических и этнографических групп татар, языками тюркоязычных и финноязычных народов, он выделил фонетические, морфологические, лексические особенности. Записаны множество лексических примеров, названия урочищ в д. Карино и оригинальные названия татарских селений Глазовского уезда [1, с. 135–144].

Результаты работы экспедиции были озвучены Н.И.Воробьевым на общем собрании членов Общества татароведения, где он выступил 19 января 1929 года с докладом «Итоги и перспективы изучения этнографии татар» [10, с. 203]. Также были опубликованы статьи Н. И. Воробьев «Ткачество у глазовских татар» [5, с. 181–183] и Дж. Валиди «Наречие каринских и глазовских татар» [1, с.135–144], которая является первой научной работой о говоре чепецких татар.

Комплексные экспедиции, которые были организованы и проведены Обществом татароведения в 1920-е годы внесли большой вклад в изучение материальной культуры и быта народов Поволжья. Несмотря на плохую финансовую обеспеченность, этнографические экспедиции охватили значительную часть территорий компактного проживания татарского народа. Члены Общества татароведения занимались не только практическим исследованием, но и научной популяризацией результатов экспедиций. Материалы, выявленные в результате поездок, в значительной части были опубликованы в «Вестнике научного Общества татароведения». По итогам экспедиций на общих собраниях Общества было прочитано свыше 10 докладов. В ходе экспедиции у населения были приобретены множество предметов материального быта татар, которые имеют значительную ценность в изучении материальной и духовной культуры. Эти предметы пополнили фонды Государственного музея и широко используются в экспозиции вплоть до настоящего времени.

Литература

1. Валиди Дж. Наречие каринских и глазовских татар// Труды Общества изучения Татарстана. – Казань. – 1930, т.1, С.135–144.

2. Воробьев Н. И. Жилища и поселения казанских татар Арского кантона ТССР// Вестник научного Общества татароведения. – 1926. – № 4. – С.10–49.

3. Воробьев Н. И. Некоторые данные по быту крещенных татар (кряшен) Челнинского кантона ТССР// Вестник научного Общества татароведения. – 1927. – № 7. – С. 157–172.

4. Воробьев Н. И. Отчет о поездке с этнографической целью в Свияжский и Тетюшский кантоны ТССР летом 1927 г.// Вестник научного Общества татароведения. – 1928. – № 8. – С. 100–111.

5. Воробьев Н. И. Ткачество у глазовских татар // Вестник научного Общества татароведения. – 1930. – № 9–10. –С. 181–183.

6. Год деятельности Общества татароведения// Вестник научного Общества татароведения. –1926. – № 5. – С. 135–136.

7. Деятельность Общества татароведения (1923-1925 гг.) // Вестник научного Общества татароведения. – 1925. – №1–2. –С. 57–58.

8. Историко-этнографическая поездка в Мамадышский кантон ТССР // Вестник научного Общества татароведения. – 1926. – № 4. – С. 93–94.

9. Карташева Е. И. Музейная деятельность 1920-х годов в материалах личного архива П. М. Дульского [Электронный ресурс] // Сборник материалов научной конференции «Актуальные вопросы развития искусствоведения в Росси и странах СНГ. – Казань, 2014. – Режим доступа: https://www.ais-aica.ru – (Дата обращения: 11.12.2017).

10. Обзор деятельности научного Общества татароведения (1923-1929) // Вестник научного Общества татароведения. – 1930. – №9–10. – С. 201–208.

11. Отчет о деятельности научного Общества Татароведения за период с 11 апреля 1926 г. по 1 января 1928 г.// Вестник научного Общества татароведения. – 1928. – № 8. – С. 274–278.

12. Отчет о деятельности научного Общества Татароведения за период с 1 января 1928 г. по 11 октября 1929 г. //

Вестник научного Общества татароведения. – 1930. – №9–10. –С. 209–211.

13. Программа работ научного Общества татароведения // Вестник научного Общества татароведения. – 1925. – № 1–2. – С. 71.

14. Производственный план Общества татароведения на 1925 год//Вестник научного Общества татароведения. – 1925. – № 1–2. – С. 59.

15. Список докладов и речей, заслушанных в общих собраниях Общества // Вестник научного Общества татароведения. – 1925. – № 1–2. – С. 60.

16. Устав Общества татароведения при Академическом Центре Татнаркомпроса // Вестник научного Общества татароведения. – 1925. – № 1–2. – С. 69–70.

17. Хакимова А. З. Роль краеведческой работы в изучении и популяризации историко-культурного наследия Татарстана в 1920-2000-е гг.: Дис. …канд. ист. наук:07.00.02. – Казань, 2011 – 232 с.

18. Этнографические исследования в Закамских кантонах ТССР летом 1926 года // Вестник научного Общества татароведения. – 1927. – № 6. – С. 108–110.

EXPEDITIONARY ACTIVITIES OF THE SCIENTIFIC SOCIETY OF TATAROLOGY

F. F. Mardanova[1]

Summary. The article is devoted to studying of the results of ethnographic expeditions conducted Scientific Society of Tatarology in the 1920-ies. The author analyzes the plans, reports, articles published in the «Bulletin of the Scientific Society of Tatarology», according to the results of expeditions. Based on the analysis of the forwarding activities, it is concluded that ethnographic studies of Society made a great contribution to the study of the material culture of the Tatars.

Keywords: Scientific Society of Tatarology, ethnographic expeditions, spiritual culture, everyday life of Tatars, the 1920-ies.

[1] Kazan Federal University, post-graduate student at the Department of History of Tatarstan, Archeology and Ethnology of the Institute of International Relations, History and Oriental Studies, Kazan, filuzmardanova@yandex.ru.

УДК 811.511.152.1 (045)

МОРДОВСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС «МАСТОРАВА» ВЕРШИНА БОГАТОГО УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА МОРДОВСКОГО НАРОДА

С. Н. Маскаева[1], А. О. Шевцова[2]

Аннотация. В статье рассматривается духовная культура героического эпоса «Масторава». В целом, в эпосе представлена жизнь, быт, мышление, стойкость, упорство мордовского народа, способность к художественному обобщению окружающей действительности, созданию образов-символов, в которых социальная жизнь находит сплав с внутренней психологической жизнью человека, привязанного к земле с устоявшимися традициями и обычаями.
Ключевые слова: фольклор, традиция, история, честность, правдивость, любовь.

В своей многовековой истории фольклор мордовского народа отличается высокой художественностью, глубоким содержанием и большим жанровым разнообразием, который представляет богатый познавательный материал для изучения традиции, истории, его идеалов и национального характера. Преподавание родной литературы в национальной школе на современном этапе представляет собой сложный и трудный процесс. Следует отметить, что чем меньше в этом процессе стихийности и больше целенаправленного, научно обоснованного подхода к изучению художественных произведений с учетом национальной специфики, тем успешнее результаты преподавания.

Процесс воздействия художественной литературы на учащегося заключается в том, что оно осуществляется в процессе переживания, формирования определенных взглядов, гражданских

[1] МГПИ им. М. Е. Евсевьева, доц. кафедры родного языка и литературы, канд. филол. наук, Саранск, maskaeva77@rambler.ru.
[2] МГПИ им. М. Е. Евсевьева, студент 4 курса филологического факультета, Саранск, ghjkkk@rambler.ru.

и нравственных качеств личности находится в прямой связи с глубиной пережитого эстетического чувства, вызванного художественным произведением.

Художественная литература только тогда явится эффективным средством нравственного и эстетического воспитания, когда будет рассматриваться как один из особых видов искусства, с учетом возрастных и национальных особенностей восприятия художественного произведения.

Своеобразен жизненный опыт учащегося (школьника, студента) Республики Мордовия, обусловленный культурно-историческими и национальными традициями. Мордовский народ в процессе своего развития создал определенный идеал человека. Этот идеал воплотил в себе наиболее высокие моральные качества: честность, правдивость, любовь к своему народу, преданность земле своих предков, почтительное отношение к старшим.

Уникальный памятник духовной культуры героический эпос «Масторава» является вершиной богатого устного народного творчества мордовского народа [1, с. 136].

Героический эпос Эрзи формировался как многосюжетное и многогеройное повествование с циклизацией произведений вокруг знакового персонажа – социального демиурга, что содержало предпосылки появления эпопеи с возможностью ее перевоплощения в книжную форму, когда возникли необходимые условия для этого: появление развитой письменной литературы и высокого уровня научных исследований по фольклору и истории народа. В книжном эпосе сохраняется художественная подлинность фольклорного источника, идея его образа и события, хотя он начинает жить по законам и нормам литературной поэтики и эстетики. Практическим воплощением литературного эпоса стала «Масторава». В мордовском национальном эпосе «Масторава» раскрывается мышление народа, способность к художественному обобщению окружающей действительности, созданию образов-символов, в которых социальная жизнь находит сплав с внутренней психологической жизнью человека, привязанного к земле с устоявшимися традициями и обычаями.

Мордовский народный эпос пронизан идеей мирового порядка, обычая, который имеет божественное происхождение.

Именно Бог задумал создать обычай, Масторавe дать основу жизни. Порядок воплощен в картине идеального общества.

Мордовский народный эпос является своеобразным учебником национальной истории, который отразил целое тысячелетие исторического развития мордовского народа и края.

Первые реальные исторические события в истории, показанные в народном эпосе, связаны с разложением первобытного строя и формированием многоукладного общества, а следом и возникновением древнемордовской государственности. Во второй половине 1 тыс. н.э. древнемордовское общество переживает определенный хозяйственный подъем, связанный с развитием пашенного земледелия, ремесел и торговли, что приводит к возникновению социального неравенства и появлению частной собственности. Формируется новый социально-экономический уклад, отличный от первобытного и существующий некоторое время параллельно с ним. Все эти процессы неизбежно порождают кровопролитные конфликты, отраженные в эпосе.

В мордовском народном эпосе отражен временной пласт, охватывающий почти шесть веков исторического времени – от зарождения древнемордовской государственности до взятия Казани в 1552 г. именно это время явилось и временем возникновения и развития эпической традиции у мордвы.

Для мордовского эпоса характерна поэтизация труда и быта, которые лишены большей частью всякого прозаизма и заставляют любоваться ими независимо от утилитарного назначения той или иной изображаемой деятельности.

Аксилология мордовского народа, отраженная в эпосе, включает в себя осознание важности умения вести переговоры, иметь коммуникативные способности.

Одно из главных средств благополучного существования в мордовском эпосе – поддержание с людьми дружеских отношений.

Эпос выражает выработанную веками этику, которая как негативные свойства выделяет гордость, трусость, предательство.

В целом, в эпосе представлена жизнь, быт, мышление, стойкость, упорство мордовского народа.

Неоднородность культуры и общегосударственный характер задачи организации единого духовного пространства региона, наличие особых интегративных задач школы в полиэтническом

обществе, сложность проблемы формирования человека гражданского общества на поликультурной основе требуют особого подхода к ее решению, создания современной эффективной системы управления поликультурным образованием. Комплексное решение этой сложнейшей проблемы средствами образования возможно лишь при условии создания инновационных моделей управления, вобравших в себя не только наиболее ценный опыт поликультурной педагогики, но и современные средства эффективного менеджмента.

Для определения целей и содержания поликультурного образования, выбора форм организации, методов обучения и воспитания, адекватных выдвигаемым целям, создания комплекса необходимых условий система образования, построенная на принципах поликультурности, должна быть выделена в качестве самостоятельного объекта управления образованием на региональном уровне. Регионализация управления образованием, проводимая в последнее десятилетие, привела к тому, что региональный уровень управления выступает как тот уровень, который позволяет решать проблемы развития поликультурного образования наиболее комплексно и эффективно. Региональный уровень обладает возможностями влиять на содержание образования за счет регионального компонента, на создание научно-методического обеспечения поликультурного образования, подготовку, переподготовку и повышение квалификации педагогических кадров, комплектование образовательных учреждений учебниками, осуществлять целевое финансирование (через программы, гранты и др.) мер по развитию поликультурного образования, внедрять принципы поликультурности на максимально полном охвате уровней образования – от дошкольного до среднего профессионального.

Одним из важнейших недостатков практики поликультурного образования является отсутствие полноценного проблемного анализа, отсутствии согласованности между действиями на разных уровнях управления; недостатке ресурсного обеспечения, в том числе, качественной информации о состоянии и проблемах, связанных с полиэтничностью; специализированного научно-методического обеспечения; специальной подготовки педагогов.

Проведенное исследование не претендует на полноту и всесторонность раскрытия поставленной проблемы. Оно может выступать как теоретическая основа продолжения и развития исследований в этом направлении. Механизмы межуровневого согласования и координации управленческих мер по созданию условий требуют благоприятных для развития поликультурного образования в муниципальных системах разного типа, вопросы стимулирования активности педагогов и руководителей сферы образования в ее развитии с учетом полиэтничности социальной среды, модели государственно-общественного управления, обеспечивающие консолидацию усилий представителей разных этносов и культур в воспитании подрастающего поколения на ценностной основе пацифизма, толерантности, интереса и уважения к иным культурным традициям, готовности и способности к межкультурному диалогу.

Литература

1. Рогачев В. И. Мордовская фольклористика второй половины XIX-первой четверти XX в. / Рогачев В.И., Е.Н. Ваганова, С. Н. Маскаева // Вестник НИИ гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия, 2012. – №1 (21) 2012. – С. 135–141.

THE MORDOVIAN EPOS «MASTORAVA» TOP OF THE RICH ORAL FOLKLORE OF THE MORDOVIAN PEOPLE

S. N. Maskaeva[1], A. O. Shevtsova[2]

Summary. The article discusses spiritual culture of the heroic epos «Mastorava». Overall, the epic presents the life, life, thinking, persistence, tenacity of the Mordovian people, the ability to artistic generalization of reality, creating images and symbols in which social life finds alloy with the inner psychological life of a man, tied to the ground the established traditions and customs.
Keywords: folklore, tradition, history, honesty, truthfulness, love.

[1] MGPI M. E. Evsevieva, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof., Department of Mother Language and Literature, Saransk, maskaeva77@rambler.ru.
[2] MGPI M. E. Evsevieva, 4th year student of the Faculty of Philology, Saransk, ghjkkk@rambler.ru.

УДК 811.161.1’282.2(470.42)+398.2:94(47).084.8

ОВРАГ СТЕПАНА РАЗИНА: НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЫТОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДАНИЙ И ЛЕГЕНД СЕГОДНЯ[1]

М. Г. Матлин[2]

Аннотация. В статье анализируются предания и легенды об овраге, носящим имя Степана Разина, записанные в селах Тагай и Подлесное Майнского района Ульяновской области. Как известно, закрепление имени исторического лица, его деятельности в названии населенного пункта или природного объекта – одиниз способов сохранения народной исторической памяти. Показывается, что устные рассказы о Степане Разине, связанные с оврагом, развивают несколько типовых мотивов: указание на место пребывания исторического лица, наличие колдовских умений, оставление историческим лицом кладов.
Ключевые слова: Степан Разин, предание, легенда, Ульяновская область, овраг, мотив.

На территории Ульяновской области, в том числе в Майнском районе, где происходили события, связанные с крестьянской войной под предводительством Степана Разина, до настоящего времени бытуют предания и легенды как о самом атамане, так и об отдельных местах, которые народная память связала с ним. Как известно, закрепление имени исторического лица, его деятельности в названии какого-либо населенного пункта или природного объекта является одним из наиболее распространенных способов сохранения народной исторической

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства образования и науки Российской Федерации, регистрационный номер проекта № 34.6993.2017/БЧ.
[2] Ульяновский государственный педагогический университет имени И. Н. Ульянова», науч. сотр. отдела организации научно-исследовательской работы и патентно-лицензионного обеспечения УлГПУ им. И. Н. Ульянова, канд. филол. наук, доц., Ульяновск, matlin@mail.ru.

памяти. Одним из таких мест является овраг Степана Разина, расположенный в лесу в нескольких километрах от сел Подлесное и Тагай Майнского района Ульяновской области. Овраг этот протянулся на десять с лишним километров на север от села Подлесное. Он достаточно глубок – местами глубина достигает 20-25 м, по его каменистому дну течет небольшая речка. Склоны оврага поросли соснами, березой, осиной, много поваленных ветром высохших деревьев лежат на дне, что делает очень трудным движение по оврагу. Описывая его, жительница с. Тагай М. Антонова, отметила, что «прямо посреди леса тянется эта глубокая-глубокая расщелина, а со дна того оврага высятся огромные сосны. Подойдешь к краю – аж дух захватывает! Вниз лучше не смотреть – как из преисподней деревья вырастают! Вокруг оврага огромные валуны» [1, с. 8].

Как известно из исторических документов, эти села действительно были связаны с разинским движением. Так, например, когда воевода Борятинский, направленный на подавление бунта, вступил в Тагай, городок, как пишет историк, «оказался пустым, так как все жители убежали из него к Разину под Симбирск» [4, с. 15]. А после разгрома, они в числе других участников бунта, «принесли повинную и били челом государю» [4, с. 18].

Возможно именно на этой основе позднее и сформировались устные нарративы о Разине и разинцах, которые скрывались в овраге от правительственных войск и даже выстроили там, как сообщается в преданиях и легендах, *городок*. Он также называется городок Степана Разина.

Наиболее распространенным мотивом рассказов является указание на пребывание Степана Разина или его отряда в этих местах. «Шел Стенька Разин когда-то через эти леса. Был тут, видимо, спасался, скрывался» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Феоктистов А., 1998 г.р.; зап. Матлин М. Г.]. «Мне мама рассказывала, а ей дедушка. Когда разбили отряд Стеньки Разина, они спрятались в овраге <…>« [2003; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Кульминская Н., 1998 г.р.; зап. Матлин М. Г.].

Там в овраге, выбрав трудно обнаруживаемое место, Разин или разинцы создали укрепленное поселение, которое получило

позднее название городок Стеньки Разина. По описаниям местных жителей – это небольшое возвышение, на стыке двух оврагов, расположенное, примерно, в точке с координатами *54.337, 47.5453*. «Там идут два оврага, Раскатный идет и овраг Степана Разина, и на этом вот месте – на схождении этих двух оврагов стоял городок Стеньки Разина. Вот так вот огороженный вал, с одной стороны, с этой, значит, овраг и с этой стороны овраг» [2009 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Мадуров В. В., 1958 г.р.; зап. Матлин М. Г.]. Как вспоминал ученик 7 класса Тагайской средней школы Г. Половов, когда он ходил с отцом и его другом на это место, то даже взрослые, бывавшие раньше в городке, не смогли сразу его найти. «Первый раз я был на овраге, когда мне было 10 лет. К моему папе пришел его друг детства, поговорили и решили сходить на овраг, где они когда-то детьми маленькими туда приходили, грибы искали и на овраг смотрели. Ну, пошли мы вместе в лес, нас сколько было?... человек семь, наверно, восемь. <…> Первый раз зашли, поискали-поискали, походили-походили – не нашли. Второй раз, опять вышли на дорогу, опять пошли, опять начали искать – опять <…> не нашли. Вот только с третьего захода мы вышли на овраг Степана Разина. Мы, вернее, мы по оврагу-то ходили, но там на овраге Степана Разина есть как бы стойбище, где были и разбойники, где у них была стоянка – вот мы эту стоянку только нашли с третьего раза» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Половов Г., 1990 г.р.; зап. Матлин М. Г.]. Неприметная дорожка, которая ведет в городок, летом не видна, но ее легко можно заметить поздней осенью. «Подъездные дороги, подъездные пути были у них. Ров был у них. Он водой был залитый. Там сторожевые башни. И вот по оврагу она прям там идет [дорожка в городок – М.М.Г.]. Поздней осенью, когда уже листвы нет, и маленький снег, как раз эта дорога хорошо высвечивалась раньше. Там след вот хорошо прям высвечивался. И здесь будет овраг. Он как бы в кругу как в центре, как на островке получается [городок – М.М.Г.]» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Половов С., 1946 г.р.; зап. Матлин М. Г.].

Первые сведения о городке в этом овраге сообщил еще в середине XIX в. симбирский краевед В.П. Юрлов. «В трех верстах от села Подлесного в лесу сохранились остатки древнего городка.

Он имеет квадратную форму; каждая сторона его приблизительно длиною в 15 сажен. Он окопан валом в две сажени высотою. Перед валом со всех сторон хорошо сохранился ров глубиною более четырех сажен, шириною до двух сажен, очень крутой; В 1860 году эту местность посетил член Симбирского Губернского Статистического Комитета В. П. Юрлов и нашел в городке развалины ворот, построенных из кирпича, который был когда-то облицован изразцом с украшениями в восточном вкусе – зеленого, желтого и красного цветов. Производя раскопки, г. Юрлов нашел черепки глиняной посуды и небольшую серебряную татарскую монету» [3, с. 17].

Следы от этого городка, как сообщила жительница с. Тагай М. Антонова, сохранились и по сей день; таковыми они считают ямы от землянок и от некогда существовавших столбов. «В этих местах же Стенька Разин прятался! Его землянки и сейчас там стоят. И обломки от поселения сохранились» [1, с. 8].

Другим местом обитания Степана Разина считается пещера, которая располагалась уже вне городка. «Седня вот Андрей Титов, мне седни только рассказывал. Он говорил. что есть там пещера такая, вот в нее надо заходить – там свору собак перед собой пускать – очень много тоже змей в этой пещере, а когда доходишь до края пещеры, там обрыв, кидаешь камень – он долго-долго летит, потом падает. И вроде бы как в этой пещере вот Степан Разин опускал свои лодки, на которых он там плавал, вот их опускал, и они под землей плыли до самой Казани, а возле Казани выходили» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Половов П.С., 1978 г.р.; зап. Матлин М. Г.].

Рассказ о пещере раскрывает один из доминантных мотивов основного корпуса преданий и легенд разинского цикла: *Разин – колдун*. Легенды, в которых сюжетообразующим является именно этот мотив, широко бытовали уже в XIX веке, что отражено в знаменитом сборнике Д. Н. Садовникова «Предания и сказки Самарского края». В записях, сделанных в конце XX в. в с. Тагай и Подлесное, это мотив встретился лишь единожды и с иной, нежели в прошлом веке, семантикой. «Он колдун какой-то был, фиг его знат, калякали старики. Я ведь не помню, я все только слышала. Пойдут, поедут, а он нагородит, наговорит, они там заплутаются, по ле́су-то лазиют. А этот лес был до Языкова, в Языково уедут.

Ну, едут, едут, где им попало, можно, и уезжают туды. Вот наговаривал он, Степан Разин… Это уж мои отцы знали только, а я уж не знала» [2003 г.; с. Подлесное Майнского района Ульяновской области; Ложкарева Е.П., 1912 г.р.; зап. Половов П. С.].

Необычно этот мотив входит в рассказ о женщине из Подлесного, которая отличалась явно выраженным скоморошьим поведением. В этом рассказе образ Степана Разина как бы сливается с образом лешего – хранителя и повелителя лесных богатств. «Была землянка там. Вот у нас старушка тут жила, бабушка Марья Евсева, она водила, она у нас Машу водила, жива была бы, она бы рассказала, она была в этой землянке, сестра моя старша. Маненьки были еще. Она завела, говорит, нас туды, кричит: “Степан! Степан! Откликнись нам! Где ты тут? Може в углу сидишь? Покажи, где тут грибы-то растут? Я похожу тут”. Она чуднуща была бабушка Марья» [2003 г.; с. Подлесное Майнского района Ульяновской области; Бахтиярова А., 1914 г.р.; зап. Половов П.С.].

Вторым местом обитания Степана Разина считался шалаш или землянка. «Недалеко от оврага стоит его шалаш, в шалаше том лазейка есть. Я никогда туда не заглядывала – боялась <…> Помню, тогда старые люди говорили, будто сам Стенька Разин так и живет там, не покидая своего укрытия» [Молодежная газета, с. 8]. «[А она] большуща и глубока [землянка – М.М.Г.]. А у ней вход туда, вот как стена крутой (*о*)враг-то, как срытый, как печь – вот полукруглый вход туда. А тут прям овраг был» [2003 г.; с. Подлесное Майнского района Ульяновской области; Бахтиярова А., 1914 г.р.; зап. Половов П.С.].

Однако если пещера или пещеры большинство рассказчиков связывают со Степаном Разиным или его соратниками, то землянки и шалаши определяются как места обитания совсем других людей и в другую историческую эпоху – это бандиты или дезертиры, укрывавшиеся в овраге Степана Разина на протяжении почти всего XX в. «А тогда беглы еще были в лесах-то. Вот советска война прошла, ты знашь, сколько в лесах беглых было?! Это не наша вот война, наша-то была длинна, большая, а там советска, когда барина столкнули, господов-то, война была огромна. Там и набито было в лесах-то. Богаты-те уехали в леса, у них отымали здесь, ну не здесь, а в Тагае, вон он богатый был Тагай, там полно богатых-то

было – мага́зины, все. И вот в лесах ловили их. Лошадь отымут, заколют – съедят. Им пороть надо, в лесах-то они живут. А там землянков, говорят, полно было. Ну уж я не знаю, это мои отцы сказывали, матери» [2003 г.; с. Подлесное Майнского района Ульяновской области; Ложкарева Е.П., 1912 г.р.; зап. Матлин М.Г.]. «И там дезертиры скрывались, в общем, все, кто был неугодный. Кто-то от продразверстки сюда уходил, кто-то чего-то – вот они здесь все скрывались. Это С-в МихалИваныч сбежал с фронта где-то в сорок втором году и вот здесь тоже скрывался в этих местах» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области Половов С., 1946 г.р.; зап. Матлин М.Г.].

Одной из жительниц с. Тагай удалось видеть это своими глазами. Так получилось, что ее отец каким-то образом оказался связан с дезертирами, укрывавшимися в овраге Степана Разина, и однажды взял ее с собой в их лагерь. «Так как у нас вот здесь прятались в войну, я даже сама вот в эти блиндажи ходила и в эти землянки ходила. У них тут, где они жили, у них ничего тут не было, ничего. А в стороне у них там были эти ямы, канавы, и там очень-очень много было добра награбленного. Но это как наподобие дезертиров, что ли вроде бы. Даже вот моей насупроть соседки брат родной тоже там был – в этим лесу. И тетя Дуня Глебова жила на кордоне, вот тут кордон был в лесу, и она им пекла хлеба. Вот тут кордон был, а насупроть была лесопилка и на эту лесопилку, у нас отец работал там, и меня начал вот такую водить, поэтому я и знаю про эти блиндажи. И он меня маненьку прям маненьку водил. И бывало мне и говорит: “Ты вот ягодки пособирай, а я схожу в одно место”. Я, конечно, знала, куды он ходит, – он к этим мужикам все время ходил. И оттуда что-то мне сладкого принесет. Ой, сколько было радости! “Папа, я пойду с тобой”. – “Нет, ты не пойдешь”. Он меня не брал. Ну а когда уже все это уже раскрылось, он привез оттуда пшеницы много. Они ему сказали, где пшеница лежит. И он привез этой много пшеницы. До милиции, еще милиция там не была. Это секрет уж его рассказываю. Пришла милиция уж поздно, папа уж пшеницу эту забрал. Они с тетей Дуней на лошади ее вывезли на эту вот самую лесопилку и припрятали, а по ночам разнесли ее. А когда уж сунулась милиция, там уж не больно чего. Но там кадушка меда была, они этот вот мед и соленое мясо, они этим попользовались. И

вот папа поехал когда туды в последний раз, он знал, где этот мед, но он не успел. Когда поехали они с тетей Дуней, а тетя Дуня была поле́щиком, она такая баба пронырливая, поле́щиком она была. Ну, вот поехал когда туды, ее сестре муж там был в этой шайке-ти, когда поехал туды, ниче уж нет. А там смотрит милиция, он не подошел, чтобы его не спрашивали, не подошел, ничаво. Скоко-то времени прошло, и вот их выловили, этих мужиков. Всех не всех, я не знаю. А я говорю: “Пап, а че это дяденьку там мучают, ловют?” А он и говорит: “А вот они в лесу скрывались, поэтому их ловют”. Ну а потом уж дошло до нас. А тут растащили все эти блиндажи их. А этот интересный был подвал у них, заделанный был, я один раз с папой все-таки ходила, перед тем, как уж их поймать меня все-таки взял. Вечером было дело-то, меня оставить побоялся он тут – у нас там маненька избенка была при лесопилки, мы ночавали там. Вот он меня туды взял. И вот ниче вроде – лес как лес, ниче – даже никаких признаков. Подходит, вот так берет за дерево, отодвигат это дерево и там туды лазейка, там ступеньки и туды спустились. Там у них и столы, там у них нары обделаны, и у них все, че надо. Печку они, конечно, топили по ночам. Ну и я в общем там побыла у них, один раз единственный он меня взял все-таки. Но это уже перед тем, как все это раскрылось. По виду ихова, как мой отец говорил, даже признаков нет, чтобы они были таке богаты» [1999 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Морозова Е.В., 1933 г.р.; зап. Матлин М.Г.].

Вторым центральным мотивом легенд о Степане Разине после мотива *Разин – колдун* является мотив *Разинского клада*. Именно он лучше всего сохранился в разинской прозе данного локуса. «Так же и Степан може где-то был спрятанный, кто знат. Говорят, у него много золота было, но не слыхать, чтобы кто-то нашел, нет, этакого разговора не было» [1999 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Морозова Е.В., 1933 г.р.; зап. Матлин М.Г.]. Это клад в большинстве нарративов располагается в пещере, закрытой большой плитой или камнем, так что достать его можно только отвалив плиту. «Еще я слыхал, что в овраге есть какая-то плита, и если эту плиту поднять, то там будут сокровища» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Титов А., 1990 г.р.; зап. Половов П.С.]. В других вариантах клад находится в земле и его нужно выкапывать оттуда.

«То, что клад там есть, знаю. Вроде бы один мужик пьяный хотел просто-напросто его откопать, этот клад. Вроде бы и место нашел, раскопал его и как бы достал этот клад уже, и все. Достал сам сундук с этим кладом и стоял уже около ямы» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Титов А., 1990 г.р.; зап. Половов П.С.].

Зафиксирован также вариант, в котором говорится, что клад есть и пещере, и в самом овраге. «Там говорит вековые сосны растут и там рядом есть пещера, и там есть огромный камень, который раньше заваливал вход в пещеру. Сейчас она открыта, но там клад есть и на дне оврага тоже есть клад, но его никто не достал» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Мухина А., 1990 г.р.; зап. Матлин М.Г.].

В одной из легенд место нахождения клада не указывается, но определенные природные явления, сопровождающие его нахождение или даже существование, свидетельствовали о наличии клада. «Я в этим овраге была, ниче там страшного нет. Кругом канавы тама, это вот говорят – городок. Вот пошли одни любопытны, им там гроза была, молния. А пришли, старик подлеснинский им говорит: “Да это вам клад давался”. Я в это не верю, нет там никаких кладов» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Меркулова М.З., 1949 г.р.; зап. Матлин М.Г.].

Подкрепляли легенды о кладе мотивы обретения в пещерах старинного оружия или непонятных свитков на бересте. «Вот много даже говорят, что там плита есть, под которой ход есть. Многие люди в Тагае говорят, что даже оттуда некоторые вещи доставали. Кто-то говорит, шашку достал оттуда, она до сих пор острая, но потерялась, куда-то делась. Кто-то про свитки говорит с письменностью. Но вот это ничего не сохранилось, вроде не жгли все это» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Половов Г., 1990 г.р.; зап. Матлин М.Г.]. «<…>трактором этот камень, говорят, столкнули в овраг Степана Разина. <…> И вот под этим камнем нашли эти свитки, так можно сказать, берестяны, но что в них написано, прочесть не могли. Ну и зачем они?! Взяли и сожгли в костре» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Мадуров В.В., 1958 г.р.; зап. Матлин М.Г.].

Развитием мотива клада является рассказ о его добывания, основанный на таких традиционных мотивах, как заклинание клада, появление нечистой силы и страх, который охватывает кладоискателей, достающих его, и ухода клада в землю. «Вроде бы один мужик пьяный хотел просто-напросто его откопать, этот клад. Вроде бы и место нашел, раскопал его и как бы достал этот клад уже, и все. Достал сам сундук с этим кладом и стоял уже около ямы, и он чихнул. Клад пропал, и мужик просто оттуда ни с чем вернулся. Говорят, что это клад, чем чаще его находят, достают вот так вот, потом он опять пропадает, тем глубже он уходит в землю» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Титов А., 1990 г.р.; зап. Половов П.С.]. «И вот пытались эту плиту поднять подлеснинские мужики. Они пришли и давай ее поднимать, тяжело и все-таки они ее подняли и там были сокровища, и вдруг у них видения начались различные. Что-то им кажется, миражи какие-то, что-то необычное, и они решили положить эту плиту обратно. Положили – сразу видения пропали. После этого пробовали еще эту плиту сдвинуть вручную – не получалось, пробовали на тракторе – и то не получилось. Говорят, что вот эта плита все глубже и глубже под землю уходит, уже маленький краешек от этой плиты остался, остальное под землей» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Титов А., 1990 г.р.; зап. Половов П.С.].

Наиболее полный вариант данного сюжета, записанный в свое время журналистами «НАШей газеты» от Н. Сунагатулиной, приводит в своей книге «Страницы истории Майнского района Ульяновской области» местный краевед В.К. Воробьев (Ульяновск, 2011). «В 1670 году брал Стенька город Симбирск, да не взял. И побежал от царева войска Стенкин атаманец Максим Осипов со своим отрядом и укрылись разбойнички со своим отрядом в глухом лесу, аккурат верстах в трех от Подлесной слободы. А в глубоком овраге надумали они спрятать злато-серебро, что по дворянским усадьбам награбили. Атаманец сундук запер, ключ у него в руках остался, а был атаман-то раненый и пока разбойники пошли сундук закапывать, прилег он под деревом, и сморило его забытье. А на дереве сидел молодой вороненок, увидал блестевший ключ, слетел, схватил в клюв, и не успел атаман казацкой саблей взмахнуть, а вороненка и следа уж нет. Тогда в великой печали проговорил

атаман заговор на неоткрытие замка, чтобы, пока не сыщется ключ. Никому клад не открывался» [2, с. 27].

По другой версии этой легенды, точное местонахождение клада обозначено в грамотке, и тот, кто ее найдет, должен прийти на указанное место, тогда клад сам выйдет и достанется ему. «Еще я уже в газете читал то, что Степан Разин, когда он вроде бы умирал, оставил грамоту на это клад, где этот клад лежит. И вроде бы в этой грамоте была и карта и описание, как это место найти, оно там обозначено было, отдельные знаки какие-то. И вот эту грамоту он отдал своему лучшему другу то ли слуге какому-то. Отдал, а потом эту грамоту затеряли. И все говорили, что клад дастся тому, у кого грамота. Сам клад дастся, то есть копать не надо, только место надо найти» [2003 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Титов А., 1990 г.р.; зап. Половов П.С.].

Но не все предания об искателях клада имеют в своем содержании мотив заклятия или проклятия. В некоторых из них просто констатируется невозможность найти этот клад, не говоря уже о том, чтобы его заполучить! «Я даже вот помню, Антоном звали мужика, вот они ходили втроем, три брата, лазили искали, но ниче не нашли, ниче не нашли» [1999 г.; с. Тагай Майнского района Ульяновской области; Морозова Е.В., 1933 г.р.; зап. Матлин М.Г.].

Поэтому не случайным представляется возникновение смехового обыгрывания самой темы разинского клада. «У меня вот брат чудила был страшный. Скажет: “Надо идти, поискать клад. Не найду ли сундук с золотом. Вот и заживем мы тогда!” Это он шу́тил» [2003 г.; с. Подлесное Майнского района Ульяновской области; Бахтиярова А., 1914 г.р.; зап. Половов П.С.].

Таким образом цикл преданий и легенд о Степане Разине и его соратниках в селах Подлесное и Тагай Майнского района Ульяновской области оказался тесно связан с уникальным природным объектом – большим и глубоким оврагом, за которым и закрепилось имя предводителя крестьянского бунта. Эти нарративы включали в себя все основные мотивы, которые были характерны для народной прозы о Разине, широко бытовавшей на территории Среднего Поволжья и Симбирской губернии. С ними также был органически связан центральный мотив другого цикла произведений народной несказочной прозы – легенд о кладах –

необходимость соблюдения и выполнения особых магических действий для доставания клада. Особую роль в сохранении и развитии данного цикла сыграло то, что уже гораздо позднее, в XX в., овраг стал местом укрытия бандитов и дезертиров. Так произошло совмещение в народном сознании разных исторических эпох, а представлении о Разине как великом колдуне могло способствовать тому, что в некоторых рассказах он и сегодня может явиться людям. «Помню, тогда старые люди говорили, будто сам Стенька Разин так и живет там, не покидая своего укрытия. Я не верила, пока… сама его не увидела как-то раз. Вышел прямо из-за дерева, в рваной рубахе, борода спутанная, и кровь с него льет! Я грибы-ягоды бросила – и бежать! Ни жива ни мертва…» [1, с. 8].

Литература

1. [Б.а.]. Дух Степана Разина бродит в тагайском лесу // Молодежная газета. – 2009. – 23 октября. – С. 8.

2. Воробьев В. К. Страницы истории Майнского района Ульяновской области. – Ульяновск: Изд-во Государственная корпорация СМИ «Медиа 73», 2011. – 256 с.

3. Поливанов В. Н. Археологическая карта Симбирской губернии. – Симбирск: Типо-литогр. А.Т. Токарева, 1900. – 71 с. + карт.

4. Соловьев А. И. Стенька Разин и его сообщники в пределах нынешней Симбирской губернии. – Симбирск: Губернская тип., 1907. – 59 с.

Примечание

Все полевые материалы, цитируемые в данной статье, хранятся в Фольклорном архиве Научно-образовательного центра «Традиционная культура и фольклор Ульяновского Поволжья» УлГПУ им. И.Н. Ульянова.

STEPAN'S FAITH OF THE SHAPE: SOME PECULIARITIES OF WORKING OF TRADITIONAL PREDECTIONS AND LEGENDS TODAY

M. G. Matlin[1]

Summary. In the article legends and legends about the ravine bearing the name of Stepan Razin, recorded in the villages of Tagay and Podlesnoye in the Mainsky District of the Ulyanovsk Region, are analyzed. As you know, fixing the name of a historical person, his activity in the name of a settlement or a natural object, is one of the ways to preserve people's historical memory. It is shown that the oral stories about Stepan Razin connected with the ravine develop several typical motifs: an indication of the historical person's location, the presence of witchcraft skills, and the abandonment of the historical face of the treasures.
Keywords: Stepan Razin, legend, legend, Ulyanovsk region, ravine, motif.

УДК 811.512.141’373

ЛЕКСЕМЫ ДЛЯ ОБОЗНАЧЕНИЯ *КОРИЧНЕВОГО* И *БУРОГО* ЦВЕТОВ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ[2]

Р. Т. Муратова[3]

Аннотация. Статья посвящена изучению цветообозначений коричневый и бурый в тюркских языках Урало-Поволжья.

---

[1] Ulyanovsk State Pedagogical University named after I. N. Ulyanov, Department of Organization of Research Studying and Patent Licensing Provide, PhD in Philology, Research Scientist, Ulyanovsk, matlin@mail.ru.
[2] Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ в рамках проекта «Формирование и развитие системы цветообозначений в тюркских языках Урало-Поволжья», №16-34-01049.
[3] Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра Российской академии наук, ст. науч. сотр., канд. филол. наук, Уфа, bairima@yandex.ru.

Рассматриваются лексемы körən / kĕre, kĕren, quŋïr / koŋgïrt / xămăr в башкирском, татарском и чувашском языках, которые восходят к общетюркским словам. Приводятся основные значения этих лексем в исследуемых языках.
Ключевые слова: цветообозначение коричневый, бурый, тюркские языки Урало-Поволжья.

Тюркские языки Урало-Поволжья составляют две подгруппы: кыпчакскую (башкирский, татарский) и булгарскую (чувашский). По языковым данным можно определить их развитие на разных этапах существования. В плане прослеживания особенностей развития языка важной составляющей является изучение названий цветообозначений, так как эта группа слов относится к наиболее древнему пласту лексики.

В данной статье рассмотрим цветообозначения *коричневый* и *бурый* в тюркских языках Урало-Поволжья и попытаемся найти общее и специфическое в развитии названий и их значений в языках разных подгрупп.

В словарях русского языка отмечается, что коричневый – темно-желтый цвет, который может быть получен при смешивании зеленого и красного красителей или пигментов, а также оранжевого с серым или синим, желтого и пурпурного. Бурый цвет характеризуется как серовато-коричневый или серовато-рыжий [4]. Бурый также описывается как темный оттенок коричневого.

В тюркских языках для этих цветов функционируют разные фонетические варианты лексем *küren* и *qoŋur*. Но в разных тюркских языках каждое слово имеет свой смысловой оттенок. Рассмотрим их значения, зафиксированные в словарях тюркских языков Урало-Поволжья [1; 2; 5; 6], а также по данным электронных корпусов [7; 8].

I. *Küren*

1) **Фонетика.** Общетюркское *küren* ‘коричневый’ в тюркских языках Урало-Поволжья имеет следующие фонетические формы: башк., тат. *körän,* чув. *kĕre, kĕren.* В кыпчакских языках произошли фонетические переходы в соответствии с закономерностями этих языков: 1) переход **ü > ö*; 2) **e >ä.* А вот чувашское *kĕre, kĕren*, судя по фонетическим признакам, может быть заимствованием из других языков (из татарского, или из монгольских посредством

татарского). В других тюркских языках слово имеет следующие фонетические вариации: ног. *küren,* аз. *kürän,* ккалп. *güreŋ,* кирг. *küröŋ,* каз., алт., хак., як. *küreŋ,* тув. *xüreŋ,* уйг. *küräŋ.*

2) **Семантика.** В том или ином тюркском языке лексема имеет следующие значения: коричневый, карий (о цвете глаз), бурый, смуглый, каштановый, игреневый, рыжий (о масти), бордовый, темно-красный, малиновый, розовый, фиолетовый, золотой (об осени).

Что касается тюркских языков Урало-Поволжья, семантика кыпчакских и чувашских слов существенно отличается.

В кыпчакских языках Урало-Поволжья *körän* имеет следующие значения:

а) Коричневый и его оттенки *(о цвете предметов).* В словарях для коричневого как основное слово дается башк. *quŋïr,* тат. *qoŋgïrt.* Но судя по национальным корпусам башкирского и татарского языков, лексема *quŋïr* используется, в основном, для описания человека (его глаз, кожи, волос), животных (их шерсти, масти). А *körän* является основной лексемой для предметов неживой природы, растений, насекомых: башк. *körän kostjum* ‘коричневый костюм’, *körän tišlï däftär* ‘тетрадь с коричневой обложкой’, *körän jawlïq* ‘коричневый платок’, тат. *körän külmäk* ‘коричневое платье’, *körän itek* ‘коричневый сапог’, *körän kübäläk* ‘коричневая бабочка’, *körän kïrmïska* ‘коричневый муравей’.

Такое же значение *küren* имеет в следующих тюркских языках: алт. *küreŋ kamzal* ‘коричневый камзол’, хак. *küreŋ* ‘коричневый, каштановый’, тув. *xüreŋ öŋ* ‘коричневый цвет’. Отметим, что коричневый в других тюркских языках также передается фонетическими вариантами общетюркского *qoŋur* (ккалп., каз., туркм., як.), о котором будет идти речь ниже. К слову скажем, что в словарях тюркских языков зафиксированы также следующие лексемы для обозначения коричневого цвета: ккалп. *melle-qïzïl,* аз. *darčïnï,* ног. *morï, kuba,* тур. *kahverengi,* узб. *ʒigarrang,* уйг. *beγiräŋ.*

б) Карий *(о цвете глаз).* Для обозначения карего цвета глаз слово *körän,* скорее всего, начал употребляться сравнительно позже (в народном языке карий – *quŋïr*): башк. *körän küzle* ‘кареглазый’, тат. *körän küz* ‘карие глаза’.

Из тюркских языков в словаре хакасского зафиксировано

значение карий слова *küreŋ.* В других тюркских языках для обозначения карего цвета глаз отмечены лексемы: каз. *qoj,* ног. *morï,* ккалп. *qara, qoj,* кирг. *qara,* тур. *kahverengi,* туркм. *gojungöz,* узб. *qüj küz,* уйг. *qoj köz,* як. *xara, xara araγas* (ср. башк. *quj küθ* ‘большие карие глаза’).

в) Бурый *(об угле)*: башк., тат *körän kümer* ‘бурый уголь’. В других тюркских языках бурый уголь выражается также лексемой *küren*: тув. *xüreŋ xömür,* кирг. *küröŋ kömür,* хак. *küreŋ kömir.* В некоторых тюркских языках он обозначен лексемой *qoŋur:* ккалп. *qoŋïr tas kömir* ‘бурый уголь’, каз. *qoŋïr kömir* ‘бурый уголь’.

г) Бурый, карий, игреневый *(о цвете шерсти животных, масти лошади).* В башкирском и татарском *körän* является основным термином для обозначения бурой масти лошади, а также шерсти медведя: башк. *körän bejä* ‘бурая кобыла’, *körän ajγïr* ‘бурый жеребец’, *körän ajïw* ‘бурый медведь’, тат. *körän at* ‘бурая лошадь’, *körän taj* ‘бурый жеребенок’, *körän alaša* ‘бурый мерин’, *körän aju* ‘бурый медведь’. В других тюркских языках *küren* также основная лексема для выражения бурой масти: каз. *küreŋ at* ‘бурая лошадь’, кирг. *küröŋ at* ‘бурая лошадь’, *küröŋ aju:* ‘бурый медведь’, хак. *küreŋ at* ‘бурая лошадь’, *küreŋ čorγa* ‘бурый иноходец’, *küreŋ inek* ‘бурая корова’, *küreŋ aba* ‘бурый медведь’, тув. *xüreŋ adïγ* ‘бурый медведь’, *xüreŋ a:t* ‘бурая лошадь’, як. *küreŋ* ‘бурый *(о масти скота)*’, уйг. *küräŋ* ‘бурый *(о масти)*’; есть значение рыжий, темно-рыжий: ккалп. *güreŋ* ‘темно-рыжий’, алт. *küreŋ at* ‘темно-рыжий конь’, ног. *küren* ‘темно-рыжий’, аз. *kürän* ‘рыжий’. Исследование показывает, практически во всех языках масть лошади обозначается лексемой *küren,* а не *qoŋur.*

д) В составе сложных цветообозначений *küren* используется для обозначения оттенков коричневого, бурого, а также разных темных оттенков красного и желтого цветов: башк. *qara körän* ‘темно-коричневый; красно-бурый’, *sejä körän* ‘бордовый; темно-вишневый’, *harï körän* ‘рыжевато-бурый; ржавый’, *aqhïl körän* ‘бежевый’. В словаре татарского языка встречаются слова, в которых слово *körän* переведено как бурый: *aqsïl körän* ‘бежевый, светло-коричневый’, *körän sarï* ‘буро-желтый’, *körän sorï* ‘буро-серый’, *körän-ala* ‘буро-пегий’. В других тюркских языках также встречаются такие аналитические сочетания, выражающие оттенки коричневого, красного, желтого цветов: темно-красный –хак. *küreŋ*

xïzïl, бордовый – ккалп. *güŋgirt qïzïl reŋ,* каз. *küreŋ qïzïl*, хак. *xïzïl küreŋ;* малиновый – каз. *qïzïl küreŋ*, ккалп. *kïzγïlt güreŋ*, кирг. *küröŋ kïzïl*, хак. *küreŋ xïzïl*, игреневый – тув. *xüreŋ-kïzïl*, темно-рыжий – хак. *xara xüreŋ tülgü* ‘темно-рыжая лисица’; темно-бурый – кирг. *kara küröŋ*.

е) фиолетовый. Это значение встречается в диалекте башкирского языка: *körän mätrüškä* ‘фиолетовая душица’, *körän siren* ‘фиолетовая сирень’. В этом диалекте для обозначения коричневого цвета используется лексема *hor*, которая, возможно, восходит к *horo* ‘серый’.

Также отметим, что в других тюркских языках *körän*, кроме вышеперечисленных, имеет значения смуглый (хак. *küreŋ,* тув. *qara-xüreŋ,* кирг. *qara küröŋ*), золотой (алт. *küreŋ küs* ‘золотая осень’), бурый (о цвете вообще, не только о масти или об угле).

В чувашском языке произошел семантический сдвиг общетюрк. *küren* в сторону ‘розовый’: *kĕren purčan* ‘розовый шелк’. Но в словаре Ашмарина зафиксирована и значение ‘бурый’ в сочетании *kĕren laša* ‘бурая лошадь’ [3, с.280]. Также есть слова *kĕre* ‘смуглый’, которое возможно произошло от *küren: kĕre čĭn* ‘смуглый человек’.

Таким образом, в кыпчакских тюркских языках Урало-Поволжья *körän* употребляется для обозначения коричневого цвета, цвета карих глаз, бурой масти лошади, бурой шерсти животных, бурого угля. В составе аналитических названий он обозначает оттенки коричневого, бурого, красного, желтого цветов. Кроме того, в башкирском диалекте слово обозначает фиолетовый цвет. В отличие от других тюркских языков, в кыпчакских языках исследуемого региона не зафиксированы значения слова *körän*: смуглый, золотой (об осени), бурый (о цвете). В чувашском языке слово имеет семантику, отличную от других тюрских языков: *kĕren* ‘розовый’, *kĕre* ‘смуглый’.

II. *Qoŋur.*

1) **Фонетика.** Общетюркское *qoŋur* ‘коричневый’ в тюркских языках Урало-Поволжья имеет следующие фонетические формы: башк. *quŋïr (*диал. *qumïr, kïŋgïr, kïŋgïrt, quŋγïr)*, тат. *koŋgïr / koŋgïrt*, чув. *xămăr.* В данных языках произошли фонетические переходы в соответствии с закономерностями этих языков: в кыпчакских: 1) переход **o > u* (в башкирском языке); 2) **u >ï;* 3) *ŋ > ŋg, ŋγ;* в

чувашском: 1) *q > x; 2) ŋ > m после губного гласного (это же явление наблюдается в диалекте башкирского языка); 3) о, u> ă. В других тюркских языках слово имеет следующие фонетические вариации: ног. *koŋïr*, ккалп., каз. *qoŋïr,* кирг., уйг. *koŋur,* як. *xoŋor,* аз. *gonur,* туркм. *goŋur.*

2) **Семантика.** В том или ином языке лексема имеет значения следующие значения*:* коричневый, карий *(о цвете глаз),* каштановый, бурый, смуглый, темный, золотой *(об осени),* которые охватывают некоторые значения цветообозначения *küren.*

В чувашском языке *xămăr* охватывает почти всю область значений, которые в других тюркских языках передаются лексемами *küren* и *qoŋur*: коричневый – *xămăr sără* ‘коричневая краска’, карий – *xămăr kuč* ‘карие глаза’, *xămăr ăjăr* ‘карий жеребец’, бурый – *xămăr čĕr* ‘бурый уголь’, *xămăr upa* ‘бурый медведь’, *xămăr kăwak* ‘лиловый, фиолетовый’. А вот значение смуглый передается не словом *qoŋur (xămăr)* как в других тюркских языках, а словом *kĕre,* о котором говорилось выше. В чувашском также есть значение пасмурный: *xămăr čantalăk* ‘пасмурная погода’.

В кыпчакских языках Урало-Поволжья основное значение слова *qoŋur* – бурый *(о масти коровы и других животных),* а также карий *(о цвете глаз),* смуглый, темный, темно-русый *(о цвете волос):*

1) Бурый. В башкирском слово употребляется, в основном, по отношению к корове: башк. *quŋïr hïjïr* ‘бурая корова’. В татарском языке по отношению и к другим животным: *koŋgïrt kaz* ‘бурый гусь’, *koŋgïrt tölkö* ‘бурая лиса’. В других тюркских языках *qoŋur* употребляется, в основном, для обозначения бурого цвета вообще, а также цвета шерсти медведя и цвета угля: ккалп. *qoŋïr ajïw* ‘бурый медведь’, ног. *koŋïr* ‘темно-бурый (о материи)’, каз. *koŋïr aju* ‘бурый медведь’, ккалп. *koŋïr* ‘темно-рыжий’, кирг. *koŋur* ‘темно-бурый’, туркм. *goŋur,* аз. *gonur,* уйг. *koŋur* ‘бурый, темно-русый, темно-серый, рыжий’.

2) Карий *(о цвете глаз):* башк. *quŋïr küθle* ‘кареглазый’, тат. *koŋgïrt kara* ‘карий’. Это значение также зафиксировано в каракалпакском, азербайджанском языках.

3) Смуглый *(о коже)*: башк. *quŋïr jöθlö malaj* ‘смуглолицый мальчик’, тат. *koŋgïrt kara tän* ‘смуглая кожа’. Значение

зафиксировано в словарях каракалпакского, киргизского, хакасского языков.

4) Темно-русый, каштановый *(о цвете волос и т.д.):* башк. *quŋïr säs* ‘темно-русые волосы’, тат. *koŋgïrt čäčle* ‘с темно-русыми волосами’. Значение зафиксировано в словарях каракалпакского, киргизского, уйгурского языков.

5) Темный *(об облаках и т.д.):* башк. *quŋïr bolottar* ‘темные облака’, *quŋïr hïw* ‘темная вода’, тат. *koŋgïrt su* ‘темная вода’, *koŋgïrt bolïtlar* ‘темные облака’.

6) Коричневый. Для коричневого цвета в основном употребляется *körän,* но спорадически встречаются слова: *quŋïr / koŋgïrt:* башк. *quŋïr palto* ‘коричневое пальто’, тат. *koŋgïrt kün* ‘коричневая кожа’, *koŋgïrt sörmä* ‘коричневые тени’. Значение ‘коричневый’ встречается в следующих тюркских языках: ккалп. *güŋgirt-qïzïl reŋ* ‘коричневый цвет’, каз. *qïzïl qoŋïr* ‘коричневый’, туркм. *goŋur,* як. *xoŋor kostjum* ‘коричневый костюм’.

В тюркских языках слово также имеет следующее значение: золотой *(об осени):* ккалп. *qoŋïr güz* ‘ранняя осень (эпитет осени)’.

Итак, основные значения *quŋïr / koŋgïrt* в кыпчакских языках Урало-Поволжья – бурый (о корове), смуглый (о коже), карий (о глазах), темно-русый (о волосах), темный. А в чувашском *xămăr* охватывает почти все значения коричневого и бурого цветов (коричневый, карий, бурый, кроме смуглого).

Таким образом, подводя итоги об особенностях цветообозначений коричневый и бурый в тюркских языках Урало-Поволжья, можно сказать:

В кыпчакских языках в употреблении *körän* и *quŋïr / koŋgïrt* есть разграничение значений:

Слово *körän* употребляется для обозначения масти лошади, шерсти животных, цвета угля. Слово *quŋïr / koŋgïrt* – темно-коричневого цвета, масти коровы, цвета кожи, волос. А вот в обозначении коричневого цвета, цвета глаз, они взаимзаменяемы.

Вместе с тем отметим, что во многих тюркских языках *qoŋur* является доминирующим, он обозначал цвет от серо-желтого до коричневого, а *küren* в них, в основном, для обозначения масти, а также оттенка коричневого цвета, переходящего к красному. В кыпчакских языках, особенно в башкирском литературном, главенствующее положение занимает слово *körän,* которое

возможно заняло его в более позднее время.

В чувашском *хăмăр* – основная лексема и для коричневого, и для бурого. *Кĕren* скорее всего сузило свое значение: развилось свойство красных оттенков. А вот значение смуглый сохранилось в слове *кĕре*.

Литература

1. Академический словарь башкирского языка. Т.4. Уфа, 2012.
2. Академический словарь башкирского языка. Т.5. Уфа, 2013.
3. Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка. Т.7–8. Чебоксары, 1999.
4. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 2007.
5. Татарско-русский словарь. Казань, 2007.
6. Чувашско-русский словарь. М., 1985.
7. Корпус башкирского языка. Проза. URL: 212.193.132.98 /bashkorp /bashkorp (дата обращения 23.10.2017)
8. Татарский национальный корпус «Туган тел». URL: web-corpora.net /TatarCorpus (дата обращения 23.10.2017).

Список сокращений

аз. – азербайджанский, алт. – алтайский, башк. – башкирский, каз. – казахский, ккалп. – каракалпакский, кирг. – киргизский, ног. – ногайский, тат. – татарский, тув. – тувинский, тур. – турецкий, туркм. – турменский, узб. – узбекский, уйг. – уйгурский, хак. – хакасский, чув. – чувашский, як. – якутский.

THE COLOR TERMS FOR BROWN IN TURKIC LANGUAGES OF THE URAL-VOLGA REGION

R. T. Muratova[1]

Summary. The article discusses the color terms for brown in Turkic languages of the Ural-Volga region. The author analyses the lexemes

[1] Institute of History, Language and Literature of Ufa Federal Research Centre of Russian Academy of Sciences, Cand. Sci. (Philol), Senior Researcher, Ufa, bairima@yandex.ru.

körən / kĕre, kĕren, quŋïr / koŋgïrt / xămăr in Bashkir, Tatar and Chuvash languages. The basic meaning of these words are studied.
Keywords: color terms for brown, Turkic languages of the Ural-Volga region.

УДК 82.512.1–131

ТАТАР ЭПИК ФОЛЬКЛОРЫНДА ДАСТАННЫҢ РОМАНИК ТӨРЕ: ТӨП ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ

Л. Х. Мөхәммәтҗанова[1], Г. Р. Хөсәенова[2]

Аннотация. Мәкалә татар сүз сәнгатенең жанр үзенчәлекләре белән милли-мәдәни процесс арасындагы үзара бәйләнешләр темасына багышланган. Авторлар эпосның чагыштырмача соң барлыкка килгән, мәхәббәт тематикалы, әле XX йөз башынача популяр булган татар дастаннарына карата «романик дастан» терминын кулланылышка кертүнең актуальлеген ассызыклыйлар, эпик фольклор һәм әдәби жанрлар системасында татар романик дастаннарының урынын ачыклауның әһәмиятен билгелиләр, эпосның татар романик дастаннары дип билгеләнгән төренең төп жанр үзенчәлекләренә тукталалар.
Ачкыч сүзләр: дастан, романик, тематик, жанр төре.

Татар халкы гомер-гомергә китаплы халык булган. Язу культурасына, күп гасырлык бай язма мираска ия булуы аның фольклорына да тәэсир итми калмаган. Иң беренче чиратта нәкъ менә шушы сәбәп татар халкында дастан жанрының язма иҗат булып формалашуын тәэмин иткән. Мондый дастаннар шул ук фольклор традицияләрен язмада дәвам итүләре, Идел буе татарларына хас җирле эпик үзенчәлекләр белән бергә башка

[1] Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, филол. фән. д-ры, доц., халык иҗаты бүлеге әйдәп баручы фәнни хезмәткәре, Казан, lilmuhat@mail.ru.
[2] Г. Ибраһимов исемендәге Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, халык иҗаты бүлеге I ел аспиранты, Казан, gulnira2010@yandex.ru.

халыклар рухи мирасын гасырлар буе саклап килеп, безнең көннәргә китереп җиткерүләре белән кыйммәт.

Вариантларының күплеге, актив таралышы һәм халык арасында яратып укылуы җәһәтеннән татар дастаннары арасында романик характердагылары әһәмиятле урын алып тора. Болар – Таһир белән Зөһрә, Йосыф, Сәйфелмөлек, Ләйлә белән Мәҗнүн, Шаһсанәм һәм Гариб, Бүз егет һ.б. мәшһүр сюжетларга иҗат ителгән әсәрләр. Мондый истәлекләрнең үз чорында гаять популярлыгы эмоциональ-мажаралы әсәрләргә халыкта заманына күрә зур ихтыяҗның булуы белән бәйле.

Романик дастан борынгы төрки һәм фарсы әдәбиятындагы атаклы поэмалар белән тыгыз бәйләнгән. Башкача әйткәндә, бу – индивидуаль язма иҗат, әдәбият белән үтә җитди керешкән өлкә. Фольклорның башка жанрлары, әйтик миф, әкият, бәет, мөнәҗәт, риваять, афористик һәм йола фольклоры янәшәсендә дастан жанрының төп хасияте дә нәкъ менә шунда. Татарларда мондый әсәрләр – Урта гасырлардан Яңа чорга күчү чорыннан алып, XX гасыр башынача дәвердә язма әдәбият составындагы иң продуктив иҗат төре.

Урта гасырлар иҗат методы бер үк сюжетның төрле милли версиядә эпик әсәрләр буып таралуын тәэмин иткән. Шушындый «күчмә» сюжетлар, әлбәттә, Идел буе татарларына да килеп җиткән. Алар биредә җирле традицияләргә туры килә торган яңа яңгыраш алганнар, әдәби-мәдәни процесска фольклор стилендә кушылып киткәннәр. Идел буе татарларында дастаннар кулъязмалар рәвешендә дә таратылганнар, халыкта сөйләмә формада да билгеле булганнар, басма китап дәверендә исә алар аерым китаплар булып басылып чыкканнар.

Татар романик дастаннары нигездә авторы-күчерүчесенең исеме белән йөри. Романик дастаннар – татар эпосының язма фольклор традициясеннән индивидуаль авторлыкның аерылып чыгу этабын да күпмедер дәрәҗәдә үз эченә алган стадиаль иң соңгы төре.

Романик китаби дастаннар белән Борынгы һәм Урта гасыр әдәби әсәрләре арасында һәм шул ук сюжетка традицион (көй-сүз әйтеп башкарыла торган) эпик текст арасында төгәл чикне билгеләү гаять авыр. Иҗатка хирыс шәхесләр мәгълүм сюжетларга дастаннар язу белән бергә оригиналь әсәрләр иҗат итү белән дә

шөгыльләнгәннәр. Мәсәлән, татар шагыйре Әхмәтҗан Тубылиның, йөзләгән шигырь һәм дини-фәлсәфи характердагы прозаик әсәрләр авторы булуы белән бергә, мәгълүм сюжетларга дастаннар да иҗат иткәнлеген беләбез. Мондый төр иҗат белән шөгыльләнүчеләр каләмендә фольклор стиле гадәттә үтә җиңеллек белән әдәби традицияләргә үрелеп китә, шуңа да романик дастаннар дигәндә аларга гына хас чик сызыгын тотып алу һәм аерып чыгару җиңел эш түгел.

Романик дастаннар төркеменә мәхәббәт темасына язылган, берничә вариантта таралган уртак сюжетлы әсәрләр керә. Бу төркем дастаннарны билгеләүдә «романик» терминын куллану бераз шартлы. Күләме һәм эчтәлеге ягыннан мондый дастаннарның материалы Борынгы һәм Урта гасыр әдәбиятларында барлыкка килгән роман жанрын колачлый, әмма һич тә роман жанрының бөтен хасиятләрен дә сакламый. Роман жанры тематик (автобиографик, хәрби, детектив, документаль, мәхәббәт, интеллектуаль, тарихи, сәяси, мажаралы, сатирик, сентименталь, иҗтимагый, фантастик, фәлсәфи h.б.) һәм структур (шигъри роман, роман-памфлет, роман-сага, роман-кыйсса, роман-сага, роман-фельетон, эпистоляр роман h.б.) яктан шактый күп төркемнәргә бүленсә, романик характердагы дастаннар дип карала торган татар телле әсәрләрнең тематикасы шактый чикле: аларның һәркайсы, гадәттә, бер генә теманы ача – ике гашыйкның мәхәббәт тарихын бәян итә. Бу төр дастаннарны төзелеше белән дә артык катлаулы дип әйтеп булмый. Шул ук вакытта романик дастаннар, роман жанры (тарихи романнардан кала) кебек үк, шәхси тормыш вакыйгаларына нигезләнә, гади кешеләр язмышын тасвирлый. Романик китаби дастаннар бигрәк тә Яңарыш әдәбиятында шәхси тормыш эпосы буларак мәйданга чыккан романнарга якын торалар, адәм балаларының шәхси омтылышларын, шатлык-кайгыларын, уңыш-фажигаләрен тасвирлыйлар.

Яңарыш чоры романында шәхеснең кичерешләре һәм гамәлләре иҗтимагый мотивлаша, чөнки яңа җәмгыятьтә шәхси һәм иҗтимагый тормыш – кеше яшәешенең бер дәрәҗәдәге яклары. Мондый әсәр үзәгенә үзенең аң дәрәҗәсе, үзаңы белән башкалардан аерылып, җәмгыятьнең әдәби сурәтләнештәге хәл-халәте белән каршылыкта торучы шәхес куела. Роман жанрындагы әсәрдә «бер язмышта, бер кеше тормышы мисалында шул чор өчен

иң характерлы шартлар әдәби гомумиләштереп тасвирлана, тормышның ниндилеге бер образ итеп җыеп сурәтләнә» [2, б. 167]. Роман бүгенге чынбарлыкны якындагы үткән белән бәйли.

Ә романик дип билгеләнгән дастаннарда вакыйгалар һәрвакыт ерак үткәнгә карый, биредә роман жанрына хас тенденциозлык, әсәрдә шәхси тормыш мисалында тормыш-яшәеш мәгънәсен ачарга, яшәү рәвешен чагылдырырга омтылу кебек әдәби концепциянең булуы артык сизелми. Романик китаби дастаннар аерым бер темаларны һәм традицион мотивларны кабатлый, бәхетсез төгәлләнә торган сюжеты белән дә, кайбер геройларның чынбарлыкта яшәгән шәхесләргә барып тоташуы ягыннан да алар гаять мавыктыргыч.

Дастаннарның романик төркемгә карый торганнары, билгеле бер тема-мотивларны үстерүләре һәм текст эчтәлегендә романтик иҗатка хас шәркый кануннар, кайбер эстетик алымнар, бизәклелек кулланылу ягыннан романтизм әдәби юнәлешенең Көнчыгыш романтик иҗат тибына да бик нык якын торалар. Романик дастанарда романтизм иҗат юнәлешенә хас булган кайбер сыйфатлар күзгә чалына, әйтик, хисләр байлыгы, тәэсирлелек, геройны идеаллаштырып сурәтләү, рухи башлангычка өстенлек бирү h.б. Романик дастаннар әдәбияттагы роман жанры һәм романтизм юнәлешенең икесенә дә берьюлы һәм төрле яклап тартылуы кайвакыт мондый әсәрләргә карата «романтик дастаннар» дигән билгеләмә куллануны мөмкин хәл итә. Фольклор белән әдәбият арасында тора торган, халыкта берничә вариантта һәм версиядә таралыш алган, мәхәббәт темасына багышланган уртак сюжетлы дастани әсәрләрне әдәбият һәм фольклор галимнәре романик дастаннар дип тә, романтик дастаннар дип тә атыйлар. Шулай да дастани эпоска бай халыкларда очрый торган мондый төр иҗатка карата «романик дастаннар» дигән термин куллану «романтик дастаннар»га караганда ешрак очрый. Е. М. Мелетинский [4, с. 141, 143, 145, 167 и др.], П. А. Гринцер [1, с. 3–44], В. М. Жирмунский [3, с. 19, 643 и др.], С. Ю. Неклюдов [7, с. 251–267] кебек галимнәр төрле халыкларның мондый категориядәге эпик әсәрләре турында сүз барганда «романик» терминына өстенлек бирәләр.

Тематик принципка һәм романтизм методына хас кайбер сыйфатлары булуга карап, татар дастаннарының мондый төрен

романтик дастаннар дип атау да хата булмаса да, традиционлык һәм индивидуальлек җәһәтеннән әдәби иҗатка, китапка бик нык якын торулары сәбәпле, мондый әсәрләрнең эчтәлеген «романик» термины төгәлрәк ача дип табылды, шуңа күрә, атаклы галимнәр фикеренә кушылып, роман жанры чалымнары кергән, идея-эчтәлегендә романтизм юнәлешенең бер агымына хас сыйфатлар чагылыш тапкан, мәхәббәт тематикалы дастаннарны терминнарның әүвәлгесе белән, ягъни романик дастаннар, дип атау дөресрәк булыр.

Татар халык иҗатының романик дастаннары төркемендә төп тема, чыннан да, – мәхәббәт. Борынгы һәм урта гасыр Көнчыгыш әдәбияты традициясендә илаһи мәхәббәткә дан җырлаган әсәрләр татар дастаннарның иң зур өлешен алып тора [6]. Романик дастаннар һәркайсы диярлек үзләренең чагыштырмача күләмле булулары белән аерыла. Татар романик китаби дастаннарын Урта Азиядә мәгълүм «Рөстәмхан», «Сәят-Хәмра», «Асли-Кәрәм» һ.б. дастаннар кебек саф романик әсәрләр дип әйтеп булмый. Татар телле дастаннар алардан шигъри эшләнешенең күбесенчә тезмә аралаш чәчмә булулары, күләменең чагыштырмача кечкенәлеге, сюжет җепләренең артык катлауланмыйча, бер я берничә сызыктан гына гыйбарәтлеге, төгәл структуралы булулары, милли җирлек чагылыш тапкан сюжет үзенчәлекләре һ.б. сыйфатлары белән аерылып торалар. Идел буе татарлары романик дастаннары нигездә барысы да китап стиленә тартыла. Бу төркем дастаннарда әдәби сюжетлар, әдәбиятның поэтик формалары фольклор стилендә үзләштерелгән. Персонажлар сөйләмендә дә «тере» башкарылуга хас билгеләргә караганда әдәби телгә якын нейтраль тел өстенлек итә.

Идел буе татарлары язма фольклорындагы мәхәббәт дастаннарында, шул ук сюжетка жанрның «тере» традицион төре белән чагыштырганда, әлбәттә, динамикалык, башкарудагы киң диапозон, телдән хикәяләүдә очрый торган энергия инде юылган, шигырь төзелешендә халык стиле буларак куланылып килгән силлабикага нигезләнү дә бик нык кимүгә йөз тоткан. Романик дастаннарда кайвакыт героика чалымнары чагылып китә. Әйтик, «Сәйфелмөлек», «Бүз егет», хәтта «Ләйлә белән Мәҗнүн»дә дә бу ачык күренә. Ә менә атаклы «Түләк», гәрчә ул мәхәббәт дастаны булса да, үзенең архаиклыгы белән һәм алыплар турындагы

хикәятләргә якынлыгы ягыннан күбрәк каһарманлык дастаннары төркеменә якын.

Романик дастаннар, каһарманлык дастаннары кебек үк, төп герой исеме белән аталып йөртеләләр, ягъни әсәр эчтәлеген аның исеме үк әйтеп тора. Төп эчтәлеген мәхәббәт тарихы алып торган романик дастаннар парлы исемнән гыйбарәт: «Таһир белән Зөһрә», «Ләйлә белән Мәҗнүн», Шаһсәнәм һәм Гариб», «Хурлуга һәм Һәмра» һ.б.

Мәхәббәт тарихын бәян итә торган дастаннарыбызның янә бер үзенчәлеге дип дастан вакыйгаларының фаҗига белән тәмамлануын күрсәтергә кирәк. Бәхетле кавышу мотивы фәкать «Йосыф китабы»нда һәм «Хурлуга белән Һәмра»да гына сакланган. Башка төрки халыкларда гашыйкларның бергә булулары белән төгәлләнә торган «Шаһсәнәм һәм Гариб», «Сәйфелмөлек» кебек дастаннарның татар версиясендә дә әлеге фаҗигале үлем идеясе киң таралган. Романик китаби дастаннарыбызда трагик мәхәббәт тематикасының популярлыгы турыдан-туры борынгы гарәп риваятьләреннән килә. Әйтик, татар халкында «Ләйлә белән Мәҗнүн» сюжеты бик киң таралган булган, мәхәббәт дастаннарының фаҗигале бетеменә бу әсәр зур йогынты ясаган. Шулай ук XIII–XV йөзләрдә төрки халыклар иҗатында киң таралган «Кузы Күрпәч белән Баян-Сылу» дастанының да тәэсире зур булган. Әсәрне трагик ноталарда тәмамлау дастанны тагын да тәэсирлерәк, эмоциональрәк ясаган, шуның белән укучыны ныграк җәлеп иткән. Бу җәһәттән казан татарлары романик дастаннары күпмедер дәрәҗәдә Е. М. Мелетинский тарафыннан Көнчыгыш новеллалары дигән исем белән карала торган язма истәлекләргә, аерым алганда «Мең дә бер кичә»гә якын тора. Е. М. Мелетинский мәхәббәт темасы өстенлек иткән романик новеллаларда егет-геройның, кагыйдә буларак, бик пассив, самими, әмма үтә намуслы, вөҗданлы, ә кыз-геройның исә актив һәм инициатива күрсәтүчән булуының гомуми планда алга чыгуына игътибарны юнәлтә [5, с. 34]. Татар романик дастаннарында аңлы рәвештә холыкны тасвирлау турында сүз алып барырга бик иртә булса да, һәр заман өчен таныш затлылык, гомуми олы хисләр пәрдәсе артында геройларны аерым бер сыйфатларыннан танып алырга мөмкин. Татар халык дастаннарында кыз-герой хәтта үзенең зирәклеге, тапкырлыгы, кыюлыгы, сөйгәненә карата демократик

холкы белән Көнчыгыш новеллаларыннан, шулай ук дастаннарның Көнчыгыш халыклардагы версияләреннән аерылып тора.

Татар романик дастаннары Көнчыгыш әдәбиты тәэсирендә туганнар һәм озак гасырлар дәвамында шул әдәбият йогынтысында формалашканнар, шул сәбәпле аларда Борынгы һәм Урта гасыр Көнчыгыш әсәрләреннән килә торган консервативлык традицияләре үзен бик нык сиздерә. Боларда заман таләпләрен канәгатьләндерерлек дөньявилык, Европа культурасына, әдәбиятына, фәненә омтылыш идеяләре бөтенләй юк. Әмма татар әдәбиятын һәм мәдәниятен борынгыдан азыкландырып килгән Шәрык мәдәнияте һәм аның аша романик дастаннарыбызга үтеп кергән идеяләр, стиль үзенчәлекләре билгеле бер чорга кадәр милләтебезнең табигатенә гаять ярашлы булган. Романик дип билгеләнгән төргә керә торган әсәрләрнең татарларда XX гасыр башынача популярлыгын шул сәбәп белән аңлатырга мөмкин.

Романик китаби дастаннарның һәркайсында әдәбият кануннары белән фольклор кануннары табигый үрелештә чагылыш таба. Бу төр әсәрләр – гашыйклык дастаны гына түгел, ә «гомумән мәхәббәт, кешенең бөтен барлыгын биләгән олы хис» [8, б. 23] турындагы дастан. Мәхәббәттән дә зуррак көчнең булмавы идеясе романик дастаннарның һәрберсендә үтә җете кызыл җеп булып сузылган. Мондый дастаннар Борынгы һәм Урта гасыр әдәбиятына хас суфичылык идеяләреннән дә азат түгел. Бу төркемгә керә торган дастаннарда китап традицияләре фольклор үзенчәлекләре белән тыгыз аралашкан. Татар халкының романик дастаннары Көнчыгыш романтик иҗат методыннан бик күп сыйфатлар алган. Шул ук вакытта бу төр дастаннарыбыз татар әдәбиятында XX йөз башында иҗат методы булып формалашып өлгергән роман жанры формалашуга да йогынты ясап, роман жанры үсешендә мәгълүм бер баскыч ролен дә үтәгәннәр. Хәлбуки романик характердагы дастаннарыбызның татар дастаны дигән специфик бөтен барлыкка китерүдә роле зур.

Нәтиҗә ясап әйткәндә, татар халкында урта гасыр иҗат методы традициясендә әсәрләр язу бик киң таралган була. Бу метод мәгълүм сюжетка корылган мәшһүр бер әсәргә иярәп язу, аны тулысынча яки өлешләп тәрҗемә итү, шул сюжеттан илһам алып, яңа җирлектә өр-яңа әсәр иҗат итү, ул әсәрнең халыкта популярлашып, әллә ничә вариантта таралуы аша туган

ядкарьләрдә тормышка ашырылган. Һәрхәлдә татар халкында, аерым алганда Идел буе татарларында, әлеге методның нәкъ менә шундый – чагыштырмача иркен стильдәге юнәлеше өстенлек иткән. Шушы гаять күпкырлы һәм масштаблы күренешнең бер чагылышы булып, татар халык иҗатында «Ләйлә белән Мәҗнүн», «Тахир белән Зөһрә» кебек популяр дастаннар формалашкан. Халыкта борынгы чорларда ук популярлык казанган мондый сюжетлар татарларда XX гасыр башынача актив яшәгән. Татар телендә ярым әдәби, ярым фольклор текстларны төзегән иҗатчы-күчерүчеләр китап теленә, китаби гыйбарәләргә һәм образларга мөрәҗәгать иткәннәр, шул рәвешле романик дастаннарда фольклор катыш әдәби стиль ныгыган. Татар романик дастаннары эпик фольклорның зур өлешен алып торуы, әдәби процесста актив катнашуы ягыннан гаять әһәмиятле, махсус өйрәнелергә хаклы өлкә.

Әдәбият

1. Гринцер П. А. Две эпохи романа (вводная статья) // Генезис романа в литературах Азии и Африки. Национальные истоки жанра. М: Наука, 1980. С. 3–44.

2. Әдәбият белеме сүзлеге. Терминнар һәм төшенчәләр сүзлеге. Казан: Мәгариф, 2007. Б. 163.

3. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л.: Наука, 1974. 728 с.

4. Мелетинский Е. М. Ввведение в историческую поэтику эпоса и романа. М: Наука, 1986. 320 с.

5. Мелетинский Е. М. Историческая поэтика новеллы. М: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 275 с.

6. Мухаметзянова Л. Х. Тематическая классификация татарского эпоса: романические и героические книжные дастаны // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2014. № 6 (36). Ч. 2. С. 161–163.

7. Неклюдов С. Ю. От эпоса к роману // Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М: Наука, 1984. С. 251–267.

8. Татар халык иҗаты. Дастаннар. Казан: Татар. кит. нәшр., 1984. 384 б.

РОМАНИЧЕСКАЯ РАЗНОВИДНОСТЬ ДАСТАНА В ТАТАРСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ: ОСНОВНЫЕ ОСОБЕННОСТИ

Л. Х. Мухаметзянова[1], Г. Р. Хусайнова[2]

Аннотация. Статья посвящена теме взаимосвязи между национальным историко-культурным процессом и жанровыми особенностями словесного творчества татар. Авторы апробируют термин «романический» по отношению к стадиально новому эпосу – дастанам с любовной тематикой, популярных среди татар вплоть до начала XX в., поднимают вопрос о необходимости выявления места и роли татарских романических дастанов в системе эпического фольклора и литературных жанров, определяют главные особенности жанровой разновидности романических дастанов татарского народа.
Ключевые слова: дастан, романический, тематический, жанровая разновидность.

ROMANIC VARIETY OF DASTAIN IN THE TATAR EPIC FOLKLORE: BASIC FEATURES

L. Kh. Mukhametzyanova[3], G. R. Khusainova[4]

Summary. The article is devoted to the theme of the interrelation between the national historical and cultural process and the genre features of the verbal creativity of the Tatars. The authors approve the

---

[1] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, вед. науч. сотр. отдела народного творчества, д-р филол. наук, доц., Казань, lilmuhat@mail.ru.
[2] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, аспирант I года обучения отдела народного творчества, Казань, gulnira2010@yandex.ru.
[3] Institute of Language, Literature and Art. G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Doc. of Philology, Assoc. Prof., Leading Researcher, Kazan, lilmuhat@mail.ru.
[4] Institute of Language, Literature and Art. G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, post-graduate student of the I year of training of the Department of Folk Art, Kazan, gulnira2010@yandex.ru.

term «novelistic» in relation to the stadially new epic - dastans with a love theme, popular among the Tatars up to the beginning of the 20th century, raise the issue of the need to identify the place and role of the Tatar romance dastans in the system of epic folklore and literary genres, determine the main features genre variety of romanic dastans of the Tatar people.
Keywords: dastan, novel, thematic, genre variety.

УДК 821

ГАБДУЛЛА ТУКАЙ ӘДӘБИ МУЗЕЕНДА ШАГЫЙРЬНЕҢ ЯЗМА МИРАСЫ

Р. В. Нәгыймуллина[1]

Аннотация. Мәкаләдә Габдулла Тукай әдәби музеенда саклана торган язма мирас һәм аны куллану үзенчәлекләре турында сүз алып барыла.
Ачкыч сүзләр: Габдулла Тукай, «Яңа кыйраәт», «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре», музей дәресе.

Габдулла Тукай исеме татар кешесенә кечкенәдән үк таныш. Аның әсәрләре, бигрәк тә, «Бишек җыры», «Туган тел» шигыре безгә әби-бабайлар, әти-әниләр сөйләвеннән үк билгеле. Олылардан ишеткән риваятьләрне, җырларны, мәкаль-әйтемнәрне сабый вакытыннан хәтеренә сеңдергән Апуш, «зуп-зур Тукай» булгач, үзе дә халык иҗаты җәүһәрләренә таянып, балалар өчен шигырьләр язган, әкиятләр чыгарган. Халкыбыз сөекле улының рухын хаклап башкалабыз Казанның Иске татар бистәсендә Габдулла Тукай әдәби музее ачкан. Биредә шагыйрьнең санаулы гына булган шәхси әйберләре, фоторәсемнәре, китаплары, документлары халык игътибарына тәкъдим ителә.

[1] Г. Тукай әдәби музее – ТР Милли музее бүлеге, өлкән фәнни хезмәткәр, Казан, muztukay@mail.ru.

Җаекта яшәгәндә Габдулла Тукай беренче хезмәт хакына сатып алып апасы Газизәгә бүләк иткән фаянс тартмачык, «Аң» журналындагы хезмәттәшләре Хәсәниләр нәшрият эшләре белән Германия, Австрия илләренә оештырылган сәяхәттән алып кайткан көмеш җиң каптырмалары, 1908 елда Шәрәфләр матбагасында чыгачак шигырьләр җыентыгына урнаштырыр өчен фотога төшкәндә кигән кара вельвет түбәтәе, сәяхәтләре вакытында аерылгысыз юлдашы булган, камыштан үреп эшләнгән юл кәрзине, Петербургта сатып алган бик нәфис итеп кургаштан коелган карандаш савыты, шагыйрьнең хәлен белергә килгән курсисткалар бүләк иткән, ау күренешен тасвирлаган кара савыты – болар барысы да шагыйрьнең безнең көннәргә кадәр сакланган кыйммәтле ядкярләре.

Җисми ядкярләрдән тыш музейда Габдулла Тукайның язма мирасы – шагыйрьнең китаплары да күренекле урын алып тора. Тукайның үзе исән чакта басылып чыккан китапларының яртысы диярлек балаларга багышланган. Аларның күбесен музей экспозициясендә күрергә мөмкин. Арада балалар тәрбияләүдә аеруча әһәмиятле ике китап – «Яңа кыйраәт» дәреслегенең 1913 елгы басмасы һәм «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре» (1911) хрестоматиясе. Алар ТР Милли музее фондына 1960 елда А. Хәлиуллинадан һәм 1990 елда Ф. Ибраһимовтан кабул итеп алынган.

Замандашы Шәриф Каюмов истәлекләреннән билгеле булганча, 1904 елда, «Мотыйгыя» мәдәрәсәсендә укыганда, Габдулла Тукай хәлфә Гомәр Хөсәенов урынына дүрт ай балалар укыта. «Тукай балалар укытканда бигрәк тә язуга, телгә һәм хисапка игътибар итә. Шәкертләрне бик күп яздыра һәм аларның язуларын бик дикъкатьләп укып төзәтә. Шәкертләр стенадагы зур кара такта алдында күбесе идәнгә утырып яки ятып язалар иде. Тукайның тактага язган һәрбер сүзен без аныңча язарга тырыша идек» [5, б. 139] – дип искә ала истәлек авторы. Шул вакытта ул бала күңелен чынлап аңлагандыр, балалар белән нәрсә турында сөйләшергә, нәниләр өчен ничек һәм ни турында язарга кирәклеген төшенгәндер. Нәтиҗәдә, татар мәктәп-мәдрәсәләре өчен уку әсбабы итеп кулланылырлык «Мияубикә» (1911), «Су анасы» (1908), «Кәҗә белән Сарык» (1909) әсәрләре иҗат ителә.

Балалар өчен уку китаплары аз булуын аңлаган шагыйрь, балаларда татар теленә һәм әдәбиятына мәхәббәт тәрбияләү, милли үзаңны үстерү максаты белән, үз заманы өчен актуаль дәреслек-хрестоматияләр төзү эшенә керешә. 1909 елда Тукайның бөек рус педагоглары К. Д. Ушинский, Л. Н. Толстой хезмәтләренә таянып төзелгән «Яңа кыйраәт» («Яңа уку») дигән беренче дәреслеге басылып чыга. Анда 64 хикәя, проза белән язылган берничә мәсәл һәм 16 шигырь кертелә.

Бу китап балалар өчен татар телендә чыккан беренче дәреслек булуы белән дә әһәмиятле. Уку китабы буларак, ул мәктәпләрдән «Кисекбаш», «Иман шарты»ына алмашка килә. Укыту методикасы ягыннан шактый камил дәреслек Тукайны тагын да рухланып иҗат итәргә дәртләндерә. 1910 елда аның «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре» дигән дәреслек-хрестоматиясе дөнья күрә. Дәреслек төзүенең максатын ул үзе түбәндәгечә аңлата: «Үземезнең яңа үсеп килмәктә булган милли әдәбият бакчамыздан җыеп, яшь балаларымыз кулына шуның чәчәкләреннән ясалган бер чәчәк бәйләме тоттырмак күптән үк безгә лазем иде. Моның кирәклеге фикере аңлы мөгаллимнәремезнең башында эшләнеп чыгып, аннан милли гәзитәләремез сәхифәләренә дә гакес иткән иде. Шушы сәнәдә берничә дуст-ишләр шул матур вә мөкаддәс хезмәтне хосуси миннән илтимас иткәнгә вә нинди-нинди чәчәкләрдән җыелганда мәзкүр букет гүзәл вә килешлебулачагы хосусында минем тәмиземә ышанганга, мин дә бу хөсне занга тәшәккер итеп, ушбу «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре» китабыны тәртип иттем» [4, б. 5].

Биредә шагыйрь үз әсәрләре белән бергә төрле әдипләрнең әсәрләрен туплап бастыра. Дәреслеккә, Г. Тукайның 12 шигыреннән тыш, «Исемдә калганнар»ы, А. С. Пушкинның «Алтын әтәч турында әкияте»ннән үзе тәрҗемә иткән өзек, алдынгы карашлы татар язучыларының шигырьләре, хикәяләре, поэмаларыннан өзекләр, мәкальләр һәм әйтемнәр кергән. Бу хезмәтләре белән Габдулла Тукай мәктәптә татар әдәбиятын системалы рәвештә өйрәнә башлауга нигез сала. Тукай үлгәннән соң да берничә тапкыр бастырыла һәм бүгенге көндә дә актуальлеген югалтмый. Дәреслекнең балаларга эстетик, патриотик тәрбия бирүне күздә тотуы, балаларның белемне укытучы

ярдәмендә үзләре алырга тиешлеген аңлаткан бу китап укытучыларга балалар тәрбияләүдә ярдәмлек булып тора. «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре»нең икенче өлеше дә чыгарырга ниятләнә, әмма шагыйрьнең вакытсыз үлеме моңа киртә куя.

Вакыт узу белән таушалсалар да, китапларның рухи кыйммәте арта гына бара. Мәктәп укучыларына дәреслек Тукайны балалар әдәбияты остасы һәм педагог буларак күрсәтүдә кыйммәтле экспонат булып буларак хезмәт итә, укытучыларга, балаларны музейга экскурсиягә алып килеп, шагыйрьнең тормыш юлы һәм иҗаты белән якыннан таныштырырга мөмкинлек бирә.

Музейда Тукайның педагогик эшчәнлеген чагылдырган чаралар күп төрле. Шагыйрьнең 130 еллыгы алдыннан «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре» китабының 105 еллыгына багышланган педагогик түгәрәк өстәл уздырылды. Казан мәктәпләренең татар теле, әдәбияты укытучылары һәм галим-педагоглар катнашында оештырылган бу чара «Мәктәптә милли әдәбият дәресләре. Нинди алар?» дип аталды һәм анда тел, тәрбия белән бәйле көнүзәк мәсьәләләр күтәрелде.

«Мәктәптә милли әдәбият дәресләре» циклыннан даими үткәрелә торган музей дәресләре игътибарга лаек. Тукайның аерым бер әсәренә багышланган кичә музейның әдәби салонында яки экспозиция залларында уздырыла. Кичәгә театр әһелләре, җырчылар, музыкантлар чакырылырга мөмкин. Биредә Тукайның әсәре татар, рус, төрек, инглиз h. б. телләрдә яңгырый. Экскурсовод һәм укытучы ярдәмендә укучылар арасында сөйләшү, бәхәс оештырыла. Мондый чаралар балаларда кызыксыну уята, Тукайны, аның иҗатын тирәнрәк аңларга ярдәм итә. Тукай үрнәгендә үзләрендә алга омтылыш, максатчанлык тәрбияли.

Музейны яңа экспонатлар белән баету дәвам итә. Тукай иҗатына битараф булмаган һәркем музейга шагыйрь белән бәйләнешле язма чыганак, Тукай яисә аның даирәсенә мөнәсәбәтле предметлар китерә ала. Бу исә Тукай шәхесен, аның мөхитен, иҗатын тагын да тулырак аңларга һәм халыкка җиткерергә ярдәм итәр.

Әдәбият

1. Нәгыймуллина Р. Кыйммәтле ядкярләр // Шәһри Казан. 1913. – 12 ноябрь.

2. Тукаев Г. Яңа кыйраәт. Әдәбияттан дәреслек-хрестоматия. – Казан: Үрнәк, 1909. – 72 б.
3. Тукаев Г. Мәктәптә милли әдәбият дәресләре. – Казан: Үрнәк, 1911. – 144 б.
4. Тукаев Г. Мәктәптә милли әдәбият дәресләре. – Казан: Мәгариф, 2000. – 151 б.
5. Тукай – ядкярләрдә: 2 томда / Төзүчеләр: Р.Ф. Исламов, Ә.С. Миңнуллин. – Казан: Әҗыен, 2015. – 1 т. – 968 б.
6. Тукай Г. Тормыш һәм иҗат елъязмасы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2003. – 271 б.
7. Тукайга багышланган интернет–портал – gabdullatukay.ru

ПИСЬМЕННОЕ НАСЛЕДИЕ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ В ЛИТЕРАТУРНОМ МУЗЕЕ ПОЭТА

Р. В. Нагимуллина[1]

Аннотация. В статье рассматривается письменное наследие Габдуллы Тукая, экспонирующееся в Литературном музее поэта, и его применение в проведении экскурсий и мероприятий.
Ключевые слова: Габдулла Тукай, «Новое чтение», «Уроки по национальной литературе в школе», музейный урок.

GABDULLA TUKAY'S WRITTEN HERITAGE IN POET'S LITERATURE MUSEUM

R. V. Nagimullina[2]

Summary. There is consideration of GabdullaTukay's written heritage and its application during excursions and eventsin this article.
Keywords: Gabdulla Tukay, «The new reading», «Lessons on national literature at school», museum.

---

[1]Литературный музей Г.Тукая – отдел Национального музея РТ, ст. науч. сотр., Казань, muztukay@mail.ru.
[2]The National Museum of the Republic of Tatarstan, Literature Museum of Gabdulla Tukay, Senior Researcher, Kazan, muztukay@mail.ru.

УДК 811.512.145

ХӘСӘН ГАЛИ ЯЗМАЛАРЫНДА ТАТАРЧА АЙ АТАМАЛАРЫ

Ф. Ш. Нуриева[1]

Аннотация. Татар халкы кулланган календарьлар вакыт узу белән шактый үзгәреш кичергән. Татарча ай исемнәре үзләренең килеп чыгышлары белән тормыш-көнкүреш ихтыяҗлары, аеруча игенчелек эшләре белән бәйләнгәннәр. Мәкаләдә 1912 елда «Шура» журналында Хәсән Гали җентекләп өйрәнеп нәшер иткән татарча ай исемнәре хакында сүз бара.

Ачкыч сүзләр: татар халкы, «Шура» журналы, Хәсән Гали, ай атамалары, халык этимологиясе.

Татар халкының вакыт мәсьәләләре белән бәйле белемнәре, календарьларның үзенчәлеге тормыш ихтыяҗлары, башка илләр белән мәдәни-сәүдә багланышлары, дин һәм традицияләр белән бәйләнгән. Алдагы мәкаләләребездә календарь белән бәйле вакыт төшенчәләренең кайберләренә күзәтүләр урнаштырган идек, моңысында Хәсән Галинең 1912 елда «شورا» «Шура» газетасында «ایلار ییلار و کونلار» (Айлар, еллар вә көнләр) мәкаләсендә татар халкы арасында кулланылышта йөргән татарча ай атамаларына тукталабыз. Хәсән Гали тарафыннан өч санда китерелгән хәбәрдә татарлар файдаланган календарьлар, вакыт хисабының үзенчәлеге хакында язылган. Хәсән Гали борынгы халык календарендагы ай исемнәренең саклануы турында хәбәр итә. Ул аларны түбәндәге тәртиптә китерә (текст гарәп язуыннан күчерелеп, хәзерге татар графикасында бирелә):

«Төркиләр һәм иске заманнардан бире мал асраган, мал баккан, кыр вә дала әһле чобан идиләр. Һәр нәкадәр уларның фикере вә назары һәйәт тарихына кермәй калмаса да, һәйәт хосусында тәфтишләре булачагы бәдиһидер (ап-ачыктыр). Һич

[1] Казан федераль университеты, Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, филол. фән. докторы., проф., Казан, fanuzanurieva@yandex.ru.

булмаганда үзләренчә ай атлары булса кирәк иде. Без үземезнең тапканымызны инде язайык.

Төркичә ай атлары! ***йаз, اوت جاقماس ут җакмас, كوكوك күкүк, جلده җелдә, سارجا сарча, قر كوباك кыр көяк, منزام мизам, قاراجا карача, قازان казан, قانتار каңтар, اقبان акпан, ناورز нәүрүз.***

Агач сүзе асылда ***йакгачдыр***(йакмакдан), *кысмакдин кыскач, кыймакдан- кыйгач* булдыгы кеби. Җиңеләя килә ***"йыгач"***сурәтенә калган вә "йа" "а" га алышынып, ***агач*** булган. Шуның шикелле ***йаз*** сүзендәге "йа" "а"га алышынып ***"аз"*** булганда яз фасылы башландыгы улан мартка галәм ителеп йомшартып ***"аз"*** дип дә кылалар. Мәкаль "*аз булмай – яз булмас; яз булмай һәз (рәхәт) булмас*". Апрель туганнан соң көнләр җылытып, өйләргә ут йагылмау мөнәсәбәте илә ***"утҗакмас"*** дигәнләр. Май аеның беренче көне булды дигәндә күккүк дигән кош үзенең моңлы тавышлары илә кычкыра башлап бөтен урманларны яңратадыр. Шул мөнәсәбәт илә май аена***"күкүк"*** диеләдер.

Яз фасылы илә җәй фасылы икәве алты ай бер табигатьдә булып, шу алты айның уртасы майның бетүедер. Урта урын, урта заман иске төркичәдә челлә диеләдер. Ике фасылның уртасында булу мөнәсәбәт илә *"июнь"* аена ***"челдә"*** яхуд ***"челлә"*** диләр. *Челдә* үтсә игенләр пешеп, барча дөнья: чүп, япрак, үлән курап ката башлап, яшеллек галәме бетеп, сарылык гамәле башланадыр. Шул мөнәсәбәт илә июль аена ***"сарча"*** дигәнләр.

Август аенда куйлар, ичкиләр качса, кыш уртасында кузыларга тугры киләдер. Борын заманда иң ярлы дигәнең куе йөздән артык булыр иде. Мунча куйның кузыларын асрау кыш уртасында кыен буладыр. Август ае туып куйлар, ичкиләр көйләй (качырасы килә) башлаганда кучкар илә тәкәләргә күяк бәйлиләр, качыруга маниг (киртә) булсын дип. Көяк, күрәк вәзнендә, киездән эшләнгән бер нәрсәдер. Уны октярь туган соң гына чишеп алып, качыруга ирек бireләдер. Иштә кучкарларга кырда йөргәнләрендә көяк бәйләү мөнәсәбәте илә август аена ***"кыр көяк"*** диеләдер. Мәкаль: *кыр көяк туса балапанын очырады.* Балапан – кошның яки йомыркадан чыккан баласы.

Сентябрь туган соң бәгъзе чүпләрнең башындан мамык кеби бер ак нәрсә очып дөньяны буяйдыр. Шуңа иске төркичәдә *"мизам"* димешләр. Шуның очуы мөнәсәбәте илә сентябрь аена ***"мизам"***диеләдер.

Октябрь туса кырда бүре торган карача-коңыз каз берничә тәүлекләр көн-төн катып җылы якка күчеп китәдер. Шул карача каз күче мөнәсәбәте илә октябрь аена ***“карача”*** дияләрдер.

Мәкаль: *1. Карачаның кары йатмас.*

2. Карачаның тукымдай кары ятса – алты айлык юлга чык.

Бәгъзе елларда кыш иртә килеп октябрьдә кар төшәдер. Тәҗрибә буенча ул кар бер атнада китәргә тиешдер. Инде шул кардан бер аз гына китмәй калса да, кыш иртә килүнең галәмәтедер. Алты ай йүрүячәк чанаңны җигеп юлга чыгарга курыкма димәкдер.

Иске төркиләрнең яз вә җәйге тәмагы (ак) тәгъбир итдекләре катык-сөт буладыр. Ноябрь туса, сыерлар сауылып, ак бетә, сугым суелып, казан асыла башлайдыр. Казан ашы керү мөнәсәбәте илә ноябрь аена ***“казан”*** диеләдер.

Декабрь – ***каңтар*** буладыр. Мәкаль: *кантарда – карга адымындай көн озайды.*

Январь – ***акпан*** буладыр. Мәкаль: *акпанда да ат адымындай көн озайды.*

Такмак: *Акпан акпан – алты көн: ай һай синең катуың!! Үлчәп аскан итеңә, кунак килсә катты көн!!*

Таңтар илә *акпанның* вәҗә тәсминәсен белүче табылмады.

Мизан аена ***нәүрүз*** диләр ки фарсының (нәүрүз)дән алынган булып, иске иран тәфүемендә мартның аты иде. Моның төркичәсен белүчене һәнүз таба алмадым.

Инде яз айлары: ***аз, утҗакмас, күкүк***; җәй айлары: ***җелдә, сарча, кыр көяк;*** көз айлары: ***мизам, карача, казан;*** кыш айлары: ***каңтар, акпан, нәүрүз.***

Бу урында фасыл әрбага атларының вәҗә тәсмиясен әйтеп үтик. Ябылган, кысылган, капланган, бөрешкән вә гайре шундый хәләтендә булган нәрсәләрне ачып, җәеп, киңелтеп бирүгә төрки телдә *“йазмак”* диеләдер. Инде көн озаеп, дөнья җылынып, җир уянып, мал балалап, хаслы галәм табигатьдә һәр нәрсә ябылган вә кысылган хәлендән киңәю вакты шөбһәсез март, апрель, май айларыдыр. Шуның мөнәсәбәте илә бу мизгел – фасылга ***“яз”*** диелмешдер. Иске төркидә елның башы язның беренче аенда саналыр икән.

Төркиләр иске заманда бире кыр-далада күчеп мал-бәгать, мал үстергән халык иде. Малны үзенең утладыгы ягына иркенчә йибәрү төрки телдә “җәю” диеләдер. Һәм дә эшсез тик йөрүгә җай йөрү – диерләр. Июнь, июль, август айлары җай йөрелә торган вакытдыр. Хосусан, борынгы заманларда шул мөнәсәбәт илә ***“җәй”*** диеләдер. (Үзбәк, казак вә казанлы шивәләрендә *-җәй-* диелдеке хәлдә госманлы, мишәр, башкорд шивәләрендә *-йай-* диеләдер).

Куйларның йонын май эчендәге алуга – кырку августның азагында вә сентябрьнең башларында алуга – *күзәү* диләр. Инде күзәм җагында хәлүл иткән фасылга да ***“көз”***дию бик мөнәсәбдер.

Октябрь вә ноябрь айлары үтдеке соң насаф (катыш) кәрәт шималында гадәтә мәмәт хәле керәдер. Үткән мизгелләрдәге иркенчелекләр, киңчелекләр бу мизгелләрдә бары да кимидер дөнья табигый уларак һәр җәһәтдән кысыладыр. Шул мөнәсәбәт илә декабрь, январь, февраль айларына иске төркиләр *“кыс”* дигәнләр. “с” урынына “ш” килеп хәзер ***“кыш”*** диләр. Яз, җәй, көз, кыш мизгелләрендән кинәя уларак *күкелстан, тамызыстан, бустан, зимстан* сүзләре дә фарсы илә карыштырылып, бәгъзе төркиләрдә кулланыладыр.

Бәгъдән тәгълиб (туры китерү) кагыйдәсе үзәрә – алты ай яз, алты ай кыш диелеп йөртеләдер. Мәкаль: *яз – язык, кыш – кысыл.*

Иске төркиләр фәкать табигать тарафындан бирелгән байлык илә генә көн күреп торган чакда югарыдагы икътисади мәкальне сөйләп калдырганлар: *барында – бүредәй, югында – шүредәй”* мәкале икәве дә бер мәгънәдәдер» [8, б. 363–365].

Хәсән Гали мәкаләсендә һәр айның хасиятен, аның төп сыйфатларын ачыкларга омтылган. Автор тарафыннан тупланган татарча ай атамаларыннан күренгәнчә, алар җирле климат шартларына, хуҗалык итү үзенчәлекләренә җайлаштырылган булган. Табигатьтәге үзгәрешләрне алдан белеп кую, алар арасындагы бәйләнешләрне күзәтү халык сынамышларында чагылыш тапкан.

Татар халкы файдаланган җирле календарьдагы ай исемнәре хакында мәгълүматлар төрле сүзлекләрдә [9], этнографик күзәтүләрдә [4, 7], фәнни әдәбиятта [1, 2, 3, 5, 6] урын алган. Н. П. Остроумов «Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещенных татар Казанской губернии» хезмәтендә ай

исемнәренең түбәндәгечә аталышларын китерә: *агам кырлач ае, энем кырлач ае, буш ай, нәүрүз ае, яз ае, сабан ае, җәй ае, челлә айлары, ашлык сугу ае, келәү ае, кыш ае* [9]. Тел галиме Р. Әхмәтҗәнов тарафыннан күрсәтелгән татар мәҗүси календаре да нигездә шушы айларны эченә ала: *агам (олы) кырлач, энем (кече) кырлач, нәүрүз, буш ай, сабан ае, җәй ае, билек ае, урак ае, келәү ае, кыш ае*.

Шагыйрь Әхмәт Гадел тарафыннан Саба, Мамадыш, Балык Бистәсе һәм башка кайбер районнарда яшәүче керәшен татарлары арасында язып алынган ай исемнәре: *ачай (ач ай), ярсай (ярсу ай), сәвәр (сәвер), кадерләш, сабан ай, чәчәк ай, балкуар, алмай (алма ай), көзбагар, көзай, боз ай, сугым ай* [6, б. 26–28]. Хәзерге чорда ай исемнәренең атамалары татар диалектларында сакланган. Чиләбе өлкәсендә яшәүче нагәйбәк керәшеннәре сөйләшендә март уртасында була торган көчле буранларны *акман-тукман* дип атыйлар [10, б. 32]. *Кырлач* сүзе, аның составына кергән берәмлекләр керәшеннәр сөйләшендә иң суык вакытны, *агам кырлач* – декабрь аенда һәм гыйнвар башларында була торган салкыннарны, *кече кырлач* – гыйнвар һәм февраль айларында була торган салкыннарны белдерә [10, б. 445]. *Мизан* сүзе эчкен сөйләшендә тоҗым мәгънәсендә, ә тобол сөйләшендә сентябрь аеның синонимы булып йөри.

Шул рәвешчә, җирле календарьдагы ай атамаларының татар халкының тормышында киң чагылыш табуын, хәзерге чорда да сакланышын күрәбез.

Әдәбият

1. Әхмәтҗанов М. И.Татар кулъязма китабы. – Казан: Татар. китап нәшр., 2000. – 270 б.

2. Беркутов В. М. Народный календарь и метрология булгаро-татар. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1987. – 93 с.

3. Беркутов В. М. Бизмәннәрдә вакыт. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1992. – 80 б.

4. Гадел Ә. Керәшен татарларында көн-ай атамалары // Казан утлары,1979. – № 6.

5. Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияты тарихы. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 512 б.

6. Мәхмүтов Х. Ш. Ел тәүлеге – 12 ай (халык календаре битләренннән). – Казан: Татар. кит. нәшр., 1991. – 128 б.

7. Мөхәмәтҗәнов Р. Эзләсәң табыла. Башкортстан Ык буе татарларының календарь поэзиясе // Казан утлары, 1977. – № 9.

8. Хәсән Гали. Еллар, айлар вә көнләр. 2 кисәк // Шура. – 1912, № 8.

9. Остроумов Н. П. Первый опыт словаря народно-татарского языка по выговору крещенных татар Казанской губернии. – Казан, 1876.

10. Татар теленең зур диалектологик сүзлеге. – Казан: Татар. кит. нәшр., 2009.

ХАСАН ГАЛИ О ТАТАРСКИХ НАЗВАНИЯХ МЕСЯЦЕВ

Ф. Ш. Нуриева[1]

Аннотация. В современном татарском языке нашли отражение последовательные исторические изменения в названиях месяцев, обусловленные изменением хозяйственного уклада и религиозно-культурного фона. Статья представляет собой взгляд Хасана Гали на названия месяцев в контексте истории культуры татарского народа в журнале «Шура», изданный в 1912 году.

Ключевые слова: татарский народ, журнал «Шура», Хасан Гали, названия месяцев, народная этимология.

KHASAN GHALI ABOUT THE TATAR NAMES OF MONTHS

F. Sh. Nurieva[2]

Summary. Consistent historical changes reflected in the names of months in the modern Tatar language due to the shifts in economic structure together with religious and cultural background. Investigating cultural and historical types of the nation's practical existence in place remains one of the most urgent problems. The article represents Khasan

[1] Казанский федеральный университет, Республиканский центр развития традиционной культуры, д-р филол. наук, проф., Казань, fanuzanurieva@yandex.ru.

[2] Kazan Federal University, Republican Center for Development of Traditional Culture, Doctor of Philology, Prof., Kazan, fanuzanurieva@yandex.ru.

Gali's opinion on the names of months in the context of the Tatar culture history published in «Shura» magazine of 1912.
Keywords: Tatar people, «Shura» magazine, Khasan Gali, names of months, folk etymology.

УДК 745

КРУЖЕВНЫЕ «ОСОБИНКИ» ИЛИ НЕМНОГО ОБ ИСТОРИИ «ОДНОЙ ДРАГОЦЕННОЙ ЖЕМЧУЖИНЫ» – ПОКРОВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ МАМАДЫШСКОГО УЕЗДА КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ

А. П. Обрезкова[1]

Аннотация. Автор статьи раскрывает малоизученную тему портретов и икон, выполненных в технике сцепного кружевоплетения. Исследование посвящено изделиям кружевниц начала XX в. из Покровского женского монастыря Мамадышского уезда Казанской губернии.
Ключевые слова: кружевоплетение, кружевные «особинки», женские монастыри Казанской губернии.

О женском монастыре, который существовал до революции 1917 г. в семи километрах от села Абди Тюлячинского района, я узнала в 1963 г., когда мне довелось недолго поработать учительницей русского языка, литературы и пения в Абдинской восьмилетней школе. Перед началом учебного года весь учительский коллектив должен был проходить флюорографическое обследование, поэтому мы пошли в тубдиспансер, который находился за деревней Богдановкой.

Меня тогда приятно удивила планировка этого диспансера: двор представлял квадрат, в центре которого было красивое здание с врачебными кабинетами, вокруг здания была аллея, от которой

[1] Казанский государственный институт культуры, ст. преп. кафедры монументально-декоративного искусства, живописи и искусствоведения, Казань, katerinatimofeeva@mail.ru.

расходились еще аллеи, идущие к палатам лечившихся здесь больных. За корпусами палат виднелись хозяйственные постройки. Было много зелени, цветов, чисто и светло, и я порадовалась за нашу медицину и поделилась с коллегами своим восторгом по поводу того, как умно медики обустроили это место для лечения туберкулезных больных, создали такую умиротворяющую обстановку. Директор школы Кузнецов Арсентий Алексеевич сказал, что медики просто воспользовались тем, что им досталось от бывшего здесь женского монастыря, созданного еще до революции. При монастыре, по воспоминаниям старожилов, были мастерские, где учили девушек рукоделию: шитью, ткачеству, вышиванию, прядению и плетению кружев на коклюшках и что Ныртинские кружевницы, когда-то обучавшиеся здесь, умели плести даже кружева – портреты с изображениями вождей – об этом писали в газетах. А я тогда была учительницей русского языка, литературы и пения, и меня больше интересовали местные песни и фольклор, а не рукоделия.

Прошли годы. Я уже давно живу в Казани, преподавала в школах, в Центре Детского творчества Азино – 2, а затем, проучившись в Москве в Академии переподготовки работников образования, защитила авторскую программу по теме «Краеведение», взяв за основу «Ныртинские кружева». Хотя я знала, что плетение кружев на коклюшках было распространено не только в Ныртах, но и в Абдях, и в деревне рядом – в Покровке; но начиная с дореволюционных изданий до настоящего времени именно Нырты указаны как центр местного кружевоплетения, потому что там существовала школа кружевного производства с 1889 г.

Да и семья моего мужа имеет к Ныртам особое отношение: свекровь моя Васса Ивановна была родом из села Абди, и она сумела мужа Обрезкова Николая Федоровича уговорить переехать на ее родину, где он затем возглавил фельдшерский пункт до войны 1941 года. В то время кружевоплетением в Абдях уже не занимались, но ценили и берегли изделия с кружевами. Мне моя свекровь подарила 3 полотенца, 2 наволочки и подзор, украшенные коклюшечными кружевами. Из последних мастериц – «плетей» я застала в Абдях Зою Алексеевну Константинову – правда она уже не плела, но узелок с кружевными изделиями берегла, мне из

сундука достала и историю каждой вещи рассказала – а они вели то в ее родную деревню Покровку, то в Покровский женский монастырь. «…Эти вещи – обиходные, – подчеркнула она. – А в монастыре могли плести и «особинки».

Как учительницу краеведения, теперь меня заинтересовали эти **«особинки»** – видимо, это что-то более ценное, необычное, чем салфетки, накидки, воротники и манжеты. И я решила подробнее узнать не только о Ныртинских кружевах, но и поинтересоваться историей Покровской женской общины, а особенно – работами ремесленного отделения этого монастыря, где преподавателями были и учительницы Ныртинской кружевной школы, что в 2 км от монастыря. Итогом этой работы стало пособие «Ныртинское плетеное кружево» [9].

Покровский женский монастырь Мамадышского уезда Казанской губернии возник, когда в 1887 г. княгиня Антонина Федоровна Ухтомская, мать епископа Мамадышского, пожертвовала БСГ в принадлежавшей ей деревне Богдановке 108 десятин земли, чтобы «там была устроена крещено – татарская женская община с храмом во имя Пресвятой Богородицы и с наименованием Покровская просветительная община». Ее сын Андрей, тогда бывший епископом Мамадышского викария Казанской епархии, ее поддержал.

Архиепископ Андрей (Ухтомский) – 1872–1937 – новомученик и исповедник, в 1907 году возведен в сан епископа Мамадышского и викария Казанской епархии, где служил до 1911 года. Здесь он особый заботой окружил кряшен и создал две монастырские обители, и одна из них та самая женская Покровская просветительная крещено – татарская община, что возле деревни Богдановка Абдинской волости. По инициативе епископа Андрея был составлен устав общества христианской взаимопомощи крещено – татарских приходов. Создание этой общины не было частью церковной политики, поскольку она основалась на инициативе частного лица – княгини А. Ф. Ухтомской. Она и ее сын Андрей придерживались концепции Н. И. Ильминского: «Путь приобщения к христианству – ненасильственный, а через общение к проповеди на родных языках, разъяснение христианских норм и обучение более прогрессивным хозяйственным порядкам». Уполномоченным княгини Ухтомской был преподаватель

Казанской учительской семинарии Р. П. Даулей. Целей христианизации татар – мусульман община не преследовала. Главной формой влияния на население был собственный пример жизни обитателей монастырской общины – это образцовый порядок, трудовой образ жизни и разнообразные рукоделия в монастырских мастерских. Принимались туда дочери бедных родителей, преимущественно сироты, и они через практические умения приобщались к более плодотворным способам ведения хозяйства и осваивали ремесла.

К маю 1908 г. в общину прибыла учительница Дымова Зинаида Сергеевна, ставшая заведующей, которая много сделала для того, чтобы женская община могла стать центром благополучия, образцом для хозяйствования и очагом женского образования.

В двух километрах от общины, в Ныртах, действовала школа кружевного производства, официально открытая еще 28 сентября 1889 г. Преподавала в школе выпускница Мариинской школы кружевниц из Санкт-Петербурга В. Ф. Бердникова, приглашенная из слободы Кукарка Вятского края, где работала с 1893 года вместе с О. П. Кибардиной, тоже выпускницей Мариинской кружевной школы. Обе мастерицы были дружны между собой, переписывались, обменивались сколками (рисунками для плетения), могли работать как по сколкам заграничного производства, так и создавать самостоятельно узоры для плетения (данные взяты из копии письма зав. школой кружевниц Кукарки А. Г. Афанасьевой из краеведческого музея «Кружевной промысел Советского района Кировской области»).

В мае 1908 г. община официально получила землю; 9 сентября того же года заложили деревянный храм и здание под училище, 22 декабря 1908 г. освятили храм во имя Серафима Саровского. Это был праздник: пел хор сестер под управлением диакона отца М. Леонтьева, служил игумен Гурий в сослуженнии 5 священников, один из них – Николай Приклонский из села Абди. Храму были преподнесены подарки: главный из них – это икона Казанской Божией Матери – благословление Иоанна Кронштадского с его надписью: «Пресвятая Богородица, помоги нам! Святую икону жертвую в новую обитель, имеющую создаться в Казани Его Преосвященством Андреем 28 февраля 1908 г. Иоанн

Кронштадский». Второй подарок – благословление Трехсвятительского крещено–татарского скита – икона Трех Казанских Святителей. А архиепископ Казанский Никанор (Н. Т. Каменский) прислал третий подарок – икону Пресвятой Богородицы – «Покров».

В общину было принято сначала 7 девушек, затем 26. Все они – инородки, из старо–крещеных татар. Обитель получила название: Покровская просвятительная крещено – татарская женская община Мамадышского уезда Казанской губернии.

Покровительницей женского рукоделия считают Параскеву Пятницу. В Покровскую женскую общину с надписью «Даруются …в благословение, крепость и благодать» из Серафимовского скита Пермской губернии прислали частицы святых мощей великомученицы Параскевы, отделив их от дарованных по дарственным грамотам от наследников Пендапольского на Афоне Нила. 18 июня 1909 года по крещено – татарским селениям Мамадышского уезда прошел крестный ход, посвященный памяти великомученицы Параскевы. Прошли за неделю 70 верст, а во время остановок в селениях демонстрировали изделия ручной работы, сработанные в ремесленном отделении монастыря: вышивку, вязание и кружевные изделия. Прясть в деревнях многие умели, ткать – мало кто, а ремеслом кружевоплетения на коклюшках владели единицы – этому надо учиться специально. Поэтому кружевные изделия, выполненные под руководством учительницы кружевоплетения из Ныртов В. Ф. Бердниковой, выпускницы Мариинской школы кружевниц, вызывали большой интерес.

Кружевные «особинки»

Переход в Ныртинской школе кружевниц с парной техники на сцепную позволял выполнять оригинальные вещи, и среди них кружевные портреты. Это и есть «особинки». Сколок (рисунок для плетения на коклюшках) можно изготовить соответственно и портрету, и фотографии, а до революции прототипами могли считаться иконы. Такие кружевные портреты были уникальными, единичными – дарственными.

У А. М. Елдашева, изучившего 4 посещения Елизаветой Федоровной Казани, читаем: «3 июля 1910 года Великая княгиня Елизавета Федоровна посетила Казань и ей две сестры из

Покровской женской общины Мамадышского уезда преподнесли в дар точную копию с портрета преподобного Серафима Саровского. Ее Императорское высочество поблагодарила за дар и расспросила сестер о духовной жизни их общины» [4]. Но ни он, ни другие исследователи не уточняют, в какой технике была выполнена копия с портрета Серафима Саровского.

Я осмеливаюсь утверждать, что это была кружевная работа. Казалось бы, какая теперь разница – в какой технике был выполнен портрет Серафима Саровского? Но в той же книге «Православная культура в Казанском крае» Елдашев пишет: «Женское монашество Казанского края ждет своего пытливого исследователя, ибо в нем немало еще нераскрытых страниц, полных высоты духа и трагедии утрат, беззаветного служения Богу и их поругания в годы богоборческого лихолетия» [4, с. 178]. Еще ранее, Л. В. Алексеева с сожалением сказала: «Жизнедеятельность обители, в силу революционных событий, оказалась недолгой. Тем важнее для исследователей и широкой крещенской общественности становится изучение каждого ее эпизода, которое позволит в дальнейшем восстановить полную историческую картину» [1]. Остановимся на этом эпизоде – подарке Елизавете Федоровне из Покровской женской общины: он был особенный, достойный ее благодарности и ее интереса к духовной жизни сестер. Значит, это была работа, выполненная необычным способом – это была «особинка», портрет – икона, выполненная на коклюшках.

Елизавета Федоровна смогла сразу определить стиль Мариинской школы кружевниц – его отличает высокий профессионализм – с художественной и технической стороны.

Образцы таких кружев – портретов сохранились в музеях, но их очень мало, ведь кружево, как и любой вид декоративно – прикладного искусства, менялось со сменой исторических эпох. Новые темы влияли на творчество кружевниц, менялись изображаемые мотивы. После революции 1917 г. немалое место стали занимать среди узоров серп и молот, трактора, самолеты, снопы и звезды. Стали появляться и кружевные портреты вождей. Так, в музее города Советск Кировской области хранится панно – портрет «В. М. Молотов», изготовленный по эскизу А. А. Гужавиной, вятской художницы – кружевницы. Это

подтверждение того, что там практиковалось плетение кружевных портретов. А учительница В. Ф. Бердникова прибыла в Ныртинскую школу кружевниц, как мы знаем, из слободы Кукарка – это нынешний город Советск Кировской области, и она учила девочек и в монастыре.

Есть ли еще где-нибудь кружевные портреты вождей? Да, в Вологодском музее кружева сохранилась сцена «Ленин и Сталин в Горках», выполненная в 1922 году. Там же, в Вологде, хранится панно «К. Е. Ворошилов на коне». Эти портреты, выполненные полотнянкой в технике коклюшечного кружева, помещены на плетешковой фоновой решетке.

В последнее время в данном направлении кружевоплетение не развивалось, причин этому много – и одна из них та, что производимые образцы очень строго отслеживались по сравнению с прототипом – фотографией – с точки зрения канонического соответствия.

Точную кружевную копию с портрета преподобного Серафима Саровского могли выполнить только мастерицы высокого класса – выпускницы Мариинской практической школы кружевниц, покровительницей которой была императрица Мария Федоровна. Она благоволила кружевоплетению, и Мариинская школа подготовила много учительниц – мастериц и одна из них – В. Ф. Бердникова, преподававшая мастерство кружевоплетения в Ныртинской школе кружевниц и в ремесленном отделении Покровской просветительской крещено – татарской общины Мамадышского уезда Казанской губернии, возникшей в 1907–1908 учебном году.

Про эту общину архиепископ Казанский Иаков (И. А. Пятницкий) сказал: «Это одна из тех драгоценных жемчужин в том венце правды, который уготовит и воздаст Господь Праведный Судия» [1]. Произнес он эти слова в честь основания общины епископа Андрея (Ухтомского) в 1911 г.

В женских монастырях традиционно процветали рукоделия - иконописание, золотошвейное, ткацкое, портняжное дело, устраивались переплетные мастерские; занимались и кружевоплетением. В России кружевные концы полотенец, например, плели в Ростовском женском монастыре во имя Рождества Богородицы.

Подробно изучив занятия в самых известных женских монастырях Казанской епархии выяснили, что кружевоплетением на коклюшках занимались лишь в Покровском женском монастыре Мамадышского уезда, который возник в 1907–1908 годах в двух километрах от села Нырты, известного кружевным промыслом.

Эпилог

Тубдиспансер в 1980-х годах ликвидировали, соседние деревни – Богдановка, Покровка, Игенче прекратили свое существование, часть жителей переселилась оттуда в село Абди, часть разъехалась по другим местам. Да и село Абди тоже стало малолюдным: старый Мамадышский тракт (его еще называли «царской дорогой») был заброшен, и новая Камазовская дорога прошла в 20 км от села. Молодежь разъехалась, в местной школе с каждым годом становилось все меньше учащихся. И село Абди районное начальство стало считать «аппендиксом Тюлячинского района и медвежьим углом», как об этом писала в газете «Республика Татарстан» в январе 2002 г. Людмила Карташова.

Село Абди – малая родина моего мужа Юрия Николевича, потому мы ежегодно приезжаем туда на праздник Троицы, навещаем могилы его бабушки, дедушки и матери Вассы Ивановны, моей свекровушки. Затем, умывшись чистейшей водой из Крещенского ключа, выбираемся на природу – «тишину послушать» - к пруду за Абдями или на луга. Однажды мы доехали до того места, где был тубдиспансер на месте женского монастыря, но увидели пустое место и аллейку из нескольких берез, доживающих свой век…

Литература

1. Алексеева Л. В. Из истории создания Покровской просветительской кряшено–татарской женской общины Мамадышского уезда Казанской губернии. (Крященский вопрос, 05.04.2008 г. Русская народная линия) Вторые Глуховские чтения. Казань, 28 марта 2008 г.

2. Дело о национализации монастырских хозяйств (фонд Казанской Духовной семинарии, дело 115).

3. Денежный отсчет Мамадышской земской управы за 1900,1901,1902 годы Мамадыщ, типогр. П. М. Серебряков, 1903 г.

4. Елдашев А. М. Православная культура в Казанском крае (XVI - XX вв.), гл. 1 «Монастыри и монашество Казанского края», Казань, Тат.кн.изд, 2013 г., с. 178.

5. Журавский А. В. Насильственная секуляризация монастырских хозяйств в национальных республиках Поволжья 1917 – 1919 гг. «Исторический вестник», журнал №1(12) 2001 г.

6. Зырянов П. Н. Русские монастыри и монашество (XIX в.-начало XX в.), Москва, Русское слово, 1999 г.

7. Нечаева М. Ю. От идеалов к воплощению // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии, вып. 4, 2015 г., с. 86–111.

8. Обрезкова А. П. История развития кружевоплетения в Казанской губернии (XIX–XXI вв.). Этнохудожественные традиции и язык символов / А. П. Обрезкова. – Казань: Астория, 2006. – 28 с.

9. Обрезкова А. П. Ныртинское плетеное кружево. Казань, Унипресс, 2002 г. – 24 с.

10. Порядок следования святых икон с частицами святых мощей в Покровскую ПКТЖО Мамадышского уезда, Казанской губернии / Известия по Казанской епархии – официальный отдел, 1909 г., 17(1 мая) с. 480–481.

11. Рощектаев А. В. Женские монастыри Казанской Епархии (XVI–XX вв.).

12. Свидетельства о разорении в 1917-1919 гг. Покровской просветительской крещено – татарской женской общины Мамадышского уезда» - Крященский вопрос, от 22.01.2008 г.

LACE «OSOBINE» OR A LITTLE ABOUT THE HISTORY OF «ONE PRECIOUS PEARL» – POKROVSKY CONVENT MAMADYSHSKY DISTRICT OF THE KAZAN PROVINCE

A. P. Obrezkova[1]

Summary. The author reveals the little-studied subject of portraits and icons, executed in the technique of coupling lace. The study focuses on the products of the lace-makers of the early XX century from the Pokrovsky convent Mamadysh uyezd, Kazan province.

[1] Kazan State Institute of Culture, instructor of departament of monumental-decorative art, painting and art history, Kazan, obrezkova42@inbox.ru.

Keywords: lace-making, lace «osobine», female monasteries of the Kazan province.

УДК 392.51

СЕМАНТИКА МЕХА В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ: ТЮРКСКО-ФИННО-УГОРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

А. Н. Павлова[1]

Аннотация. Мех традиционно использовался в свадебной обрядности тюркских и финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. В башкирских, мордовских и марийских свадебных обрядах фигурирует мех лисы и овчина, чаще всего белая. Это связано не только с ассоциацией меха с идеей плодородия, но и с цветом, белый и золотой выступают как взаимозаменяемые в связи с божествами верхнего мира. Мех также являлся оберегом, что связано и с древними тотемическими представлениями.
Ключевые слова: свадебные обряды, тюрки, финно-угры, семантика меха, семантика цвета.

В этнической культуре наиболее устойчивыми являются свадебные и погребальные обряды, восходящие к древности и наполненные глубоким смыслом. Параллели в этих видах обрядности, просматривающиеся у различных по происхождению этносов, обычно относят за счет культурных контактов, а также сходства хозяйства.

В качестве объекта исследования выбраны элементы свадебной обрядности финно-угорских народов Поволжья, мари и мордвы, и тюркоязычных башкир. Обращение к башкирской культуре обусловлено тем, что несмотря на распространение ислама в ней сохранилось много древних представлений, относящихся ко временам господства традиционной религии. В хозяйстве башкир, как и финно-угорских народов Поволжья,

[1] Поволжский государственный технологический университет», зав. кафедрой истории и психологии, д-р ист. наук., доц., Йошкар-Ола, angpan@rambler.ru.

долгое время важное место занимала охота, что также могло повлиять на сходство некоторых видов обрядов.

Свадебные обряды как финно-угорских, так и тюркоязычных этносов представляли собой цикл, включавший как досвадебные, так и собственно свадебные и послесвадебные обряды, которые не могут быть подробной проанализированы в рамках данной статьи. Объектом изучения является роль животных и связанных с ними атрибутов в свадебной обрядности финно-угров Поволжья и башкир.

В башкирских и финно-угорских свадебных обрядах фигурирует обычай т.н. «платы за молоко матери», включавшей у мари часть калыма, передаваемую матери (*ава кумдыр*) и серебряные монеты, которые жених клал за пазуху матери невесты [13, с. 158, 168]. У башкир в той части калыма, которая считалась «платой за молоко матери», обязательно присутствовала шуба из лисьих лап [3, с. 264]. В свадебных обрядах мари и башкир фигурирует одежда из лисьего меха, в качестве части декора головных уборов невесты и участниц свадебного поезда [5, с. 120, 125] или в качестве подарка матери. У мордвы важной частью даров жениха была одежда из меха или сам мех, в крестьянской среде обычно – овчина. Мордовская невеста часто сидела на свадьбе в шубе, ее несли на войлоке или шубе, шубой покрывали постель молодых и пр. [15, с. 80]. У башкир в постели молодых под войлоком оставляли шерсть или кусочек бараньей шкуры [3, с. 364]. У караимов жених и невеста также вставали на белый войлок или шкуру, символизирующую радость, счастье, здоровье [14, с. 70]

Использование меха в свадебной обрядности обусловлено символикой плодородия и чадородия, что можно связать с отголосками тотемических представлений. Однако следует обратить внимание на то, что в обрядах использовался мех белого и золотистого цвета. Мех лисы и белая овчина выступают в данном случае как семантические эквиваленты: у хантов существовала взаимозаменяемость шкурок лисы и песца в прикладах духов-покровителей [7, с. 133]. В культуре хантов белый цвет символизировал добро, общее благополучие, удачу [4, с. 124], у манси он был связан с богиней Калтащ [4, с. 50, 186]. Таким образом, можно предположить, что белый цвет меха был связан с

божествами плодородия: Калтащ посылает на землю души детей и животных. Красный цвет, как и золотой, в культуре манси принадлежал Мир-Сусне-Хуму, владыке среднего мира [4, с. 186]. Мир-Сусне-Хум следил за соблюдением правил человеческого общежития, ему обязательно приносили жертвы при рождении ребенка, вступлении в брак [11, с. 377], т.е. он ассоциировался с витальными силами, не случайно в одежде невесты и молодушки у большинства народов красный цвет являлся доминирующим. По мнению В. В. Никитина желтый цвет являлся аналогом белого и в марийской культуре, ассоциируясь с верховными божествами [10, с. 64–65]. А. К. Акишев считал, что ассоциации, вызываемые красным и желтым цветами, тождественны у разных народов, а их сочетания для архаического сознания являлись моноконтрастными [2, с. 121, 128, 131]. Сходное семантическое значение – огненный – имеет красный цвет и в индоиранской традиции, где золотой представляется как солнечный. Культурные связи между финно-угорскими, тюркскими и индоиранскими народами существовали с древности, на что указывают, например, языковые параллели и археологические материалы [1, с. 28–30; 8, с. 76–77].

Использование меха в свадебной обрядности финно-угров Поволжья и башкир продиктовано ассоциацией с символикой плодородия, которая связана не только с самим материалом, но и его цветом. Вероятно, эти обычаи родились в связи с необходимостью защиты невесты. Т. А. Крюкова упоминает об обычае коми-зырян прикреплять к свадебному головному убору шкурку летнего песца, «…чтобы закрыть от чужих и злых взоров девичью красу» [6, с. 151]. У древнемарийских племен шкура лисы воспринималась как оберег, о чем свидетельствует отмеченный Т. Б. Никитиной пример ее помещения в поясной кошелек [11, с. 157].

В свадебной обрядности башкир и финно-угорских народов Поволжья использование меха лисы и белой овчины было продиктовано приписываемыми ему защитными свойствами, символикой плодородия и богатства, связанными как с самим материалом, так и его цветом. Белый и красный (золотой) соотносились с верхним небесно-солнечным миром древних богов.

Литература

1. Абаев В. И. К вопросу о прародине и древних миграциях индоиранских народов // Древний Восток и античный мир / Под ред. В. И. Кузищина. М.: Изд-во Московского ун-та, 1972. – С. 26–38.

2. Акишев А. К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата, 1984. – 186 с.

3. Башкиры. / Народы и культуры. Отв. ред. Кузеев Р.Г., Данилко Е. С. – М.: Наука, 2015. – 662 с.

4. Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск, 1990. – 232 с.

5. Евсевьев Т. Этнографические коллекции. – Йошкар-Ола: Марийское книжное изд-во, 2002. – 148 с.

6. Крюкова Т. А., Коллекция П. С. Палласа по народам Поволжья // Сборник музея антропологии и этнографии. Т.XII. – Л., 1949. – С. 139–159.

7. Кулемзин В. М. Некоторые способы цветообразования у хантов // Этнокультурные процессы в Западной Сибири. – Томск, 1983. – С. 124–128.

8. Марков В. Н. Ананьинская проблема (некоторые итоги и задачи ее решения) // Памятники древней истории Волго-Камья. – Казань, 1994. – С. 48–88.

9. Молданова Т. А. Орнамент хантов КазымскогоПриобья: семантика, мифология, генезис. – Томск: Изд-во Томского ун-та, 1999. – 259 с.

10. Никитин В. В. Древние культы финно-угров Поволжья // Вопросы марийского фольклора и искусства. Вып. 2. Йошкар-Ола: МарНИИ, 1980. С. 62–68.

11. Никитина Т. Б. Поясные кошельки/сумочки в средневековых могильниках Ветлужско-Вятского междуречья // Поволжская археология. – 2013. – № 2 (4). – С. 151–161.

12. Петрухин В. Я. Мифы финно-угров. – М., 2003. – 464 с.

13. Смирнов И. Н., Попов Н. С. Марийская свадьба // Марийцы. Историко-этнографические очерки. – Йошкар-Ола, 2005. – С. 156–172.

14. Тюркские народы Крыма: Караимы. Крымские татары. Крымчаки. / Отв. ред. Козлов С. Я., Чистова Л. В. – М.: Наука, 2003. – 459 с.

15. Шигурова Т. А. Свадебная одежда мордвы. – Саранск, 2010. – 172 с.

SEMANTICS FUR IN WEDDING RITUALS: TURKIC-FINNO-UGRIC PARALLELS

A. N. Pavlova[1]

Summary. Fur was traditionally used in the wedding ritual of the Turkic and Finno-Ugric peoples of the Volga and Ural regions. Bashkir, Mordovian and Mari wedding ceremonies feature fox fur and sheepskin, most often white. This is connected not only with the association of fur with the idea of fertility, but also with color, white and gold appear as interchangeable in connection with the deities of the upper world. Fur was also an amulet, which is also associated with ancient totemic ideas.
Keywords: wedding ceremonies, Türks, Finno-Ugrians, semantics of fur, semantics of color.

УДК 902/908

ИСТОКИ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ВОЛЖСКИХ ФИННОВ

В. С. Патрушев[2]

Аннотация. Традиционные черты духовной культуры финноязычных народов России формировались в глубокой древности. В материалах раскопок могильников Марийского края начала эпохи железа встречены образы и символы, характерные для марийской вышивки. Это антропоморфные фигурки мужчин, образы коней, водоплавающих птиц, солярные символы и

[1] Volga State University of Technology, Doctor of History, Assis. Prof., Head of the Department of History and Psychology, Yoshkar-Ola, angpan@rambler.ru.
[2] Марийский государственный университет, д-р. ист. наук, акад. РАГН, проф. кафедры социально-культурных технологий Института национальной культуры и межнациональной коммуникации, Йошкар-Ола, valpatr92@gmail.com.

геометрические узоры, которые находят параллели с изображениями на древних металлических изделиях из могильников начала эпохи железа.

Ключевые слова: волжские финны, духовная культура, истоки.

Традиционные черты духовной культуры финноязычных народов России формировались в глубокой древности и прослеживаются от эпохи камня до средневнковья. Истоки геометрических узоров, символов, образов марийской вышивкии домовой резьбы, фольклора и языческих представлений ярко видны в металлических украшениях эпохи раннего железа с изображениями коней, водоплавающих птиц, человеческих фигур, с символами солнца, с господствующими геометрическими узорами.

Автор считает возможным сравнить элементы духовной культуры предков волжских финнов начала эпохи железа по материалам раскопок могильников Марийского ПоволжьяVII–VI вв. до н.э. и марийского народа по этнографическим данным.

Археологические раскопки могильников в Марийском Поволжье – Старшего Ахмыловского, Акозинского, Козьмодемъянского, начало которым положил А. Х. Халиков, дали многочисленные предметы духовной культуры. Существует генетическая связь древних элементов культуры с элементами современных волжских финнов.

В марийских вышивках часто встречаются антропоморфные изображения. Они в основном представляют стилизованные фигурки человека с растопыренными руками или пирамидальными телами и головой в виде ромбов [25, рис. 1 и сл.].

В произведениях искусства начала эпохи железа похожие на образы вышивки бронзовые фигурки мужчин с растопыренными руками из Старшего Ахмыловского могильника (так называемые идольчики) свидетельствуют о новой роли мужчин в вседневной жизни в условиях развития металлургии и скотоводства, господства патриархальных отношений и выделения военной верхушки общества. Идольчики схематически изображают мужскую фигуру. Некоторые из них хорошо передают тип лица и особенности одежды. Особенно привлекает внимание идольчик высотой 7,5 см с четкими контурами человеческого тела из

погребения 249 Старшего Ахмыловского могильника [18, табл. 44, 2а]. На внешней поверхности рельефными резными линиями обрисованы удлиненные очертания лица, округлые глаза, довольно длинный нос, обведенный параллельными линиями, переходящими в несколько скошенные брови, овальный рот. Отведенные в стороны прямые руки подчеркивают стройное тело. Ноги слегка согнуты в коленях. На идольчике хорошо видны элементы одежды. Шапка усеченно-конической формы, близкие которым в настоящее время одевают карты (священнослужители) во время языческих молений. Очевидно, на ней имелись узоры, переданные косыми линиями. От подбородка до уровня пояса идет вертикальный зигзаг с округлыми выпуклинами, вероятно, изображающий застежки с пуговицами или, возможно, узоры вышивки. Через бедро к талии с обеих сторон проходят по две косые линии, передающие детали одежды, с помощью которых штанины как бы соединяются с верхней частью куртки. На левой руке фигурки – рукавица с узорами из поперечных полос, а на правой – трехпалая перчатка, удобная для стрельбы из лука зимой. На ногах – сапоги, доходящие до колен, окантованные в верхней части и украшенные узорами на голенищах.

Сходные с этим идольчиком черты лица имеет другая антропоморфная фигурка из погребения 263 того же могильника [18, табл. 45, 6б]. У нее также удлиненное лицо, глаза и рот овальной формы, сильно вытянутый нос. Косые линии над бровями, возможно, передают узоры на шапке. Лишь формой пластины выделены очертания слегка покатых плеч, туловища и разведенные в стороны руки и ноги. Насечки по туловищу и конечностям, возможно, передают складки одежды.

На фигурках из погребения 240 Старшего Ахмыловского могильника маленькая головка как бы покрыта капюшоном [17, рис. 33]. На полуовальном лице выделяется вытянутый нос, в профиль выступающий над поверхностью пластины. У фигурки короткие руки разведены в стороны перпендикулярно туловищу. Грудь перехвачена крест-накрест ремнями. Такие же ремешки имелись еще на одном идольчике из погребения 301 Старшего Ахмыловского могильника. Ниже ремешков на груди у него обозначены елочные узоры, имитирующие элементы одежды. Остальные фигурки без узоров. Их лица не выделены. Одна

фигурка выполнена на плоской пластине, у двух аморфно обозначены лишь выпуклые головки и конечности. Фигурки в целом передают европеоидный тип лица.

Интерес представляет изображение человеческого лица на внешней выпуклой поверхности бронзовой круглой бляшки из Ахмылова [17, рис. 39]. Края бляхи составляют его контуры. У него удлиненная форма глаз с линзовидными зрачками. Брови переданы тонкой линией с отростками. Они переходят в длинный прямой нос со слабо обозначенными ноздрями. Рот обозначен широкой линзой. Уголки губ несколько опущены. На лице можно видеть выражение решимости, некоторой суровости. На внутренней стороне бляхи есть дужка для крепления к одежде. Очевидно, бляха по аналогии с другими подобными изделиями являлась нагрудным украшением и магическим предметом – оберегом. Данная находка датируется второй половиной VII–началом VI вв. до н. э.

Изображение человеческого лица на круглой выпуклой бляхе перекликается с многочисленными изображениями солнца на таких же бляхах. Очевидно, мы здесь имеем антропоморфный образ солнечного божества. В религиозных обрядах и фольклоре марийцев образ солнечного божества «Кече юмо» также нередко передается в антропоморфном виде. Солнце у марийцев отождествляется с образом «Кугу юмо» («Великий бог») – верховного божества ряда финноязычных народов [20, с. 147].

На марийских вышивках, а также в народной резьбе по дереву и художественном творчестве художников характерным изображением являются образы коней, реже лосей и оленей (10, рис. 56–57; 23; 25). В представлениях марийцев лошадь – символ трудолюбия, благополучия, достатка, олицетворяет доброе начало [26]. Изображение коня является самым сильным оберегомот злых сил. Конь широко используется в аграрной магии при жертвоприношениях и молениях [26; 27]. Обычай оставлять на могилах марийцев головы, шкуры и ноги коней отмечает казанский профессор И. Н. Смирнов [20].

В искусстве средневековых финно-угров также широко представлены изображения коней, составляющие особую группу нагрудных украшений одежды – конъковые подвески [1; 6; 19]. В марийской мифологии образ коня связан с культом солнца [12]. В

«Калевале» также четко выступает связь образа коня с небесными светилами [2]. Коньки – подвески на одеждах финно-угров также являлись оберегами [6]. Головки коней, направленные в одну сторону или обращенные друг к другу, встречаются по краю декоративной вышивки на груди, спине, подоле и на рукавах марийских женских рубах [10; 23]. Фигурки коней украшают многие деревянные бытовые предметы мари [5; 24, с. 82; 10, рис. 56–57; 13, с. 123].

В начале эпохи железа широкое использование лошадей в качестве тягловой силы в хозяйстве и в военном деле породило великолепные художественные образы коней. На Старшем Ахмыловеком могильнике найдены два бронзовых кочедыка для плетения с рукоятями в виде головок лошадей [17, рис. 3–4]. Выполненные на уплощенной пластине, они особенно четко выделяются в профиль. Выгнутая шея, стоячие уши у одного изображения реалистически и точно передают позу лошади в напряженном состоянии. На ее нижней челюсти – отверстие для подвешивания. Вторая фигурка такое же отверстие имеет на месте глаз. Кроме того, у нее раскрытая пасть, очерчен переход от пасти ко лбу. Головка переходит в утрированно массивную шею, подчеркивая мощную силу лошади.

Похожее изображение головок лошадей имеется на бронзовой орнаментированной рукояти кинжала из Акозинского могильника [17, рис.5]. Головки расположены симметрично, друг против друга. У них слегка отмечены пасти, нет перехода к скулам, довольно резкий переход к изогнутой шее. Четко выделены клиновидные уши и маленькие круглые глаза. Данное изображение более схематичное.

К числу стилизованных образов следует отнести две обращенные в разные стороны головки лошадей на рукояти: бронзового шестизубого гребня [18, табл. 111, 3б]. 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. Особенно близким к средневековым изделиям является подобное же стилизованное изображение головок лошадей нарукояти восьмизубого гребня [17, рис. 8]. Культовое почитание коня проявилось и в погребальном

обряде Старшего Ахмыловекого могильника. Вблизи больших погребальных сооружений нередко встречены черепа и зубы лошадей [18, с. 51 и сл.].

Символом власти служило массивное бронзовое полое навершие жезла в виде головы животного из погребения 925 Старшего Ахмыловского могильника [18, табл. 129, 1а]. Некоторые детали напоминают голову лошади: пасть в виде прямоугольного выреза, глаза, обозначенные кругами. Однако широкие, почти прямоугольной формы уши вкупе с почти прямоугольным завершением морды не позволяют отнести ее к числу скульптурных изображений лошади. Подобные черты, характерны для изображений лосей.

Образ лося в этнографии финноязычных народов также отражает космогонические представления, связанные с культом солнца. Широкое распространение изображений лося и оленя на марийской вышивке Т. А. Крюкова [10] объясняет особой ролью этого животного как основного объекта охоты.

Среди зооморфных образов не только на вышивках, но и во всех видах духовной культуры финно-угров ведущее место занимают водоплавающие птицы. Их образы широко представлены в бытовых предметах, в народной вышивке мари [23; 24; 10; 11], в мифологии и культовых обрядах финно-угорских народов [4; 20; 21; 22]. Древние карелы утку считали прародительницей всего сущего на земле, творцом природы. В «Калевале» [9, 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 [19, 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 [19, с. 57].

Зооморфные фигурки с изображениями водоплавающих птиц также известны среди находок Старшего Ахмыловского могильника. Фигурка в виде уточки из бронзовой пластины обнаружена в раскопе 1969 года [17, рис. 24]. Ее головка и шейка переданы слабо изогнутой дугой с насечками по верхнему краю

шейки. Грудная часть под прямым углом переходит к лапкам в форме широкого прямоугольника. Слабо выгнутая спинка завершается слегка опущенным хвостом. В целом фигурка отличается стилизацией. Другая фигурка уточки – меньших размеров, объемная и полая изнутри [17, рис. 25]. Ее головка приподнята, на короткой шейке и по тулову нанесены насечки. У перехода шейки в спинку имеется отверстие для подвешивания. По нижнему краю тулова проходит утолщенный ободок. Близкие формы уточек на пластинах или полые фигурки уточек-подвесок известны среди украшений из древнемарийских могильников [1], ряда памятников Волго-Окского междуречья [6; 7] и Приуралья [14].

Большой популярностью у древних финно-угров России пользовались фигурки летящих птиц с распластанными крыльями, подобные находке из Старшего Ахмыловского могильника [17, рис. 26]. Рельефно подчеркнутые голова, спинка, брюшко, распущенные хвост и крылья птицы передают ощущение полета. С внутренней стороны фигурки имеется дужка для крепления к одежде. Такая трактовка фигурки птицы в полете встречается во всем финно-угорском мире, в том числе у населения с текстильной керамикой в Вологодской области, но наиболее характерна для пермского звериного стиля [15].

Судя по этнографическим данным, большой популярностью в духовной культуре мари пользовались змеи [24; 10]. Изображения змей часто встречены среди изделий из древнемарийских могильников [1]. На Старшем Ахмыловском могильнике начала эпохи железа фигурки змей также составляют небольшую, но весьма интересную группу зооморфных изображений.

Уникальна находка ажурной бляхи в погребении 704 Старшего Ахмыловского могильника в виде свернувшейся в спираль змеи [18, табл. 103, 1ж]. 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 чувствуете 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 вверху и, похоже, победа на ее стороне.

У финноязычных народов Поволжья довольно развит был культ медведя [8, с. 38–52]. Подвески из медвежьих клыков довольно часто встречаются как на могильниках, так и на поселениях I тысячелетия до н. э. [16]. Фигурки медведей широко представлены в искусстве финно-угров Приуралья [14, с. 23–25]. В этнографии финно-угров медведь является и зверем, и существом высшего порядка [3, с. 89].

Фигурки змей, сплошь покрытые орнаментом, встречаются у поздних финно-угорских народов. Они являются символом нижнего мира [15, с. 36]. На Старшем Ахмыловском могильнике встречены также весьма реалистичные изображения змей. В виде головок змей оформлены разомкнутые концы бронзового браслета из круглого дрота [17, рис. 17]. Ложбинкой обозначен рот, поблизости от него нанесены четыре парные насечки. Очертания змеиных головок четко выступают на утолщенных концах бронзовых булавок из погребения 683 Старшего Ахмыловского могильника [16, рис. 1, 3, 4]. У одной глаза отмечены в виде продолговатых ямок, у другой по тулову нанесены елочные узоры. По аналогии с отмеченными изображениями змей, символ змеи можно видеть на ряде бронзовых вещей; на одном из браслетов с елочными узорами [17, рис. 20], на пластинчатой гривне с волнистой линией в сопровождении ямок [17, рис. 21], в форме полого навершия с утолщением в верхней части в виде головки

змеи и продолговатыми прорезями, похожими на змеиные глаза [17, рис. 22].

Одним из самых характерных мотивов марийской вышивки является изображение солнца в виде круга, ромба, квадрата или 7-8-лучевого узора [25].

В начале эпохи железа самыми характерными украшениями костюма также были солярные символы [8, с. 102–104; 17, рис. 41–86]. На круглых бляхах чаще всего изображены продиктованные самой их формой символы солнца. В одних случаях это просто круги, нередко двойные и тройные, в других дополнительно переданы лучи. Но есть и более сложные изображения со спиральными узорами, своеобразными протуберанцами.

Наиболее реалистичная передача солнца на медной пластине в виде трех концентрических кругов в обрамлении тонких лучей, завершающихся точками, обнаружена на Акозинском могильнике [17, рис. 41]. Солнце с девятью протуберанцами и 22 резными линиями в виде косых лучей внутри двойных концентрических кругов изображено на выпуклой нагрудной бляхе из погребения 947 Старшего Ахмыловского могильника [17, рис. 42]. С внутренней стороны бляхи имеется дужка для крепления к одежде.

На другой нагрудной бляхе этого же могильника солнце изображено в виде резного круга в центре с отходящими девятью лучами с выпуклыми краями, по внешнему кругу соединенными волнистой линией [17, рис. 43].

На нагрудной бляхе из погребения 1000 Старшего Ахмыловского могильника в центре изображены выпуклые на двух уровнях концентрические круги, вокруг них двойные 18 лучей из резных линий, двойные концентрические круги и второй круг чередующихся двойных [16] и одинарных [13] лучей [17, рис. 44]. Возможно, определенное количество лучей образует какое-то магическое сочетание чисел. Подобная трактовка двойного солнца из двойного окружения кругов и лучей несомненно должна была усилить магическое действие изображения.

Оригинально изображение солнца на нагрудной бляхе из Акозинского могильника [17, рис. 45]. В центре плоской бляхи возвышается небольшой ступенчатый умбон, на некотором расстоянии от него – два резных концентрических круга и девятнадцать крупных лучей. По краю бляхи проходят двойные

концентрические круги с косыми насечками. Последние также создают восприятие изображения двойного солнца.

Двенадцать слабо выступающих лучей вокруг тройных концентрических кругов на выпуклой круглой бляхе из Старшего Ахмыловского могильника также передают своеобразный солярный знак [17, рис. 46].

Символ солнца из выпуклых кружка и семи лепестков-лучей передан на нагрудной бляхе из погребения, 66а Акозинского могильника [17, рис. 50]. Семь лепестков-лучей, скорее всего, отражают представления финно-угров о семи мирах. Семь цветов радуги в фольклоре коми – это семь небес. У марийцев человек после смерти семь раз превращается из одного живого существа в другое. С представлениями финно-угров о верхнем, среднем и нижнем мирах перекликается и своеобразный узор из трех солнц-кружков в центре круглой бляхи и 16 лучей по краям [17, рис. 51]. Орнамент с числовыми значениями семь, восемь, шестнадцать часто встречается на современных бытовых предметах марийцев [24, рис. 11] и в марийской вышивке [23, с. 49].

Многие металлические предметы украшены различными узорами. Как и в марийской вышивке, преобладают геометрические узоры. При этом следует отметить удивительную гармонию формы изделия и орнамента па нем. Древние мастера осознавали гармонию мира, окружающей природы и переносили ее на свои изделия, но не прямо, не копируя ее, а через призму своего восприятия, своего понимания, сообразно своей фантазии.

Таким образом, истоки традиционной духовной культуры марийского народа формировались в начале эпохи железа.

Литература

1. Архипов Г. А. Марийцы IX–XI вв. Йошкар-Ола, 1973.

2. Бранденбург Н. Е. Курганы Южного Приладожья // Материалы по археологии России, № 18. М., 1895.

3. Васильев Б. А. Медвежий праздник //Советская археология, № 4. М., 1948.

4. Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия отделения археологии и этнографии Казанского университета. Вып. 4. Т. 22. Казань, 1906.

5. Воробьев Я. И. Украшение и внутреннее убранство крестьянских жилищ у народов Среднего Поволжья // Известия Казанского филиала Академии Наук СССР. Серия гуманитарных наук. Вып. 2. Казань, 1957.

6. Голубева Л. А. Зооморфные украшения финно-угров // Свод археологических источников. Вып. EI–59. М., 1979.

7. Горюнова Е. И. Этническая история Волго-Окского междуречья // Материалы и исследования по археологии СССР, № 94. М., 1961.

8. Данилов О. В. Языческие культы древнего населения Марийского Поволжья. Йошкар-Ола. 2016. 336 с.

9. Калевала. Карельские руны, собранные Э. Леннротом / перевод А. И. Вельского. М., 1956.

10. Крюкова Т. А. Мордовское народное изобразительное искусство. Саранск, 1968.

11. Крюкова Т. А.Удмуртское народное изобразительное искусство. Ижевск-Ленинград, 1973.

12. Марр Н. Я. Приволжские и соседящие сними народности в яфетическом освещении из племенных названий // Известия Академии Наук СССР, № 16–17. М., 1925.

13. Маслова Г. С. Орнамент верхневолжских карел // Труды Института этнографии. Новая серия. Т. II. М., 1951.

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, 1984. 232 с.

17. Патрушев В. С. Древнее искусство финно-угров Поволжья. Йошкар-Ола, 1994.

18. Патрушев В. С., Халиков А. Х. Волжские ананьинцы. М., 1982. – 280 с.

19. Рябинин Е. А. Зооморфные украшения древней Руси X-XIV вв.//Свод археологических источников. Вып. Е 1–60. Л., 1981.

20. Смирнов И. Н. Черемисы (историко-этнографический очерк) // Известия отдела археологии и- этнографии Казанского университета. Т. 7. Казань, 1889.

21. Смирнов И. Н. Вотяки (историко-этнографический очерк) // Известия отдела археологии и этнографии Казанского университета. Вып. 2. Т. 8. Казань, 1890.

22. Смирнов И. Н. Мордва (историко-этнографический очерк) // Известия отдела археологии и этнографии Казанского университета. Т. 12. Казань, 1894.

23. Соловьева Г. И. Орнамент марийской вышивки. Йошкар-Ола, 1982.

24. Соловьева Г. И. Марийская народная резьба по дереву. Йошкар-Ола, 1989.

25. Степанова И. А. Маритур. Встречи с марийской вышивкой. Йошкар-Ола. 1082. – 82 с.

26. Худяков М. Г. Культ коня в Прикамье //Известия Государственной академии истории материальной культуры. Вып. 100. Л., 1933.

27. Яковлев Г. Религиозные обряды черемис. Казань, 1887.

ORIGINS OF VOLGA FINNS TRADITIONAL SPIRITUAL CULTURE

V. S. Patrushev[1]

Summary. Traditional features of spiritual culture of finnish-speaking peoples in Russia have formed in the extreme antiquity. In the materials of excavations in the cemetery of Mari area of the early Iron Age was found images and symbols typical for mariembroideries. It is the anthropomorphic figurines of men, images of horses, waterfowl, solar symbols and geometric patterns, which have parallels with pictures on the ancient iron products from the cemeteries of the early Iron Age.
Keywords: Volga Finns, spiritual culture, origins.

[1] Mari State University, Doctor of Historical Sciences, Acad., Prof. of pulpit of social-cultural technologies in the Institute of national culture and interethnic communication, Joshkar-Ola, valpatr92@gmail.com.

УДК 941/949

СТОЛ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ВОЛЖСКИХ БУЛГАР И ЕГО ПАРАЛЛЕЛИ

К. Ю. Рахно[1]

Аннотация. Статья посвящена мебели волжских булгар, описание которой дал арабский путешественник, дипломат и миссионер Ахмад ибн Фадлан. Это небольшой переносной столик, который находит соответствия у пазырыкцев, скифов, савроматов и средневековых алан, а также в этнографически зафиксированном быту осетин (фынг), балкарцев и карачаевцев (тепси) и некоторых других народов Кавказа. Традиции его использования тоже соответствуют булгарским.
Ключевые слова: булгары, осетины, балкарцы и карачаевцы, фынг, ибн Фадлан.

«Книга», она же «Записка», арабского путешественника, дипломата и миссионера Ахмада ибн Фадлана, посетившего Поволжье в 922 году в составе посольства багдадского халифа, сохранила яркую картину пиршества булгарского царя Алмуша:

«Когда же прошло некоторое время, он прислал за нами, и мы вошли к нему, когда он был в своей палатке. Цари были с правой стороны, нам он приказал сесть с левой его стороны, в то время, как дети его сидели перед ним, а он один (сидел) на троне, покрытом византийской парчой. Он велел подать стол (с яствами). Его подали, и на нем было только жареное мясо. И вот начал он, – взял нож и отрезал кусочек и съел его, и второй, и третий, потом вырезал кусок и дал его Сусану послу. Когда же он его получил, ему был принесен маленький стол и поставлен перед ним. И таково правило, что никто не протягивает своей руки к еде, пока не вручит

[1] Национальный музей украинского гончарства в Опошном, Институт керамологии – отделение Института народоведения Национальной академии наук Украины, вед. науч. сотр. Национального музея-заповедника украинского гончарства в Опошном; ст. науч. сотр. Института керамологии – отделения Института народоведения Национальной академии наук Украины, д-р ист. наук, Опошное, krakhno@ukr.net.

ему царь кусочек. И как только он его получит, то уже принесен ему стол. Потом он вручил (мясо) мне и принесен был мне стол. Потом он отрезал кусок и вручил его царю, который был справа от него, и ему был принесен стол, потом вручил второму царю, и ему был принесен стол..., потом вручил четвертому царю, и ему принесли стол, потом вручил своим детям, и им принесли столы, и мы ели каждый со своего стола, не будучи сотоварищем по столу с кем-либо другим, и, кроме него, никто не брал с его стола ничего, а когда он кончал с едой, то каждый из них то, что останется на нашем столе, уносил в свое жилище» [13, с. 132].

Историко-этнологического истолкования этот эпизод пока не получал. Между тем, он указывает на этногенетические связи средневековых булгар. Речь явно идет об очень распространенном в быту осетин и некоторых соседствующих с ними народов Северного Кавказа низеньком круглом столике на трех ножках (фынг), вырезанном или выточенном из дерева и входившем в инвентарь староосетинского дома. Первое упоминание его в письменных свидетельствах принадлежит немецкому востоковеду Юлиусу Генриху Клапроту (1807–1808): «Посередине комнаты стоит невысокий круглый деревянный стол на трех ножках» [23, с. 171]. Поверхность одних столиков, наиболее распространенных в последнее столетие в Осетии, делалась ровной, у других делались бортики по всей окружности столешницы. Если фынг имел приподнятый бортик, в него могли складывать мясо, доставая его из котла. Обычно за таким деревянным столиком обедали, садясь на землю или на низенькие стульчики. Такие столики были рассчитаны на одного-двух человек и приносились только во время еды, после чего убирались. Когда стол был не нужен, его вешали на стене жилища или помещали вверх ножками на специально вбитые в стену колышки [30, с. 162; 2, с. 206; 14, с. 75; 1, с. 498; 41, с. 144; 10, с. 101; 11, с. 186, 267]. Именно так, как описано ибн Фадланом, на низеньких трехногих столиках в начале XIX века подавали гостям мясо и другую пищу осетины [23, с. 191]. Мебель традиционного осетинского дома и состояла из низких деревянных скамеек, табуреток и таких круглых столов-фынгов на трех ножках [23, с. 295]. В первой половине XIX века немецкий ученый Карл Кох писал: «Привычка среди осетин так сильна, что они не отказываются от этой шаткой мебели, несмотря на то, что она

часто падает, увлекая за собой на пол стоящие на ней кушанья к увеселению остальных» [23, с. 267]. Такие же небольшие круглые столики на трех ножках (тепси) имелись в домах карачаевцев и балкарцев. Тепси являлись обязательной принадлежностью каждого карачаевского дома. В основном и гости, и сами члены семьи питались за этими столиками. Столик никогда не стоял на одном определенном месте. Кроме того, имелись и небольшие стульчики – шиндик, на которых сидели за ним. Ими и ограничивалась самодельная мебель в жилище карачаевцев и балкарцев, не считая кровати. Хлеб, мясо, овощи, птицу клали часто прямо на столик. Во время еды гости и уважаемые члены семьи сидели на стульях, а остальные – возле столика на полу, застланном ковром-киизом [6, с. 96; 32, с. 236; 33, с. 345; 38, с. 122]. У осетин тоже ставили кругом маленькие скамеечки, на которые усаживались по порядку – сперва хозяин, а затем все остальные по возрасту. Те, чей статус был низок, довольствовались связками соломы [23, с. 191].

В прошлом подобные маленькие круглые столики на трех низких ножках были широко распространены у венгерских ясов – потомков аланов, мигрировавших с Северного Кавказа после монгольского нашествия. Раньше они имелись в каждом ясском доме [9, с. 10, 148, 162–163, 182, 256].

Этот предмет мебели весьма древний. Он не раз упоминается в нартовском эпосе, восходящем к скифо-сарматской эпохе. На фынге нарты угощают гостей мясом и другими кушаньями [26, с. 83–84]. Благодаря находкам в вечной мерзлоте Пазырыкского кургана на Алтае известно, что у ираноязычных народов уже в скифскую эпоху в широком употреблении был именно такой небольшой столик, на котором подавалась пища [27, с. 82–86]. Подобный же столик, но уже бронзовый, удалось обнаружить в скифском кургане VI–V веков до н. э. в окрестностях села Нартан близ Нальчика. Это единственный «фынг», изготовленный из бронзы. Сам столик был круглым, по краю шел небольшой вертикальный бортик, три бронзовых ножки был сделаны отдельно и приклепаны к столику. Столик имел следы ремонтов. На нем стояли две миниатюрные чернолощенные миски с узором [3, с. 48–49; 19, с. 158]. Другой древний фынг изображен в красочной росписи склепа Анфестерия (I век н.э.) на горе Митридат в Керчи.

Это тот же низкий и круглый столик на трех ножках (но изогнутых), на столике стоят сосуды с пищей и питьем [19, с. 158]. С фынгом также сравнивают каменные переносные жертвенники на двух-четырех зооморфных ножках, распространенные в савроматской культуре Южного Урала. Многие из них также имели вид блюда с бортиком [18, с. 142; 3, с. 49; 37, с. 256]. Преемственность скифских фынгов прослеживается и с предметами, обнаруженными на территории Северной Осетии в аланских катакомбных могильниках: остатки двух деревянных фынгов были найдены в катакомбе № 11 могильника VII-IX веков в Архоне [25, с. 20], а также в Галиатском склепе, хорошо датированном монетой VIII века. Согласно описанию, здесь среди прочих вещей оказались два «деревянных блюда на ножках» [16, с. 115], ножки были отломаны, блюда имели закраину – бортик, подобно этнографическим фынгам. Еще в конце XIX века в Хасауте (теперь Карачаево-Черкесия) на отвесной скальной стене было раскрыто древнее пещерное погребение, в котором оказался «деревянный приземистый столик на четырех ножках; столик той самой формы, которая доселе попадается в Осетии» [7, с. 103; 14, с. 85]. Это фынг, что подтвердилось в XX веке находкой аналогичного деревянного столика на трех ножках из Хасаута [29, с. 174, 177]. В комплексе с первым фынгом, сделанным из ясеневого дерева, были обнаружены фрагменты согдийских и византийских шелковых тканей; по фрагменту из египетской Антинои данный комплекс датируют не позднее конца VII – начала VIII веков [8, с. 7; 19, с. 158]. Еще один археологический фынг происходит из раскопок на катакомбном могильнике городища Рим-гора (Бургусант-Кала) западнее Кисловодска. В катакомбе № 48 был найден круглый дубовый столик на трех ножках, на нем – деревянная чашка, в которой были пять грецких орехов, остатки от яблок, деревянная ложка и овальный деревянный сосуд с такой же ложкой внутри. Это были следы ритуальных жертвоприношений. Фынг имел возвышенный над дном отогнутый наружу бортик, а ножки вставлялись в специальные круглые пазы [28, с. 202]. Второй такой же столик был обнаружен в катакомбе № 52, на нем стояли деревянная чашка и глиняный сосуд [28, с. 206]. Время Римгорского катакомбного могильника – X–XII века (в одной из ранних катакомб найдена золотая византийская монета

императоров Константина VII и Романа II, 945–959 годов) [19, с. 159]. Археологами исследовался также могильник близ Кольцо-горы под Кисловодском, датированный XI-XII веками. В комплекс вещей, поступивших из катакомбы № 8, входил и круглый низкий столик на трех ножках [19, с. 159]. Еще одна археологическая находка фынга происходит из скального могильника в Гамовской балке на Урупе, датируемого IX–X веками [19, с. 159]. К ним добавляют относительно недавние находки столиков из погребений № 1 и № 72 аланского катакомбного могильника у высокогорного селения Даргавс VIII-X веков [34, с. 161; 36, с. 103; 35, с. 105–106]. Некоторые из них, впрочем, считают не фынгами, а подносами-блюдами на ножках.

Лингвист Васо Абаев обратил внимание на наличие подобных столиков у соседей скифов – фракийцев [1, с. 497–498]. Ксенофонт (Анабасис VII, 3, 21), рассказывая о пиршестве у фракийского князя, сообщает: «Когда собрались на пир самые знатные из находившихся налицо фракийцев, эллинские стратеги и лохаги, а также бывшие там в то время посольства из городов, приступили к обеду, усевшись в круг. Затем для каждого из обедавших внесли по столу на трех ножках; на них [числом около 20] лежали куски мяса и, кроме того, к ним были привязаны большие кислые хлеба. Кушанья подносились, главным образом, гостям, ибо таков был их обычай, и Севф показал пример, поступив следующим образом: он взял лежавшие перед ним хлеба, разломил их на небольшие куски и бросил кому хотел (из присутствующих), и так же поступил он с мясом, оставляя себе лишь столько, сколько он мог съесть сам. И другие обедавшие, перед которыми стояли столы, поступали таким же образом» [17, с. 98]. О таком же столике у персов, считавшемся священным, сообщают Диодор Сицилийский и Квинт Курций Руф. Когда Александр Македонский в столице Персии воссел на трон ахеменидских владык, тот оказался высок для его роста, и приближенным пришлось Александру под ноги подставить столик, за которым Дарий обычно совершал трапезу [22, с. 32]. У Диодора (XVII, 66, 3–7) этот рассказ звучит так: «Когда царь забирал эти сокровища, произошел один удивительный случай. Царский трон, на который он сел, оказался ему не по росту: был слишком высок. Кто-то из прислужников, видя, что ноги царя совсем не достают до подножия трона, взял

Дариев стол и подставил ему под ноги. Он пришелся как нельзя лучше, и царь одобрил находчивого слугу; тогда один из евнухов, стоявших около трона, потрясенный изменчивостью судьбы, залился слезами. Александр спросил его: «Какую беду ты увидел, что плачешь?» – «Теперь я твой раб, – ответил евнух, – раньше был рабом Дария; любовь к господину врожденная у меня, и мне стало больно, когда я увидел, что вещь, которая у него была в особом почете, теперь утратила всякую честь». Этот ответ дал понять царю, какой переворот произошел в Персидском царстве, и он понял, что совершил поступок, исполненный пренебрежения и совершенно недопустимый при добром отношении к пленницам. Он подозвал того, кто поставил стол, и велел его убрать, но тут вмешался Филота: «Тут нет гордыни, сделано это не по твоему приказу, а по воле и промыслу некоего благого демона». Царь почел эти слова благим предзнаменованием и велел оставить стол в качестве подножия у трона» [12, с. 313]. Квинт Курций Руф (V, 2, 13–15) рассказывает так: «Затем Александр сел на царский трон, слишком высокий по его росту, и так как ноги его не доставали до нижней ступеньки, то кто-то из царских слуг подставил под его ноги столик. Услыхав при этом, как один из евнухов Дария застонал, он спросил о причине его горя. Тот сказал, что не может смотреть без слез, как столик, священный в его глазах, потому что Дарий обычно вкушал с него пищу, подвергается такому унижению. Царь устыдился такого оскорбления богов гостеприимства и приказал было унести столик, но Филот сказал: «Не делай этого, о царь, но прими за предзнаменование: столик, за которым пировал враг, подставлен под твои ноги!»« [12, с. 92]. Такой столик встречается на ахеменидских барельефах Хорсабада и Персеполя [27, с. 86]. Именно его описывают посетившие Персию в XIX веке путешественники как «круглую, отстоявшую от пола по большей мере фута на два, доску, за которою, скорчившись, сидели more consueto гости» [5, с. 64].

Осетинские этнографические фынги тоже были священными [38, с. 123; 40, с. 108-114; 39; 19, с. 156, 159; 37, с. 257; 34, с. 9–15, 17–18, 26–27; 35, с. 106–109]. Акт еды у осетин считался чрезвычайно важным и даже торжественным, сопровождаясь молитвой, а сам фынг занимал второе место в доме после очажной цепи, то есть очень высокое положение в иерархии осетинских

ценностей. Хозяин дома никому не прощал оскорбления фынга, его именем проклинали и божились [15, с. 82]. Сама его форма воспроизводила космогонические представления [40, с. 113–114; 37, с. 257; 36, с. 104; 34, с. 10–12; 31, с. 132–134]. Существовало представление о его святости и ритуальной чистоте. Фынг являлся, прежде всего, столом, за которым происходила трапеза; кроме того, он мог служить для заклания жертвенного животного. Но фынг и сам использовался в качестве жертвы умершим, после тризны он посвящался покойному и считался его собственностью [20, с. 377; 19, с. 156], что объясняет его присутствие в скифских курганах и аланских катакомбах. Получает истолкование и роспись склепа Анфестерия. По понятиям о загробном мире, пища, которую «давали» осетины своим умершим родственникам, не съедалась последними, а всегда в свежем виде стояла перед ними на столиках [21, с. 313; 23, с. 151, 308, 418; 35, с. 108].

Исходя из археологических данных, этнологи полагают, что небольшие круглые столики на Кавказе и в Южной Украине могли получить распространение благодаря расселению там скифов, сарматов, аланов [4, с. 166–167]. Бытование в Поволжье такой мебели в средние века также позволяет говорить о влиянии степной кочевой культуры ираноязычных народов, отразившемся и во многих других моментах традиционного быта булгар.

Литература

1. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – М.-Л.: издательство АН СССР, 1958. – Т. I. А–К’. – 656 с.

2. Аутлев М. Г., Зевакин Е. С. Адыгейцы // Народы Кавказа: Этнографические очерки. – М.: издательство Академии Наук СССР, 1960. – С. 200–231.

3. Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. – Нальчик: Эльбрус, 1986. – 152 с.

4. Бубенок Олег. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.). – К.: Логос, 1997. – 220 с.

5. Вамбери. Очерки и картины восточных нравов. – СПб.: Типография товарищества «Общественная польза», 1877. – 279 с.

6. Дмитриев В. А. О проникновении в быт кавказских народов «высокого стола» (к вопросу о действии механизма

заимствования) // Советская этнография. – М., 1979. – № 6. – С. 95–99.

7. Иванюков И., Ковалевский М. У подошвы Эльбруса // Вестник Европы. – СПб., 1886. – Кн. 1–2. – С. 83–112.

8. Иерусалимская А. А. Кавказ на Шелковом пути. Каталог временной выставки Государственного Эрмитажа. – СПб.: издательство Государственного Эрмитажа, 1992. – 72 с.

9. Калоев Б. А. Венгерские аланы (ясы). Историко-этнографический очерк. – М.: Наука, 1996. – 287 с.

10. Калоев Б. А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. Альбом. – М.: Наука, 1973. – 148 с.

11. Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. – М.: Наука, 2004. – 471 с.

12. Квинт Курций Руф. История Александра Македонского. С приложением сочинений Диодора, Юстина, Плутарха об Александре / Отв. редактор А. А. Вигасин. – М.: издательство МГУ, 1993. – 464 с.

13. 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.

14. Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. – М.: типография В. Гатцук, 1886. – Том первый. – VII, 340, II с.

15. Кокиев С. В. Записки о быте осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском этнографическом музее. – М.: типография Т. Рис, 1885. – Вып. I. – С. 67–112.

16. Крупнов Е. И. Галиатский могильник как источник по истории алан-оссов // Вестник древней истории. – М.-Л., 1938. – № 2. – С. 113–122.

17. Ксенофонт. Анабасис / Перевод, статья и примечания М. И. Максимовой под редакцией академика И.И. Толстого. – М.-Л.: издательство Академии наук СССР, 1951. – 300 с.

18. Кузнецов В. А. Алания в X-XIII вв. – Орджоникидзе: Ир, 1971. – 248 с.

19. Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. – Владикавказ: Типография изд-ва «Кавказская здравница», 1993. – 183 с.

20. Кузнецов В. А. Очерки истории алан. – Владикавказ: Ир, 1992. – 392 с.

21. Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). – Орджоникидзе: Ир, 1974. – 368 с.

22. Новиков О. В. Юго-Западный Иран в античное время (от Александра Македонского до Ардашира I). – М.: издательство Московского университета, 1989. – 183 с.

23. 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.

24. Памятники народного творчества осетин. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия / Составитель Т. А. Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – 440 с.

25. Пчелина Е. Г. Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. – Владикавказ: ООО «Золотое сечение», 2013. – 328 с.

26. Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа. – Владикавказ: Проект-Пресс, 2014. – 160 с.

27. Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. – М.-Л.: издательство Академии Наук СССР, 1953. – 402 с., 120 табл.

28. Рунич А. П. Катакомбы Рим-горы // Советская археология. – М., 1970. – № 2. – С. 198–210.

29. Рунич А. П. Скальные захоронения в окрестностях Кисловодска// Советская археология. – М., 1971. – № 2. – С. 167–177.

30. Студенецкая Е. Н. Кабардинцы и черкесы // Народы Кавказа: Этнографические очерки. – М.: издательство Академии Наук СССР, 1960. – С. 138-199.

31. Таказов Ф. М. Мифологическая семантика осетинского стола фынг / фингæ // Известия СОИГСИ. – Владикавказ, 2017. – Выпуск 23 (62). – С. 130-135.

32. Текеев К. М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. – Москва: Наука, 1989. – 448 с.

33. Текеев К. М. Обстановка и внутреннее убранство карачаевского жилища второй половины XIX в. // Ученые записки

Адыгейского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. – Майкоп, 1970. – Том XI. – С. 332-348.

34. Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). – Владикавказ: Ир, 2011. – 271 с.

35. Туаллагов А. А. О некоторых археолого-этнографических параллелях // Археология и этнология Северного Кавказа. – Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2015. – Выпуск 5. – С. 98–112.

36. Туаллагов А. А. О происхождении осетинского столика фынг // Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К. Л. Хетагурова. Общественные науки. – Владикавказ, 2015. – № 3. – С. 102-105.

37. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. – Владикавказ: издательство СОГУ, 2001. – 315 с.

38. Уарзиати В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. – Орджоникидзе: Ир, 1990. – 190 с.

39. Уарзиати В. С. Культурно-исторический анализ осетинского столика «фынг» // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mithology & Language. – Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2005. – Volume III. – № 1–2. – С. 110-122.

40. Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. – Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований, 1995. – 232, 214 с.

41. Чибиров Л. А. Осетинское народное жилище. – Цхинвали: Ирыстон, 1970. – 224 с.

TABLE IN THE TRADITIONAL CULTURE OF FEEDING OF THE VOLGA BULGHARS AND ITS PARALLELS

K. Yu. Rakhno[1]

Summary. The article deals with the furniture of the Volga Bulgars, described by the Arab traveler, diplomat and missionary Aḥmad Ibn

[1] The National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne, the Institute of Ceramology – the Department of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, Leading Researcher of the National Museum of Ukrainian Pottery in Opishne; senior researcher of the Institute of Ceramology – the Department of the Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, Doctor of History, Opishne, Ukraine, krakhno@ukr.net.

Faḍlān. This is a small portable table that has equivalents among the Pazyryk tribes, the Scythians, the Sauromats and the medieval Alans, as well as in the ethnographically recorded mode of life of the Ossetians (fyng), the Balkarians and the Karachais (tepsi), and some other Caucasian peoples. The traditions of its use also correspond to the Bulgarian ones.
Keywords: the Bulghars, Ossetians, the Balkarians and the Karachais, fyng, Ibn Faḍlān.

УДК 7.047 (21)

ПЕЙЗАЖНАЯ ЖИВОПИСЬ АКАДЕМИКА ВАЛЕРИЯ РЖЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СРЕДЫ ПОВОЛЖЬЯ

Е. А. Ржевская[1]

Аннотация. Статья посвящена исследованию пейзажной живописи академика архитектуры Российской академии художеств Валерия Ржевского, уроженца волжской земли. Рассматриваются пейзажи художника, написанные в Поволжье, а также выявляются творческие связи художников региона и влияние среды на становление индивидуальной пластической манеры Валерия Ржевского.
Ключевые слова: пейзажи Поволжья, Жигули, Свияжск, избушка**.**

Академик Российской академии художеств Валерий Николаевич Ржевский (1951 г.р.) архитектор по образованию, однако, последние пятнадцать лет он активно занимается живописью. В раскрытии его дарования в качестве художника-пейзажиста определяющими стали два фактора: красота природы Волжского региона, где он родился в Куйбышеве (Самара), и

[1] Российская академия художеств, канд. искусствоведения, член-корреспондент РАХ, ученый секретарь Научно-организационного управления Российской академии художеств, Москва, Lrjevskaya@rah.ru.

прошло его становление творческой личности[1], и влияние художественной среды этого края.

Будучи романтиком по духу с жизнеутверждающим мировоззрением, Валерий Ржевский пишет картины мажорного настроения, которые восходят к творчеству его любимых живописцев: С. Ф. Щедрина и Б. М. Кустодиева. Серия картин Валерия Ржевского написана в окрестностях родной Самары. Город расположен на левом высоком береги красавицы Волги, о которой поэт сказал: «…Волга-песня вечная, голубые сны/Ты дорога млечная русской старины». Природа этих краев исстари вдохновляет художников на создание пейзажей. Особенно красиво Заволжье и излучина Самарской Луки. Кандидат искусствоведения Т. А. Петрова, изучая искусство местных художников, писала «В Самаре легко из мира человеческой суеты войти в мир живой природы. Для этого достаточно переехать на другую сторону Волги. И все осокори, луга и озера, которые там видим, – лишь увертюра к мощному развороту пространства, открывающиеся далее там, где поднимаются Жигули, почти опоясанные Волгой, образующей Самарскую Луку. Самарская Лука – уникальное явление природы. Естественно, что места эти всегда являлись магнитом для художников». [5, с. 9].

История искусств знает примеры, когда не только самарские живописцы, но и художники-путешественники находили вдохновение в этих краях. Среди них – классики русского изобразительного искусства: братья Г. Г. и Н. Г. Чернецовы, И. Е. Репин, Ф. А. Васильев. В картинах этих живописцев проявился дух своего времени.

Самарские художники второй половины XX–начала XXI вв. привносили в пейзаж достижения пленерной живописи, и, по большей части, декоративную палитру, органичную для природы с умерено-континентальным климатом. Это О. Н. Картышев (1910–1965), В. З. Пурыгин (1925–2002), И. Е. Комиссаров (1929–2009), Г. В. Филатов (1929–1979), Ю. Е. Скачков (1952–2003) и другие.

Черты декоративности, как выражение радости и восторга перед природой родного края, «где Волга сказку сторожит»,

---

[1] Отец Валерия Ржевского, фронтовик-летчик Николай Васильевич Ржевский (1928–2001), уроженец Самары, служил полковником Генерального Штаба, однако, всю жизнь занимался живописью и стал Заслуженным художником РФ.

характерная черта пейзажей академика Валерия Ржевского, который предпочитает писать не только маслом, но и акрилом, внимательно работая над деталями.

Многие художники Поволжья оказали свое влияние на становление пейзажной живописи Валерия Ржевского, но в дальнейшем некоторые учатся и у него. В Самарском Архитектурно-строительном институте его педагогом по рисунку был молодой выпускник Ленинградского художественного института им. И. Е. Репина С. В. Федоров (1937 г.р.), который, подобно мудрецам древности, любил вести с художниками философские беседы по истории искусства, к примеру, утверждая: «Мы сами являемся формой и цветом, и в этом Великая тайна бытия и Вселенной». [7, с. 2.] Станислав Федоров и поныне пишет авангардные картины-посвящения великим художникам минувшего, создает рисунки на античные и даже космические темы.

В 1977 году Валерий Ржевский в качестве архитектора работал над художественным оформлением всесоюзной зональной школы ВЛКСМ в Куйбышеве, где познакомился с молодым художником-монументалистом Рудольфом Барановым (1941 г.р.). Своим духовным учителем Баранов считает Павла Дмитриевича Корина; [1, с. 4] создавая монументальные полотна, Баранов поразил Валерия Ржевского не только своим творчеством, но и работоспособностью, любовью к жизни и неистощимой энергией. Воплощение замысла синтеза искусств, наблюдение за процессом создания монументальной росписи, все это способствовало серьезному увлечению изобразительным искусством.

Кроме того, Валерий Ржевский, уехав работать в столицу, стремился поддерживать своего самарского друга, покупая у него произведения, но и сам художник был рад подарить ему какой-нибудь особо понравившийся этюд. Сейчас Р. Н. Баранов уже мэтр отечественного изобразительного искусства, Заслуженный художник Р.Ф., Почетный член РАХ, обладатель правительственных и академических наград. Их дружба продолжается, они вместе участвуют в выставках, работают на пленерах.

Валерий Ржевский посвятил своему другу картину «В гостях у художника Баранова на Волге» (2016). Об этом своем

произведении художник рассказывает: «На Волге есть чудное место – Винновка, село на берегу реки в окружении Жигулевских гор. Старое село, где по преданию Стенька Разин хранил свои винные запасы. Старинная церквушка Казанской иконы Божией матери на бугорке, живописные холмы предгорья Жигулей. Летом сюда из Самары ходит пароходик, здесь и обосновались наши самарские художники, среди которых мой друг, академик Российской академии художеств Рудольф Николаевич Баранов. А из окон его мастерской отрывается прекрасный вид на старую церковь и новый монастырский комплекс, который построен в «афонском стиле». В Винновке – свой «Барбизон», где живут замечательные самарские художники: Вадим Сушко, Наташа и Алиса Самаринкины и другие». Удивительно предвидение художника, на своей картине он написал на высоком холме в Винновке поклонный крест, которого в реальности не было. Каково же было его удивление, когда в этом году, приехав туда, он увидел сияющее чудо – золотой крест, который виден со всех кораблей, идущих по Волге.

В серии работ Валерия Ржевского, которые условно можно объединить под общим названием «Жигули» есть и сельские пейзажи. В картинах «Ширяево» (1916), «Бахилова поляна» (1916) художник передает очарование расположенных в предгорье сел с их типичными чертами деревенской местности: старыми деревянными домиками с красивыми окошками в резных наличниках, колодцами, лентой грунтованной дороги, также детворой, старушками в цветных платочках и всякой живностью. В этих пейзажах – «собственной выдумки сказках» – есть некоторая идеализация, характерная черта для творчества Валерия Ржевского в целом. В случае с сельским пейзажем художник стремится раскрыть первооснову красоты образа деревни, передать ее традиционные черты, когда какая-нибудь избушка была новой и красивой и такой она призвана быть всегда. В его картинах традиционно для Поволжья избы стоят длинной стороной к дороге, у них низкий подклет, резные ставенки, четырехскатная крыша, которую часто венчает бревно с V-образным выпилом и коньком-охлупнем.

В пейзажах Заволжья преобладают эпические мотивы с дубовыми и сосновыми рощами, пологими склонами, оврагами и

даже пещерами и цветущими заливными лугами. И, конечно, «Жигули мои вы, Жигули», где сокрыта тайна в самом названии гор. Не случайно одни исследователи относят его к тюркскому слову «джигули» – «запряженный, впряженный, гужевой», по названию бурлаков и места, где они проживали; другие считают, что в основе лежит славянский корень «жига», что значит крутой, кривой. Но и вершины гор, многие из которых послужили названиями работ художника, дают пищу воображению: Молодецкий курган, Усинский курган, Царев курган, Попова гора, Лысая гора, Могутова гора – все эти «горные утесы древних Жигулей», «золотые плесы молодых морей». Жигули исстари называли гнездом свободы и краем легенд, они связаны с самым загадочным персонажем русского фольклора Соловьем-разбойником и атаманом Стенькой Разиным. В ширяевской долине находится урочище Каменная Чаша, образованная слиянием трех оврагов в Жигулях. Именно Каменная Чаша - единственное место, где на вершинах Жигулей пробивается чистая родниковая вода – хрустально-чистые «слезы Жигулей».

Искусствовед С. А. Жук в своей диссертации, посвященной исследованию горного пейзажа в отечественном искусстве, подчеркивал мифологическую составляющую в изображении гор: «Архетипические образы горного пейзажа находят отражение в традициях народов мира. В живописном изображении гор сосредоточен арсенал архетипов и символов, в значении которых гора исполняет роль мирового древа, соединяя, согласно верованиям людей, три царства: верхнее, среднее и подземное» [2, С. 22].

Валерий Ржевский в своих картинах стремится не только передать Дух гор, но и свое время, и человека, которого Всеблагие горы позвали «как собеседника на пир», поэтому художник предпочитает включать людей в пейзажное пространство.

Обладая мышлением архитектора, для него очень важно перспективное построение планов. Он гармонично компонует все элементы в пространстве холста, выверяя пейзажные планы, пропорциональное соотношении земли, воды, неба и гор, с соблюдением особенностей строгой прямой перспективы. Если обратиться к истокам развития горного пейзажа в русском искусстве, то в качестве самостоятельного жанра он появился в

конце XVIII века. Его основоположниками были архитекторы, театральные декораторы, мастера перспективных видов. Поэтому так структурированы горы в пейзажах художника-архитектора Валерия Ржевского.

Небо, к которому устремляются горы, в его работах ясное и солнечное. Интуиция подсказывает художнику, что в самой этимологии слова «гора» – заложено устремленность к солнцу. «У ариев, далеких предков европейских народов, – пишет С. А. Жук, – звук «ра» означал «солнце»…а «га» – передавал движение… Исходя из этого, можно объяснить значение древнего слова «гора» как «поднимающаяся к солнцу» [2, с. 15–16].

В виду того, небо в его картинах написано яркими красками, то и Волга-матушка ласковая, сверкая блеском солнечных бликов и неприхотливо играя волнами; а у причала, к примеру, стоит катер, или он несется по синей глади волн. Белый же пароход на Волге – олицетворяет далекие детские мечты и грезы. Здесь сказывается и то, что художник родился и вырос на Волге, и она становится у него «колыбелью» и символом Родины.

Каждая река, как и человек, имеет свой неповторимый характер. В пейзажах Валерия Ржевского Волга имеет типичные для нее черты: береговую линию, характерное течение и цвет воды. Изображая топос воды, художник, применяет темный ультрамарин с добавлением охристо-золотистых оттенков, стремясь к большей достоверности ее цвета.

Среди архетипических мотивов в искусстве Валерия Ржевского есть и острова. Символика острова, пожалуй, более сложная, вернее полярная, чем у гор. Учитывая мажорность направления творчества Валерия Ржевского, стоит остановиться на той, когда остров рассматривается в качестве центра и оси мира, духовного центра. Это мировая грань, удаленная от столпотворения и суеты городов. Таким средоточием метафизической силы и духовным центром является остров Свияжск, которому посвящены картины и этюды Валерия Ржевского. Свияжск расположен в 30 километрах от Казани, в устьях быстрой и полноводной речки Свияги. При Иване IV в середине 16 века был заложен город-крепость. Свияжск за свою 500-летнюю историю пережил многое. На картине Валерия Ржевского Свияжск-это чудо-городок с храмами и монастырями,

который он пишет с противоположного от острова берега, изображая себя за работой с мольбертом и холстом. В его картине Свияжск занимает центральную часть второго плана, здесь определяются характерные черты архитектуры острова: Предтеченский женский монастырь, Собор Успения Пресвятой Богородицы, также церковь Святых Равноапостольных Константина и Елены и другие постройки. На переднем плане композиции также изображен белокаменный православный храм, который служит доминантой всей композиции. Валерий Ржевский ежегодно наблюдал изменения, которые происходили последние 10 лет в связи с возрождением Свияжска. О своей картине «Остров Свияжск на Волге» (2010, х. м) художник рассказывает: «Каждое лето я стремлюсь хоть пару дней съездить на остров Свияжск под Казанью. Удивительные места! Речка Свияга вливается в широченную могучую Волгу, и посреди этого водного царства – «остров Буян», как у Пушкина, с крутыми берегами, монастырями и храмами.

Первый раз на Свияжск меня привез мой казанский друг Рамиль Галеевич Валеев. Он познакомил меня с местным художником Евгением Голубцовым. Это было в 2005 году. Остров был в запустении, храмы разрушены, народ бедствовал, а история острова очень богатая. На нем Иван Грозный построил крепость и взял Казань. Бывали на Свияжске и многие великие люди России, ну а после революции здесь устроили тюрьмы, дурдом и т.д. Сегодня благодаря бывшему Президенту Татарстана, М. Ш. Шаймиеву, остров превращен в духовный центр православия в Республике Татарстан, где все сооружения отреставрированы, построены дороги и набережные, гостиницы, новые жилые дома». Сегодня остров Свияжск – место паломничества многих верующих, и художник дает радостную ноту своей картине, как и этюду, написанному в древних Булгарах недалеко от Свияжска.

По своему характеру Валерий Ржевский филантроп, любящий людей, поэтому они к нему также неизменно тянутся. Справедливо мнение Галины и Владимира Росер о творчестве Валерия Ржевского: «Живопись для Валерия Ржевского – неотъемлемая часть его жизни. Его полотна наполнены светом, яркие, образные, они всегда несут позитивный радостный посыл зрителю. Очевидно, ему тесно в рамках своего творчества в

мастерской. Он увлекает своих друзей-художников к большим выставочным проектам, причем придает им важное гражданское звучание. Примером может служить грандиозная передвижная художественная выставка, посвященная 1150-летию Российской государственности. Заручившись поддержкой президента Российской академии художеств Зураба Константиновича Церетели, В. Н. Ржевский, при поддержке художников и директора галереи «Замоскворечье» Л. М. Рыбниковой, собрал замечательную выставочную коллекцию 100 картин известных российских художников, объединив многие регионы России. Этот проект рассчитан на несколько лет. Торжественное открытие состоялось во Владимире, откуда пошла наша северная Русь, потом была Кострома, родоначальница наших царей, столица Татарстана Казань» [6, с. 91].

Творческая среда сблизила его с другими художниками, живущими на главной улице России – Волге. Среди них – Народный художник РФ, Академик РАХ Учаев Анатолий Васильевич (1939 г.р.). Он предпочитает работать в своей мастерской, по долгу работает над философскими картинами, внимательно разрабатывает сюжеты многофигурных композиций. По сути он – эстет, ревнитель прекрасного, не только в искусстве, но и в быту и одежде. Эта черта сблизила во многом похожего на него архитектора и живописца Валерия Ржевского, что выразилось также в глубоком взаимоуважении друг к другу в профессиональном плане. Не случайно, когда в 2001 году в Саратове было открыто Поволжское отделение Российской академии художеств, А. В. Учаев пригласил Валерия Ржевского руководителем мастер-класса. И под его патронажем прошла персональная выставка Ржевского в Саратовском художественном музее им. А. Н. Радищева. В дальнейшем его персональные выставки прошли также в художественных музеях Казани, Чебоксар, Ярославля, Саранска и других городов.

Казань – особая страница в творческой биографии Валерия Ржевского. Он очень высоко ценил и уважал председателя Союза Художников Татарстана, Народного художника РФ Абрека Амировича Абзгильдина (1937–2013), давал на него творческую характеристику Президенту Академии художеств на получение Золотой медали. Дружил и много путешествовал вместе с

директором Художественного Фонда Рамилем Галеевичем Валеевым. Высоко ценит искусство современного пейзажиста Ильгизара Самакаева и его талантливой жены-художницы Марины.

Чувашия также подарила Валерию Ржевскому дружбу со многими творцами по цеху. В Чебоксарах Учителем местные художники зовут академика Российской академии художеств, Народного художника РФ Федорова Ревеля Федоровича Федорова (1929 г.р.). Этот мэтр чувашского искусства полюбил художника-архитектора Валерия Ржевского всей душой и практически принял в свой коллектив. Поэтому Ржевский неизменный участник чувашских пленэров, кроме того именно Ревель Федорович рекомендовал его в качестве участника международных пленэров в Черногории, а в 2017 году благословил на поездку в Чечню на пленэры. Многие мастера региональной школы Чувашии оставили свой след в душе Валерия Ржевского: Владимир Мудров, Валентина Милославская, Константин Долгашев, Николай Андреев, Александр Федоров, Викентий Лукиянов, Геннадий Козлов, Константин Кознов, и конечно, чувашский армянин Григорян Миша Гришович.

Поволжским регионом не ограничивается пространство дружеских и художественных связей гуманиста Валерия Ржевского. Соседняя с Чувашией республика Мордовия близостью географического положения объединяет художников. В Чувашии на передвижной академической выставке «Красные ворота» в 2001 году Валерий Ржевский познакомился и подружился с Почетным членом РАХ Анатолием Николаевичем Барговым (1955 г.р.). Этот живописец, эрзя по национальности, курировал несколько персональных выставок Валерия Ржевского в художественных музеях Саранска и Болдино. Каждый год на Рождество и Новый год они вместе путешествуют по мордовской и саранской земле, посещают Санаксарский монастырь, усадьбу Пушкина в Болдино. Серия картин Валерия Ржевского, в том числе посвященных святому Федору Ушакову, сложилась в результате этих творческих и очень плодотворных поездок.

Любовь к исконно русскому раскрылась в серии жанровых картин и портретов, где образы людей переданы в национальных костюмах, преимущественно на фоне природы. В этих работах есть некое созвучие с произведениями Бориса Кустодиева: «Троицын день», «Гуляние на Волге». Подобное ощущение вызывают

картины Ржевского с национальными чувашскими, татарскими и мордовскими праздниками. В изображении национальных костюмов художник работает как источниковед, предварительно делая наброски с натуры и изучая альбомы по истории национального костюма.

Таким образом, профессиональное занятие живописью архитектора Валерия Ржевского во многом обусловила социальная среда: дружба, общение и совместные творческие и выставочные проекты с художниками региона Поволжья. Ученые-психологи справедливо утверждают, что социальная личность складывается в общении людей. Не случайно выдающийся отечественный психолог, академик А. Н. Леонтьев (1903–1979) подчеркивал: «Личность? индивид; это особое качество, которое приобретается индивидом в обществе, в целокупности отношений общественных по своей природе, в которые индивид вовлекается… Личность есть системное и поэтому «сверхчувственное» качество, хотя носителем этого качества является вполне чувственный, телесный индивид со всеми его прирожденными и приобретенными свойствами» [3, с. 335].

Ставшие традиционными совместные выставки художников Поволжья, пленеры, мастер-классы, работа над художественным оформлением зданий, научные конференции, – все это положительным образом влияет на рост профессионализма каждого творца, вовлеченного в эти проекты, порой, раскрывая новые возможности. Кроме того, рассматривая эволюцию личности на примере архитектора-художника Валерия Ржевского, можно сказать, что он сложился в качестве профессионального живописца не без влияния творческой среды Поволжья. Но и первая профессия также сказалась на индивидуальной творческой манере художника: строгом рисунке, четком построении композиции, преобладанием архитектурных мотивов, проработке деталей, что в свою очередь высоко ценят его коллеги по цеху.

Онтологический образ Волги становится центральной темой творчества Валерия Ржевского. Глубоко подмечено у М. А. Осоргина: «Река должна быть в любой биографии; без нее серо детство и неблагословенна молодость; старость без нее наступает раньше, и еще раньше мысль делается сухой и несвободной. В преддверии любой веры должен быть свой Иордан… светлые гении рождаются при слиянии рек в широком и спокойном водном

просторе» [4, с. 31.]. В волжских пейзажах, ставших неотъемлемой частью творческого наследия мастера, прослеживаются черты традиционной культуры, архитектуры и быта региона Поволжья.

Литература

1. Баранов Р. Н.: «Люблю Волгу, поэтому живу в Самаре»//Орион, 2002 № 4.

2. Жук С. А. Горный пейзаж в отечественном искусстве: этапы развития, типология, стилистика. Диссертация на соискание ученой степени кандидата искусствоведения (2014). (http://www.asu.ru/science/dissert/dissert_art/).

3. Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения: В -2х т. Т 1- М., Педагогика, 1983. – 392 с.

4. Осоргин М. А. Времена // Осоргин М. А: Времена: Романы и автобиографическое повествование. – Екатеринбург: Сред.-Урал, 1992. – 153 с.

5. Петрова Т. А. Самарский пейзаж // Культура (Самара). 1995. № 2.

6. Росер Г., Росер В. Академик Ржевский // Искусство для всех. 2013, № 5.

7. Федоров С. В. Альбом: Человек и вселенная. Самара: Агни, 2007.

Название пейзажей Поволжья Валерия Ржевского

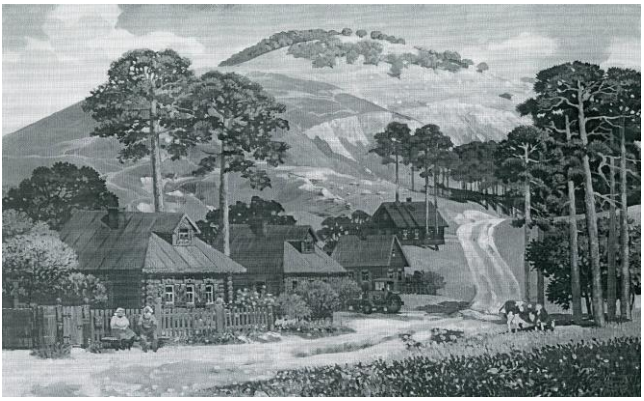


Рисунок 1. Валерий Ржевский. Жигули. Бахилова поляна. 2016. (х, акрил)

Рисунок 2. Валерий Ржевский. Национальный праздник. 2017 (х, акрил)

Рисунок 3. Валерий Ржевский. Зимняя сказка 2015 (х, акрил)

Рисунок 4. Валерий Ржевский. Остров Свияжск на Волге. 2014. (х, акрил)

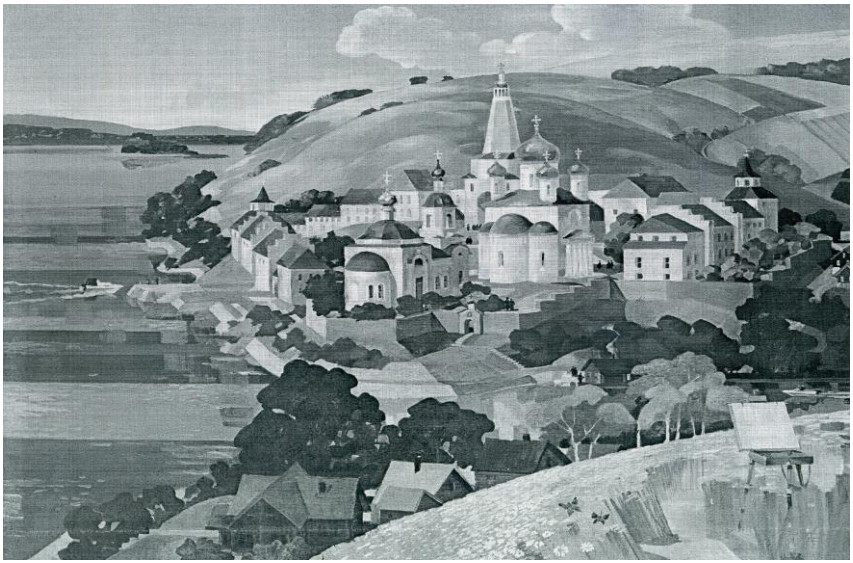


Рисунок 5. Валерий Ржевский. Винновка на Волге. 2016 (х, акрил)

LANDSCAPE PAINTING OF ACADEMICIAN VALERY RZHEVSKIY IN CONTEXT OF ART WEDNESDAY VOLGA REGION

E. A. Rzhevskaya[1]

Summary. The article is devoted to landscape painting of architecture academician of the Russian Academy of Arts Valery Rzhevskiy, a native land of the Volga river. Examines the artist s landscapes, painted in the Volga region artistic connections and indentified artists from the region and impact of individual formation individual plastic manners of Valery Rzhevskiy.
Keywords: landscapes of the Volga, Zhiguli, Sviyazhsk, hut.

УДК 398 (470.344)

ИСТОРИЯ СЛОЖЕНИЯ ЧУВАШСКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ФОРМУЛЫ «ПРИБЫЛ ЗАМОРСКИЙ ИСЦЕЛИТЕЛЬ»

В. Г. Родионов[2]

Аннотация. Фольклорный жанр заговоры сложился в результате становления и развития вербальной магии. Основным человеком, владеющим магическим словом и действием у древних тюрков был шаман (кам). Он прорицал, предсказывал, колдовал, заклинал, а также исцелял больных, приносил жертвы божествам и духам. Универсальная функция тюркского шамана трансформировалась в условиях перехода тюркских народов в ислам (иудаизм, христианство). Появились специализации и отдельные специалисты по разным видам магического слова. Вместо рассказа шамана о своем путешествии в иные миры начинают

[1] Russian Academy of Arts, Ph.D, corresponding member of the Russian Academy of Arts, Scientific Secretary scientific and organizational management of Russian Academy of fine arts, Moskow, Lrjevskaya@rah.ru.
[2] Чувашский государственный институт гуманитарных наук, вед. науч. сотр., д-р филол. наук, проф., Чебоксары, vitrod1@yandex.ru.

функционировать отдельные заговорные формулы. В чувашских заговорах известны такие формулы: «Прибыл заморский исцелитель», «модель мирового древа» и другие. Эти формулы со временем тоже видоизменялись.

Ключевые слова: чувашский фольклор, заговор, шаман, Ашапатман.

Для освещения истории сложения чувашской заговорной формулы «Прибыл заморский исцелитель» мы должны узнать об основных этапах трансформации функции шамана в тюркских обществах. Наиболее древним названием тюркского шамана является термин *кам*, который имеет различные оттенки значения: врачеватель, исцелитель; прорицатель, предсказатель; заклинатель, кудесник, чародей, маг, волшебник; колдун [5, с. 413]. Анализ производных от *кам* позволяет, по мнению авторов «Этимологического словаря тюркских языков» (ЭСТЯ), раскрыть более старое содержание данного слова. В одном диалекте якутского языка сохранилось слово *хамна* со значениями «двигаться (в путь)», «шевелиться, трогаться, колебаться, раскачиваться, трепетать». Оно сопоставимо с тюркским *камна-* «парить в воздухе (о птице)» и османским глаголом *камлан-* «сделать движение, как будто для того, чтобы подняться из сидячего положения; приготовиться лететь (о птице)» [10, с. 241]. Отсюда можно заключить, что первоначально прототюркское *кам* имело два значения: «шаман» и «действие шамана». От данного слова со вторым значением образованы, как полагают авторы ЭСТЯ, каракалпакские лексемы *камжы* «шаман» и *камчы* «гадающий, вызывающий мертвых духов, шаман, волшебник, прорицатель, чревовещатель» [10, с. 241]. В. А. Гордлевский обнаружил слово *датси* в значении «шаман, вызывающий мертвых» в лексике караимского перевода Библии на старокараимском языке (XI в.). В словаре кыпчакского языка (Godex Gumanikus), составленного в 1303 г. слово «шаман» зафиксировано в форме *kam katun*. В чагатайском языке *камчы* известно в XV в. По мнению Л. П. Потапова, данное название у кыпчаков подтверждает роль кама в погребальном обряде и в период средневековья [8, с.127, 235].

Для нашей проблемы важнее определение времени образования термина *кам* в новой форме (*камчы*) в ареале западных тюрков: это примерно XII–XIV вв. (в тюркоязычных памятниках XI в. встречается только *кам*). Дело в том, что оно могло образоваться только в условиях стирания из памяти первичного значения *кам* («шаман»). Такая трансформация в религиозной системе западных кыпчаков и других тюрков Улуса Джучи происходила, как нам представляется, после массового перехода их в ислам (иудаизм, христианство).

В основе чувашского слова *юмçă* еще Н. И. Золотницкий видел общетюркское *кам* [6, с. 203]. Современные этимологи официально признают, что фонетически *йумçă~ камчы* вполне возможно. Однако некоторых лингвистов смущает семантическое совпадение чувашского *йум* с туркменским *йом* (в составе *ем-йом* «лекарства», турецким *уот* «счастье, благополучие, добрая весть» [10, с. 241]. Подобное сомнение этимологов образовано, на наш взгляд, из-за того, что исследователи не совсем точно определили значение и происхождение чувашского *йум* в парном слове *им-йум*. Объективной этимологии данной лексемы мешала в те годы и неполнота исследуемого материала (основная масса текстов чувашских языческих заговоров дошла до специалистов лишь в 2014 г.) [12].

Анализ текстов чувашских заговоров показывает, что ареал распространения парных слов *им-юм* (по современной орфографии) весьма ограничен: он не покрывает даже территорию расселения низовых чувашей. Одновременно с *им-юм* встречаюся такие словосочетания: *Им пултăр, сип пултăр, имĕ-юмĕ çак пултăр* «Пусть будет *им* («исцеление»), пусть будет *сип* («польза»), пусть будет *им-юм*». В одном же тексте вместо *имĕ-юмĕ* встречается *вĕрни-сурни* («заговаривание»), что означает их семантическую близость, быть может и однозначность. Из текстов видно, что в них *им-юм* означает не «жидкое лекарство» (подобное значение среди низовых чувашей, как информировали некоторые корреспонденты Н. И. Ашмарина, местами действительно имелось), а именно «заговаривание», «лечение путем заговоров». Происхождение первого слова (*им*) прозрачно: оно в чувашский язык проникло, как и *им-çам* «лекарство», из татарского (ср. древнетюркское *em sem* «лекарство») [5, с. 172]. На наш взгляд, чувашское *им-йум*

образовано по модели татарско-башкирского *им-том* «заговор, заклинание болезни», при этом не имеющая в тюркских языках Урало-Поволжья своего отдельного значения лексема *том* в чувашских текстах была заменена *йум* в значении «заговаривание», «лечение с помощью магических слов и действий».

Несколько иное значение чувашского *йом / йум* сохранилось на самой северо-западной границе ареала функционирования чувашского языка: *йом йомла* «гадать», *йомăça йомлаттар* «для гадания идти к *йомăç*» [1, с. 321–322]. Первостепенной задачей *юмçă* была именно *поиск причины* заболевания человека. С этой целью он пользовался особым инструментом, называемым *юмăç пăхмалли* или просто *юмăç* «отвес (у плотников)» [1, с. 323, 327]. Тот инструмент представлял из себя нитку с грузом (чаще всего с иголкой, воткнутой в комочек хлеба; пуговицей). Если вышеописанный отвес при перечислении гадателем причин болезни терял равновесие и начал качаться, то это указывало на главный источник болезни. Подобным образом (через содрогание жертвенного животного) чувашские жрецы (*мăчавăр*) и юмзи (*юмçă*) узнавали о согласии *Турă* («Бога») или духа принять данную жертву [1, с. 329]. И там, и здесь происходил контакт с обитателями потусторонних миров, общение гадателя или жреца с божествами и духами других пространств (неокультуренных территорий, верхнего или нижнего миров).

Таким образом, мы видим, что огуро-булгарский *йум* («шаман»), до изменения своей первоначальной универсальной функции, управлял общественными жертвоприношениями в роли жреца, одновременно занимался лечебной магией, а также предсказывал и прорицал, то есть исполнял те же функции, что и общетюркский *кам* [8, с. 130–159]. Имея под рукой богатый материал, сегодня мы можем уточнить и второе значение этого слова («действие шамана»). Оно выражало идею вхождения в контакт с духами иных миров. Формы общения хронологически менялись такой последовательностью: путешествие шамана в мир духов (в состоянии экстаза) > опосредованный контакт жреца или юмзи через поведение (содрогание) жертвенного животного или же качания гадательного инструмента. Вторая форма общения сложилась, на наш взгляд, в результате исчезновения профессионального шамана в обществе. Такой процесс у волжских

булгар проходил, на наш взгляд, в результате внедрения в сознание народной массы новой религиозной системы (ислама). В итоге функции профессионального *йум* «шаман» стали выполнять более специализированные практики обновленного язычества: *йумçă* «входящий в контакт с духами (путем гадания)», «гадатель», «заговариватель»; *тухатмăш* «колдун»; *ăрăмçă* «наговорщик, вещий, колдун»; *вĕрӳçĕ* «знахарь»; *сулуçă* «заклинатель»; *куç пăван* «гипнотизер»; *эмелçĕ, имçĕ* «врачеватель»; *асамçă* «волшебник»; *тĕлĕкçĕ* «предсказатель (по снам) и т.д.

Вышеописанный процесс социальной и конфессиональной трансформации булгаро-чувашского сословия [9, с. 254–266], придерживающего народной религии в ее модернизированной исламскими понятиями и терминами форме, изменил не только ритуальные функции, но и стиль, а также поэтику магических текстов заговоров. Так, первоначальное описание шамана о его путешествии в мир божеств и духов в них было вытеснено (продвинуто назад) композиционным блоком под условным названием «Прибыл заморский исцелитель». Былое описание преодоления шаманом небесного пространства в измененном виде сохранилось в блоке «модель мирового древа». Все эти формулы образуют самостоятельные композиционные блоки чувашских заговоров (*вĕрӳ-суру чĕлхисем*).

Формулу «Прибыл заморский исцелитель», расположенную в начале заговорных текстов (но после формулы *Турăран ырлăх пултăр, / Этемрен сиплĕх пултăр* «От Бога добро пусть будет, / От человека лечение пусть будет»), по образу исцелителя и по их ареалу можно разделить на несколько групп. Первая группа охватывает западные районы Чувашской Республики (Красночетайский, Вурнарский, Ядринский, Моргаушский, Чебоксарский, Красноармейский районы), то есть территорию расселения верховых чувашей. Их объединяет отсутствие имени исцелителя (*Ашапатман* и другие его варианты). Обычно он изображается седым, с зубами из металла (золота, серебра или меди), иногда, если мужского пола, и с бородой. Такой необыкновенный исцелитель приходит к больному, преодолевая близкие или дальние водные пространства (через Волгу, Суру, море или моря). Вот некоторые примеры подобных композиционных блоков: *Кĕмĕл çӳçлĕ, ылтăн шăллă, шор сохаллă*

старик Атăл орлă, тинĕс орлă кисе çак çăпан чĕлхине вĕрет «Сребровласый, златозубый, белобородый старик, пришедши (сюда) через Волгу, через море, этот противу-вередный наговор совершает» (Наговор против вереда. Текст записан в Ядринском уезде Казанской губернии, где в основном живут верховые чуваши. Перевод Н. И. Золотницкого.) [6, с. 218]; *Атăл хĕрĕнчен килнĕ / Кăвак пуçлă карчăк, / Кăвак çÿçлĕ старик. / Тимĕр шăллă старик, / Пăхăр шăллă карчăк* «С берегов Волги пришла / Седоголовая старуха, / Седовласый старик. / Железнозубый старик, / Меднозубая старуха» [Заговор от сглаза. Текст записан в с. Норусово (ныне с. Калинино Вурнарского района) в 1920-е гг.][12, с. 30]; *Атăл орлă, тинĕс орлă карчăкпа старик килнĕ. Ылтăм шăллă, ылтăм çÿçлĕ, ылтăм сухаллă. Çитмĕл те çичĕ тĕслĕ хаяр куç чĕлхи сураççĕ* «Через Волгу, через море прибыли старуха со стариком. Златозубые, златовласые, златобородые. Заговаривают (они) наговор от семидесяти и семи видов сглаза» (Заговор от сглаза. Текст записан в 1939 г. в д. *Хирлÿкасси* Красночетайского района ЧР.) [12, с. 32]; *Атăл поççăн, тинĕс поççăн, Сăр поççăн шорă çÿçлĕ старик килет, карчăк килет: тимĕр шлеппе, тимĕр шăллă, тимĕр сăхманпа, тимĕр пиççипе, тимĕр атăпа, тимĕр тояпа* «С истоков Волги, с истоков моря, с истоков Суры идет старик, идет старуха: в железных шляпах, железнозубые, в железных сукманах с железными поясами, в железных сапогах и с железным посохом» [Заговор от сглаза. Текст записан в 1920-е гг. в д. Анаткас Чувашской АО (ныне входит в Чебоксарский район ЧР)] [12, с. 56].

К первой же группе следует отнести некоторые заговоры, записанные на территории средненизовых чувашей бассейна р. Большая Цивиль. В сторону востока (например, в д. Ковали) записаны десять текстов заговора от сглаза, в которых только один раз упоминается старуха *Ашапатман* (*Ашапатман карчăкĕ*) [12, с. 57–58]. (Текст записан учеником Ковалинской школы А. Ефремовой в 1926 г.). А в д. Аманик Козловского района (средненизовые чуваши) вместо *Ашапатман* называется старуха *Атлар* (рифмуется со словом *Атăл*): *АТăл орлă АТлар карчăк килнĕ* «Через Волгу прибыла старуха *Атлар*» [12, с. 69]. Текст записан И. Н. Мироновым в 1974 г. от 74-летней М. Ф. Романовой, которая заговаривать научилась от своей матери. Все эти факты указывают

на то, что конкретный антропоним (имя исцелителя-старика или старухи) исчезает по мере приближения к границе проживания низовых чувашей.

Вторая группа заговоров отличается от первой, как уже было отмечено, наличием конкретного антропонима *Ашапатман* с различными его вариациями: *Ашимитман, Ашаватман, Ашепетмен, Атман, Пашапатман, Атман-патман, Шапатан* и др.[12, с. 357]. Он в башкирских заговорах встречается в вариантах *Гәйшә батман*[10,с. 115. 116] или *Гайша, Фатима* [2, с. 118]. Как объясняют авторы примечаний, здесь Гайша – любимая жена (из девяти) пророка Мухаммеда, а Фатима – младшая дочь Мухаммеда от первой жены Хадичи [2, с. 515]. Таким же образом объяснял Н. И. Ашмарин происхождение чувашского *Ашапатман*. Вышеназванные персонажи имеются и в татарском фольклоре в форме *Гайшә Фатыйма* [13, с. 356]. Все они образованы на основе антропонимов из Корана. Ареал распространения чувашских вариантов имени великого исцелителя подсказывает, что данный антропоним появился в чувашских заговорах не очень давно. Но повсеместное распространение образа старухи (старика) с необыкновенными волосами и зубами позволяет говорить о происхождении данной заговорной формулы (о прибытии удивительного заморского исцелителя) еще в эпоху бытования универсального шамана. Следует заметить, что в заговорах северо-западных чувашей (*сасла мар*), непосредственно граничащих с горными марийцами (*марла мар*), подобных блоков с вышеописанной магической формулой нет вообще. Нет их как в марийских, так и удмуртских заговорах [3, с. 62–82]. Скорее всего, заговорный мотив «Прибыл заморский исцелитель» в регионе встречается исключительно в фольклоре тюркских народов.

С целью изучения истории и времени появления в чувашском фольклоре и мифологии заговорной формулы «Прибыл заморский исцелитель» следует ознакомиться с одним описанием действий *вĕрӳçĕ* перед заговариванием (статья опубликована в газете «Волжский вестник» еще конце XIX в.) [7]. Как пишет автор, при входе в дом больного заговорщик обращается к хозяевам с следующими словами: «Сам Аша-патман («он есть мифический богатырь, получивший от Бога за свои заслуги власть над всеми видимыми и невидимыми силами) идет изгнать болезней из этого

дома». По утверждению автора этой работы, исцелитель (*вĕрӳçĕ*) перед заговариванием отламывает прут от веника, который означает трость (*туя*) самого *Аша-Патман*. При этом существует поверье, что *Аша-Патман* этой тростью, имеющей весу около двух пудов, побеждает своих врагов и гонит болезни. Заговорщик при обламывании прута тихо произносит особые слова, которые никто не должен слышать, потому что, если кто-либо другой узнает их и выучит их, то заговорщик теряет силу вылечивать больных; во избежание чего *вĕрӳçĕ* при заговорах положенные на этот случай слова произносит по возможности тише. При этом, как объясняет автор статьи, чуваши думают, что заговорщик, заучивший слова заговора от заговорщика же, считается слабым к вылечиванию от болезней, а заговорщик, выучившийся от самого *Аша-Патман*, признается самым сильным в этом деле; поэтому молодые заговорщики всегда выдают себя за учеников самого великого исцелителя.

Дело, конечно же, не в скрывании ученичества заговорщиков, а в сложившейся традиции, истоки которой ведут нас к XII в. Арабский путешественник Абу Хамид ал-Гарнати 20 лет прожил в Саксине, в 1135–1136 гг. (зимой и летом) посещал Волжскую Булгарию. Там он прочитал переписанную булгарским кадием рукопись «Истории Булгара», в которой имелось мифологическое предание о принятии булгарами ислама. «А смысл слова булгар – ученый человек, – передает ал-Гарнати содержание рукописной книги. – Дело в том, что один человек из мусульманских купцов приехал к нам из Бухары, а был он факихом, хорошо знавшим медицину. И заболела жена царя, и заболел царь тяжелой болезнью. И лечили их лекарствами, которые у них приняты. И усилился их недуг, так что стали они оба опасаться смерти. И сказал им этот мусульманин: «Если я стану лечить вас и вы поправитесь, то примете мою веру?» Оба они сказали: «Да». Он их лечил, и они поправились и приняли ислам, и принял ислам народ их страны» [4, с. 31].

Итак, в данном предании XII в. великим исцелителем являются не персонажи из Корана, а купец-правовед, приплывший в Булгарию «через реки и моря». Следовательно, последняя версия предания наиболее ранняя, чем первая, и она опирается на какую-то предшествующую устную версию мифологического предания

булгар. Очевидно, в ней вместо чужеземного купца был заморский исцелитель, а вместо лекарств – живая ветка (прутик, трость, посох). Именно эти образы содержаться в большей части чувашских заговоров с формулой «Прибыл заморский исцелитель».

Особо следует выделить роль прутика в данной заговорной формуле. Как сообщает автор вышеприведенной статьи (М. Егоров), по выздоровлении больного прутик, означающий палку самого *Аша-Патман*, переносится на почетное место *тӗпел*, т.е. в передний угол, противоположный тому, в котором находятся иконы и сохраняется тут, как символ власти *Аша-Патман*, предохраняющий от последующих внезапных болезней. Так, например, к помощи этого прутика чуваши прибегают в том случае, когда в доме бывает ссора с посторонними, гнев которых может причинить внезапную болезнь; во избежание этого они наполняют половник водой и мешают в нем прутиком, говоря: «Эй, *Аша-Патман*! нам за незнание порядка прости. Мы живем только по научению добрых людей. Как эта вода рассевается, так рассей злой гнев этого человека. Тьфу!» После этого, как и во время заговора при постели больного, вода выносится во двор и рассевается в воздухе, а прутик опять кладется на старое место в щель стены [7].

В результате изучения этапов функциональных изменений огуро-булгарского шамана и анализа заговорной формулы «Прибыл заморский исцелитель» мы можем сказать, что поэтика фольклорных заговоров исторически развивалась в тесной связи с общественно-социальной и религиозной жизнью народа.

Литература

1. Ашмарин Н. И. Словарь чувашского языка / В XVII вып. Вып. IV. – Чебоксары: «Чувашская книга», 1929. – 352 с.

2. Башкирское народное творчество. Т. 12. Обрядовый фольклор. Уфа: Китап, 2010. – 592 с.

3. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск: УИИИЯЛ УрО РАН, 1997. – 356 с.

4. Гарнати. Путешествие Абу Хамида ал-Гарнати в Восточную и Центральную Европу (1131–1153). – М.: Гл. ред. вост. л-ры, 1971. – 136 с.

5. Древнетюркский словарь. – Л.: Наука, Ленингр. отд- ние, 1969. – 676 с.

6. Золотницкий Н. И. Избранные труды: статьи, лингвистические исследования, словари, письма, отчеты, разные документы / Сост. В.Г. Родионов. – Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2007. – 528 с.

7. Егоров М. О чувашских заговорах (Из языческих религиозных верований чуваш) // Волжский вестник. – Казань. – 1895. – № 102.

8. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1991. – 321 с.

9. Родионов В. Г. Чувашский этнос: исследования по чувашской этнологии и мифопоэтике. – Чебоксары: ЧГИГН, 2017. – 324 с.

10. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на буквы “К” (-“Г”) и “К” (“Ҫ” -“К”). Выпуск первый / Отв. ред. Г.Ф. Благова. – М.: «Языки русской культуры», 1997. – 368 с.

11. Гәйнә башкорттары фольклоры. - Өфө: БР ФА «Гилем» нәшриәте, 2012. – 172 б.

12. Чăваш халăх пултарулăхĕ. Чĕлхе сăмахĕсем. Вĕрӳ-суру чĕлхи. Пĕрремĕш кĕнеке. – Шупашкар: Чăваш кĕн. изд-ви, 2014. – 383 с.

13. XVIII гасыр татар әдәбияты. Поэзия. – Казан: “Дом печати” нәшрияты, 2006. – 363 б.

HISTORY OF ADDITION OF THE CHUVASH SPELL FORMULA «AN OVERSEAS HEALER HAS ARRIVED»

V. G. Rodionov[1]

Summary. The folklore genre spells hwas the result of the formation and development of verbal magic. The main person holding the magic word, and action of the ancient Turks was a shaman (Kam). He prophesied, predicted, conjured, conjured, and healed the sick, made sacrifices to the deities and spirits. General function of the Turkic

[1] Chuvash State Institute of Humanitarian Sciences, Doctor Sci. (Philol), Prof., Leading Researcher, Cheboksary, vitrod1@yandex.ru.

shaman was transformed in the conditions of transition of the Turkic people to Islam (Judaism, Christianity). There were specializations and certain specialists in different types of a magic word. Instead of the story by the shaman about the travel to other worlds separate spell formulas begin to function. In the Chuvash spells such formulas are known: «Has arrived an overseas healer», «model of a world tree» and others. These formulas changed over time too.
Keywords: Chuvash folklore, spell, shaman, Ashapatman.

УДК 811.511.152.2 (045)

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРОВЕДЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ НА УРОКАХ РОДНОГО (МОКШАНСКОГО) ЯЗЫКА

М. И. Савостькина[1]

Аннотация. В статье рассматривается роль пословиц и поговорок для формирования культуроведческой компетенции учащихся на уроках родного языка. Их изучение на уроках родного языка позволит глубже узнать культурное наследие своего народа.
Ключевые слова: пословица, поговорка, родной язык, культура, культуроведческая компетенция, методика изучения.

Пословицы и поговорки как произведения устного народного творчества являются одним из основных источников изучения культуры народа, его национального характера, основу которого составляет набор универсальных и специфических ценностей. Они рассматриваются как отражение культурно-специфических взглядов, норм и убеждений говорящих на том или ином языке людей, как культурно-маркированные речения.

[1] Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева, доц. кафедры родного языка и литературы, канд. филол. наук, Саранск, savostkina_MI@mail.ru.

В пословицах мы можем увидеть культуру, традиции и историю народа, познать, что такое добро и зло, почувствовать, каким прекрасным средством для воспитания в человеке нравственности, культуры, духовности являются эти кладези мудрости. А это очень важно на современном этапе развития общества и школы [1, с. 80]; [2. с. 156]; [3. с. 513]; [4].

В последние годы в школе утверждается культуроведческий аспект обучения, который является относительно новым в методике преподавания родного языка.

Культуроведческая компетенция предполагает понимание следующих основополагающих моментов:

– родной язык является основой национальной культуры и важнейшим средством приобщения к ее разнообразным богатствам; отношение к языку, взгляд на родной язык – это отражение духовно-нравственных качеств личности; язык, речь не только отражают важнейшие качества человека, но и формируют его как личность;

– владеть языком как средством общения – это значит владеть культурой речи (культурой общения, речевого поведения); речевое поведение каждого человека – это то, что должно создавать речевую среду как основу приобщения к культуре, как основу сохранения культуры;

– изучать родной язык – это значит изучать родную национальную культуру.

Паремии всегда поучительны, они дают разумные советы и наставления на самые различные случаи жизни. Суждение, приговор, поучение, высказанные паремиями, представляют всеобщее мнение, непосредственно вытекающее из общественной практики, социально-исторического опыта народных масс. Именно в этом проявляется сила паремий, их неуязвимость.

Пословица создается всем народом, поэтому выражает коллективное мнение народа. В ней заключена народная оценка жизни, наблюдения народного ума. Удачный афоризм, созданный индивидуальным умом, не становится народной пословицей, если он не выражает мнение большинства. Конечной целью пословиц всегда было воспитание, они с древнейших времен выступали как педагогические средства*: Кие аф тюри, ся аф сяськи* «Кто не

борется, тот не победит»; *Лама валса кържа видешида* «Много слов – мало правды» [5, с. 216].

Кратко и лаконично выражались идеи воспитания и культуры в народных пословицах и поговорках. Так, у мордовского (мокшанского) народа бытуют следующие паремии:

о народе, о нации: – *Мокшэрзянь народсь – тевонь кельги народ* «Мордовский народ – трудолюбивый народ»; *Мокшетне простойхть няемс, да стака мяльсна сявомс* «Мокшане простые с виду, да не дадут себя в обиду»; *Эрь народть сонцень коенза* «У каждого народа свои обычаи»;

о дружбе – *Ся цебярь ялгась, кона видешить сельмозт азсы* «Хороший друг тот, кто правду в глаза скажет»; *Кие ялганзон юкстай, ся сонцьке юкстаф ули* «Кто друзей забудет, тот и сам будет забыт»; *Лама пара тият, лама ялга муят* «Много хорошего сделаешь – много друзей найдешь»;

о соседях – *Пара шабрась кальдяв братта цебярь* «Хороший сосед лучше плохого брата»; *Катот-пинет марса аф эрявихть* «Кошка с собакой вместе не уживутся»; *Кие ломань лангс ювади, ся сонцьке киньге мархта аф ладяви* «Кто на других кричит, тот сам ни с кем в ладу не живет»; *Кинь лангс пейхть порят, сянди тевсовок шорят* «На кого зубы точишь, тому и в деле мешаешь»;

о родном крае, о доме – *Шачема вастта питни мезьге аш* «Красивее Родины места не найти»; *Эсь кудсот стенатневок лездыхть* «В своем доме и стены помогают»; *Кудсь мазы аф мороса, а пара тевса* «Дом красив не песнями, а хорошими делами»; *Шачема вастфтома ломанць, кода пизофтома нармонць* «Человек без Родины, как птица без гнезда»; *Эсь шяйсонза ватракшське азорава* «В своей болоте и лягушка хозяйка»;

про брата и сестру – *Братонь кельгомась – кевонь стена* «Любовь брата – кеменная стена»; *Кодама ака, стама и нака* «Какова тетка, таков и гостинец»; *Коса добрай ака, тоса фалу нака* «Где добрая тетка, там всегда гостинец»; *Кальдяв альнякась шабрада хужа* «Плохой брат хуже соседа»;

об одежде и жилище – *Мезе стаят, сянь щяят* «Что сошьешь, то и носишь»; *Кодама тяза уле кудняце – эсь эрямащема уженяце* «Хоть плохая избушка, но свой уголок»; *Куване тят яка, куду саят сяка* «Где ни бываешь, а домой вернешься»;

Куд тият – ень муят «Дом построишь – ума наберешься»; *Коса куд, тоса азоронь суд* «Где дом, там и хозяйский суд»;

о трудолюбивом человеке – *Кие рана стяй, ся лама няи* «Кто рано встает, тому Бог подает»; *Кяттненди кельгома тев – седити праздник* «Рукам любимое дело – сердцу праздник»; *Аф пянакудсь анттанза, а кяттне* «Не печка кормит, а руки»; *Тевсь ень максы* «Труд ум дает»; *Пара тевце – мазы лемце* «Хороший твой труд – чести и почет»;

о ленивом человеке – *Нола катоть аньцек шеерхне кельгсазь* «Ленивого кота только мыши любят»; *Нолась хоть вачеда ляды, сякокс рана мады* «Ленивый хоть и голодный, все равно спать рано ляжет»; *Кучемска–аф кучеви, учемста–аф учеви* «Послать – не дошлешься, ждать – не дождешься»; *Нолать пряц аф сяряди* «У ленивого голова не болит»; *Кяльса строяй ош, а тевса аф тиеви кош* «Языком города строит, а делом и шалаша не построит»;

о хорошем и плохом – *Цебярь ушетксcь цебярьста пети мольфттянза* «Хорошее начало ведет хорошему делу»; *Пара ломанць цебярь тевса няеви* «Настоящий человек в хорошем деле узнается»; *Цебярь тевсь эряви тиемс, а кальдявсь – сонць лиси* «Хорошее дело надо делать, плохое – само выйдет»; *Цебярсь вярде аф прай – эряви сатомс* «Хорошее с неба не падает – хорошее делают»; *Кальдяв мельге молят – курок колят* «За плохим пойдешь – к плохому и придешь»; *Аф фкя лацот шуфттне, аф фкат ломаттне* «Деревья не одинаковы, не одинаковы и люди»;

о легкомыслии – пустословии (болтавне) – *Кяльцень шоват – аф парс поват* «Оболжешь – в суд попадешь»; *Содак лама, а корхтак кържа* «Знай много, а говори мало»; *Кяльса лабордомась парс аф вяти* «Языком болтаешь – к хорошему не придешь»; *Лама вал – кържа польза* «Много слов – мало пользы»; *Кяльса меленцякс яжай, а почф аш* «Языком мелет, а муки нет»;

про хозяина и хозяйку – *Коса эшись калада, тоса эряфсь юмай* «Где колодец разволился, там и жизнь пропадет»; *Целак азоравать шранц лангса кшись фалу карьготьф* «У плохой хозяйки хлеб всегда черствый»; *Нола азоравать трубаста перякань шиненя аф марят* «У ленивой хозяйки пирожками из трубы не пахнет»; *Цебярь ава мархта мирдське цебярь* «С хорошей женой и муж хорош»; *Алясь и авась – фкя славась* «У мужа и жены одна

слава»; *Ся лама тии, кие стяй шить кеподемда инголе* «Много тот сделает, кто встает с рассветом»;

о природе – *Лопа прай – сексесь сай* «Лист упадет – осень придет»; *Тундась мазы панчфса, сексесь – таньфса* «Весна красна цветами, а осень – пирогами»; *Сай апрельсь – якшамда тят пель* «Апрель подходит – холода не бойся»; *Тундась сай – сембось живондай* «Весна придет все оживет»; *Кизось – тевонь пиза* «Лето – гнездо дел»; *Природать козяшиц аньцек трудса сявови* «Богатство природы только трудом осилить».

Пословицы и поговорки имеют огромное значение при обучении родному языку в национальной школе. Использование пословиц и поговорок позволяет ученику участвовать в диалоге, получить первичные сведения о грамматике, синтаксисе и фразеологии, позволяет получить дополнительные сведения о родном языке. Знание пословиц и поговорок позволит ученику правильно интерпретировать воспринимаемые на слух речевые сообщения и адекватно реагировать на них, выражать собственные мысли и чувства так, чтобы быть понятым собеседником, что в конечном итоге определяют успех коммуникации и достижение целей.

Важнейшим средством приобщения учащихся к культуре изучаемого языка являются тексты художественных произведений. Тексты из художественной литературы, своей эмоциональной окрашенностью делают читающего как бы свидетелем описываемых событий, связанных с историей или традициями, знакомят со специфической стороной культуры родного народа и поэтому являются наиболее значимым средством усвоения информации. Наиболее часто на уроках родного языка используются произведения мордовских писателей как И. Девина «Нардише», Т. Кирдяшкина «Кели Мокша», И. Кишнякова «Иссась шуди Волгав» М. Бебана «Тундань нармотть», А. Тяпаева «Миртть-рьват», В. Мишаниной «Пьесат» и так далее.

Богатым источником пословиц, поговорок, изречений является Мордовский словарь Х. Паасонена, где можно найти ряд интересных пословиц и поговорок и использовать их на уроках родного языка: Salon’ä udis’i s’empan’d zemaešksa «Салона спит за семью замками»; Iladen zarat vastznza matza «Вечерняя заря пусть на месте уснет» [6. Т. 4. с. 1943].

Таким образом, пословицы и поговорки являются средством формирования культуроведческой компетенции учащихся. Их изучение на уроках родного языка позволит глубже узнать культурное наследие своего народа.

Литература

1. Богдашкина С. В. Паремии как одно из средств формирования коммуникативной компетенции студентов в рамках дисциплины «Язык и культура мордовского народа» / С. В. Богдашкина, М. И. Савостькина // Вестник ТПГУ : научный журнал. – 2017. – 3 (180). – С. 80–84.

2. Савостькина М. И. Пословицы и поговорки как фактор формирования языковой компетенции на уроках родного языка/ М. И. Савостькина, Л. И. Макушкина // Вестник НИИ гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия : научно-методический журнал. –2014. – № 1 (29). – С.156–160.

3. Савостькина М. И. Роль пословиц и поговорок в развитии произносительных навыков и грамматики родного (мокшанского) языка / М. И. Савостькина //Образование в современном мире: новое время-новые решения – Саранск : Мордов. гос. пед. ин-т. – 2014. – № 1. – С. 513–517.

4. Савостькина М. И. Паремии – важная составная часть культуры мордовского народа / И. И. Савостькина / «Евсевьевские чтения. Серия: Эмотивность художественного текста и способы ее репрезентации» [Электронный ресурс] : сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции с элементами научной школы для молодых ученых «53-е Евсевьевские чтения», 9–10 февраля 2017 г. / редкол.: Л. П. Водясова (отв. ред.) [и др.] ; Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2017. – Номер гос. регистрации обязательного экземпляра электронного издания – 0321702682 (ФГУП НТЦ «Информрегистр»).

5. Устно-поэтическое творчество мордовского народа : пословицы, присловья и поговорки. В 4 т: Т.4 /сост. К. Т. Самородов. – Саранск : Мордов. кн. изд-во, 1967. – Ч.1. – 376 с.

6. Paasonens H. Mordwinisches Wörterbuch (Мордовскийсловарь) / H. Paasonens. Zusammengestell von KainoHeikkilä, Unter Mitarbeit von Hans – Hermann Bartens,

Aleksandr Feoktistov und HrigoriYermuschkin, Bearbeitet und Herausgegeben von Martti Kahla. – Bd. IV. – Helsinki :Suomalais – UgrilainenSeura, 1990 – 1996. – Bd. I – IV. – 1943 c.

MESSENGERS AND TALKS AS A MEANS FORMATION OF CULTURAL COMPETENCE AT LESSONS OF MOTHERLAND (MOKSHA) LANGUAGE

M. I. Savostkina[1]

Summary. The article examines the role of proverbs and sayings for the formation of cultural competence of students in native language lessons. Their study in the lessons of their native language will allow them to better understand the cultural heritage of their people.
Keywors: proverb, native language, culture, cultural competence, method of study.

УДК 398

ОТ ЗИКРА К МУНАДЖАТУ. ЭЛЕМЕНТЫ СУФИЙСКОГО РИТУАЛА В ТАТАРСКОМ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ[2]

Г. Р. Сайфуллина[3]

Аннотация. В статье впервые ставится вопрос о традициях и интерпретации зикра в татаро-мусульманской культуре 20 века. Атеистическая политика советских десятилетий способствовала тому, что почти сошли на нет традиции суфийского зикра, и теперь

---

[1] Mordovian State Pedagogical Institute named after M. E. Evsevyev, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof. of Department of Native Language and Literature, Saransk, savostkina_MI@mail.ru.
[2] Выполнено в рамках проекта РФФИ №18-012-00227а «Концептуализация музыки в авраамических традициях: история-теория-практика».
[3] Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, ст. науч. сотр. отдела историко-культурного наследия народов Республики Татарстан, канд. искусствоведения, Казань, gsayfi@gmail.com.

этот ритуал практикуется главным образом в рамках нормативных богослужений. В статье привлекается внимание к неизученному с этих позиций материалу, а именно, народным мунаджатам, впитавшим в себя элементы ритуалов *йасавийа* и *накшбандийа* – братств, прежде широко распространенных и значительно влиявших на всю татарскую культуру.
Ключевые слова: зикр, мунаджат, татары, Йасавийа, Накшбандийа.

Тема зикра сегодня – одна из наиболее часто обсуждаемых в связи с различными аспектами исламской культуры: традициями «народного ислама», практикой разных суфийских орденов, спецификой «громкого» и «тихого» зикров, а также в контексте изучения музыки мусульманскогo Востока[1]. Благодаря этому, сегодня уже многое известно об особенностях этого ритуала в Центральной Азии, на Ближнем Востоке, в Турции, на Кавказе и других регионах. Традиции волжских татар до сих пор остаются белым пятном в этом отношении – в первую очередь, по причине многих изменений в религиозной культуре в 20 столетии (от высокого интеллектуального уровня в начале века, почти полного религиозных традиций из практики в советские годы до их возрождения – на внешнем уровне – в постсоветский период).

Наблюдения за современной религиозной культурой татар показывают, что для них возвращение к исламу – это в первую очередь изучение основных нормативных ритуалов, понимаемых как главный смысл «пребывания» в религии. На этом фоне трудно говорить о традициях, которые отражали бы все многообразие проявлений исламской культуры в предыдущие периоды татарской истории, и в частности, связанные с суфизмом. Здесь мы сталкиваемся с целым рядом проявлений слабого или искаженного представления мусульман об этом феномене или даже полного незнания того, что есть суфизм.[2]

---

[1] Среди примеров – публикации Х. Альгара [21], Б. Бабаджанова [1], А. Джумаева [6], Р. Султановой [24], В. Фельдмана [22], А. Хисматулина [18].

[2] Справедливо замечание А. Бустанова, одного из наиболее активных исследователей современного «татарского ислама», о том, что «к середине XX

В таком случае реалистично ли говорить о суфийском наследии в татарской культуре сегодня, и в чем можно видеть его проявления?

Ответы на эти вопросы требуют изучения как исторических и собственно религиозных материалов, так и фольклорных текстовых традиций, – кажется, все еще недооцененного, бесценного источника информации в данном аспекте[1].

Тема зикра, как одного из главных «знаков» суфийской практики, представляется в этом контексте особенно важной. Ее изучение позволило бы осветить такие вопросы, как степень влияния суфийских традиций на культуру татар; роль фольклорных музыкальных и поэтических традиций в сохранении религиозной, и в частности, суфийской культуры в татарской среде, их специфика; понимание зикра современными мусульманами.

Материалами для данной статьи послужили религиозные источники (дореволюционного и советского периодов), экспедиционные записи и интервью, сделанные в Татарстане и России в 1990–2000-е годы, а также различные фольклорные поэтические и музыкальные сборники этих лет.

Говоря о традициях суфизма в татарской среде, нужно иметь в виду более чем тысячелетнее существование ислама на территории Волго-Камья. Развитие суфизма здесь связано с влиянием двух среднеазиатских тарикатов: Йасавийа и, позже, Накшбандийа[2]. Примечательно, что традиции Йасавийа (братства, структурно не организованного, и после 16 века уступившего место Накшбандийа), получили особое распространение в народной татарской культуре, что можно видеть на фольклорных материалах вплоть до сегодня[3].

века уже не стало той среды, … которая была жизненно важной для суфизма как части повседневной жизни» [3].

[1] Среди публикаций на эту тему – работы Г. Сайфуллиной [14, 15]; сборник Г. Макарова [9].

[2] К сегодняшнему дню существует немало публикаций на эту тему, в частности, – и зарубежных ученых (Х. Альгара, М. Кемпера, Д. ДиУиса, А. Рорлих и др.). См. Библиографию.

[3] На эту тему см. мою статью [16].

Что касается Накшбандийа, влияние этого ордена во многом сказалось на формировании интеллектуальной элиты в татарском обществе. Это, в частности, подтверждает огромное количество сохранившихся рукописных и печатных работ татарских шейхов. (Известно также, что крупнейшие мыслители-богословы конца 19–начала 20 века в той или иной степени были связаны с кругами Накшбандийа)[1].

Источники разного рода позволяют предположить, что формы зикра (и «громкого» и «тихого»), характеризующие ритуалы *Йасавийа* и *Накшбандийа*, практиковались в татаро-мусульманской среде прошлого[2]. Однако, значит ли это, что традиции зикра, сохранившиеся в 20 веке, могут быть прямо связаны с практикой этих орденов? Ответ на этот вопрос кажется важным начать с серьезной оговорки.

Дело в том, что зикр – как поминание Аллаха в форме определенных повторяемых фраз-формул на арабском языке – всегда являлся важным элементом нормативного богослужения, и в этом качестве известен каждому мусульманину – не суфию[3].

Со временем, когда суфизм как социальный феномен был постепенно вытеснен из жизни татар[4], понимание зикра в народной среде стало все больше ассоциироваться с

---

[1] См., в частности, работы М. Кемпера [8], Т. Заркона [7].

[2] Возможно, за исключением «зикра пилы», описанного А. Джумаевым [6] Из специальных работ по описанию накшбандийского зикра отметим труд З. Расулева [13].

[3] Среди важнейших формул зикра: *тасбих («Собханалла»* – Преславен Аллах*), тахмид («Әлхамдулиллә»* – Хвала Аллаху*), такбир («Аллаху акбар»* – Аллах велик*)*, а также формула, которой придается особое значение – *тахлиль (Ла иляха илля аллах* – Нет Бога, кроме Аллаха). Согласно одному из главных религиозных авторитетов в 1900-е годы Г. Саматову (р. В 1930), каждый верующий должен произнести тахлиль как минимум 100 раз в день. http://islam-today.ru/veroucenie/vopros-otvet/cto-takoe-tahlil/

[4] Этому способствовал целый ряд причин. Отношение к суфизму (и такому его проявлению как «ишанизм») среди татар было часто негативным и до и после революции, как со стороны властей, так и со стороны ортодоксальных мусульман. Примером может служить судьба Зайнуллы Расулева (1833–1917), одного из главных авторитетов в религиозных кругах на рубеже веков. (См. статью Х. Альгара [20]). Подтверждение другого рода – книга З. Музаффари «*Ишаннар-дәрвишләр*» (1931).

нормативным ритуалом и, отчасти, с праздничными обрядами[1]. (В интервью, записанных в 1990-е годы, пожилые мусульмане, помнящие еще досоветские времена, говорили о важности зикра, имея в виду поминание Аллаха как элемент намаза, но не суфийские ритуалы)[2].

Еще в большей степени концепция зикра как части нормативного богослужения утверждается в последние десятилетия, когда в Татарстане начинает развиваться начальное религиозное образование[3].

В чем же можно видеть сохранение элементов суфийской практики и, в частности, зикра у татар в 20 веке?

Для меня этот вопрос впервые встал при анализе ритуальных посвящений /*багышлау*/, произносимых после рецитации Корана, а также при изучении распеваемых книжных религиозных текстов и мунаджатов.

Тексты *багышлау*, записанные в экспедициях от пожилых мусульман, удивляли именами, терминами, лексикой, совершенно не соотносящейся с вербальной культурой татар конца 20 века. Постепенное осознание того, что здесь мы встречаемся с чистым проявлением старой суфийской традиции, с течением времени было подкреплено сравнением багышлау с текстами *хатм-хваджаган*, практикуемыми суфиями Накшбандийа[4].

Свидетельство другого рода – репертуар «книжного пения», как была названа традиция рецитации религиозных текстов в той форме, в какой она сложилась в начале 20 века.

---

[1] Примером может служить зикр «*Элвидаг*», произносимый мусульманами при прощании со священным месяцем Рамазан.

[2] Интерпретация зикра как части нормативного богослужения поддерживалась и в татарских дореволюционных школах и медресе, и в учебных пособиях. Один из примеров – популярный учебник «*Гыйбадәте исламия*» А. Максуди (первое издание – 1892).

[3] Примером обобщенного, не связанного с суфийской концепцией, понимания зикра может служить первая в постсоветское время специальная публикация «Сокровищница зикра» (2000) – своего рода «дайджест» различных источников по этой теме.

[4] Конечно, народная традиция вносила свои коррекции в содержание таких текстов. Тем не менее, эта связь очевидна – и в структуре посвящений, и в подборе имен – своего рода *силсиля* суфийских шейхов. На эту тему см.: Г. Сайфуллина [14], З. Расулев [13], А. Бустанов [2].

Обзор текстов, читавшихся нараспев татарами-мусульманами, показывает, что в основном это произведения, так или иначе (авторство, тематика, особенности языка) связанные с суфийской традицией: хикметы Ахмада Йасави[1], тексты «*Бакырган китабы*» – сборника среднеазиатских суфийских поэтов йасавийской традиции 13–18 веков, «*Мухаммадия*» османского суфия Мухаммада Йазыджоглу Челеби (15 век) и другие. Правда, их существование для большей части татар-мусульман в тот период имело функции, уже не связанные с суфийской практикой: в первую очередь, они использовались в образовательных целях[2].

Серьезным подтверждением значимости «суфийского компонента» татарской традиционной культуры являются фольклорные мунаджаты. Изначально связанные с общеисламской литературной традицией, татарские мунаджаты чутко отразили изменения в религиозной культуре 20 века. С исчезновением возможности для мусульман открыто исполнять религиозные обряды в советское время, мунаджат становится основной формой, впитавшей элементы разных религиозных текстовых ритуалов, включая зикр.

Первое, что обращает на себя внимание при анализе татарских мунаджатов, это обилие текстов на тему важности зикра как поминания Аллаха в целом. Один из примеров:

“...Аллаһ” дисә кемнең теле чәчәк атар калеб гөле,
Зекер әйтер аның күңле. Әйтик “Аллаһ-Аллаһ” диеп!
“Аллаһ” дисәң, калбең үлмәс, иманыңның нуры үлмәс,
Кабердә алар газаб күрмәс! Әйтик “Аллаһ-Аллаһ” диеп!”

[12, с. 168]

Дальнейший анализ мунаджатов показывает, что а) многие из них фактически являются фольклорными вариантами упомянутых выше суфийских книжных текстов и их

---

[1] Согласно Д. ДиУису, даты жизни Ахмада Йасави, его последователя Сулеймана Бакыргани относятся не к 12, как было принято считать, а к началу 13 века [5].

[2] Мне уже приходилось цитировать русского миссионера С. Матвеева, который уже в конце 19 века отмечал различия в использовании суфийских стихов в татарской среде и в Средней Азии [10, с. 34].

фрагментов; b) часто и по своей структуре и по языку они повторяют тексты, использовавшиеся в зикрах. Один из «знаков», непосредственно указывающих на их связь с суфийским зикром, – использование широко известных формул поминания Аллаха: “*Аллаһ”, “Алла-һу”, “Йа-Һу”, “Һу*”[1].

Наибольшее число подтверждений связи мунаджатов с суфийскими первоисточниками дает сравнение их с текстами упоминавшейся «*Бакырган китабы*». (Книга была повсеместно распространена в татарской среде, начиная со второй половины 19 века, благодаря многократным многотысячным переизданиям после первой публикации в Казани в 1840 году и использованию в учебном процессе). Тема жизненной важности произнесения зикра для суфия, использование характерных формул (фраз и отдельных слов), структура, где ведущим принципом является повтор этих формул, характеризуют многие стихи сборника, в особенности – тексты Ахмада Йасави, Сулеймана Бакыргани, Шамседдина, Кул Шарифа.

«След» этих текстов в мунаджатах обнаруживается во многих деталях: прямом цитировании отдельных строф или строк, их перефразировке, в том, как образность и язык авторов проявляют себя в народной речи.

Один из примеров – мунаджат, открывающийся строфой из стихотворения Кул Шарифа на тему небрежения зикром «*Он*» для суфия:

“*Һу-һу!” тию Һу кошы, акар күзендин яше,*
Көяр эче һәм тышы, гафил торма, “Һу” тигел!”

Последующая строфа народного текста несколько отходит от основной идеи автора, но здесь появляется новый рефрен, который может расцениваться как свой вариант зикра:

“*Һу-һу, Аллаһу,*
Аллаһы Раббым, тәүбә Һу...”[2]

---

[1] “Һу” – “Он” (Аллах). Другой «суфийский элемент» подобных текстов – упоминание «*пиров*» или «*шейхов*» – духовных наставников авторов стихотворений.

[2] Здесь и далее сохраняется написание слов как в первоисточнике.

В том же сборнике представлен вариант поэмы Шамседдина, который также можно рассматривать как зикр, благодаря рефрену «*Сиңа сагынырмын, әй Аллаһ*»:

“Мин үз башым белән уйлап сиңа сагынам, әй Аллаһ!
Гонаһлардан сакланып, сиңа сагынам, әй Аллаһ!”

[12, с. 110].

Есть еще немало мунаджатов, благодаря содержанию и структуре воспринимающихся как зикр, и, очевидно, находящихся в родстве с письменными оригиналами, чье авторство еще предстоит определить. Один из подобных «мунаджатов-зикров» – текст с арабскими словами в рефрене:

“*Йа Рабби, Сән белерсен, мәдәт әйлә Кыямәттә, Һу,*
Фигуләнә-занубанә мәдәт әйлә Кыямәттә, Һу!”

[19, с. 164]

Пример с рефреном “*Йа-Һу*”:

“Һәмде әйтәм Сиңа, Раббым, Шөкер кылдың безне мөэмин,
Яраттың дине исламның, Һәмде әйтәм Сиңа Йа-Һу...”

[12, с. 120].

В целом, на основании подобных примеров можно видеть, что здесь сохраняются основные вербальные элементы (слова и формулы) суфийских ритуалов, но как они теперь соотносятся с самой идеей зикра?

Очевидно, что здесь мы наблюдаем один из главных результатов перемен в религиозной культуре татар в 20 веке, а именно, изменения в самих функциях использования таких элементов.

Если в прошлом целью исполнения зикра для суфия было приближение к Богу через постепенное отречение от собственного «я», то для мусульман новых поколений это – один из элементов богослужения, за которое они получают некое вознаграждение (*саваб*). Терминология суфийского зикра проникает в тексты, просто прославляющие Аллаха и Пророка

Мухаммада и даже в другие формы народной культуры.[1] Здесь не встает вопрос о правильном дыхании и необходимых телодвижениях, которые, согласно канонам, требуются при исполнении суфийского зикра. В качестве обобщающего примера приведем текст, ставший особенно популярным в последние десятилетия в татарской среде. Стержень этого текста – *тахлиль*, приведенная выше фраза "*Ла иляха илля Аллах*"; «обрамление» же *тахлиля* – дидактический комментарий о его «практической» ценности для мусульманина[2]:

"Ла иляһа иллаллаһны күп әйтегез, мәләикләр,
Ла иляһа иллаллаһсыз кабул булмый теләкләр.
Ла иляһа иллаллаһның карамагыз әзенә,
Ла иляһа иллаллаһбыз мәңге бетмәс хәзинә.
Ла иляһа иллаллаһбыз – ул бит Сират баскычы,
Ла иляһа иллаллаһбыз - җиде Тәмугъ япкычы..."

[12, с.127].

Как и предыдущие образцы, этот текст интерпретируется мусульманами (как и современными исследователями фольклора) как мунаджат и распевается в той же исполнительской традиции.

В качестве краткого заключения, можно сказать, что, при всех изменениях, коснувшихся татаро-мусульманской культуры в 20 веке, традиции зикра сохраняются здесь, прежде всего, в рамках нормативного богослужебного ритуала. Связь с суфийской традицией прослеживается через мунаджаты, которые, в свою очередь, ведут к авторским суфийским текстам, отразившим практику зикра, существовавшую еще в средневековье. При этом, данная связь (на уровне отдельных элементов языка) – скорее формального свойства, и не

---

[1] Примеры: колыбельная, записанная Султаном Габаши со словами "*әлли-һу, бәлли-һу*" [4]; детская игровая присказка "*Алла-һу! Алла-һу! Кәҗәләрне талга ку!*" (из полевых интервью).

[2] Описанию правил исполнения зикра с формулой тахлиля посвящены страницы многих работ по суфизму, в частности, в книге А. Хисматулина [18]. С объяснимой временем иронией, аналогичная информация дается в атеистической публикации З. Музаффари [11].

свидетельствует о существовании реального суфийского зикра среди татар сегодня.

Литература

1. Бабаджанов Б. М. О видах зикра джахр у братств Центральной Азии. – Собрание фетв по обоснованию зикра джахр и сама‘. Сост. Б.М.Бабаджанов, С.А.Мухаммадаминов. – Алматы, Ташкент, Дайк-Пресс, 2008. С. 223–244.

2. Бустанов А. Накшбандийский обряд Хатм-и хваджаган в Сибири. http://www.idmedina.ru/books/history_culture/ramazan/4/bustanov.htm

3. Бустанов А. Суфизм в России: pro et contra. Реальное время, 31.10.2016. Источник : https://realnoevremya.ru/articles/46721

4. Габаши С. Архив ИЯЛИ им.Г.Ибрагимова АН РТ. Фонд 60, 1 тасв., 4 саклау берәмлеге. Кн. III.

5. ДиУис, Д. Йасавийа. – Ислам на территории бывшей Российской империи. Энциклопедический словарь. Вып. 4. – М., 2003. С. 35–38.

6. Джумаев А. Зикр в теории и практике Яссави и Яссавийя //*»Тамыр»* № 2 (4), 2001. С. 13–21.

7. Заркон Тьерри. Суфизм в татарском мире начала XX в. – Ислам в татарском мире: история и современность. - Казань, 1997. С.117–135.

8. Кемпер М. Суфии и ученые в Татарстане и Башкортостане [1789–1889]. Исламский дискурс под русским господством. Казань, РИУ, 2008.

9. Макаров Г. М. Дәрвишләрнең сөхбәтендә. Бәетләр һәм мөнәҗәтләр. – Казан: Тат. кит. нәшр., 2011.

10. Матвеев С. М. Мухаммеданский рассказ о Св. Деве Марии. – Казань, 1895.

11. Мозаффари: Mozaffari, Zarif. Işannar-dərvişlər. Qazan, Janalif, 1931.

12. Мөнәҗәтләр. Төз. Һәм сүз башы язучылар Р. Ягфаров һәм А. Садыйкова. – Казан, Иман, 2000.

13. Расулев З. Божественные истины, постижение которых необходимо для мюридов Накшбандийа (1899). Пер. с арабского, ред. и прим. И.Р.Насырова // Аль-Эрбили. Книга

вечных даров. О достоинствах и похвальных качествах суфийского братства Накшбандийа и его Пути к Богу. – Уфа, 2001. С. 348–373.

14. Сайфуллина Г. Р. Багышлауга багышлау. Багышлау (посвящения) в контексте культуры народного ислама волжских татар. – Казань, Иман, 2005.

15. Сайфуллина Г. Р. Категория «кэйле китап» в музыкально-поэтической культуре татар-мусульман // Музыка народов мира: проблемы изучения. Сб. статей под ред. В.Н. Юнусовой и А.В. Харуто. – Москва, МГК, 2009. С.129–141.

16. Сайфуллина Г. Р. Наследие Йасавиа в евразийском пространстве. Традиции волжских мусульман // Ладовые коммуникации в евразийском музыкальном пространстве. – Казань, Мин. культуры РФ, КГК, 2015. Р. 49–60.

17. Сокровищница зикра. Журнал “Мусульманский мир”. Отв. за выпуск Валиулла хазрат Ягъкуб. Март 2000. – Казань, Иман, 2000.

18. Хисматулин А. А. Суфийская ритуальная практика (на примере братства Накшбандийа). – СПб, Петербургское востоковедение, 1996.

19. Хөснуллин К. Мөнәҗәтләр һәм бәетләр: кәйләп укуга нигезләнгән жанрлар. – Казан, Рәннур, 2001.

20. Algar Hamid. The Last Great Naqshbandi Shaykh of the Volga-Urals Region // Muslims in Central Asia. Expressions of Identity and Change. Ed. by Jo-Ann Gross. Duke University Press, 1992. P. 112-133.

21. Algar H. Silent and Vocal Dhikr //Muslim Diversity: Local Islam in Global Contexts. Ed. by Leif Manger. 2013.

22. Feldman Walter. Musical Genres and Zikir of the Sunni Tarikats of Istanbul. – The Dervish Lodge. Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey. Ed. by Raymond Lifchez. University of California Press. 1992. Part 8. P. 187–202.

23. Rorlich Azade Ayse. Sufism in Tatarstan: deep roots and new concerns // Central Asian Survey, II, 4. (Dec., 1983). P. 37–45.

24. Sultanova Razia. Yassavi *zikr* in twenty-first century Central Asia: sound, place and authenticity // *Performing Islam*, 2012. Volume 1. P. 129–151.

FROM ZIKR TO MUNAJAT. ELEMENTS OF THE SUFI RITUAL IN THE TATAR MUSICAL-POETICAL FOLKLORE

G. R. Sayfullina[1]

Summary. In the article, for the first time, the question of traditions and interpretations of zikr in the Tatar Muslim culture of the 20th century is discussed. Thanks to the atheistic policy of the Soviet decades, traditions of Sufi zikr have almost disappeared at that time, and now, this ritual is being performed primarily in the frame of normative worship. The article draws attention to the material that has not been studied from this point of view, namely, the folk munajats, which have absorbed elements of rituals of *Yasawiya* and *Naqshbandiya*, the brotherhoods that earlier had great influence on the Tatar Muslim culture.
Keywords: zikr, munajat, Tatars, Yasawiya, Naqshbandiya.

УДК 398

НАРОДНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО СИБИРСКИХ ТАТАР: ДАСТАНЫ

Ф. С. Сайфулина[2]

Аннотация. Статья посвящена исследованию особого жанра тюркского фольклора – дастанов, собранных у татар, проживающих на территории Сибири. Их первые фиксации связаны с деятельностью ученого-тюрколога В. В. Радлова. Благодаря ему сохранилось большинство сюжетов дастанов историко-героического, богатырско-приключенческого и романтического характера. Исследование показывает, что

[1] Institute of History named after Sh. Mardjani, Academy of Sciences of Tatarstan Republic, Senior Researcher of the Department of Preservation of Cultural Heritage, Candidate of Art History, Kazan, gsayfi@gmail.com.
[2] Казанский федеральный университет, проф. кафедры татарской литературы, д-р филол. наук, Казань, fsaifulina@mail.ru.

построение эпических сюжетов, система персонажей, приемы идеализации героев и др. особенности дастанов татар находят близкое сходство с эпосом многих тюркских народов.
Ключевые слова: фольклористика, фольклор Сибирских татар, дастаны, В. В. Радлов.

Татарский народ, проживающий издревле на обширных территориях Западной Сибири, располагают богатым народно-поэтическим наследием, первые фиксации которого и их научное исследование связано с деятельностью великого ученого, академика, основателя Российской тюркологической науки В. В. Радлова. [7, с.14–45] Начиная со второй половины XIX века, он записывал множество фольклорных произведений тюркских народов из уст их носителей во время длительных научных экспедиций по Алтаю, Туве, Хакасии, Шории, Южной Сибири, Восточному Казахстану, Киргизии, Узбекистану, Северной Монголии и др. территориях проживания этих народов. Его фундаментальные труд «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собранные В. В. Радловым» в десяти томах имеют основополагающее значение для исследователей тюркского фольклора. В частности, четвертый том десятитомного труда «Образцы народной литературы тюркских племен…» [6, с. 411], записанный в 1859–1871 гг., вбирает в себя уникальный фольклорный материал барабинских, тарских, тюменских и тобольских татар. К 175-летнему юбилею ученого (2012 г.) это единственное издание было подготовлено к переизданию известным диалектологом Ф. Ю. Юсуповым.

В «Образцах…» и некоторых других работах В. В. Радлова содержится материал, по которому можно воссоздать структурный и жанровый состав сибирско-татарского фольклора. Первую попытку анализа представленного в сборнике материала сделала ученый-фольклорист, вышедший также из сибирских татар Ф. В. Ахметова-Урманче [2, с. 42]. IV том «Образцов…» В. В. Радлова вбирает в себя 119 произведений устного народного творчества, собранных под заголовками «Бараба», «Тарлык, Тоболык, Тӱмӓнлек», «Тобулхалк» и составляет, в общей сложности, более 400 страниц машинописного материала.

Нужно особо подчеркнуть, что в данном сборнике ученый фиксирует существенную особенность фольклора сибирских татар: бытование в народе объемных произведений эпического характера – дастанов. Этот термин обозначает в тюркских языках произведение эпического жанра с усложненным сюжетом, где описываются фантастические и авантюрные ситуации, события гиперболизированы, а герои идеализированы. В татарском языке этот термин имеет и более узкое значение, который употребляется для обозначения жанра исторического эпоса татарского фольклора, который в настоящее время претерпевает процесс угасания. Считается, что эпические сказания – дастаны возникли на основе мифологии и богатырских рассказов еще в период родового строя, когда древние родоплеменные отношения стали распадаться [4, с. 168–215].

Как отмечают многие исследователи фольклора, сверхсложный по сюжету и большой по объему, присущий тюркскому народу особый лиро-эпический жанр – дастан более стойко сохранился в Сибири. Это объясняется, тем, что данные селения находятся вдали от больших дорог, культурных центров, а также благодаря устойчивой мелодии и стихотворной основе. Как отмечает ученый М. Ахметзянов: «Большая часть наших дастанов сохранились в среде сибирских татар и записаны из уст сибирских сказителей. Дастаны «Идегәй» («Идегей»), «Атаклы кыз Тукбикә» («Славная девушка Тукбика»), «Тимер батыр», «Илдан белән Гөлдан» («Илдан и Гульдан») воспроизводят быт татарских племен Сибири в средние века» [3, с. 44].

Драматическая основа, событийность, сказовость большинства сюжетов произведений историко-героического, богатырско-приключенческого, бытового и романтического характера, представленных в вышеназванном сборнике В. В. Радлова – «Идеге Пи», «Токтамыш хан», «Йиртүшлүк», «Ак Көбөк», «Кара Коккел», позволяют отнести их к жанру дастан. Ученые отмечают, что записанные В. В. Радловым дастаны «Алтаин Саин Сөмә», «Ак күбек», «Ястәй Мөңкә», «Межек алып», «Йеләк батыр», «Йертөшлек», «Кузы Көрпәч белән Баян Сылу», «Купланды», «Камбәр», «Таһир-Зөһрә», «Бүз егет» являются уникальными образцами древнетюркского эпоса. К примеру, дастан «Алтаин Саин Сөмә», записанный В. В. Радловым у

сибирских татар, сюжет которого близок к жанру сказки, схож с дастанами, сохранившимися у алтайцев, якутов и хакасов. В центре данных сюжетов лежит борьба героя за обладание невестой, что составляет конфликтную основу дастана. С исторической точки зрения такого рода фольклорные произведения служат утверждением родственной близости народов, обладающих такого рода народно-поэтическим наследием.

В устном народном творчестве сибирских татар часто встречаются дастанные сказания героико-архаического характера, где главным героем является легендарный богатырь – Алып батыр (Алпамша, Алпамыш, Алыпмемшен), который в страшных битвах с другими Алыпами или мифическими героями-Йилбаганами («Кадыш Марган», «Алтаин Саин Сума», «Межек Алып») показывает свою силу и бесстрашие, выходит победителем, освобождая свою землю и тех, кто находится под его опекой от мифических врагов. Алып батыр – распространенный образ в сибирско-татарском фольклоре, в частности, данный образ фигурирует в народных преданиях и легендах. В фольклорных произведениях данный герой предстает великаном огромных размеров, обладателем недюжей физической силы, зорких глаз, благодаря чему Алып батыр успешно проходит все испытания: побеждает врага, поражает со значительного расстояния диких (мифических) зверей, освобождает свою страну от коварных врагов-завоевателей, по приказу хана достает кость благородной рыбы со дна моря, золотую шкуру огромной птицы Цоцоло, чтобы накрыть крышу замка, золотой рог благородного оленя и мн. др. Здесь нужно отметить, что жанровые границы эпоса нестабильны: он эволюционерует в сказку о богатырях и в развернутые предания о героических событиях прошлого. Можно предполажить, что жанровая неустойчивость эпоса, отсутствие в нем стабильных форм, контаминация сюжетов и особенности исполнительства обусловлены неразвитостью этнических формирований и незавершенностью консолидации сибирских татар в единую локально-географическую и историческую общность.

Значительное место в дастанной литературе занимают любовные дастаны. Из уст сказителей-сибирских татар В.В Радловым записаны великолепные образцы романического эпоса о Йусуфе и Зулейхе, Тахире и Зухре, Сайфульмулюке, Шахсанам и

Гариб, Буз Йигите и др., сюжет которых также широко растпространен как в фольклоре, так и в книжных дастанах многих тюркских народов. Определенное место в фольклоре Барабинских татар занимает дастан об Айтуке. По многочисленным легендам, записанным у Барабинских татар, Айтука был песенником-импровизатором, жившим в одном из татарских селений. Разлученный со своей любимой Фатимой (Батыш), посвещал ей многочисленные песни, варианты которых сохранились на устах народа. [10, с. 5–26] Сюжеты любовных дастанов представляют собой отражение народного идеала о возвышенной бессмертной любви, героев которых не может разлучить даже смерть. Здесь народный гнев обрушивается на тех правителей, кто не может сдержать данное им слово, кому неведомы честь и верность данному слову.

Примером исторического эпоса может служить дастан «Идегей», варианты которого («Идеге Пи») также записаны у сибирских татар В. В. Радловым еще во второй половине XIX в. Знаменитый дастан «Идегей» – признанный эпический памятник татарского фольклора, является духовным достоянием ряда тюркских народов. Его варианты в разное время были записаны у казахов, каракалпаков, узбеков, ногайцев, туркмен, башкир, горных алтайцев, тюркских народов Крыма и др. Противоречивые события, происходившие в жизни тюркских народов в сложных геополитических условиях, составляют реальную основу сюжета дастана «Идегей». Фактором, сохраняющим актуальность данного произведения, является также то, что в нем отражаются события мирового значения конца XIV–начала XV веков, происходившие на территориях Крыма, в бассейне Каспийского моря, Поволжья, на просторах Южной Сибири, современного Казахстана, долинах Средней Азии. Произведение отражает своеобразный и трагичный период истории Золотой Орды, что является также серьезным показателем литературно-исторической ценности дастана. «Идегей» – детище ногайских степей и Волго-Уральского региона сохранен для будущих потомков также благодаря древнетюркским эпическим традициям сибирских татар, которые они пронесли через века. [1, с. 58–59] Такие дастаны, как «Кучум», «Бурихан», «Хочаш», «Атулы Батыр», «Сеит», «Абул Касим», «Ак Бога», Би Агыш», «Кырамша», «Купланды», «Караца» и др., сохранившиеся

у сибирских татар, по событийности и сюжетам, описанию деяний героев, можно с уверенностью отнести к историческим. Они сохранились у сибирских татар, как продолжение традиций богатырских поэм сибирских тюрков, значительно уступая им по объему, но положительно отличаясь утонченной лиричностью и психологическим раскрытием героев. К примеру, главный персонаж дастана «Караца» – вельможный богатырь ханов и биев. Карача были также держателями ритуального ковра-кошмы, на которой поднимали новоиспеченных ханов. В данном эпическом произведении рассказывается об огромной душевной трагедии Караца, вызванной потерей его двух любимых сыновей-богатырей – Мамыша и Йийенка. Ничто не может утолить горе отца-караца: ни то, что они погибли на священных местах для сибирских татар – на астана (места захоронений мусульманских миссионеров), ни то, что они погибли в битвах с неверными – завоевателями Сибири [9, с. 646]. Такого характера исторических дастанов было зафиксировано В. В. Радловым более десятка, что способствовало их сохранению для будущих поколений – иначе их ожидала бы трагическая судьба окончательно забытых поэтических повествований о кыпчакских, татарских ханах разных эпох. Построение эпических сюжетов, система персонажей, исполнительские формы, приемы идеализации героев и другие особенности дастанов сибирских татар находят близкое сходство с эпическими произведениями алтайцев, казахов, ногайцев, узбеков, уйгур, туркемен, турков, азербайджан, якутов.

Определенное значение имеют также материалы, зафиксированные известным диалектологом Л. В. Дмитриевой [5, с. 32–121]. Собранный ею материал интересен доступностью для русскоязычного читателя и исследователя, так как они зафиксированы на татарском языке и далее переведены ученым на русский язык. Записанные ею варианты дастанов («Цан-Мерген», «Тимир-алып», «Тайшы»), полная запись барабинского варианта повествования о Козыкерпече и Баянсылу (1950 г.) и две его краткие версии (1967, 1968 гг.), дают возможность убедиться в устойчивом их бытовании среди сибирских татар.

Примечательно то, что в последние годы фольклор сибирских татар, в т.ч. и дастаны, стали объектом пристального внимания ученых [8, с. 116–119; с. 492–496].

Литература

1. Ахметова Ф. Еще раз о дастанах в татарском фольклоре // Идел, 1999. № 2. С. 58–59.

2. Ахметова Ф. В. По следам В. В. Радлова // Сибирские татары. Сборник статей. Казань: Институт истории АН РТ, 2002. 240 с.

3. Әхмәтҗанов М. И. Илдан белән Гөлдан дастаны хакында // Әдәби мирас. Икенче китап. Казан: Тат.кит.нәшр., 1985. С. 44.

4. Бакиров М. Х. Татарский фольклор. Казань: Ихлас, 2012. 400 с.

5. Дмитриева Л. В. Язык барабинских татар (материалы и исследования). Л.: Наука, 1981. С. 32–121.

6. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи, собраны В. В. Радловым. Часть IY. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар». СПб.: Тип. Императ. Акад. наук, 1872. 411 с.

7. Сайфулина Ф. С. Формирование и развитие татарской литературы Тюменского региона. Тюмень: Вектор Бук, 2007. 296 с.

8. Sayfulina F. S., Karabulatova I. S. European studies of barabin tatar folklore: the role of investigations of the german scientist V. V. Radlov // Life Science Journal 2014; 11(9s):116-119] (ISSN:1097-8135); Sayfulina F. S., Karabulatova I. S., Yusupov F. Yu., Gumerov I. G. Modern problems of textual analysis Turkic-Tatar literary monuments of Western Siberia // World Applied Sciences Journal Issue 27 (Education, law, economics, language and communication): 492–496, 2013. ISSN 1818–4952 .© IDOSI Publications, 2013. DOI: 10.5829/ idosi.mejsr.2013. 27.elelc101.

9. Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры / автор-сост. Ф. Ю. Юсупов. – Казан: Издательство Казанского ун-та, 2014. – 646 с.

10. Юсупов Ф. Ю., Сайфулина Ф. С., Хисамов О. Р., Гумеров И. Г. Барабинские татары. Страницы духовной культуры. – Казань: Изд-во КФУ, 2013. 668 с.

FOLK ART OF SIBERIAN TATARS: DASTANS

F. S. Sayfulina[1]

Summary. The article investigates the special genre of Turkic folklore – dastans collected from Tatars living in Siberia. Their first fixation related to the activities of the scientist-Turkologist VV Radloff. Thanks to him, to keep the majority of subjects dastans historical and heroic, herculean-adventure and romantic character. Research shows that the construction of plots, characters system techniques idealizing of heroes and other features dastans Tatars find a close resemblance with the epic of many Turkic peoples.
Keywords: folklore, folklore of Siberian Tatars, epics, V. V. Radloff.

УДК 81

КОРПУС ТАТАРСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

М. Р. Сайхунов[2]**, Т. И. Ибрагимов**[3]**, К. Р. Галиуллин**[4]

Аннотация. Работа посвящена описанию процесса создания корпуса татарской художественной литературы в Институте языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан. Рассматриваются такие вопросы, как сбор и обработка текстовых материалов, морфологическая аннотация, выбор поисковой системы и др.
Ключевые слова: татарский язык, корпусная лингвистика, художественная литература, морфологическая разметка.

---

[1] Kazan Federal University, Prof. of the Department of Tatar Literature, Doctor of Philology, Kazan, fsaifulina@mail.ru.
[2] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, канд. филол. наук, Казань, 6688000@gmail.com.
[3] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, канд. филол. наук, доц., Казань, tavzikh.ibragimov@kpfu.ru.
[4] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, д-р филол. наук, проф., Казань, galiullin.kamil@mail.ru.

В ходе корпусных лингвистических исследований возникает необходимость использования так называемых подкорпусов. Они позволяют ограничить материал определенной тематикой или сферой использования. Существуют различные виды подкорпусов: художественной литературы, фольклора, публицистики, языка деловых бумаг, диалектов и др.

Работа над корпусом художественных текстов в Институте языка, литературы и искусства Академии наук Республики Татарстан началась в конце 2016 года и включала несколько этапов:

I. **Сбор материала.** Руководство Института приложило большие усилия в целях содействия процессу сбора материала для создания данного корпуса. При посредничестве Кабинета министров Республики Татарстан были достигнуты договоренности с различными издательствами о предоставлении электронных версий имеющейся печатной продукции. Таким образом, в течение 2017 года разработчикам удалось собрать большое количество текстов художественной литературы на татарском языке общим объемом около шести миллионов словоупотреблений.

II. **Обработка материала.** Этап обработки исходных текстов можно разделить на несколько частей:

1) *Сегментация отдельных художественных произведений из книг и сборников.* Помимо указания границ отдельного произведения, здесь подразумевается и присвоение ему определенной мета-информации:

a) Автор

b) Название

c) Дата написания

d) Жанр: роман, повесть, рассказ, поэма, стихотворение и др.

e) Тип: поэзия или проза.

f) Служебная информация, необходимая для поисковой системы.

Данный этап является одним из наиболее трудоемких. Поэтому были использованы наработки Письменного корпуса татарского языка [5] в сфере создания различных программных

средств автоматизации ручной работы, которые позволили существенно ускорить процесс.

2) *Морфологическая разметка.* Эта процедура включает в себя определение части речи и всех грамматических категорий, характеризующих каждое слово в корпусе. В связи с тем, что ручная морфологическая разметка требует большого количества человеческих ресурсов и времени, было принято решение на начальном этапе воспользоваться системой автоматической разметки. Для выполнения морфологической разметки корпуса использовали наиболее актуальную версию международной системы машинного перевода Apertium [1], которая поддерживает огромное число языков, в том числе и татарский. Перечислим некоторые из используемых на сегодняшний день в системе Apertium тегов:

a) Части речи

<n> Существительное
<np> Имя собственное
<adj> Прилагательное
<num> Числительное
<prn> Местоимение
<det> Детерминатив
<v> Глагол
<vaux> Вспомогательный глагол
<adv> Наречие
<post> Послелог
<postadv> Посленаречие
<cnjcoo> Сочинительный союз
<cnjsub> Подчинительный союз
<cnjadv> Наречие-союз
<ij> Междометие
<abbr> Аббревиатура
<cop> Копула
<ideo> Звукоподражательное слово

b) Типы существительных

<top> Топоним
<ant> Антропоним
<cog> Фамилия
<pat> Отчество

<org> Название организации

c) Число

<sg> Единственное число

<pl> Множественное число

<sp> Единственное/Множественное: *Сез миңа игътибар итмәгез.*

d) Категория принадлежности

<px1sg> 1 лицо, единственное число

<px2sg> 2 лицо, единственное число

<px3sp> 3 лицо, единственное/множественное число

<px1pl> 1 лицо, множественное число

<px2pl> 2 лицо, множественное число

<px3pl> 3 лицо, множественное число

<px> н{I}к{I}: *-ныкы/-неке*

e) Падеж

<nom> Именительный

<gen> Родительный

<dat> Дательный

<acc> Винительный

<abl> Творительный

<loc> Местно-временной

f) Степени сравнения прилагательных

<comp> Сравнительная степень

g) Виды местоимений

<pers> Личные местоимения

h) Типы числительных

<ord> Порядковые

<coll> Собирательные: *берәү, икәү*

<dist> Разделительные: *берәр, икешәр*

i) Наклонение

<imp> Повелительное

<opt> Желательное

<evid> Оттенок неочевидности: *Бу шүрәленең дә теле бар* ***икән!***

j) Залог

<caus> Понудительный

<pass> Страдательный

<coop> Взаимно-совместный

k) Времена глаголов

<pres> Настоящее -{E}

<past> Прошедшее неопределенное -{G}{A}н

<ifi> Прошедшее категорическое -{D}{I}

<fut> Будущее неопределенное -{I}р

<fut2> Будущее категорическое -{A}ч{A}к

<fut_plan> -м{A}кч{I}: *Моны 2018 елга кадәр тормышка* ***ашырмакчылар***.

l) Причастие / Деепричастие

<prc_perf> -{I}п: ***Йоклап*** *яткан мәче авызына тычкан үзе* ***килеп*** *керми.*

<prc_impf> -{E}: *ул* ***уйный*** *алмады; мин* ***яза*** *башладым.*

<prc_vol> -{E}с{I}:***эчәсем*** *килә.*

<prc_cond> -с{A}: *моны* ***алсаң*** *була* (в значении «*можешь взять*»).

<prc_fplan> -м{A}кч{I} перед вспомогательным глаголом: - *Нәрсә* ***әйтмәкче идең?*** *- диде хатыны Маһирә. Бакчага* ***бармакчы*** *идем.*

m) Глагольные наречия

<gna_perf> -{I}п: *...ул вакытта инде кояш* ***баеп****, йолдызлар күренә башлаган иде...* (Ф.Хөсни)

<gna_cond> -с{A}: *...кайда икәнен* ***белсә****, миңа моның турында сөйләр иде…*

<gna_until> -{G}{A}нч{I}: *Авылның басу капкасына* ***җиткәнче*** *эңгер-меңгердә карлы юлдан озак кайта ул.*

<gna_after> -{G}{A}ч: *Берәү, патша йортын күреп* ***кайткач****, үз өенә ут төрткән, ди.*

n) Глагольные причастия

<gpr_past> -{G}{A}н: ***килгән*** *кеше;* ***укылмаган*** *китап.*

<gpr_impf> -{A} торган

<gpr_pot> -{U}ч{I}: ***сөйләүче*** *кеше; үз урынын* ***белмәүче***.

<gpr_ppot> -{I}рл{I}к/-{A}рл{I}к: *Казанга* ***алып барырлык*** *товар бу.*

<gpr_fut> -{I}р/-{A}р: ***барыр*** *җир;* ***сөйләр*** *сүз.*

<gpr_fut2> -{A}ч{A}к: ***әйтеләчәк*** *фикер;* ***эшләнәчәк*** *эш.*

<gpr_fut3> -{E}с{I}: ***Үләсе*** *күбәләк ут күзенә керер.*

o) Имя действия

<ger> -{U}

<ger_past> -{G}{A}н

<ger_perf> -{G}{A}нл{I}к: *Барысының да мәсьәләне үз башында* ***йөрткәнлеге****, теге яктан да, бу яктан да үлчәп* ***караганлыгы*** *сизелеп тора.* (Ф. Хөсни)

<ger_ppot> -{I}рл{I}к/-{A}рл{I}к: *Арыдым, мунчага* ***барырлыгым*** *калмады.*

<ger_abs> -{U}ч{I}л{I}к: *Менә бу юллар Мәҗит Гафуриның бу дәвердә әле мәсьәләне бөтен революцион кискенлеге белән куя алмаганын, аңарда билгеле бер вак буржуа* ***чикләнүчелеге*** *һәм каршылыклары урын алганын күрсәтәләр.* (М. Җәлил)

<ger_fut> -{I}р/-{A}р: *Ярым кем* ***булырын*** *белмим, мин әле ялгыз йөрим.* (Ш.Галиев)

<ger_fut2> -{A}ч{A}к

<ger_fut3> -{E}с{I}: ***Күрәселәре*** *алда әле.*

<ger1> -м{A}к

<inf> Инфинитив -{A/I}рг{A}

p) Переходность

<tv> Переходный

<iv> Непереходный

q) Лицо

<p1> 1 лицо

<p2> 2 лицо

<p3> 3 лицо

<frm> Формальность

r) Модальные частицы

<qst> -м{I}

<emph> -ч{I}, -с{A}н{A}

<mod_ass> Модальная частица (*ич, ләбаса, бит*): ***Шул*** *күчтәнәчләрнең тәме... Чаннарны урлаганнар* ***бит****!*

<mod_ind> Выражение неоднозначности -д{I}р: *Хәер, анысы язмыш* ***эшедер*** *инде. Дусларын* ***озатадыр****.*

s) Пунктуация

<sent> Маркер предложения

<guio> Дефис

<cm> Запятая

<apos> Апостроф

<rquot> Кавычка закрывающая

<lquot> Кавычка открывающая

<rpar> Скобка закрывающая

<lpar> Скобка открывающая

III. **Выбор поисковой системы.** На сегодняшний день в сети Интернет свободно доступно несколько корпус-менеджеров и корпусных поисковых систем: The IMS Open Corpus Workbench (CWB/CQP) [3], NoSketch Engine (Manatee/Bonito) [2], Fastmorph [4] и др. Авторы настоящей статьи являются непосредственными разработчиками корпусной поисковой системы Fastmorph. Эта система хорошо зарекомендовала себя в Письменном корпусе татарского языка общим объемом 116 млн. слов как в плане скорости поиска, так и в плане функциональности и гибкости. В силу названных причин было решено использовать именно эту программу. К тому же система Fastmorph потребовала минимальных изменений для адаптации под требования корпуса художественных текстов.
Со всеми возможностями корпусной поисковой системы Fastmorph можно ознакомиться в статье «Система сложного морфологического поиска в Письменном корпусе татарского языка» [6].

IV. **Сервер и адрес.** Корпус художественных текстов размещен на сервере Академии Наук Республики Татарстан и доступен по адресу: http://corpus.antat.ru.

Планы

1. Увеличение объема корпуса путем включения в него максимально возможного количества доступных художественных произведений на татарском языке, в том числе переводов с других языков и некоторых фольклорных жанров.

2. Устранение с привлечением сотрудников ИЯЛИ АН РТ случаев неоднозначности (омонимии), возникших в результате автоматической морфологической разметки системой Apertium.

3. Добавление опций поиска по определенным авторам, типам (проза, поэзия) и периодам.

Литература

1. Apertium – Открытая платформа машинного перевода [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://wiki.apertium.org/wiki/Publications, свободный.

2. Корпус-менеджер NoSketch Engine (Manatee/Bonito). Режим доступа: https://nlp.fi.muni.cz/trac/noske, свободный.

3. Корпус-менеджер The IMS Open Corpus Workbench (CWB/CQP). Режим доступа: http://cwb.sourceforge.net, свободный.

4. Корпусная поисковая система Fastmorph. Режим доступа: https://github.com/mansayk/fastmorph, свободный.

5. Сайхунов М. Р., Ибрагимов Т. И., Хусаинов Р. Р. Письменный корпус татарского языка [Электронный ресурс]. Казань, 2012. Режим доступа: http://corpus.tatar, свободный.

6. Сайхунов М. Р., Хусаинов Р. Р., Ибрагимов Т. И. Система сложного морфологического поиска в Письменном корпусе татарского языка. // Традиционная культура тюркских народов в изменяющемся мире: материалы I Международной научной конференции (12-15 апреля 2017 г.). – Казань: Изд-во «Ак Буре», 2017. – С. 382–385.

TATAR BELLETRISTIC LITERATURE CORPUS

M. R. Saykhunov[1] ,**T. I. Ibragimov**[2], **K. R. Galiulli**n[3]

Summary. The work is devoted to the description of creating the Tatar Belletristric Literature Corpus in the G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences. We consider such issues as collecting and processing text materials, morphological annotation, choosing the search system, etc.

Keywords: Tatar language, corpus linguistics, belletristics, morphological markup.

[1] G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences, Cand. Sci. (Philol), Kazan, 6688000@gmail.com.

[2] G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof., Kazan, tavzikh.ibragimov@kpfu.ru.

[3] G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Tatarstan Academy of Sciences, Doc. Sci. (Philol), Prof., Kazan, galiullin.kamil@mail.ru.

УДК 81.27

НАЗВАНИЯ НАРОДОВ В ФОЛЬКЛОРЕ ПРИКАМЬЯ

Т. А. Сироткина[1]

Аннотация. В статье на материале этнонимии Прикамья рассматривается функционирование названий народов в фольклорных текстах. Анализируется репрезентация этнонимов в различных жанрах фольклора и делается вывод о том, что этнонимы в пермском фольклоре выполняют различные функции: в исторических песнях – функцию реально-исторической достоверности, в календарных и игровых песнях – функцию номинации «чужих» вообще, отражения оппозиции «свое – чужое», присутствующей в языковой картине мира.
Ключевые слова: названия народов, фольклор Прикамья, этнонимия, фольклорные тексты, языковая картина мира.

Исследователи по-разному оценивают наполнение русского фольклора этническим компонентом. Так, по наблюдениям Г. Ф. Ковалева, «для традиционного фольклора не характерно широкое употребление этнических наименований. Все положительные персонажи, например, русских сказок, как правило, являются русскими людьми, причем этот факт выявляется не с помощью этнонимов или отэтнонимических прилагательных, а через антропонимическую систему и этнические показатели в контексте. Негативные герои персонифицируются в сказочных образах, в которых их инонациональная (иногда – иноконфессиональная) принадлежность просвечивает опять-таки через различные детали контекста: «Баба-Яга и Кощей Бессмертный с их непременной фразой «Русским духом пахнет!» [3, с. 65].

Другие ученые, например, И. А. Подюков, считают, напротив, что «русский фольклор, как традиционный, так и поздний, изобилует национальными образами; это «одна из тех сфер культуры, где сконцентрировано большое количество

[1] Сургутский государственный педагогический университет, доц. кафедры филологического образования и журналистики, д-р филол. наук, Сургут, sirotkina71@mail.ru.

ценностных констант – устойчивых, закрепленных в образно-символической сфере языка единиц, выражающих интерпретацию национально ценностных категорий» [7, с. 83].

На наш взгляд, в разных фольклорных жанрах этнонимы представлены различным образом.

Проанализировав существующие сборники уральского фольклора («Народные песни Пермского края», «Чердынская свадьба», «Прикамские посиделки, «Уральские хороводы», «Уральская величальная» и др.), мы обнаружили, что этнонимы в песенных жанрах – явление достаточно редкое. Исключение составляют лишь некоторые песенные пласты. Один из них – исторические песни. Так, в сборнике «Камская вольница» встречается этноним *татарянин (татарчанин)*, а в песнях о Ермаке, записанных фольклористом В. Н. Курбатовой в 1946–1956 гг. от малограмотной и слепой Клавдии Степановны Копысовой (1876–1956) упоминаются *сибирские татары*, с которыми воюет герой этих песен: «Эх, просторы вы, да уральские, / Вы леса, леса кондовые! / Пропустите добрых молодцев / На борьбу, борьбу с татарами, / Со татарами, со сибирскими»; «Удалы гребцы – добры молодцы… / Они с пушками, со пищалями / На войну идут со татарами, / Силой меряться с бусурманами»; «Ты плыви, плыви, добрый молодец, / Атаман Ермак Тимофеевич. / Ты возьми, возьми всех татар в полон, – / Хватит им зорить землю русскую» [4, с. 11–12].

В более поздних исторических песнях – песнях Великой отечественной войны – функционируют этнонимы *немцы* и *русские*, а также отэтнонимное прилагательное *русский* (*русская «Катюша», русское поле*): «Разлетались головы и трупы, / дрожь колотит немца за рекой. / Это наша русская «Катюша» / немчуре поет за упокой»; «Товарищи одной команды, / не знам, кого из нас убьет. / Когда в живых меня не будет, / письмо напишут обо мне. / Родная мать слезьми зальется, / меня не будет во семье. / Лежать я буду одиноко / на русском поле в тишине. / Никто меня не будет видеть, / слетятся птички лишь ко мне» [7, с. 85].

Другой пласт песен, богатый этнонаименованиями, – песни советского периода, темой которых является дружба народов великой страны. Используются в песенных текстах как этнонимы, называющие представителей этноса в целом (*коми*), так и

этнонаименования, номинирующие отдельно мужчин (*коми-пермяк*) и женщин (*мансийка*): «Ой ты Иньва, Иньва-реченька, / Нет тебя милее рек!../ По земле твоей хозяином ходит коми человек!» [Уральская величальная 1972: 100]; «Может, здесь меня спросят при встрече: / – Кто ты? Народа какого ты сын? / − Коми-пермяк я, − гордо отвечу, − / Советской Отчизны своей гражданин!» [Уральская величальная 1972: 152]; «И пусть еще такое будет: / Две крови у нее текут − / Пускай ее мансийкой люди / И россиянкою зовут» [8, с. 142].

Употребительны в рассматриваемых песнях и отэтнонимные прилагательные, маркирующие узкое (семья) или широкое (территория проживания) пространство существования представителей этноса: «Я родился под пение вьюги / В предвоенной хантыйской семье. / В чаще леса мохнатые руки / Древних кедров тянулись ко мне» [8, с. 181]; «Ой ты, Иньва, Иньва-реченька, / Вместе с нами вспоминай, / Как давило горе горькое / Наш пермяцкий коми край» [8, с. 99].

В других жанрах песенного фольклора, например, игровых, этнонимы выполняют не функцию реально-исторической достоверности, как в исторических песнях, а функцию ксенономинации – номинации через чужое. В результате данного процесса возникают такие названия игр, как *играть зыряном*или *играть в татарку:* «В татарку играют. Колышек вобьешь, но только чтобы свободно, не глубоко (колышек сантиметров тридцать), на него «татарку», палочку небольшую выстругивают с головкой, наденут. Вокруг колышка круг чертят небольшой, примерно тридцать сантиметров. Потом бросают палки, метров с шести. Есть еще порушило – черта в трех метрах. На нее переходят после трех точных ударов подряд. Кидают в палку, на которой висит «татарка», та отскакивает, кто шарит, бежит за ней, а все остальные за своими палками. Ведущий бросает «татарку» в круг, и если он попал, то тот, кто не успел убежать за кол, становится ведущим. А если ты ударил, то «татарка» сразу упала в круг, то никому бегать не надо… ты шаришь» [11, с. 52].

Этнические имена функционируют и в некоторых прозаических жанрах пермского фольклора. Ведущими в этом плане являются жанры исторической прозы – легенды и предания.

Еще в начале XIX века историк В. Берх, путешествуя в города Чердынь и Соликамск, записал от Настасьи Тимофеевны Девятковой, местной жительницы, рассказы о чуди: «Чудская девица сидела в хорошие дни на вершине своего камня и сучила шелк; когда же веретено уней опрастывалось, то бросала его на Бобыльский камень, в подарок тамошним девицам» [1, с. 100].

А. С. Кривощекова-Гантман приводит в одной из своих работ записанную ей легенду о чуди: «Раньше здесь жили чуды. Это был славный народ. Чудские девушки были черноволосые и чернобровые и очень изящные. Косы у них свисали до колен, такие длинные были. Но вот услышали чуды, что на них надвигается страшное несчастье. Тогда храбрые и гордые люди решили умереть своей смертью. Они вырыли большие и глубокие ямы. Внутри поставили столбы, поверх настлали плахи и на них наносили землю. Когда подземные срубы были готовы, чуды семьями зашли туда. Затем чудские мужчины столбы свалили, а плахи с земляной насыпью удавили чудов. Так этот маленький народ будто бы живой ушел под землю. На смену ему пришел новый народ» [5, с. 134].

Как мы видим, множество легенд посвящено древнему пермскому народу *чудь*. Этим термином называют обычно финно-угорское население, с которым русские пришли в соприкосновение в связи с продвижением на восток. В русской повествовательной традиции чудь воспринимается как население, жившее в Пермском крае до русских (конкретно – коми-пермяки). Как и у коми-пермяков, у русских чудь загадочно исчезает, но в состав русских она не переходит.

Происхождение слова «чудь» связывают с германским словом *тьюдоо*, обозначающим «свой народ, свои люди». Славяне же переделали это в чудь и придали значение чужой народ, чужие люди», какими для них являлись древние германцы. Восточные славяне впоследствии распространили термин *чудь* на северные народы.

От корня *чуд* было образовано прилагательное *чудской* (*чудской народ, чудские люди*), которое в чокающих русских говорах стало звучать *чучкой*, отсюда слова *чучка, чучкан, чучканы* в пермских говорах – темные необразованные люди.

Места предполагаемого самозахоронения чуди стали называться чудскими городищами. У иньвенских коми-пермяков они были необитаемы и непосещаемы.

Коми-пермяки больше, чем русские, знают о чуди. У них богатый опыт преданий о самопогребении чуди, могильниках и местах, где похоронены чудские, осознаваемые своими давними предками, и где продолжают пребывать чудские боги и духи. Описания чуди напоминают портреты нечистой силы: черное лицо, длинные волосы, дикие глаза, маленький рост. Это объясняется тем, что в народном сознании чудь утратила исторические черты и приняла мифологический характер [6, с. 27].

В легендах иньвенских пермяков чудское происхождение имеет богатырь Илья Муромец: «Чучкие люди знали очень много. Бог их наказал за их знания. Он всех их превратил в камень. Чучкие люди хотели повернуть землю. Они вбили в землю семисаженный кол из железа. Велели Илье Муромцу первому лечь на землю и вертеть кол. Как только Илья Муромец лег на землю, так и заснул. Бог не хотел этого допустить, так как Илья Муромец тоже был из чучких людей» (Записал В. П. Налимов в с. Архангельское – Цит по:Чагин: 2002, 103).

О нападениях татар в XV–XVI вв. повествуют предания, записанные в 1972 г. Г. Н. Чагиным от жительницы д. Большие Долды Чердынского района М. Д. Миковой: «Когда на нашу деревню шли татары, лес-то кругом на берегу они приняли за больших людей. Да по дороге они нашли еще берестяной пестерь. Долго рассматривали пестерь и решили, что это лапоть местных жителей. Во время обсуждения татары поглядывали в сторону нашей деревни и лес вдруг на их глазах приобрел вид богатырей, построенных в боевую колонну. Врагов охватил неописуемый страх. Большой лапоть и рослые люди-богатыри – разве устоишь против такой силы. Татары побоялись разгрома, свернули свои приготовления и уплыли вниз по Каме» [9, с. 116].

Образы соседних народов, по мнению Д. К. Зеленина, воплощаются в народных сказках. В предисловии к сборнику «Великорусские сказки Пермской губернии» он отмечает: «Один и тот же сказочный образ в разные эпохи народной жизни понимался, конечно, различно; мы не касаемся здесь вопроса о первоначальном возникновении и понимании образов (быть может,

мифологических) Бабы-Яги и других подобных; но что современные пермские сказочники из народа склонны отождествлять Бабу-Ягу и царевну-лягушку с соседними остяками или вогулами, а Самого с ноготь-борода с локоть или Харка Харковича и соседними же киргизами и башкирами, – то некоторые намеки на такое понимание я получил от самих же сказочников» [2, с. 11].

Другие ипостаси функционирования этнических образов – календарная обрядность (например, в святочном обряде мы встречаем ряженье в *цыган*), жестокие романсы (опять же актуальна цыганская тема).

Таким образом, этнонимы в пермском фольклоре выполняют различные функции: в исторических песнях – функцию реально-исторической достоверности, в календарных и игровых песнях – функцию номинации «чужих» вообще, отражения оппозиции «свое – чужое», присутствующей в языковой картине мира.

Литература

1. Берх В. Путешествие в города Чердынь и Соликамск для изыскания исторических древностей / В. Берх. – СПб., 1821. – 236 с.

2. Зеленин Д. К. Великорусские сказки Пермской губернии / Д. К. Зеленин. – М.: Правда, 1991. – 210 с.

3. Ковалев Г. Ф. Этнос и имя / Г.Ф. Ковалев. – Воронеж: Воронеж. гос. ун-т, 2003. – 236 с.

4. Копысова К. С. Уральские песни и предания / К. С. Копысова. – Свердловск, 1964. – 102 с.

5. Кривощекова-Гантман А. С. К проблеме пермской чуди / А. С. Кривощекова-Гантман // Вопросы лингвистического краеведения Прикамья. – Пермь, 1974. – Вып. 1. – С. 132–141.

6. Парма – земля чуди: правда и мифы /сост. Г. Н. Чагин, В. В. Климов, Л. П. Ратегова. – Кудымкар: Коми-пермяцкое книжное из-во, 2009. – 144 с.

7. Подюков И. А. Этнические образы в прикамском фольклоре / И. А. Подюков // Этническая культура и современная школа: Мат-лы межрегиональной научно-практической конференции. – Пермь, 2005. – С. 83–86.

8. Уральская величальная: Советский фольклор народов Урала. – Пермское книжное изд-во, 1972. – 210 с.

9. Чагин Г. Н. История в памяти русских крестьян Среднего Урала в середине XIX–начале XX века / Г. Н. Чагин. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1999. – 164 с.

10. Чагин Г. Н. Этносы и культуры на стыке Европы и Азии / Г. Н. Чагин. – Пермь, 2002. – 384 с.

11. Черных А. В. Куединские праздники. Календарная обрядность русских Куединского района Пермской области в конце XIX – первой половине XX в.: Мат-лы и исслед-я. – Пермь: Изд-во ПОНИЦАА, 2003. – 192 с.

NAMES OF PEOPLES IN THE FOLKLORE OF THE PRICAMY

T. A. Sirotkina[1]

Summary. In the article on the material of the ethnonymy of the Kama region, the functioning of the names of peoples in folklore texts is considered. The representation of ethnonyms in various genres of folklore is analyzed and it is concluded that ethnonyms in Perm folklore perform various functions: historical songs have a function of real-historical authenticity, in calendar and play songs – the function of nominating «strangers» in general, reflecting the opposition «foreign», present in the language picture of the world.

Keywords: names of peoples, folklore of Prikamye, ethnonymy, folklore texts, language picture of the world.

[1] Surgut State Pedagogical University, Assoc. Prof. of the Department of Philological Education and Journalism, Surgut, sirotkina71@mail.ru.

УДК 81'38:82-1:356

ЖАНРОВО-ТЕМАТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ АРМЕЙСКОЙ ПОЭЗИИ МАЛЫХ ФОРМ (НА МАТЕРИАЛЕ «ДЕМБЕЛЬСКИХ» АЛЬБОМОВ»)

А. В. Сорокина[1], М. А. Тростина[2]

Аннотация. В статье рассматривается одна из разновидностей армейской поэзии – маломерные стихи. Авторы акцентируют внимание на жанровой природе малостиший, входящих в «дембельские» альбомы, анализируют их тематику, мотивы и поэтику.

Ключевые слова: фольклор, жанр, дембельский альбом, стихи, малостишья.

Научный интерес к армейскому фольклору возник сравнительно недавно. Причина тому – длительный запрет на освещение проблем воинской службы, существовавших в советской армии («дедовщина», плохое питание в отдельных частях и т.д.). Кроме того, «у интеллигенции семидесятых-восьмидесятых годов боязливо-неприязненное отношение к военной службе и к самой армии как социальной среде было слишком велико, чтобы взглянуть на культуру этой среды с научной непредвзятостью, а тем более с живым интересом», – указал во вступительной статье к первому научному изданию современного армейского фольклора автор-составитель М. Л. Лурье [7]. Книга «Поэзия в казармах» включила в себя более 1000 произведений армейского фольклора, комментарии к ним, глоссарий и очерки собирателей.

Между тем, армейскую поэзию нельзя считать изученным фольклорным явлением. Так, до сих пор остается открытой проблема жанровой дифференциации солдатского фольклора. Как правило, ученыеобращаются к отдельным темам, героям или

[1] Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, студент, Саранск, snv7379@mail.ru.

[2] Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, доц. кафедры русской и зарубежной литературы, канд. филол. наук, Саранск, trostina@mail.ru.

жанрамармейской поэзии [6; 16; 18]. Предметом научной дискуссии остается структура дембельского альбома, его жанровые признаки, особенности стиля и т.д. [4; 5].

«Дембельский» альбом – рукописный сборник произведений армейского фольклора, составляемый солдатами срочной службы с целью увековечивания памяти о времени выполнения долга перед родиной и мужского взросления. Авторы альбомов нередко указывают на цель своего творчества:

Писал все это в годы службы,
Чтоб через много-много лет
От службы пограничной
Какой-нибудь остался след [13].

В альбом, таким образом, помещаются произведения разных жанров, но объединенные общей темой – армейской службой.

Жанровая природа армейского сборникаописана в исследовании В. А. Липатова, рассмотревшего «дембельский» альбом как «отдельный жанр синтетического казарменного искусства». Выявляя жанровые признаки альбома, исследователь приходит к выводу, что «вербальный документ подобного рода можно было бы назвать супер- или гипержанром» [5]. В свою очередь С. Ю. Неклюдов предложил использовать для подобного рода образований название «авантекст» [8].

Несмотря на несомненную внутреннюю целостность альбома, выдержанность и последовательность его структуры, в нем отчетливо выделяются произведения отдельных жанров, требующих отдельного обстоятельного рассмотрения ввиду своей уникальности и своеобразия. В предыдущей работе «Армейские афоризмы как юмористический источник информации о солдатских буднях» мы рассмотрели жанровые особенности армейских афоризмов [19]. Данная статья посвящена армейской поэзии, а именно армейским маломерным стихам (термин М. Л. Лурье).

Армейские стишки, или малостишья, – один из характерных жанров солдатского фольклора. Малостишья в юмористической форме отражают реалии солдатской жизни. Эти небольшие смешные стишки, состоящие из 4-х (иногда более) строк,формально и содержательно схожи с частушками и,

возможно, произошли именно от них. Как правило, они сопровождают весь дембельский альбом, являясь как самостоятельными текстами, так и подписями к размещенным в альбоме фотографиям или карикатурам.

По форме выражения мысли малостишья могут быть мемуарными (отражающими воспоминания солдата о каком-либо ярком событии армейской службы) или эпистолярными (представляющими собой фрагмент из письма другу, подруге или матери). Кроме того, стихи служат средством формальной организации альбома. Так, например, солдаты часто начинают свой альбом с малостишья, в котором указывается дата их призыва на воинскую службу:

Гулял я с друзьями,
Пил пиво когда-то,
Но вот наступила
Проклятая дата 22 мая 2007 года [9].

Вот в этот день 22.05.07
Вот в этот час 09:30
Мой дом родной
Исчез из глаз [11].

В данных примерах сами даты не рифмуются, но в целоммалостишья имеют и рифму, и стихотворный размер. В первом случае – двухстопный амфибрахий, во втором – двухстопныйямб.

Характерными чертами малостиший как вида фольклорной поэзии выступают анонимность и вариативность.

Например:

Нас 300 лет Татары гнули,
Но не сумели нас согнуть,
За 2 года так нагнули,
За 300 лет не разогнуть [12].

Нас 300 лет Татары гнули,
Но не сумели ведь согнуть,
За этот год нас так нагнули,
За 300 лет не разогнуть [11].

Как мы видим, небольшие различия есть во вторых и третьих строках. Появление варианта в данном случае связано с изменением срока службы в армии.

Изобразительно-выразительные средства в малостишьях также близки частушечным. В основном это антитезы, сравнения и гиперболы:

Бог создал сон и тишину,
А черт – подъем и старшину.
Бог – мир да ласку,
Черт – автомат и каску [14].

Данный пример ярко иллюстрирует использование антитезы, при помощи которой достигается комический эффект. За богом и чертом явно скрываются жизнь гражданская и армейская.

Первым об армейских стишках как о метрических произведениях, записанных в солдатских блокнотах, отозвался М. Л. Лурье [7]. Он же предложил термин «малостишья». Другой термин («солдатские рифмы») был предложен А. В. Пронозой, охарактеризовавшим рифмы как элемент армейской субкультуры [17]. Исследователь отметил, что «в настоящее время отсутствуетхарактеристика солдатских рифм в системе жанров фольклора, не изучены формы их бытования, функции и специфические черты поэтики», указав на немногочисленные работы Ж. Корминой [4], И. Райковой [18], М. Лурье [57], интернет-сайты [1; 2] и др. Кроме того А. В. Проноза предложил классификацию солдатских рифм, положив в ее основу временной (один из основных для понимания сути армейскойсубкультуры) и тематическийпринципы. В соответствии с первым все рифмы предлагаетсяраспределить по этапам службы,от самого ее начала до т.н. «дембеля». Каждому из периодов соответствует, по мысли ученого, своя тематика, например, «о неизбежности службы в армии», «об “убитой” молодости», «о крае, где служу» и т.д.

Придерживаясь тематического принципа и опираясь на материал, собранный в лаборатории фольклора Мордовского госуниверситета, мы предлагаем следующую классификацию армейских малостиший:

Малостишья о преимуществах и недостатках службы в армии

Самая многочисленная и популярная группа стихов, представляющих армейскую службу как разностороннее и противоречивое явление. С одной стороны, армия – место, где царят хаос и абсурд, где командиры раздают невыполнимые и бессмысленные приказы, где вершат расправу с духами жестокие деды.

Удар рукой, удар ногой,
Удар о что-то головой:
Летит сапог, летит ремень…
Так дух летает каждый день [14].

С другой стороны – это суровая школа жизни, не пройдя которую, представители сильного пола не могут считать себя настоящими мужчинами. Такие стихикатегоричны и назидательны, их содержание не должно ни у кого вызывать сомнения. В них передается чувство собственного достоинства и самоуважения солдата, и в отличие от других они лишены иронии и сарказма.

Запомни истину одну
(О ней идут былины):
Уходят в Армию юнцы,
А возвращаются мужчины [9].

Кто не слышал сигналы тревоги,
Не хватал на ходу автомат,
Не топтал сапогами дороги, –
Не поймет, что такое солдат [14].

Вместе с тем время пребывания в армии представляется в сознании солдата «убитым», поскольку оно лишает юнца заветной свободы, удовольствий, общения с противоположным полом таким образом приводит к потере самых лучших лет молодости:

Я не забуду этот год
И цвет казарменной стены.
Кто не терял своей свободы,
Тот не поймет ее цены [13].

Малостишья о распорядке дня

Юмористической оценке подвергается в солдатских афоризмах распорядок дня, состоящий из устойчивых компонентов: подъема, завтрака, обеда, ужина, строевых и учебных занятий, выполнения задач командиров, «вечерухи» и отбоя. Сами по себе этапы дня закономерны, но их организация часто представляется в комичном виде.

Например, вот так описывается наряд по уборке помещения:

Сижу я в казарме
С тряпкой сырой
Холодный, голодный
Солдат молодой [11].

Данный текст является юмористической переделкой известного стихотворения А. С. Пушкина «Узник», близкого солдату темой неволи.

Малостишья о дедовщине

Явление дедовщины также получает в малостишьях юмористическую интерпретацию, хотя за комическим изображением часто скрываются отнюдь не смешные ситуации. С сарказмом армейцы высмеивают духов, прапорщиков-самодуров, пишут о привилегиях дедов и их жестоком обращении к молодым солдатам:

Удар рукой, удар ногой,
Удар о что-то головой:
Летит сапог, летит ремень…
Так дух летает каждый день [12].

Если ты без сна опух,
Значит, ты всего лишь «дух».
Если спишь ты кое-как,
Значит, ты уже «черпак».
Если ты проспал обед,
Спору нет: уже ты «дед» [11].

Малостишья о прелестях «гражданки»

Находясь вдали от дома, солдаты тоскуют по «гражданке» – беззаботной доармейской жизни, о которой теперь приходится только мечтать. Центральным приемом в таких стихах выступает антитеза. Суровой армейской действительности, в которой «на мальчишку одели погоны, / Оружие дали, поставили в строй», противопоставляется безмятежное времяпрепровождение до службы, воспоминания о котором навевают грусть.

Я помню дни своей гражданки,
Я помню улицу и пьянки,
А здесь казарма и отбой
И очень хочется домой [13].

На гражданке есть режим –
Все напились и лежим.
Ну а в армии режим –
Все голодные бежим [13].

«Гражданка» в солдатском представлении ассоциируется с райским блаженством, в котором теперь пребывают друзья, имеющие возможность пить вино и гулять с девушками. Однако за видимой завистью очевидно прослеживается гордость солдат, твердо убежденных в том, что это именно они охраняют покой своих легкомысленных товарищей:

У вас зима, у нас зима
Одни и те же даты
У вас в руках стакан вина
У нас же автоматы [14].

Малостишья о дембеле

Тоска по гражданке неразрывно переплетается в душе солдата с мыслями о дембеле. Дембель выступает судьбоносным событием, которого с нетерпением ждут все, кому «автомат сильно давит плечо».Именно мечты о дембеле, подсчет срока, оставшегося до выхода приказа, скрашивают суровые солдатские будни:

Летят часы, проходят дни,
Служить все меньше остается,

Еще немного подождать –
И счастье вновь нам улыбнется!!! [9]

На свете много слов хороших:
Посылка, курево, отбой,
Но для солдата всех дороже
Два слова: «Дембель» и «Домой» [9].

Малостишья о женщинах

Несмотря на максимальную загруженность, усталость и минимум свободного времени, солдаты успевают думать и о глубоко личном – своих чувствах к слабому полу. Стихах о женщинах традиционно адресуются возлюбленной и матери, причем положительную коннотацию имеют исключительно стихотворения о матери:

Кто может дождаться солдата домой
И понимает его всей своею душой?
Кто может два года любить и страдать?
На это способна одна только мать! [14]

Девушки же в основном воспринимаются как изменщицы, которые не могут по достоинству оценить солдатской любви и верности и не способны отказаться от соблазнов в то время, когда бывший возлюбленный находится в краю, «где нет невест / Где молодость проходит как в тумане».

Когда девчонке восемнадцать,
А парню дембель через год,
Ему не надо сомневаться:
Она его уже не ждет [10].

Малостишья о любви

Любовь – в армейской поэзии представляется в двух ипостасях: с одной стороны, как нежная и самоотверженная солдатская преданность, с другой – как обманное и мимолетноечувство оставшейся на гражданке его подруги. Любовные стихи лишены иронии и сарказма и отличаются от стихов других тематических групп глубоким лиризмом. Солдаты

поэтизируют свои высокие чувства, обращаясь к традиционным изобразительно-выразительным средствам:

В твоих глазах я видел грусть.
Твой волос лег на плечи.
Скучать не надо, я вернусь.
Ты только жди.
До скорой встречи! [13]

Несмотря на видимую неоригинальность и примитивизм, любовные солдатские стихи между тем воплощают в себе юношеское представление об идеальных отношениях между парнем и девушкой:

Твои глаза я не забуду,
Пока на свете буду жить.
О них мечтать все время буду
И буду вечно их любить [11].

Малостишья о дружбе

Солдатская дружба – это святое. Звания друга удостаивается только тот, кто разделил с солдатом самые трудные моменты, кто понимает, что такое «Подъем – отбой, подъем – отбой,/Удар об стену головой», кто делил «одну сигарету на двоих», кто «строем ходит на обед». Малостишья обращены прежде всего к армейским друзьям и пронизаны чувством благодарности за взаимопомощь и поддержку:

Добежим спокойно мы
От Голицыно до Москвы.
Если кто-то упадет,
Друг на помощь вмиг придет [13].

Вместе с тем солдат неизменно хранит в душе воспоминания о гражданке и верность старым друзьям, с которыми, однако, его связывали не взаимовыручка и взаимопомощь, а веселое и беззаботное времяпрепровождение, к которому хочется поскорее вернуться:

Ты помнишь друг, как мы гуляли:
Вино, девчонки, кабаки, –
А вместо этого мне дали
ХБ, портянки, сапоги [11].

Малостишья об алкоголе

Алкоголь в армейской поэзиипредставляетсянеизменным атрибутом беспечной и разгульной гражданской жизни, символом свободы, временно недоступной для солдата.Употребление спиртных напитков возможно только для «дембелей», вызывающих у «духов» немую зависть своей «состоятельностью» и «самостоятельностью»:

Гуляй мой друг и пей вино
Люби девчат,смотри кино,
А то уйдешь сюда как я,
Где водку пьют лишь ДЕМБЕЛЯ! [12]

Водка мыслится напитком взрослых мужчин, сильных и уверенных в себе,»духи» же – юнцы, которые не знают нормы и быстро пьянеют, чем становятся опасными для окружающих:

Два пьяных духа из ПВ
Сильнее роты ВДВ [13].

Однако в конце службы солдат уже не боится говорить об алкоголе как о чем-то недоступном и запрещенном, он смело пьет за ребят, за Родину, за семью и т.д.:

Я рюмку пью за вас, ребята!
Вторую выпью я за Русь!
Бутылку выпью я за брата,
А за солдата – я напьюсь! [9]

Малостишья о родах войск и месте службы

С особой гордостью солдаты рассказывают о крае и родах войск, в которых им пришлось служить.

Мы пограничные войска
И нами Родина гордится.

Не подведем своих отцов
И защитим свою границу [13].

В таких стихах»свои» войска неизменно представляются наиболее значимыми в сравнении с другими:

Два солдата из стройбата
Заменяют экскаватор.
Два солдата ВВС
Заменяют взвод СС [12].

Чтобы попасть в такие войска, необходимо соответствовать определенным требованиям, которые могут быть представлены как в комическом, так и в реалистическом виде:

Кто не курит и не пьет,
Матом не ругается,
Тот в ПВ не попадет,
Пусть и не старается [14].

Камуфляж промок от пота –
Не равняйте нас с пехотой.
Не стройбат мы, не ВВ –
Мы ребята из ПВ [14].

Малостишья-письма

Эпистолярный жанр долгое время был наиболее востребованным в армии. Получить письмо из дома – радость для солдата, писать письма родным – его обязанность. Именно в письма нередко включались и малостишья, окрашенные грустной романтической тональностью, просьбой не забывать мужчину, охраняющего покой граждан:

Часы идут, года проходят.
Не знаю, что и написать.
Одно прошу, одно желаю:
Прошу меня не забывать [12].

Малостишья-письма могли служить и надписью на высылаемых домой или друзьям фотографиях.

В целом, проведенный анализ позволяет сделать вывод о возможности рассмотрения малостиший как самостоятельной жанровой разновидности армейского фольклора. К жанровым

признакам малостиший относятся обращенность к армейской тематике, стихотворная форма, простота синтаксических конструкций, небольшой объем, юмористичность, оценочность. По содержанию они являют собой живой отклик на проявления армейской службы. Кроме того, маломерные стихи выполняют психологическую функцию, помогая солдатам с помощью юмора переносить сложности армейской службы.

Литература

1. Армия России (изнутри). [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://rusarmia.com/

2. Артефакт, любопытство, фантазии. [Электронный ресурс] – Режим доступа :http://nikkka.ru/2umora_army2.shtml

3. Бройдо А., Кутьина Д., Бройдо Я. Собрание «Боян». [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://www.daabooks.net/indexkoi.html

4. Кормина Ж. Из армейского блокнота (заметки о топике и риторике солдатского письменного фольклора). [Электронный ресурс] – Режим доступа :http://www.ruthenia.ru/folklore/cormina4.htm

5. Липатов В. А. Авантекст «дембельских альбомов». [Электронный ресурс] – Режим доступа : http://elar.uspu.ru/bitstream/uspu/1627/1/konf000190.pdf

6. Лобанова Е. Н. Образ солдата в современном армейском фольклоре// Уральский филологический вестник. Серия «Русская классика: динамика художественных систем». – Екатеринбург. – 2012. – № 6. – С. 88–106.

7. Лурье М. Поэзия в казармах: Русский солдатский фольклор (из собрания «Боян»). – М.: ОГИ, 2008. – 563 с.

8. Неклюдов С. Ю. Авантекст в фольклорной традиции // Живая старина. – 2001. – № 4. – С. 2

9. ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Инсар Республики Мордовия. Июль 2011 г. (информант: В. П. Бакулин, 1966 г.р.).

10. ПМА 2 –Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. ЛеткиСтарошайговского района Республики Мордовия. Июль 2002 г. (информант: И. И. Ждакаев, 1974 г.р.).

11. ПМА 3 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Летки Старошайговского района Республики Мордовия. Июль 2002 г. (информант: П. И. Живайкин, 1974 г.р.).

12. ПМА 4 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в с. Летки Старошайговского района Республики Мордовия. Июль 2002 г. (информант: А. Н. Кадеров, 1980 г.р.).

13. ПМА 5 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. СаранскРеспублики Мордовия. Апрель 2014 г. (информант: Р. К. Садыков, 1974 г. р.).

14. ПМА 6 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в п. Чамзинка Чамзинского района Республики Мордовия. Июнь 2010 г. (информант: Э. П. Александров, 1971 г.р.).

15. Проноза А. В. Жанровая специфика солдатских рифм // Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского. Серия «Философия. Культурология. Политология. Социология». – Симферополь. – 2011. – Т. 24 (63). – № 3–4. – С. 278–290.

16. Проноза А. В. Понятие-символ «дембель» в современной солдатской субкультуре // Традиционная культура. – М., 2011. – № 4. – С. 156–165.

17. Проноза А. В. Солдатские рифмы – характерный элемент армейской субкультуры. / Социологические исследования. – М., 1999. – № 9. – С. 129–131.

18. Райкова И. Н. Фольклор современных солдат: идейно-художественное своеобразие и отношение к детскому фольклору // Мир детства и традиционная культура / сост. С. Г. Айвазян. – М., 1994. – С. 73–101.

19. Тростина М. А., Сорокина А. В. Армейские афоризмы как юмористический источник информации о солдатских буднях // Вопросы архивоведения и источниковедения в высшей школе: сб. статей. – Арзамас, 2017. – С. 269–277.

GENRE AND THEMATIC ORIGINALITY OF THE ARMY POETRY IN SMALL FORMS (BASED ON THE «DISCHARGE» ALBUMS»)

A. V. Sorokina[1], M. A. Trostina[2]

Summary. The article discusses one of the varieties of military poetry – small poems. The authors focus attention on the genre nature of small poems, included in the «discharge» albums, analyze their themes, motifs and poetics.
Keywords: folklore, genre, «discharge» album, poems, small poems.

УДК 297+392.8

О ГЕНДЕРНЫХ АСПЕКТАХ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ[3]

Г. Р. Столярова[4], Н. В. Рычкова[5], С. Ю. Рычков[6]

Аннотация. В статье на основе эмпирических данных, полученных в ходе этносоциологических опросов татар и таджиков г. Казани – групп мусульман, имеющих различный статус и численность – анализируются полоролевые особенности, которые находят отражение в культуре питания. Показана историческая детерминированность гендерных особенностей в распределении обязанностей, связанных с нутриционистским поведением. Особое

---

[1] Ogarev Mordovia State University, student, Saransk, snv7379@mail.ru.
[2] Ogarev Mordovia State University, PhD in Philological Sciences, Research Docent of the Department of Russian and foreign literature, Saransk, trostina@mail.ru.
[3] Подготовлено при финансовой поддержке РГНФ, проект №16-01-00285 «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани)» .
[4] Казанский (Приволжский) федеральный университет, вед. науч. сотр., д-р ист. наук, проф., Казань, guzelstol@mail.ru.
[5] Казанский национальный исследовательский технологический университет, канд. ист. наук, доц., Казань, nadvas2@rambler.ru.
[6] Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирясова, зав. каф., канд. ист. наук, доц., Казань, rychkovkazan@ramnler.ru.

внимание уделено сходству и отличиям в опрошенных группах; выделены некоторые тенденции в развитии процессов.
Ключевые слова: мужские и женские роли, культура питания, татары, таджики.

С древнейших времен человечество выработало принцип полоролевого поведения, который присутствует во всех сферах жизнедеятельности. В первую очередь разделение ролей касалось основных систем жизнеобеспечения и базировалось, судя по всему, на объективных биологических особенностях мужчин и женщин, а также на целесообразности – достижении цели кратчайшим путем [1; 2]. Со временем элементарные потребности человека в защите от угроз окружающего мира и в поддержании самых необходимых форм жизнедеятельности трансформировались в сложные культурные системы, внутри которых происходила эволюция и полоролевого поведения [4; 7; 8].

Цель данной статьи – проанализировать некоторые аспекты полоролевого поведения в культуре питания – одной из базовых систем жизнеобеспечения. В качестве эмпирической основы привлечены материалы, полученные в ходе выполнения авторами научно-исследовательского проекта «Религиозные детерминанты в культуре питания (на примере татар и таджиков г. Казани)». Татар и таджиков по идее нашего проекта объединяет принадлежность к исламу; основное отличие заключается в статусе: татары – представители титульной национальности, этнического большинства, тогда как таджики относятся к этническим меньшинствам, относительно молодой диаспоре, формирование которой началось в Татарстане в 1970-е годы.

Культура питания – широкое понятие, включающее, кроме системы питания (способы добычи, обработки и хранения продуктов; виды и состав приготовляемых из них блюд; утварь; режим питания), поведенческий аспект. К последнему относятся правила поведения перед принятием пищи, во время и после трапезы; взаимодействие участников, включенных в процедуры, связанные с питанием; ритуально-обрядовые действия и иные социальные практики, в которых пища выполняет определенные роли.

В каждом из элементов культуры питания исторически утвердились свои полоролевые распределения. Выживание, стабильность и преемственность семьи всегда были связаны с теми, кто благодаря кулинарии и использованию костра производил из сырых продуктов готовую пищу и кормил людей приготовленной им едой. Именно поэтому во многих культурах семью изображают с помощью такого символа, как очаг, который используется для приготовления еды. В культурах различных народов кулинария больше связывается с женщинами, и именно они превращали сырые продукты в культурные артефакты, развивая различные приемы кулинарной техники и открывая новые способы сохранения пищевых продуктов. Роль женщин в питании остальных людей обосновывается тем, что она является матерью и кормит своих детей молоком. Тот факт, что женщины обладают способностью кормить других людей в силу своей физиологической специфики, утвердило в общественном сознании представление о том, что кормление представляет собой сущностную обязанность женщины, заложенную в ней от природы [5, с. 86].

Среди мусульман также приготовление еды в основном считается женской обязанностью, и мужчины-мусульмане особо не вмешиваются в эту сферу. Это обстоятельство в исламской культуре получило свою легитимность в силу исторического основания, восходящего к жизни Пророка ислама, поручившего своему зятю все обязанности, выходящие за пределы дома, включая добычу еды, а дела по дому, в том числе, приготовление еды – своей дочери. Это разделение до настоящего времени является основой для распределения обязанностей между мужчинами и женщинами в исламе. Кроме того, согласно исламской точке зрения, при выборе характера еды и способах ее приготовления более предпочтительным является желание большинства членов семьи, в том числе, женщин, а не кормильца, то есть мужчины. Данное утверждение базируется на высказывании Пророка: «Верующий ест то, что желает есть его семья, а лицемер заставляет есть семью то, что желает сам».

Между тем, в различных мусульманских культурах выполнение этих правил неодинаково. В частности, как показали материалы опроса татар и таджиков г.Казани, в среднем считают

приготовление пищи женской обязанностью (вариант ответа: «безусловно согласен») около 19% татар и 37% таджиков; одновременно с утверждением «Я считаю мужской обязанностью добычу еды» безоговорочно согласились около 40% татар и 83% таджиков. Расходятся мнения в опрошенных группах при ответах на вопрос, следует ли при приготовлении пищи оказывать большее предпочтение вкусам и интересам мужчины, а не женщины. По этому поводу «за» высказались 31% таджиков и 17,5% татар. Очевидно, что представители таджикской диаспоры ближе к патриархальной модели поведения, чем татары. При этом, фиксируется расхождение представлений опрошенных по обозначенным вопросам с исламскими канонами. Особенно это заметно у таджиков, если учесть, что уровень их религиозности выше, чем у татар: практически 100% респондентов обозначили себя как «верующие мусульмане», в большинстве «соблюдающие все предписания», тогда как доля верующих среди опрошенных татар приближается к 70% и большинство среди них составляют верующие, не соблюдающие предписаний.

Анализ гендерных отличий осуществлен нами на примере татар. В массиве для удобства анализа выделены три условные возрастные группы – «молодежь» (18–29 лет), «взрослые» (от 30 лет до достижения пенсионного возраста) и «пенсионеры» – с последующим разделением на группы мужчин и женщин. Выявлена следующая картина (таблицы 1, 2).

Таблица 1. Распределение ответов на вопрос «Согласны ли с утверждением, что приготовление пищи является женской обязанностью» (в %)

Варианты ответов	Молодежь	Взрослые	Пенсионеры
Да	26,2	23	6,8
В основном да	31,3	24,3	27,3
Безразлично	23,8	18,9	27,3
В основном нет	12,5	14,9	18,1
Нет	6,2	18,9	20,5

Таблица 2. Приготовление пищи как женская обязанность: половозрастные аспекты (в %)

Варианты ответов	Молодежь		Взрослые		Пенсионеры	
	муж	жен	муж	жен	муж	жен
Да	27,5	24,4	27,8	18,4	15,4	3,2
В основном да	20,0	41,7	25	23,7	30,7	25,8
Безразлично	30,0	19,3	27,8	10,5	23,1	29,0
В основном нет	12,5	12,2	11,1	18,5	15,4	19,4
Нет	10,0	2,4	8,3	28,9	15,4	22,6

Представление о приготовлении пищи как женской обязанности, безусловно, поддерживают до четверти респондентов в молодежной и взрослой группах и только 7% в группе пенсионеров. Мнение мужчин и женщин с возрастом все больше расходится: у молодежи совпадает; во взрослой группе его поддерживает каждый 3–4 мужчина и каждая 5–6 женщина; среди пенсионеров – каждый 6–7 мужчина и 3 женщины из 100. Треть в молодежной группе и четверть - в остальных сходятся во мнении, что приготовление пищи – в основном женская обязанность; в группе взрослых мнения мужчин и женщин совпадают, у пенсионеров незначительно расходятся (каждый третий мужчина и каждая четвертая женщина), а в молодежной группе женщины придерживаются этого мнения вдвое чаще мужчин. Мы считаем очевидным, что в семейном воспитании девочек в значительной мере сохраняются традиции прежнего разделения трудовых обязанностей по принципу «мужские» – «женские», которые переносятся в первый период самостоятельной жизни. С возрастом приоритеты начинают меняться, о чем свидетельствуют наши данные. Так, среди респондентов, в основном не согласных и совершенно не согласных с суждением, что приготовление пищи – женская обязанность, показатели растут от групп молодежи к старшим возрастам, а в женских группах – значительно более определенно, чем в мужских.

До сих пор сохраняется представление, что добыча еды – скорее, мужская обязанность (таблицы 3, 4).

Таблица 3. Распределение ответов на вопрос «Я считаю мужской обязанностью добычу еды» (в %)

Варианты ответов	Молодежь	Взрослые	Пенсионеры
Да	39,5	48,6	29,5
В основном да	38,3	32,4	34,2
Безразлично	14,8	12,2	25
В основном нет	6,2	5,4	6,8
Нет	1,2	1,4	4,5

Таблица 4. Гендерные аспекты восприятия «добычи еды» как мужской обязанности (в %)

Варианты ответов	Молодежь		Взрослые		Пенсионеры	
	муж	жен	муж	жен	муж	жен
Да	42,5	36,6	55,5	42,2	38,4	25,8
В основном да	35,0	41,5	27,8	36,8	23,1	38,7
Безразлично	15,0	14,6	11,1	13,2	23,1	25,8
В основном нет	5,0	7,3	5,6	5,2	7,7	6,5
Нет	2,5	0	0	2,6	7,7	3,2

Это мнение разделяют респонденты всех возрастных групп, мужчины и женщины в равной степени, причем, вариант ответа «да, безусловно» популярнее у мужчин. При том, что собственно добыча пищи в современных условиях – явный анахронизм, подобные суждения отражают представления о наибольшей ответственности мужчин за поддержание жизнедеятельности семьи, что может и не совпадать с реальной ситуацией [3; 6].

Приведенные данные свидетельствуют, что гендерные отличия продолжают существовать в повседневных практиках. Безусловно, их роль и проявления много шире, что и предполагается выявлять в последующих исследованиях.

Литература

1. Балабанова Е. С. Домашний труд в семье как символ гендера и власти //Гендерные исследования. 2005. № 6. С. 109–120.

2. Василенко И. В. Домашняя экономика: результативность и практики распределения гендерных ролей //Вестник Волгоградского гос. университета. Сер.7. Филос. 2012. № 2 (17). С. 80–86.

3. Вовк. Е. «Муж-добытчик» и «жена-хозяйка»: традиционные семейные роли в нормах и практиках» //Социальная реальность. 2007. №5. С. 24–30.

4. Здравомыслова О. М. Семья и общество: гендерное измерение российской трансформации. М.: Едиториал УРСС, 2003. 152 с.

5. Козина И. М. Что определяет статус «кормильца» семьи? // Социологические исследования. 2000. № 11. С. 83-89.

6. Мезенцева Е. Б. Мужчины и женщины в сфере домашнего труда: логика экономической рациональности против логики гендерной идентичности? // Гендерное равенство: поиски решения старых проблем. М., 2003. С. 50–71.

7. Российский гендерный порядок: социологический подход /Под ред. Е. А. Здравомысловой, А. А. Темкиной. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге. 2007. 306 с

8. Семья и семейные отношения: современное состояние и тенденции развития / Под общей редакцией проф. Саралиевой З. Х. Н. Новгород: Изд-во НИСОЦ, 2008. 583 с.

ABOUT GENDER ASPECTS IN THE CULTURE OF NUTRITION

G. R. Stolyarova[1], **N. V. Rychkova**[2], **S. Y. Rychkov**[3]

Summary. In the article, on the basis of empirical data obtained during ethnosociological surveys of the Tatars and the Tajiks of Kazan, groups of Muslims with different status and numbers, sex-role characteristics are analyzed, which are reflected in the culture of nutrition. The historical determinacy of gender features in the distribution of duties related to nutritional behavior is shown. Particular attention is paid to similarities and differences in the interviewed groups; some trends in the development of processes are highlighted.

Keywords: male and female roles, food culture, the Tatars, the Tajiks.

---

[1] Kazan Federal University, Doctor of Historical Sciences, Prof., Leading Researcher, Kazan, guzelstol@mail.ru.

[2] Kazan National Research Technological University, Cand. Sci. (Hist), Assoc. Prof., Kazan, nadvas2@rambler.ru.

[3] Kazan Innovation University named after VG Timiryasov, Cand. Sci. (Hist), Assoc. Prof., Head of the Department, Kazan, rychkovkazan@ramnler.ru.

УДК 398

ИНТЕРНЕТ ҺӘМ ФОЛЬКЛОР: ТРАДИЦИЯЛӘРНЕҢ ВИРТУАЛЬ ЧЕЛТӘРГӘ КҮЧҮЕ (ВКОНТАКТЕ ЧЕЛТӘРЕНДӘГЕ «ТАТАР АВЫЛЛАРЫ» ТӨРКЕМЕ МИСАЛЫНДА)

Р. Р. Сабиров[1]

Аннотация. Фольклор акрынлап интернет челтәренә күчә башлады. Бу исә виртуаль дөньяны, аерым алганда, социаль челтәрләрне дә фәнни өйрәнү ихтыяҗын тудырды. Әлеге мәкаләдә Вконтакте челтәрендәге бер төркем мисалында татар авылларын өйрәнүнең яңа мөмкинлекләре тикшерелде.
Ачкыч сүзләр: Интернет, Вконтакте, авыл, фольклор, легенда.

Соңгы ун-унбиш ел эчендә кешелек җәмгыяте мәгълүмати технологияләр өлкәсендә революцион үзгәрешләр белән характерлана. Интернет – барлык өлкәдәге диярлек мәгълүматның туплану урыны. Кешеләр биредә үзара аралаша, белем ала, уйный, күңел ача, ял итә, эшли… Үзара аралашуның иң популяр чараларыннан берсе – ул социаль челтәрләр. Бу өлкәдә дә ел саен үсеш-үзгәреш, динамика күзәтелә. Баштарак аерым сайтларны социаль челтәрләр алмаштырды, алары камилләште, Вконтакте, Одноклассники, Twitter, Facebook, Instagram кебек яңадан-яңалары барлыкка килде, шулар урынына соңгы елларда мессенджерлар уйлап табылды. Кыскасы, бу өлкәдә көн саен яңалык барлыкка килә дип әйтсәк тә, дөреслеккә хилафлык китермәбез. Алай гына да түгел, дөнья һәм рус фән дөньясында виртуаль дөнья белән фәннең төрле өлкәләре арасындагы мөнәсәбәт җентекле өйрәнелә дә. Әйтик, фольклор һәм Интернет, виртуаль дөнья һәм әдәбият кебек заманча өйрәнүләр буенча фәнни конференцияләр уздырыла, җыентыклар басыла [1], [5].

Социаль челтәр – исеменнән күренеп торганча, социаль элемтәләр, мөнәсәбәт кору, оештыру өчен булдырылган веб-сайт ул. Елдан-ел камилләшеп торса да, алар арасында әлегәчә иң

[1] Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, фәнни хезмәткәр, филол. фән. канд., Казан, sabrad@mail.ru.

популяры булып Вконтакте челтәре тора. Һәрхәлдә, Россиядә тәгаен шулай. Шунысы да хак, әлеге челтәр бүгенге көндә барлык диярлек социаль төркемнәрне, җенес һәм профессияләрне «чолгап алган». Биредә үзеңнең элеккеге дусларыңны, танышларыңны табарга һәм барларга мөмкин. Фотография һәм видео, җыр һәм музыка табасың килсә дә, проблемалар юк. Аннан килеп, ВКонтакте һәм башка соцчелтәрләрдә теге яки бу хәбәргә, яңалык һәм фикергә үз мөнәсәбәтеңне белдерергә мөмкин. Соңгы фактор исә челтәрдә бер төрле кызыксынулары булган төрле яшьтәге, җенестәге кешеләрне берләштерергә мөмкинлек бирә.

Вконтактедагы «Татар авыллары – Татарские деревни» дип аталган төркем [4] 2017 елның февраль аенда эшли башлады. Төркемнең максат-бурычлары аның иң беренче хәбәрендә үк күрсәтелгән: «максатыбыз – Татарстандагы һәм Россиядәге татар авыллары базасын булдыру, барлау һәм таныту! Татарстанда, Россиядә ничә татар авылы бар? Татар авылы бүген ни хәлдә? Киләчәгә бармы? Авыл кешесенең хәле ничек? Ни белән шөгыльләнә ул һәм аны ниләр борчый? Төркем әнә шул сорауларга җавап эзләячәк».

Әйтергә кирәк, чагыштырмача тиз вакыт аралыгында әлеге төркем шактый популярлык казанды һәм берничә ай эчендә бирегә 2000нән артык кеше кушылды. Социаль төркемнәр өчен бу әйбәт күрсәткеч (әйтик, «Идел» журналының рәсми төркемендә шул ук саннарны җыю өчен бер елдан артык вакыт кирәк булды). Катнашучыларның абсолют күпчелеге туган авылларын сагынучылар, ягъни шәһәрдә яшәүчеләр. Яшь категориясен карасак та, биредә күпчелек 45 яшьтән узучылар (барлык катнашучыларның 45%).

Төркемдә катнашучыларның географиясе дә кызыклы. Анда керүчеләр арасында күпчелек, әлбәттә, Россиядән. Икенче урында исә – Казахстанда яшәүчеләр. Аннан соң – Төркия һәм... Украина. Статистикадан күренгәнчә, төркемгә Германия, Финляндия, Польша, АКШта яшәүчеләр дә кушылган.

Әлеге төркемдә катнашу, яңалыклар белән танышу, фото-, видеолар карау өчен 80% кулланучы мобиль телефоннарга мөрәҗәгать итә. Һәм бары тик 20% гына компьютердан керә. Бу исә тагын бер тапкыр заманның никадәр тиз ритмда үсеш-үзгәреш кичерүе, заманча технологияләр кулланучыларның инде

«компьютеризация» түгел, бәлки «смартфонизация» кичерүен дәлилли.

Төркемне ачкач та, мин «Авылыгызның Вконтактедагы төркемен атагыз» дигән хәбәр ясадым. Әлегә төрле авылларга багышланган 20ләп төркем барлыгы ачыкланды. Әлбәттә, чынбарлыкта андый төркемнәр бик күп. Ләкин барысын да актив дип әйтеп булмый. Кемнәрдер ясыйлар да, бераз алып баралар һәм оныталар. Ә «Татар авыллары»нда күрсәтелгән төркемнәр бик актив. Аларның күпчелеге «ябык» формада, ягъни аларга бары тик «гариза» биргәннән соң гына кушылырга мөмкин. Андыйларга нәкъ менә шул авыллардан чыккан кешеләр кушыла дип әйтергә тулы нигез бар.

«Ачык» формадагыларын анализлау да кызыклы. Кайбер нәтиҗәләр белән уртаклашасы килә. Бик актив авыл төркемнәренә шуннан чыккан кешеләр дә, авыл халкы үзе дә кушылган. Беренчеләре, авылларын сагынып, шигырьләр-җырлар куя, элеккеге еллардан, кунакка кайтып төшергән фотосурәтләрен урнаштыра. Шул авылда яшәүчеләр исә авыл яңалыклары белән уртаклашып бара, барлык чаралардан фотолар, видеолар куя. Әлбәттә, шәһәрнекеләр аларга комментарийлар яза, туган авылы белән элемтәсен Вконтакте аша булса да өзмәскә тырыша. Бу нисбәттән тагын бер моментка игътибар итәсем килә. Күп кенә авылларның төркемнәрендә яшьләрнең булуы сөендерә. Бигрәк тә шушы авылда туып-үскән шәһәр кешеләренең балалары булу игътибарга лаек. Алар авылларга әби-бабалары янына хәтта әти-әниләренә караганда да күбрәк кайта кебек: җәйге, көзге, кышкы, язгы каникулларын шунда уздыра, бәйрәмнәрдә дә шунда. Алар инде фотосурәтләрне дә күбрәк куя, видеоларны да ешрак урнаштыра. Ягъни Вконтакте теге яки бу нәселнең авыл белән мөнәсәбәтен өзмәүче бер чара да икән әле.

Бу төркемнәрне фольклор күзлегеннән тикшерү дә үзенчәлекле. Бер генә мисал. Әйтик, төркемдә берәр авылдашларының вафат булуы турында яңалык куялар. Мин тикшергән күпчелек төркемнәрдә шушы хәбәр «астында» бәетләр басыла. Һәрбер авылның бер-ике бәет чыгаручысы бар. Кагыйдә буларак, аның берсе авылда яши, икенчесе шәһәрдә. Яки берәр парның кавышуы турында хәбәр куела. Шуннан китә тәбрикләүләр. Котлаулар арасында еш кына гаять үзенчәлеклеләре дә очрый. Тел

нисбәтеннән дә төркемнәрне анализлау кызыклы нәтиҗәләр ясарга мөмкинлек бирә. Биредә Шыгырдан халкына гына хас «ц»ыкылдауны да, Минзәләгә хас «бодау»ларны да, кукмаралыларга хас «апаем»нарны да очратырга мөмкин. Аңлашылганча, шул ук бәет-мәрсияләрдә, котлау-мәдхияләрдә дә бу ачык чагылышы таба.

Фоторәсемнәр арасында шушы авылның күркәм күренешләрен төшергән сурәтләр дә бик күп. Аерым алганда, шушы төбәккә генә хас тәрәзә кәрнизләре, бизәкләр очрый. Шул рәвешле, бу авылларда менә дигән балта осталары, һөнәрчеләр яшәвен дә чамаларга мөмкин. Гомумән, мактауга лаек һөнәр ияләрен, аларның иҗат җимешләрен еш куялар биредә.

Үзем карап чыккан төркемнәрдәр иң активлары дип Аксубай районының Яңа Дума, Татар Майнасы, Актаныш районының Әтәс һәм Апач авылларының берләштергән төркемнәрен, Кама Тамагы Олы Кариле, Балтач районы Көшкәтбаш кебек авылларны атарга мөмкин. Алар көн саен яңартыла, яңа хәбәрләр белән куандыра, яңалык һәм вакыйгалар белән уртаклаша. Башкортстанның Стәрлебаш авылы төркемендә 8000 якын кулланучы теркәлгән. Шул сәбәпле, хәзер төркем реклама бирү, ягъни аны оештыручылар акча эшләү мөмкинлеге дә алган. Оренбург өлкәсе Абдулино районы Тирес-Усман авылы да шактый активлык күрсәтә. Тагын бер кызыклы фактны искәртәсем килә. Авыл төркемнәре шушы төбәк халкын берләштерүче бер чара да. Теге яки бу бәйрәм, концерт, Сабан туйларына чакырулар – гадәти күренеш. Ә менә шул ук Яңа Дума авылында инвесторларның ферманы сүтәргә килүләрен игълан иткәч, Вконтакте ярдәмендә авылдашлары янына шәһәрдән дә бик күп ир-егет кайта һәм инвесторга каршы чыга! Терлекләре озатылса да, ферма, шөкер, сүтелми. Анда бүгенге көндә шушы авыл фермеры менә дигән база булдырган. Ягъни интернет, аерым алганда, Вконтакте һәм андагы төркемнәр ул оператив мобилизация чарасы да икән.

Төркемдә теге яки бу авылга багышланган шигырьләр һәм җырлар базасы булдырылды. Интернетның, социаль челтәр һәм мессенджерларның шундый үзенчәлеге бар: анда теге яки бу мәгълүмат, бер-береңә уртаклаша-уртаклаша, ахыр чиктә, авторын «югалта». «Традицион культурага хас булган «башкаручы – тыңлаучы» бүленеше челтәрдә «җибәрүче (уртаклашучы) –

адресат» белән алмашына» [3]. Мондый ситуациядә адресат, ягъни информацияне кабул итүче традицияләрнең потенциаль дәвамчысы дип карала ала, ягъни бу фактор үзе үк социаль челтәрдәге, аерым алганда, Вконтактедагы мәгълүматны халык авыз иҗатына – фольклорга якынлаштыра.

Ә менә җырлар күпчелек очракта конкрет башкаручы исеме белән бергә бирелә. Әлегә авторлык мәсьәләсе әллә ни катлаулы түгел. «Татар авыллары» төркемендә теге яки бу бу авылга багышланган 30дан артык җыр тәкъдим ителә (шунысын искәртү кирәк: әлеге җырларны төркем хуҗасы түгел, ә анда катнашучы һәркем урнаштыра): «Үзием – үз илем», «Түбән Майна», «Балтачым», «Сагындым сине, Питрәч», «Шушма буе», «Эх, Кукмара», «Наласа авылы көе», «Авылым Тигәнәлем», «Туган авылым Яуширмә», «Чынлы суы», «Саумы, Мәмдәлем»… Конкрет атамалы җырлар белән берлектә, гомумән, авылга багышланган җырлар да туплана: «Авылым каеннары», «Кил каршыма, туган авылым», «Авыл киче», «Авыл малайлары», «Авыл көе»… Шунысына да игътибар итәргә кирәк: интернетта конкрет атамасы, конкрет автор яки башкаручысы булган җырлар вакыт узу белән исемен дә «алмаштыра», автор-башкаручысы да күрсәтелми башлый, күп очракта Вконтактеда утыручыларның үзләре башкаруында тәкъдим ителә башлый. Буыннан-буынга, бер кулланучыдан икенчесенә тапшырыла-тапшырыла, ул инде акрынлап халык авыз иҗаты әсәренә дә әверелергә мөмкин.

Төп казанышларның берсе дип «Татар авыллары» төркемендә авыллар тарихына багышланган бүлекне атарга мөмкин. Әлеге бүлек күптән түгел генә булдырылды һәм биредә татар авыллары тарихы, бүгенгесе, риваять һәм легендалары, күренекле кешеләре турында мәгълүматлар тупланган. «Авылым тарихы» дип аталган әлеге сәхифә үзенә күрә татар авылларына багышланган энциклопедик белешмәне хәтерләтә.

Хәзерге вакытта биредә 20дән артык авылның тарихы һәм бүгенгесе яктыртылган. Шулар арасында теге яки бу дәрәҗәдә фәнни язмаларны хәтерләткәннәре дә бар. Әйтик, Үчкә (Түбән Кама), Габдрахман (Әлмәт), Иске Рәҗәп (Спас), Шура (Арча), Татар Суыксуы (Актаныш), Өркеш (Кукмара) авыл җирлегенә караган авыллар турындагы материалларны аерып атарга була. Ә Аксубай районының Яңа Дума авылы тарихын тәкъдим итү шушы

төбәктән чыккан Нәҗип Думави нәселе белән параллель тикшерелә. Язмаларда риваять һәм легендаларга зур урын бирелә. Авыл, хәтта район исемнәренең килеп чыгышы (аерым берәүләрдә элеккеге һәм соңрак кушылган исемнәр дә тикшерелә, әйтик, Спас районының Иске Рәҗәп авылы берара Старый Баран дип аталып йөртелгән һәм легендаларга бәйләп аңлатылган) турында мәгълүматлар бирелә, шушы төбәк белән бәйле топонимик атамаларга аңлатматалар китерелә. Әлбәттә, биредә төрле язма хезмәтләргә таянып язылган материаллар да, авыл картлары, буыннан-буынга күчеп килгән мәгълүматларга таянып язылганнары да бар. Миңа калса, соңгысы кыйммәтлерәк тә. Гомумән алганда, шушы бүлектәге язмалар саны артыр, алга таба аларны шул ук фольклор эскпедицияләр вакытында да рәхәтләнеп кулланып булыр дигән өметтә калам.

Күрәбез, фольклор да бүгенге көндә интернетка күчеп бара. Әлегә татар фәнендә «интернет» һәм «фольклор» дигән төшенчәләр ят булып тоелса да, дөнья һәм Россия фәнендә ул инде үз урынын тапты диярга була.

Әдәбият

1. Алексеевский М. Д. Интернет в фольклоре или фольклор в Интернете? (Современная фольклористика и виртуальная реальность): [Электронный ресурс]. URL: http://lib.znate.ru/docs/index-64363.html

2. Интернет и фольклор: Сб. статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2009. – 320 с.

3. Рукомойникова В. П. Интернет как среда существования фольклора: [Электронный ресурс]. URL: http://wladimire.livejournal.com/343247.html

4. Татар авыллары – Татарские деревни: [Электронный ресурс]. URL: https://vk.com/tatar_village

5. Folk-art-net: новые горизонты творчества. От традиции – к виртуальности: Сб. статей. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2007. – 200 с.

Кушымта

Вконтактедагы «Татар авыллары» төркемендә урнаштырылган бер язма

Аксубай районы Яңа Ибрай авылы тарихыннан

(КФУ студенты Рузилә Әмирова әзерләде)

Яңа Ибрай авылы турында (Аксубай районы)

Яңа Ибрай (Чәтрән) – Татарстан ресубликасының Аксубай муниципаль районына караган авыл. Район үзәгеннән ул якынча 25 чакрым ераклыкта урнашкан. Авыл җирлелегенең күпчелеген (99%) татар халкы тәшкил итә. Ислам динен тоталар. Яңа Ибрай Татарстанның иң зур 10 авылы исемлегенә кергән авыл. Бүгенгесе көндә биредә өч таш мәчет, мәдрәсә, 11-еллык мәктәп, зур мәдәният йорты, 6-7 кибет һәм фермер хуҗалыклары бар. Авылда якынча 1100 хуҗалык исәпләнә.

Авыл халкы теле мишәр диалектына карый. [ч], [җ] урынына [ц], [з], [тч], [й] авазлары актив кулланыла. Мәсәлән: Цирмешән, кецкенә, цегендер, пецән цапкан, зыен (җыен урынына), йимеш, тчәтчәк h. б.

Авыл халкының бер өлеше озын, ябык, зәңгәр я көрән күзле, ак йөзле, чәчләре сарырак. Икенчеләре кыскарак буйлы, зәңгәр-соры күзле, аксыл йөзле.

Авыл тарихы, аның килеп чыгышы турында күп кенә кызыклы һәм каршылыклы мәгълуматлар йөри.

Халык сөйләве буенча, Яңа Ибрай авылының беренче нигезләүче кешесе Иске Ибрай авылыннан булган. (Әйтеп үтәргә кирәк, ике авыл арасы нибары якынча 9 чакрым.) Яңа Ибрай авылы оешканнан соң, беренче нигез салынган авыл Иске Ибрай дип йөртелә башлаган.

Авыллар бер-берсен инештән агып килгән йомычканы күреп белә башлаган дигән сүзне авыл тарихчылары теленнән еш ишетергә була.

Авылның оешу вакыты XVI гасыр ахырына–XVII йөз башларына туры килә. Авыл башта бик кечкенә булган. Яңа Ибрайга, халык сөйләвенә караганда, Нижгар (Түбән Новгород) якларыннан Чаадаевлар һәм Канкаевлар килеп утырганнар.

Чаадаевлар чукындыру сәясәтеннән котылырга теләсә, Канкаевлар крепостной изүгә түзә алмыйча килгәннәр, риваятьләргә караганда халык телендә билгеле Бәхтияр Канкаев та шулардан булган, аны авылга нигез салучыларның берсе дип саныйлар. (Чаадаевлар турында тулырак мәгълумат түбәндәрәк).

Яңа Ибрай авылын икенче төрле Чәтрән дип тә йөртәләр. Бу атаманы авылга табигать үзе биргән булса кирәк. Татар халкы зирәк, яшәү шартлары әйбәт, көнкүреш өчен мул сулы җирлекне сайлаган. Бүгенгесе көндә дә авылда җиде чишмә бар, элек алар саны тагын да күбрәк булган, чишмә тавышы еракларга ишетелеп, халык телендә «Чәлтрән» атамасы туган. Тарихи кыскарыш кичереп, ул «Чәтрән» гә калган. Бу атама тарихи чыганакларда, татар халык авыз иҗаты әсәрләрендә еш очрый. «Риваятьләр һәм легендалар» томына Чәтрән авылына кагылышлы «Чәтрән» дип аталган легенда-риваять урнаштырылган. Аның эчтәлеге моннан гыйбарәт:

«Фәтхулла бабай, Гали [Татар язучысы һәм җәмәгать эшлеклесе Галиәсгар Гафуров (1867–1942] белгәндә, инде карт кеше иде. Ул бөтен авылда бердәнбер суфи-мөрит. Эш эшләми. Аягына иске бер читек, аның өстеннән бик тупас, бер инәдән бәйләнгән оек, шулар өстеннән бик зур һәм бик авыр бер юкә башмак киеп, тупас, үз буеннан да озынрак бер таяк тотып, һәр көнне берәр йортка шикәрле чәй эзләп китәр иде. Кабул итәр йортны Фәтхулла суфи гадәттә уңышлы сайлый: бер барып кереп чәйгә утырса, йорт иясе аны тиз генә озатырмын дип уйламасын. Ул, ике кат тирләп, уналты чынаяк чәй эчмичә чыгып китми.

Фәтхулла бабай озак яшәде. Гали аны Чистайда укыган чагында да күрә алды. Фәтхулла бабайның сүзенә күрә, Әмир ырулары, Мәһди ырулары, Галинең Гафур бабалары, ясаклы очлары (тик барысы да түгел), Фәтхулла бабай үзе – алар барысы да бер төптән – Исмәгыйль Чаадаев балалары.

Гали алып кайткан тәмле чәйне лимонлап эчеп, чәйдән йомшарганнан соңында, җәелеп китеп Фәтхулла бабай сөйләде: «Исмаил бабай Чаадаев Лискауда (Түбән Новгородтагы Лысково бистәсе) кенәз булган. Анда аның имениесе дә, коллары да булган. Ул вакытта патша Исмәгыйль бабайга әйткән:

– Җиреңә, колларыңа ия булып калырга теләсәң – чукын. Чукынмасаң, кенәз булып калмыйсың, имениең, колларың кулыңнан алына. Шул ике якның берсенә риза булып, кул куй,– дип. Исмәгыйль

бабай бер ягына да кул куймаган, берничә кеше иярткән дә качкан. Менә бу Чәтрәнгә (хәзерге Аксубай районы Яңа Ибрай авылы) килеп төшкән. Патшаның түрәләре, артыннан килеп, Исмәгыйль бабайны тотканнар һәм суктыра-суктыра үтергәннәр. Исмәгыйль бабайдан калган ике улының берсе – Хәсән бабай – хокукыннан аерылырга кул куйган. Гает дигәне чукынырга риза булган һәм чукынган. Без – әнә шул Хәсән бабайдан калган нәсел, ясаклылар».

Фәтхулла бабай «Лысково»ның кайда икәнен дә белми. Вакыйганың вакытын чама белән XVIII йөзнең урталарына күрсәтә, чукындыручы патшаның кайсы икәнен әйтә алмый.

Чынлап, иске Мәкәрҗәгә якын «Лысково» дигән урын бар, анда Чаадаев дигән алпавыт-кенәзләр яшәгән икән. Мәшһүр Чаадаев (П. Я. Чаадаев (1794–1856) – күренекле рус язучысы, А. С. Пушкинның якын дусты) шулардай булган.

Фәтхулла бабайның сөйләгәне җир документлары белән дә раслана. Һәрхәлдә, Галинең Чаадаевлардан булуы дөреслек тапкан бер хәбәр булып чыга.

Чәтрән ул заманда руска катнашмый. Иң якын рус авылы җиде-сигез чакрымда. Алар да калкулыклар, урманнар аръягында. Бер вакытта да чиркәү чаңнары тавышы Чәтрәнгә килеп җитми. Чәтрәндә торган кеше гомерендә дуңгыз күрмәскә мөмкин. Әллә ничә елга бер адашкан дуңгыз килеп керсә, бүре үтергән кебек, малайлар аны күсәкләр белән кыйнап үтерәләр. Авылда бер генә рус – тимерче тора. Ул татарча бик оста белә. Старшина – чуаш, ул да татарча белә. Башка рус түрә килсә дә, старшина белән килә.

Чәтрәннең ул замандагы мужигы искиткеч авыл сөя, читкә чыгып йөргән кешегә җирәнеп карый. Аның чабатасы да, урагы да, җире дә «мөкатдәс». Билгеле вакытларда мулла кертеп, Коръән укыту белән бөтен дин бурычлары да үтәлеп беткән була.

Яңа Ибрай халкы җыелма, ул бер нәселдән генә җитлекмәгән. Хәзерге Яңа Чишмә районы Чертуш авылыннан да бер нәсел килеп утырган, соңра алар да ишәеп киткән.

Чукындыру сәясәте вакытында авылның бер өлеше чукындырыла. Керәшен татарлары зираты аерым булган була һәм алар яшәгән урам да Керәшен очы дип йөртелә. Керәшен очында яшәүчеләргә кыз бирмәгәннәр һәм кыз алмаганнар. Ул очта часовня кебек бер агач корылма булганлыгы да билгеле. Аның реконструкциясе авыл музеенда саклана. Соңра чукынган барлык

татарлар да мөселманлыкка чыгып бетәләр. Авылда тагын Кыргыз очы урамы бар. Авыл халкы, эш беткәч, кыргыз якларына акча эшләргә бара торган була. Кайтканда алар барысы да ул яктан кайта торган булалар. Бу исем шуңа мөнәсәбәтле тагылган. Дуңгыз атавы урамында күрше рус авылы кешесе дуңгызын килеп тапкан һәм урам дуңгызга мөнәсәбәтле булып калган. Су тегермәнен эшләтә торган авыл кешесе тегермән буасыннан авыру аккошны тотып, өенә алып кайтып тәрбияләгән, һәм ул яшәгән урам Аккош урамы дип атала башлаган. Челтер чишмә урамы дигән атама, әлбәттә, урам янында гына күпләгән чишмәләр челтерәп акканга кушылган. Авыл уртасыннан аккан инешне дә Чәтрән елгасы дип атыйлар һәм ул авыл кырыендагы урманнан башланып, кече Сөлчә елгасына килеп кушыла. Менә шул Чәтрән елгасының биек ярларыннан җиде чишмә агып утыра. Чәтрән авылыннан 1927 елда Сөлчәбаш дигән бистә дә аерылып чыккан. Бу инде ил җитәкчелегенең сәясәте: зур авылларны кырларга йөреп эшләү уңайлы булсын өчен бүлү. Чәтрән авылын да дүрткә бүлергә исәпләгәннәр, ләкин аның бер өлеше генә, алда әйтелгән Сөлчәбаш бистәсе генә аерылып чыккан. Сөлчә елгасының авыл территориясендә берничә кушылдыгы бар. Шуларның иң зурларыннан берсе – Суерак елгасы (хәзер Каләй дип йөртелә). Суерак исеме бу кушылдыкның авылдан ерак булмаган ярларында суер таш табылуы белән бәйләнә. Икенче кушылдык Ташлы елгасы, ул да турыдан-туры төбендә, ярларында таш күп чыгуы белән дан казана. Иске Ибрай һәм Яңа Ибрай авыллары чигендә Карамалы елгасы бар. Бу елга тирәсендә, аның ярларында карама агачы бик күп үскән, шуңа күрә аны Карамалы елгасы дип атаганнар. Коры, Кыз кала асты, Баткалак, Чәтрән, Ике ара, Әлмәт аланы, Сиблат, Саксар, Карак асты чишмәсе елгалары кушыла Кече Сөлчә елгасына. Авыл халкы чишмәләрне еш кына “кизләү” дип йөртә: Тәмле кизләү (суы тәмле булганга), Тәми бабай кизләве (чишмәләр караучы хөрмәтенә), Гарифулла бабай кизләве (хәзер Әниләр кизләве), Ат кизләве (атлар эчергәннәр), Кер кизләве (кер юганнар), Мәхмүт бабай кизләве, Салкын чишмә, Шомырт аланы кизләве, Карагат кизләве (бу чишмә исеме килеп чыгышын шушы чишмә чыга торган урында борынгы заманнарда үскән кара агач булуы белән дә, әлеге кизләү янында көн күргән, анда яшеренгән ат караклары булу факты белән дә аңлатыла), Дон кизләве (урманчы

өйләрен «дон» дип йөрткәннәр элек, атама шуның белән бәйле), Баткалак кизләве, Ышна кизләве, Саксар кизләве...һәм башкалар. Чәлтрән, Чәтрән исеменең юкка гына килеп чыкмавы аңлашыла да.

Чәтрән авылы төрле риваятьле, кызыклы вакыйгаларга бай авыл дисәк, арттыру булмас. Авыл тирәсен Марлы куак, Чәтрән башы күлләре бизи. Усман мулла, Исәнбирле төбәкләре, Лука, Даулы, Качкын, Әлмәт, Каюм, Зекри аланнары, Сиблат, Югары оч, Каләй урманнары, Шомыртлы, Ялгыз каен күперләре, Туры просик, Кыз каласы сырты дип аталган аерым урын атамалары очрый. Мәсәлән, Арыш аланы – урманны кискәч барлыкка килгән. Бу урында һәр елны арыш бик мулдан килгән, бары бер генә тапкыр – 1920 елда чәчелгән ашлык бер дә шытып чыкмыйча калган. Һәм ни гаҗәп, ачлыкның иң зәһәр периодында Арыш аланы котырып уңган! Зур янгын, ачлыктан бөлгән, хәлсезләнгән халыкны Арыш аланы коткарган. Халык арышны учларына җыеп ашаган. Тагын Тальник балтасы да игьтибарга лаек. Бу – авыл урманының бер өлеше, әгәр югарыдан, самолет биеклегеннән карасаң, ул балта рәвешендә. Тал агачлары күп үскәнгә бу урын “тальник”, ә балта формасында булганга инде Тальник балтасы дип йөртелә.

Лука аланының аерым тарихы бар, һәм ул берничә версиядә. Кайчандыр Яңа Ибрай авылы тирәсендәге урманнарның зур бер өлешенә Лука дигән чуаш кешесе хужа булган, һәм авылда янгын чыгып, авылның өчтән ике өлеше: кеше яши торган йортлар, каралты-куралар, шул исәптән авыл мәчете дә янган. Лука дигән урманчы кеше исә үзенең урман җиреннән зур гына участокны яңа мәчет төзелеше өчен бүлеп биргән. Шуннан инде бу урынны халык Лука аланы дип йөртә башлаган. Ләкин атамага бәйле башка версия дә бар: Явыз Иванның көчләп чукындыру сәясәте вакытында авылга Лука исемле поп халыкны чукындырырга килеп йөри торган була. Ул попның ат тоягы тавышы урманнан килгәндә үк авылга хәтлек ишетелеп торган дип сөйлиләр. Көчләп чукындыруга халык риза булмаган, һәм көннәрдән бер көнне зуррак бәдәнле көчлерәк ир-егетләр җыелышып, Луканы урманның бер аланында сагалап торганнар. Поп күренгәч, аны тотып кыйнаганнар, ә гәүдәсен, чокыр казып, шунда тереләй яндырганнар. Бу вакыйгадан соң алан халык телендә Лука аланы атамасын алган. Бу хикәятләрнең икесе дә чынбарлыкка ошаган: шул урманның бер өлеше зур турыпочмаклык итеп киселсә (Лука

аланы диләр инде), попны юк итүдә катнашкан ир-егетләрнең нәселләре бүген дә авыл халкына билгеле.

Даул аланы тарихы да кызыклы. Ул Иске Ибрай һәм Яңа Ибрай арасында урнашкан алан, һәм ул озак еллар нейтраль территория булып килгән. Алай да ике чиктәш авылның бу аланга эчләре пошкан, хыянәтләр булган, күп тавыш чыккан, күпмедер даулашып алганнар (алан атамасы шуннан килеп чыккан). Нәтиҗәдә, бер такта чәй бәхәсне хәл иткән: Даул аланы Иске Ибрай ягында калган.

Шулай ук авылның аерым тарихи урыннарына да игьтибар итү урынлы булыр. Сүз – Кыз каласы турында. Ул фонетик үзгәрешләр кичереп «Кыскаласты» дигән вариантка калган, ләкин дөреслектә бу Кыз каласы. Әле Чәтрән авылы барлыкка килгәнче үк, бу урында авыл булган дип фаразлана, археологик тикшеренүләр нәтиҗәсе дә моны исбатлый. Элек авылларны да «кала» дип йөрткәннәре билгеле. Бу җирлектә күбрәк хатын-кызлар күренгән, чөнки ирләр Болгар дәүләтенең чикләрен саклау өчен махсус хезмәткә алына торган булганнар. Хатын-кызлар күп булганга, бу урынны «Кыз каласы» дип атаганнар дигән версия бар. Бу турыда күренекле шәхесләрдән берсе, Чәтрәнле, Галиәскәр Могыйн улы Чыгтай да үзенең «Галинең алтмыш еллык истәлекләре» дигән кулъязмаларында язып чыккан.

Әлеге материаллар бары тик борынгы Яңа Ибрай авылының олы тарихы кыйпылчыклары гына. Авыл йөрәген тыңлыйм дисәң, кизләүләренә төш, аның аксакалларын ишет! Авыл ул шагыйрь дә, даһи да, тарихчы да, милләт сакчысы да.

ИНТЕРНЕТ И ФОЛЬКЛОР: ОТ ТРАДИЦИЙ К ВИРТУАЛЬНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ ГРУППЫ «ТАТАРСКИЕ ДЕРЕВНИ» В ВКОНТАКТЕ)

Р. Р. Сабиров[1]

Аннотация. Насколько обоснованно применение термина «фольклор» к виртуальной реальности; каковы условия

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, науч. сотр., канд. филол. наук, Казань, sabrad@mail.ru.

распространения и бытования письменного и устного творчества в социальных сетях; стоит ли вообще изучать вопросы взаимодействия Интернета и фольклора... Именно этими вопросами на примере одной из групп Вконтакте задался автор данной статьи.
Ключевые слова: Интернет, Вконтакте, деревня, фольклор, легенды.

INTERNET AND FOLKLORE: FROM TRADITION TO VIRTUALITY (IN THE EXAMPLE OF THE SOCIAL NETWORK «VKONTAKTE» AND «TATAR VILLAGES» SOCIAL GROUPS)

R. R. Sabirov[1]

Summary. Folklore gradually emerges in to the Internet. These transitions became the reason and the good basis for the scientific study. In this scientific article, we investigate the social groups of the united people from different tatar villages on the basis of the «Vkontakte» Russian popular social network.
Keywords: Internet, Vkontakte, country, folklore, legends.

УДК 398

МАТУР ӘДӘБИЯТ ӘСӘРЛӘРЕ ТЕЛЕНДӘ ӘЙБЕРЛӘР КҮЛӘМЕН БЕЛДЕРҮЧЕ ҮЛЧӘМ БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ КУЛЛАНЫЛЫШЫ

Г. М. Сөнгатов[2]

Аннотация. Бу мәкаләдә әдәби әсәрләр телендә кулланыла торган күләм үлчәү берәмлекләре тикшерелә. Тупланган тел

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Researcher, Cand. Sci. (Philol), Kazan, sabrad@mail.ru.
[2] Республика традицион мәдәниятне үстерү үзәге, әйдәп баручы белгеч, филол. фән. канд., доц., Казан, gsungatov@mail.ru.

материалларыннан күренгәнчә, берәмлекләрнең төп өлешен татар сүзләре тәшкил итә, өлешчә халыкара терминнар да очрый. Каты предметларның һәм вак бөртекле сибелүчән әйберләрнең күләмен белдерү өчен составында төрле савыт-саба, кап, тартма атамалары булган нумератив сүзләр кулланыла.

Ачкыч сүзләр: метрологик лексика, нумератив сүзләр, әдәби әсәрләр теле.

Күләм – киң кулланылышка ия булган, тормышның төрле тармакларында чагылыш таба торган үлчәм берәмлекләренең берсе. Күләм билгесе төрле тармактагы әйберләргә хас: каты предметлар, сибелүчән һәм вак бөртекле предметлар, сыек җисемнәр, газсыман матдәләр, абстракт мәгънәле әйберләр һәм төшенчәләр – һәммәсе никадәр, нинди күләмдә булулары ягыннан сыйфатланырга мөмкиннәр. Шунысын искәртергә кирәк: күләмнең кайбер башка үлчәмнәрнеке кебек махсус күрсәткечләре бик аз: мәсәлән, сыеклык күләмен белдергәндә – **литр**, утын күләмен билгеләү өчен – **кубометр** сүзләре кулланыла. Күләм мәгънәләре башлыча телдә зур бер тармакны тәшкил итә торган нумератив сүзләр белән тәгъбир ителәләр.

Тел белемендә нумератив сүзләр дип аергыч ролендә килгән саннарга иярә торган махсус ачыклагыч сүзләргә әйтәләр. «Алар гадәттә аергыч белән аерылмыш (сан белән исем) арасында әйтеләләр. Бу сүзләр саналмыш предметның сыйфаты белән ярашкан булалар һәм нәтиҗәдә алар телдә аерым категория сүзләргә генә хас хас булган нумератив билге булып урнашканнар» [8, Т. 2, б. 88]. Татар телендә фонды шактый зур булган мондый ачыклагыч сүзләр арасында иң еш кулланыла торганнары буларак **баш**, **оя**, **төп**, **кием**, **пар**, **тиен**, **тәңкә**, **сум, яшьлек**, **еллык** кебек лексик берәмлекләр күрсәтелә [8, Т. 2, б. 88–89]. Әлеге мәкаләдә без күләм мәгънәсенең матур әдәбият әсәрләрендә нинди тел чаралары белән белдерелүен тикшерүне максат итеп куйдык. Мисаллар Ә. Еники, М. Мәһдиев, А. Гыйләҗев, В. Нуруллин, А. Хәлим h.б. күренекле татар язучылары әсәрләреннән җыйналды. Бу мәкаләдә каты предметлар күләмен белдерүче тел чаралары анализлана, башка тармаклар аерым хезмәттә яктыртылачак.

Тупланган материаллардан күренгәнчә, татар язучыларының роман һәм повестьларында предметларның күләмен белдерә торган

нумератив сүзләр арасында **уч**, **йөк**, **төенчек**, **шакмак**, **түтәрәм**, **түшкә**, **бөртек** кебек борынгыдан килгән татар сүзләре еш очрый, **процент**, **порция, пар** h.б. кайбер алынма сүзләр дә бар. Мисаллар: *дәү сәгатьнең нәкъ* ***бер кушуч шестернялары*** *артып кала иде* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *аннан* ***бер уч каз мае*** *алып керде* [6, «Каз канатлары»]; *карчык ...* ***актык шакмак шикәрен*** *Бибиәсма белән уртак тоткан* [6, «Каз канатлары»]; *әтигә* ***бер пар шахтер галошы****, әнигә* ***бер пар кызыл эчле галош*** [6, «Каз канатлары»]: **пар** – немец теленнән русчалашып кергән **пара** сүзеннән [1, Т. 2, б. 103]; *райондагы таныш-белешләренә* ***берничә түшкә сарык*** *озатып карады* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *сеанс алдыннан алып ашаган* ***сигез порция фруктовый мороженое*** [6, «Кеше китә – җыры кала»]; ***бер-ике коңгырт мендәрле кәнфит*** *алам* [11, «Тоз хакы»]; *син миңа* ***берәр төймә*** *алып кайтмадыңмы* (дару турында – Г.С.) [2, «Караболак»]; ***бер коем казылык*** *алып чыкты* [7, «Һәлакәт»]; *тегеләр* ***бер кабым закускага*** *тилмереп торганда, әлеге казылыкны чыгарсаң да була* [7, «Һәлакәт»]; *ичмасам,* ***берәр күмәч сагыз*** *алып калыр идем* [3, «Дүртәү»]; *бүкән янында чүмәлә-чүмәлә булып ямаулыкка да ярарлыгы калмаган* ***төргәк-төргәк ситсалар****,* ***чаршаулар*** *өелде* [3, «Өч аршын җир»]; *чакма ташы белән чын корыч бәрелешкәндә генә чәчрәп* ***көлтә-көлтә очкын*** *чыга* [3, «Җомга көн кич белән»].

Вак бөртекле, сибелүчән җисемнәрнең күләмен белдерүче сүзләр арасында **уч** сүзенең актив кулланылышка ия булуы ачыкланды. Мәсәлән: *итек кунычларына, куеннарына* ***учы-учы белән ярма кар*** *тутырды* [3, «Өч аршын җир»]; ***бер уч тоз*** *салып, яңа өйнең бусагасыннан атлап керде* [4, «Саз чәчәге»]; *карчык теге кызга* ***учлап-учлап тоз*** *йоттырган* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *кесәмә тыгылдым һәм* ***ярты уч чамасы күмәч валчыгы*** *җыеп чыгардым* [3, «Дүртәү»] h.б. Бу тармакка хас нумератив сүзләрдән **чеметем**, **бөртек** кебекләр очрый: *авыр елларда ул карчык* ***актык чеметем чәен*** *... Бибиәсма белән уртак тоткан* [6, «Каз канатлары»]; *борчагыбыз аеруча шәп:* ***кузак саен сигезәр-унар бөртек*** [7, «Аккан су юлын табар»] h.б.

Тагын бер күзгә ташлана торган үзенчәлек – **такта** нумеративы бары чәй күләмен атаганда гына кулланыла: *эшне* ***ике такта чәй*** *әйләндереп чыгарды* [6, «Кеше китә – җыры кала»]. Сүз уңаеннан, чәй төрен күрсәтә торган **йөзенче**, **меңенче**

берәмлекләре бу мәгънәдә хәзер инде архик сүзләргә әйләнделәр. Мисалга М. Мәһдиевнең «Кеше китә – җыры кала» повестендагы персонаж язган хаттан бер өзек китерик: «*кибетләрдә чәй-шикәр бар,* ***йөзенче, меңенче чәйләрне*** *дә, бер ярты көн чират торсаң, алырга була. Шушы көннәрдә генә сезгә посылка салдым:* ***алты такта йөзенче чәй****...*».

Бик аз, кечкенә күләмле сибелүчән предметлар **чеметем** нумератив сүзеннән башлап белдерелсә, зур күләмле әйберләр әдәби әсәрләр телендә **йөк, олау** кебек исемнәр аша аңлатыла: ***бер олау кызыл балчык*** [6, «Каз канатлары»]; ***икмәкне кызыл олаулар белән йөге-йөге*** *китереп аудара торган... чакларны сагыныштылар* [3, «Язгы кәрваннар»]; ***дүрт йөк бодай*** *ил өчен, фронт өчен әллә нәрсә дә булмагандыр. Әмма безнең өчен* ***дүрт йөк алтыннан*** *да кадерлерәк иде ул* [3, «Дүртәү»] h.б. Түбәндәге мисалда **йөк** сүзе кешеләрнең күплеген белдерү өчен кулланыла: *зират буендагы юлдан чатыр чабып килгән* ***бер ат йөге халык*** *күренде* [6, «Кеше китә – җыры кала»]. **Машина** сүзенең нумератив ролендә килүе - 20 гасыр урталарында гына туган күренеш: *әнә шул* ***бер машина онны*** *Шәйхиегез кичә калага илттереп саттырды* [7, «Аккан су юлын табар»].

Күләм һәм азлык-күплек мәгънәләре конкрет предметларга гына хас түгел, алар күмәкләп аталган әйберләрне белдерүче сүзләрдә дә чагылыш таба. Бу очракта ачыкланучы сүз белән белдерелгән әйбер эчендә төрле предметлар булырга мөмкин. Түбәндә китерелгән өзекләрдә **ризык**, **придан**, **чүпрәк** сүзләре төрле предметлар җыелмасын белдерәләр: *...аллага шөкер,* ***ризыгыбыз киң****, чөнки үз хәзинәбездән* [4, «Саз чәчәге»]; *Гыйззәтуллинның инде кичә иртәдән бирле* ***бер бөртек ризык*** *капканы юк икән* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *Мәрьямы да аның болай* ***йөк өеме придан*** *белән килә алмады* [4, «Саз чәчәге»]; *мода үзгәргән саен* ***биш-алты посылка чүпрәк*** *сала!* [3, «Җомга көн кич белән»] h.б.

Икенче яктан, күләм төшенчәсенә мөнәсәбәтле берәмлекләр арасында кайсы да булса бер әйбернең өлешен яки кисәген белдерә торганнары бар. Болар – **процент**, **пай**, **түтәрәм** кебек сүзләр. **Процент –** бер бөтен, бер берәмлек итеп алынган санның йөздән бер өлеше [9, Т. 2, б. 555]. Ул әдәби әсәрләр телендә гадәттә башкарылган эшнең күләмен чагылдыра һәм сан белән ачыкланып

килә. Кайбер мисаллар китерик: *үзегезгә мәгълүм, икмәк заданиесен* ***йөз дә егерме җиде процент*** *итеп үтәдек* [7, «Күпер чыкканда»]; *хәзер колхозда* ***туксан процент эш*** *машина белән эшләнә* [7, «Аккан су юлын табар»]; *көндәлек* ***эшен йөз илле процентка*** *үтәп барды* [6, «Кеше китә – җыры кала»]. Түбәндәге мисалда **пай** сүзе ярдәмендә билгеле бер күләмдәге акча белдерелә: *Мостафин шул ук көзне бабасы симертеп суйган атның яртысына* ***пай*** *кертеп, аңа да кушылды* [4, «Саз чәчәге»]. **Пайга керү** – күп акча таләп ителә торган берәр эшкә (әйбер алуга, сәүдәгә h.б.) берничә кеше уртаклашып керешү [9, Т. 2, б. 494].

Теге яки бу әйбернең бер өлешенең күләмен, зурлыгын белдерә торган **түтәрәм** сүзенең түбәндәге мәгънәләре бар: 1. Дүрттән бер өлеш, чирек; 2. Җир үлчәве берәмлеге (дисәтинәнең алтыдан бер өлеше); 3. Бер кадак (400 грамм) чамасы (әйбер үлчәү берәмлеге); 4. Зур кисәк (ит, икмәк h.б.ш. турында) [9, Т. 3, б. 290]. Р. Әхмәтьянов борынгы болгар эпитафияләрендә **түәт, туат** тамыры **дүрт** мәгънәсен белдергән дип күрсәтә [1, Т. 2, б. 33]. Әдәби әсәрләрдән кайбер мисаллар: *мул гына кисеп* ***бер түтәрәм майны*** *баланың савытына сала* [6, «Каз канатлары»]; *букчасыннан* ***зур гына түтәрәм каз ите*** *тартып чыгаргач, ул безне сагаерга мәҗбүр итте* [3, «Дүртәү»]; *инәй кижеле ашъяулыгын сүткән, аннан өч кыярны,* ***бер түтәрәм кара ипине*** *... тезеп куйган иде* [11, «Исемсез малай»] h.б.

Нумератив сүзләр буларак савыт-саба атамалары да еш кулланыла. Әсәр текстларында бигрәк тә **чиләк, стакан** кебек көндәлек тормышка караган сүзләр еш очрый. Кайбер мисаллар: *эш уңышлы гына башкарылса, карчык* ***ярты чиләк бәрәңге*** *бирәсе иде* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *ул аларга якты чырай күрсәтә һәм...****табагы белән ат ите*** *утыртырга күп сорамый иде* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *ул җәйне Чепья базары, анда сатулашып алган...* ***ике чиләк вак утырту бәрәңгеләре*** *онытылды* [6, «Бәхилләшү»]; ***чиләге белән бәрәңге*** *пешереп илттеләр* [3, «Җомга көн кич белән»]; *мәктәп балалары Беренче май бәйрәмендә* ***чүлмәк-чүлмәк гөлләр*** *китерәләр* [3, «Җомга көн кич белән»]; ***алты-җиде стакан чикләвеген*** *чишеп алды* [7, «Аккан су юлын табар»]; *үрдәкләрне орыша-орыша, тагаракларына он белән болгаткан* ***ярты чиләк икмәк*** *илтеп салды* [7, «Һәлакәт»]; ***берәр тустаган*** *булыр,* ***боз*** *да җыйдым* [11]; ***чиләге белән карлыган,***

кура җиләге *алып кайтканны күрше үрдәк Әнәсе дә сизгән булган* [10]; *көненә* ***ярты гына чиләк солы*** *кирәк* [6, «Без – кырык беренче ел балалары»]; *менә бер карчык* ***бер тәлинкә ясмык оны*** *күтәреп килә* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; ***ике чиләк кар*** *ашагандыр инде Сәвия* [7, «Әгәр син булмасаң»] h.б.

Төрле кап, тартма атамалары дә әдәби әсәрләр телендә әйберләр күләмен белдерүче берәмлекләр буларак гәүдәләнәләр. Болар – **кап**, **тартма**, **төенчек**, **янчык** кебек исемнәр: *алдыма ун-унбиш стакан сыешлы* ***бер янчык чикләвек*** *китереп куйды* [7, «Күпер чыкканда»]; *шоферның юлы уңган булып чыкты, ул* ***ярты тартма шешә*** *алып килде* [5, «Кызыл гөл»]; ***янчык-янчык алма*** [10]; ***бер төенчек кипкән җиләк, каклар*** *алып, карчык урман артындагы авылга чыгып китте* [6, «Каз канатлары»]. Болар арасында **кап** сүзе актив кулланылышка ия. Мәсәлән: *үзе кибеткә кергән саен* ***бер кап шырпы*** *сатып ала* [3, «Җомга көн кич белән»]; *ул* ***икешәр капны*** *берьюлы кулъяулыгы белән төйнәп йөртә* [3, «Җомга көн кич белән»]; ***өч кап*** *кыйбатлы кәнфит, хөрмә,* ***кап-кап солы печеньесы*** [3, «Җомга көн кич белән»]; *иң элек полиэтилен капчыкка тутырылган* ***ун-унбиш кап чәй*** *килеп чыкты* [3, «Җомга көн кич белән»]; *ул көнне дә Фәләхның кесәсендә* ***ярты кап чамасы*** *сигареты бар иде* [7, «Һәлакәт»]; *Фәләх аңа, кесәсеннән алып,* ***кабы белән сигарет*** *сузды* [7, «Һәлакәт»]. А Гыйләҗевның «Өч аршын җир» әсәрендә йорт-хуҗалык эшләрендә кулланыла торган сүзләрдән **бура** һәм **лар** исемнәре ашлык күләмен белдереп киләләр: *ул* ***бура-бура торган бодай*** *өстенә,* ***лар тулы арышларга*** *дегет мичен кертеп аударды*.

Печән, салам, үлән кебек предметлар каты җисемнәр арасында аерым төркем тәшкил итәләр: алар аерым санап була торган, данәле яки бөртекле әйберләрне түгел, ә бәлки күпмедер үсемлекнең тупланмасын белдерәләр. Аларны белдергән сүзләрнең үзләрендә үк җыймалык мәгънәсе чагылыш таба. Төрле үсемлекләрнең күләме без материаллар туплаган әсәрләрдә **кочак**, **уч**, **учма**, **арба**, **бөртек** кебек нумератив сүзләр ярдәмендә аңлатыла яки аларның күпме булуы башка күләм күрсәткече белән чагыштырылудан мәгълүм була. Мәсәлән: ***бер генә кочак клевер*** *яки* ***солылы вика*** *кирәк* [6, «Без – кырык беренче ел балалары»]; *атка кыш көне каты борчак саламы, ...* ***ярты кочак люцерна*** [6, «Каз канатлары»]; *юл буенда гына* ***учма-учма саламнар*** *кадалган –*

маяклар [3, «Язгы кәрваннар»]; *аның* ***ярты арба печәнне*** *... кибән очына чөюләрен күрсәң* [3, «Өч аршын җир»]; ***бер уч салам*** *җыеп алам да* [3, «Өч аршын җир»]; ***тукранбашны кочагы белән****, мул итеп улагына сала* [6, «Җомга көн кич белән»]; ***бер уч салам*** *йолкып алган саен, куышы тирәнәя бара* [7, «Әгәр син булмасаң»]; *халыкның* ***бер учма үлән*** *артыннан бугазга-бугаз килеп, дөнья кыздырып йөрүдән башка чарасы калмаган мәл иде* [11, «Исемсез малай»]; *агач төпләреннән* ***учма-учма үлән*** *кыркып җыйнаштыра;* ***учмалап-учмалап үлән*** *дә табылды* [11, «Исемсез малай»]; ***бер кочак*** *булса да* ***печән*** *чабып төшик әле. Кышын бит аның* ***бөртеген дә*** *табалмыйсың* [10] h.б. Печән күләме шулай ук башка нумератив сүз белән чагыштырылып та аңлатылырга мөмкин: *...бакча ягында баш түбәсенә* ***чүмәлә кадәр печән*** *утырткан Васфикамал күренде* [6, «Кеше китә – җыры кала»].

Без күзәткән әсәрләр телендә утынның күплеге һәм күләме гадәттә сан белән ачыкланып килгән яки саннан башка гына кулланылган нумератив сүз белән күрсәтелә: *шыпырт кына районга* ***ике йөк каен утыны*** *илтеп кайтты* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *фатир хуҗасына кимендә* ***бер кубометр утын*** *илтеп бирергә кирәк булачак* [7, «Әгәр син булмасаң»]; ***кочагы белән каен утыны*** *алып керде* [3, «Җомга көн кич белән»]; *лапаста* ***ике көнлек утын*** *калды* [6, «Каз канатлары»] h.б. Әсәрләр телендә **кышлык утын** сүзтезмәсе еш очрый, бу очракларда ул бер йортка кыш буе ягып чыгарга җитәрлек утын күләмен аңлата. Мәсәлән: ***кышлык утынны*** *Сабан туе җиткәнче турап әрдәнәгә өеп куя иде* [6, «Кеше китә – җыры кала»]; *ялгыз йортка* ***кышлык утын*** *әзерлисе, ялгыз яшисе бар иде* [6, «Каз канатлары»]; *кем* ***кышлык утын*** *хәзерләшер суң инде миңа* [7, «Әгәр син булмасаң»] h.б.

-лык/-лек кушымчасы ярдәмендә ясалган исемнәрнең сыйфатка күчеп, күләмне белдереп килүе башка әйберләргә карата да күзәтелә. Гомумән, конверсия ысулы белән сыйфатлар ясалу татар телендә киң таралган күренешләрдән санала [8, Т. 1, б. 411]. Берәр исемне ачыклап килмичә, ялгыз гына кулланылганда **-лык/-лек** кушымчалы сүз исем була: *...мәк чәчәкләре төшкән* ***күлмәклек*** *китереп тоттырды* [3, «Җомга көн кич белән»]. Түбәндәге мисалларда исә мондый типтагы сүзләр исемгә ияреп, әйберләр күләмен ачыклаучы сыйфатлар ролендә кулланылалар: ***бер***

табынлык салфетка [4, «Саз ч.»]; ***бер келәтлек агач*** *алып кайтып калдым шулар машинасы белән* [7, «Аккан су юлын табар»]; ***ике күлмәклек ситсы*** *алып кайткан иде* [7, «Әгәр син булмасаң»]; ***токмачлык он*** [7, «Аккан су юлын табар»]; *тик* ***берәр метрлык акча*** *тыгып килергә генә онытма!* [7, «Әгәр син булмасаң»] h.б. Мәгълүм булганча, татар телендә **-лык/-лек** кушымчасы ярдәмендә **-р** кушымчалы сыйфат фигыльдән киләчәк заман сыйфат фигыльнең икенчел формасы да ясала [8, Т. 2, б. 276-277]. Без язып алган мисалда әлеге төрләнештәге сүз шулай ук күләм мәгънәсен тәгъбир итә: *бер ашханәнең еллык ихтыяҗына* ***җитәрлек кара борыч*** *җыя* [4, «Күсия ханым»].

20 гасырның икенче яртысында иҗат иткән татр язучыларының әсәрләрендә **ипи** сүзе күп кулланыла hәм формасы, зурлыгы, саны hәм башка сыйфатлары ягыннан күптөрле тасвирлана. Бу аңлашыла да: алар ачынып язганча, сугыш вакытында hәм аннан соңгы чорда иң үзәккә үткәне ачлык булган**,** күпчелек кешенең, бигрәк тә балаларның аңында бер зур икмәк телеме ашау иң изге, ләкин тормышка ашмастай хыялларның берсе булып гәүдәләнгән. Авыл гадәтенчә, күршеләрдән яки якын туганнардан әҗәткә ипи алып тору да киң таралган күренеш булган, шунлыктан, кул астында үлчәү булмаганда, аның күләмен башка төрле әйберләр кулланып та билгеләгәннәр. Язучылар әсәрләр тукымасына авыл халкы телендә шул чорда икмәкне төрле яклап төрлечә сыйфатлый торган билгеләрне hәм күрсәткечләрне мул итеп кертәләр Әйтик, М. Мәhдиевнең сугыш чоры татар авылы тормышын бөтен тулылыгы белән ача торган «Кеше китә – җыры кала» повестена күз салсак, андагы төп геройларның берсе Шаяхмәтнең теркәү дәфтәрендәге бер җөмләсендә генә дә икмәк күләме авырлык үлчәме берәмлекләре белән дә, предметлар авырлыгы аша да аңлатыла: «*Шәйхиләрдән алачак* ***ипи: өч кадак, ике чирек,*** *бер* ***әчмуха, бер кайчы, бер йозак авырлыгы****...*». Әлеге әсәрдә ипи тагы түбәндәгечә характерлана: *кызың* ***утыз ике кирпеч ипие*** *белән Ташлытау үзәнендә чыга алмыйча калды*; *гәзит баса торган машинаны кулдан бер төн әйләндерсәң –* ***бер бөтен түгәрәк ипи****; тик* ***бер генә телем арыш ипие*** *булса иде хәзер*; *менә ул* ***ипи кисәге*** *картның авызыннан бер вершок кына ераклыкта... бир син аны картка,* ***ярты телемен*** *генә бир... .* Язучының «Без – кырык беренче ел балалары» повестенда икмәк күләме вакыт

чикләре (**ике көнлек**), авырлык күрсәткече (**грамм**) h.б. берәмлекләр ярдәмендә белдерелә: *нибары* ***бер бөтен ипи***; *шимбә көнне авылларына* ***бер кирпеч ипи*** *алып кайталар*; *көненә* ***дүрт йөз грамм ипи****; бүген* ***ике көнлекне*** *берьюлы биргәннәр иде* h.б.

Ипи күләме, формасы ягыннан башка язучылар әсәрләрендә дә төрлечә сыйфатлана. Кайбер мисаллар: *Майпәрвәз ханым үзе, кижәле ашъяулык өстенә* ***бер бөтен икмәк*** *куеп һәм бер уч тоз салып, яңа өйнең бусагасыннан атлап керде* [4, «Саз чәчәге»]; ***бөтен икмәк*** *күтәреп, өйне котлый килделәр* [4, «Саз чәчәге»]; ***бер телем кара икмәк*** *тә таба алмаслык* дәрәҗәдә [7, «Һәлакәт»]; *инәй кижәле ашъяулыгын сүткән, аннан өч кыярны,* ***бер түтәрәм кара ипине*** *... тезеп куйган иде* [11, «Исемсез малай»]; *минем алдыма* ***ике телем кара ипи*** *этәрде; сиңа* ***ике телем*** *түгел,* ***дүрт телем*** *дә чәп итәргә җитмәс* [11, «Исемсез малай»]; *куенына* ***бер кыерчык ипи*** *кыстырып ул районга чыгып китте* [3, «Җомга көн кич белән»]; ***ипи телемен дә*** *чәнечке очы белән генә авызына китерә торган килен* [3, «Җомга көн кич белән»] h.б.

Әдәби әсәрләр телен анализлау күрсәткәнчә, каты предметларның, шул исәптән сибелүчән, вак бөртекле әйберләрнең күләмен белдерү өчен бай лексик материал файдаланыла. Алар арасында төп урынны татар теленең борынгыдан килгән үз сүзләре алып тора. Күләмне белдерүче нумератив сүзләр арасында тамыр исемнәр дә (**уч**, **кап**, **йөк**, **бура** h.б.), ясагыч кушымча ярдәмендә ясалганнары да бар (**телем**, **кыерчык**, **учма**, **төргәк** h.б.). Матур әдәбият әсәрләрендә совет чорында үтеп кергән кайбер рус-европа алынмалары да нумератив функциясендә урын алганнар: **сигез порция мороженое**, **туксан процент эш**, **алты посылка чүпрәк**, **бер машина он** h.б. Махсуслашкан үлчәм берәмлекләреннән авырлык күрсәткече **грамм** сүзен (**400 грамм ипи**) һәм утын күләмен белдерүче **кубометр** берәмлеген аерып күрсәтергә мөмкин.

Аерым язучыларның тел үзенчәлекләренә килгәндә, А. Гыйләҗев повестьларында парлы нумератив сүзләрнең башка әдипләр әсәрләренә караганда күбрәк кулланылуына игътибар иттек: **төргәгәк-төргәк ситсалар**, **учы-учы белән ярма кар**, **күмәч-күмәч балчык**, **кап-кап солы печеньесы**, **бура-бура бодай**, **учма-учма саламнар** кебек сүзтезмәләрне А. Гыйләҗевның күпчелек әсәрләрендә очратырга мөмкин. М. Мәһдиевнең роман-

повестьларында ипи, печән, салам кебек авыл кешесе тормышына караган предметлар күләм, формалары ягыннан бик бай тел бизәкләре белән тасвирлана. Тулаем алганда, без күзәткән әсәрләрдә күләм мәгънәсен белдергән нумератив сүзләр белән күбрәк тормыш-көнкүрешкә караган әйберләр, яшелчә, җиләк-җимеш, азык-төлек атамалары ачыкланып килә.

Әдәбият

1. Әхмәтьянов Р. Татар теленең этимологик сүзлеге. – Казан: Мәгариф-Вакыт. – 2015. Т. 2. – 567 б.

2. Бәйрәмова Ф. Караболак. – Кырык сырт: Романнар. – Казан: Татар. кит. нәшр. – 2005. – 672 б.

3. Гыйләҗев А. Сайланма әсәрләр. – Казан. Тат. кит. нәшр. 5 томда. – 2002.

4. Еники Ә. Саз чәчәге. – Казан. Таткнигоиздат. – 1956. – 95 б.

5. Маликова М. Кызыл гөл: Романнар. – Казан. Ихлас. – 2012. – 448 б.

6. Мәһдиев М. Әсәрләр. – Казан. Мәгариф. – 2005. – 271 б.

7. Нуруллин В. Әгәр син булмасаң. Повестьлар. – Казан. Тат. кит. нәшр. – 2005. – 432 б.

8. Татар грамматикасы. Мәскәү. – Казан: Инсан. Фикер, – 1998. Т. 1. – 512 б.; – 2002. Т. 2. – 448 б.

9. Татар теленең аңлатмалы сүзлеге. – Казан: Тат. кит. нәшр., – 1977. Т. 1. – 476 б.; – 1979. Т. 2. – 726 б.; – 1981. Т. 3. – 832 б.

10. Хафизов С. Тузгытылган күч. Бәян // Казан утлары, № 1, 2016. – б. 15–51.

11. Хәлим А. Исемсез малай. Хикәя // Казан утлары. – 2016, № 1. – б. 77–84; Тоз хакы. Хикәя. – Ватаным Татарстан. – 2017, 13 гыйн.

ЕДИНИЦЫ ИЗМЕРЕНИЯ ОБЪЕМА ВЕЩЕСТВ В ЯЗЫКЕ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Г. М. Сунгатов[1]

Аннотация. В этой статье исследуются единицы измерения объема веществ, использующиеся в языке произведений художественной литературы. Как показывает анализ собранного языкового материала, состав метрологической лексики в основном состоит из исконно татарских слов и частично из интернациональных заимствований. В качестве единиц измерения объема твердых предметов и мелких сыпучих веществ выступают нумеративные слова, в число которых входят названия различной посуды, коробок и т.д.
Ключевые слова: метрологическая лексика, нумеративные слова, язык художественной литературы.

THE USE OF UNITS OF MEASUREMENT OF THE VOLUME OF SUBSTANCES IN THE LANGUAGE OF FICTION WORKS

G. M. Sungatov[2]

Summary. This article examines the units calculating the volumes of the items used in the language of fiction works. As the analyses of the collected language material shows the vocabulary Metrology consists of native Tatar words and partly international vocabulary. As the units calculating the volumes of solid and loose substances act the numerative words which involve names of different kitchen utensils, boxes and etc.
Keywords: vocabulary of metrology, numerative words, language of fiction works.

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, канд. филол. наук, доц., Казань, gsungatov@mail.ru.
[2] Republican Center for Development of Traditional Culture, Cand. Sci. (Philol), Assoc. Prof., Leading Researcher, Kazan, gsungatov@mail.ru.

УДК 821

К ЮБИЛЕЮ ВЕЛИКОГО ТАТАРСКОГО КЛАССИКА ГАЛИМЗЯНА ИБРАГИМОВА

С. Е. Танаева[1], В. Х. Хакимова[2]

Аннотация. В работе впервые показано творчество Галимзяна Ибрагимова и удмуртского писателя Кедра Митрея в сопоставительном плане.

Ключевые слова: комплексный анализ, принцип историзма, татарская литература, удмуртская литература.

В 1992 году на базе Ижевского педагогического колледжа (ныне Удмуртский республиканский социально-педагогический колледж) была открыта специализация «Татарский язык и литература». Закономерно, что студенты, так или иначе связанные с татарской, удмуртской и русской этнической средой, получают хорошие знания в области тюркологии, финно-угроведения и традиционной культуры народов Поволжья иПриуральяв контексте российской и мировой культуры.

В настоящее время в педколледже работает «Клуб истории, языка и творчества татарского народа». Работа клубаосуществляется в разных формах – это теоретические лектории, вечера – встречи с писателями, премьеры книг и презентации, экскурсии, концерты, тематические вечера, научные исследования по выбранной теме, участие в научно-практических конференциях, семинарах, концертах.

В 2017 г. исполнилось 130 лет со дня рождения выдающегося писателя-энциклопедиста, видного ученого и общественного деятеля, вошедшего в историю мировой культуры не только своими рассказами, повестями и романами, но и учебниками по истории культуры и теории литературы – Галимзяна Ибрагимова (1887–1938). Руководством колледжа и преподавателями

[1] Удмуртский республиканский социально-педагогический колледж, преподаватель удмуртского языка, Ижевск, tanaevasvetlana@mail.ru.

[2] Удмуртский республиканский социально-педагогический колледж, преподаватель татарского и арабского языков, Ижевск.

удмуртской литературы, татарского языка и литературы (Клуб истории, языка, литературы и культуры татарского народа) была проведена работа среди студентов по изучению творчества писателя. При этом были применены следующие формы и методы работы по различным направлениям:

- Сбор цифр и фактов из жизни Г. Ибрагимова в сопоставлении с творчеством Кедра Митрея;
- Чтение основных произведений писателя, обзор некоторых романов и повестей, изданных на русском и татарском языках;
- Составление вопросов по рассказам Г. Ибрагимова «Пастухи», «Чубарый», «Старый батрак»и их обсуждение;
- Составление вопросов и обсуждение романа Г. Ибрагимова «Глубокие корни»;
- Организация книжной выставки о жизни и творчестве Г.Ибрагимова.

При подготовке к юбилею классика татарской литературы Г. Ибрагимова были организованы выставки, оформлены плакаты, посвященные жизни и творчеству писателя под названием «Посвятивший свою жизнь народу». Это стало возможным благодаря достаточному количеству книг на татарском языке в библиотеке педколледжа.

Обратимся к произведениям Г. Ибрагимова «Пастухи» и «Старый батрак». Беседы по рассказам писателя проводились по следующим вопросам.

1. Когда происходят действия, описанные в рассказе «Пастухи»?
2. Почему раннее детство Вахита протекало на чужой мельнице? Откуда известно, что она чужая? Как случилось, что старому Аптряшу и его сыну все-таки пришлось покинуть мельницу и перебраться жить в деревню?
3. Где поселились отец с сыном? Обрисуйте эту лачугу.
4. Почему первые радости труда для Вахитасменялисьзатем усталостью и бессилием?
5. Как относился Вахит к своему отцу? Приведите примеры из книги.
6. Как вы относитесь к своим родителям?

7. Отчего безвременно состарился и умер отец Вахита? Кто в этом виноват?

8. Больного, беспомощного старого Аптряша взяли к себе поселяне. Будет ли хорошо бедному старику у чужих людей?

9. В какие годы происходит действие в рассказе «Старый батрак»?

10. Кто такие батраки? Есть ли батраки в нашей стране сегодня?

11. О чем ночью в поле горевал и плакал старый Шагибек? Почему о нем говорили как о человеке очень темном и отсталом?

12. Как вы понимаете слова Шагибека: «Были бы счастливы, не жили быво всем подчиняясь воле других!»?

13. Кто освободил таких людей, как Шагибек, Шамси, Гайни и Минлегуль от нищеты, дал право называться человеком?

Галимзян Ибрагимов написал много повестей, романов, пьес, ставяи разрешая в них социальные проблемы (54 из них изданы при его жизни).

В 1920 г. была опубликована первая книга его трилогии «Наши дни». В ней впервые в истории татарской литературы было рассказано об участии национальной интеллигенции в русской революции 1905–1907 гг. Среди героев книги особенно интересен образ Даута Урманова. Писатель показал не только его внутренние противоречия, но и перелом, который наступил в связи с идеями освободительной борьбы.

В 1922 г. писатель завершил повесть «Сказание о красных цветах», в которой показал романтику молодых людей, ставших активными участниками исторических событий. Описывая судьбу Султана, Шахбаза, Гилязи, Гали и Фазила, писатель показывает историю целого поколения.

В 1924 г. был издан роман «Дочь степи», начатый Ибрагимовым еще до революции. Автор раскрыл новые стороны своего художественного мастерства. В нем богато и красочно описана дореволюционная жизнь казахов. Перед нами проходят яркие картины междоусобной, межплеменной борьбы, которая в течение многих веков раздирала душу казахского народа. На фоне прекрасной природы и страшных обычаев Ибрагимов показал гордые романтические образы двух молодых людей – Карлыгач

Сылу и Арсланбая. Живущие идеалами свободной любви, они вступают в конфликт со старыми нравами и побеждают.

В 1928 г. был опубликован роман «Глубокие корни». «Убили Фахри» – этой фразой начинается роман. Но вслед за этой фразой не начинается повествование об убийстве, а идет речь об исчезновении Фахри в деревне. Сюжетная нить романа разматывается стремительно. Фахри не вернулся домой. Его нашли на дне глубокого оврага только на четвертые сутки. Кто убил первого коммуниста села? Этот вопрос на устах всех жителей деревни. Подозрение падает на друга Фахри, тоже коммуниста Садыка, т.к около убитого найден шкворень, которыйСадыкбрал у деда Джихании. Жители села утверждают, что видели друзей поссорившимися. Садык был арестован. А истинный убийца гуляет на свободе:это Вали Хасанов. Хотя в романе не сказано, что Хасанов велел своим людям убить Фахри. Но писатель показал, что глубокие корни ведут к Вали Хасанову. Не будь его – убийство не было бы совершено. И заканчивается роман столь же краткой и выразительной концовкой, где сказано о судьбе убийцы: «Вали Хасанова расстреляли ночью в лесу».

Ибрагимов оставил богатое литературное наследие, вошедшее навсегда в золотой фонд татарской литературы.

Основная часть художественно-поэтического арсенала, тип мышления и национальная картина мира всех народов Урало-Поволжья тесно связаны. Формирование любой литературной общности своими корнями уходит вглубь истории народов, и литературная общность вызревает в недрах историко-культурной общности того или иного региона. Литературу региона Урало-Поволжья: татар, башкир, чувашей,удмуртов, коми, мордвы, у которых культуры тесно переплетены, – невозможно изучать изолированно.

Все острее ощущается необходимость рассматривать национальные литературы в тесном взаимодействии друг с другом. Одним из конкретных шагов в этом направлении является наш сопоставительный анализ татарской и удмуртской литератур, а именно творчества двух наиболее значительных писателей – Галимзяна Ибрагимова и Кедра Митрея. Для достижения этой цели прослежена связь биографии каждого писателя с его творчеством и общественными событиями, отмечены общее и особенное в

творчестве каждого. Сопоставляя творчество татарского и удмуртского писателей, мы обнаружили, что перед нами два безусловных таланта, две масштабных личности, реализовавшие себя в созданных ими национально неповторимых художественных мирах. Изучая биографии Г. Ибрагимова и Кедра Митрея, в их судьбах обнаружили много общего. Их объединял и род деятельности: учитель, журналист, публицист. Оба – гуманисты, просветители, талантливые организаторы, общественные деятели, лидеры, руководители. Оба писателя отличаются многогранностью таланта и творческой продуктивностью. Близость обнаруживается и в жанровой системе их произведений (автобиографическая повесть, историческая драма, роман, рассказ и др.). Во многих произведениях и Г. Ибрагимова и Кедра Митрея есть элементы автобиографии.

В рассказе «Изгнания Закишакирда из медресе» Г. Ибрагимова и в повести «Детя больного века» Кедра Митрея авторы описали факты из своей жизни. Главное в рассказе и повести- осмысление пути духовных исканий юношей, татарина и удмурта, получивших по счастливым обстоятельствам образование. Конфликт в них – в столкновении молодого человека, духовно возмужавшего, с окружающим миром, с начальством медресе и семинарии. В произведениях затронута проблема роли интеллигенции в просвещении народа. В них содержатся ценные сведения о быте татарского и удмуртского народов. У авторов-юношей пробуждается протест против унижения человеческой личности, они остро переживают унижение, угнетенное положение.

В данной работе нами показан один из возможных вариантов осмысления и понимания явлений литературного процесса при изучении биографии и творчества писателей. Проведенная работа позволяет, на наш взгляд, обозначить ряд новых подходов к изучению многогранного творчества писателей в контексте многонациональной российской литературы.

Литература

1. Ибрагимов Г. Сочинение в восьми томах.1 том. Рассказы(1907–1929). – Казань:Тат. кн. изд-во. – 1974. – 509с.

2. Мусин Ф. М. Связь времен. Монография. –Казань: Таткнигоиздат. – 1979.

3. Опаленный подвиг батыра. Жизнь и творчество Кедра Митрея. Воспоминания, статьи, письма, посвящения и произведения Кедра Митрея / Сост. З. А. Богомолова. –Ижевск: Удмуртия. – 2003. – 352 с.

4. Хасанов М. Х. Писатель, ученый, революционер. –Казань: Таткнигоиздат, 1987.

FOR THE ANNIVERSARY OF THE GREAT TATAR CLASSIC GALIMZYAN IBRAGIMOV

S. E. Tanaeva[1], **V. Kh. Khakimova**[2]

Summary. For the first time is shown creativity of Tatar writer Galimdzhan Ibragimov and Udmurt writer Cedar Mitrea in comparative terms.

Keywords: complex analysis, concept of historicism, the tatar literature, udmurt literature.

УДК: 37.016:811.511.152.2(045)

ДИДАКТИЧЕСКАЯ ИГРА КАК СРЕДСТВО АКТИВИЗАЦИИ РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДЕТЕЙ-ИНОФОНОВ НА УРОКАХ МОКШАНСКОГО ЯЗЫКА

Т. В. Терентьева[3], **С. В. Богдашкина**[4]

Аннотация. В данной статье мы рассмотрели внедрение дидактических игр на уроках мокшанского языка как средство

[1] Udmurt Republic socio-pedagogical College, teacher of Udmurt language, Izhevsk, tanaevasvetlana@mail.ru.

[2] Udmurt Republic socio-pedagogical College, teacher of the Tatar and Arabic languages, Izhevsk.

[3] Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева, студент, Саранск, tatochka952010@mail.ru.

[4] Мордовский государственный педагогический институт имени М. Е. Евсевьева, доц. кафедры мордовских языков, канд. филол. наук, Саранск, svjatok@mail.ru.

активизации речевой деятельности детей-инофонов. Мы считаем, что на данном этапе преподавания мокшанского языка в классах с детьми-инофонами использование такого вида учебных занятий является одной из актуальных проблем изучения языков народов Поволжья.
Ключевые слова: дидактическая игра, дети-инофоны, мокшанский язык, средство активизации, речевая деятельность.

Каждому учителю хочется, чтобы его ученики свободно владели речью на различных этапах обучения, соответствующих их возрастным особенностям. В условиях внедрения ФГОС основная цель обучения неродному мокшанскомуязыку состоит в формировании у учащихся коммуникативной компетенции, которая описывает качество и эффективность способности общаться одного человека с другими людьми.

Изучение мокшанского языка – это долгий процесс, который требует много времени итерпения. В нашей республике мокшанский язык изучают во всех школах. В регионе регулярно, как в сельских, так и городских школах, проводятся мастер-классы, семинары, конкурсы, олимпиады и прочие внеклассные мероприятия, посвященные мокшанскому языку [3, с. 27].

Ограниченность словарного запаса детей-мигрантов неизбежно приводит к трудностям в усвоении ими не только мокшанского языка, но и других учебных предметов, где от ученика требуется свободное владение лексикой и осознанное употребление слов и словосочетаний, предложений.

Таким образом, задача обучения детей, для которых мокшанский язык не является родным, состоит в постепенном формировании всех видов компетенции в новой языковой среде. Выбирая методику построения урока, очень важно построить его так, чтобы не только дети-носители языка, но и дети-инофоны почувствовали свою активную роль в учебном процессе. Особое внимание привлекают такие формы занятий, методы иприемы, которые создают максимальную восприимчивость работы у детей.

Познавательный интерес – это один из важнейших мотивов учения учащихся. Он проявляется в активности и внимании учащихся на уроках, в их эмоциональных реакциях, в задаваемых ими вопросах учителю. Для усвоения норм языка и системы

лингвистических терминов у ребенкадолжен быть определенный словарный запас, пополнить который можно, лишь проводя систематическую специальную работу [1, с. 228].

Можно знакомить школьников со значениями слов, используя традиционную предметную наглядность, то есть показывать предметы, действия или признаки, называемые словом. Но объяснение значения слова – это лишь первый этап в процессе обогащения словаря. Для того чтобы слово вошло в активный словарь ученика, нужна долгая работа. Каждое изучаемоеслово необходимо провести через сознание учащегося несколько раз. Поэтому необходимо использовать на уроках такие формы иметоды работы, которые не только не оттолкнут учащегося от изучения сложного языкового материала, а, наоборот, в доступной форме помогут овладеть им. Для повышения познавательного интереса учащихся и расширения активного и пассивного словарного запасадетей-инофонов предлагается использовать на уроках мокшанского языка дидактические игры.

Дидактические игры – это вид учебных занятий, организуемых в виде учебных игр, реализующих ряд принципов игрового, активного обучения и отличающихся наличием правил, фиксированной структуры игровой деятельности и системы оценивания, один из методов активного обучения [2, с. 226].

Рассмотрим примеры дидактических игр.

«Киесяда лама содай» («Кто больше знает»). Дидактическая задача: развивать память учащихся, обогащать их знания о предметах. Правило игры:назвать как можно больше слов, отвечая на вопросы. Ход игры: учащиеся делятся на 2–3 группы. Педагог сначала задает вопрос первой группе. Учащиеся первой группы отвечают и фиксируют ответы в тетрадях. Затем вопрос для следующей группы и так далее. Если же группа, которой был задан вопрос, называет менее 3 примеров, предоставляется возможность дополнить другой группе. Например, можно использовать задать следующие вопросы:

Мезе можна стамс? (Что можно сшить?) Паля, панар, кямот (Платье, рубашку, сапоги и т.д.)

Мезе можна кодамс? (Что можно связать?) Варягат, носкат, нардама (Варежки, носки, полотенце и т.д.)

Мезе можна сотомс? (Что можно завязывать?) Руця, каркс, шапка (Платок, пояс, шапку и т.д.)

Мезе можна щамс? (Что можно надеть?) Паля, панар, ор (Платье, рубашку, шубу и т.д.)

Мезе можна щамс пильгозт? (Что можно обуть?) Валенцят, кямот, карьхт (Валенки, сапоги, лапти и т.д.)

Другой вид игры можно использовать в качестве закрепления по окончанию определенной тематики. Например, по теме «Одежда».

«Азклиякс» («Скажи по-другому»). Эта игра применяется на уроках закрепления пройденной темы. Цель: тренировать употребление синонимов в речи. Учитель называет слово, а учащиеся должны подобрать подходящие синонимы:

шумбра – таза, кеме, вши (здоровый);

молемс – ласькомс, шаштомс, ардомс (идти);

лац – цебярьста, парста (хороший);

ярхцамс – поремс, матнемс (кушать);

тяштемс – сермадомс, (писать).

Проведение урока с использованием дидактической игры должен быть не только хорошо разработан, но также многое зависит от того, как педагог подготовится к нему [2, с. 227].

Тщательный подбор формы урока с включением в него игрового момента необходим и зависит от изучаемого материала, от возможностей детского коллектива, от сложившихся взаимоотношений между учителем и учениками, учениками – носителями языка и учениками-инофонами, а также от ряда мелких нюансов, которые, как правило, сугубо индивидуальны в конкретных условиях учебного процесса. Вариативность сочетания различных форм уроков очень велика, что обеспечивает возможность творческого моделирования учебного процесса [4, с. 89].

Современная школа требует как от педагога мокшанского языка, так и от других существенного сокращения времени на передачу знаний и применения таких технологий, которые будут активизировать познавательную деятельность учащихся. Мы считаем, что внедрение дидактических игр в обучение мокшанскому языку является актуальной проблемой на данном этапе преподавания языкав классах с детьми-инофонами.

Литература

1. Агатова Н. В. Информационные технологии в школьном образовании. – М. : Школа-Пресс, 2006. – 322 с.

2. Богдашкина С. В. Место и дидактические возможности ИКТ в процессе обучения студентов педагогического института / С. В. Богдашкина// Традиционные и инновационные подходы к преподаванию филологических дисциплин в поликультурном коммуникативном пространстве», III всероссийская с международным участием науч.-практич. конф. «Традиционные и инновационные подходы к преподаванию филологических дисциплин в поликультурном коммуникативном пространстве, 29–30 ноября 2012 г. : [материалы] / под научн. ред. Н. А. Беловой; Мордов. гос. пед. ин-т. – Саранск, 2013. – С.225–228.

3. Богдашкина С. В. Инновационные технологии обучения, реализуемые в практике учителей родного языка / С. В. Богдашкина, Е. Н. Дьячкова// Проблемы изучения и функционирования финно-угорских языков в Российской Федерации, Всероссийская науч.-практич. конф., посвященная юбилеям известных финно-угроведов А. П. Феоктистова, А. П. Рябова и выдающегося лингвиста А. А. Шахматова, 27–29 ноября 2014 г. : [материалы] / редкол. : О. Е. Поляков (отв. ред.) [и др.]. Саранск : Изд-во Мордов. ун-та, 2016. С. 26–29.

4. Фесенко В. В., Прончев Г. Б. Современные информационные технологии в общеобразовательной школе // Молодой ученый. – 2011. – №10. Т.1. – С. 88–92.

DIDACTIC GAME AS MEANS OF ACTIVIZATION OF SPEECH ACTIVITY OF CHILDREN A FOREIGN LANGUAGE TO CLASSES OF THE MOKSHA LANGUAGE

T. V. Terentieva[1], S. V. Bogdashkina[2]

Summary. In this article we considered the implementation of didactic games on the lessons of the Moksha language as the way to stimulate

[1] Mordovian State Pedagogical Institute, Student, Saransk, tatochka952010@mail.ru.

[2] Mordovian State Pedagogical Institute, Cand. Sci. (Philol), Lecturer, Chair of the Mordovian Languages, Saransk, svjatok@mail.ru.

speech activity of children a foreign language. We believe that at this stage of teaching the Moksha language in classes with children of foreign language use of this type of training sessions is one of the urgent problems of the study of the languages of the peoples of the Volga region.
Keywords: didactic game, kids foreign language, Moksha language, a means of strengthening, speech activity.

УДК 745+008 (091)

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЫБНОСЛОБОДСКОГО КРУЖЕВА И ИХ ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX–НАЧАЛЕ XXI ВВ.

Е. Н. Тимофеева[1]

Аннотация. В данной работе впервые сделана попытка выявления региональных особенностей кружевоплетения Татарстана. На основе изучения материалов ряда авторов, проведенного анализа изделий музейных фондов Татарстана и фотоматериалов автором разработана классификация мотивов орнамента Рыбнослободского многопарного кружева. Выявление специфики местного художественного языка декоративно-прикладного искусства необходимо для раскрытия его потенциала на современном этапе.
Ключевые слова: декоративно-прикладное искусство Татарстана, рыбнослободское кружево, кружевоплетение, геометрический орнамент, древо жизни.

Кружевоплетение привнесено на территорию современного Татарстана русскими, заселявшими Казанский край со второй половины XVI в. Ко второй половине XIX в. здесь сложилось два центра плетения кружев на коклюшках: рыбнослободский и

[1] Казанский государственный институт культуры, ст. препод. каф. монументально-декоративного искусства, живописи и искусствоведения, Казань, katerinatimofeeva@mail.ru.

ныртинский, наметились определенные особенности в орнаментации, излюбленных технических приемах, наименованиях мотивов.

В данной работе раскрываются художественные особенности изделий рыбнослободского центра кружевоплетения, объединяющего с. Рыбная Слобода и окрестные поселения Лаишевского уезда. Здесь плели мерное, многопарное, сцепное кружево.

Сегодня среди кружевниц Республики Татарстан (далее РТ) есть уверенность, что в местном рыбнослободском кружеве нет каких-либо отличительных особенностей, и оно выполнялось строго в русле общероссийских тенденций. Действительно, многопарная техника с геометрическим орнаментом получила название «русское кружево» [5, с. 26–27], она роднит рыбнослободское кружево с другими центрами России. Но в отличие от кружева центральных и северных регионов России, орнамент рыбнослободского кружева ранее не являлся предметом комплексного исследования. Поэтому целью данного исследования является выявление специфики местного художественного языка декоративно-прикладного искусства и его трансформации в историко-культурном контексте.

В исследовании опирались на статьи и монографии ряда авторов, а также анализировали изделия, хранящиеся в фондах ряда музеев. Мотивы орнамента различных центров кружевоплетения описаны в трудах С. А. Давыдовой [4], подробно проанализированы Н. Т. Климовой [5]. Региональные особенности развития кружевоплетения на территории Татарстана рассмотрены в работах Г. И. Разумейченко [6], Г. Ф. Валеевой-Сулеймановой [2, 3], А. П. Обрезковой [7]; упоминаются в монографии Л. С. Токсубаевой [9], публикациях автора [8, с. 71].

Классификация мотивов многопарного кружева

У С. А. Давыдовой [4, с. 141] находим сведения о названиях аршинных (мерных) кружев с. Рыбная Слобода. Однако точных описаний внешнего вида названных мотивов, примеров их использования в композициях не встречается, поэтому определять мотивы мы можем только на основе аналогий. Возможность

провести анализ орнамента кружевоплетения дают изделия и фотоматериалы музейных фондов Государственного музея изобразительных искусств и Национального музея Республики Татарстан, краеведческого музея при районном доме культуры с. Рыбная Слобода, Всероссийского музея декоративно-прикладного и народного искусства (г. Москва).

В рисунках рыбнослободского кружева преобладают геометрические мотивы – квадрат, розетка, волна и т.п., а также мотив «трилистник» или «лапка» с тремя лепестками. Большинство композиций строится по «косой сетке», определяющей широкое распространение изображения ромба. Варианты ромбовидных мотивов характерны как для фона (в виде простой плетешковой решетки), так и для плотных форм чередующегося узора.

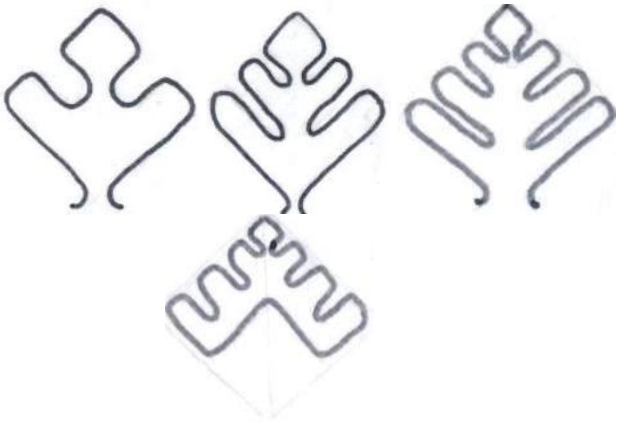


Рисунок 1. Мотивы «Древо жизни» (вписанные в ромб)

Среди растительных мотивов (см. рис. 1) самый распространенный – это «V»-образное древо двух-, трех-, реже четырехъярусное, вписанное в ромб (с соблюдением центральной симметрии). Варианты композиции с применением «V»-образного древа:

- последовательное чередование орнаментальных мотивов в горизонтальной полосе;
- расположение мотивов зеркально по вертикальной оси, с повтором в горизонтальной полосе;

- композиция в виде букета из четырех древ, расположенных центрально симметрично (либо из одинаковых мотивов, либо чередование двух видов древ), вписанных в большой ромб;

- композиция, напоминающая лучи звезды (при применении элементов по принципу центральной симметрии в середине восьмиугольника – например, покрышки зонтика).

По характеру трактовки древа можем предположить, что это изображение хвойных пород деревьев, елочек («сосенки» [1]; возможно, это и есть «мелкие древы», «сосновый бор», упомянутые С. А. Давыдовой). Также встречаются мотивы ростков (две раскрытые доли семени), цветок с четырьмя лепестками, вписанный в ромб, «Λ»- образный мотив с отростками, напоминающий женскую фигуру или сложное древо.

Солярные мотивы – розетка в виде плотного ромба (такой мотив Н. Т. Климова называет «поле» или «солнце»), а также ромб или окружность с плотным центром, с 8, 10 или 14 лучами (мотив «14 овсинок» [1]) из насновок.

Непрерывная ломаная линия – зигзаг или «речка» в различных вариантах («гуськи», «змейка»); применяется в виде прошв и края в полотенцах, или в виде обрамления композиций; задает ритмический строй изделиям. Фестоны представляют собой зубчатый край мерного кружева в виде заостренных или округлых уступов, плотных или ажурных (среди них мотивы с вертикальным членением – возможно, это «гусиные лапки»).

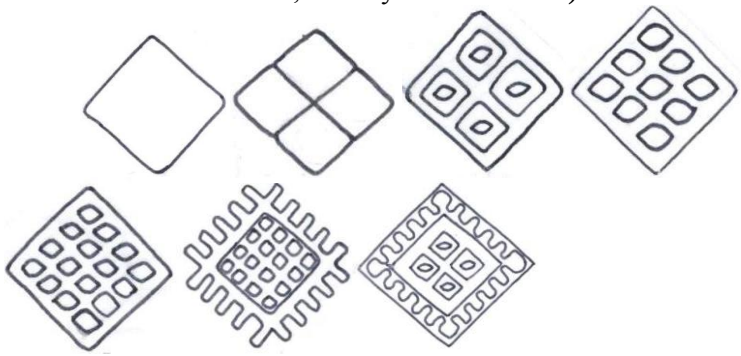


Рисунок 2. Варианты мотива «Ромб»

Собственно ромб, который трактуется весьма разнообразно – фигура плотная или с внутренней разработкой («кольцо» по Н. Т. Климовой [5, с. 26]). Внутреннее пространство его имеет сетчатое заполнение (4, 9, 16, 25 или 36 ячеек), а внешний контур чаще гладкий, реже с «лучиками» – отростками (см. рис. 2). Более ранняя распространенная композиция – последовательное чередование мотивов по горизонтали, а в начале XX в. мотивы стали располагать в три ряда, в шахматном порядке, применять различные варианты ромбов в одном изделии. Встречается сложносоставной мотив, где ромб вписан в другой ромб.

Композиционные схемы многопарного кружева мастериц рыбнослободского центра имеют параллели с другими кружевными центрами России. Так, схема плетеного края с ромбами и трехъярусным древом аналогична изделиям кружевниц Орловской губернии. Мотив «вятские круги» популярен, и берет свое начало в вятском кружеве.

Рыбнослободские кружева отличает определенный колорит. Изделия преимущественно белые, кремовые; встречается весь спектр оттенков до серо-коричневого цвета естественного волокна. Плотная вилюшка часто подчеркнута сканью в тон, более светлого оттенка (во второй половине XIX–начале XX вв.) или голубого цвета (в первой четверти XX в.), причем в одном изделии скань может быть выполнена нитью разных цветов (синего и голубого, красного и черного). Скань придает рельефность, подчеркивает графику рисунка кружева. Насновки овальной, часто сильно удлиненной формы, встречаются на порядок реже, чем, например, в ныртинском кружеве РТ – только в центральной части солярных мотивов. Интересно, что в рыбнослободском мерном кружеве в одном изделии одновременно и скань, и насновки не использовались.

Появление сцепного кружева на рубеже XIX–XX вв.

С конца XIX в. в России повсеместное распространение получает сцепное кружево с растительными и орнитоморфными мотивами. Сцепное кружевоплетение Татарстана по трактовке округлых мотивов, характеру неизменной по ширине полотнянки наиболее близко вологодскому и вятскому. Однако, фоновые

решетки в сцепного кружеве РТ менее разнообразны, строятся по прямой или косой сетке, без отвивных петель и сложных концентрических композиций, с включением насновок, сгруппированных в розетки.

Рисунок 3. Рыбнослободское сцепное кружево (центральный фрагмент). Фонд краеведческого музея с.Рыбная Слобода

Активное торгово-экономическое взаимодействие с Нижегородским краем способствовало появлению в работах кружевниц территории Татарстана узоров балахнинского кружева. Для выявления особенностей сцепного кружева РТ нами проведен сравнительный анализ произведений рыбнослободского (см. рис. 3) и балахнинского (Нижегородского) кружева (см. рис. 4) на примере схожих изделий – треугольных косынок черного цвета, выполненных в конце XIX в.–начале XX в.

Рисунок 4. Нижегородское (балахнинское) сцепное кружево

Общие их черты: мотив «древо жизни» в центре, фестончатый край из последовательно чередующихся фигур, рамка-обводка внутреннего контура и плотный узор на ромбовидной фоновой решетке. Анализ проведен по следующим параметрам: цвет, форма изделия; соотношение узора и фона, верхней и нижней каймы; характер трактовки древа, птиц, фигур по нижнему краю изделий. Выявлено, что для Рыбнослободского кружева характерен бóльший контраст форм, симметричный характер узоров и более реалистичная трактовка древа. Ряд художественных приемов близок мотивам искусства казанских татар (например, древо в вазоне, характерное для резьбы по камню, кожаной мозаики; предположительно антропоморфные или зооморфные фигуры с завитками, свойственные кожаной мозаике).

Этапы трансформации языка кружевоплетения

Проведем анализ исторического развития художественного языка рыбнослободского кружевоплетения. Для второй половины XIX в. характерна целостность композиции, применение от одного до трех мотивов в одном изделии, условный декоративный язык, ритмичность в построении орнамента в полосе мерного кружева, активная роль скани в тон изделия или более светлого цвета. Фоновые решетки – не менее чем трех типов. Основные мотивы – зигзаг и ромбы. Используется сочетание материалов: кружево, текстиль, кружево.

В конце XIX в. распространение сцепного кружева обуславливает ведущую роль рисунка, сколка, а значит – мастерства художника; мерное кружево сохраняется. Характерен символический образный язык, изготовление «штучных» кружевных изделий, без текстильного полотна.

В начале XX в. происходит усложнение композиций, применяется разнообразие художественных средств, в одном изделии сочетаются от пяти до восьми мотивов. Появляются изделия с акцентом в центре и «рамкой» – замкнутым контуром-обводкой по периметру изделия, что связано с влиянием станкового искусства и участием профессиональных художников в разработке сколков. Возможно применение нескольких цветов скани в одном изделии.

В первой половине XX в. традиционные мотивы кружева трансформируются, появляется агитационный текстиль, что являлось тенденцией, характерной для большинства кружевных центров страны в период 1920-х–1960-х годов. Для мастеров определяющими стали минимальные средства, графичность силуэта; цветная скань не встречается.

Ко второй половине XX в. нивелируется функциональное назначение кружева. Уходят традиционные формы костюмов и головных уборов, в которых применялось кружево; создаются преимущественно кружевные панно – станковые композиции, оформленные в деревянные рамы. Усиливается изобразительность, узор от фона визуально отделяется усиленным контрастом плотности плетения. Возрастает роль художника в изготовлении кружев. Тенденция перехода орнаментального языка мерных кружев (с мотивами ромба) в технику вязания крючком.

Для начала XXI в. характерно изготовление «штучных» изделий в сцепной технике (станковые композиции в интерьере, фрагменты костюма, кружевные «ювелирные» украшения); мерное кружево не делают, так как утрачены технологии. Выделяются эксперименты в сочетании материалов, применение разноцветных нитей в полотнянке, а не только в скани. Обязательна художественная подготовка мастериц, активное их взаимодействие, стирание региональных и национальных границ.

Участие профессиональных художников, имеющих навыки плетения, в сохранении и разработке сколков, стремление к стилизации национального орнамента в создании авторских изделий, укрупнение узоров и переход от предметов бытового назначения и костюмного комплекса к станковым композициям, сочетание с кружевом разнообразных средств и техник ДПИ, переход к объемным структурам и арт-объектам – таковы тенденции в кружевоплетении Татарстана в начале XXI в.

В 2010-е годы важной чертой в ДПИ становится внимание к региональным особенностям, неохваченному культурному наследию, обращение к мотивам конца XIX – начала XX вв., цитирование и репликация, поиск новых форм на основе исторических образцов. Прослеживается сдержанность и чувство меры в применении разнообразия средств в кружевных изделиях.

Вывод

Мотивы рыбнослободского мерного кружева строятся по косой сетке и композиционно вписаны в ромбы. Наиболее распространенными являются растительные мотивы («V»-образное древо), ромбы различного наполнения, речка и др. Графика рисунка часто подчеркивалась сканью, причем в одном изделии и скань, и насновки не сочетались. В процессе исторической трансформации происходит усложнение композиционных приемов, применение все большего количества средств в одном изделии.

Сцепное Рыбнослободское кружево отличает симметричный характер узоров, реалистичная трактовка объектов, влияние декоративно-художественного языка искусства казанских татар.

Отмечен переход от функциональных изделий к станковым произведениям ко второй половине XX в., возврат к плетению функциональных изделий (чаще не для декора, а как самостоятельных частей костюма) при сохранении и станковых форм в начале XXI в.

Анализ развития художественного языка кружевоплетения на рассматриваемой территории показал, что это искусство – самое «гибкое», оно мгновенно отзывается на изменения быта конкретных мастеров, общества – зрителя, заказчика. Выявленные аналогии в кружевоплетении могут раскрыть торгово-экономические, просветительские контакты различных регионов России.

Литература

1. Альбом образцов кружевных изделий рыбнослободской артели «Разнопромысловик». Фонд НМ РТ, инв. № 9957.

2. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Декоративное искусство Татарстана / Г. Ф. Валеева-Сулейманова. – Казань: Фән, 1995. – 191с.

3. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Кружево / Г. Ф. Валеева-Сулейманова // Татарская энциклопедия. В 6-ти т. / гл. ред. М. Х. Хасанов – Казань: Институт татарской энциклопедии, 2006. – Т. 3. – С. 468–470.

4. Давыдова С. А. Очерк кружевной промышленности в России // Кустарные промыслы России. Женские промыслы в

очерках С. А. Давыдовой, Е. Н. Половцовой, К. И. Беренс и Е. О. Свидерской. – С-Пб.: Типо-Литография Якорь, 1913. – С. 141.

5. Климова Н. Т. Народный орнамент в композиции художественной изделий. Цветное коклюшечное кружево / Н. Т. Климова. – М.: Изобраз. искусство, 1991. – 224 с., ил.

6. Разумейченко Г. И. Вступительная статья к разделу «Кружево села Рыбная Слобода в собрании Гос. Музея ИЗО РТ». НА ГМИИ РТ Ф. 9, оп. 8, ед. хр. 7. – 1997. – 11 л. – машинопись.

7. Обрезкова А. П. История развития кружевоплетения в Казанской губернии (XIX–XXI вв.). Этнохудожественные традиции и язык символов / А. П. Обрезкова. – Казань: Астория, 2006. – 28 с.

8. Тимофеева Е. Н. История кружевоплетения Казанского края в конце XIX – начале XXI вв. / История кружева - история страны: – М: Технологии рекламы, 2017. – 200 с., илл.

9. Токсубаева Л. С. Русское народное искусство Казанского Поволжья XIX – XX веков: деревянная домовая резьба, вышивка, бранное ткачество, кружево / Л. С. Токсубаева. – Казань: Центр инновационных технологий, 2014. – 140 с.

ARTISTIC FEATURES OF RYBNOSLOBODSKY'S LACE AND THEIR HISTORICAL TRANSFORMATION IN THE SECOND HALF OF THE 19TH – EARLY 20TH CENTURIES

E. N. Timofeeva[1]

Summary. Regional specifics of lace-making in Tatarstan are revealed in the present article based in the analysis of the museum assets. Historical analysis of the artistic language of the lace-making are made. We have analyzed the photomaterial and goods of Tatarstan museums and then prepared classification of the ornamental motives. Need to reveal the specifics of local artistic language of decorating and applied art in order to fulfilled its potential at the present moment.

Keywords: applied decoration art of Tatarstan, Rybnoslobodsky lace, lace-making, geometrical pattern, the tree of life.

[1] Kazan State Institute of Culture, sr. instructor of departament of monumental-decorative art, painting and accused, Kazan, katerinatimofeeva@mail.ru.

УДК 82-1:821.161.1

СТИХИ-ПОЖЕЛАНИЯ В КОНТЕКСТЕ АЛЬБОМНОЙ ПОЭЗИИ (НА МАТЕРИАЛЕ «ДЕВИЧЬИХ» АЛЬБОМОВ)

М. А. Тростина[1], С. Г. Шаронова[2]

Аннотация. Статья посвящена одному из видов альбомной поэзии – стихотворным пожеланиям. Авторы обращаются к жанровой природе стихов, рассматривают структуру, содержание и поэтические особенности. Предлагается тематическая классификация стихотворений. В результате проведенного анализа делается вывод о наличии у стихотворных пожеланий признаков, позволяющих считать их самостоятельным фольклорным жанром.
Ключевые слова: девичий альбом, жанр, стихи-пожелания, автор, фольклор.

Рукописный девичий альбом, история которого связана с эпохой русского сентиментализма и развитием эпистолярных жанров, прошел своеобразный период возрождения во второй половине XX века, когда сотни советских школьниц стали массово создавать сборники, в которые помещали понравившиеся стихи, песни, афоризмы, разного рода «чихалки», «спотыкалки», формулы любви и т.д. Среди альбомных записей большое место отводилось пожеланиям, относящимся, по мнению Е. Н. Горшковой, к числу тех жанров, «которые не “уходили” со страниц альбомов на протяжении всей истории русского рукописного альбома» [1, с. 163]. Причина такой высокой и неизменной популярности стихотворных пожеланий заключается в их способности создавать атмосферу доверия, доброжелательности и хорошего настроения. Пожелание – жанр, позволяющий автору засвидетельствовать свое сердечное расположение к адресату.

[1] Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, доц. кафедры русской и зарубежной литературы, канд. филол. наук, Саранск, trostina@mail.ru.
[2] Мордовский государственный университет им. Н. П. Огарёва, студент, Саранск, sveta.sharonova.98@mail.ru.

Поскольку «девичий» альбом – это в первую очередь способ общения, связующее звено между обладательницей дневника и ее подругами и «ориентирован на дружескую коммуникацию, то неотъемлемой частью его являются тексты пожеланий», – отмечает М. В. Калашникова [2, с. 59]. Именно в них доказывается существование женской дружбы, солидарности, уважения, взаимопомощи и др. М. Л. Лурье в связи с этим назвал пожелания «стихотворной клятвой» [3].

Несмотря на то, что «девичий» альбом рассматривался исследователями и как факт массовой культуры [12], и как фольклорное явление [13], требуют дальнейшего изучения многие вопросы, связанные с его эволюцией, жанровым составом, структурой и т.д. Цель нашей работы – детальное рассмотрение альбомных стихотворных пожеланий, выполняющих не только коммуникативную, но и воспитательную функцию. Кроме того, нами предложена тематическая классификация таких стихотворений.

Материал исследования составили «девичьи» альбомы, обнаруженные авторами статьи в ходе полевых экспедиций в г. Кузнецке Пензенской области и г. Саранске Республики Мордовия.

Под стихами-пожеланиями мы подразумеваем небольшие стихотворные произведения, приуроченные к значимому для молодого человека событию (заполнение альбома, день рождения, 8 марта, Новый год и т.д.) и содержащие перечень благ, необходимых, по мнению автора, адресату для счастливой жизни.

Таким образом, пожелание обращено ко второму лицу и содержит в себе либо непосредственное перечисление тех самых благ (*Желаю веселья, потому что его всегда не хватает,/ Здоровья, потому что оно никому не мешает,/ Удачи, потому что она приходит нечасто,/ А еще любви и огромного счастья! [8]*), либо поучение, следуя которому, адресат достигнет желаемого идеала (*Умей смеяться, когда грустно,/ Умей грустить, когда смешно,/ Умей казаться равнодушной,/ Когда на сердце тяжело[9]*). Нередко в стихах сочетается и то, и другое:

Желаю горя не узнать,
Любить и быть любимой,
Своих друзей не забывать
И быть всегда счастливой [7].

Как правило, пожелания имеют небольшой объем, количество строк в них варьируется от двух до десяти. Так, например, они могут быть представлены двустишьями с параллельной рифмовкой:

Люби цветы, люби их дух,
Люби мальчишек, но не двух [4].

Или:

Да пусть пошлет тебе аллах
Мальчишку в фирменных штанах! [6].

Но наиболее распространены пожелания, состоящие из четырех строк с перекрестной рифмовкой:

Не люби за красивые глазки,
Не люби за красивый наряд,
А люби за хороший характер,
За простой и доверчивый взгляд [6].

Пусть улыбка в глазах сияет,
Ведь с улыбкой и жить веселей.
А веселье разве бывает
Без здоровья, любви и друзей?! [4]

Основной поэтической фигурой в пожеланиях выступает анафора, позволяющая концентрировать внимание на предмете разговора и выступающая средством усиления радостного чувства и праздничного настроения:

Желаем солнца и тепла,
Желаем мира и добра,
Желаем светлого пути
И много счастья впереди [4].

В альбомных пожеланиях, как и в других входящих в него текстах, нередко встречаются грамматические, орфографические и пунктуационные ошибки. Это связано с тем, что авторы сборника –

юные девушки, подростки, еще не усвоившие всех правил русского языка либо неспособные к его изучению. Поэтому, предвидя критику «отличниц», авторы записей призывают не обращать на их низкую грамотность особого внимания. Не случайно на первых страницах тетради нередко можно найти обращение к соавторам: «Увидишь ошибку – прими за улыбку». Для юных поэтесс большую ценность играют чувства искренности, доброжелательности, дружелюбия, выраженные в стихах, нежели почерк и орфографические ошибки подруг

Анализ собранного материала позволил распределить стихи-пожелания из девичьих альбомов по следующим тематическим группам:

Любовные пожелания

С любовной темой связано основное количество альбомных произведений. Юношество – пора увлечений, симпатий и первой любви, без которой составители сборников не представляют жизни молодой девушки /девочки. Однако неопытная и наивная обладательница альбома может оказаться жертвой коварного и грубого сильного пола. Наставницы-подружки мечтают оградить ее от превратностей судьбы, создавая в пожеланиях некий идеальный мир, наполненный взаимной любовью и безмятежностью. В этом мире царят верность, понимание и счастье и нет места для невзгод и предательства:

Желаю счастья и тепла,
Желаю радости и света,
Чтоб ваша жизнь была светла,
Как жизнь Ромео и Джульетты [4].

Пожелания встречи с достойным парнем

Так как любовь является главным объектом большинства пожеланий в девичьих альбомах, центральной фигурой стихотворений становится «хороший парень», «паренек», достойный любви. Чаще всего он видится девочкам-подросткам красивым, высоким, стройным и голубоглазым:

Будь нежна, как зимняя вишня,
Будь мила, как майский цветок,

Пусть тебя заметит и полюбит
Со светлыми глазами паренек [7].

В то же время молодой человек представляется непременно модно одетым, стильным и современным:

Да пусть пошлет тебе Аллах
Парнишку в джинсовых штанах,
С сигаретой «Пегас»
И в кроссовках «Адидас» [6].

В отдельных текстах, напротив, красота выступает отталкивающим фактором и понимается как что-то обманчивое и опасное:

Не ищи красивого мальчишку,
Никогда не спрашивай: «Ты чей?»
Знай, что все красивые мальчишки
Из бригады наших трепачей! [10]

Пожелания сдержанности в проявлении чувств

Для «мудрых подруг» обладательница девичьего альбома – существо хрупкое и неопытное, восторженное, взирающее на окружающий мир сквозь розовые очки. Настойчиво и категорично советчицы пытаются обратить наивную девушку к суровой реальности, столкновение с которой может привести к печали, депрессии. Подругу призывают быть мудрее, учиться достойно переживать жизненные неурядицы, оставаясь при этом оптимистичной несмотря ни на что:

Не говори, что мир печален,
Не говори, что трудно жить.
Умей среди развалин жизни
Смеяться, верить и любить [8].

Жизнь видится юным поэтессам опасной и непредсказуемой и в то же время короткой и мимолетной, поэтому они желают друг другу ценить радости одного дня, учиться уважать себя и быть готовыми к трудностям взрослой жизни:

Не жалей, что было,
Не мечтай, что будет,
Береги что есть! [4]

Актуальные пожелания

Большую часть в девичьих альбомах составляют пожелания, связанные с важными составляющими девичьей жизни, – учебой, выбором профессии, постановкой жизненных целей, то есть с тем, что является для девочек-школьниц актуальным. В стихах данной тематической группы авторы желают адресату хороших оценок (как показателя глубоких знаний) на школьных уроках, намекая на то, что в скором времени из-за любви (взросления) желание учиться может пропасть. Кроме того, хорошая учеба выступает свидетельством высокого интеллекта, ума, на который также обращают внимание достойные парни:

Желаю, желаю, желаю,
Не знаю, чего пожелать.
Пока ты еще ученица,
Желаю учиться на 5 [5].

Что пожелать тебе не знаю,
Ты только начинаешь жить.
Желаю хорошо учиться,
С хорошим мальчиком дружить [4].

Пожелания-советы

В ряде пожеланий моралистическая составляющая явно преобладает над благожелательной. Такие стихи, как правило, императивны и особенно категоричны. Авторы призывают адресата следовать канону поведения «хорошей девчонки», щедро делясь жизненным опытом. При соблюдении соответствующих требований можно достичь желаемого и «вечно процветать». В число дружеских советов входят пожелания беречь девичью честь и достоинство, не доверять парням-обманщикам, подругам-предательницам и т.д.

Цветок сорвешь, потом бросаешь.
Ты не давай себя бросать!
Не позволяй всего, что просят.
И вечно будешь процветать [4].

Любовь представляется в таких пожеланиях как чувство преходящее. Девушка должна учиться с честью выходить их любых ситуаций, не допуская унижения.

Если с парнем вышла ссора,
Не гоняйся, не зови.
Если любит, то вернется,
А не любит, то не жди [5].

Советы даются и в случае, если любовь взаимна и счастлива, поскольку такое чувство зыбко и эфемерно. Опытные приятельницы, знающие все секреты и хитрости взаимоотношений с противоположным полом, призывают хозяйку дневника быть внимательной к проявлению эмоций, разумной и ответственной за свое чувство.

Если хочешь любить, то люби горячо,
Не любовью XX века.
И люби не черты молодого лица,
А люби самого человека [9].

Юмористические пожелания

На страницах девичьих альбомов встречаются пожелания, в которых любовь, отношения с противоположным полом изображаются как что-то мимолетное и несерьезное, то, чем не следует особо дорожить. Такие стихи призваны, на наш взгляд, выступать средством утешения несчастных влюбленных девчонок, которые, прочитав смешной призыв, смогут посмеяться «сквозь слезы» и прийти к внутреннему равновесию:

Если девушка любит,
А парень смеется,
Плюнь ему в морду,
Пусть захлебнется [10].

Вызывают улыбку и стихи, побуждающие адресата к активным действиям в ответ на проявление недозволенности со

стороны парня. Девушка в них выступает как представительница неробкого десятка, смелая и целомудренная.

Если парень поцелует,
Не красней и не робей.
Бей по морде посильнее
И домой беги скорей! [6]

Иногда юмор становится обидным, однако читательницы следуют этикету, запрещающему обижаться на подруг, и принимают следующие пожелания за добрую шутку, нацеленную на создание смеховой атмосферы:

Будь здорова, как корова
И найди себе быка! [10]

Желаю в следующем году
Примерзнуть задницей ко льду! [10]

Живи, балдей,
Рожай детей
На благо Родины своей! [10]

Пожелания материального благополучия

Важной составляющей счастливой жизни в представлении юных девушек выступает материальное благополучие, проявляющееся в возможности красиво одеваться, путешествовать, иметь большой дом, машину и т.д. Именно таких благ они и желают обладательнице девичьего альбома:

Желаю жить тебе богато,
Вещей красивых, денег, злата,
На берегах песчаных где-то
Шикарно отдыхать все лето [11].

Однако чтобы жить красиво, адресату необходимо приложить собственные усилия, ум и изворотливость, а не надеяться на помощь со стороны.

Зарабатывай побольше
И работай там, где проще,

Чтоб в достатке жизнь прожить,
И здоровье сохранить [11].

Пожелания по случаю

В эту группу мы отнесли универсальные тексты, которые можно приурочить к любому празднику или событию. Набор благ, желаемых адресату, в них традиционен и актуален для представителей любого пола и возраста. Именно поэтому многие из таких пожеланий благополучно переместились на поздравительные открытки, выпускаемые современными книжными издательствами, трансформировались в SMS-поздравления. Составляющими понятия *счастье* в них выступают здоровье, хорошее настроение, доброта, дружба и любовь:

Пусть всегда будет в сердце радость,
Сердцу надо много тепла.
Пусть шагают с тобою рядом
Счастье жизни, любовь, доброта!
Пусть улыбка в глазах сияет,
Ведь с улыбкой и жить веселей.
А веселье разве бывает
Без здоровья, любви и друзей? [4]

Таким образом, очевидно, что ряд характерных признаков – устойчивые поэтические приемы (анафора, сравнение, метафора, градация и т.д.), специфическая адресная форма (обращение ко второму лицу – хозяйке альбома), бытовое назначение (благопожелание), стихотворная структура и письменное оформление в составе девичьего альбома – свидетельствует о том, что стихотворные пожелания правомерно считать самостоятельным фольклорным жанром. Дальнейшее исследование стихов-пожеланий, входящих в девичьи альбомы, изучение их художественного своеобразия и жанровой дифференциации позволит дополнить и расширить сведения о поэтике, жанровой и стилевой специфике письменного фольклора.

Литература

1. Горшкова Е. Н. Стихотворные пожелания в рукописных девичьих альбомах и в Интернете // Традиционная культура. – №3. – 2012. – С.163–173.

2. Калашникова М. В. Современный альбом: типология, поэтика, функции: дисс. … канд. филол. н. – Тверь, 2004. – 265 с.

3. Лурье М. Л. Пишу на корке, живу на горке [Электронный ресурс]. – URL:http://www.altruism.ru/sengine.cgi/5/7/8/9/7

4. ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Кузнецк Пензенской области. Февраль 2017 г. (информант: О. А. Буркова, 1982 г.р.).

5. ПМА 2 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Кузнецк Пензенской области. Февраль 2017 г. (информант: А. А. Казакова, 1973 г.р.).

6. ПМА 3 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Кузнецк Пензенской области. Февраль 2017 г. (информант: А. О. Краснова, 2001 г.р.).

7. ПМА 4 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Кузнецк Пензенской области. Февраль 2017 г. (информант: М. Ф. Кузнецова, 1956 г.р.).

8. ПМА 5 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Кузнецк Пензенской области. Февраль 2017 г. (информант: Т. В. Патрикеева, 1976 г.р.).

9. ПМА 6 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Кузнецк Пензенской области. Февраль 2017 г. (информант: Н. А. Яковлева, 1974 г. р.).

10. ПМА 7 – Полевые материалы авторов.Экспедиция в г. Саранск Республики Мордовия. Июль 2017 г. (информант:О. С. Матвеева, 1994 г.р.).

11. ПМА 1 – Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Саранск Республики Мордовия. Июль 2017 г. (информант:О. А. Шиянова, 1986 г.р).

12. Ханютин А. Школьный рукописный альбом-песенник: новый успех старого жанра//Массовый успех. – М., 1989, – 203 с.

13. Чеканова А. В. Рукописный девичий альбом: традиция, стилистика, жанровый состав. – М., 2006, – 192 с.

POEMS-WISHES IN THE CONTEXT OF ALBUM POETRY (ON MATERIAL OF «MAIDEN» ALBUMS)

M. A. Trostina[1], **S. G. Sharonova**[2]

Summary. The article is devoted to one of the types of album poetry – poetic wishes. The authors refer to the genre nature of poetry, they consider the structure, content and poetic features. The thematic classification of poems is offered. As a result of the analysis, it is concluded that there are signs in poems-wishes that allow them to be considered as an independent folklore genre.
Keywords: maiden album, genre, poems-wishes, author, folklore.

УДК 398

ТАТАРЛАРНЫҢ ЮВЕЛИРЛЫК СӘНГАТЕ

Ә. Г. Төхфәтуллина[3]

Аннотация. Алтын (алтынчы), көмеш (көмешче) эшләнмәләрен ясау сәнгате татар халкының борынгы һөнәрләреннән берсе. Татар зәркан сәнгате әйберләре җитештерүнең иң югары ноктасы XIX гасырларга туры килә.Бизәнү әйберләренең күпчелеге көмештән ясалган. Шулай ук алтыннан ясалган эшләнмәләр дә кулланылган.
Ачкыч сүзләр: зәркәнчелек сәнгате, бизәнү әйберләре, һөнәрчелек, беләзек, йөзек.

Татар мәдәнияте – әдәби әсәрләрдә, музыкада һәм фольклорда гына түгел, көнкүрештә, кешенең кыяфәтендә, үз-үзен тотышында, киенү рәвешендә дә чагыла. Татар ювелир сәнгате дә шундый милли кыйммәтләрнең берсе.

---

[1] Ogarev Mordovia State University, PhD in Philological Sciences, Assoc. Prof. of the Department of Russian and foreign literature, Saransk, trostina@mail.ru.
[2] Ogarev Mordovia State University, student, Saransk, sveta.sharonova.98@mail.ru.
[3] Г.Тукай исемендәге Арча педагогия көллияте, татар теле һәм әдәбияты укытучысы, филол. фән. канд., Арча, 12345alfia@mail.ru.

Күренекле татар археологы, тарихчы Р.Фәхретдинов хезмәтләренә караганда «зәркән сәнгате, ягъни алтын-көмештән эшләнгән беләзек-йөзекләр, алкалар һәм балдаклар, муенсалар, күкрәкчәләр, мәгъдән көзгеләр үзләренең камил булулары белән аерылып торганнар. Аларны алтын-көмеш йөгертү, бөртекләү, каралту, асылташлар беркетү, металлны чокып сурәт төшерү ысул ларын кулланып ясаганнар. Гомумән, Болгар чорыннан калган бизәнү әйберләре, ә алар безгә төрле бай хәзинәләр рәвешендә дә килеп җиткәннәр, археологик казулар вакытында да табылып торалар, урта гасырларның ювелир сәнгате калыпларына туры киләләр, матди культураның зур байлыгы, горурлыгы булып саналалар» [6, б. 27].

Бизәнү әйберләре татар хатын-кызы киеменең аерылгысыз өлеше саналган. Күз тиюдән сакласын дип, кечкенәдән үк кыз баланың колагына алка такканнар. Чәчүргеч, беләзек, төймә-муенса, хәситәләр дә яман күзләрдән саклый дип уйлаганнар. Малайларга да, кызларга да Коръәннең төрле сүрәләре, догалар язылган медальоннар кидергәннәр. Болары бала ның гомерен саклаучы талисман буларак кабул ителгән. Та тар ир-атлары да бизәнү әйберләреннән файдаланган: төрле йөзек-балдаклар, камзулларга тагыла торган бизәкле эре сәдәфләр, билбау каптыргыч лары...

Зәркән эшләнмәләрен ясаучы оста зәргәр яисә зәркән дип аталган. Моннан тыш чималларының нинди булуына карап, затлы металлардан– алтыннан (алтынчы), көмештән (көмешче), еш кына алтын йөгертелгән көмештән (ялдызчы), шулай ук табигый һәм ясалма ташлардан (җәүһәрче) әйберләр ясаучы осталар да булган. Бу һөнәр ияләре ял гыз яки кечкенә артельләргә оешып, аерым кулланучылар соравы буенча яки сәүдә база рына эшләгәннәр. Зәркәнчелек белән ирләр генә шөгыльләнмәгән, иң нечкә, катлаулы эшләрне хатын-кызлар да башкарган. Гаиләдә ир-ат булмаган очракта, һөнә ренең серләрен, гадәттә, зәркәнче хатынына яки кыз ларына тапшырган. Аларның эш кораллары–металл эретү өчен савыт, сандал, кечкенә чүкечләр, җепкырны үрү өчен кыскычлар, калай кисү өчен кайчылар, металл чыбык ясау өчен төрле зурлыктагы тишекләре булган металл такта – такыл, тишкеч, басма суккыч h.б. Алар, осталык күнекмәләре, бизәү ысул лары һәм үрнәкләре кебек үк, буыннан бу ынга тапшырылган.

Татар зәркан сәнгате әйберләре җитештерүнең иң югары ноктасы XVIII–XIX гасырларга туры килә. Иң эре җитештерү үзәге булып Казан санала. Бу чорда Казанның Яңа татар бистәсенең һәр кварталында зәрканчылык белән шөгыльләнүче һөнәрханәләрне очратырга мөмкин була. Казан артында – Лаешта, Саба, Арча, Мамадышта, Балык Бистәсендә дә бу эш киң җәелдерелә. Зәркан бизәнү әйберләре күбрәк заказ буенча ясала, ә инде калган очракта алар сатуга куела. Әмма XX йөз башында Казан татарлары арасында киң таралган ювелирлык сәнгате әкренләп югала бара. Бары тик Арча районының Мөндеш, Кызылъяр; Саба районының Тенеки, Эзмә авылларында, Шәмәрдәндә генә бу шөгыльдәвам иттерелә.

Арча җирлегенә килгәндә, биредә зәркәнчелекһөнәре Казан ханлыгы мәҗбүри рәвештә Россиягә кушылганнан соң, шәһәр һөнәрчелеге авылларга күчерелгән дәвердә чәчәк атып, иң алга киткән тармак булып санала. Бу, әлбәттә, буш урында гына барлыкка килми, хәтта Болгар дәүләте чорында ук Арча, Иске Ашыт, Олы Мәңгәр, Саба, Җәри, Курса кебек эре шәһәрләр һәм авылларда матур архитектура үрнәкләре белән йорт салу, металл эшкәртү, ювелирлык һөнәре, алтын ука белән чигү, ташка язу кебек һөнәрчелекләрбулганлыгы билгеле [1, б. 39].

Арча көмешчеләренең даны үз заманында бик еракларга таралган була. Аларның күп әйберләре кыйммәтле сәнгать әсәрләреннән санала. Бүгенге көнгә кадәр Арча районы Кызылъяр авылында көмешчеләр нәселе Җәмилевләр яши. Җәмилевләр нәселендә көмешчелек белән Әхмәтсафа шөгыльләнә башлый. Ул үзенен ир туганнары Җиһанша һәм Гәрәй, уллары Габделбарый һәм Габделхәкимне шушы һөнәрге өйрәтә.Габделфәт Җәмилев гаиләсе белән Казанда яшәгән һәм көмешчелек белән шөгыльләнгән. Габделбарый Җәмилев бу һөнәргә абыйсыннан өйрәнә. Сугышка кадәр авылда тракторчы булып эшли. Буш вакытында көмешчелек белән шөгыльләнә. Сугыш башлангач, фронтка китә һәм яраланып бер аяксыз кайта. Гомеренең соңгы көннәренә кадәр авылда көмешчелек белән шөгыльләнеп, 1962 елда дөньядан китә.

Бу нәселдә хатын-кызлар да катлаулы бизәкле, нәфис бизәнү әйберләре ясый белгән. Көмешче Фатыйма апа Җәмилева Арча районы Коллар-Кызылъяр авылында яшәп, берничәдистә еллар

буена көмешчелек һөнәре белән кәсеп иткән. Ул тирә-якта «абыстай» булып танылган.

Зәркәнчелек һөнәренә Фатыйма апа тормыш иптәше Габделбарыйдан өйрәнгән, сугышка киткәч, Фатыйма апа иреннән калган коралларны алып майлый, көйли. Көмешчеәшенә Фатыйма апаның кулы бик тиз күнегә. Тирә-якта «көмешче Фатыйма» дигән даны тарала. Бу һөнәргә ул үзенең улларын өйрәтә. Улы Габделкави Әлмәт театрында эшли. Бер үк вакытта артистларга спектакльләрдә уйнау өчен беләзекләр, алкалар һ.б. башка бизәнү әйберләре ясый.

Икенче улы – Равил әтисе һәм әнисеннән көмешчелек белән шөгыльләнүне үзенә кәсеп итеп алган. Көмештән алкалар, балдаклар һәм беләзекләр коя. Равил абый хәзерге вакытта Кызылъяр авылында яши. Бүгенге көндә Җәмилевлар тараф эшләнгән көмеш беләзек һәм балдаклар Арча шәһәрендәге Казан арты тарих, этнография музееның кыйммәтле экспонатлары [2, б. 56].

Арча районы Мөндеш авылында да тирә-юньгә данлыклы зәркәнче Фәхретдинов Гафетдин яшәгән. 1890 елгы Гафетдин абзый көмештән чулпылар, балдаклар, алкалар, беләзекләр ясаган. Аңа халык күрше-тирә районнардан да бизәнү әйберләре ясатырга килгәннәр. Ул яңаларын да ясаган, искеләрен дә ремонтлаган. Хәтта аның үз кул көче белән алтыннан да алка, йөзекләр ясаганлыгы билгеле. Үз хезмәт җимешләрен Казан базарларына гына түгел, хәтта Башкорт республикасы базарларына да алып барып саткан.

Мөндештә көмешчелек белән бертуган Касыйм һәм Мөхәрләм Шәмсетдинов та шөгыльләнгән. Алар да үз көчләре белән ясаган чулпылар, йөзек, алкалар, беләзекләр белән базарларда сату иткәннәр, шулай ук заказ буенча да эшләгәннәр. Кызганычка каршы, үз заманында бик еракларда шөһрәт казанганбу осталарның эшләрен бүгенге көндә дәвам итүчеләр юк.

Тарихи мәгълүматларга караганда, татар хатын-кызлары берьюлы берничә бизәнү әйбере (кулонлы чылбыр, сәгать, муенса, брошка) кулланганнар. Иң киң таралганы чәчкап һәм чулпылар булган. Алар формалары, материалы, эшләнешләре ягыннан аерылып торган. Шулай ук алкалар да күп кулланылган. Кызларга 3–4 яшьтән үк алка такканнар һәм аны картайганчы йөрткәннәр.

Муен-күкрәк бизәнгечләре тәңкәләр, алтын җеп белән чигелгән. Тәңкә-мәрҗәннәр белән бизәлгән бизәнгечләрнең Коръән сүрәләре тыгып куя торган махсус кесәсе булган. Ул хатын-кызларны кара көчләрдән саклый, байлык һәм гаилә бәхете китерә дип ышанганнар.

Татар осталары камиллек, нәфислек затлылык һәм зә выклылык үрнәге булырлык бик күп гүзәл әсәрләр иҗатитеп калдырган. Милли мәдәни ятнең бер өлеше булган бизәнү әйберләре баш кару осталыгының камиллеге, төсләр байлыгы – ачыклыгы, төрләренең күплеге белән әле хәзер дә сәнгать белгечләрен хәйран калды ра. Аларның формасы татар бу милләтнең милли йөзенә, борынгы традицияләренә туры китереп эшләнгән.

Әдәбият

1. Арча төбәге тарихы. / Төз. К. Низаметдинов, И. Халиуллин – Казан: Татар. кит. нәшр., 1996. – 256 б.

2. Бөек Тукай Ватаны син, Арча. / Төз. Р. Ә. Фазлыйәхмәтов – Казан: Яңалиф. – 2009. – 344 б.

3. Валеева-Сулейманова Г. Ф. Ювелирное искусство / Г. Ф. Валеева-Сулейманова // Декоративно-прикладное искусство казанских татар. – М., 1990. – С. 84–97.

4. Суслова С. В. Татарское ювелирное украшения./ С. В. Суслова – Казань: Таткнигоиздат, 1980. – 98 с.

5. Татарская нация: история и современность – Казань: Магариф, 2002. – 162 с.

6. Фәхретдинов Р. Г. Татар тарихы / Р. Г. Фәхретдинов – Казан: Мәгариф, 1999. – 111 б.

7. Халикова Н. А. Промыслы и ремесла татар Поволжья и Урала (середина XIX–начало XX вв.) / Н. А. Халикова. – Казань: Магариф, 1998. – 166 с.

ЮВЕЛИРНОЕ ИСКУССТВО ТАТАРСКОГО НАРОДА

А. Г. Тухфатуллина[1]

Аннотация. Искусство работы по золоту и серебру – *алтынчылык*, *көмешчелек* – одно из древних ремесел татарского народа, которое обрело мировую известность. Татарское ювелирное искусство достигло наивысшего расцвета в середине XIX века. Основным материалом для изготовления украшений служило серебро различных проб. Высшее сословие нередко использовало для украшений и золото.
Ключевые слова: ювелирное искусство, украшения, ремесло, браслет, перстень.

JEWELRY ART OF THE TATARS

A. G. Tukhfatullina[2]

Summary. The art of working on gold and silver is one of the ancient crafts of the Tatar people. Tatar jewelry art reached its peak in the middle of the XIX century.The main material for making jewelry was silver and gold.
Keywords: Jewelry, jewelry, craft, bracelet, ring.

[1] Арский педагогический колледж имени Габдуллы Тукая, препод. татарского языка и литературы, канд. филол. наук, Арск, 12345alfia@mail.ru.
[2] Arsk Pedagogical College named after Gabdulla Tukai, teacher of the Tatar language and literature, Cand. Sci. (Philol), Arsk, 12345alfia@mail.ru.

УДК 008.7 (4/9)

НАРОДНАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ

Н. А. Хуббитдинова[1]

Аннотация. Любой народ стремится сохранить свою духовную культуру, наследие, оставленное предками. В этом отношении актуальным становится изучение духовной картины мира того или иного народа в научно-исследовательском плане, обобщение и сохранение как научного предмета и объекта. При этом необходимо выработать научные методы и подходы, которые ни в коем случае не искажали бы сохраненное духовное достояние, а сделали бы более доступным для более широкой аудитории. Автор статьи предполагает, что в данном ключе важное значение может иметь историко-культурологический подход.
Ключевые слова: духовная культура, картина мира, культурологический подход, традиции, глобализация, сохранение, фольклор, литература.

В современный век глобализации, т.е. «исторического процесса трансформации мира в цельную систему, имеющую единые характеристики», острым становится проблема сохранения своей этнической идентичности, истории, культуры, родиной земли и т.д. По мнению исследователей, глобализация возникает в связи с возможностями электронных средств коммуникаций, серьезно уменьшающих пространство между людьми, и технологическими изменениями, позволяющими распространять по всей планете изготавливаемую продукты» [1].

На развитие глобализации, «трансформацию мира в цельную систему» также оказывает влияние появление глобальных идеологий различного направления (экология, правозащитные движения), усиление роли транснациональных корпораций (организаций, работающих в нескольких странах), создание и

[1] Институт истории, языка и литературы Уфимского исследовательского центра РАН, вед. науч. сотр. отдела литературоведения, д-р филол. наук, Уфа, narkas08@mail.ru.

постоянный рост сети Internet, рост мегаполисов (крупных городов с развитой инфраструктурой) и т.д. При всем при этом необходимо сохранение духовной культуры народов как глобальное явление, проблема во всем мире.

Действительно, как следствие стремления к глобализации, к цельной системе перед прогрессивным человечеством стоит важная задача по сохранению духовной культуры народа. Для нас она представляется неменее важным и значимым делом в сохранении духовного наследия башкирского народа. Век глобализации, ускоренного развития в области технологий «угрожает этнической самобытности многих малых народов, в том числе башкир, ведет к сужению сферы функционирования родных языков и культур, подрывает адаптационные возможности местного населения к новому витку развития человеческой цивилизации…»[1]. В связи с этим сегодня назрела острая необходимость в сохранении и увековечении духовных культурных ценностей народа, в связи с чем, в частности, на базе Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН разработана концепция по написанию многотомного издания «Духовной культуры башкирского народа», составлены планы по различным направлениям, ярко отражающим культурные ценности народа. Однако при изучении духовного наследия народа необходимо привлекать инновационные методы исследования, рассматривать его более шире и глубже.

В современной гуманитарной науке «культура» как понятие относится к фундаментальным наукам. Сохранение духовной культуры народа в структуре культурологии представляет собой направление культуроохранной деятельности, сохранение и использование культурного наследия, литературы в том числе. Следовательно, изучение национальной литературы в культурологическом аспекте, как культурная антропология также соотносима с фундаментальными разделами науки о формах социальной коммуникации и трансляции опыта – филологические, педагогические, искусствоведческие науки и религиоведение. Рассмотрение литературы с привлечением культурологического

[1] Из рабочего проекта «Концепции и плана-проспекта многотомного академического исследования «Духовная культура башкирского народа» (ИИЯЛ, Уфа, 2014).

метода исследования способствует обобщению анализируемого материала – художественных произведений прозы, поэзии, драматургии.

Это позволит созданию концептуально нового явления, описывающего не то, как художественная литература как духовная культура вообще функционирует и каковы границы ее существования в целом, а то, как она адаптируется к меняющейся действительности, как она сама себя воспроизводит, каковы причины и механизмы ее упорядоченности и т.д. В рамках литературы можно выделить поле исследований, которое касается механизмов и способов организации, регуляции и коммуникации людей в соответствующих областях их жизнедеятельности. Это то, что принято называть экономической, политической, религиозной, языковой, литературоведческой и т.д. культурой. Другими словами, все это позволяет взглянуть на объект исследования – на литературу, в данном случае, с инновационной позиции, то есть рассматривать ее с привлечением новых методов анализа.

Культурная антропология, занимающаяся исследованием этнических культур, описывая их культурные феномены, систематизируя их и сравнивая, позволяет рассматривать с этой же позиции литературные процессы, историю национальной литературы, особенности ее развития на фоне исторической действительности, современное ее состояние и т.д. Башкирская литература, как духовное наследие народа, художественно отражает образ человека в его становлении как личности, показывает в аспекте выражения его духовной картины мира, в идейно-эстетическом плане изображает его во взаимоотношении с культурой, в приспособлении к окружающей культурной среде, в воплощении творческих потенциалов в деятельности и ее результатах, а также несет информацию о жизни и быте народа описываемой эпохи, о культурном фоне периода и т.д.

Изучение духовного наследия народа, литературы в частности, с применением культурологического метода исследования имеет ряд функциональных значений. Так, познавательная функция заключается в изучении и понимании сущности и роли культуры, литературы в жизни народа, ее структуры и функций, дифференциации на отрасли, виды и формы; оценочная функция включает в себя осуществление адекватной

оценки влияния целостного феномена культуры, ее различных типов, отраслей, видов и форм на формирование социальных и духовных качеств личности, народа в целом; функция научного разъяснения особенностей культурных комплексов, явлений и событий, отражаемых в литературе; мировоззренческая функция состоит в реализация общественно-политических идеалов в разработке фундаментальных и прикладных проблем развития культуры, регулирующего влияния ее ценностей и норм на поведение личности и социальных общностей; образовательная функция заключается в распространении культурологических знаний и оценок, что помогает узнать особенности этого социального феномена, его роль в развитии человека и общества и т.д.

Таким образом, при изучении духовной культуры народа, видимо, следует включиться в процесс интеграции с другими областям гуманитарной науки и рассматривать проблему в аспекте культурологического метода исследования как следствие «исторического процесса трансформации мира в цельную систему», т.е. глобализации. Это позволит выявить и обобщить идейно-художественные, идейно-тематические, эстетические, морально-этические особенности в изображении исторического процесса, специфику каждого этапа жизненного пути человека и общества, изучить влияние культурной среды, систему образования и воспитания, роль семьи, поколения, уделяя особое внимание психологическому обоснованию таких универсальных явлений, как жизнь, душа, смерть, любовь, дружба, вера, смысл, духовный мир мужчины и женщины в их художественном проявлении в литературе [2]. Сказанное не претендует на окончательное решение ряда вопросом, которые возникают при изучении духовной культуры народа.

Литература

1. Глобализация: плюсы и минусы [Электронный ресурс]: SYL.ru: http://www.syl.ru]

2. Культурология как наука [Электронный ресурс]: http://www. Gradars.ru.

PEOPLE'S SPIRITUAL CULTURE AS AN OBJECT OF CULTURAL STUDIES

N. A. Khubbitdinova[1]

Summary. Any people seeks to preserve their spiritual culture, the legacy left by their ancestors. In this respect, the study of the spiritual picture of the world of a particular people in the scientific research plan, the generalization and preservation of both a scientific object and an object becomes topical. At the same time, it is necessary to develop scientific methods and approaches, which in no way would distort the preserved spiritual heritage, but would make it more accessible to a wider audience. The author of the article assumes that in this key an important historical and cultural approach can have.
Keywords: spiritual culture, world view, culturological approach, traditions, globalization, preservation, folklore, literature.

УДК 398(=512.141)

ТРАДИЦИОННЫЙ ФОЛЬКЛОР БАШКИР В СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ XXI ВЕКА)

Г. Р. Хусаинова[2]

Аннотация. Статья посвящена характеристике современного состояния башкирского фольклора. Основное внимание уделяется таким традиционным жанрам как эпос, сказки. В XXI веке из эпических произведений неоднократно зафиксирован эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылу» в сказочной форме в южном, юго-

[1] Institute of History, Language and Literature, Ufa Research Center of the Russian Academy of Sciences, Leading Researcher, Department of Literary Studies, Doctor of Philology, Ufa, narkas08@mail.ru.
[2] Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, ст. науч. сотр., зав. отделом фольклористики, канд. филол. наук, Уфа, bashfolk@yandex.ru.

восточном районах Республики Башкортостан и Курганской области, эпос «Бабсак и Кусяк» в Бурзянском районе. В тех же регионах продолжает свое бытование и жанр сказки. Повсеместно встречаются сведения об обрядах, народной медицине. В последнее время активизировалось бытование жанров такмаков, мунажатов, реже – баитов.
Ключевые слова: фольклор, жанр, традиция, эпос, сказка, современный.

Для многих народов традиционная культура и фольклор являются их основным источником культурного своеобразия и важным средством идентификации в современном мире. Вместе с тем, многие элементы традиционной культуры в условиях распространяющейся глобализации, стремительного прогресса информационно-коммуникативных технологий и возрастающей коммерциализации сферы культуры постепенно утрачивают свое прежнее значение и подвергаются угрозе исчезновения. В первую очередь страдают народы, которые стремятся сохранить свою национальную культуру, язык. Каждый этнос живет на своей земле и с ней его связывает не только восприятие его «малой Родины», но и родовая память, заключенная в устном народном творчестве, исторических памятниках, географических объектах, овеянных преданиями и легендами. Именно в этом и заключается тот глубокий интерес всех слоев населения к природному и историко-культурному наследию своего народа. Поэтому от того, каков этот интерес, зависит во многом уровень культуры и, в конечном итоге, то, как будут сохранены природные и историко-культурные памятники.

В направлении сохранения нематериального культурного наследия в Республике Башкортостан местными фольклористами проделана и делается большая работа.

Основным направлением их работы по сохранению нематериального культурного наследия являются полевые исследования, которые включают в себя не только выявление, фиксацию, но и обработку, публикацию материала. Целенаправленная собирательская деятельность в Башкирии началась в 20-е годы XX века и продолжается по сегодняшний день.

В 2003 г. в Республике Башкортостан были возобновлены фольклорные экспедиции, приостановленные в 90-е годы XX в. из-за отсутствия финансирования. За последние четырнадцать лет башкирскими фольклористами осуществлены 37 экспедиционных выездов с целью сбора фольклора как в районы Республики Башкортостан, так и за ее пределы (Свердловскую, Самарскую и Саратовскую, Челябинскую, Курганскую. Оренбургскую области, Пермский край), где компактно проживают башкиры. Полностью обработаны и изданы материалы экспедиций, организованных за пределы Республики Башкортостан. По итогам этих экспедиций пока изданы 12 сборников материалов.

Собирательский опыт показывает, что в начале XXI века исполнителей башкирского фольклора можно подразделить на три категории. Первые исполняют произведения народного творчества в основном устно; вторые используют смешанную форму передачи материала: что-то устно рассказывают, что-то читают из тетради; а третьи ничего не рассказывают – достают из шкафов или сундука на чердаке старые тетради с записями и кладут перед собирателем со словами: «Я ничего не знаю. Росли в военные / голодные годы. Нам не до игр, свадеб, сказок было. Может, в этой тетради есть то, что вам нужно». В большинстве случаев это бывает личная тетрадь, иногда – бабушкина, мамина, других родственников или соседей. В тетрадях обычно мы обнаруживаем поэтические произведения типа такмаков (частушек), четырехстрочных песен, реже старинные протяжные песни, баиты (аналог баллад), мунажаты (духовные стихи), пословицы, поговорки, иногда загадки, рецепты народной медицины, молитвы. Некоторые исполнители говорят: «Мама / бабушка так много знала такмаков (песен, баитов, мунажатов) и постоянно про себя их исполняла. Мне было интересно, но я их не запоминала, и, чтобы они не пропали, по возможности их записывала». В Татышлинском районе одна женщина сохранила тетрадь с большим количеством текстов заговоров, которые она записала у своей соседки [5, с. 167].

Что касается эпоса и сказок, мы ни разу не встречали исполнителя с тетрадью, где были бы записаны их тексты. Такие материалы редко встречаются в кабинетах родного языка и литературы при общеобразовательных школах или у учителей, которые, уходя на пенсию, забирают их домой [5, с. 159], т.е.

сказка или эпос, если обнаруживается, то не в письменной форме. Они могут сохраниться только в памяти информанта, но выявить и записать их в настоящее время как на территории Республики Башкортостан, так и за ее пределами, где проживают башкиры (в частности в Свердловской, Самарской, Саратовской, Челябинской, Курганской, Оренбургской областях и Пермском крае), нам удается очень редко. Бывало и так, что из экспедиции возвращались без единой записи эпического произведения, сказки.

Тем не менее, за указанный период лично мне удалось записать три раза относительно полные тексты эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» в сказочной форме (в 2010 г. в деревне Турат Хайбуллинского района от 83-летней Каримовой Ямили Фазылъяновны, в 2016 г. в деревне Шарипово Курганской области от 64-летней Хамзиной Камилы Исламитдиновны, в 2017 г. в с. Архангельское Архангельского района от 59-летней Файзуллиной Зили Самситдиновны). Помимо упомянутых текстов, отдельные краткие сведения о бытовании эпического сказания «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» зафиксированы в 2009 г. в Кунашакском районе Челябинской области [4, с. 61, 75], в 2010 г. в Сафакульском районе Курганской области [2, с. 72]., в 2011 г. в Учалинском районе РБ [7, с. 121–122]. На наш взгляд, эпическое произведение «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» – наиболее устойчиво сохраняющееся из всех. Этот общетюркский эпос хорошо известен в фольклоре казахского, каракалпакского, алтайского народов. Информанты юго-восточных, южных районов Республики Башкортостан, Челябинской, Курганской областей часто вспоминают именно его содержание, а демские башкиры – «Заятуляк и Хыухылыу», когда спрашиваем у них про эпические произведения башкир. Правда, эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» приобрел сказочную форму – полностью забыты поэтические части, но содержание его информанты излагают довольно полно, тогда как о втором эпосе этого сказать трудно – очень коротко передают содержание.

Относительно хорошо помнят информанты о бытовании эпоса «Заятуляк и Хыухылыу». Аспирантом отдела фольклористики Олесей Ахмадрахимовой при написании диссертации для определения современного состояния бытования сведений об изучаемом эпосе был осуществлен опрос 30

информантов в Давлекановском, Альшеевском районах РБ, Александровском, Ново-Сергеевском районах Оренбургской области, где именно зафиксировано большинство вариантов изучаемого эпоса в 60-е гг. XX века.

Во время экспедиционных выездов, командировок она старалась записывать любую информацию о данном эпосе. Большинство опрошенных смогли вспомнить лишь отдельные эпизоды произведения. В Оренбургской области некоторые информанты сказали, что слышали о батыре, спустившемся на дно озера за водяной девой. Как утверждает Олеся Ахмадрахимова: «Современные записи эпоса «Заятуляк и Хыухылыу», осуществленные нами в регионе озера Аслыкуль, сводятся к пересказу сюжета, который в основном совпадает в них»; «Среди жителей региона озера Аслыкуль лишь единицы не владели информацией о народном сказании, основная масса оказалась хорошо осведомленной. Возможно, это связано с тем, что здесь ведется постоянная работа по популяризации эпоса «Заятуляк и Хыухылыу». Неоднократно проводились конкурсы исследовательских и творческих работ по данной теме. Так, в 2012 году на горе Балкантау был организован фольклорный праздник «Народный эпос «Заятуляк и Хыухылыу» – культурное наследие демских башкир» [1, с. 109–110].

Краткое содержание эпоса «Бабсак и Кусяк» удалось записать в 2009 г. в Бурзянском районе от двух информантов [6, с. 17–18, 156–157].

Как видно, в памяти народа остались отдельные сведения о бытовании эпического сказания или его содержании. Например, к вышесказанному можно добавить следующее: в Бурзянском р-не жители утверждают, что на рассвете Урал-Батыр на своем Акбузате объезжает свои владения или на своде пещеры Шульган-таш можно увидеть глаза Хумай-жены Урал-батыра, в упор смотрящие на тебя. Демские башкиры могут показать камень, на котором сидела Хыухылыу и расчесывала волосы, а в 2003 г. в Зилаирском р-не находились люди, готовые показать нам дорогу Канифы из эпоса «Акхак кула», в Миякинском районе информанты утверждают, что на священной горе Нарыстау похоронен эпический герой Идукай, т.е. в предполагаемых местах создания

эпоса еще можно получить хотя бы скудную информацию. В Учалинском районе есть гора Кузый. и озеро Маян.

В Самарской, Саратовской, Свердловской областях, а также северных районах РБ (Янаульский, Бураевский, Балтачевский районы) сведения о бытовании эпоса не зафиксированы.

К сожалению, информанты почти не сохранили в памяти эпические произведения – древний жанр башкирского фольклора, однако другой, тоже редко встречающийся в настоящее время жанр сказки, нам удавалось записать почти во всех районах и областях, где работала экспедиция. Самое интересное: наиболее популярной и устойчиво сохранившейся повсеместно являются волшебные сказки о мачехе и падчерице. Удавалось зафиксировать сказки о животных, реже – бытовые и богатырские.

Раньше всех, в 2004–2005 гг., состоялись экспедиции в Свердловскую область. Из традиционных жанров в памяти информантов относительно хорошо сохранились топонимические легенды, такмаки, баиты, мунажаты, реже зафиксированы тексты сказок, легенд, песен, афористических жанров. Довольно полные сведения зафиксированы по обрядам, обычаям, народным играм. Фольклор саратовских и самарских башкир по материалам экспедиции 2005 г. тоже в основном состоит из сведений об обрядах, быличек, песен, игр, нескольких текстов сказок, мунажатов, баитов. Несколько отличились материалы по фольклору челябинских и курганских башкир, характеризующиеся относительно хорошей сохранностью к 2009–2010 гг. традиций бытования протяжных песен, такмаков, сказок, легенд, обрядовой поэзии (причитания), народных игр. Примерно такая же ситуация у оренбургских башкир, но они запомнились также знаниями быличек, образцов народной медицины и записанной автором этих строк оригинальной сказкой «Музыкант» [3, с. 76] на сюжетный тип ATU 425 A (Амур и Психея) в контаминации с архаическим сюжетным типом ATU 440 (Муж-рак), широко известным у башкир раньше. Она уникальна тем, что в текст сказки переплелись детали современной жизни, во-первых, сказочный царь приравнивается Путину и второе: после того, как супруга сожгла шубу, он ушел и занялся бизнесом, пил, развлекался молодыми девушками. Данная сказка является интересным образцом трансформации архаической сказки на современный лад.

В 2010 г. в Курганской области 84-летняя исполнительница Г. Ф. Шарафутдинова (1926 г.р.) рассказала очень распространенную в народе сказку «Клубок» [2, с. 36] на сюжетный тип ATU 485 A=AA 480 A и схематично передала ее содержание. Исполнительница не забыла и две стихотворные вставки, характерные для этой сказки. Первая включена в диалог с пастухами, вторая – с собачкой после возвращения девочек домой. Интересно, что информанты иногда не помнят содержания сказки, но стихотворные вставки передают в точности. Это особенно характерно для сказок о мачехе и падчерице.

В данной сказке исполнительница привела свой вариант вставок:

Аҡ ҡапҡаны асығыҙ,	Белые ворота открывайте,
Аҡ кейеҙҙе йәйегеҙ.	Белый войлок постелите.
Апайым килә һунарҙан.	Сестра моя с охоты возвращается.

[2, с. 37]

С такими словами встречает падчерицу собака. Аналогично, встречая родную дочь старухи, собака лает:

Ҡара ҡапҡаны асығыҙ,	Черные ворота открывайте,
Ҡара кейеҙ йәйегеҙ.	Черный войлок постелите.
Байығырға киткән апайым	Сестра, поехавшая за богатством,
Байығып килә-ләү	Богатая возвращается.

[2, с. 38].

В этом фрагменте, во-первых, присутствует национальная специфика. Во время больших праздников, свадьбы в жилище стелили белый войлок, а в будние дни – черный, поскольку так было практичнее. Возвращение дочери старика с богатством – особый торжественный случай, а возвращение дочери старухи не стало радостным событием. Во-вторых, в приведенной вставке имеется цветовая символика: белый войлок – для положительного персонажа, падчерицы, а черный войлок – для отрицательного, дочери старухи.

Данную запись сказки можно считать находкой экспедиции. Несмотря на существование сотен вариантов как опубликованных, так архивных вариантов этого популярного у башкир сюжета о

мачехе и падчерице, текстов с такой песенной вставкой выявлено не было. На наш взгляд, она является одним из лучших и более древних вариантов сказок башкир на сюжетный тип ATU 485 A. Исполнитель обычно по памяти воспроизводит услышанную в детстве сказку; очень редко признается, что рассказывал сказку внукам. Как верно отмечает П. Г. Богатырев, «подобное исполнение по памяти влечет бессознательное или сознательное изменение», и, хотя исполнитель «придерживается рамок традиции», «обязательно наличествует импровизация». Современное состояние башкирской народной сказки характеризуется постепенным угасанием традиции ее бытования. Об этом свидетельствует текстологический анализ ряда записанных в последнее десятилетие сказок, который осуществлен нами в сравнении с зафиксированными раньше и опубликованными сказками из томов научных сводов «Башкирское народное творчество». В то же время встречаются сказки с довольно любопытными деталями, отсутствующими в известных опубликованных текстах, но представляющих определенный интерес для исследователей.

Как показывают материалы экспедиций XXI в., относительно хорошо сохранились сказки в южных районах Республики Башкортостан, в частности, в Бурзянском, Баймакском, Зилаирском, Кугарчинском районах.

В XXI в. народ снова повернулся лицом к религии. При встрече многие информанты стараются показать свои знания по исламу. Начинают говорить про ислам, про то, что необходимо выполнять его предписания, произносят молитвы и требуют, чтобы мы записывали их. Исламские веяния чувствуются и в фольклорном материале. В Баймакском районе один информант каждую сказку начинал со слов «Бисмиллаhир-рахман-рахим». Заметно, что информанты сильно интересуются религиозными стихами – мунажатами и в последнее время чаще попадаются тетради с текстами мунажатов. Оно и понятно: после развала СССР народ начал ходить в мечеть, приобретать религиозную литературу, учиться читать Коран в оригинале, повсеместно открываются мечети. Все это повлияло и на бытование фольклора. В тетрадях рядом с песнями, такмаками, баитами, чаще начали встречаться мунажаты (религиозные стихи), молитвы.

Литература

1. Ахмадрахимова О. В. Башкирский народный эпос «Заятуляк и Хыухылу»: варианты и литературные версии: дисс...канд. филол. наук. – Уфа, 2017. –151 с.

2. Фольклор курганских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева, Ф. Ф. Гайсина. – Уфа: Изд-во ИРО РБ, 2013. – 160 с. (на башкирск.яз.).

3. Фольклор оренбургских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева, Ф. Ф. Гайсина. – Уфа: Изд-во «Скиф», 2013. – 192 с. (на башкирск. яз.).

4. Фольклор челябинских башкир (материалы и исследования) / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева, Ф. Ф. Гайсина. – Уфа: Изд-во ИРО РБ, 2012. – 204 с. (на башк. яз.).

5. Хусаинова Г. Р., Юлдыбаева Г. В. Современное состояние башкирского фольклора. Сборник статей. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. – 196 с.

6. Экспедиционные материалы – 2009: Бурзянский район / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева, А. М. Хакимьянова. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2011. – 208 с. (на башк. яз.).

7. Экспедиционные материалы – 2011: Учалинский район / Сост. Г. Р. Хусаинова, Г. В. Юлдыбаева. – Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2012. – 156 с. (на башк. яз.).

TRADITIONAL FOLKLORE OF THE BASHKIRS IN MODERN EXISTENCE (ON MATERIALS OF EXPEDITIONS OF THE XXI CENTURY)

G. R. Khusainova[1]

Summary. The article is devoted to the description of the current status of the Bashkir folklore. Focuses on such traditional genres as epics, stories. In HH1 century of epic works repeatedly recorded the epic «Kozykorpesh and Manchile» in fabulous form in the southern, South-Eastern Belarus and the Kurgan region, the epic «Babsak and

[1] Institute of History, Language and Literature Ufa Scientific Centre of RAS, Cand. Sci. (Philol), PhD, Senior Researcher, Head of Department of Folklore, Ufa, bashfolk@yandex.ru.

Zhuravkov» in burzyansky district. In the same regions continues its existence and the genre of fairy tales. Ubiquitous information about the ceremonies, folk medicine. In recent years has intensified the existence of genres takmakov, mungalov, at least – Baitov.
Keywords: folklore, genre, tradition, epic, fairy tale, modern.

УДК 811.512.145’373.23 + 39(=512.145)

ТЕЛНЕҢ ЭТНОМӘДӘНИ ТИРӘЛЕГЕНДӘ ТАТАР МИФОНИМНАРЫ

Г. С. Хаҗиева-Демирбаш[1]

Аннотация. Бүгенге тел белемендә фольклор ономастикасының нигезләрен эшләү, мифонимнарның локаль вариантларда кулланылышын, аларның чагылыш принципларын өйрәнү актуаль булып тора. Әлеге мәкаләдә этномәдәни тирәлектә билгеләнгән татар мифонимнарын өйрәнүнең актуаль мәсьәләләре һәм перспективалары карала. Мәкаләдә славян һәм төрки ономатология кысаларында мифонимнарны өйрәнү мәсьәләсенең методологик аспектлары аерым игътибарга алына. Мифонимнарның тарихи-мәдәни һәм локаль-этник мәгълүматны чагылдыра торган үзенчәлекле транслятор һәм саклау вазифалары ачыла. Ономастиканың этномәдәни тирәлек белән бәйләнелештә үзенчәлеге билгеләнә.
Ачкыч сүзләр: татар мифонимнары, этномәдәни тирәлек, мәдәният трансляторы, методологик аспектлар.

Мифонимика – мифоантропоним, мифотопоним, мифофитоним, теоним, демоним кебек антропонимик берәмлекләрнең телдәге функцияләрен, мәгънәләрен һәм төзелешләрен, барлыкка килү закончалыкларын өйрәнә торган ономастиканың бер тармагы [29, б. 107]. Әкият, дастан, риваять, табышмак, мәкаль-әйтем кебек фольклор жанрларында төрле

[1] Г. Ибраһимов исем. Тел, әдәбият һәм сәнгать институты, өлкән фәнни хезмәткәр, филол. фән. канд., Казан, guzhaz@mail.ru.

ышануларга хыял нигезендә барлыкка килгән онимнар тупламасы мифонимия дип атала [18, б. 180]. Ономастиканың аерым бер подсистемасын тәшкил иткән мифонимиягә кеше исемнәре, хайван, үсемлек, географик һәм космографик объект атамалары, шулай ук чынлыкта яшәмәгән предмет, объект исемнәре керә. Мифоним – илаһи көчләргә яки уйдырма каһарманнарга бирелгән уртаклык яки ялгызлык исем. Мифонимнар әкиятләрдә, легенда, мифларда, героик эпоста, риваятьләрдә, шулай ук теологик трактатларда, мөселман һәм христиан, буддистларның изге китапларында чагылыш таба.

Когнитив аспекттан караганда, мифонимнар дөньяның мифологик моделен барлыкка китергән мифологик фикерләү формасын чагылдырулары белән аерылып торалар.

Этнолингвистик аспекттан чыгып караганда, мифонимнар мифологик фикерләүне имплицит шәкелдә чагылдырган этномәдәни тел знаклары булып киләләр.

Семантик аспектта исә, мифонимнар денотатны атап кына калмыйча, беренчел мәгънәне контекст эчендә үзгәртүләре һәм мәгънәнең төрле төсмерләрен контекст эчендә белдерә алулары белән билгеләнәләр. Ономастикада мифонимнарны төрлечә атау күзәтелә. Фольклор текстларының өйрәнү объекты булган мифонимнар фәнни хезмәтләрдә әдәби онимнар [24], мифонимы [16, б. 87; 18, б. 180], фольклоронимы [14, б. 40] дип тә аталып йөртеләләр.

Кайбер хезмәтләрдә мифонимнар уртаклык исемнәргә тиңләштереләләр. Бу исә билгеләмәдә дә чагыла.

XX гасыр ахырында рус теле белемендә Д. К. Зеленин, А. Н. Веселовский, О. М. Фрейденберг, П. Г. Богатырев хезмәтләрендә мифонимнарның үсеш-үзгәреш үзенчәлекләре лингвофольклористика кысаларында өйрәнелә, XX гасыр ахырына таба исә әлеге юнәлеш С. Е. Никитина, А. Т. Хроленко хезмәтләрендә үстерелә. Славян һәм рус телендә мифонимнар мәсьәләсе этнолингвистика кысаларында Т. А. Агапкина, Е. И. Алещенко, О. В. Белова, Е. Л. Березович, О. В. Волощенко, О. Г. Горбачевой, Н. В. Дранникова, Т. И. Кондратьева, С. Е. Никитина, В. Я. Пропп, С. М. һәм Н. И. Толстойлар, В. Н. Топоров, А. В. Юдин хезмәтләрендә җентекле анализлана. Е. Л. Березович хезмәтләрендә топонимия һәм фольклор кисешүен гомумтел

ремотивациясе күренеше тыгыз бәйләнештә аңлатыла, шул рәвешле, галим фикеренчә, топонимнарның эчке формасы халык авыз иҗаты ярдәмендә ачыла».

Төрки-татар мифонимнарын өйрәнә башлауның беренче тәҗрибәсен Ибн Фадланның сәяхәтнамәсендә күзәтергә мөмкин. Ул беренчеләрдән булып Идел буенда алыплар турындагы легендада мифонимнарның кулланылышы хакында бәян итә. Алга таба мифонимнарны өйрәнүнең беренче тәҗрибәләре Әбү Хәмид әл-Гарнати хезмәте (X–XI йөзләр), «Кодекс Куманикус» (XIV йөзләр), «Казан тарихы» (XVI йөз) кебек тарихи ядкәрләрдә дә күзәтелә. XVIII гасырда исә Г. Ф. Миллерның «Описание живущих в Казанской губернии языческих народов» хезмәтендә текст ахырында мифологик эчтәлекле терминнарны аерып чыгару тәҗрибәсе күзәтелә һәм автор аларның рус теленә тәрҗемәсен дә китерә (Бог – Тере Гудай, Дьявол – Шайтан, Гора – Ата, Бугор – Им-ата һ.б.). Н. Ф. Катановның «Алфавитный указатель собственных имен, встречающихся в 1-м томе «Образцов народной литературы тюркских племен» [12] хезмәте мифонимнарны өйрәнүнең әһәмиятле чыганагы булып санала, әлеге хезмәттә фольклор исемнәре тарихи-лингвистик аспектта тикшерелә. Ул төзегән Күрсәткечтә фольклорда кулланылган каһарманнарның исемнәре, аларның вазифалары, исем семантикасында чагылыш тапкан традицион эпитетлар саналып китә. Н. Ф. Катановның әлеге хезмәте төрки мифонимика үсешенә җитди адым ясый торган хезмәт саналырга хаклы. XIX гасырның икенче яртысында К. Насыйри тарафыннан татар фольклористикасында беренче тапкыр мифологик персонажларны төркемләү (су астында торучы әкәмәтләр, җир өстендә яшәүче әкәмәтләр) омтылышы ясала [15].

Совет чорында Н. Исәнбәт татар мифларыннан материал туплый һәм аларны татар халык иҗатының афористик жанрларына багышланган саллы томнарына һәм башка хезмәтләренә кертә. XX гасыр ахырында исә төрки-татар мифологиясен һәм мифонимнарны өйрәнү Х. Ярми, Ф. И. Урманчеев, М. Х. Бакиров, Х. Ш. Махмутов, Г. Гыйльманов, К. М. Миннуллин, Л. Ш. Җамалетдинов, А. Х. Садыйкова, Ф. З. Яхин, Л. Х. Мөхәммәтҗанова, Ф. Х. Җәүһәрова, Л. Х. Дәүләтшина һ.б. фольклористларның хезмәтләрендә җитди игътибар бирелә.

Татар теле белемендә мифонимнар Г. Ф. Саттаров, Ф. Ю. Юсупов, Ф. С. Баязитова, Д. Б. Рамазанова, М. И. Әхмәтҗанов h.б. хезмәтләрендә төрле этник төркемнәрдә чагылыш тапкан мифонимнарны барлау, аларны классификацияләү максаты куела.

Мифонимнар башкорт [27], әзербайжан [26] , төрек [1; 2; 3; 4], казах [10; 13; 14], шор [22] телләрендә өйрәнелә. И. Шахин билгеләвенчә, төрек теле белемендә антропонимик терминологиянең тар мәгънәдә өйрәнелүе мифонимнарны фольлористика фәне кысаларында гына каралуына китерә. Фикерен дәвам итеп, мифонимнарны лингвистик, морфологик, семантик үсеш-үзгәрешләрен ономастиканың өйрәнү объекты буларак өйрәнергә тиешлеген бәхәссез дип саный.

Беренчел яки башлангыч тойгы-тәәсирләргә таянып эш итүләре белән характерланган конкрет әйбер-күренешләрдән аерылып торган фикерләү формалары татар исемнәрендә дә чагылыш таба. Борынгы заманнарда кеше үзен табигать дөньясыннан аерып карамый hәм әйләнә-тирәдәге барлык җанлы hәм җансыз әйберләрне җанландырырга тырыша, аларны үзе кебек яши, кайгыра, көлә, сөйләшә белә дип исәпли. Ыруглык җәмгыятендә барлыкка килгән мифологик карашлар реаль яшәеш белән берләшеп табигать дөньясы hәм кешелек дөньясы арасында гармония барлыкка китерә. Билгеле булганча, мифологиянең нигезендә анимизм, тотемизм, антропоморфизм, магизм hәм фетишизм кебек борынгы фикерләү формалары ята. Татар исемнәренең борынгы төрки катламы тәңречелек концепциясендә кеше hәм табигать стихиясе бәйләнешен характерлый. Татар халкының мифологик мирасын югары мифологиягә hәм түбән мифологиягә бүлеп карау кабул ителгән. Төрки-татар мифологиясендә тәңречелек тәгълиматы белән бәйле югары аллаларга бәйле мифонимнарга – Тәңре, Җир-Су, Умай, Алас h.б. кебек исемнәр керә. «Күк-Тәңре, Умай, Җир-Су тәңреләренең борынгы төркиләр күзаллавында «югары аллалар» пантеоны тәшкил итүе Орхон-Енисей язмаларында да ачык чагылыш тапкан [19, б. 20]. «Түбән мифология» катламына краган исемнәргә Алла статусына ия булмаган ияләр, кара көчләр, рухлар, йола-гадәтләр, ышанулар, кешенең көндәлек яшәеше белән бәйле мифологик персонажларның исемнәре карала Түбән мифология

персонажларының исемнәренә бәйләнелешле текстлар татар халкы культурасының локаль вариантларда чагылыш таба [19].

Тәңре – төрки халыкларда синкретик күренеш. Ул фәлсәфи субстанция буларак һәрнәрсәне барлыкка китерүнең сәбәбе булып тора (Бер Тәңре!) һәм теистик субстанция буларак нәсел башы, яхшылык һәм яманлыкның чыганагы (Тәңребиргән!) [11, б. 115]. Орхон-Енисей язмаларында чынбарлык Тәңре тарафыннан яратылган дип языла. Тәңре – борынгы төрки дөньяның югары хакимлеккә ия көче

Төркиләр аны күк Тәңре дип тә атаганнар. Космосның бер өлеше тәңре буларак руник текстларада kök tenri дип аталган һәм борынгы төрки чыганакларада төрле формада чагылыш таба, kök (kök qalyq, qalyq «һава»); шуңа күрә аның тагы бер мәгънәсе якын күк йөзе, кошларга якын күк йөзе белән дә бәйләнешле аңлатыла. Тәңре дөньядагы һәрнәрсә белән, кеше язмышлары белән идарә итә. Борынгы кеше космосны, галәмне яраткан күк тәңрегә буйсына [9, б. 39; 7, б. 79]. Борынгы кеше галәм, хаос җиһанны тудырган күк алласына буйсына, Тәңре кулында яши. Илаһи көчнең атамасы булган Тәңре сүзе [6, б. 340; 7, б. 58–59) татар исемнәрендә (Тәңребиргән, Тәңребирде, Тәңрегол һ.б. кулланылган һәм казах [10, б. 117], кыргыз [11, б. 132], төрек [2, б. 61], башка төрки халыкларның уртак хәзинәсен тәшкил иткән.

Күк-тәңре атрибутларыннан саналган кояш, ай, йолдызлар культы атамаларыннан ясалган борынгы төрки исемнәрдә чагыла. Анимистик ышануларга нигезләнгән мифонимнар күк җисемнәренә, айга, кояшка табынуга бәйле компонентлар нигезендә ясалганнар һәм фольклор текстларында еш күзәтеләләр. Кеше һәм табигать бәйләнеше турыдан-туры Әкият персонажларының исемнәрендә кояш, табигать белән бәйләнелешле компонентларның исем составында кулланылышы билгеләнә: *Таңбатыр, Төнбатыр, Кичбатыр* [21, б. 241], *Ташказар, Тимербатыр, Бакырбатыр* [21, б. 301], *Айгалибатыр* [21, б. 211], *Ташбатыр, Имәнбатыр* [21, б. 379] һ.б. Шулай ук батырларның исемнәрендә *таш, имән* кебек характерлый торган компонентларның килеп чыгышы анимистик күзаллауларга нигезләнә.

Борынгы Орхон-Енисей язмаларында тотем хайван яки кош исемен кеше исеме итеп куллануның киң таралган булуы һәм татар

фольклор әсәрләрендә дә чагылыш табуы әнә шул борынгы традицияләргә барып тоташа. Мәсәлән, «Кара Күкел» дастанында баш каһарман Кара Күкел, батырлык эшләгәннән соң, үз исемен Кучкар Алыпка алыштыра. «Баланың исеме Кучкар Алып. Кучкар Алып, шул җирдә атасыннан рөхсәт алып, алыплык эзләп китте» дип сөйләнә дастаннарда. Борынгы төрки ташъязмаларында qočγar компоненты qočγar töläs tirig исемендә очрый һәм әлеге исем борынгы төркиләрнең күк тәңре белән бәйләнелешле космогоник ышанулары белән тыгыз бәйләнгән [17, б. 56].

Татар фольклорында гомумтөрки бүре культына нигезләнгән татар мифонимнарын очратырга мөмкин. Төркиләр һәм монголларда бүре уртак тотем хайван булып, аңа табыну борынгы ата-бабаларга хөрмәт белән карау итеп саналган. Борынгы Кытай чыганакларына караганда, төрки атлы гаскәрләрнең иң яхшыларын «бүреләр» дип йөрткәннәр, борынгы төрки язмаларда «аларга күк көч биргәнгә күрә, минем атам каганның гаскәре бүре кебек» диелә. Бүре сүзе борынгы төркиләрдә кеше исемнәре ясалышында да киң кулланыла. Моны аеруча затлы нәселдән чыккан кеше исемнәрендә күреп була» [7, б. 65]. Болгар-татарларда бүре сүзен изге, илаһи сүз санап кешегә исем итеп бирү йоласы барлыкка килә. Әлеге сүз борынгы төрки телдә бүре сүзенең синонимы булган кашкар, кашкур, корт, монгол телендә ашан һәм чаны сүзләрен ир балаларга исем итеп кушканнар [17, б. 16]. Р.Әхмәтьянов бүре сүзенең борынгы ирани телләрдән алынуын һәм мари телендә пириге, пирагу, мокшыда виргас сүзләренең кулланылуын искәреп китә [5, б. 222]. Балага тотем исеме бирү гадәте тотем көчен балага юнәлдерү теләге белән бәйле карала. Баланы тотем хайван яки кош сакласын дигән теләк белән шундый исем биргәннәр [17, б. 90].

Төрки халыкларда жансыз предметларга табыну-ышану нигезендә барлыкка килгән мифонимнар да билгеләнәләр. Төрки халыкларда тимер җансыз предметларны олылау, изгеләштерү стихиясен чагылдыра. Тимер төрки халыкларның килеп чыгышы белән бәйле күп кенә легенда-риваятьләрендә дә телгә алына, «һуннар «Марс кылычы» булып саналган тимергә табыналар, кесәләрендә бөти урынында йөргән тимер пычакны үзләре белән йөртәләр. Төрки империясенең чикләрендә Византия илчеләренә дини тантаналы кичәләр барышында тимер бүләк итәләр» [6, б.

123]. Борынгы төрки сүзлектә Temür Tuya, Baj Temür, Eltemür, Esân Temür кебек ир-ат исемнәре теркәлгән [8, б. 533]. Димәк, тимернең ныклыгына ышану мотивы бүгенге көн татар исемнәрендә дә сакланган дип әйтергә нигез бар.

Борынгы төрки сүзлектә таш – tas компонентының 1) таш; 2) күренеш; тышкы күренеш [8, б. 539] кебек мәгънәләре күрсәтелгән. Татар исемнәрендә әлеге компонент таш мәгънәсен белдерә. Бу антропокомпонентта борынгыларның ир бала таш, тимер кебек нык булуын теләү мотивы сакланган. Борынгыдан яшәп килгән җансыз предметларга табыну, аларны изгеләштерү Ташбакты, Ташкай, Ташкабан кебек исемнәрдә чагылган [17].

Шулай итеп, мифонимнар халыкның менталитетын, аның мәдәни-тарихи һәм мифологик нигезләрен, аның бөтен потенциаль үзенчәлекләрен актуальләштерүдә, телнең этонмәдәни тирәлеген билгеләүдә мөһим роль уйныйлар. Мифонимнар фольклор дөнья картинасын ачуда знак ролен үтәп, аерым бер вакыт аралыгы өчен контекст эчендә актуальләшәләр. Аларның мәгънә үсеше халыкның күзаллавын, матди һәм рухи тормышын ача. Мифонимнарның контекст эчендәге гомумиләштерелгән мәгънәләре ачыла, ассоциатив мәгънә үсешенең юлларын ачыклана.

Әдәбият

1. Aksan D. Her yönüyle dil. Ana çizgileriyle dilbilim. Ankara, Türk Dil Kurumu, 2000.

2. Erol A. Adlarımız A.Erol. Istanbul: Turan Kültür Vakfi, 1999. – 610 s.

3. Kibar O. Türk Kültüründe Ad Verme: Kişi Adları Üzerine Bir Tasnif Denemesi. – Ankara, Akçağ yayınları, 2005. – 239 s.

4. Sakaoğlu S. Türk Ad Bilimi. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2000. – 150 s.

5. Әхмәтьянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге. 1 том (А.-Л). – Казан: Вакыт, Мәгариф, 2015. – 543 с.

6. Гумилев Л. Древние тюрки / Лев Гумилев. – М.: Наука, 1967. – 501 с.

7. Дәүләтшин Г. Төрки-татар рухи мәдәнияте тарихы / Г. Дәүләтшин. – Казан: Татар. кит. нәшр., 1999. – 512 б.

8. Древнетюркский словарь. – Ленинград: Наука, 1969. – 675с.

9. Исхаков Д. М. Измайлов И. Л. Этнополитическая история татар (III – середина XVI вв.) / Д. М. Исхаков, И. Л. Измайлов. – Казань: РИЦ «Школа», 2007. – 356 с.

10. Жанузак Т. Есімдер сыры. – Алмааты, 2004. – 208 б.

11. Жапаров Ш. Кыргызская антропонимия. – Бишкек: Илим, 1992. – 188 с.

12. Катанов Н. Ф. Алфавитный указатель собственных имен, встречающихся в первом томе Образцов народной литературы тюркских племен, собранных В. В. Радловым: Представлено Акад. в заседании Ист.-филол. отд. 22 сент. 1887 г. / Сост. Н.Ф. Катанов; Санкт-Петербург : тип. Имп. Акад. наук, 1888.

13. Керимбаев Д. М. Состав и этнолингвистическая характеристика собственных имен казахского фольклора: автореф. дис. канд. филол. н. – Алматы, 2004. – 28 с.

14. Керимбаева С. Е. Ономастическая экспликация мифологической модели мира в казахском языке: автореф. дис. канд. филол. наук / Керимбаева С. Е. – Алматы, 2004. – 28 с.

15. Насыйри К. Сайланма әсәрләр / К. Насыйри. – Ике томда. Беренче том. Казан: Татар. кит. нәшр., 1974. – 339 б.

16. Подольская Н. В. Словарь русский ономастической терминологии / Н. В. Подольская. – М.: Русские словари: Астрель, 1988. – 135 с.

17. Саттаров Г. Ф. Татар антропонимикасы. – Казан: Казан ун-ты нәшр., 1990. – 276 б.

18. Суперанская А. В. Общая теория имени собственного. − М.: Наука, 1973. – 261 с.

19. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 1т. (А-Г.) / Фатих Урманче. – Казан: Мәгариф, 2008. – 303 б.

20. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 2 т. (Д-С) / Фатих Урманче. – Казан: Мәгариф, 2009.

21. Татарское народное творчество. Т.2. Волшебные сказки. − Казань: Раннур, 2001. − 400 с.

22. Токмашев Д. М. Антропонимы в героическом эпосе: Сравнительно-исторический аспект. – Новокузнецк, 2005. – 220 с.

23. Урманче Ф. Тюркский героический эпос. – Казан: ИЯЛИ, 2015. 448 с.

24. Фонякова О. И. Имя собственное в художественном тексте. Л.: ЛГУ, 1990. – 103 с.

25. Хазиева-Демирбаш Г. С. Татарские личные имена в этнокультурном пространстве языка. – Казань: Магариф –Вакыт, 2017. – 444 с.

26. Халыгов Ф. Р. Фольклорная ономастика азербайджанского языка: автореф. дис. ... д. филол. н. – Баку, 2004. – 55 с.

27. Хисамитдинова Ф. Г. Мифологический словарь башкирского языка / Ф. Г. Хисамитдинова.– М.: Наука, 2010. – 456 с.

28. Шайхулов А. Г. Татарские и башкирские личные имена тюркского происхождения. – Уфа, 1983. – 72 с.

29. Энциклопедический словарь-справочник лингвистических терминов и понятий. Русский язык.: в 2-х томах / А. Н. Тихонов, Р. И. Хашимов, Г. С. Журавлева и др. / под общ. ред. А. Н. Тихонова, Р. И. Хашимова. Т.1 – М.: Флинта: Наука, 2008. – 820 с.

ТАТАРСКИЕ МИФОНИМЫ В ЭТНОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЯЗЫКА

Г. С. Хазиева-Демирбаш[1]

Аннотация. В данной статье рассматриваются актуальные проблемы и перспективы изучения татарской мифонимики в этнокультурном пространстве языка. В настоящее время назрела необходимость в разработке базовых положений в теории фольклорной ономастики, в изучении принципов организации локальных вариантов мифонимов и способов их репрезентации. Рассматрваются методологические аспекты исследования проблемы изучения мифонимов в рамках славянской и тюркской ономатологии. Выявляется функция мифонима как хранителя и транслятора специфического культурно-историческогои локально-этнического знания. Выявляется специфика этнокультурного пространства по отношению к ономастикону.

Ключевые слова: татарские мифонимы, этнокультурное пространство, трансляторы культуры, методологические аспекты.

---

[1] Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, ст. науч. сотр., канд. филол. наук, Казань, guzhaz@mail.ru.

THE TATAR MIFONIM IN ETHNOCULTURAL SPACE OF LANGUAGE

G. S. Khaziyeva-Demirbash[1]

Summary. Tatar myths in the ethno-cultural space of the language. In this article, actual problems and prospects for studying the Tatar mythology in the ethno-cultural space of the language are considered. At present, there is a need to develop basic provisions in the theory of folklore onomastics, to study the principles of organizing local variants of myths and methods of their representation. Methodological aspects of studying the problem of studying myths in the framework of Slavic and Turkic onomatology are considered. The function of the mythonim as the guardian and translator of specific cultural-historical and local-ethnic knowledge is revealed. Specificity of ethnocultural space in relation to onomasticon is revealed.
Keywords: the Tatar myths, ethnocultural space, cultural translators, methodological aspects.

УДК 811.511.152.1 (045)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ В ЛИРИКЕ А. АРАПОВА

Е. В. Цымдянкина[2], **С. Н. Маскаева**[3]

Аннотация. В статье рассматриваются традиции устного народного творчества в поэзии А. Арапова. Акцентируется внимание на жанр песни. В содержании и форме многих из них заключается подлинный народный характер. Литературные песни

[1] G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, PhD, Senior Researcher, Kazan, guzhaz@mail.ru.
[2] МГПИ им. М. Е. Евсевьева, студент 4 курса филологического факультета, Саранск, ghjkkk@rambler.ru.
[3] МГПИ им. М. Е. Евсевьева, доц. кафедры родного языка и литературы, канд. филол. наук, Саранск, maskaeva77@rambler.ru.

А. Арапова обладают художественной ценностью и имеют свою специфику, проявившуюся как на содержательном, так и формальном уровнях. Достижению высокого уровня художественности способствовало во многом творческое освоение поэтом традиций мордовского устного народного творчества и умелое их сочетание с традициями письменной литературы.
Ключевые слова: жанр, песнь, фольклор, традиция, лирика.

Современная лирика многожанрова. Почти во всех жанрах наблюдается совмещение структурных особенностей литературного жанра с фольклорными принципами отображения. И наоборот, каноны фольклорного жанра вполне применимы для передачи современного поэтического мышления. В результате трансформации жанров появляются промежуточные жанровые формы.

В жанре песни фольклорные черты особенно устойчивы и обеспечивают стабильность традиционного устно-поэтического жанра. В этом жанре пишет свои произведения А. Арапов. Он следует богатейшей художественной традиции народной песни. И фольклор для него не этнографический материал, не отдельные мотивы, приемы, а художественное творчество, вобравшее в себя лучшие черты народа, его мудрость помогает поэту-песеннику создавать замечательные стихи, которым свойственны сюжетность, образность и напевность. Песни А. Арапова – прекрасный поэтический синтез книжной и устной народной поэзии. В содержании и форме многих из них заключается подлинный народный характер.

К устному народному творчеству обращаются мордовские поэты. Очень часто влияние народной поэтики обнаруживается в лексико-фразеологической сфере. Гибкость сказового слога поддерживается традиционными средствам: эпитетами, параллелизмами, олицетворениями. Активно включаются парные слова, усиливающие эмоциональность, вносящие своеобразные лексические оттенки, придающие поэтической речи благозвучие.

В современной мордовской поэзии преобладает «скрытый» усложненный характер употребление фольклорных традиций. По существу, для каждого мордовского поэта – лирика характерна органическая связь с фольклором, находящаяся в прямой

зависимости от индивидуальности, социально-нравственной ориентации художника, от его таланта и определяющаяся жанрово-стилевыми особенностями претворения замысла произведения.

Активно вбирая в себя прогрессивный опыт, устное наследие народа, лучшие традиции других литератур, наконец, опыт собственного литературного развития в предшествующие годы, творчески перерабатывает этот опыт и традиции, современная мордовская лирика ведет неустанный поиск новых художественных возможностей.

Ведущим жанром в мордовской поэзии 20-х годов являлось лирическое стихотворение, причем оно вырастало из народно-поэтического творчества. В произведениях устного народного творчества часто встречаются обращения человека к олицетворенной природе (лесу, ветру, земле) как к свидетелю народных страданий и исторических судеб. Эти символические образы нашли отражение в лирических произведениях [2, с. 137].

Мордовские поэты строили свои произведения в жанре песни. Само обозначение «песня» было часто не столько жанровым, сколько видовым, оно говорило о стремлении автора подчеркнуть лирический характер стихотворения, его связь с народной лирикой. В этих песнях нашли поэтическое отражение и быт, и нравы, и обычаи, и чаяния, и психологический склад народных масс. В них поэты подмечали все, что их волновало. Поэтому они не могли остаться в стороне от народных традиций. Герои песен чаще всего рассказывают о себе, о своей жизни, своих чувствах. В стихотворении «Ава лайши» («Женщина причитает») автор раскрывает тему матери. Мать все вытерпит, все перенесет через свое сердце. Автор умело использует метафоры: Вздохнет – даже небо устрашится, Вскрикнет – светлая улица вздрогнет. При помощи метафор автор раскрывает тяжелое душевное состояние лирического героя.

Ава лайши баня кудыкеле, Ава лайши баня кудыкеле, Авась тесэ кидеяк а визди, Авась тесэ кидеяк а пели.	Женщина причитает в предбаннике, Женщина причитает в предбаннике, Женщина здесь никого не стесняется, Женщина здесь никого не боится.

Ава лайши баня кудыкеле, Ава лайши, сэретьксэнть а кады.	Женщина причитает в предбаннике,

Уксты – гай менелесь таймаскады,
Вайксты – маней ушось соракады.

Женщина причитает, боль не оставляет.
Вздохнет – даже небо устрашится,
Вскрикнет – светлая улица вздрогнет.

К чести поэта, перечисленные признаки – отнюдь не погоня за причудливой формой, а интересные творческие находки, обусловленные содержанием передаваемых читателю мыслей и чувств.

Песни А. Арапова разнообразны и многоплановы. Вместе с тем установление типологических признаков позволяет их сгруппировать и констатировать наличие в творческом наследии поэта трех разновидностей песен: песен-элегий, любовных песен и стилизаций народных песен. Среди перечисленных типов преобладают песни-элегии: «Больницянь мором» («Моя больничная песня»), «Мезе, церат, моратаноморо?!» («Что, мужики, споем песню?!»). Подчеркнем, что элегичность с присущими ей углубленными философскими размышлениями и ярко выраженным психологизмом (трансляцией настроения разуверения, сожаления, отчаяния, грусти и печали) – характерный признак всей художественной манеры А. Арапова.

Глубиной передаваемых автором душевных волнений, насыщенностью, идущей из сокровенных тайников, и экспрессией особо отличается «Больницянь мором» («Моя больничная песня»), в которой изображается любовь к самому близкому человеку – матери. В отличие от народных лирических песен, данному произведению не свойственна сюжетная организация композиции, присуще лишь очерчивание сюжетной ситуации. Песня состоит из шести катренов, в которых характер переживания не меняется, а лишь усиливается от строки к строке. В первых двух строфах автор, прибегая к приему ретроспекции, рисует картину из далекого детства: мама, находящаяся в больнице около больного сына, волнуется, льет слезы, молится о его здоровье, поглаживая мягкой ладонью лоб, внушает ему, что он обязательно выздоровеет. Следующие две строфы являются неким переходом к изображению других, но очень схожих событий, когда лирические персонажи меняются местами: теперь уже сын пытается помочь

матери справиться с ее болезнью. Без внутреннего трепета невозможно читать строки, в которых автором передается мысль о неразделимой родст-венности душ:

Мон те – покольнеть тонь, тоньлевкскеть!!! Мон те – эйкакшкеть, конань ваныть!!! Монь седейсэ эрьва сормсевксэть, Эрьва прячернеть, эрьва саннэть!!! [1, с. 135]. (Это я – твоя частичка, твоя крошечка!!! Это я – твое дитятко, которого оберегала!!! В сердце моем каждая твоя морщинка, Каждый твой волосок, каждая жилка!!!)

В смысловом отношении очень важна завершающая стихотворение строфа, практически повторяющая первую, способствующая созданию кольцевой композиции, отличающаяся лишь последней строкой, употреблением глаголов в настоящем времени вместо прошедшего, а также 1-го лица вместо 2-го («выздоровею» – «выздоровеешь»).

Небывалый эффект поэтического воздействия достигается автором не за счет информирования читателя о каких-либо явлениях и событиях, а путем достоверности и проникновенности изображаемых чувств, простоты использованных слов, в том числе в уменьшительно-ласкательной форме. В целях достижения мелодичности, благозвучности автор применяет разветвленную систему рефренов, синтаксический параллелизм и градации, прибегает к свойственной мордовскому стихосложению силлабической системе. Так, четырехкратный повтор строки Мором, мором, больницянь мором… «Песня, песня, моя больничная песня…» (в трех первых и заключительной строфе), рефрен Пазнэнь кисэть сюконян… «Господу за тебя помолюсь…», анафоры во второй и пятой строфах Кисэнь – Кисэнь «За меня», Мон те – Мон те «Это я» помогают автору передать одновременно и драматизм ситуации, и великую силу любви близких по внутреннему мироощущению людей.

Следующая группа песен А. Арапова, представляющая собой стилизации народных песен, также немногочисленна, однако по воздействию на читателя и эмоционально-экспрессивной составляющей может превзойти все проанализированные нами выше произведения. Обратимся к тексту «Церань моро» («Сыновья песня»). Высокий художественный уровень данной песни во многом обусловили элементы народной поэтики, удачно

сочетающиеся с новыми изобразительно-выразительными средствами, обогатившими образную ткань произведения.

Осуществленный анализ привел нас к выводу, что литературные песни А. Арапова, действительно обладают художественной ценностью и имеют свою специфику, проявившуюся как на содержательном, так и формальном уровнях. Достижению высокого уровня художественности способствовало во многом творческое освоение поэтом традиций мордовского устного народного творчества и умелое их сочетание с традициями письменной литературы. В песнях автор затрагивает самые разные темы, однако преобладающими являются вопросы нравственности, соотнесение устоявшихся в народе морально-этических норм с бытующими в настоящее время нормами поведения. Первостепенным изобразительно-выразительным средством во всех рассмотренных песнях выступают метафоры, выполняющие многообразные функции (жанрообразующую, стилеобразующую, эстетическую, эвристическую, эмоционально-оценочную, а также интенсификации смысла и увеличения информации). Не меньшей значимостью обладают такие фигуры поэтической речи, как параллелизм, повтор (рефрен) и градация. Музыкальность, напевность звучания достигается в основном за счет использования поэтом силлабической системы стихосложения, подбора точных рифм и оригинальных способов рифмовки.

Творческое переосмысление лучших традиций народного творчества, обогащение их новым содержанием – основные принципы мордовской лирики на современном этапе. Поэтическая традиция – это не готовая форма, которую достаточно наполнить новым содержанием, чтобы получилось произведение, продолжающее традиции фольклора. Это темы, идеи, мотивы и взгляды, рожденные самой историей народа и вдохновляющие на творчество поэтов разных времен. Конечно, одним из главных качеств традиции является ее устойчивость, но в то же время, она находится в постоянном развитии, она динамична и подвижна. Творческий потенциал народного творчества настолько богат, что поэты каждого поколения открывают в фольклорных традициях все новые и новые грани.

В наше время диапазон для новаторских поисков в поэтическом наследии народа гораздо шире, т.к. всей

национальной культурой накоплен достаточный эстетический опыт для более объективной оценки своего наследия. А изучение фольклорных традиций в мордовской литературе имеет огромное значение для осмысления проблем национального своеобразия, художественных перспектив дальнейшего развития мордовской национальной поэзии и обретения ею возможности воздействовать на духовное развитие самого человека. Творчество современных мордовских поэтов служит доказательством того, что трансформация фольклорной традиции открывает широкий путь к обновлению поэзии, обогащению поэтического языка на основе выразительных средств, выработанных устно-поэтическим творчеством народа.

Современные мордовские поэты стремятся разнообразить формы обращения к традициям фольклора. При решении конкретных поэтических задач они используют идейно-эстетические достижения, композиционные приемы песен, обобщенность и лаконизм пословиц и поговорок и т.д. Редко, но все еще встречается прямая обработка сюжетов и мотивов фольклора.

На современном этапе своего развития мордовская лирика приобрела положительную тенденцию отхода от приемов внешней стилизации, стремление к более глубокому проникновению в специфику образного мышления народа, к его эстетическим и нравственным идеалам.

Традиции устного народного поэтического творчества оказывают на современную мордовскую лирику тематическое, философское, эстетическое, стилистическое и другие влияния, – т.е. соотносятся и с содержанием, и с художественной формой произведений.

Так, А. В. Арапов, добиваясь естественного выражения своих чувств, мыслей и наблюдений, избирая предметом своего творчества факты реальной жизни и быта современного человека, выражает свое поэтическое волнение самыми обыденными словами. Но просторечие в его лирике – не подстраивание под народность, а естественное восхищение красотой и полнотой жизни. Арапов влюблен в свой край, в свою Родину, поэтому именно она является главным героем его произведений. А чтобы создать зримый образ родной земли, поэт часто использует прямое

обращение к олицетворенной природе, что свойственно для мордовского фольклора.

Литература

1. Арапов А. В. Мейле: Стихть, морот (После: стихи, песни). – Саранск: Изд. Дом «Книга», 2006. – 263 с.

2. Маскаева С. Н. Мордовская фольклористика второй половины XIX–первой четверти XX в // Гуманитарные науки и образование. – 2012. – № 2 (21). – С. 135–142.

FOLKLORE TRADITIONS IN THE LYRIC OF A. ARAPOV

E. V. Tsymdyankina[1], S. N. Maskaeva[2]

Summary. The article deals with the traditions of oral folk art in A. Arapov's poetry. Attention is focused on the genre of the song. In the content and form of many of them is a genuine national character. A. Arapov's literary songs have artistic value and have their own specifics, manifested both at the content and formal levels. To achieve a high level of artistry contributed in many ways to the creative mastery of the poet traditions of Mordovian oral folk art and skillfully combined them with the traditions of written literature.

Keywords: genre, song, folklore, tradition, lyrics.

[1] MGPI the name of M. E. Evsev'eva, Assoc. Prof. of Department of the mother tongue and literature, Cand. Sci. (Philol), Saransk, maskaeva77@rambler.ru.

[2] MGPI the name of M. E. Evsev'eva, student 4 courses of philological faculty, Saransk, ghjkkk@rambler.ru.

УДК 398

ОПЫТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ Г. Д. ГАЧЕВА В ОБЛАСТИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ ТАТАРСКОГО НАРОДА

А. М. Шарипов[1]

Аннотация. В статье излагаются некоторые наблюдения в области выявления особенностей этнической культуры татарского народа в рамках теоретического осмысления концепции Г. Д. Гачева.
Ключевые слова: Гачев, космо-психо-логос, этническая культура, мифология, фольклор.

Выдающийся ученый XX века, литературовед, философ и культуролог Георгий Дмитриевич Гачев (1929–2008) создал теорию, где каждая национальная целостность рассматривается в виде Космо-Психо-Логоса, т.е. единства местной природы, характера народа и его склада мышления. Привлечение к исследованию достижений многих дисциплин позволило ему описать национальный мир и этнокультуру отдельного народа как некий инвариант на разных уровнях: в быту, языке, религии, литературе и искусствах, в естествознании и т.д.

В данной статье мы попытаемся сделать некоторые наблюдения (насколько позволяет объем статьи) по определению особенностей этнокультуры татарского народа на основе концепции Г. Д. Гачева.

Сначала остановимся на отдельных положениях концепции Г. Д. Гачева.

Исследование Национального Космоса отдельно взятого народа ученый начинает с изучения особенностей природы (рельефа), где проживает данный народ. «Первое, очевидное, что определяет лицо народа, – это ПРИРОДА, среди которой он вырастает и совершает свою историю, – пишет он. – Она – фактор постоянно действующий. Тело земли: лес (и какой), горы, пустыня,

[1] Набережночелнинский государственный педагогический университет, проф. каф. «Татарский язык и литература, методика их преподавания», Набережные Челны, д-р филол. наук, Набережные Челны, anvar41.41@mail.ru.

тундра, вечная мерзлота или джунгли, климат умеренный или с катастрофическими изломами (ураганы, землетрясения, наводнения, засуха, пожары...), животный мир, растительность – все это предопределяет и род труда, которым здесь надо заниматься населению... и образ мира... Здесь коренится и образный арсенал национальной культуры (архетипы, символы), метафорика литературы, сюжеты искусства – все весьма стабильные» [2, с. 27–28].

Для выявления национальных особенностей любого народа, по мнению Г. Д. Гачева, первостепенное значение имеет изучение его с исторической точки зрения. Он пишет: «...чтобы доискаться до национального, **надо погружаться в древность, в «доисторическую» эпоху народов**, а жизнь национального в последующие века есть сохранение «завета», так что радеющий о национальном своеобразии должен заботиться о консервации, о замедлении исторического развития, ограничения влияний со стороны и контактов с другими культурами» [2, с. 28].

Г. Д. Гачев выдвигает совершенно новое, оригинальное и в то же время глубоко продуманное объяснение роли истории в жизни народа. «Фундамент истории есть история его труда по преобразованию природы, среди которой он живет, – продолжает он. – Это двуединый процесс: человек пропитывает окружающую природу собой, своими целями, осваивает ее – и одновременно пропитывает себя, всю свою жизнь, быт (дома из камня или дерева, или из песка; одежда, пища из чего?), все свое тело и опосредованно душу и мысль – ею. Приспособление природы к себе есть одновременно гибкое и виртуозное приспособление данного коллектива людей к природе. Так что КУЛЬТУРА есть прилаженность – человека, народа, всего натворенного ими, выплетенного за срок жизни и историю, - к тому варианту ПРИРОДЫ, который ему дан (и которому он придан, человек и народ, как соответствующая ему порода существ) на любовно-супружескую жизнь в браке и на взаимопроникновение. И как жена – не рукавица, не скинешь, так и природа – народу: нельзя ее произвольно сменить без потери народом своей субстанциальной сути. Национальный космос есть ПРИРОДИНА Народу. Культура же есть разработанная за жизнь человека и за историю народа техника, инструментарий любви, объятий Народом Природины

своей и всего разного, что в ней. Нарты, юрта, домна, трактор, самолет – все это способы общения и взаимопроникновенного сожительства в любви» [2, с. 29].

Весьма важными для организации структуры научного исследования, на наш взгляд, являются следующие указания Г. Д. Гачева: «По крайной мере три точки опоры для этого необходимы: **архаика** (миф, фольклор, эпос, сага, Библия, «Илиада»...), **классика** (Данте, Шекспир, Декарт, Гете, Толстой, Мелвилл...) **и современность** (Феллини, Джойс, Сартр, Т. Манн, Цветаева, Фолкнер...). Движение мысли по этой орбите может дать известную гарантию, что мы не примем за существенные черты национального миропонимания то, что ему случайно или чуждо» [2, с. 31].

Исходя из этих указаний Г. Д. Гачева, мы переходим к проблеме этнокультуры татарского народа, прежде всего, с исторической точки зрения.

Современный татарский народ, как известно, до сегодняшнего дня прошел через многочисленные тропы истории. Характеризуя Булгаро-татарскую теорию происхождения татарского народа, авторы раздела истории VI–XV вв. из капитального труда «Татары» Д. М. Исхаков и И. Л. Измайлов отмечают, что «Основные этнокультурные традиции и особенности современного татарского (булгаро-татарского) народа сформировались в период Волжской Булгарии (X–XIII вв.), а в последующее время (золотоордынский, казанскоханский и русский периоды) они претерпевали лишь незначительные изменения в языке и культуре» [7, с. 42]. Об образовании основных этнических компонентов татар еще в VI–VIII вв.они пишут: «Важнейшими достижениями тюрков, сделавшими их народом, не только сыгравшим выдающуюся роль в средневековой истории, **но и основавшим тюркскуюцивилизацию,** чьи традиции продолжали все последующие кочевые государства, были государственное устройство..., **синтез кочевого и оседлогоукладов** и письменность, которая произвела настоящую революцию в кочевой культуре» [7, с. 50]. А. Г. Мухаммадиев также указывает на необходимость серьезного изучения явления **гунно-тюрко-татарской (евразийской) цивилизации** с центрами, расположенными на Волге [3, с. 42]. А. А. Хабибуллин пишет, что

«Они (тюрки) создали своеобразную и **самобытную цивилизацию**, повлиявшую на культуру многих народов, создали несколько могущественных государств, внесли существенный вклад в общеисторический процесс. Несмотря на тяжелые испытания, они сформировали и сохранили до сегодняшнего дня этносоциальную общность, язык, историю, культуру и традиции» [8, с. 10].

В том **«синтезе кочевого и оседлого укладов»** жизни, который указывают авторы исследования «Татары» у тюркского населенияVI–VIII вв., надо полагать, что со временемсреди нихвсе больше утвердился оседлый образ жизни. Об этом свидетельствуют исследования историков-археологов: «На территории Волжско-Камской Булгарии археологами выявлено около 170 городищ домонгольского времени», – пишет Ф. Ш. Хузин [10, с. 13]; «В Золотой Орде было около 150 городов различной величины, многие из которых возникли там, где недавно простирались бескрайные степи с кочевьями», – говорит Ф. А. Рашитов [5, с. 74]; в период Казанского ханства «в этой зоне (Заказанье) историками зафиксировано 500 татарских селений из общего количества на территории государства 700», – пишет он же [5, с. 94].

Одним из основных занятий оседлых тюркских племен в период Волжской Булгарии, наряду с различными ремесленными производствами (черная металлургия, кузнечное, ювелирное, бронзолитейное, гончарное, кожевенное и др.), было земледелие. «В основе хозяйства домонгольской Булгарии лежало развитое для своего времени земледелие, сочетающееся с мясо-молочным скотоводством», – указывает А. Х. Халиков [9, с. 99]. Эти же роды занятий населения оставались и в последующие века: «Основой экономики Казанского ханства оставалось традиционное сельское хозяйство... Сельское население продолжало заниматься земледелием – производством хлеба, зерна, скотоводством, пчеловодством и мелкими промыслами» [9, с. 145].

То, что татарский народ в течение всей своей истории занимался возделыванием земли, хлебопашеством, отражается и в татарских сказках. Возьмем, например, одну из популярных татарских сказок «Камыр Батыр» («Тесто-Богатырь»). Следует обратить внимание на то, что даже в самом названии «Камыр

Батыр» заложена гуманистическая идея о благородной и господствующей силе хлеба – результата неустанного труда земледельца: кто «вырастает» из теста (хлеба), кто питается хлебом, тот становится непобедимым. И действительно, Камыр Батыр, отправившийся странствовать по земле, по дороге встречает **Тимер Батыра** (Железного Богатыря) и **Бакыр Батыра** (Медного Богатыря) и в борьбе с ними легко побеждает их. Здесь выражается мысль о том, что хлеб, в том числе и профессия хлебороба, имеет первостепенное значение для жизни всех людей, чем профессия кузнеца или медника. В сказке выражается мысль и о том, что в конечном счете нельзя доверять ни Тимер Батыру, ни Бакыр Батыру, ибо они не надежны: когда Камыр Батыр спускается в подземельное царство бесовского старика и по веревке отправляет на поверхность земли (к Тимер Батыру и Бакыр Батыру) сокровище из золота и жемчугов этого старика и девушку-красавицу, то они, боясь, что все это достанется одному Камыр Батыру, когда он поднимется на землю, оставляют его под землей и убегают. А когда тот действительно, благодаря своей сметливости и выдержке, проходя через опасные испытания, все же возвращается на землю, он, оказывая свое прирожденное милосердие, прощает их и все сокровище бесовского старика делит всем троим поровну. Это, по нашему мнению, символизирует благотворное и гуманное воздействие хлеба (и труда земледельца) на организм человека.

Мысль «Хлеб – всему голова» ярко выражается и в татарских пословицах. Приведем некоторые из них: «Икмәктән олы аш юк» («Нет пищи, почтеннее хлеба»), «Икмәктән олы нәрсә юк» («Нет ничего почтеннее хлеба»), «Ит ашасаң бер көнлек, ипи ашасаң мең көнлек» («Мясо рассчитано на один день, хлеб рассчитан на тысячи дней»), «Тәннең азыгы – икмәк» («Пища тела – хлеб»), «Кара ипи ашаганның үзәге нык» («Кто питается черным хлебом, у него ядро крепкое») и т.д. В своих пословицах татарский народ хлеб ставит даже выше религии и выше Корана. Например, «Икмәк Коръәннән олырак» («Хлеб почтеннее Корана»), «Ипинең бер валчыгы да мәчеттән олы» («Одна кроха хлеба почтеннее мечети»), «Ипи – иман, ипи югы яман» («Хлеб – это вера, отсутствие хлеба – плохо») и др.

Имеются и келяу-пожелания, посвященные просьбе у стихийных сил природы урожая. В келяу, обращенном к дождю,

например, говорится: Иген-ашлык күп булсын, башаклары тук булсын, кибән-эскерт зур булсын! Яңгыркаем, яу, яу, яу! (Подстроч. пер.: Хлеба пусть будет много, колосья пусть будут сытыми, стога-скирды пусть будут крупными! Дождик, лей, лей, лей!). А в келяу, обращенном к земле, говорится: Җир, җир, көчем бир! Алтмыш арба арыш бир, алтмыш арба бодай бир, алтмыш арба борай бир, алтмыш арба тары бир! (Подстроч. пер.: Земля, земля, дай мне силу! Дай шестьдесят телеги ржи, дай шестьдесят телеги пшеницы, дай шестьдесят телеги полбы, дай шестьдесят телеги проса!).

Тема земледелия отражается и в письменной поэзии. Поэт XVII века Мавля Кулый, например, поет гимн занятию земледельца. «Хотя руки и ноги у него испачканы землей, – говорит он, – зато он чист душою перед богом и людьми». Хлебопашество, считает поэт, полезным и необходимым занятием и для светского, и для загробного мира. Значение изготовления одного куска хлеба для людей приравнивается, по его мнению, значению освобождения одного раба из неволи. Он пишет:

Земледелье священно, и служит оно
Правоверным и неправоверным – равно.
Земледельцу великое дело дано,
Помни: пахаря жар преисподней не жжет! (Пер. Р. Морана).

Если обратимся к классике, то необходимо, прежде всего, вспомнить роман Г. Баширова «Честь» (1948). В нем изображается самоотверженный труд татарских женщин за высокий урожай на полях колхоза в годы Отечественной войны. У народного поэта Республики Татарстан Равиля Файзуллина имеется стихотворение «Песня булочников» (1965), в котором он передает общечеловеческое значение и романтику профессии пекаря: в нем подчеркивается, что от труда булочника исходит лишь позитивная энергия, что именно хлеб румянит лицо всех людей, начиная от руководителя ООН и кончая самыми рядовыми тружениками. Имеются также и другие многочисленные художественные произведения, посвященные труженикам села и хлебу.

«Описать национальное – это выявить уникальное, – пишет Г. Д. Гачев. – Эта задача не поддается только рассудочному мышлению. Здесь образ, символ и миф эффективнее работают» [2,

с. 46]. И мы обращаемся к мифам татарского народа. Нас интересует насколько глубоко вошли в сознание татарского народа мифологические представления и в какой степени их отголоски имеют место в духовной жизни современных татар.

В первую очередь мы обращаемся к тем мифам, в которых можно угадать особенности мышления первобытного человека. «Мифы стали зарождаться в «младенческом», «детском» периоде человеческого общества, в эпоху общинно-родовых отношений, – пишет татарский ученый М. Х. Бакиров. – Тогда еще человек не выделял себя из природы и социальной среды, от своих соплеменников, поэтому человеческие свойства и родовые отношения он переносил на природу, на ее одушевленные и неодушевленные объекты. Наши далекие предки «очеловечили» весь мир: земля, солнце, растения и животные не только наделялись душой, а представлялись живущими, мыслящими и чувствующими как люди, как члены общины, находящиеся с ними и между собой в родственных отношениях. Все это нашло отражение в мифах» [1, с. 20].

Древние тюрки представляли процесс образования Вселенной следующим образом: сначала Небо и Земля сосуществовали, образуя хаос. Но однажды они отделились друг от друга: наверху появилось чистое Небо, внизу грязная Земля, не совсем еще освобожденная от хаоса. По их представлениям, человек – одновременно сын и Неба, и Земли. Он воспринимается как герой, отделяющий Небо и Землю от хаоса, и подобно Атланту в древнегреческой мифологии, поддерживает руками небесный свод. Он физически силен, крепко стоит на ногах, на земле, а его голова, касающаяся небес, подчеркивает силу ума. Не зря татары говорят о счастливом человеке, что его голова касается небес («башы күккәтигән»).

Данное верование о возникновении человека и было зафиксировано в 732 году на надгробии Кюль-тегина:

Когда вверху возникло голубое небо,
а внизу – бурая земля,
между ними возникли сыны человеческие.
Над сынами человеческими мои предки
Бумын-каган и Истеми-каган сели (на царство)

[6, с. 110].

Любопытно, что отдельные моменты представлений древних тюрков о своих родовых отношениях с природой и миром животных частично остались зафиксированными в те же времена и в письменных источниках. Вспомним здесь рассказ «Тигрица и молодой принц» из сборника «Золотой блеск» («Алтын ярук»), переведенный в X веке с китайского языка и написанный уйгурским алфавитом. Здесь рассказывается о тюркских племенах, исповедываюших буддизм. Однажды, во время прогулки на лоне природы, трое братьев из зажиточной семьи отстают от родителей возле речки с целью сбора плодов и ягоды. Через некоторое время, во время купания в реке, они видят на берегу тигрицу. Тигрица, оказывается, несколько дней назад родила семь детенышей; она уже так обессилила, что не может охотиться;она так голодна, что не только не может кормить своих детей, а готова уже даже их съесть. Юноши жалеют ее. Тогда самый младший брат говорит своим старшим: «Вы пока идите, я вас догоню». Как только старшие исчезают из виду, этот принц решается жертвовать себя тигрице, чтобы спасти ее и ее беспомощных детей: он ползком подходит к паствам тигрицы и отдается ей. В тот же миг весь небосвод покрывается тучами, начинается буря. Старшие прибегают к месту происшествия и, увидев лишь костей младшего брата, приходят в отчаяние. Ародители, узнав об этом, лишаются разума из-за сильных переживаний. Таким образом, молодой принц, по зову своего сердца, жертвует собой во имя продолжения жизни, во имя детенышей тигрицы и ее самой, во имя сохранения законов природы, т.е. материнства и женственности.

Самопожертвование собой во имя общего дела, во имя справедливости, по-видимому, является вообще присущим свойством татарского народа. Об этом говорят, например, подвиги татарских воинов во время Великой Отечественной войны: Александр Матросов (он был татарином), Газинур Гафиятуллин и еще некоторые другие, во имя победы своим телом покрыли амбразуру фашистов и тем самым обеспечивали победу советских войск.

Если вернемся к мифологии, то обнаруживаем, что у татар до сих пор сохранились далекие отголоски тотемизма: некоторые считают, что их род происходит от конкретного животного или

птицы. Это зафиксировано даже в названиях татарских деревень. Так, отдельные селения в Татарстане имеют названия животных: например, **«Аю»** («Медведь») – Мензелинский и Актанышский районы, **«Куян»** («Заяц») и **«Әтәс»** (башкирский вариант слова «Петух») – Актанышский район, **«Ак бүре»** («Белый волк») – Новошешминский район, **«Күке»** («Кукушка»)и **«Күгәрчен»** («Голубь») – Рыбно-слободскийрайон и др. Уместно здесь вспомнить и о гербе Республики Татарстан – **«Акбарс»** («Белый барс»). Этим именем назван и государственный банк Татарстана – «Ак барс банк».

Вместе с тем, у древних тюрков одушевлялись и явления, и предметы: например, считалось, что и у воды и огня, у горы и камня, у солнца и луны есть душа. Позднее на этой почве в мифологии татарского народа возниклаотдельная группа так называемых «ияләр» (духи), которые дошли и до наших дней. Эти духи, прежде всего, связаны с местом проживания людей: йорт иясе (дух избы, домовой), абзар иясе (дух хлева), нигез иясе (дух фундамента), мунча иясе (дух бани), кое иясе (дух колодца), мәчет иясе (дух мечети) и др. Некоторые из них связаны с явлениями природы: су иясе – су анасы – су кызы (дух воды, водяная), урман иясе (дух леса), кыр иясе (дух поля),җил иясе (дух ветра), юл иясе (дух дороги) и др. Они оберегают места своего обитания. У нас имеются многочисленные сказки и суеверные рассказы о них. Эти духи (ияләр)в последние годы сами стали объектом изображения в произведениях литературы и искусства. Например, народный художник Татарстана А. Фатхетдинов создал уникальный по оригинальности цикл работ «Ияләр» («Духи – хозяева», 1987–89; 1993–96), состоящий из 60 картин, заключенных в резные (из дерева) рельефные обрамления; за эту работу ему была присвоена Государственная премия Республики Татарстан имени Г. Тукая (1993). В романе Г. Гильманова «Албастылар» («Лесные духи»), в повестях Н. Гиматдиновой «Сихерче» («Колдунья»), «Кыргый» («Дикарь»), «Ак торна каргышы» («Проклятие белого журавля») также художественно воплощены образы некоторых «Ияләр» (духов).

У татарского народа очень популярным является Шурале – дух леса. По поверью он – человекоподобное существо с длинными руками и пальцами в два-три вершка, с рогом на голове, живет в

глубоком лесу, умеет разговаривать по-человечески. Если он встретит одинокого человека (если людей двое или человек с собакой, он к ним не подходит), то старается завлечь его в самые дебри леса и начинает щекотать его длинными пальцами и щекочет до самой смерти. Он встречается в лесу либо на заре, либо при закате солнца. Народный поэт Г. Тукай написал по мотивам этой легенды широкоизвестную поэму «Шурале», в которой татарский парень Былтыр («В прошлом году») своей смекалистостью перехитрил Шурале и вышел победителем из схватки с лешим. Данная поэма Г. Тукая стала одним из выдающихся произведений не только татарской, но и мировой литературы. Сюжет этой поэмы и образ тукаевского Шурале впоследствии, как известно, стал объектом изображения для многих художников, скульптуров, композиторов; по мотивам этой поэмы композитор Фарид Яруллин создал свой знаменитый балет «Шурале» (1945), с которым театр объездил все знаменитые сцены мира. Следует напомнить, что и другие поэмы Г. Тукая вдохновили композиторов к созданию балета; так были созданы балет Р. Губайдуллина «Кисекбаш» (1958) и Э. Бакирова «Водяная» (1971).

«Как ни странно, но и сегодня в татарской разговорной речи и фольклоре встречаются стихийные тропы-выражения, пословицы-поговорки, клятвы, приметы и табу, восходящие к мифологическим верованиям и основанному на них мышлению, – пишет М. Х. Бакиров – Вот некоторые примеры: «Кояштыр» («Клянусь солнцем»), «Җир йотсын» («Чтоб земля поглотила»), «Утка төкермә, авызыңкутырлар» («Не плюй на огонь, рот покроется коростой»), «Җир-ана» («Мать-земля»), «Шүрәле судан курка» («Леший воды боится»), «Койрыклы йолдыз – афәткә» («Хвостатая звезда – к беде»), «туфрак тарту» («земля тянет»), «күк кабагы ачылса» («если откроются небесные врата»), «киек каз юлы» (досл. «гусиный путь» /«Млечный путь»), «карга боткасы» («грачиная каша»), «теш бакасы» («зубная жаба»), «ташка үлчим» (досл. «примеряю на камень» в значении «пусть болезнь перейдет на камень» и др.) [1, с. 24–25].

Таким образом, судя по историческим источникам и фольклорно-поэтическим текстам, онтологический код татар определяется следующими константами: сотворение формы из хаоса (хлеб), взлеты и падения (Тюркские каганаты – Великая

Болгария – Волжская Булгария – Золотая Орда – Казанское ханство), отрицание отрицания во имя жизни (земледелие: стебелек-зерно), самопожертвование во имя жизни (принц, А. Матросов, Г. Гафиятуллин и др.), высокая экологическая культура, приоритет духовных ценностей.

Литература

1. Бакиров М. Х. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас, 2012. – 400 с.

2. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Курс лекций. – М.: Издательский центр «Академия», 1998. – 432 с.

3. Мухамадиев А. Г. Новый взгляд на историю гуннов, хазар, Великой Булгарии и Золотой Орды. – Казань: Татар. кн. изд-во, 2011. – 159 с.

4. Национальные образы мира в художественной культуре. Материалы Международной научной конференции, посвященной 85-летию со дня рождения литературоведа, философа, культуролога Г. Д. Гачева (1929–2008). 24–26 октября 2014 года. – Нальчик: изд-во М. и В. Котляровых (ООО «Полиграфсервис и Т»), 2015. – 732 с.

5. Рашитов Ф. А. История татарского народа: с древнейших времен до наших дней: Учебное пособие для национальных школ, гимназий, лицеев. – Саратов: Регион. Приволж. изд-во «Детская книга», 2001. – 288 с.

6. Стеблева И. В. Поэзия тюрков VI–VIII веков. – М.: Наука, 1965. – 148 с.

7. Татары (Серия «Народы и культуры»). – М.: Наука, 2001. – 583 с.

8. Хабибуллин А. А. Народы Среднего Поволжья и Приуралья: история и культура. – Казань: ООО «Издательский дом «Меддок», 2008. – 340 с.

9. Халиков А. Х. Татарский народ и его предки. – Казань: Татар.кн.изд-во, 1989. – 222 с.

10. Хузин Ф. Ш. ВолжскаяБулгария в домонгольскоевремя (X–начало XIII в.). – Учебное пособие для студентов исторических факультетов вузов. – Набережные Челны, 2008. – 127 с.

RECORD IN THEORETICAL CONCEPTUALIZATION OF G. D. GACHEV'S IDEAS WITHIN THE TATAR PEOPLE CULTURAL ETHNICITY

A. M. Sharipov[1]

Summary. The article deals with some issues on highlighting the Tatar people cultural ethnicity characteristics as part of the theoretical conceptualization of G. D. Gachev's ideas.
Keywords: Gachev, cosmo-psycho-logos, ethnic culture, mythology, folklore.

УДК 398

КРАСОТА ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОИНЬ В АРХАИЧЕСКИХ ЭПОСАХ БАШКИР (НА МАТЕРИАЛЕ ЭПОСОВ «УРАЛ-БАТЫР», «АКБУЗАТ», «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ»)

Г. В. Юлдыбаева[2]

Аннотация. Статья посвящена описанию женской красоты в архаических эпосах башкир. В народных эпосах «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу» большое внимание уделяется описанию женской красоты. В произведениях необыкновенной красотой отличаются дочь Солнца Хумай, дочь Луны Айхылу, водяные красавицы Нэркэс и Хыухылу. Сэсэны башкирского архаического эпоса не скупились в красноречии, описывая красоту девушки: у них черные брови, длинные ресницы, ямочки на обеих щеках, талия как у пчелы, высокая грудь, словно у сокола, зубы сверкают перламутром, лицо светлее луны. Красота девушек выражается не только внешним видом, но и нравом, словом, чистыми помыслами.

[1] Naberezhnye Chelny State Pedagogical University, Doc. Sci. (Philol), Prof. of the Department of The Tatar language and Literature and methods of teaching, Naberezhnye Chelny, anvar41.41@mail.ru.
[2] Институт истории, языка и литературы УНЦ РАН, ст. науч. сотр., канд. филол. наук., Уфа, nargul1976@list.ru.

Ключевые слова: башкирский эпос, мифология, поэтика, описание красоты, образы, формула, сравнения, эпитеты, гипербола.

Формула и концепт красоты в башкирском фольклоре рассмотрены в научных статьях и отдельных монографических исследованиях Г. Р. Хусаиновой [9, с. 110–114; 10], И. Г. Кульсариной [5, с. 119–126], А. М. Хакимьяновой [8, с. 231–233]. Так, Г. Р. Хусаинова изучая формулу красоты в башкирских сказках в сравнительно-сопоставительном освещении со сказками других народов, разделила их на две большие группы: атрибутивные (подгруппы: небесные светила как части тела; собственное излучение света; золото как «материал», «прозрачность», «следствия» жестов и движений») и фигуративные формулы-сравнения (сравнения с солнцем, луной, светом), пришла к выводу, что «изображение сказочной героини в большей своей части складывалось на «атрибутивной» основе». Например, у тюркоязычных народов формула красоты складывается в частом обращении к небесным светилам. Однако, в итоге, как признается сама исследователь, «атрибутивные формулы сочетаются и сосуществуют с формулами-сравнениями» [10]. И. Г. Кульсарина, рассматривая женскую красоту в фольклорном тексте, подтверждает, что основной статус эстетического концепта красоты состоит «в познании мира и осознании духовной культуры» [5, с. 126]. А. М. Хакимьянова в своей работе «Понятие красоты в песенной поэзии башкир», изучая вербализацию концепта красоты в песнях башкир, пишет, что «красота мало значима без соответствующего морального облика, без чувств, без особого внутреннего мира» [8, с. 233].

В башкирских народных мифологических эпосах также можно встретить богатый художественно-эстетический арсенал, помогающих в описании и восхвалении женской красоты. В таких произведениях, как «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылу» необыкновенной красотой отличаются дочь Солнца Хумай, дочь Луны Айхылу, красавицы подводного царства Нэркэс и Хыухылу. В повествованиях девушки красивы не только лицом и станом, они красивы и духовно, по характеру волевые, решительные, и, обладая недюжинной силой, быстротой и ловкостью, в любое время могут за себя постоять и не уступают

никому, кроме своих будущих мужей-богатырей. Девушки прекрасны по-настоящему, «в их портретной характеристике фантастические качества сливаются с реалистическими представлениями о прекрасном» [1, с. 20]. Башкирские сэсэны не скупились в выражениях: у красавиц черные брови, длинные ресницы, ямочки на обеих щеках, зубы сверкают перламутром, лицо светлее луны, талия как у пчелы, высокая грудь, словно у сокола и т.д. Их неземная красота подобна небесным светилам, драгоценным камням и металлам, шелковым тканям, нежным цветкам. И, как в фольклоре других народов, описания красоты, переходя из текста в текст, из жанра в жанр, принимают традиционные стереотипы и формульность, в эпосе символизируют высокую духовность и глубокий интеллект. Другими словами, красота девушек выражается не только внешним видом, но и нравом, словом, чистыми помыслами.

Для описания женской красоты в эпосах используются такие изобразительные средства, как сравнения, эпитеты, а также гиперболы, метафоры. «Меткая образная речь с сравнениями, эпитетами, с включением простонародных слов – все это служит художественному строю сказания, раскрытию образов главных героев эпоса» [4].

Например, в башкирском народном эпосе «Урал-батыр» героини Хумай и Айхылу обладают мифическим даром оборотничества и способны превращаться то в птиц, то в людей – прекрасных девушек. У девушек есть такие же мифические помощники – крылатые тулпары Акбузат и Харат.

Солнце искупало Хумай в своих лучах, и теперь она золотыми волосами озаряет мир, «днем на землю лучи льет», а «ночью Луне посылает лучи». Живут красавицы и на небе, у матерей, и на земле, в царстве своего отца падишаха Самрау.

Божество Хумай (Умай, Убай, Ымай, Май, Юмо) широко распространено в фольклоре тюрко-монгольских, ираноязычных народов. И считается покровительницей детей, иногда и взрослых. В башкирских эпосах «Урал-батыр» и «Акбузат» она выступает в роли покровительницы батыров Урала и Хаубан, а также как родоначальница лебединого племени. А лебедь у башкир с древнейших времен была священной, тотемной птицей, и до сих пор является предметом почитания и поклонения [11, с. 115].

Хумай в эпосе предстает перед Урал-батыром сперва в образе лебедя, а потом – в облике сказочной красавицей:

«Аның усма шәлкемдәй,
Енсегене ҡапларҙай,
Кәйтәндәр мән биҙәлгән
Сәс толымы һалынған;
Оҙон керпеге үтә
Ҡара күҙе текәлгән;
Уйнап торған ҡыйғас ҡаш
Күҙ өҫтөндә йылмайған;
Тертәйешкән ҡалҡыу түш
Күҙ алдында тулҡынған;
Бал ҡортондай нәҙек бил
Борғоланып уйнаған;
Гүйә, таныш ҡыҙ төҫлө,
Көмөштәй саф тауышлы» [7].

«С ее плеч, словно густые колосья,
Волосы, монетами украшенные,
Спину ее закрывая,
Волной ниспадали до колен.
Сквозь длинные ресницы ее
Черные глаза глядели в упор,
Подвижные брови вразлет
Над глазами улыбающимися (ее).
Высокая ее грудь
Волновалась перед взором его.
Тонкий, как у пчелы, стан,
Извивался, трепеща.
Девушка, словно с давним знакомым,
Чистым голосом, как серебро» [2].

Черты внешнего облика девушки идеализированы: статная фигура, плавная походка, волосы, как густые колосья, улыбающиеся, черные глаза, длинные ресницы, подвижные брови вразлет, а также чистый голос, как серебро.

А в глазах Шульген лучезарный облик Хумай описан так:

«Йөҙө айҙай балҡыған,
Күкрәктәре ҡабарып,
Һылыу булып ҡалҡыған.
Тирә-яғы, бар ҡыҙ ҙа
Һарай алды, бар ер ҙә,
Шу һылыуҙан йәм алған,
Бары шунан йәнләнгән
Һымаҡ төҫлө тойолған;
Күҙ алдында бар донъя
Гүйә аңа эйелгән» [7].

«Лицо ее сияло, словно луна,
Высокая ее грудь,
Вздымалась, подчеркивая ее красоту.
И все вокруг: и девушек,
И дворец, и землю всю,
Озаряла красавица та,
Будто во все(она) вдохнула жизнь,
И казалось им,
Будто весь мир
Склонился перед ней» [2].

Как видно из примеров, в изображении Хумай сэсэны использовали множество красок*:* ее лицо сияет, как луна, длинные ресницы, черные, улыбающиеся глаза, высокая грудь, тонкий стан, как у пчелы, волосы монетами украшенные, и чистый голос, как серебро.

В эпосе «Урал-батыр» по красоте своей не уступает также Айхылу. Необычайность красоты героини подчеркивается и ее именем – Айхылу – лунная красавица:

«Буҙ таштарҙың янында Бөртөк ятҡан энйеләй, Күктә балҡып, йәмләнгән Йондоҙҙарҙың айындай; Һылыуҙарҙың битендә Айырым торған миңендәй, Типһән-туғай үләнен Йәмләп торған гөлөндәй - Һылыуҙарҙың һылыуы» [7].	«Словно среди белых камней Жемчужина она, Словно среди украшающих небо звезд Она – сияние луны, Словно у красавицы на щеке, (Единственная) родинка она, Словно цветок на лугу, Украшающий травы, она» [2].

В другом месте красота и торжественность девушки описывается так:

«Ҡуңғыр һылыу, ҡыйғас ҡаш, Эйәк-бите уйылған, Һул битенең уртаһы Күҙ ҡаралай миңләнгән; Йүрмә-йүрмә ишелеп, Ике яҡлап сикәләп Тамсы гөлдәй елберҙәп, Иң башынан һалдырып Оҙон сәсен матурлап, Өсмә яһап төшөргән; Оҙон керпеге аша Ҡара күҙен йылмайтып, Бит уймаһын уйнатып, Көләс йөҙөн көлдөрөп, Дертләп торған күкрәген Уралғараҡ ыҡлатып» [7].	«...Смуглая красавица, брови вразлет, Ямочки у нее на щеках, В самом центре левой щеки Черная родинка, словно зрачок; Густыми завитками По обе стороны ее щек, Колыхаясь, как цветы (на ветру) Струятся, украшая ее, Длинные волосы, Локонами ниспадая. Сквозь длинные ресницы Улыбаются черные глаза, Играют ямочки на щеках, Улыбается всем светлым лицом. Трепетно вздымающуюся грудь Приблизив к Уралу» [2].

В портретной характеристике, как уже было сказано, очень часто наблюдается сравнение девушек с Солнцем и Луной. Такое сравнение в эпосах является весьма распространенным и используется для выражения фантастической – неземной красоты девушек.

В башкирском народном эпосе «Акбузат» не менее мастерски дается яркое описание красоты героинь. Удивительными красками обрисовывается, например, прекрасная девушка Айхылу:

«Айҙан яҡты көн булыр, Ике бите уйылып, Ҡара ҡашы ҡыйылып, Оҙон керпеге аша Ҡарап көлгән күҙ булыр; Ҡарсығалай түш киргән, Толомон сәсмәүләп үргән, Ынйылай теш йылтыратып, Наҙлы көлгән ҡыҙ булыр. Бал ҡортондай билле үҙе, Йөрәгеңә ятырҙай, Айһылыу тигән ҡыҙ булыр» [7].	«Лицом светлее луны, Ямочки на обеих щеках, Черные брови вразлет, Сквозь длинные ресницы ее Будут смотреть улыбающиеся глаза; Словно у сокола, ее высокая грудь, Волосы в косы заплетены, Сверкая перламутром зубов, Нежно будет улыбаться девушка[та]. Талия ее [тонкая], как у пчелы, Придется по сердцу тебе она, Зовут ту девушку Айхылу» [2].

В повествовании зримый целостный портрет девушки возникает благодаря умелым подборам поэтических сравнений. В этом эпосе Айхылу изображается как земная девушка, превосходящая своей красотой дев подводного царства: у нее черные брови, длинные ресницы, ямочки на обеих щеках, талия как у пчелы, высокая грудь, словно у сокола, зубы сверкают перламутром, а лицо светлее луны.

В эпосе также привлекает внимание дева вод Нэркэс, дочь падишаха подводного царства. Она тоже очень красивая, «вся из лучей и пламени создана», но в эпосе детальное описание не дается. Ее изображение разбросано по тексту, в отрывках, но при этом красота Нэркэс четко вырисовывается и ее прекрасный образ предстает перед глазами. Полнее облик девы вод представляется в конце эпоса. Красота обобщается понятием ослепительного луча:

«Йөҙөм аҫам, ҡояшың Оялып болотҡа инер; Көрәш көҫәп бер әҙәм Килһә минең ҡаршыма, Аҫам уға йөҙөмдө, Күҙе ҡамашыр нурыма» [7].	«Открою лицо – солнце твое, Устыдившись, за тучи уйдет. Если кто из людей захочет Силою помериться со мной, Только открою ему [свое] лицо, - Лучами моими ослеплен» [2].

Нэркэс силой своей красоты ослепляет всех вокруг, если она откроет свое лицо, даже солнце, «устыдившись, за тучи уйдет». Как отмечает А. С. Мирбадалева, изображение героини с лицом, закрытым покрывалом, широко распространено в древнетюркских,

иранских, арабских сказаниях, в эпосе народов Средней Азии (например, легендарные сюжеты о Йусуфе Прекрасном). По словам исследователя, «описание момента снятия покрывала и уподобление красоты героев сиянию света – художественный прием, передающий эффект воздействия красоты персонажей на окружающих» [2].

Красавица Нэркэс «не ступала по земле», «не ела пищи земной», и поэтому «старость ее не брала, молодость сохранилась, не ушла красота», одна только капля, упавшая с нее, землю иссушит, как яд [2]. Она наделена не только сказочной красотой, но и недюжинной силой, быстротой и ловкостью батыра. «Я матерью смелой, как мужчина рождена, на всей Уральской земле многих батыров повидала я. Яика, деда твоего, в единоборстве одолела я» [2], говорит она герою Хаубану. Как верно отметила Е. Н. Кузьмина, «богатырские качества героини, ее физическое совершенство, могучее здоровье, огромная сила являются идеалом красоты в эпической действительности и соответствуют архаическим представлениям народа о прекрасном во внешности» [4]. Воплощением такого идеала красоты в нашем случае как раз выступает Нэркэс.

В отличие от вышерассмотренных эпосов, в другом башкирском мифологическом эпосе «Заятуляк и Хыухылу» поэтические приемы изображения образов женщин весьма ограничены. Здесь гораздо выразительнее описываются действия героини, их отдельные поступки. А портретное описание героини или персонажей наделены лишь теми или иными признаками. Например, в эпосе говорится, что жена Заятуляка Хыухылу отмечена традиционными чертами сказочной водяной девы. О ее поразительной красоте узнаем из очень лаконичных выражений-формулировок: батыр стоял, не в силах опомниться, «пораженный красотой девушки»; у нее «мягкие, как шелк волосы длиной в шестьдесят локтей», она «создана из лучей». Видимо поэтому М. В. Лоссиевский полагал, что водяная девушка в башкирском фольклоре олицетворяет солнце [6, с. 145–151]. И главный герой, очарованный красотой девушки, отрекается от земной жизни, от своих родных и близких, солнца и белого света, оставляя своих преданных коня и сокола на поверхности земли, вместе с возлюбленной опускается на дно озера.

Таким образом, каждый народ, со своей этнической культурой, определял и понимал красоту, вообще, и женскую красоту, в частности, по-своему, согласно своему мировоззрению и менталитету. Приведенные выше примеры подтверждают мысль о том, что у создателей башкирского мифологического эпоса были выработаны определенные стереотипы об изысканности женской красоты, сложившиеся в духовной картине мира народа веками и воплотившиеся с помощью поэтических средств изображения в образах эпических героинь. В более древних эпосах, таких как «Урал-батыр», «Акбузат», на описание внешней и внутренней красоты героинь уделяется больше внимания и места, чем в эпическом памятнике более позднего происхождения, как мы наблюдали в эпосе «Заятуляк и Хыухылу». Так или иначе, как было указано выше, женский образ в эпическом наследии башкирского народа занимает центральное место, а сама героиня играет важную роль в становлении и реализации героя как батыра.

Литература

1. Башкирское народное творчество: Эпос. Т. 1 / Сост. М. М. Сагитов, коммент. Н. Т. Зарипова, М. М. Сагитова, А. М. Сулейманова. – Уфа, 1987. – С. 20.

2. Башкирский народный эпос / Сост. А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, А. И. Харисов. – Москва: Наука, 1977. – 518 с.

3. Башкирское народное творчество. Эпос. 1 кн. / Сост. М. М. Сагитов. – Уфа, 1972. – 343 с. (БХИ – на башк. яз.)

4. Кузьмина Е. Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. – Новосибирск: Наука, 1980. – 160 с.

5. Кульсарина Г. Г. Репрезентация женской красоты в фольклорном тексте / Статус и роль башкирской женщины в современном мире: сборник материалов. – Уфа: Гилем, 2011. – С. 119–126.

6. Лоссиевский М. В. Башкирское предание о луне в связи с преданиями других народов о солнце и луне. Т. 28, кн. 4. ТЭОИОЛЕАЭ, 1877. – С.145–151.

7. Урал-батыр (эпос) / Записан М. Бурангуловым от Г. Аргынбаева и Х. Альмухаметова в 1910 году // Автор проекта, подготовка Г. В. Юлдыбаевой. – Уфа, 2014. – 196 с.

8. Хакимьянова А. М. Понятие красоты в песенной поэзии башкир / Гуманитарная наука Юга России: международное и региональное взаимодействие: материалы II Международной научной конференции, посвященной 75-летию Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – С. 231–233.

9. Хусаинова Г. Р. Красота в башкирском народном творчестве / Статус и роль башкирской женщины в современном мире: сборник материалов. – Уфа: Гилем, 2011. – С.110–114.

10. Хусаинова Г. Р. Поэтика башкирских народных волшебных сказок. – Москва: Наука, 2000. – 247 с.

11. Юлдыбаева Г. В. Образ Хумай в тюркском фольклоре / Статус и роль башкирской женщины в современном мире: сборник материалов. – Уфа: Гилем, 2011. – С.114–119.

THE BEAUTY OF THE EPIC HEROINES IN THE ARCHAIC LEGENDS OF THE BASHKIR (BASED ON THE EPICS «URAL-BATYR», «AKBUZAT», «ZAYATULYAK AND HYUHYLU»)

G. V. Yuldybaeva[1]

Summary. The article is devoted to the description of female beauty in the archaic legends of the Bashkir. In the folk epic «Ural-Batyr», «Akbuzat», «Zayatulyak and Hyuhylu» great attention is paid to the description of female beauty. In works of extraordinary beauty are the daughter of the Sun Humay, the daughter of the moon Ichilo, water beauty, Nerces and Hyuhylu. Sasani Bashkir archaic epic was generous in eloquence, describing the beauty of the girls: they have black eyebrows, long eyelashes, dimples on both cheeks, waist like a bee, a high breast, like a Falcon, his teeth sparkle mother-of-pearl, the face paler than the moon. The beauty of women is expressed not only in appearance but also demeanour, in a word, pure thoughts.

Keywords: Bashkir epos, mythology, poetics, description of beauty, images, formula, comparisons, epithets, hyperbole.

[1] Research Institute of History, Linguistic and Literature Ufa Research Center of RAS, Cand. Sci. (Philol), Ufa, nargul1976@list.ru.

УДК 811.512.145

ТАТАРСКИЙ ДИАЛЕКТНЫЙ ЯЗЫК: ГРАММАТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ ЧИСЛА

Ф. Ю. Юсупов[1]

Аннотация. Работа посвящена системному описанию одной из главных грамматических категорий татараского диалектого языка – категории числа. В ней впервые в тюркологии используется метод суммарного описания диалектной системы в рамках конкретного языка. Автор считатет, что такой подход будет соодействовать более точному представлению об устройстве грамматической структуры национального языка. В заключение делается вывод о том, что татарские диалекты по способу выражения грамматических значений категории числа не противопоставляются друг другу. Встречающиеся в некоторых частных системах отличия выражения формы множественного числа не могут служить классификационными признаками татарских диалектов.
Ключевые слова: грамматическая категория, категория числа, татарские диалекты, диалектный язык.

При написании данной статьи автор, как и в предыдущих своих работах, применил метод суммарного описания диалектной системы. В работе не выделяются отдельные говоры и диалекты, а исследуются все элементы, известные в диалектах татарского языка. Кроме того, в ней используется метод моделирования диалектной системы (диасистемы, диалектного языка), конструирование которой является исходой точкой синхронного описания диалектных систем. Национальный язык, кроме литературной, разговорной и других форм языка, объединяет также собрание говоров и диалектов, выполняющие функции общения на определенной территории распространения данной нации. Представление об общем устройстве языка достигается не только

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, д-р. филол. наук, проф., вед. науч. сотр., Казань, ferits@yandex.ru.

изучением литературного языка, но и его сложных диалектных систем. Поэтому при характеристике общей структуры национального языка диалектные варианты должны быть признаны равноценными наряду с литературными нормами. Такой подход к диалектной форме языка позволяет рассматривать все его элементы как вариативные звенья единой системы национального языка. Исходя из положения о системности языковой структуры, данные диалектов должны рассматриваться как элементы единой языковой системы (1-108). В свою очередь частные диалектные системы в рамках национального языка взаимодействуют между собой наличием как общих, так и различительных черт. Данная сложная система общих и различительных черт в рамках общей диалектной системы называется диалектным языком, которая искусственно моделируется на базе реально существующих элементов говоров (3-9). Именно модель такого типа была построена нами для описания системы категорий глагола татарского диалектного языка (16, 17). Однако модель диалектного языка не совпадает ни с одной из систем реально существующих частных систем. Для татарской диалектологии степень изученности позволяет строить модель диалектного языка максимального типа (максимальная диасистема) (4-7), которая представляет теоретико-множественную сумму всех признаков говоров и диалектов. Все это дает возможность обобщить огромный разрозненный материал, собранный татарскими диалектологами нескольких поколений, который в настоящее время требует настоятельного теоретического обобщения. В территориальном отношении в статьи охвачены все говоры и диалекты татарского языка, начиная от Рязанской до Новосибирской областей. Кроме того, в ней учтены все опубликованные материалы татарских диалектологов по исследуемой теме.

Категория числа

В основе грамматической категории числа лежит противопоставление понятий единственности и множественности. Исходя из этого, имена существительные в татарском диалектном языке, как и по форме, так и по значению различают единственное и множественное числа. Формой единственного числа является

основа имен существительных, которая может содержать значение единичности предмета, явления, вещества.

Как и в литературном языке и других тюркских языках, единственное число в диалектном языке специального морфологического показателя не имеет, т. е. существительные в нулевой форме обычно указывают на единичность предмета. При употреблении существительных разных лексико-грамматических разрядов: собирательных (*җиләклек* «ягодник», *халык* «народ» и т.д.), отвлеченных (*кайгы* «горе», *сөйөнеч, шатлык* «радость» и т.д.), вещественных, обозначающих единое и неделимое целое (*сөт* «молоко», *су* «вода» и т.д.), собственных (*Нократ* «Вятка», *Чулман* «Кама», *Гөлназ* и т.д.), а также обозначающих парные предметы (*бәйәләй* «варежки», *алка* «серьги», *ойокбаш* «носки», *кайчы* «ножницы» и т.д.), названия предметов реальной действительности единственных в своем роде (*кояш* «солнце», *ай* «луна») диалектный язык мало чем отличается от литературных норм. В то же время нулевая форма многих нарицательных существительных нейтральна по отношению к числу. Например: *Агач йафрагын койды* «Дерево (деревья) сбросил(и) лист (листья) (ср. д., заказ. гов.); *Күз күрмәйте, колак ишетмәйте* «Глаз(а) не видит (видят), ухо (уши) не слышит (слышат)» (сиб. тоб.-ирт.д.). Значение числа, передаваемое нулевой формой нуждается в уточнении при помощи количественных и других показателей. Кроме того, в татарском диалектном языке форма единственного числа часто употребляется в обобщенно-собирательном значении: *Урманга гөмбә җыйарга киттеләр* «Ушли в лес за грибами»; *Анардан кеше айырылып тормый* «У него всегда бывают люди» (миш. д., дрож. гов.).

Как и в литературном языке, в говорах татарского языка существует значительное количество существительных, которые по характеру своего лексического значения не согласуются с представлением о счете и, таким образом, индифферентны ко всякому сосчитанному количеству. Это слова, обозначающие различные металлы, жидкости, сыпучие и другие вещества, которые в своих прямых значениях не употребляются в форме множественного числа: *бакыр* «медь», *тимер* «железо», *hawa* «воздух», *балчык* «глина», *сөт* «молоко», *май* «масло», «жир» и т.д. К этой группе относятся также имена собирательные (*халык*

«народ», *җәмәгәт* «коллектив людей» и т.д.) и отвлеченные (*бәхет* «счастье», *шатлык* «радость» и т.д.).

Форму множественного числа в диалектном языке, как и в литературном, принимают те существительные, которые обозначают предметы и предметные понятия, поддающиеся количественному исчислению.

Значение множественности в преобладающем большинстве случаев во всех трех диалектах передается посредством четырехвариантного аффикса **-лар**, **-ләр**; **-нар**, **-нәр**. В этом отношении татарский диалектный язык обнаруживает большое сходство с литературным языком:

аффикс **-лар** присоединяется к твердой основе: *балалар* «дети», *атлар* «кони», *агачлар* «деревья» и т.д.;

аффикс **-ләр** присоединяется к мягкой основе: *чәчәкләр* «цветы», *әниләр* «мамы», *гөлләр* «цветы», *түтәлләр* «грядки» и т.д.; аффикс **-нар**, **-нәр**, в отличие от первого алломорфа, присоединяется к основам, окончивающимся на носовые согласные м, н, ң: *куйаннар* «зайцы», *томаннар* «туманы», *туннар* «шубы», *таңнар* «зори» и т.д.

В некоторых говорах среднего диалекта, например, заказанско-дубъязском, употребляется лишь двухвариантный аффикс **-лар**, **-ләр**, который присоединяется и к основам, окончивающимся на носовые согласные м, н, н: *урамлар* вм. *урамнар* «улицы», *туганлар* вм. *туганнар* «родственники», «родные», *куйаллар* вм. *куйаннар* «зайцы», *былыллар* вм. *болыннар* «луга», *кымгаллар* вм. *комганнар* «кумган», *мыңлар* вм. *моңнар* «мелодии» и т.д.

На окраинных говорах среднего диалекта, распространненых на территории юго-восточных районов Башкортстана, а также Курганской и Челябинской областей, которые находятся в окружении говоров восточного диалекта башкирского языка, аффикс множественного числа **-лар**, **-ләр** имеет также алломорфы **-тар**, **-тар**, **-дар,** -**дәр**, **-dар**, **-dәр**. Таковыми являются сафакульский говор и говор учалинских тептярей. Изоглосса этого явления на татарской лингвистиической территории имеет весьма ограниченное распространение и образует зоны островного характера. Данные алломорфы располагаются следующим образом:

-лар, **-ләр** присоединяется к основам, оканчивающимся на гласные а, ы, ә, о, ө: *апалар* «сестры», «тети», *аналар* «матери», *алмалар* «яблоки», *сәскәләр* «цветы», *бөрөәләр* «почки», *төлкөләр* «лисы», *тарылар* «просы» и т.д.;

-тар, **-тәр** образует множественное число от имен с конечными глухими согласными: *аттар* «кони», *коштар* «птицы», *уктар* «стрелы», *балыктар* «рыбы», *китаптар* «книги», *таштар* «камни» и т.д.;

-дар, **-дәр** присоединятся к основам, оканчивающимся на сонорные л, н, ң: *урмандар* «леса», *кулдар* «руки», *таңдар* «зори», *сәлмдәр* «приветы», *белемдәр* «знания» и т.д.;

-dар, **-dәр** прибавляется к основам, оканчивающимся на гласный и, полугласные й, у, ү, согласные р, : *әтәйdәр* «отцы», «папы», *әнudәр* «мамы», «матери», *айdар* «месяцы», *тайdар* «жеребенки», *сydар* «воды», *көтydәр* «стада» и т.д.

В татарском диалектном языке аффикс множественного числа характеризуется своей полисемантичностью и по своим значениям близок к литературному языку. Оттенки значений формы множественного числа обусловлены лексико-грамматическим содержанием существительных и общим контекстом текста.

Основным значением формы множественного числа является выражение неопределенного множества предметов, живых существ, веществ и явлений: *кешеләр* «люди», *таулар* «горы», *күлләр* «озера», *калалар* «города» и т.д.

Если существительное обозначает видовое понятие, то форма множественного числа выражает общность однородных, сходных предметов, вещей и явлений: *балыклар* «рыбы», *гөмбәләр* «грибы», *игеннәр* «хлеба» и т.д.

Существительные, выражающие неразделимое целое и множество веществ в форме множественного числа приобретают значение количественной неоднородности ряда однородных продуктов или веществ: *оннар*, *онлар*, *ыллар* «мука разных сортов», *итләр* «мясо разных сортов», *сулар* «разные воды» и т.д. Кроме того, в некоторых говорах среднего диалекта аффикс множественного числа присоединяется к существительным, имеющим значение неразделимых вещей, продуктов, или словам с собирательным значением. При таком употреблении форма

множественного числа передает оттенок усиления значения обозначаемого объекта действия: *Кышка ыллар алдым* «Купила муку на зиму»; *Бергәләп чәйләр эчеп алыйк* «Вместе попьем чаю»; (ср. д., заказ. гов.).

Присоединяясь к терминам родства и свойства, форма множественного числа существительных выражает значение семьи обозначаемого лица: *Апаларга кереп чык, ни хәлләре бар икән* «Зайди к сестре (букв. к сестрам), узнай, как они поживают»; *Дәүәтиләр сыйыр алган икән* «Оказывается, дедушки (букв. к семье дедушки) купила корову»; *Җизниләргә кунаклар килгән* «К зятю (букв. к семье зятя) приехали гости» (ср. д., параньг. гов.). Кроме того, термины родства *әти* «папа», «отец», *әни* «мама», «мать» в форме множественного числа выражают обобщенное значение родителей. Эти же слова в парно-повторной форме, как и форма единственного числа, в указанном значении могут употребляться с показателем множественного числа: *Малайымны әле генә әниләргә җибәрдем* «Сына только что отправил к родителям (букв. к семье матери)». *Әтиләрнең бу арада хәбәрләре юк* «В последнее время от родителей (букв. от семьи отца) нет вестей; *Әти-әниләребез исән әле* «Наши родители пока живы» (ср. д. нагорн. гов.).

В развернутом контексте, присоединяясь к именам собственным и фамилиям, аффикс множественного числа выражает обобщенное значение коллектива или семьи. В подобных случаях собственные имена существительные переходят в разряд нарицательных: *Тәлгәтләрдән тыз сырап тырырга кирәк* «У семьи Талгата надо попросит соль»; *Мамыксызлар ийләрен сатмаганнарма?* «Не продали ли Мамыксызы свой дом?» (ср. д., заказ. гов.).

В тобольском, тарском и частично заболотном говорах тобтоло-иртышского диалекта сибирских татар данное собирательное значение выражается путем прибавления к терминам родства, именам и фамилиям, осложненным показателями принадлежности, местоимения алар «они»: *атамалар, инәмәлар* и т.д. В третьем лице местоимение алар может употребляться в стяженной форме: *атамар, инәмар* и т.д. (см. об этом ниже в разделе «Категоря принадлежности).

Как и в литературном и других тюркских языках, имена существительные в форме множественного числа в сочетании с

показателями принадлежности могут выражать не только множественное количество предметов, лиц, а также множество или неопределенное число субъектов, обладающих этими объектами: *Галимәләрнең сыйырлары урамда калган* «Корова Галимы (или семьи Галимы) осталась на улице»; *Беренче катыныннан ике баласы калды: кызлары зур инде, эшли, малайлары быйыл әрмийәгә китте* «От первой жены остались двое детей: дочь уже большая, работает, сын в этом году ушел в армию»; *Ул өйләрендә мич чыгарып җөри* «Он занят кладкой печи в своем доме» (ср. д., заказ. гов.).

Употребляясь с названиями населенных пунктов, существительные обозначают коллектив людей, жителей данной местности: *Карауҗаларны алдый алмассың* «Кургузинцев (жителей деревни Кургузи) не обманешь»; *Юртышлар бу тирәгә бездән алдан* килеп утыргаллар «Юртушинцы (жители дерени Юртуш») заселили эти места раньше нас» (ср. д., заказ. гов.).

Существительные, обозначающие время, место, возраст человека в форме множественного числа в сочетании с аффиксами местно-временного падежа и принадлежности выражают значение приблизительности: *Май айларында гел салкыннар булла* «Примерно в мае бывает холода»; *Җитмеш йәшләр бар аңа* «Ему преблизительно семьдесят лет» (ср. д. заказ. гов.).

Во всех диалектах татарского языка, как и в литературном языке, значение множественности может выражаться лексическими и синтаксическими способами. Например, парные слова, наряду индивидуальным лексическим значением, выражают и значение собирательного множества без оформления аффиксами множественного числа: *бала чага* «детвора», *кеше-кара* «всякий люд», *туган-тумача* «родня» и т.д. В случае присоединения аффикса множественного числа лишь усиливается значение множественности. Кроме того, в татарском языке имеет широкое распространение выражение значения множественного числа и синтаксическими средствами, когда в качестве определения при имени существительном выступают количественные числительные или наречные слова типа *күп* «много», *байтак* «многочисленно» и т.д. В преобладающем большинстве говоров всех трех диалектов при таком употреблении имена существительные обычно не принимают аффикса множественности: *Өч ат җигеп килерләр иде*

туганайлар «Бывало, наши родственники приезжали на трех лошадях»; *Бик күп кеше иде кунакта* «В гостях было много народа» (ср. д. нагайб. гов.). *Байтак кеше килгән иде аны затарга* «Провожать его пришли довольно много народа» (ср. д., нагорн. гов.).

Однако в говорах пермских татар, распространеных на территории Пермской и Свердловской областей, а также северо-восточной части Башкортстана, в отличие от других говоров и литературного языка, показатель множественного числа **-лар, -ләр** может присоединиться к существительным, обозначающим лиц, редко предметов: *Алты кунаклар бар иде бездә* «У нас было шестеро гостей»; *Ике уктучылар йәши ул ийдә* «В том доме живут двое учителей; *Тугыз балалар үстергән безнең инәй* «Девятерых детей вырастила наша мама» (ср. д ., перм. гов.). В других говорах среднего диалекта употребление существи-тельных с аффиксами множественного числа при числительных выражает приблизительное множество, количество сочетаемых предметов: *Чүрчиле бездән өч чакрымлар* булыр «(Деревня) Чурчили от нас примерно в трех километрах»; *Кайтканына ике атналар булды инде* «Он приехал две недели тому назад» (ср. д., заказ гов).

В заказанском и нагорном говорах среднего диалекта употребление существительных с аффиксами множественного числа при числительном обычно наблюдается в форме принадлежности III лица. Случаи такого употребления аффикса множественного числа встречается и в разговорной речи: *Әниләрнең сигез казлары бар* «У матери есть восемь гусей»; *Көзлектә генә күршеләрнең ике сарыкларын бүре буды* «Только осенью у соседей двух овец загрыз волк» (ср. д., заказ. гов.).

В преобладающем большинстве говоров среднего диалекта, в частности, в мензелинском, заказанском, бирском, пермском, златоустовском, нагайбакском, а также в говорах крещенных татар Нижнего Прикамья, аффикс множественного числа при существительном употребляется для усиления выражаемого значения: *Акчалар биреп калдырдым дару фәлән алсын дип* «Оставил деньги, чтобы он купил лекарства»; *Кайтышларына мунчалар йагып куйам, ийләрне йуам, ашарларына пешерәм, айак ычлырмда гына җерим* «К их приезду растоплю баню, вымою дом,

приготовлю еду, хожу на цыпочках»; *Бәгерләремә үтте шул сүзе белән* «Этим словом задел за живое» (ср. д., заказ. гов.).

В представленных выше говорах аффикс множественного числа в этом значении может присоединиться к некоторым качественным прилагательным, числительным, вопросительным местоимениям, предикативным словам и частицам.

Вопросительные местоимения с аффиксом множественного числа: *Кайдалар гына куйдым шул кәгәсне* «Куда подевал я эту бумагу»; *Кайалар икән былар?* «Где могут быть они?»; *Кайчаннар гына бер рәхәт йәшәп булыр икән?* «Когда же можно будет жить с удовольствием?» (ср. д., менз. гов.). *Ничекләр килеп җиттегез?* «Как вы доехали?»; *Ничәләр сум гына тора икән бу күлмәге?* «Сколько может стоит это ее платье?» (ср. д., бирск. гов.) (ср. д., красноуф. гов.).

Числительные с аффиксами множественного числа: *Уллар мәртәбә әйтсәң дә, кылагына тыкмый* «Хоть десят раз скажи, и в ус не дует» (ср. д., бирск. гов.); *Берләр генә җырлар күрсәт инде* «Спойка хоть разок»; *Сез монда икәүләр генә булырсыз* «Вас будет здесь только двое» (ср. д., красноуф. гов.).

Частицы с аффиксом множественного числа: *Бикләр сагына бала әтисен* «Ребенок очень скучает по отцу»; (ср. д., красноуф. гов.). *Бер кешем дә йук, сез генәләр булырсыз* «У меня никого нет, будете только вы» (ср. д., нагайбак. гов.); *Белеп үкләр* әйтәсеңме? «Зная ли ты говоришь?»; *Кеше артыннан да әйтем көтсен дип, кайтып уклар киткән шул ук көнне* «Передал через людей, что-бы он ждал, (он) в тот же день уехал» (ср. д., креш. тат. гов.); *Безгә ул кеше кирәк түгелләр дә бит...* «Хотя нам этот человек и не нужен...»; *Алай түгелләр дип күпме әйттем, барыбер үзенчә эшләде* «Сколько раз говорил, что не так, все ровно сделал по-своему» (ср. д., менз. гов.).

Предикативные слова с аффиксами множественного числа: *Әллә хуҗалар өйдә йуклармы?* «Разве хозяева нет дома?» *Өйләрендә берәрсе барлармы?* «В их доме есть кто нибудь?»; *Балаларың йуклар булгач, мин кемгә кирәк* «Если нет детей, кому нужен» (ср. д., менз. гов).

Прилагательные, употребляющиеся с показателем множественного числа в указанном значении, чаще всего выступают в функции именного сказуемого. Эта особенность более

для говоров среднего, реже мишарского диалектов. В диалектах сибирских татар присоединение аффикса множественного числа к прилагательным не отмечено: *Җәшләр ийек әле без ул чакта* «Тогда мы еще были молоды»; *Картлар инде әти-әниләр бик картайдылар соңгы җылларда* «Родители уже старые, в последние годы очень состарились» (ср. д. заказ гов.); *Бигрәк тәчисталар инде үзләре* «Они очень чистоплотны»; (ср. д., бирск. гов.); *Бик куркныч, баламны үзен генә йылгага җибәрмим, урын урыны белән бик тирәннәр* «Очень опасно, своего ребенка одного к реке не отпускаю, местами очень глубоко» (ср. д., красноуф. гов.).

Как и в литературном языке и других тюркских языках, аффикс множественного числа присоединяется также к субстантированным прилагательным, числительным, отглагольным именам и причастиям. При этом аффикс множественности, как и формы единственного числа, может осложняться показателями принадлежности. В этом отношении диалекты татарского языка не противопоставляются друг другу: *Эреләрен генә җыйыгыз бәрәңгенең, ѡаклары калсын* «Собирайте только крупные картошки, мелкие пусть остаются»; *Өлгергәннәрен генә ашагы* «Ешьте толко спелые» (ср. д., нагорн. гов.).

Исследование категории числа имен существительных показывает, что по способу выражения общих грамматических знчений категории числа татарские диалекты не противопоставляются друг другу. Встречающиеся в некоторых частных системах отличия выражения формы множественного числа не могут служить классификационными признаками татарских диалектов. Общие языковые явления, объединяющие все три диалекта, отражают возможности междиалектного общения в рамках татарского национального языка. Особенности, противопоставляющие татарские диалекты литературному языку, больше всего наблюдается в говорах среднего, реже мишарского диалектов, считающихся до недавного времени опорными в образовании современного татарского литературного языка. Диалекты сибирских татар по общему характеру категории числа мало отличаются от литературного языка.

Литература

1. Бромлей С. В. Роль описательной диалектологии в характеристике общих свойств структуры языка // Изв. АН СССР. Отд. лит. и языка. – 1979. – Т. 38. – N 38.

2. Вопросы теории лингвистической географии. – М.: Изд-во АН СССР, 1962.

3. Калнынь Л. Э., Попова Т. В. Синхронное описание диалекта как особый вид диалектологического исследования. – В кн.: Общеславянский лингвистический атлас. – М.: Наука, 1981.

4. Холодович А. А. Вопросы типологического описания языков. – Совещ. по типологии восточных языков. Тезисы докладов. – М., 1963.

5. Юсупов Ф. Ю. Неличные формы глагола в диалектах татарского яыка. – Казань: Изд-во КГУ, 1985.

6. Юсупов Ф. Ю. Изучение татарского глагола. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1986.

TATAR DIALECT LANGUAGE: GRAMMATICAL CATEGORY OF NUMBER

F. Yu. Yusupov[1]

Summary. This work is devoted to systematic description of number in Tatar dialects as one of the main grammatical categories. It is the first time in Turkic studies applying the method of dialectal system total description within a specific language. The author believes this method will assist more precise introduction of the national language grammatical structure. In conclusion it is summed up that Tatar dialects are not opposable to each other by the means of expression the grammatical category of number. The differences of the plural forms expression in some particular systems do not serve as criterion of classification for Tatar dialects.

Keywords: the Tatar dialects, grammatical categories, national language grammatical structure.

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Leading Researcher, Doc., Prof., Kazan, ferits@yandex.ru.

УДК 398

БЫТОВЫЕ ЙОМАКИ СИБИРСКИХ ТАТАР: ОБРАЗ МЛАДШЕГО БРАТА (СЫНА)

Ф. Ю. Юсупов[1]

Аннотация. Бытовым сказкам характерно сюжетно-напряженное повествование о необычных житейских происшествиях, отношениях между людьми, сложных судьбах. Одной из популярных тем в таких сказках является сюжет о младшем брате (сыне). Такие сказки отражают семейные правовые отношения кочевых народов – проблему «минората» тюркских и монгольских народов Западной Сибири, Казахстана, Средней Азии, Кавказа и Поволжья. Отношение между родственниками по унаследованию отцовского имущества особо осложняется в период перехода от майората к минорату. Автор работы приходит к заключению о том, что для образа младшего брата характерны основные черты, присущие героям древних эпосов, приспособленных к новым бытовым условиям феодального общества.
Ключевые слова: бытовые сказки, младший брат (сын), унаследование отцовского имущества.

По мнению исследователей, социально-бытовые сказки в своем развитии прошли два этапа: ранее, в период разложения родового строя, с формированием семьи и семейных отношений возникли бытовые сказки, а позднее, вследствие возникновения классового общества и обострения общественных противоречий в период раннего феодализма, особенно в период распада крепостного строя и развития капитализма, – социальные сказки.

М. Х. Бакиров [1, с. 139–140] считает, что в основе бытовых сказок лежат морально-этический конфликт-коллизия, связанный с поведением отдельных людей или членов семьи, а также социальный конфликт, возникший в связи с общественными отношениями. Если в первом случае разоблачаются такие пороки и

[1] Республиканский центр развития традиционной культуры, д-р. филол. наук, проф., вед. науч. сотр., Казань, ferits@yandex.ru.

недостатки людей, как тупость, лень, жадность, упрямство, разврат или измена, то в сказках, отражающих второй тип конфликта, осуждаются социальные порядки, тормозящие общественное развитие. Так выражает народ свое несогласие или резкий протест по отношению к существующим в быту и семье морально-этическим порокам, противоречиям, связанным с общественными отношен [1, с. 139]. Отношение между родственниками по унаследованию отцовского имущества особо осложняется в период перехода от майората к минорату.

Как известно, майорат – эта система наследования, при которой имущество переходит нераздельно, в целом своем составе, к одному лицу по принципу старшинства в роде или семье. Консервативные устои майората стали причиной разрушения целостности института семьи. Общество стало искать другие формы унаследования отцовского имущества, которые не угрожали бы ее устоям. Такой формой наследства стал минорат, широко распространенный в средние века среди многих народов Европы и России, Средней Азии и Казахстана. По минорату старшие сыновья обыкновенно отделяются от отца, образуя собственное хозяйство, младший же сын остается при отце. После смерти отца с отцовским двором к младшему сыну переходит и другое имущество, с излишком против долей выделенных старших. За это на него возлагаются и особые обязанности: содержать старых родителей, взять на свое попечение незамужних сестер, больных, за которых в свое время был ответственен его отец. Если по каким-то причинам не было предварительного раздела, то такой раздел происходит после смерти отца. Во всех вариантах раздела имущества двор достается младшему сыну.

Бытовые-новеллистические сказкам «включают в себя сюжетно-напряженное повествование о необычных житейских происшествиях, отношениях между людьми, сложных судьбах» [6, с. 10]. В. Я. Пропп называет новеллистическими все сказки, кроме волшебных и сказок о животных [5, с. 36]. Их тематика – личная жизнь, а персонажи – люди, связанные между собой родственными узами.

Одной из популярных тем в бытовых йомаках сибирских татар является йомак о младшем брате (сыне) человека преклонного возраста или старика, который в недалеком прошлом

покинул этот бренный мир. Считается, что такие йомаки-сказки по происхождению являются наиболее древними. Образ младшего сына (брата) как в бытовых, так и в волшебных сказках отражает основные элементы правовых традиций кочевых народов – проблему «минората», важного элемента обычного права тюркских и монгольских народов Западной Сибири, Казахстана, Средней Азии, Кавказа и Поволжья. Типичным для них является образ младшего сына (брата), одерживающего победу над своими алчными старшими братьями. Как известно, в отличие от европейских традиций, преемником отцовского дома у многих тюркских народов был младший сын, имеющий право первым выбрать свою долю отцовского наследия, и впоследствии отцовский дом становился его жилищем и очагом.

О месте минората в обычном праве тюркских народов и об отражении его в фольклоре говорится в работах Е. В. Баранниковой и С. А. Каскабасова [3, с. 133], Е. Д. Турсунова [7, с. 112]. Исследователи культурных наследий тюркских народов подчеркивают, в частности, тот факт, что данная традиция сохранялась вплоть до начала XX столетия. Соприкосновение культурной зоны Западной Сибири с племенами волжского бассейна и среднеазиатскими культурными традициями проявляется в том, что институт минората является важнейшей и наиболее почитаемой традицией обычного права тюркских и монгольских племен [2, с. 322].

В сказках многих народов мира главным положительным персонажем является младший сын, что не могло не обратить на себя внимание ученых. Примером такого внимания является книга Е. М. Мелетинского «Герой волшебной сказки». Автор ее, опровергая предыдущие концепции о генезисе сказочного юниората, выдвигает свою концепцию, суть которой заключается в следующем: идеализация младшего сына возникла на почве борьбы минората и майората. Майорат приводит к обездоливанию младшего, которого и идеализирует сказка, поскольку основа ее эстетики – защита обездоленных. При этом автор указывает на враждебное отношение старших братьев к младшему как на одну из основных причин идеализации страдающего от несправедливости младшего брата. Е. М. Мелетинский, опираясь главным образом на материал русской сказки, приходит к выводу,

что качественную характеристику этого героя бытовой сказки во многом подготовил герой волшебной сказки, который является младшим и самым обездоленным из братьев, но оказывается в конце концов самым умным и ловким из них [4, с. 125]. В русском фольклоре образ младшего брата как положительного героя возник на основе правово-экономических отношений при майорате, когда при разделе имущества в семье младший получал меньшую долю, зачастую, если наследство было невелико, практически ничего не получал [4, с. 130]. Казахский фольклорист С. А. Каскабасов, занимающийся этой проблемой, считает, что идеализация младшего сына возникла на почве не только минората, но и на почве борьбы минората и майората. При этом автор указывает на враждебное отношение старших братьев к младшему как на одну из основных причин идеализации страдающего от несправедливости младшего брата. Он считает, что идеализация младшего сына была возможна и до возникновения майората [3, с. 133]. По правилам минората, после смерти отца сыновья, которые жили отдельно от него и получили при его жизни свои инчи (долю), не имеют никакой прикосновенности к оставшемуся от отца имению, которое, без сомнения, остается в непосредственном владении сына, который жил при нем. Младший сын всегда женится последним. Он является полным и последним обладателем отцовского наследства, остающегося после наделения инчами (долями) других братьев, которые не имеют никакого права претендовать на него ни при жизни отца, ни после его смерти. По этому поводу известный исследователь народов Сибири и Казахстана В. В. Радлов писал: «Богатый киргиз (казах) старается при жизни сделать самостоятельными старших сыновей: выделяет старшим сыновьям значительную часть скота и покупает им зимовье. Если до конца дней отца все жили вместе, происходит равный раздел, но это бывает очень редко, так как невыгодно младшему сыну. Наследником оставшегося имущества и отцовского имущества является младший сын» [4, с. 64–71]. «Кроме того, младший сын пользовался любовью родителей и большими привилегиями. Он оставался хозяином отцовского дома, а старшие братья, получив свои инчи, отделялись от отца. При этом старшие братья не имели права притязать на наследство младшего. Оставаясь полным хозяином родительского наследства, он

нисколько не был обездолен. Более того, как преемник большого дома, он обладал привилегией организовывать поминки по покойным предкам, проводить в жизнь их заветы, охранять все традиции рода, был убежденным сторонником и защитником родовых отношений. Поэтому патриархальный род поддерживал и идеализировал младшего сына» [4, с. 64–71]. Естественно, что в сибирско-татарскую йомак-сказку, а также в сказку многих тюркских народов он вошел как идеальный герой.

Йомаки о младшем сыне можно разделить на две группы. В йомаках первой группы младший сын побеждает чудовища, т.е. выступает в роли древних богатырей-охотников, описываемых в древних эпосах, миссия которых заключалась в освобождении земли от чудовищ и спасении попавших в беду людей. Ко второй группе относятся сказки о конфликте между братьями. Коварные старшие братья всячески вредят младшему и стараются извести его. Сравнительное исследование дастанов о богатырях и богатырских йомаков указывает на то, что йомаки первой группы более древнего происхождения. Во-первых, в этих йомаках младший сын заменяет древнего богатыря-охотника, во-вторых, в этих йомаках отсутствует коллизия братьев, присущая более позднему периоду родового строя. В йомаках первой группы наряду с младшим сыном – победителем чудовищ – фигурируют и старшие братья героя. Но они не коварны. Наоборот, они тоже могучи и умны, благодаря чему им удается при необходимости выручить из беды младшего брата, являющегося основным героем йомака [3, с. 139]. У них сильно развито родственное чувство, они не оставляют друг друга в беде. Они признают силу младшего брата, победившего всесильных, могущественных врагов. О магической силе младшего сына свидетельствует и то, что какое-нибудь чудовище – хозяин определенного места – требует от нарушителей его покоя только младшего сына и, зная о его необыкновенной силе, посылает его с поручениями, выполнить которые сам не в силах [3, с. 134]. Возьмем для примера йомаки «Тимеркендек», «Алтын Туга» и т.д.

В йомаке «Тимеркендек», как и во всех йомаках этой группы, сообщается, что у одного падишаха было три сына. Одного сына он отправил пасти лошадей. Тот проспал. Пропало много лошадей. Отцу сказал, что не знает, кто угнал их. Отец отправил второго

сына. Средний сын тоже проспал, пропало еще больше лошадей. Средний сын также пришел к отцу, сказал: «Я заснул, я не знаю, куда они ушли». На третий день пошли сам отец и его младший сын. Ночью отец также заснул, а младший сын среди ночи, лежа под шубой, увидел, как пришли три йелбегена. У них изо рта шло пламя, а сзади – искра. Эти йелбегены угнали лошадей. Юноша сказал, что он видел, как три йелбегена угнали лошадей. Отец отправил сыновей искать пропавших лошадей. Те остановились на ночлег возле чугунного моста. Как только настала ночь, табун лошадей прошел по мосту, за ним трехголовый йелбеген. Тимеркендек и йелбеген встретились на мосту. Во время борьбы юноша повалил йелбегена на землю, отрубил все его три головы, положил их возле моста.

На следующий день они добрались до серебряного моста. Среди ночи лошади прошли по мосту. Последним шел шестиглавый йелбеген. Юноша отрубил все шесть голов, бросил их на мост.

Вновь отправились по дороге, ехали-ехали, доехали до золотого моста. Старшие братья легли спать, младший пошел к мосту. Опять среди ночи лошади прошли по мосту, за ними появился последний – двенадцатиголовый йелбеген. Боролись, в бою Тимеркендек бросил о землю двенадцатиголового йелбегена. Отрубил все двенадцать голов, положил их на мост.

Поехали снова по дороге. Ехали-ехали, доехали до медного дворца. Зашел юноша во дворец – жена йелбегена укачивает своего маленького трехголового детеныша. Женил старшего брата на жене йелбегена и продолжил свой путь. Доехали до серебряного дворца. Женил среднего брата. Ехал-ехал, доехал до золотого дворца. Женился на жене двенадцатиголового йелбегена. Посадил жену на лошадь, поехали искать лошадей вдвоем. Нашли и пригнали лошадей. С братьями отправились домой. Тимеркендек не спал со дня рождения. Тимеркендек заснул. Братья подумали: «Отец отдаст царствование ему за то, что лошадей нашел именно он». Отрубили юноше ноги по щиколотку, он не проснулся. Связали ноги ремнем, оставили его там, где спал, жену увели. Приехали домой, сказали отцу, что младший брат умер, показали его ноги. Сделали его жену батрачкой, заставили пасти лошадей.

Проснулся Тимеркендек, видит, что нет ни лошадей, ни жены, ни обеих ног. Добрался Тимеркендек до дома. Привели жену, она пасла лошадей.

Тимеркендек и его братья вышли в степь, чтобы позабавиться. Тимеркендек сказал братьям: «Если вы были честны со мной, пусть эта стрела проткнет мне глаза. Если ваши умыслы были полны коварства, пусть стрела проткнет вам головы и выйдет через ноги». Выстрелил младший брат, стрела вонзилась в головы, вышла через ноги. Умерли оба брата. К женам братьев он был великодушен. Сам стал падишахом.

В первой части этого йомака, где описывается сражение младшего брата с йелбегенами и женитьба старших братьев на женах йелбегенов, сохраняется более древний вариант. Далее, когда рассказывается о зависти старших братьев к младшему, сказка приобретает современное звучание. Эта часть была сочинена или видоизменена в период ослабления майората. То же самое характерно для йомака «Алтын Туга» (63), краткое содержание которого приводится ниже.

Старик со старухой решили женить своих семерых сыновей. Для этого они пожелали найти семь невест, которые должны были быть сестрами. И пошел тот старик по земле, чтоб такую семью отыскать. Шел он, шел и пришел в отдаленный аул. Стал расспрашивать – люди объяснили ему, где искать семь невест. Он пошел к тому дому и нашел там людей, у которых было семь девушек-дочерей. Он договорился о свадьбе своих сыновей с ними и собрался в обратный путь.

Этот почтенный старик приготовил для свадьбы детей семь кибиток и запряг в них семь лошадей. Самому младшему сыну приказал дом сторожить.

Родители невест предупредили старика, что когда будут возвращаться со свадьбы домой, по дороге увидят местность необычайной красоты. «Не останавливайтесь в той местности на ночлег, а то быть беде», – сказали они.

Возвращаясь со свадьбы, сваты увидели удивительно красивую и удобную для ночлега местность. Заночевали там, беды не чуя. А когда проснулись, то сдвинуться с места не смогли: какая-то невидимая и могущественная сила не пускала их. Затем неизвестно откуда раздался голос. Аштагы-дракон обещал

отпустить их взамен младшего сына, которого отец оставил сторожить дом. Старик был вынужден согласиться. Младший сын Алтын Туга с пониманием отнесся к решению отца. Аштагы-дракон взамен освобождения Алтын Туги велит поймать и привести волшебных лошадей, которые пасутся на берегу молочного озера. Поймал джигит коней и вернулся домой. Возле дома встретил отца. Отец, провожая сына, снял накидку с его головы. Смотрит – волосы его стали золотыми, потому и стали все звать его Золотой Дугой – по-татарски Алтын Туга. И решили, что надобно доиграть свадьбу, которая была прервана раньше.

В данном варианте йомака сохранилась лишь древнетюркская ее часть, где Алтын Туга встречается с аштагы. Сцена борьбы молодого богатыря с этим чудовищем здесь отсутствует. В сказке не раскрыто также отношение старших братьев к младшему.

Вторую группу идеализации младшего сына представляют йомаки о нем и о его коварных братьях. В результате усиления распада родовых устоев старшие братья – главы выделившихся малых семей – начинают все чаще выражать недовольство неравномерным распределением отцовского наследства между ними и младшим братом. Недовольство проявляется прежде всего в отношении старших братьев к младшему, обладателю всего отцовского наследства. Так начинается борьба между братьями за большую долю (или за равную долю) наследства. Обычно в йомаках не говорится, что братья враждуют из-за наследства. Коварство старших братьев мотивируется их завистливостью. Они строят различные козни, чтобы завладеть всем имуществом отца, погубив младшего брата. Несмотря на все это, младший брат, обладающий всеми положительными чертами главного героя, из всех перипетий выходит победителем. Он все прощает братьям и приглашает их вернуться в отцовский дом. Младший не наказывает и даже не упрекает своих коварных братьев. Наоборот, он всегда им помогает, уступает свою долю, женит их на ханских дочерях, делит между ними свое богатство.

Идея гуманизма, крепкой дружной семьи характерна для многих йомаков сибирских татар. Идея сохранения уз дружбы между родственниками, особенно между родными братьями, достаточно полно раскрыта в йомаке «Тайир» (11).

Старик, у которого было трое сыновей, умер, оставив после себя двадцать тысяч рублей. Двое старших братьев забрали двадцать тысяч рублей, а младший, которого звали Тайир, взял из отцовского имущества лишь одну дощечку. Дощечка была волшебная: кто поспит на ней, у того прибавляется еда.

Братья, которые забрали все деньги, вскоре их потратили, сами устроились работать батраками. Тайир разбогател. Однажды увидел, как строят корабли, захотел то же самое сделать для себя.

Как только корабль был готов, погрузили товар, Тайир взял на корабль ту доску, которая досталась от отца, чтобы спать на ней. Выплатив все долги братьев, посадил их на корабль, назначил надсмотрщиками над работниками.

На следующий день решил отдохнуть, лежа на доске. Братья подняли эту доску, бросили в воду вместе с ним. Он уплыл на этой доске. Его прибило ветром к подножию одной горы. Пришел в один город, на окраине которого остановился у одной старухи. Старушка сказала, что в их город приехали два богача, никогда ранее таких богатых она не видывала.

Джигит пошел на базар, проходя мимо лавок, увидел, что так называемые крупные богачи – это его два брата. Те схватили Тайира, бросили в зиндан. Тайира и его знакомого по зиндану вытащила жена соседа.

Ночевать они остановились в заброшенном домике. По улице шла повозка. Это были братья Тайира. Они выскочили из повозки, схватили и велели извозчику разрубить его. Тот отпустил Тайира. После долгих скитаний юноша пришел в дом одной старухи, долгие годы жил у нее помощником. Старуха сделала его падишахом.

Тайир был падишахом тридцать лет. После того как прошло тридцать лет, решил вернуться в отчий дом. Перед расставанием старуха дала ему тридцать драгоценных камней. Каждый камень соответствовал одному из тридцати лет. Потом дала ему два пузырька, в одном было лекарство зеленого цвета, в другом – красного. Сказала: «Если напоишь человека красным лекарством с намерением сделать его собакой, он превратится в собаку, если дашь зеленое лекарство с желанием вернуть его в человеческий облик, тот снова обернется человеком». Взяв вещи, попрощавшись с этой старухой, он вернулся на свой родной остров.

Дома братьев не было. Через некоторое время пришло известие об их приезде. Он вышел навстречу братьям, пригласил их в свой дом. Приготовил обед, туда подмешал немного красного лекарства. После того как поели, оба брата превратились в собак. Тайир выпроводил их из дома.

Те в обличье собак целый год бродили по городу. Через год Тайир нашел их, привел домой, в еду подмешал зеленое лекарство. Они снова обратились в людей.

Как видно из этого йомака, с течением времени устои майората ослабевают, в общественном сознании появляется другой образ младшего брата, который уже не является непререкаемым авторитетом в патриархальной семье, символом отцовской мощи и его имущества.

Основная идея данного йомака заключается в том, что за притязание на отцовское имущество старшие братья получили наказание в виде превращения их в собак.

Литература

1. Бакиров М. Х. Татарский фольклор. – Казань: Ихлас, 2012.

2. Баранникова Е. В. Любимые герои бурятских волшебных сказок // Эстетические особенности фольклора. – Улан-Удэ, 1969.

3. Каскабасов С. А. Казахская волшебная сказка. – Алма-Ата, 1972.

4. Мелетинский Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – М., 1958.

5. Пропп В. Я. Русская сказка. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984.

6. Сулейманов А. М. Башкирские народные бытовые сказки. Сюжетный репертуар. Поэтика. – М.: Наука, 1994.

7. Турсунов Е. Д. Генезис казахской бытовой сказки в аспекте связи с первобытным фольклором. Алма-Ата: Наука, 1973.

HOUSEHOLD YOMAKS OF THE SIBERIAN TATARS: IMAGE OF THE YOUNGER BROTHER (SON)

F. Yu. Yusupov [1]

Summary. Intense narration about unusual everyday incidents, human relations, difficult destinies is characteristic of household tales. One of popular subjects in such tales is the plot about the younger brother (son). Such tales reflect family legal relations of the nomadic people – a «minorat» (ultimogeniture) problem of the Turkic and Mongolian people of Western Siberia, Kazakhstan, Central Asia, the Caucasus and the Volga region. The relation between relatives on inheritance of father's succession especially becomes complicated during transition from primogeniture to a ultimogeniture. The author concluded that the image of the younger brother had the main feautures inherent in heroes of the ancient eposes adapted for new living conditions of feudal society.
Keywords: household tales, younger brother (son), inheritance of father's succession.

УДК 37.017.925

ТАТАРСКИЕ ЖУРНАЛЫ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДЕТСКИХ ИГР

Е. Л. Яковлева[2]

Аннотация. Объектом исследования становятся детские игры татарского народа, изданные в журнале «Ак юл»/«Светлый путь». Выявлено, что специфика национального колорита проявляется в них благодаря знанию татарского языка и

[1] Republican Center for Development of Traditional Culture, Leading Researcher, Doc., Prof., Kazan, ferits@yandex.ru.
[2] Казанский инновационный университет имени В. Г. Тимирясова, проф., зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин, д-р философ. наук, канд. культурологии, Казань, mifoigra@mail.ru.

фольклора (пословиц, поговорок, загадок, преданий и сказок, песенного и танцевального творчества). Но в целом детские игры универсальны: в них могут играть все люди, независимо от возраста, национальной принадлежности, пространства и времени. Перечисленное свидетельствует об игровом инстинкте человека и архетипичности игрового начала.

Ключевые слова: детская литература, детский журнал, игра, детская игра, журнал «Ак юл»/«Светлый путь».

На протяжении XIX века начинает расти уровень грамотности татарского населения, чему способствует, открытая в Казани в 1802 году, собственная типография. «В этом заведении все работники татары, однако, краска и бумага для печатания покупается у русских» [3, с. 590]. Среди изданий типографии можно назвать «Татарскую азбуку», «Коран» и различные книги религиозной направленности. Долгое время выпуску газет на татарском языке препятствовало царское правительство, мотивируя отказ отсутствием высшего и среднего образования у татар, рекомендуемых на должность редактора издания, что делало невозможным систематический контроль. Только в 1905 году в Петербурге вышла первая еженедельная газета «Нур»/«Луч» на татарском языке. С этой даты татарские газеты и журналы, печатавшиеся арабским шрифтом, стали издавать в Казани и других городах, где проживало татарское население (в том числе, в Москве, Уфе, Оренбурге, Астрахани и пр.). Заметим, многие периодические издания выходили нерегулярно или существовали недолго, либо исчезая совсем, либо выходя под новыми названиями, что было обусловлено финансовыми трудностями, идеологической подоплекой и жесткой цензурой. Тем не менее, постепенно казанцы стали выписывать периодические издания и покупать книги. В домах интеллигенции были хорошие библиотеки, а чтение занимало значительную часть повседневного досуга. В 1906 году в Казани открылась публичная татарская библиотека, а позже заработали 9 библиотек-читален и 10 библиотек без читального зала. Подчеркнем, купить книгу или выписать журнал мог далеко не каждый, а только состоятельные люди. Например, годовая подписка на журнал «Ак юл»/«Светлый путь» была 4 рубля, а

один номер стоил 20 копеек, что было достаточно дорого для того времени.

Особо обратим внимание на детскую литературу, которую долгое время издатели совсем игнорировали. Первым русским журналом для детворы стало «Детское чтение для сердца и разума», выходившее в Москве с 1785 по 1789 годы (издатель Н. И. Новиков, редакторы-составители – А. А. Петров и Н. М. Карамзин). Его целью было, как подчеркивал Н. И. Новиков, пробудить интерес к знаниям и жизни, «воспитывать добрых граждан, нести просветительские и педагогические идеи в жизнь, воспитывать в маленьких читателях честность, великодушие и благородство». В целом, в России до революции издавалось около трехсот детских журналов, каждый из которых имел воспитательно-образовательные цели, способствуя распространению знаний.

Долгое время в татарской среде отсутствовала печатная литература для детей. Только в начале XX века стало появляться множество изданий, рассчитанных на детскую аудиторию: например, выпускались серии детских книг «Мәктәп мөкяфәте»/«Школьный подарок», «Балалар бакчасы»/«Детский сад», «Балалар күңеле»/«Детская душа» и др. Практически вся печатная продукция для детского возраста иллюстрировалась и имела воспитательный характер. Подчеркнем, каждый татарский журнал и газета для взрослой аудитории уделяли внимание детям.

В 1905/1907 году в Москве появился первый детский журнал на татарском языке «Тэрбиятел-атфаль»/«Воспитание молодежи», в создании которого принимал участие татарский писатель и публицист Фатих Амирхан. Особой популярностью пользовался казанский журнал «Ак юл»/«Светлый путь», издававшийся Фахрелисламом Нигматулловичем Агиевым/Фахрель-Исламом Невмятулловичем Агеевым (1887–1938). Его можно назвать знатоком мира детства. Он был великолепным затейником: известно, что он устраивал для детей различные тематические вечера, в том числе, и новогодние елки. Ф. Агеев с удовольствием играл с детьми, погружаясь в их мир, что рождало в нем светлые воспоминания, «будто возвращаясь в собственное детство» [4, с. 252].

Журнал, издаваемый Ф. Агеевым, вобрал в себя лучшие черты периодических изданий для детей. В журнале печатались не только произведения татарских авторов (рассказы, стихотворения), но и переводы писателей других национальностей. Помимо этого, в журнале публиковали научно-популярные статьи об окружающем мире (в том числе, о животных, растениях, по географии и истории). Некоторые рубрики журнала были посвящены играм, задачам, головоломкам и загадкам. Особенностью этого детского журнала были иллюстрации. На титульном листе располагалось графическое изображение татарского мальчугана-путника, вглядывающегося вдаль, в сторону восходящего солнца. Несмотря на схематизм рисунка, тем не менее, в нем значимыми оказываются символы детства, пути-дороги и восходящего солнца. Данные символы олицетворяют надежду на молодое поколение, которое продолжит путь предков, не разрывая с традицией и расширяя горизонты познания, что поможет достичь небывалых высот в будущем. Забегая вперед, отметим: в 1916 году журнал прекратил свое существование по неизвестным причинам.

В детских татарских журналах особое место занимали рубрики, посвященные играм. Именно их можно считать значительным вкладом в игротеку татарского народа. Дело в том, что устная традиция передачи игр из поколения в поколения благодаря этой рубрике получила письменную фиксацию, сохранившись для изучения следующим поколениям. Несмотря на небольшое количество игр, представленных в журнале «Светлый путь», тем не менее они разнообразны. Среди игр преобладают командные и смешанные по своему составу, универсальные по пространству разыгрывания, интеллектуальные и физические по воспитательно-образовательной направленности, что позволяет играть в них по желанию в свободной форме и с удовольствием [2].

Среди игр значительное место занимают подвижные и агональные. Начиная с конца XIX века в буржуазном татарском обществе огромное внимание уделялось физическому развитию, что сказалось на детских играх. Большинство из них имели *физическую направленность*, соответствуя Олимпийскому девизу «Citius, Altius, Fortius»/«Быстрее, Выше, Сильнее». Дело в том,

что «вера в собственные силы, а не упование на судьбу или Бога, способствовали развитию зарождающегося увлечения общества спортом» [1, с. 154]. Спортивная подготовка была необходима в жизни, а личность, обладающая хорошими физическими данными, привлекала к себе внимание. Так, во время сабантуя устраиваются состязания в спортивных упражнениях, где победу одерживают «ловкие, активные и сильные, а неловкие и неуклюжие неудачники высмеиваются» [3, с. 605]. К началу XX века спортивные игры стали привлекательными не только благодаря своей состязательности и зрелищности, но и в силу их оздоровительного эффекта: они выполняли функцию укрепления здоровья. Даже татарские богословы писали о пользе физических упражнений, оказывающих одновременно положительное воздействие как на функционирование организма, укрепление мышц, так и на работу мозга. У Р. Фахретдина в работе «О правилах гимнастики» для юношей и девушек читаем: «гимнастика пробуждает интерес к учебе и ремеслу» [1, с. 155]. Перечисленное способствует распространению подвижных детских игр, а сами педагоги использовали их (например, на переменах), пытаясь разнообразить и активизировать учебный процесс, внося в него элемент разминки.

Детские игры универсальны. Они могут разыгрываться как в замкнутом пространстве (комнате, учебном классе, доме), так и на открытом (улице, парке, саду, стадионе, лужайке). В них не задаются возрастные ограничения. В детские игры с удовольствием могли играть и взрослые, при чем не только во время досуга, но и во время работы. Известно, что жители сельской местности, пасшие по очереди ночью коней, чтобы не заснуть, играли в интеллектуальные игры, развлекая друг друга небылицами, сочиняя истории, стихи, песни, загадки и пр.

В детских играх татарского народа мы обнаруживаем признаки, характерные в целом для игры как культурного феномена. Рассуждая об общности игры и детской игры татарского народа, в первую очередь, необходимо сказать об их *серьезной несерьезности/несерьезной серьезности.* Каждая детская игра служит определенной цели, о которой сам ребенок иногда не задумывается, тем не менее она присутствует. Взрослые целенаправленно выбирают определенную игру,

потому что она выполняет конкретную воспитательно-образовательную функцию. Например, в инструкции к игре «Думай крепко» ее польза обозначена как «повышение умственной активности игроков»; цель игры «Гонки обратные» – «упражнение для ног»; «Игра кота и мыши по-новому» рассчитана на «привыкание к строю» [2].

Все черты, выделенный классиком игрологии Й. Хейзингой в отношении игры, проявляют себя в детских играх татарского народа: это – добровольность игрового действа, его интермедийность, эстетичность, вовлеченность, инобытийность и неординарность, обусловленные проявлением фантазийного элемента и снимающие напряжение в обыденности, ограниченность в пространстве и времени, сплачивающий характер, фиксированность системой правил, позволяющие бесконечно воссоздаваться игровому процессу и оставаться в памяти, передаваясь по наследству от поколения к поколению. Последняя черта, связанная с трансляцией игрового алгоритма во времени, делает игру народной.

В народных детских играх высвечиваются типичные для игры антиномии. Так, детская игра узнаваема и непознаваема. Подчеркнем, ее непознаваемость усугублена детской оптикой мировидения. Несмотря на то, что детство – это опыт каждого индивида, но он оказывается трудно фиксируемым вследствие раннего периода в бытии личности и преходящего характера. Многие моменты детства оказываются не рационализированными, оставляя шлейф воспоминаний или… ничего. Среди других антиномий в детской игре мы встречаем воплощение свободы и регламентации, субстанциональность как экзистенциальную заданность и глубинную поверхностность, формирующую в игровом модусе качества, необходимые для взрослой жизни. Процессуальность игрового действия несет в себе одновременную заданность игры и ее становящийся характер, допускающий огромное количество вариаций на одну тему. Неслучайно одни и те же игры допускают различные модификации (например, прятки могут быть обыкновенные, московские, как «игра в домик» и пр.).

Как в игре, так и ее особой разновидности – детской игре татарского народа присутствует повышенная экспрессивность,

обусловленная состояниями риска, азарта и напряжения, что позволяет говорить об удовольствии в игровом процессе и от игрового процесса.

Если обратиться к структуре игры, то в детских играх татарского народа мы неявно обнаружим аналогичные этапы: I – формирование игрового отношения; II – формирование поля игры; III – замыкание игры и появление ее особого мира. Как правило, начинаются игры с разделения пространства на реальное и игровое, сопровождаемое выбором места для игры и нередко подготовительной работой (заготовить карандаши, листочки, карточки и пр.). Особое место в играх занимают случайность, импровизационность и символизм, позволяющие детям работать с подручным материалом, попадающим в игровое пространство, и означивать его. Подчеркнем, педагог, озвучив условия и алгоритм игры, иногда должен «исчезнуть» из игрового пространства, предоставив свободу своим подопечным. Так, в игре для мальчиков «Спрячь мячик» команда набирается спонтанно, опираясь на выбор капитана одной из альтернатив, олицетворяющей конкретного человека, а границы игрового поля в зависимости от времени года устанавливаются с помощью камней, кусков деревьев или снежного кома. В «Игре в фант», играемой либо самостоятельно, либо в завершении какой-либо другой игры как отыгрыш, задания (например, спеть песню, станцевать, рассказать стихотворение/рассказ, отгадать головоломку/загадки и пр.) выбираются по воле случая. Самое главное – играть в быстром темпе, придумывая новые (смешные, невероятные, абсурдные) задания. Игра «Сырая (недописанная) песня» также основана на случае, где каждый участник записывает по одной строчке из первого пришедшего на ум стихотворения или песни. Собранные строчки зачитываются, вызывая смех окружающих [2].

Равноценность играющих, позволяет им в процессе игры попробовать себя в разных ролях: быть ведущим и рядовым членом команды, исполнить роль какого-либо игрового персонажа, принять участие в изобретение нового и пр.

Еще один значимый элемент, имеющий место в народных детских играх – их *нравственный аспект*. Практически все детские игры татарского народа, представленные в нашей

антологии, разыгрываются неограниченным количеством игроков, а многие из них имеют командный характер, что подразумевает сплоченность, соучастность, взаимовыручку и уважение к партнеру, даже если он игрок команды противника. Наиболее ярко этический аспект игрового пространства проявляется в игре «Сборщик мнений», где о водящем все присутствующие пишут свое мнение (как положительное, так и отрицательное), не забывая о принципе «не навреди» [2].

В целом, детские игры татарского народа можно считать составной частью игры как культурного феномена. Данное утверждение рождает закономерный вопрос: *в чем заключается специфика народной детской игры?*

Ответ на вопрос приводит нас в сферу языка и его национального колорита. Безусловно, одно из ключевых требований игрового процесса связано с необходимостью адекватного понимания и интерпретации действий внутри него, обеспечивающих мгновенность реакции на происходящее и возможность эффективного взаимодействия. Данное требование выполнимо только при общности языка играющих, то есть все игроки должны владеть татарским языком. Знание языка и его диалектов (в нашем контексте, это – казанско-татарский, мишарский, восточный) влечет за собой знание особенностей его произношения и написания, что позволяет беспрепятственно играть со словами. Помимо языка специфика культурной среды в играх может проявиться в знании национального фольклора (пословиц, поговорок, загадок, мифов, преданий и сказок, песенного и танцевального творчества), владении информацией о современном искусстве и творчестве национальных деятелей культуры. Данные знания необходимы при «Игре в фант», в «Рассказе», «Стихах по заказу», «Загадках» [2].

Подводя итоги, выделим следующие моменты. Одним из культурных феноменов, в котором сконцентрировались воспитательно-образовательные установки эпохи, а также эстетические и нравственные ценности, можно назвать игру и ее разновидность – народную детскую игру. Устная традиция передачи игр может быть фиксирована в периодике. Изучая журнал «Ак юл»/«Светлый путь», нами обнаружены рубрики, посвященные играм, что позволило проанализировать их.

Детская народная игра способствует социализации, ненавязчиво обучая жизни. Она, выполняя различные воспитательно-образовательные цели, учит быть активным и внимательным, заставляя действовать «здесь и сейчас», принимая решения и неся за них ответственность. Можно считать, что детская игра как пространство бытия ребенка представляет собой особую практику Я, раскрывающую *себя-для-себя* (субъективный модус, связанный с индивидуализацией) и *себя-для-мироздания* (объективный модус, связанный с социальностью). Именно детская народная игра, освобожденная от налета гламурной современности, в своей непосредственности и чистоте становится своеобразной заботой о себе, помогая понять Я, сформировать определенные качества и проявиться в социокультурном пространстве. Она подготавливает ребенка к культурной среде, ее коллективности, правилам и условиям бытия вместе/в-*месте*. Детская игра выступает в качестве мощной связки традиций и новаций, детского и взрослого периодов жизни человека, личного и коллективного, эмоционального и рационального, сознательного и бессознательного. Она стимулирует в ребенке развитие умственных и физических способностей, приучая к постановке задач, выработке алгоритмов их достижения и активному осуществлению задуманного.

Являясь органичной частью игр в целом, детские игры татарского народа обнаруживают в себе их типичные элементы. Демонстрируя при развертывании *серьезную несерьезность/несерьезную серьезность,* они воплощают интермедийность и инобытийность, вовлеченность, добровольность, неординарность, эстетичность, ограниченность в пространстве и времени, фиксированность правилами и сплачивающий характер.

Универсальный характер народной детской игры, благодаря чему в нее могут играть все люди, независимо от возраста, национальной принадлежности, говорит в пользу игрового инстинкта и игровой архетипичности, позволяя называть личность – *Homo Ludens*/*человек играющий*. Дело в том, что инстинкт как телесная составляющая и архетип как элемент сознания оказываются взаимосвязанными между собой, что

позволило К.-Г. Юнгу ввести понятие «коллективного бессознательного». Последнее, воплощаясь в играх, делает их универсальными для всей истории и культуры человечества, демонстрируя в своей разновидности детской игре идею круговорота или «вечного возвращения» (М. Элиаде).

Несмотря на давность своего происхождения детские игры оказываются созвучными современности: в них могут играть сегодня дети и взрослые, что очередной раз подчеркивает их вневременной характер и цикличность возвращений. Спецификация национальной игры, выраженная в языке, высвечивании элементов фольклора и традиций, позволяет личности, в том числе из Другой культурной среды, приобщиться к миру татарской культуры, изучению языка и обычаев.

Литература

1. Габдрафикова Л. Татарское буржуазное общество: стиль жизни в эпоху перемен (вторая половина XIX–начало XX века). – Казань: Татар. кн. изд-во, 2015. – 367 с.

2. Развивающие детские игры татар: по страницам журналов начала XX века / Под ред. А. В. Тимирясовой. – Казань: Казанский инновационный университет, 2017. – 148 с. (Серия: Сокровищница Татарстана).

3. Турнерелли Э. Казань – древняя столица ханов. – Казань: DOMO «Глобус», 2005. – 1184 с.

4. Әмирхан Ф. Әсәрләр. Т. 3. – Казан: Татарстан китап нәшрияты, 2003. – 479 б.

TATAR MAGAZINES AS A SOURCE OF STUDY CHILDREN'S GAMES

E. L. Iakovleva[1]

Summary. The object of study are children's games of the tatar people, published in the journal «The Light way». It is revealed that the specificity of the national colors is manifested in them through

[1] Kazan Innovation University named after V. G. Timiryasova, Doc. Sci. (Philol), Cand. of Culturology, Prof., Head of the Department of Philosophy and Social-Political Sciences, Kazan, mifoigra@mail.ru.

knowledge of the Tatar language and folklore (proverbs, sayings, riddles, legends and fairy tales, song and dance art). But in general, children's games universal: they can be played by all people, regardless of age, nationality, space and time. Of the above testifies to the gaming human instinct and archetypal games start.
Keywords: children's literature, children's magazine, game, children's game, magazine «The Light way».

УДК 811.512.145 36

BİRİNCİL UZUN ÜNLÜLERİN TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE VE AĞIZLARINDA SES BİLGİSİ GÖRÜNÜMLERİ VE BU ÜNLÜLERLE İLGİLİ SES OLAYLARI

S. K. Yalçin[1]

Özet. Türkmen, Yakut ve Halaç lehçelerinde sistemli olarak korunan; diğer lehçelerde ise düzenli olarak korunamayıp, çoğunlukla kısaldıkları görülen birincil uzun ünlülerin, birçok lehçede ve ağızda hiçbir seslik iz bırakmadan kısalıp birincil kısa ünlülerle karıştığı; bazı lehçe ve ağızlarda ise çeşitli değişiklikler meydana getirerek seslik izler bıraktığı görülmektedir. Bu seslik izler; ünlü ikizleşmesi, tonlulaşma, incelme, kalınlaşma, ünlü ve ünsüz türemeleri ile genişlemedir.
Birincil uzun ünlülerin kısalırken bırakmış olduğu seslik izlere Türkçenin çeşitli lehçe ve ağızlarında rastlanmaktadır. Bu lehçe ve ağızlar: Nijniy Novgorod Tatar (Mişer) ağzı, Koybal ve Karagasça (Kandov Tatar, Koybal, Karagas, Soyon ve Salbin ağızları), Tura, Kurdak, Tümen ve Tobol Tatar lehçeleri, Özbek Türkçesi, (Hive, Buhara lehçeleri, Türkmenceleşmiş Harezm ağızları, Kongrat ve Kattagan lehçeleri), Doğu Türkçesi ya da Yeni Uygur Türkçesi (Kaşgar, Turfan vb. ağızlar), Kırgız, Balkar, Azerbaycan Türkçeleri (Kaşgay, Aynallu vb. ağızları), Gagauz Türkçesi ile Türkiye Türkçesi ve ağızlarıdır.

[1] Fırat Üniversitesi, Yrd. Doç. Dr., İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Elazığ, skyalcin23@gmail.com.

Bu çalışmada birincil uzun ünlülerin Türkiye Türkçesindeki görünümü ve kısalırken bırakmış olduğu seslik izler Türk dilinin tarihî dönemleri ile karşılaştırmalı olarak incelenecektir.
Anahtar kelimeler: Uzun ünlü, ses olayları, ses değişmeleri, seslik iz: Türkiye Türkçesi, ağızları.

Türk dilindeki birincil uzun ünlülerin Türkmen, Yakut ve Halaç lehçelerinde sistemli olarak korundukları, diğer lehçelerde ise düzenli olarak korunamayıp, çoğunlukla kısaldıkları veya kısalırken çeşitli seslik izler (ünlü ve ünsüz ikizleşmesi, tonlulaşma, incelme, kalınlaşma, ünlü ve ünsüz türemeleri, genişleme) bıraktığı bilinmektedir [2, s. 20; 27, s. 2341–2342].

Bu çalışmada birincil uzunlukların Türkiye Türkçesindeki ses bilgisel görünümlerinin, ses değişmelerinin ve ses olaylarının tarihî dönemlerle de mukayese edilerek ortaya konulması hedeflenmiştir. Bu hedef doğrultusunda birincil uzun ünlülerin Türkiye Türkçesindeki ses bilgisel görünümü hakkında şunlar söylenilebilir:

1. Kalın Ünlüler

1. 1. ā Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ā ünlüsü arka damakta teşekkül eden, geniş, düz ve uzun bir ünlüdür. ā ünlüsü Türkiye Türkçesinde uzunluk bakımından tamamen kısalmıştır. ā ünlüsü yazı dilinde olmasa da Türkiye Türkçesinin özellikle Batı-Anadolu ağızlarında korunmaktadır ġāl- (kalmak), ġān-dır- (kandırmak) [8, s. 77–86]. Bu ünlü seslik iz açısından Türkiye Türkçesinde e'ye dönüşerek incelmiştir. ā ünlüsü Türkiye Türkçesinde ilk hecede düşme veya türeme özelliği göstermezken; kimi örneklerde ikiz ünlü oluşturmuştur.

1. 2. ā Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 2. 1. Ünlü Kısalması

ā ünlüsü Türkiye Türkçesi yazı dilinde sistemli olarak kısalmıştır.

AT. hāz >TT. az (az); AT. āç >TT. aç (aç, karnı tok olmayan);AT. oārġa(n) >TT. karga (karga); AT. hārı >TT. arı (arı) [19, s. 4-14-24-38; 27, s. 25].

1. 2. 2. İncelme

ā > e Uzun ā ünlüsü Türkiye Türkçesinde birkaç örnekte hem kısalarak hem de "y" ünsüzünün etkisine bağlı olarak inceleşip normal süreli e ünlüsüne dönüşmüştür [8, s. 95].

1. 2. 3. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Türkiye Türkçesinde ā ünlüsünün “ay” şeklinde ikizleştiği görülmektedir.

AT. sā- >TT. say- (saymak); AT. yā > TT. yay (yay) [19, s. 752–976].

ā ünlüsünde görülen bu ünlü ikizleşmesi olayına Türk dilinin tarihî dönemlerinde de rastlanılmaktadır AT. sā- > Uyg. say-; Çağ. say-la-; Kpç. sa-/say-; ETT. say- (saymak); AT. yā > Uyg. yay/yai; Çağ. ya/yay; Kpç. ya/yay/ye/yaa; ETT. yay (yay) [18, s. 601–679; 25, s. 229–305].

1. 3. ī Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ī ünlüsü arka damakta teşekkül eden, dar, düz ve uzun bir ünlüdür. ī ünlüsü Türkiye Türkçesinde ı ünlüsüne değişmiştir. Yazı dilinde olmasa da Türkiye Türkçesinin çeşitli ağızlarında özellikle de Batı-Anadolu ağızlarında gīz (kız) [14, s. 82] ī ünlüsünün korunduğu görülmektedir. Bunun dışında nadiren i ünlüsüne değişerek incelmiş;a’ya değişerek genişlemiş ve yine bazı durumlarda u ünlüsüne dönüşerek yuvarlaklaşmıştır. ī ünlüsü Türkiye Türkçesinde ilk hecede düşme, türeme veya ikizleşme olaylarına uğramamaktadır.

1. 4. ī Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 4. 1. Ünlü Kısalması

ī ünlüsü Türkiye Türkçesinde sistemli olarak kısalmıştır.

AT. oīz >TT. kız (kız); AT. oīmıl (hareket) >TT. kımılda- (hareket etmek)

1. 4. 2. İncelme.

ī > i

ī ünlüsünün hem kısalarak hem de inceltici ünsüzlerin etkisine bağlı olarak incelerek i’ye dönüştüğü görülür.

AT. īt >TT. it (it, köpek); AT. sīş- > TT. şiş- (şişmek); AT. sīş > TT. şiş (şiş, yumru);AT. sīl- (silmek) >TT. sil (süpürmek)

Bu değişime Türk dilinin çeşitli tarihî dönemlerde de rastlanmaktadır. Örneğin, AT. īt > Uyg. it; Hrz. it; Çağ. it; Kpç. it; ETT. it (it, köpek); AT. sīş > Kök. sış/siş; Krh. sīş/sış/siş; Hrz. şiş; Çağ. şişuġ (şişik); Kpç. siş/şiş; ETT. şiş- (şişmek) (şiş, yumru); AT. tīn- > Hrz. tiñ-; Kpç. xın/tın-/din-; ETT. diñ- (dinmek, durmak, dinlenmek)

1. 4. 3. Yuvarlaklaşma. ī > u. Türkiye Türkçesinde dudak ünsüzlerinin etkisiyle uzun ī ünlüsü yuvarlaklaşarak u sesine değişir.

AT. çīp > TT. çubuk (ince, yumuşak dal) [19, s. 138].

1. 4. 4. Genişleme. ī > a. Türkiye Türkçesinde uzun ī ünlüsünün kısalırken genişleyerek a ünlüsüne dönüştüğü görülür.

AT. īġla- >TT. ağla- (ağlamak); AT. ī (+gaç) >TT. ağaç (ağaç) [19, s. 8–9].

Bu değişime Türk dilinin çeşitli tarihî dönemlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin, AT. ī > Hrz. yıġaç/aġaç; Çağ. aġac; Kpç. aġaç/aġaş; ETT. aġaç (ağaç); AT. īġla- > Kpç. ıġla-/ıla-/yıġla-/yıyla-/aġla-/yaġla-/yoola-; ETT. āġla-/aġla- (ağlamak) [21, s. 448; 17 s. 324].

1. 5. ō Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü. ō ünlüsü arka damakta teşekkül eden,geniş, yuvarlak ve uzun bir ünlüdür.ō ünlüsü Türkiye Türkçesinde sistematik şekildekısalarak o'ya dönüşmüştür. Ancak Türkiye Türkçesinin çeşitli ağızlarında ō ünlüsüne rastlanılmaktadır yōk (yok), sōra- (sormak), ōl- (olmak), ōn (on), bōş (boş) [14, s. 82]. Bazı durumlarda u ünlüsüne değişerek daralmış ve ü ünlüsüne dönüşerek de hem daralıp hem inceldiği görülür. Ayrıca ō ünlüsü Türkiye Türkçesinde ilk hecede düşme, türeme veya ikizleşme olaylarına uğramamıştır.

1. 6. ō Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 6. 1. Ünlü Kısalması. ō ünlüsü Türkiye Türkçelerinde genellikle kısalmıştır. AT. ōn > TT. on (on); AT. yōl >TT. yol (yol); AT. oōl >TT. kol (kol); AT. bōz >TT. boz (boz).

1. 6. 2. İncelme. ō > ü. ō ünlüsü Türkiye Türkçesinde tespit edilen bir sözcükte kısalarak veya y ünsüzünün inceltici etkisine bağlı olarak incelip ü ünlüsüne dönüşür.AT. yōrı- > TT. yürü- (yürümek) [19, s. 1002]. ō >ü değişimineTürk dilinin çeşitli tarihî dönemlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin, AT. yōrı- > Çağ. yür-/yüri-/yürü-; Kpç. yorı-/yör-/yöri-/yörü-/yür-/yüri-/yir-/yiri-; ETT. yōrı-/yüri- (yürümek) [10, s. 654].

1. 6. 3. Daralmaō > u. ō ünlüsünün Türkiye Türkçesinde bazı sözcüklerde daralarak u'ya dönüştüğü görülür [8, s. 135–136], bu değişimin tam olarak tespit edilemeyen nedenlere bağlı olarak ortaya çıktığını belirtmiştir; fakat değişimin görüldüğü bazı sözcüklerde yer alan ikinci hecedeki daraltıcı etkiye sahip ünlülerin ilerleyici benzeştirme özelliği bu değişimin sebeplerinden biridir. Fakat buna rağmen yine de sebebi tam olarak tespit edilemeyen değişme örnekleri de mevcuttur.

AT. bō > TT. bu (bu); AT. oōzı >TT. kuzu (kuzu); AT. tōtao > TT. dudak (dudak). Bu değişime Türk dilinin çeşitli tarihî dönemlerinde

de rastlanmaktadır. Örneğin, AT. bō > Kök. bu; Uyg. bō / bo / bu; Krh. bō / bu; Hrz. bu / mu; Çağ. bu; Kpç. bu / mu; ETT. bū / bu (bu); AT. mōnçuo > Uyg. monçuo / munçuo / munçuġ; Kpç. munçuo/munçao/bonşuo (boncuk); AT. ōz- > Krh. ōz- / oz- / uz- (kurtulmak).

ō > (ö >) ü. ō ünlüsü Türkiye Türkçesindekısalırken veya y ünsüzünün etkisine bağlı olarak incelirken öncelikle ö'ye oradan da daralarak ü'ye değişmektedir.AT. yōrı- (> yörü-) > TT. yürü- (yürümek) [19, s. 1002].

1. 7. ū Ünlüsünün Ses Bilgisi Görünümü

ū ünlüsü arka damakta teşekkül eden, dar, yuvarlak ve uzun bir ünlüdür. ū ünlüsü Türkiye Türkçesinde kısalmıştır; ancak Türkiye Türkçesinin çeşitli ağızlarında bū (bu), ūn (un), vūr- (vurmak), yū- (yıkamak) [14, s. 95] ū ünlüsünün korunduğu görülmektedir. Ayrıca bazı sözcüklerde Türkiye Türkçesinde incelerek ü ünlüsüne bazı örneklerde de düzleşerek ı ünlüsüne değişmiştir. ū ünlüsü Türkiye Türkçesinde düşme veya türeme özelliği göstermemekle birliktebazen ikiz ünlü oluşturmaktadır.

1. 8. ū Ünlüsüyle İlgili Ses Olayları

1. 8. 1. Ünlü Kısalması. ū ünlüsü Türkiye Türkçelerinde kısalmıştır.

AT. būt >TT. but (but, kalça, bacak); AT. būz >TT. buz (buz); AT. ūlı- >TT. ulu- (ulumak); AT. oūçao >TT. kucak (kucak); AT. hūr- >TT. vur- (vurmak)

1. 8. 2. İncelme. ū > ü. ū ünlüsü Türkiye Türkçesinde tespit edilen bir örnekte kısalırken inceleşip ü'ye dönüşmektedir. Bu öndamaksıllaşma olayında y ünsüzünün inceltici etkisi de söz konusudur.Bu değişime daha çok Kıpçak Türkçesinde olmak üzere Türk dilinin çeşitli tarihî dönemlerinde de rastlanmaktadır AT. sūn- > Kpç. sun-/sün- (uzamak); AT. yū- > Kpç. yu-/yuf-/yuv-/yü-/yüf-/yüv- (yıkamak); AT. yūñ > Uyg. yüñ; Krh. yüñ/yuñ/yüñ; Hrz. yüñ; Çağ. yüñ; Kpç. yuñ/yun/yüg/yün/yüñ/yüvün; ETT. yüñ (yün); AT. hūç > Kpç. uç/üç (uç)

1. 8. 3. Düzleşme

ū > ı. Türkiye Türkçesinde tespit edilen bazı örneklerde ū ünlüsünün kısalarak ve düzleşerek ı'ya dönüştüğü görülür.AT. yū- > TT. yıka- (yıkamak); OT. tū- >TT. tıka- (tıkamak); AT. sūba- > TT. sıva- (sıvamak) [TDBUÜ: 111–180; Yalçın, 2009b: 137].

Bu değişime Türk dilinin çeşitli tarihî dönemlerinde de rastlanmaktadır AT. sūba- > Çağ. sıva-; Kpç. suva-/sıva-/sıza-; ETT. sıġa- (sıvamak); AT. sūb > V. Bulg. şıw (su) [13, s. 213; 24, s. 243; 28, s. 480].

1. 8. 4. Ünlü İkizleşmesi (Diftong)

Türkiye Türkçesinde tespit edilebilen bir örnekte ū ünlüsünün "uğ" şeklinde ikizleştiği görülmektedir.AT. bū >TT. buğu (buğu) (19, s. 82).ū ünlüsünde görülen ünlü ikizleşmesi olayı Türk dilinin tarihî dönemlerinde de görülmektedir AT. yū- > Hrz. yu-/yuv-/yuw-; Çağ. yu-/yuv-/yuy-; Kpç. yu-/yuf-/yuv-/yü-/yüf-/yüv- (yıkamak); AT. yūt- > Kpç. yut-/yud-/yovut- (yutmak) [4, s. 490; 18, s. 684; 24,s. 328–330].

Sonuç

Birincil uzun ünlülerin Türkiye Türkçesindeki ses özellikleri, görünümleri ve ses olayları bakımından Türk dilinin tarihî dönemleriyle karşılaştırmalı olarak incelendiği bu çalışmada sonuç itibariyle Türkiye Türkçesi açısından birincil uzun ünlülerin ne gibi temayüller veya farklılıklar gösterdiğine dair şu hususlar ön plana çıkmaktadır. Türkiye Türkçesindebirincil uzun ünlülerin kısalarak normal süreli ünlülere dönüştüğü görülür. Bu kısalma hadisesi Türk dilinin neredeyse genelinde mevcut olan bir durum görünümünde olduğundan genel bir temayül niteliği de taşımaktadır. Ayrıca genellikle kısalarak normal süreli karşılığına dönüşen bu uzun ünlüler, Türkiye Türkçesinde çeşitli seslik izler bırakmışlardır. Bu seslik izler; incelme, kalınlaşma, genişleme, ünlü ikizleşmesidir.Uzun ünlülerle ilgili olarak görülen incelme olayı genellikle birincil uzun ünlülerin kısalması sırasında ortaya çıkmaktadır. Türkiye Türkçesinde bu duruma yaygın bir şekilde rastlanılmaktadır. Bu ses olayı bu grupta her kalın sıradaki uzun ünlüde görülüyor olsa da en fazla ā ve ī ünlülerinde görülmektedir.Uzun ünlülerle ilgili olarak görülen kalınlaşma olayına Türkiye Türkçesinde sadece m ünlüsünde rastlanılmakta diğer uzunluk taşıyanince ünlülerde rastlanılmamaktadır.Uzun ünlülerle ilgili olarak görülen düzleşme olayı Türkiye Türkçesinde az sayıda örnekte görülmektedir.Bu ses olayı ū, u ve ū̃ ünlülerinde görülmektedir.İlk hecedeki yuvarlaklaşma olayı Türkiye Türkçesindenadir olarak sadece ī ünlüsünde görülmektedir.İlk hecedeki daralma olayınaTürkiye Türkçesinde daha çok ±, ō ve u ünlülerinde rastlanılmaktadır.Uzun ünlülerle ilgili olarak görülen genişleme olayınaTürkiye Türkçesinde sadece ī ve ± ünlülerinde

rastlanılmamaktadır.Uzun ünlülerle ilgili olarak düşme olayına bakıldığında Türkiye Türkçesinde herhangi bir örneğin tespit edilemediği görülür. Uzun ünlülerle ilgili olarak türeme olayına bakıldığında Türkiye Türkçesinde herhangi bir örneğin tespit edilemediği görülür. Türkiye Türkçesinde görülen ünlü ikizleşmesi olayı daha çok birincil uzun ünlülerin kısalması esnasında ortaya çıkan ikizleşmelere dayanmaktadır. Bu ses olayına Türkiye Türkçesinde az sayıda örnekte ā, ū ve ū̄ ünlülerinde rastlanılmaktadır.

Kaynaklar

1. Akkuş Muzaffer. (1995). Kitab-ı Gunya. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

2. Alkaya Ercan. (2008). Sibirya Tatar Türkçesi. Ankara. Türkish Studies Yayınları.

3. Arat Reşid Rahmeti. (1979). Kutadgu Bilig III (İndeks). (Yayına Hazırlayan: Kemal Eraslan, Osman Fikri Sertkaya, Nuri Yüce). İstanbul. Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

4. Ata Aysu. (1998). Nehcü'l-Ferâdîs III Dizin-Sözlük. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

5. Atsiz Bilgehan ve TÜRKMEN, Seyfullah. (2004). Ed-Dürretü'l-Mudiyye Fi'l Lugati't-Türkiyye. Ankara. Akçağ Yayınları.

6. Başdaş Cahit. (2007). "Türkiye Türkçesinde Aslî Uzunluk Belirtileri" Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları (Osman Nedim Tuna Armağanı). Volume 2/2 spring. s. 89-101.

7. Buran Ahmet. (2008). "Çağdaş Türk Yazı Dillerinde ve Türkiye Türkçesi Ağızlarında İkincil Uzun Ünlüler" Makaleler. (Ed. M. Dursun Erdem) (Yay. Haz. Ercan Alkaya, Süleyman Kaan Yalçın, Murat Şengül) Ankara: Turkish Studies Publication, Series V. s. 288-305.

8. Choi Hyojoung. (1992). Oğuz Grubu Türk Lehçelerinin Karşılaştırmalı Ses Bilgisi. Ankara. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

9. Clauson Sir Gerard. (1972). An Etymological Dictionary Of Pre Thirteenth-Century Turkish. London. Oxford University Press.

10. Dilçin Cem. (1991). Süheyl ü Nev-Bahar (İnceleme-Metin-Sözlük). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

11. Divanü Lûgat-it Türk Dizini. (1972). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

12. Ercilasun Ahmet Bican. (2005). Başlangıçtan Yirminci Yüzyıla Türk Dili Tarihi. Ankara. Akçağ Yayınları.

13. Ercilasun Ahmet Bican. (2007). “Türkçede Öl- Fiili Üzerine” Makaleler (Dil-Destan-Tarih-Edebiyat). Ankara. Akçağ Yayınları. s. 371–376.

14. Erdem Mehmet Dursun. (2003). “Anadolu Ağızlarında Görülen Birincil Ünlü Uzunlukları Üzerine”. Journal Of Turkish Studies (Türklük Bilgisi Araştırmaları) (Kaf Dağının Ötesine Varmak Festschrift İn Honor Of Günay Kut). (Editör: Şinasi Tekin ve Gönül Alpay Tekin). USA. Published at the Department of Near Eastern Languages and Literatures Harvard University. V. 27/II, s. 79- 110.

15. Gabain A. Von. (2003). Eski Türkçenin Grameri. (çev. Mehmet Akalın). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

16. Ilhan Nadir. (1998). Hazâ’inu’s- Sa‘âdât (İnceleme-Metin-Dizin). Elazığ. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yayımlanmamış Doktora Tezi.

17. Karahan Leyla. (1994). Kıssa-i Yûsuf (Yûsuf u Züleyhâ). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

18. Karasoy Yakup. (1998). Şiban Han Dîvânı (İnceleme-Metin-Dizin-Tıpkıbasım). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

19. Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I. (1991). Ankara. T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

20. Korkmaz Zeynep. (1992). Gramer Terimleri Sözlüğü. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

21. Korkmaz Zeynep. (1995). “Eski Anadolu Türkçesinde Aslî Ünlü (Vocal) Uzunlukları” Türk Dili Üzerine Araştırmalar (Birinci Cilt). (443–458). Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

22. Şeyh Süleyman Efendi. (1298). Lugat-i Çağatay ve Türkî-i Osmanî. İstanbul.

23. Tekin Talat. (2003). Orhun Türkçesi Grameri. (Yay: Mehmet Ölmez). İstanbul. Türk Dilleri Araştırmaları Dizisi: 9.

24. Toparli Recep ve ARGUNŞAH, Mustafa. (2008). Mu’înü’l-Mürîd. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

25. Toparli Recep ve diğerleri. (2003). Kıpçak Türkçesi Sözlüğü. Ankara. Türk Dil Kurumu Yayınları.

26. Yalçin Süleyman Kaan. (2009a). “Türkçede Artdamaksıllaşma Olayının Birincil Uzun Ünlülerle İlgisi Üzerine Bir

Değerlendirme” Turkish Studies / Türkoloji Araştırmaları, (Prof. Dr. Ahmet Buran Armağanı), Volume 4/8 Summer, s. 2340-2357.

Kisaltmalar
Dil ve Lehçe Kısaltmaları

AK. : Ana Kıpçakça
AO. : Ana Oğuzca
AT. : Ana Türkçe
Çağ. : Çağatay Türkçesi
E. Bulg. : Eski Bulgar Türkçesi
ET. : Eski Türkçe
ETT. : Eski Türkiye Türkçesi
Hrz. : Harezm Türkçesi
Kök. : Köktürk Türkçesi
Kpç. : Kıpçak Türkçesi
Krh. : Karahanlı Türkçesi
OT. : Orta Türkçe
T. Bulg. : Tuna Bulgar Türkçesi
TT. : Türkiye Türkçesi
Uyg. : Uygur Türkçesi
V. Bulg. : Volga Bulgar Türkçesi

ФОНЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ И АКУСТИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ ГЛАСНЫХ ЗВУКОВ ПЕРЕДНЕГО РЯДА В ТУРЕЦКОМ ЯЗЫКЕ И ЕГО ДИАЛЕКТАХ

С. К. Ялчин[1]

Аннотация. Современные исследования показывают, что в туркменском, якутском, хакасском языках первичная долгота гласных звуков системно сохранилась, однако в других тюркских языках сохранение данного явления не наблюдается. В некоторых тюркских языках гласные, которые не сохранили долготу, подвергшись к укорочению, смешиваются с передними короткими гласными, таким образом, происходят изменения гласных в некоторых тюркских

[1] Университет Фират, доц. кафедры современных тюркских языков факультета гуманитарных и социальных знаний, канд. филол. наук, Эльазыг, skyalcin23@gmail.com.

языках. Фонетические изменения развиваются и при помощи дифтонгизации, удвоения согласных, ассимиляции, диссимиляции, редукции и т.п. Укорочение первичных долгих гласных звуков наблюдаются во многих тюркских языках и их диалектах.
В данной статье приводятся результаты исследования фонетических особенностей, изменений, подвергших образованию передних долгих гласных звуков в турецком языке и в его диалектах, особенностей, повлиявших на фонетическую систему укорочения долгих гласных звуков.
Ключевые слова: передние долгие гласные, фонетические изменения, тюркские языки, турецкий язык, диалекты.

PHONETRIC FEATURES AND ACOUSTIC CHARACTERISTICS OF VOICE SOURCES OF THE FRONT ROW IN THE TURKISH LANGUAGE AND ITS DIALECTS

S. K. Yalcin[1]

Summary. Modern studies show that in the Turkmen, Yakut, Halassian languages the primary longitude of vowel sounds has been systematically preserved, but in other Turkic languagesthe preservation of this phenomenon is not observed. In some Turkic languages, vowels that do not retain longitude, being shortened, mix with the front short vowels, thus, the vowels change in some Turkic languages. Phonetic changes also develop with the help of diphthongization, doubling of consonants, assimilation, dissimilation, reduction, etc. Shortening of primary long vowel sounds is observed in many Turkic languagesand their dialects.
This article presents the results of a study of phonetic peculiarities, changes that exposed the formation of anterior long vowel sounds in the Turkish language and its dialects, features that affected the phonetic system of shortening long vowels.
Keywords: forward long vowels, phonetic changes, Turkic languages, Turkish, dialects.

[1] University of Fyrat, Assoc. Prof. of modern Turkic languages of faculty of humanitarian and social knowledge, Cand. Sci. (Philol), Elyazyg, skyalcin23@gmail.com.

Содержание

КРЫМСКОТАТАРСКАЯ НАРОДНАЯ ПОЭЗИЯ ВОЕННОГО ПЕРИОДА (С. Э. Абдуллаева) 5

СТРАНИЦЫ АРХИТЕКТУРНОЙ ЛЕТОПИСИ ГЯНДЖИ XII В. (Р. Б. Аменздаде) 11

СОКРОВИЩА НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА В ПОЭЗИИ Н.ИШУТКИНА (А. Б. Анисимова, С. Н. Маскаева) 17

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ НА ПРИМЕРЕ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО НАРОДА (Н. Р. Ахундова) 23

MİŞER TATAR AĞIZLARININ SÖZ VARLIĞI ÜZERİNE (E. S. Alkaya) 33

СКИФЫ И САКИ: РАЗНОЛИКОСТЬ ОБЩЕЙ КУЛЬТУРЫ И ЭТНИЧЕСКАЯ НЕОДНОРОДНОСТЬ (М. Х. Бакиров) 40

СИМВОЛИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЗНАЧЕНИЯ МОКШАНСКИХ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ С ЦВЕТОВЫМ КОМПОНЕНТОМ (С. В. Богдашкина) 51

О БУЛГАРСКИХ ДИРХАМАХ XIII В. С ИЗОБРАЖЕНИЕМ ЛЬВА И СОЛНЦА (А. И. Бугарчев, О. В. Степанов) 56

ТЕРМИНЫ РОДСТВА В КУРМАНТАУСКОМ ГОВОРЕ ТАТАРСКОГО ЯЗЫКА (М. Р. Булатова) 64

ИСЛАМ ҺӘМ МӘҖҮСИЛЕК МӘДӘНИЯТЛӘРЕ СИНТЕЗЫ БУЛАРАК ТАТАР ХАЛКЫНЫҢ МАЛ АСРАУ ЙОЛАЛАРЫ (2015–2017 ЕЛЛАРДА ОЕШТЫРЫЛГАН ЭКСПЕДИЦИЯ МАТЕРИАЛЛАРЫ БУЕНЧА) (А. Д. Батталова) 70

МӨНӘҖӘТЛӘРНЕ БАСТЫРЫП ЧЫГАРУ ТАРИХЫННАН (Т. Н. Галиуллин) 82

ДУХИ-ХОЗЯЕВА В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ТАТАР-МИШАРЕЙ ДРОЖЖАНОВСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН (Л. Х. Давлетшина) 93

НАЦИОНАЛЬНЫЙ БАЛЕТ Ф. ЯРУЛЛИНА «ШУРАЛЕ» В АРХИВНЫХ ДОКУМЕНТАХ И ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЯХ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН (Г. Р. Давлетьянова, Л.Н. Донина) 101

СКАЗКА Г. Х. АНДЕРСЕНА «ОГНИВО» В РУССКОЙ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ (В. Е. Добровольская) 113

ИСКУССТВО КАЗАНСКО-ТАТАРСКОЙ ФИЛИГРАНИ: АВТОХТОННОСТЬ И ВЛИЯНИЯ (Л. Н. Донина, С. В. Суслова) 123

ТАТАР ҺӘМ БАШКОРТ ХАЛЫК ҖЫРЛАРЫНДА ЖАНР ҺӘМ ТЕМА УРТАКЛЫКЛАРЫ (Л. Ф. Җамалиева) 136

СТРУКТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ У ТАТАР ТЕТЮШСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН (Ф. Х. Завгарова) 144

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ТАМБУРНОЙ ВЫШИВКИ В ЧУВАШСКОМ НАРОДНОМ КОСТЮМЕ (Н. И. Захарова-Кульева)..... 156

СИНОНИМИЧЕСКИЕ ВАРИАНТЫ ЛИТЕРАТУРНЫХ АНТРОПОНИМОВ (Г. Х. Зиннатуллина) 162

ВОПРОСЫ ПОЭТИКИ ТАТАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА В ТРУДАХ ГАЛИ РАХИМА (М. И. Ибрагимов, А. М. Гайнутдинов) 169

КРЕЗЬ В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ (А. В. Ишмуратов, М. Ю. Рябов) 175

АНТРОПОНИМЫ ЮГО-ВОСТОЧНОГО ДИАЛЕКТА МОКШАНСКОГО ЯЗЫКА (НА МАТЕРИАЛЕ ГОВОРА С. АДАШЕВО) (Н. Ф. Кабаева) 184

МНОГОСЛОГОВЫЕ НАПЕВЫ ТАТАР-КРЯШЕН ЗАКАМЬЯ В ОБЩЕРЕГИОНАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ: ОБЩНОСТЬ И СПЕЦИФИКА ЛАДОМЕЛОДИЧЕСКОГО УСТРОЙСТВА (Э. Ф. Камалова) 190

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ СЕЛА ВЕРХНИЙ СУБАШ БАЛТАСИНСКОГО РАЙОНА ТАТАРСТАНА (ПО СЛЕДАМ ОДНОЙ ФОТОГРАФИИ) (Э. Р. Каюмова) 206

ОСОБЕННОСТИ РАССКАЗОВ-МЕМОРАТОВ О ДЕТСКИХ ИГРАХ В ПОЛЕВЫХ ЗАПИСЯХ ОТ ВЗРОСЛЫХ ИНФОРМАНТОВ (М. А. Ключева) 214

СИСТЕМА ЗАЩИТНО-УВЕДОМИТЕЛЬНЫХ НАДПИСЕЙ НА КАМНЕ-ОБЕРЕГЕ В СТЕНЕ ЭТРУССКОГО ХРАМОВОГО КОМПЛЕКСА В МЕСТЕЧКЕ ПОДЖИО КОЛЛА (Ф. Р. Латыпов).....224

ЭКСПЕДИЦИОННАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ НАУЧНОГО ОБЩЕСТВА ТАТАРОВЕДЕНИЯ (Ф. Ф. Марданова) 232

МОРДОВСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ ЭПОС «МАСТОРАВА» ВЕРШИНА БОГАТОГО УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА МОРДОВСКОГО НАРОДА (С. Н. Маскаева, А. О. Шевцова) ... 244

ОВРАГ СТЕПАНА РАЗИНА: НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЫТОВАНИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ПРЕДАНИЙ И ЛЕГЕНД СЕГОДНЯ (М. Г. Матлин) 249

ЛЕКСЕМЫ ДЛЯ ОБОЗНАЧЕНИЯ КОРИЧНЕВОГО И БУРОГО ЦВЕТОВ В ТЮРКСКИХ ЯЗЫКАХ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ (Р. Т. Муратова) 260

ТАТАР ЭПИК ФОЛЬКЛОРЫНДА ДАСТАННЫҢ РОМАНИК ТӨРЕ: ТӨП ҮЗЕНЧӘЛЕКЛӘРЕ (Л. Х. Мөхәммәтҗанова, Г. Р. Хөсәенова) 268

ГАБДУЛЛА ТУКАЙ ӘДӘБИ МУЗЕЕНДА ШАГЫЙРЬНЕҢ ЯЗМА МИРАСЫ (Р. В. Нәгыймуллина) 277

ХӘСӘН ГАЛИ ЯЗМАЛАРЫНДА ТАТАРЧА АЙ АТАМАЛАРЫ (Ф. Ш. Нуриева) 282

КРУЖЕВНЫЕ «ОСОБИНКИ» ИЛИ НЕМНОГО ОБ ИСТОРИИ «ОДНОЙ ДРАГОЦЕННОЙ ЖЕМЧУЖИНЫ» – ПОКРОВСКОГО ЖЕНСКОГО МОНАСТЫРЯ МАМАДЫШСКОГО УЕЗДА КАЗАНСКОЙ ГУБЕРНИИ (А. П. Обрезкова) 288

СЕМАНТИКА МЕХА В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ: ТЮРК-СКО-ФИННО-УГОРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ (А.Н.Павлова) 297

ИСТОКИ ТРАДИЦИОННОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ ВОЛЖСКИХ ФИННОВ (В. С. Патрушев) 301

СТОЛ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ ВОЛЖСКИХ БУЛГАР И ЕГО ПАРАЛЛЕЛИ (К. Ю. Рахно) 313

ПЕЙЗАЖНАЯ ЖИВОПИСЬ АКАДЕМИКА ВАЛЕРИЯ РЖЕВСКОГО В КОНТЕКСТЕ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СРЕДЫ ПОВОЛЖЬЯ (Е. А. Ржевская) 323

ИСТОРИЯ СЛОЖЕНИЯ ЧУВАШСКОЙ ЗАГОВОРНОЙ ФОРМУЛЫ «ПРИБЫЛ ЗАМОРСКИЙ ИСЦЕЛИТЕЛЬ» (В. Г. Родионов) 336

ПОСЛОВИЦЫ И ПОГОВОРКИ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ КУЛЬТУРОВЕДЧЕСКОЙ КОМПЕТЕНЦИИ НА УРОКАХ РОДНОГО (МОКШАНСКОГО) ЯЗЫКА (М. И. Савостькина) 346

ОТ ЗИКРА К МУНАДЖАТУ. ЭЛЕМЕНТЫ СУФИЙСКОГО РИТУАЛА В ТАТАРСКОМ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ (Г. Р. Сайфуллина) 352

НАРОДНОЕ ПОЭТИЧЕСКОЕ ТВОРЧЕСТВО СИБИРСКИХ ТАТАР: ДАСТАНЫ (Ф. С. Сайфулина) 363

КОРПУС ТАТАРСКОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ (М. Р. Сайхунов, Т. И. Ибрагимов, К. Р. Галиуллин) 370

НАЗВАНИЯ НАРОДОВ В ФОЛЬКЛОРЕ ПРИКАМЬЯ (Т. А. Сироткина) 378

ЖАНРОВО-ТЕМАТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ АРМЕЙСКОЙ ПОЭЗИИ МАЛЫХ ФОРМ (НА МАТЕРИАЛЕ «ДЕМБЕЛЬСКИХ» АЛЬБОМОВ») (А. В. Сорокина, М. А. Тростина) 385

О ГЕНДЕРНЫХ АСПЕКТАХ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ (Г. Р. Столярова, Н. В. Рычкова, С. Ю. Рычков) 398

ИНТЕРНЕТ ҺӘМ ФОЛЬКЛОР: ТРАДИЦИЯЛӘРНЕҢ ВИРТУАЛЬ ЧЕЛТӘРГӘ КҮЧҮЕ (ВКОНТАКТЕ ЧЕЛТӘРЕНДӘГЕ «ТАТАР АВЫЛЛАРЫ» ТӨРКЕМЕ МИСАЛЫНДА) (Р. Р. Сабиров) 405

МАТУР ӘДӘБИЯТ ӘСӘРЛӘРЕ ТЕЛЕНДӘ ӘЙБЕРЛӘР КҮЛӘМЕН БЕЛДЕРҮЧЕ ҮЛЧӘМ БЕРӘМЛЕКЛӘРЕНЕҢ КУЛЛАНЫЛЫШЫ (Г. М. Сөнгатов) 417

К ЮБИЛЕЮ ВЕЛИКОГО ТАТАРСКОГО КЛАССИКА ГАЛИМЗЯНА ИБРАГИМОВА (С. Е. Танаева, В. Х. Хакимова) 428

ДИДАКТИЧЕСКАЯ ИГРА КАК СРЕДСТВО АКТИВИЗАЦИИ РЕЧЕВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ДЕТЕЙ-ИНОФОНОВ НА УРОКАХ МОКШАНСКОГО ЯЗЫКА (Т. В. Терентьева, С. В. Богдашкина)..... 433

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ РЫБНОСЛОБОДСКОГО КРУЖЕВА И ИХ ИСТОРИЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX–НАЧАЛЕ XXI ВВ. (Е. Н. Тимофеева).....438

СТИХИ-ПОЖЕЛАНИЯ В КОНТЕКСТЕ АЛЬБОМНОЙ ПОЭЗИИ (НА МАТЕРИАЛЕ «ДЕВИЧЬИХ» АЛЬБОМОВ) (М. А. Тростина, С. Г. Шаронова) 448

ТАТАРЛАРНЫҢ ЮВЕЛИРЛЫК СӘНГАТЕ (Ә. Г. Төхфәтуллина).....458

НАРОДНАЯ ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА КАК ОБЪЕКТ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОГО ИЗУЧЕНИЯ (Н. А. Хуббитдинова) 464

ТРАДИЦИОННЫЙ ФОЛЬКЛОР БАШКИР В СОВРЕМЕННОМ БЫТОВАНИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ XXI ВЕКА) (Г. Р. Хусаинова) 468

ТЕЛНЕҢ ЭТНОМӘДӘНИ ТИРӘЛЕГЕНДӘ ТАТАР МИФОНИМНАРЫ (Г. С. Хаҗиева-Демирбаш) 477

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ В ЛИРИКЕ А. АРАПОВА (Е. В. Цымдянкина, С. Н. Маскаева) 486

ОПЫТ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ КОНЦЕПЦИИ Г. Д. ГАЧЕВА В ОБЛАСТИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ ТАТАРСКОГО НАРОДА (А. М. Шарипов) 494

КРАСОТА ЭПИЧЕСКИХ ГЕРОИНЬ В АРХАИЧЕСКИХ ЭПОСАХ БАШКИР (НА МАТЕРИАЛЕ ЭПОСОВ «УРАЛ-БАТЫР», «АК-БУЗАТ», «ЗАЯТУЛЯК И ХЫУХЫЛУ») (Г. В. Юлдыбаева) 505

ТАТАРСКИЙ ДИАЛЕКТНЫЙ ЯЗЫК: ГРАММАТИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ ЧИСЛА (Ф. Ю. Юсупов) 514

БЫТОВЫЕ ЙОМАКИ СИБИРСКИХ ТАТАР: ОБРАЗ МЛАДШЕГО БРАТА (СЫНА) (Ф. Ю. Юсупов) 525

ТАТАРСКИЕ ЖУРНАЛЫ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ ДЕТСКИХ ИГР (Е. Л. Яковлева) 535

BİRİNCİL UZUN ÜNLÜLERİN TÜRKİYE TÜRKÇESİNDE VE AĞIZLARINDA SES BİLGİSİ GÖRÜNÜMLERİ VE BU ÜNLÜLERLE İLGİLİ SES OLAYLARI (S. K. Yalçin) 545

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА
НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ

Материалы
IV Всероссийской научно-практической конференции
с международным участием

Дизайн обложки *И. И. Шакиров*

Подписано в печать с оригинал-макета 29.01.2018.
Формат 60x84 $^{1}/_{16}$. Офсетная бумага. Гарнитура «Times New Roman».
Усл. печ. л. 35. Печать ризографическая. Тираж 100 экз.

Издательство «Ихлас». 420066, Казань, ул.Вишневского, 26 а.
Тел.: 89172836545
E-mail: ilfaz@mail.ru