

РӘСӘЙ ФӘННИ ОЙОШМАЛАР ФЕДЕРАЛЬ АГЕНТЛЫҒЫ
БАШКОРТОСТАН РЕСПУБЛИКАҢЫ ХӨКҮМӘТЕ
РӘСӘЙ ФӘНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ
РФА ТАРИХ-ФИЛОЛОГИЯ ФӘНДӘРЕ БҮЛЕГЕ
РӘСӘЙ ТАРИХ ЙӘМҒИӨТЕ
РФА ӨФӨ ҒИЛМИ ҮЗӘГЕ
БАШКОРТОСТАН РЕСПУБЛИКАҢЫ ФӘНДӘР АКАДЕМИЯҢЫ
РФА ӨҒҮ ТАРИХ, ТЕЛ ҺӘМ ӨЗӘБИӘТ ИНСТИТУТЫ

РӘСӘЙ ТӨБӘКТӘРЕНДӘ ГУМАНИТАР ФӘНДӘР ҮСЕШЕ

РФА Өфө ғилми үзәге Тарих, тел һәм әзәбиәт институты
федераль дәүләт бюджет ғилми учреждениеһының
85 йыллығына арналған халык-ара фәнни конференция материалдары
(Өфө к., 1–4 июнь 2017 йыл)

ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО НАУЧНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ РОССИИ
ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ОТДЕЛЕНИЕ ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК РАН
РОССИЙСКОЕ ИСТОРИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО
УФИМСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН
АКАДЕМИЯ НАУК РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ УНЦ РАН

РАЗВИТИЕ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ В РЕГИОНАХ РОССИИ

Материалы Международной научной конференции, посвященной 85-летию
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН
(г. Уфа, 1–4 июня 2017 г.)

УДК 009:001(470.57)(063)
ББК 72.4(2)

Р 17 Развитие гуманитарной науки в регионах России: Материалы Международной научной конференции, посвященной 85-летию Федерального государственного бюджетного учреждения науки Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Уфа: ИИЯЛ УНЦ РАН, 2017. 386 с.: ил.

ISBN 978-5-91608-157-2

В данном сборнике публикуются тексты докладов и выступлений участников Международной научной конференции, посвященной юбилею Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. В них нашли отражение актуальные проблемы развития гуманитарных наук в Российской Федерации и ее регионах, а также в сопредельных странах.

Редакционная коллегия:

А.В. Псянчин (гл. редактор), М.Н. Фархшатов (отв. редактор),
Ф.Г. Хисамитдинова, Г.Х. Абдрафикова, Б.А. Азнабаев, Н.В. Ахмадиева,
М.М. Маннапов, Э.В. Мигранова, Ф.А. Надршина, В.В. Овсянников,
А.Г. Салихов, Р.Н. Сулейманова, Н.А. Хуббитдинова, Г.Р. Хусаинова,
Г.Н. Ягафарова

Рецензенты:

к. и. н. Р.Р. Газизов, д. филол. н. Г.С. Кунафин

Составители:

И.И. Буляков (отв. составитель), Г.Б. Азаматова, А.Я. Ильясова,
Л.Ф. Тагирова, К.А. Мухамедьярова

ISBN 978-5-91608-157-2

© ИИЯЛ УНЦ РАН, 2017

ПРЕДИСЛОВИЕ

В марте 1987 г. исполнилось 85 лет со дня основания ордена «Знак Почета» Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, который является одним из флагманов отечественной гуманитарной мысли. Он был создан по решению Правительства Башкирской АССР для комплексного изучения духовной культуры башкир и других народов края, что во многом предопределило направления его развития. После включения в 1951 г. в состав новообразованного Башкирского филиала Академии наук СССР на первый план в его деятельности вышло изучение фундаментальных проблем духовной истории Исторического Башкортостана. В результате за последние полвека были созданы такие фундаментальные труды, как «Очерки по истории Башкирской АССР» в трех томах, «История Уфы», «История башкирской литературы» в шести томах, свод «Башкирское народное творчество» в 18 томах, «История Башкортостана» в четырех томах, многотомные толковые, диалектологические, двуязычные словари, «История башкирского народа» в семи томах и другие. Они нашли признание в стране и за рубежом и вошли в золотой фонд отечественной науки.

1–4 июня 2017 г. в г. Уфе состоялась Международная научная конференция «Развитие гуманитарной науки в регионах России», посвященная славному юбилею Института истории, языка и литературы УНЦ РАН. В ней приняли очное или заочное участие более 200 ученых России, а также дальнего и ближнего зарубежья: Беларуси, Казахстана, Таджикистана, Узбекистана, Украины, Великобритании, Японии. Многие из них имеют многолетний опыт позитивного сотрудничества с башкортостанскими коллегами, в том числе по реализации крупных совместных научных проектов.

На конференции были обсуждены современное состояние, проблемы и перспективы развития академической и прикладной археологии, истории, языкознания, фольклористики, литературоведения. В данный сборник вошли тексты наиболее интересных выступлений, хотя редакционная коллегия не всегда разделяет отдельные взгляды и выводы докладчиков, авторский стиль которых во многом был сохранен.

Юбилейная конференция показала не только значимые достижения, но и наличие существенных проблем в развитии отечественной гуманитарной мысли. Очевидно, что новая Россия нуждается в более эффективных фундаментальных исследованиях в области истории, языкознания, литературоведения, этнологии, археологии. В эпоху новых глобальных вызовов страна может сохранить свое цивилизационное лицо и идти вперед, только опираясь на достижения «большой» академической науки.

РАЗДЕЛ I СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Р.Р. Абдрахманов
(НЛМ РБ, Уфа, Россия)

ПОМОЩЬ АРА ГОЛОДАЮЩИМ ДЕТЯМ БАШКИРИИ

Большую помощь голодающему населению Башкирии во время голода 1921–1922 гг. оказала Американская администрация помощи (American Relief Administration). Она была общественной благотворительной организацией из США, пользовалась широкой поддержкой правительства и конгресса этой страны, помогала пострадавшим от войны народам Европы [2, с. 234]. США согласились оказать помощь голодающим Советской России и дать 20 млн. долларов на закупку хлеба и семян лишь при условии, что правительство РСФСР обязуется в течение трех месяцев затратить на закупку через АРА продовольствия и семян для голодающих на сумму до 10 млн. долларов чеками или золотом, принадлежащим русской казне до августа 1914 г. [4, л. 16].

Первоначально представители данной организации планировали оказывать продовольственную помощь исключительно детям, а также беременным женщинам и кормящим матерям. Однако, столкнувшись с масштабами голода, АРА была вынуждена заниматься спасением и взрослых. Советское правительство приняло на себя содержание состава приглашаемых в страну служащих АРА, оборудование столовых, провоз продовольствия до места его выдачи и другие расходы [4, л. 23].

АРА развернула деятельность в Башкирии после обращения Комиссии по улучшению жизни детей при ВЦИК представителю советского правительства при Американской администрации помощи Пальмеру об оказании помощи голодающим детям Башкирии [1, с. 45]. Первая партия из 20 тыс. детских пайков была доставлена в Уфу в середине ноября и распределена по детским домам и детским больницам. Всего в ноябре в 46 детских учреждениях получали питание из Америки 2 тыс. 100 детей. С 16 ноября начала работать первая детская столовая АРА в Уфе [6, с. 29].

Примерно через неделю после открытия первой столовой АРА в Уфе началась выдача горячих обедов из американских продуктов в детских больницах. До получения пайков АРА во многих лечебных учреждениях города специального детского пайка не существовало. Истощенные и больные дети получали репу и мороженный картофель, что нередко приводило к вторичной дизентерии со смертельным исходом. За короткий период выдачи пайков АРА кормилицам в Доме грудного ребенка наблюдалось снижение младенческой смертности до 26%. Для контролирования работы детских столовых АРА и дальнейшего их развертывания в голодающих регионах создавались особые Российско-Американские комитеты помощи детям (РАКПД). К концу декабря 1921 г. в Уфе при помощи РАКПД было открыто 5 столовых, в которых ежедневно питалось от 300 до 2 000 детей [6, с. 36].

В Малой Башкирии питание детей началось также в декабре 1921 г. С 6 по 16 декабря при помощи РАКПД Стерлитамака начали свою работу 39 питательных пунктов в Стерлитамакском и Юрматынском кантонах, в которых получали питание 4 506 детей, а также персонал столовых. Согласно установленным американцами правилам питаться в столовых могли дети в возрасте до 14 лет, прошедшие медицинское обследование и признанные голодающими. Горячий обед выдавался в строго определенное время. Порция должна была быть съедена в столовой, уносить ее домой запрещалось. В паек входили рис, сало, молоко, какао, сахар, бобы, мука [5]. Всего к 12 декабря на территории республики действовало 33 детских столовых АРА. К 21 января 1922 г. в Малой Башкирии работало

325 детских столовых, в которых получали питание 32 тыс. 112 чел. В Уфимской губернии на 25 января было организовано 335 столовых, где отпускалось 41 тыс. 267 пайков [6, с. 44].

К началу мая 1922 г. АРА кормила в Уфимской губернии 74 тыс. 846 детей, 295 тыс. 440 взрослых и 2 тыс. 200 больных. В Башкирской республике пищу получали 111 тыс. 93 ребенка и 306 тыс. 235 взрослых [6, с. 67]. На 15 июня 1922 г. продовольственная помощь данной организации оказывалась в Уфимской губернии 129 тыс. 852 детям, в Башкирской республике – 152 тыс. 166 детей [3, л. 59]. В августе 1922 г. на территории бывшей Малой Башкирии находилось 1 591 питательных пунктов АРА, где питалось 197 тыс. 6 детей, в Уфимской губернии – 1 200 питательных пунктов с 156 тыс. 788 детьми [6, с. 82]. В апреле–мае 1923 г. в БАССР работало 465 столовых этой организации, где обеспечивалось питанием 118 тыс. 478 чел. [2, с. 234].

Кроме продовольствия, АРА поставляла в Советскую Россию медикаменты и госпитальное оборудование. В Башкирской республике и Уфимской губернии были открыты приюты для сирот, были доставлены продовольствие, одежда и обувь. Всего в Башкирию в 1921–1922 гг. из-за границы было завезено 1 817 тыс. пудов различных продуктов, свыше 1 млн. банок консервированного молока, много одежды и обуви [2, с. 234].

Помощь АРА во время голода 1921–1922 гг. населению Башкирии, особенно детям, была очень значительной. Деятельность этой благотворительной общественной организации на территории республики позволила спасти десятки тысяч детских жизней от голодной смерти, способствовала улучшению жизни подрастающего поколения.

Источники и литература

1. Детская беспризорность на Южном Урале в 1920-е годы: Сб. док. и материалов / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2013.
2. История башкирского народа: В 7 т. Уфа, 2010. Т. 5.
3. РГАСПИ. Ф. 76. Оп. 3. Д. 204.
4. Там же. Д. 220.
5. Стерлитамакский рабочий. 2010. 30 июня.
6. Усманов Н.В. Миссия полковника Белла: О деятельности Уфимско-Уральского отделения Американской администрации помощи (1921–1923-е гг.). Бирск, 2007.

Ю.М. Абсалямов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ПУБЛИКАЦИИ ИСТОРИКОВ БАШКОРТОСТАНА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «РОССИЙСКАЯ ИСТОРИЯ» (1957–2017 гг.)

Журнал «Российская история» на сегодняшний день является ведущим научным периодическим изданием публикующим статьи по истории России. Учредителями журнала являются Российская академия наук и Институт российской истории РАН, периодичность издания – 6 раз в год. Журнал входит в список ВАК, а также в международные индексы научного цитирования Web of Science и Scopus. Первый номер журнала появился в марте–апреле 1957 г., таким образом в первый год вышло 5 номеров. С 1957 по 1992 г. журнал выходил под названием «История СССР». В дальнейшем, на протяжении 16 лет, журнал назывался «Отечественная история», с 2009 г. и поныне выходит как журнал «Российская история».

С момента выхода первого номера установилась и сохранялась до сегодняшнего дня структура журнала, которая состоит из следующих разделов: статьи; публикации; сообщения и заметки; критика и библиография (рецензии, обзоры); хроника научной жизни, в том числе юбилеи, некрологи. В разные годы редакция журнала выделяла дополнительную рубрику – вспомогательные исторические дисциплины (историография,

источниковедение методы исторического исследования) и тематические (юбилейные) подразделы.

В результате сплошного просмотра содержания журнала «Российская история» за неполные 60 лет нами было выявлено по предварительному подсчету 19 статей, 15 рецензий и обзоров литературы, 6 сообщений, авторами которых выступили историки Башкортостана.

Одним из первых среди историков Башкирии на страницах журнала выступил Р.Г. Ганеев с сообщением «Научная сессия по истории Башкирии» (в № 5 за 1961 г.) [17].

В разделе «Хроника научной жизни» в разные годы появились сообщения о проведенных в г. Уфе научных конференциях М.М. Кульшарипова [28], А.Н. Аринина, В.В. Болтушкина [5], В.А. Надеждиной, А.С. Верещагина [33].

В тематическом разделе «В вузах страны» изредка появлялись краткие сообщения деканов К.Г. Газизова [15] и М.М. Кульшарипова [3] о состоянии дел на историческом факультете Башкирского госуниверситета.

И.М. Гвоздикова с Р.Г. Кузеевым посвятили свою статью 10-летию Южно-Уральского отделения Археографической комиссии АН СССР [20].

Большинство статей, авторами которых стали историки Башкортостана, посвящены советскому периоду. Основные темы статей посвящены образованию Башкирской АССР [1], национальному движению в период Гражданской войны [14], периоду НЭПа [22, 31, 39, 40], Башкирской комплексной экспедиции Академии наук СССР (1928–1932 гг.) [23], рабочему классу, социально-классовой структуре, национальным процессам происходившим в регионе во второй половине XX в. [6, 27, 30, 37].

Опубликованные статьи по дореволюционной истории посвящены Салавату Юлаеву и другим сподвижникам Е. Пугачева [19, 16]. А.З. Асфандияров опубликовал статью, посвященную демографическим процессам в башкирской семье в конце XVIII – первой половине XIX в. [7] М.И. Роднов с интервалом в три года опубликовал три статьи по отдельным сюжетам аграрной истории России второй половины XIX в. [34, 35, 36].

Рецензии опубликованные на страницах журнала «Российская история», авторство которых принадлежит историкам Башкирии, как правило посвящены монографическим изданиям по советскому периоду [2, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 24, 25, 26, 29, 32, 38]. Стоит отметить рецензию группы уфимских авторов на «Уральскую историческую энциклопедию» (2000 г.), высказавшую целый ряд конкретных критических замечаний [4].

Таким образом, за 60 лет в журнале «Российская история» историками Башкортостана опубликовано 40 статей (в т. ч. сообщений, рецензий). Даже если добавить к этому числу авторов из других регионов, опубликовавших на страницах журнала рецензии на монографии башкирских авторов (таких может оказаться около 20 статей), то получается в среднем одна статья в год. Казалось бы – неутешительный итог. Однако если посмотреть переписку «Вконтакте» (<https://vk.com/club52880692>), то на вопрос «сколько требуется времени для публикации статьи» работники редакции журнала отвечают «Долго. От полугода и дольше. Да и саму рецензию (положительную или отрицательную) тоже приходится подождать. К сожалению...» (1 дек. 2015 г.). Остается либо ждать «от полугода и дольше», либо создавать свой региональный исторический журнал (лучше электронный, eISSN) (см. http://jes.su/index.php?dispatch=pages.view&page_id=2).

Источники и литература

1. Абдуллин М.И. История образования Башкирской АССР в современной буржуазной историографии // История СССР. 1972. № 6. С. 194–205.
2. Аврус А.И., Герман А.А. (Саратов); Хазиев Р.А. (Уфа). Провинциальные аспекты истории Гражданской войны в России глазами американского историка // Отечественная история. 2004. № 4. С. 169–176.
3. Агалаков В.Т., Кузнецов И.И., Литвява В.И. (Иркутск), Джалилов А.Г., Смоленский В.А. (Баку), Кульшарипов М.М. (Уфа). На кафедрах истории СССР университетов // История СССР. 1983. № 5. С. 215–219.

4. Акбулатов И.М., Данилко Е.С., Кучумов И.В., Шакурова Ф.А., Псянчин А.В. (Уфа). Уральская историческая энциклопедия // Отечественная история. 2001. № 6. С. 168–170.
5. Аринин А.Н., Болтушкин В.В. (Уфа). Октябрьская революция и осуществление ленинской национальной политики в Поволжье и Приуралье. Конференция в Уфе // История СССР. 1989. № 5. С. 216–218.
6. Аринин А.Н., Болтушкин В.В. (Уфа). Современные национальные процессы в Башкирии: особенности, проблемы, пути совершенствования // История СССР. 1990. № 5. С. 31–41.
7. Асфандияров А.З. (Уфа). Башкирская семья в конце XVIII – первой половине XIX века // История СССР. 1984. № 4. С. 150–161.
8. Ахунзянов Т., Зайцев Я. (Уфа). Научный труд по истории Советской Башкирии // История СССР. 1967. № 3. С. 157.
9. Бикбаев Р.А. (Уфа), Егоров В.М. Илишев Г.Ш. Деятельность Башкирской партийной организации по развитию сельского хозяйства (1946–1970 гг.) // История СССР. 1984. № 3. С. 163.
10. Болтушкин В.В., Ганеев Р.Г. Кузеев Р.Г. Рабочий класс – создатель коммунизма. (Рабочий класс Башкирии в 50–60-е годы). Уфа, 1969. 259 с. // История СССР. 1970. № 3. С. 160–161.
11. Болтушкин В.В., Ганеев Р.Г. Саяхов Ф.Л. Осуществление ленинского плана построения социализма в Башкирии (1926–1937). Уфа, 1972. 240 с. // История СССР. 1974. № 4. С. 185–186.
12. Болтушкин В.В., Ганеев Р.Г. Формирование и развитие советского рабочего класса Башкирской АССР. Ч. 1. Уфа, 1971. 326 с. // История СССР. 1972. № 6. С. 170–171.
13. Болтушкин В.В., Халфин С.Д. (Уфа). Осуществление в Башкирской АССР ленинских принципов интернационального сплочения трудящихся // История СССР. 1987. № 4. С. 187–189.
14. Верещагин А.С. (Уфа). Некоторые новые тенденции в изучении башкирского национального движения в годы Гражданской войны // Отечественная история. 2002. № 4. С. 116–123.
15. Газизов К.Г. (Уфа). На кафедрах исторического факультета Башкирского университета // История СССР. 1977. № 3. С. 223–224.
16. Галин Г.М. (Уфа). Сподвижники Е.И. Пугачева в ссылке // История СССР. 1982. № 1. С. 132–135.
17. Ганеев Р.Г. Научная сессия по истории Башкирии. Уфа, май 1961 г. // История СССР. 1961. № 6. С. 221–223.
18. Ганеев Р.Г. Саянов Т.Ш. Ленинский комсомол Башкирии (Краткие очерки). Уфа, 1967. 278 с. // История СССР. 1968. № 5. С. 185–186.
19. Гвоздиков И.М. (Уфа). Новые документы об аресте Салавата Юлаева // История СССР. 1978. № 5. С. 141–146.
20. Гвоздиков И.М., Кузеев Р.Г. (Уфа). Южно-Уральскому отделению Археографической комиссии АН СССР – 10 лет // История СССР. 1983. № 6. С. 198–202.
21. Зайнетдинов Ш.Р. (Уфа). Социально-классовая структура Башкирской АССР в 60–70-е годы // История СССР. 1984. № 6. С. 123–132.
22. Зарипова Р.К. (Уфа). Башкирское крестьянство в период нэпа // Отечественная история. 1999. № 6. С. 135–138.
23. Каримов К.К. (Бирск). К истории Башкирской комплексной экспедиции Академии наук СССР (1928–1932 гг.) // История СССР. 1986. № 2. С. 147–155.
24. Кузеев Р.Г., Ямалов М.Б. (Уфа). Движение за коммунистическое отношение к труду на современном этапе (Обзор литературы) // История СССР. 1978. № 3. С. 165–173.
25. Кузеев Р.Г. (Уфа). К.А. Назипова. Национализация промышленности в Татарии (1917–1921 гг.) // История СССР. 1977. № 5. С. 183–185.
26. Кузеев Р.Г., Минибаев Е.К. (Уфа). Советский рабочий класс в Великой Отечественной войне. (Обзор литературы) // История СССР. 1975. № 5. С. 161–170.
27. Кузеев Р.Г., Ямалов М.Б. (Уфа). Количественные и качественные изменения в составе советского рабочего класса на современном этапе (Обзор литературы) // История СССР. 1986. № 6. С. 71–86.
28. Кульшарипов М.М. (Уфа). К проблеме нации и национальных отношений. Научная конференция в Уфе // История СССР. 1980. № 2. С. 229–231.
29. Минибаев Е.К. (Уфа). И.П. Остапенко. Рабочий класс СССР в управлении производством 1956–1970 гг. // История СССР. 1977. № 5. С. 179–180.
30. Миннибаев Е.К. (Уфа). Укрепление интернационального единства рабочего класса

СССР в современных условиях // История СССР. 1986. № 2. С. 17–28.

31. Надеждина В.А. (Уфа). Нэповская Россия в зеркале социальной истории // Отечественная история. 2007. № 4. С. 149–157.

32. Надеждина В.А. (Уфа); Бокарев Ю.П.; Шарапов Ю.П. Россия нэповская // Отечественная история. 2004. № 4. С. 180–189.

33. Надеждина В.А., Верещагин А.С. (Уфа). Международная научная конференция в Уфе // Отечественная история. 2001. № 3. С. 214–217.

34. Роднов М.И. (Уфа). Дворовые люди Уфимского уезда в реформе 1861 г. // Российская история. 2017. № 3. С. 51–58.

35. Роднов М.И. (Уфа). Земство Уфимской губернии и аграрная статистика // Российская история. 2012. № 5. С. 110–120.

36. Роднов М.И. (Уфа). Третья Россия (о крестьянстве и не только) // Российская история. 2009. № 2. С. 163–168.

37. Сафин Ф.Г. (Башкортостан). Языковой аспект суверенизации в Башкортостане // История СССР. 1994. № 4–5. С. 159–180.

38. Сираев З.И. Аминев З.А. Октябрьская социалистическая революция и гражданская война в Башкирии. Уфа, 1966. 482 с. // История СССР. 1968. № 2. С. 167.

39. Хазиев Р.А. (Уфа). Система налогообложения в 1917–1921 гг.: от революционных столиц до уральской провинции // Отечественная история. 2005. № 3. С. 95–109.

40. Хазиев Р.Х. (Уфа). «Автономный нэп» эпохи «военного коммунизма» на Южном Урале: рыночная альтернатива командно-распределительной экономике // Отечественная история. 2001. № 6. С. 46–60.

О.Д. Агапов

(НИИ социальной философии КИУ (ИЭУП), Казань, Россия)

ГУМАНИТАРНЫЕ ПРАКТИКИ РАЗВИТИЯ НАУКИ В ПРОВИНЦИИ

Тематика международной конференции «Развитие гуманитарной науки в регионах России» задает богатый спектр подходов к ее осмыслению, каждый из которых, безусловно, имеет определенные основания и формы реализации. В частности, тема подразумевает социально-демографическое, социально-экономическое, социокультурное «прочтение», через которое возможно увидеть каждый субъект Российской Федерации в личностном измерении докторов и кандидатов наук, научных школ / сообществ, в разнообразии социально-гуманитарных исследований, позволяющих поставить вопрос о подлинном состоянии социального и человеческого капитала определенного российского региона.

Предметом нашего интереса в заявленной проблематике выступают гуманитарные практики развития науки в провинции или вопрос бытия в качестве ученого или философа условиях малых и средних городов России. Иными словами, нас интересует вопрос какие смыслы вкладывают / могут вкладывать в свою деятельность гуманитарии.

С одной стороны, понятно, что смысл социально-гуманитарного познания не может быть отдельной для мегаполисов и провинций. Однако, интуитивно ясно, что быть ученым в столице, и быть ученым вне крупных университетских центров не одно и то же. Безусловно, эпоха интернета, иных инфокоммуникационных технологий позволила «снять» остроту проблемы доступа к ресурсам классических библиотек, признанных международных и российских научных журналов и библиотек. Вместе с тем, информационные возможности без интеллектуальной среды, без теоретико-методологического *этноса* остается невостребованным резервом для местных муниципальных сообществ (не только для молодежи, но и для других возрастных групп). Иначе говоря, именно ученые – гуманитарии выступают теми медиумами смыслов, фигурами координации и общительности между мировыми тенденциями развития гуманитарного познания и конкретными социально-гуманитарными проблемами сообществ, в которых живут и действуют гуманитарии.

В центре гуманитарной практики лежит *«забота о»*. В частности, А.Г. Черняков показывает, что основой человеческого бытия, онтологией творчества и поступка

выступает забота. «Основоположение такой онтологии «Сiго ergo sum». «Я забочусь» онтологически предшествует «я мыслю». Именно онтологическое понятие заботы (как центрального экзистенциала) приходит в постклассической философии на смену понятию трансцендентального субъекта. Используя технические термины трансцендентальной аналитики Dasein, мы могли бы сформулировать это положение более точно: трансцендентальный субъект есть экзистенциально-онтологическая модификация заботы, результат определенного перелома в предструктурах понимания» [1, с. 19].

Реконструируя предмет заботы гуманитария (философа, социолога, политолога, историка – иного другого представителя социально-гуманитарных дисциплин) в контексте развития провинции мы увидим, как минимум, две «точки» для проявления участия.

Первый, самый очевидный, предмет заботы – это осмысление динамики развития социальной реальности, которое начинается с описания конкретных ситуаций, с попытки интерпретации полученных «кейсов» в рамках объяснительных возможностей имеющихся социальных теорий. Этот этап накопления эмпирических данных, создания первых теоретических моделей объяснения и выявления возможных тенденций развития.

Второй, уже не столь очевидный предмет заботы гуманитария состоит в том, чтобы обосновать свою деятельность не только перед местными властями или общественными сообществами / НКО, но и для *самого себя*. Открывая для себя проблему самообоснования собственной деятельности ученый-гуманитарий вступает в сферу гуманитарной практики как практики себя в качестве именно ученого.

Безусловно, указанный второй предмет заботы можно было бы игнорировать как некий субъективный каприз, но если мы серьезно размышляем о развитии науки в провинции, на периферии, то мы столкнемся с проблемой не только экономики или социологии науки (оплата труда, занятость, жилье и т. д.), но и экзистенциальной тематикой.

Большинство ученых – гуманитариев сталкиваются в провинции с ситуацией непризнания духовной реальности, с пренебрежением результатами социально-гуманитарного познания, с вопросом *признания* самооценности гуманитарного знания. В известной мере правомерно, на наш взгляд поставить вопрос о *мужестве быть ученым* не благодаря, а вопреки условиям среды.

В мужество быть входит уже способность *мыслить* иначе в отличие от позиции доминирующего политического «истешблimenta» или мнений инерционного большинства. Дело, даже не в ярко выраженной оппозиции, в разоблачении расхождений между радужной отчетностью властей и социальной реальностью (с элементами теневой экономики, криминальных сообществ и т. д.). Дело гуманитария может быть в самом факте мышления, как стремлении пребывать в истине, жить в реальности, самоопределяться.

В этом плане философское или научное мышление – акт становления гражданина, гражданского общества. А.Г. Погоняйло, следуя методологии И. Канта – М. Фуко, называет рациональное мышление формой достижения совершеннолетия. «Совершеннолетний – не тот, кто достиг определенного возраста, а тот, кто обернулся на себя и, следовательно, может себя как-то вести: *вести себя*» [2, с. 29].

Как видим, предмет первой и второй заботы встречаются в мышлении и требуют от ученого как определенного вполне объективного умозаключения, сделанного исходя из применения теоретико-методологического инструментария социальных наук, так и четкой и внятной гражданской позиции по отношению к предмету осмысления, объяснения и понимания.

Не будет преувеличением утверждение, что ученые – гуманитарии занимаются в провинции *гуманитарной навигацией* (О.И. Генисеретский), смысл которой состоит в ориентировании ради личностного развития, развития живых, а не формальных сообществ (научных, социокультурных, политических и т. д.), объединенных жизненными ценностями, формами и практиками жизни. Гуманитарная навигация – это ориентирование в сферах, средах и областях жизни, но не по «карте» формальных институтов и структур.

Навигация включает с себя теоретическую рефлексию, методологическую разработку, методические предложения, проектирование и внедрение моделей и практик социального поведения [3].

В частности, М. Эпштейн, продолжая в 2000-х гг. традицию *гуманитарного ориентирования* пишет, что методологией или искусством выстраивания культурных сообществ владели Д.С. Лихачев – создавший концепт «экологии культуры»; Ю.М. Лотман – творчески преобразивший семиотику в крупнейшее социокультурное движение по исследованию, сохранению и развитию семиосферы; Г.П. Щедровицкий внедривший методы рефлексивной методологии в образовании, градостроительстве, экономике, среди представителей институтов гражданского общества. В целом, М. Эпштейн убежден что в XXI в. на основе социально-гуманитарных наук возникнет техногуманитарная дисциплина – культуроника. Культурониками в истории человеческого рода выступали такие сообщества деятелей культуры как «итальянские гуманисты, немецкие романтики, американские трансценденталисты, итальянские и русские футуристы, русские символисты и концептуалисты» [2].

Таким образом, жизнь ученого в провинции оборачивается не только преподаванием в филиалах вузов, не только мониторингом социальных изменений, но и взывает к гражданскому служению, сущность которого может состоят в определенной «прививке» новых смыслов существования, раздвижении жизненных горизонтов «мира провинции», в самом удостоверении значимости рационального (научного, философского, богословского) мышления для развития муниципальных провинциальных сообществ.

Источники и литература

1. Черняков А.Г. *Онтология времени: Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб., 2001.
2. Погоняйло А.Г. *Мышление и созерцание*. СПб., 2017.
3. Генисаретский О.И. *Философия проектности: Из истории проектной культуры второй половины XX века*. М., 2016.
4. Эпштейн М. *Конструктивный потенциал гуманитарных наук: могут ли они изменять то, что изучают?* // <http://www.intelros.ru/subject/figures/mixail-yepshtejn/11279-konstruktivnyj-potencial-gumanitarnyx-nauk-mogut-li-oni-izmenyat-to-chto-izuchayut.html> (дата обращения: 10.05.2017).

А.Р. Аетбаев
(краевед, Уфа, Россия)

ИЗ БИОГРАФИИ К.М. САГИДОВА – ПЕРЕВОДЧИКА АРАБОГРАФИЧНЫХ ДОКУМЕНТОВ ПО ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА

Предлагаемая вниманию читателя публикация посвящена жизни переводчика арабографичных документов сборника «Материалы по истории Башкирской АССР» К.М. Сагидова. Керим Мухамедшич родился 10 октября 1890 г. в д. Кир-Тагильды Тетюшского уезда Казанской губернии. Восточные языки освоил в Буинском медресе. Трудовую деятельность начал в октябре 1905 г. в типографии Каримовых наборщиком. Позже работал преподавателем в татарской школе (1907), занимался книжной торговлей. По записям из его личного дела известно, что в феврале 1917 г. К.М. Сагидов был членом Петербургского мусульманского народного комитета, в августе 1917 г. – членом Петроградской городской думы.

В книге В.М. Кручковой в списках гласных, избранных в городскую думу Петрограда 20 августа 1917 г., фамилия Сагидова К.М. в списке № 3 (эсеры) дана с искажением: «Сагитов К.С.». Керим Мухамедшич состоял членом комиссии по народному образованию Петроградской городской думы, избранной 20 августа 1917 г. [5, с. 128, 131].

Согласно С.М. Исхакову, на «1-м Краевом съезде мусульман Петроградского национального округа» 2–6 декабря 1917 г. Керима Мухамедшича избрали «товарищем председателя» У.Г. Токумбетова. В исполкоме «Петроградского окружного отделения Национального управления мусульман внутренней России и Сибири его избрали «товарищем председателя» М.А. МаксUTOва, «депутатом Национального парламента в Уфе от Петроградского национального округа» [4, с. 124–125].

В январе 1919 г. К.М. Сагидов начинает работать учителем в школе № 5 для взрослых г. Казани. Вот некоторые факты из его биографии: член профсоюза работников просвещения с 1919 г., заведующий школьными курсами политпросвещения (август 1920 г.); с 10 сентября 1920 г. заместитель заведующего политпросветотдела Наркомпросе Татарской Республики; с 3 марта 1921 г. заведующий 6-ти месячными педагогическими курсами Татарского Наркомпроса.

10 мая 1921 г. в Казани в семье К.М. Сагидова родилась дочь Энже – будущий ученый-востоковед.

Трудовая книжка К.М. Сагидова 1920–1930-х гг. пестрит записями: 24 сентября 1922 г. – контролер Татторга; 1 июля 1923 г. – биржевой маклер Казанской товарной биржи; с 5 марта 1927 г. – безработный; январь 1928 г. – экономист торгово-оперативного отдела Татсоюз; 7 июня 1928 г. – заместитель заведующего частью второстепенного экспорта Госторг; 16 мая 1929 г. – ответственный исполнитель по заготовительным операциям Плодгосторга; 23 февраля 1930 г. – премирован в размере 200 руб. за успешную работу в области экспорта; 3 марта 1930 г. – зачислен в штат областной конторы союзплодоовощ ответственным исполнителем по плодоягодам; 22 апреля 1931 г. – освобожден от занимаемой должности ответственного исполнителя по болезни; 1 января 1930 г. – Татсоюз. Казанский учебно-кооперативный комбинат; 5 августа 1933 г. – преподаватель физики в кооперативном техникуме.

В 1934 г. семья К.М. Сагидова переезжает в Ленинград. 25 августа 1934 г. он устраивается учителем физики в татарском отделе Ленинградской 37-ой школы Центрального района. 16 декабря 1934 г. увольняется из школы по собственному желанию. 15 октября 1934 г. Керим Мухамедшич зачисляется научным сотрудником I разряда в Историко-археографический институт АН СССР (Приказ № 17 от 16 сентября 1934 г.). Здесь он трудится под руководством Александра Петровича Чулошникова над переводом арабографичных документов для сборника «Материалы по истории Башкирской АССР». Но 14 апреля 1936 г. его освободили от должности и 16 апреля 1936 г. исключили из списка сотрудников института 16 апреля 1936 г. [7, л. 3 об., 5 об., 6 об., 7 об., 8–8 об.].

Дочь Энже Сагидова (Воробьева) вспоминала: «...В 1937 г. мой отец был осужден по ст. 58 УК РСФСР сроком на 5 лет и в связи с этим моей матери (Халиса Шарафутдиновна Шараф) было предложено выехать в Башкирскую АССР, ст. Янаул...» [1, л. 1, 4]. Надо отметить, что Э.К. Сагидова ошибочно называет дату начала отбывания срока заключения отца.

В «Биобиблиографическом словаре востоковедов – жертв политического террора в советский период» отмечается: Керим Мухамедшич был «обвинен по ст. 58–1а УК РСФСР. 15 октября 1936 г. Спецколлегией Леноблсуда приговорен к 5 годам ИТЛ. Отбывал срок в БАМЛаге (г. Свободный Амурской обл.), куда прибыл 20 февраля 1937 г. Определением Судебной коллегии по уголовным делам ВС СССР от 9 ноября 1939 г. приговор Леноблсуда был отменен, дело возвращено на новое рассмотрение. На запрос следователя, получившего дело к доследованию, об этапировании С[агидова] было получено сообщение, что он умер в лагере 25 августа 1939 г. Из документов архива Амурского УВД (ф. БАМЛага), следует, что С[агидов] погиб 12 или 13 августа 1939 г. от истощения, вызванного непосильной работой и голодом. Похоронен на Михайлово-Чесноковском кладбище г. Свободный (точное место погребения в лагерном деле не указано)» [6].

После войны семья Керима Мухамедшича жила в Ленинграде.

В творческом наследии исследователя особый интерес вызывают выявленные им восточные рукописи для Азиатского музея (Институт востоковедения) и его работа в Историко-археографическом институте по подготовке трех томов сборника документов «Материалы по истории Башкирской АССР». Из отчета о работе за 1936 г. А.П. Чулошникова видно, что если работа по первому тому уже находилась в стадии завершения, то подготовка третьего тома только началась [2, л. 1]. По второму тому работа шла полным ходом. Более подробно об этом пишет в своей монографии И.М. Васильев. По изысканиям Ильи Михайловича в УНЦ РАН относительно второго тома МИБ известно следующее: «...Титульный лист машинописного экземпляра имеет надпись цензора «Разрешить к печати. 25/XII 40 г.» и две пометы «В набор. 16 IV 41 г.»...» [3, с. 11]. Но с началом Великой Отечественной войны работа над книгой была прервана.

Источники и литература

1. Архив Российской национальной библиотеки. Ф. 10/1. Личное дело Э.А.-К. Сагидовой.
2. Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 262. Оп. 1. Д. 93.
3. Васильев И.М. Денежные повинности башкир и мишарей во второй половине XVIII века. Уфа, 2008.
4. Исхаков С.М. Общественно-политическая жизнь петроградских и московских мусульман весной 1917 – весной 1918 г. // Петербургский исторический журнал. 2014. № 1.
5. Кручковская В.М. Центральная городская дума Петрограда в 1917 г. Л., 1986.
6. Люди и судьбы: Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991) / Издание подготовили Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. СПб., 2003 // <http://memory.pvost.org/pages/sagidov.html> (дата обращения: 08.05.2017).
7. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 133. Оп. 3. Д. 49.

Р.Р. Алиева, А.Дж. Азимов

(Институт экономики и торговли ТГУК, Худжанд, Таджикистан)

ИЗ ИСТОРИИ ПРИСОЕДИНЕНИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ К РОССИИ

Во второй половине XIX столетия царская Россия, завоевав Среднюю Азию, превратила ее в свою колонию. Присоединение крайне отсталой по ее экономическому укладу региона к империи, при неизбежных вначале «муках» нового, капиталистического пути развития, привело к важным изменениям в социальном строе и экономике края. Оно породило такие прогрессивные явления, как развитие товарно-денежных и капиталистических отношений, возникновение фабрично-заводского производства и местного пролетариата. С присоединением Средней Азии к России началось превращение края в специализированный хлопковый район, значительное усиление экономических связей края с Россией и сопредельными странами Востока и образованию внутреннего национального рынка.

Средняя Азия была присоединена к России позже других ее окраин. Здесь вплоть до конца XIX в. продолжались наступательные действия русских войск. Ключевым пунктом национальной политики России в регионе Средней Азии после образования в 1867 г. Туркестанского генерал-губернаторства стала опора на «мирных земледельцев и торговый элемент», которые испокон веков вели преимущественно оседлый образ жизни, занимались поливным земледелием, и вся освоенная посевная земля была занята ими. Проводя весьма осторожную колониальную политику, царское правительство стремилось не ущемлять интересов коренного населения и прежде всего земледельцев. Поэтому в первое время после ее присоединения внимание и усердие царских чиновников было направлено на прочное закрепление здесь своих позиций.

Сложной проблемой колонизации края было крестьянское переселение, которое породило противоречие между желанием заселить край русскими и стремлением сохранить спокойствие местного мусульманского населения. Царская администрация стремилась

решить проблему избытка населения в центральных районах России укреплением русских элементов в Туркестане. Чиновники местной администрации, знакомые с местными условиями, хотя и желали русификации, всячески опасались, что наплыв русских крестьян в край, где отсутствуют свободные орошаемые земли, вызовет беспорядки и волнения.

Учитывая местные условия, а также международную обстановку, царское правительство вынуждено было заселять русскими переселенцами те земли, которые пустовали, не требовали больших оросительных работ и, следовательно, крупных денежных расходов.

В связи с этим, на исходе XIX в. значительно усилилась миграция безземельных и малоземельных крестьян из центральных и нечерноземных губерний России в колониальные окраины империи. В поисках «лучшей доли» они прибывали и в далекий, загадочный Туркестан. Переселенческая политика правительства в Средней Азии была продолжением той же политики, которую царизм проводил в Сибири, на Кавказе и других окраинах России. Но все же Средняя Азия имела свои особенности, что внесло в миграционную политику российских властей некоторую специфику. Поощряя переселение крестьян, царское правительство преследовало и свои корыстные цели: во-первых, чтобы притупить аграрный вопрос, возникший в России в годы столыпинских реформ, во-вторых, оно надеялось укрепить свои позиции на завоеванной территории, а, в-третьих, российское правительство старалось переселить наиболее «ненадежных» крестьян на окраины, удалив тем самым их из центра, где все более нарастали революционные настроения.

Необходимо отметить, что для возведения первых русских поселений не было выработано своеобразного порядка, не существовало не только законов и определений, но даже изданных в административном порядке правил. Поселки переселенцев устраивались почти всецело по усмотрению областной и уездной администрации. Лишь в 1886 г. были созданы первые законодательные акты, устанавливающие правила водворения переселенцев в Туркестане, – «Положение об управлении Туркестанским краем» от 12 июня 1886 г., где в ст. 280–281 был определен порядок поземельного устройства отставных и законных нижних чинов Туркестанского военного округа, которым предписывалось отводить участки из свободных государственных земель не свыше 10 дес. на работника и выдавать единовременное пособие не более 100 руб. на каждого [2, с. 26].

В течение 15 лет после образования (1874 г.) первого в Туркестане поселка, размеры заселения были незначительны. Со второй половины 1880-х гг. в Туркестанском крае стали возникать поселки русских переселенцев. До 1891 г. было образовано 25 поселков и водворено около 1 300 семей. Но в 1891–1892 гг. из-за постигшего европейскую часть России неурожая в Туркестан хлынула небывалая дотоле волна самовольных переселенцев, и администрации сразу пришлось построить 17 новых поселков. В 1897 г. указом императора России было введено ограничение для въезда русских крестьян в Туркестанское генерал-губернаторство и даже временное его полное запрещение.

В начале 90-х гг. XIX в. из-за голода, охватившего центральные районы России, в край хлынула большая волна самовольных переселенцев. Из 15 тыс. прибывших туркестанской администрации удалось разместить лишь 2 тыс. крестьян на отчужденных у местного населения землях. Всего с 1874 г. (когда было устроено первое русское поселение) до 1906 г., т. е. за 21 год, властями было образовано 65 русских поселков.

Образование русских поселков было также непосредственно связано и с гидромелиоративными работами в Голодной степи (ныне Зафарабадский район Согдийской области Республики Таджикистан). Русским переселенцам приходилось поднимать такое степное пространство, как Голодная степь, которая внесла свой уникальный вклад в развитие хлопководства на территории Средней Азии. Одним из прогрессивных сдвигов в экономике Средней Азии после ее присоединения к России явилось начало строительства инженерных гидротехнических сооружений для орошения новых земель.

Проведение больших ирригационных работ требовало новых методов организации труда и привлечения большого капитала на оросительные работы. С улучшением культуры

хлопчатника можно было рассчитывать на получение общего количества хлопка до 50 млн. пудов. Это количество хлопка, по тогдашним расчетам, на долгие годы должно было обеспечить потребность отечественной текстильной промышленности и дать возможность даже вывозить некоторое количества хлопка за границу.

Процесс специализации Туркестанского края на хлопковом сырье совершался исключительно быстро. Ежегодно увеличивались посевные площади под хлопчатник. Если в 1896 г. в Ходжентском уезде под посевами хлопчатника было занято 2 784 дес., то в 1913 г. 26 700 дес. земли, т. е. за 17 лет посевные площади под эту культуру выросли более чем в 8 раз [5, с. 91]. Соответственно увеличился и сбор хлопка. Если в 1884 г. было собрано 100 пудов американского хлопка, впервые вывезенного из Средней Азии московским купцом Кудриным, то в 1907 г. было собрано уже 10 700 000 пудов хлопка [1, с. 238]. Таджикистан, как и вся Средняя Азия, после присоединения к России был превращен в хлопковую базу текстильной промышленности европейской части страны.

Переселение русских крестьян в Ходжентский уезд, в связи с освоением Голодной степи имело важное значение. Огромное пространство Голодной степи, площадь которой оставляла свыше 10 тыс. кв. верст, играла экономическую роль лишь в течение короткого времени (март–май), а в остальное время степь представляла собой безжизненное пространство. Русские переселенцы, заселяя это «опаленное солнцем» пространство, внесли большой вклад в развитие производительных сил Ходжентского уезда, основали ряд новых экономических районов.

Появление русского населения на территории современного Таджикистана было связано с хозяйственной и административной деятельностью царского правительства на просторах Туркестанского края. Правительство России в конце XIX и начале XX в. стало проводить активную миграционную политику, что способствовало притоку русского населения на территорию северного Таджикистана, прежде всего в Ходжентский уезд. В Ходжентском уезде, который входил в состав Туркестанского генерал-губернаторства, было образовано 13 волостей.

В русских поселениях проживало около 175 тыс. русских поданных, включая военнослужащих, торговцев, ремесленников, рабочих и их семей, а также крестьян-переселенцев и казаков. Русское население жило на первых порах обособленно, создавая свои поселки. Существенные различия в религии, культуре, быте вели к автономизации русского населения.

На территории Ходжентского уезда – северных районов современного Таджикистана – русское население было сосредоточено в г. Ходженте: на станциях Ходжент и Драгомирово, в поселках Черняево, Сырдарья, на Сулюктинских каменноугольных копиях компании «Вербова и К^о», копиях «Краузе», в г. Ура-Тюбе, сс. Самсоновское, Нижнеалексеевское, Верхневольнское, Обетованное, Надеждинское, Романовское, Конногвардейское, Николаевское, Сретенское и др. (в общей сложности 20), с населением около 3 500 чел.

Появились новые русские жилые постройки, здания для чиновников, пристава и его команды, лазареты. Всего, за 50 лет с 1867 г. по 1917 г., т. е. до Октябрьской революции русские переселенцы построили в Туркестанском крае 280 поселков, сел и казачьих станиц, с 15 486 дворами, в которых жило 88 495 чел., из них в Сырдарьинской области 10 847 дворов с 65 740 жителями, в Ферганской области 2 694 двора с населением в 8 492 чел. Количество поселков распределялось так: в Сырдарьинской – 190, в Ферганской – 59, в Самаркандской – 20 [2, с. 27]. По данным, которые приводит таджикский ученый Н. Касымов основной контингент составляли переселенцы из Тамбовской, Самарской, Симбирской и Оренбургской губерний, т. е. из местностей, которые постигла засуха и неурожай. В 1916 г. в Туркестане насчитывалось уже 336 тыс. переселенцев. Они составляли 4,5% населения края [3, с. 100]. Русские поселения имели большое народнохозяйственное значение, так как именно в них были построены промышленные предприятия Бухарского эмирата. С появлением русских поселков в

Голодной степи образовался ряд новых экономических районов, расширилась площадь обрабатываемых земель, получили дальнейшее развитие производительные силы Ходжентского уезда.

Переселенцы из России сыграли важную роль в развитии производительных сил, освоении целинных и залежных земель, строительстве оросительных каналов. Они передавали местным земледельцам свой опыт землепользования и прогрессивные приемы агротехники, распространяли новые виды технологических культур (картофель, сахарную свеклу, подсолнечник, табак). Привились к местным климатическим условиям и улучшенные сорта яблок, груш, вишни, черешни. Выводятся новые породы лошадей, коров, коз и др. Благодаря переселенцам, здесь получила более широкое распространение и культура овса. Сахарная свекла, которую культивировали в хозяйствах русских поселков Ходжентского уезда, стала быстро распространяться в приусадебных участках местного населения. Сам факт открытия в Ходжентском уезде Кавучинского сахарного завода, которому переселенцы поставляли сырье – сахарную свеклу, говорит о большой популярности этой сельхозкультуры. У русских крестьян местные земледельцы научились применять новый сельскохозяйственный инвентарь (плуг, пропашники, бороны системы зиг-заг, сеялки). Постепенно эти орудия труда появились в домашнем хозяйстве местных дехкан.

В таджикской части Голодной степи появились новые районы, такие как Зафарабадский и Матчинский. Принятые меры позволили превратить Мирза-чул в Гулистон, то есть цветущий край. Северные районы современного Таджикистана, входившие в состав Туркестанского края, развивались как часть Российской империи. Жизнь русского населения протекала на территории Туркестана почти 50 лет, вплоть до Октябрьской революции, и влияние пришлых на жизнь местного населения была столь значительна, что сыграла большую роль в развитии северных районов Таджикистана по пути прогресса.

Источники и литература

1. Аминов А.М. Экономическое развитие Средней Азии. Ташкент, 1959.
2. Касымов Н. Прогрессивное значение образования русских поселений в Ходжентском уезде. Душанбе, 1968.
3. Султанов Ш.М. К истории возникновения миграции таджиков на территории России в начале XX столетия // Вестник ТГУ ПБП. 2009. № 4 (40). С. 98–102.
4. Туркестан в начале XX века: К истории истоков национальной независимости. Ташкент, 2000.
5. Хоналиев Н. Присоединение Средней Азии к России и ее влияние на зарождение очагов промышленности в Таджикистане // Экономика Таджикистана: Стратегия развития. Душанбе. 2009. № 1. С. 89–97.

Н.В. Ахмадиева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ БАШКИР В 1960–1980-х гг.

Культурная сфера Башкирии в 1960–1980-е гг. детерминировалась содержанием и многообразием форм культурных ценностей общемирового и отечественного уровня. Профессиональная культура, как форма деятельности художественно-творческой интеллигенции и культурных институтов, развивалась, наряду с сохранением элементов традиционной национальной культуры, и при ее заметном влиянии.

Культурные ценности в сфере сценического, изобразительного искусства, литературы, музыки и т. п. в неодинаковой степени потреблялись определенными слоями общества. Культурный уровень, как показатель культурности или степени освоения культурных ценностей представителями различных слоев советского социума был

обусловлен социально-экономическими, идеологическими факторами. Анализ процессов развития культурной среды, степени освоения культурных ценностей, культурно-национальных предпочтений башкир республики является целью данной статьи.

Массовые учреждения культуры Башкирии во второй половине XX в. развивались в русле общероссийских тенденций, но имели свою специфику. Республиканское руководство, разрабатывая планы развития системы культурного обслуживания населения на 1970–1985 гг., приняло во внимание усиление роли телевидения и домашнего досуга в жизни граждан. Поэтому прогнозировалось уменьшение численности участников художественной самодеятельности в городах, но с сохранением их прежнего уровня на селе, с дальнейшим развитием там любительских занятий (кино, фото, радиолюбительство, детское народное творчество, коллекционирование и т. д.) [4]. Данное решение было закономерным, поскольку центром культурной жизни деревни и к концу 1980-х гг. оставался сельский клуб или районный дом культуры.

Театрально-сценическое искусство оказывало существенное влияние на развитие культурного уровня практически всех слоев башкирского населения. Естественно, наиболее доступной эта форма культурного досуга была для горожан, но и сельские зрители могли приобщиться к ней, так как театры часто гастролировали по районам Башкирии. В республике в 1966 г. из семи профессиональных театров в пяти постановки шли на башкирском языке. Выявить степень посещаемости башкирами театров республики представляется довольно сложным. Учитывая то обстоятельство, что Башкирский драмтеатр пользовался популярностью не только у башкир, но и у значительной части татарского населения, следует отметить, что в 1960 г. на его спектаклях побывали 161 тыс. чел., в 1971 г. – 232 тыс. чел. На наш взгляд, Стерлитамакский, Салаватский и Башкирский целинный театры драмы можно в большей степени отнести к «башкирским»; в указанные годы они обслужили в целом от 276 до 345 тыс. чел. В целом, театры республики посещало от 1 100 тыс. до 1 400 тыс. чел. в год [3, с. 236–237]. В конце 1970-х гг. театрами и концертными бригадами Башгосфилармонии было показано на селе 3 640 спектаклей и концертов с количеством зрителей более 881 тыс. чел. [2, с. 106]. Значительная часть башкир могла приобщиться к театральному искусству, представленному в большей степени национальным театром. Безусловно, в его развитии имелись определенные недостатки. В репертуаре национального театра ощущался дефицит произведений мировой классики, современной российской и зарубежной драматургии.

В рассматриваемые годы произошла активизация издательского дела в республике. Переводились на башкирский язык и издавались произведения мировой литературной классики и современных зарубежных писателей. В свою очередь, произведения башкирских писателей переводились на русский язык. В 1969 г. башкирские читатели имели возможность ознакомиться на родном языке с художественными произведениями, переведенными с 32 языков народов СССР и 25 языков народов зарубежных стран. К тому же времени произведения писателей Башкирии были изданы на 23 языках народов СССР и 19 иностранных языках [5, с. 105–109]. Чтение художественной литературы являлось одним из основных способов приобщения башкир к культуре.

Несмотря на активизацию издательского дела, для сельских башкир, в отличие от городских, книжная продукция была малодоступна из-за слабого развития сети сельских библиотек, книжных магазинов и киосков. Уровень потребления книжной продукции в башкирских селах был не на высоком уровне. Материалы республиканских архивов фиксируют незначительное количество посещений и книговыдач в сельских библиотеках. В 1970–1980-е гг. с развитием централизованной библиотечной сети ситуация улучшилась, но в целом степень приобщения к художественной литературе башкирского, в основной своей массе сельского, населения была недостаточной. Свободное время башкиры-сельчане предпочитали посвятить отдыху, сну, приему гостей и т. п. Более ориентировано на чтение художественной литературы было молодое поколение, студенчество, представители городской и сельской интеллигенции.

Как показывают результаты опросов населения, в период «расцвета интернационализма» наблюдался определенный интерес к башкирской культуре со стороны русского и других народов республики. В 1967–1968 гг. участники экспедиций ИИЯЛ БФАН СССР распространили среди русского населения Абзелиловского, Учалинского, Кугарчинского и Кумертауского районов анкеты с вопросами о влиянии башкирской литературы и искусства на их духовный облик. Из 1 481 респондентов 54% читали книги башкирских и татарских авторов в переводе на русский язык, 73,6% посещали концерты башкирских артистов, 78% регулярно слушали башкирские, татарские народные песни, 585 – песни композиторов Башкирии и Татарии [1, с. 199]. Насколько башкирская литература и искусство влияли на формирование духовно-ценностных ориентаций русского населения республики судить довольно сложно, как и оценивать степень достоверности представленных данных. Отметим, что длительный период в «дореволюционной» истории края башкиры и русские занимали относительно различные социальные ниши и развивались при довольно слабом культурном взаимодействии. Во второй половине XX в. различия в социально-культурном развитии этносов несколько смягчились, но не исчезли совсем, что не могло не отразиться на их культурных предпочтениях.

Степень приобщения башкир к духовным ценностям посредством профессиональных форм культуры различалась и зависела от многих факторов. Высокохудожественные формы национальной культуры, такие опера и балет, симфоническая музыка, изобразительное искусство активно воздействовали лишь на ограниченную часть башкирского этноса. Помимо этого, комплексы «городской» и «сельской» культуры заметно дифференцировались. Вследствие слабого развития башкирских городских традиций происходила культурно-языковая ассимиляция, аккультурация части городских башкир.

Идеологизация и «лимитированная» государственная поддержка сферы культуры деформировали и обедняли ее общее содержание. В противоречие тому, гуманистическая, духовная направленность башкирской культуры оставалась неизменной, способствуя гармонизации общества.

Источники и литература

1. Вопросы истории Башкирии. Уфа, 1972. Вып. 2: Советский период.
2. История культуры Башкортостана (Комплект научных и учебных материалов). Культурная жизнь в Башкортостане: Сб. док. и материалов. 1960–1994 гг. Уфа, 1995. Вып. 5.
3. Народное хозяйство Башкирской АССР: Стат. сб.: 1917–1967. Уфа, 1967.
4. НА РБ. Ф. 122. Оп. 185. Д. 238. Л. 85.
5. Об интернационализме и интернациональном воспитании студентов. Уфа, 1975.

Р.Г. Буканова
(БашГУ, Уфа, Россия)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВА РЕВНИТЕЛЕЙ ИСТОРИИ В ПЕРИОД РЕВОЛЮЦИОННЫХ СОБЫТИЙ 1917 ГОДА

Бурные революционные события 1917 г. сопровождалась сменой парадигм в общественном сознании. В переломные эпохи возникает потребность познать свое прошлое, чтобы найти ответы на сложные вопросы современной жизни. Но когда еще не вполне ясен подлинный смысл происходящих событий, под натиском все усиливающегося общественного интереса к прошлому, историческая наука сама вынуждена, отвергнув традиционные методологические подходы, начать новые поиски «смысла истории».

Переход к новой парадигме исторического мышления можно проследить на примере деятельности исторических обществ, в частности – Санкт-Петербургского Общества ревнителей истории. В то время, как многие из исторических обществ после крушения

Российской империи перестали существовать, Обществу ревнителей истории удалось не только продолжить свою работу, но и гибко вписаться в новую общественно-политическую систему большевистского государства. Эволюцию взглядов членов общества, также как и характер деятельности общества до и после революционного 1917 г., можно представить по сохранившимся документам о деятельности Общества ревнителей истории за 1911–1922 гг. Они находятся в Центральном государственном историческом архиве г. Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб) в фондах научных, просветительских и художественных обществ и учреждений и выделены в отдельный фонд (ф. 2168), состоящий из 32 единиц хранения. Наиболее полные сведения представлены в деле № 28, посвященном обзору деятельности общества за 1911–1922 гг.

Санкт-Петербургское общество ревнителей истории было учреждено 11 ноября 1911 г. по инициативе Михаила Константиновича Соколовского, который был известен, как заместитель председателя Императорского общества ревнителей истории, товарищ председателя комиссии по сооружению памятника Александру Невскому, член совета Петербургской губернской ученой архивной комиссии. Целью общества являлось распространение исторических знаний среди «мирских интеллигентных кругов», «изучение достопамятных событий в связи с условиями быта и международной обстановки».

Общество начало свою работу 27 января 1912 г. и непрерывно работало до 22 февраля 1917 г. Число членов общества достигло 800 чел. [1, л. 82] Из отчета общества за 1911–1917 гг. видно, что этот период был насыщен активной научной и просветительской деятельностью. Было прочитано 312 докладов с последующим обсуждением и обменом мнениями, причем на публичных чтениях присутствовало до 150 чел. При Обществе с 1915 г. работали комиссии: Петроградской старины (председатель: М.К. Соколовский); архивная (председатель: Соколовская Т.О.), а в 1916 г. был создан Музей памятников русской старины под открытым небом и начат сбор документов для будущего музея войны 1914 г. Под редакцией М.К. Соколовского было издано 3 тома «Вестника общества ревнителей истории»: вып. 1 – в 1914 г., вып. 2 – в 1915 г., вып. 3 – в 1914 г. Поскольку в это время шла Первая мировая война, большинство статей, опубликованных в Вестнике, были посвящены военной тематике: истории Отечественной войны 1812 г., Русско-Турецкой войне 1877–1878 гг., некоторым аспектам Первой мировой войны и др.

Члены общества занимались устройством выставок, музеев, экскурсий, исторических концертов, которые пользовались огромной популярностью у горожан. Так на выставке, организованной обществом в 1915 г. в манеже Главного адмиралтейства, посвященной первой мировой войне побывало 560 000 чел. Популярность общества росла, и в том же 1915 г. в июне пришлось ввести нагрудный знак для членов общества и жетон для «членов-соревнователей» [1, л. 81–82]. Большое внимание уделялось научной и краеведческой работе: при обществе работала секция Петербургской старины и архивная.

В 1917–1918 гг. Петербург–Петроград оказался в эпицентре социально-политического взрыва, прокатившегося по всей стране. Общество ревнителей истории в этот сложный период сумел направить свою деятельность в нужное русло. В 1917 г. оно стало заниматься возвращением прежних названий улицам, им было выработано положение о Союзе обществ России. В 1918 г., уже при большевиках, проводились общие собрания: одно собрание прошло в апреле, 10 заседаний – в июне и августе. По запросу новых органов власти и городского управления они писали заключения по переименованию улиц Петрограда и переименованию городов. Затем, до 1921 г., в период гражданской войны, члены общества не собирались – как будет потом написано в отчете: «общество временно прекратило свою деятельность, возобновив его в июле 1921 г.» [1, л. 81].

Большевистское правительство по мере укрепления своей власти постепенно поставило себе на службу многие научные, культурные, просветительские общества. Началась перестройка всей сети исторических научных учреждений.

В июле 1921 г. общество ревнителей истории возобновило свою работу, однако оно просуществовало недолго: с июля 1921 г. по декабрь 1922 г. В соответствии с новыми условиями коренным образом были изменены его устав и форма деятельности. Теперь работу общества курировал Комиссариат народного просвещения, который предоставил обществу помещение в здании Военно-учебного музея на Васильевском острове (2-я линия, дом № 17). Однако никакой материальной поддержки общество не получило.

Почетными членами общества ревнителей истории стали А.Ф. Кони, А.В. Луначарский, А.М. Пешков (М. Горький), С.Д. Платонов, М.К. Соколовский и Т.О. Соколовская. При обществе были образованы новые секции: истории общественных движений; истории труда; архивная; мемуаристов; истории международных отношений; истории изобретений и открытий; военно-исторический; историко-художественный и др. [1, л. 83 об.] Общество занималось также организацией общедоступных популярных лекций на исторические темы с показом «туманных картинок». Большой популярностью пользовались организованные Т.О. Соколовской историко-театральные вечера. Всего за полтора года – с июля 1921 г. по декабрь 1922 г. – было организовано 18 историко-театральных вечеров, на которых побывало до 1 000 чел.

Научная деятельность общества ревнителей истории тоже соответствовала требованиям времени. Если в предыдущий период деятельности общества в основном учитывалось лишь количество докладов, то в новых условиях велась строгая отчетность: к отчетам прилагались не только перечень докладов, но и тексты. Кроме отчетов, очевидно, в Комиссариате народного просвещения требовали и планы работ. Так, сохранился план работы общества ревнителей истории на 1921 г. По этому плану намечалось:

- открытие отделения общества ревнителей истории в Москве и других крупных центрах России;
- выпуск Вестника общества. Печатание указателя произведений исторической беллетристики на русском языке;
- составление биографического словаря деятелей революции на основании строго научных исторических данных, «придав, однако же, ему форму популярную и компактную» для широкого распространения в населении;
- устройство экскурсий;
- устройство выставок;
- установление связи с разными учреждениями и многое другое [1, л. 83–83 об.].

Коренным образом изменилась тематика публичных лекций. Так, 20 февраля 1922 г. было проведено заседание общества ревнителей истории, посвященное юбилею Красной Армии. Были приглашены в качестве лекторов А.В. Шиманский – знаток по военной истории и Н.А. Морозов – специалист по вопросам гражданской войны. В докладе А.В. Шиманского говорилось о взятии Красной Армией Пскова 9–11 августа 1918 г. Текст этого доклада, а также ход его обсуждения нашли отражение в протоколах заседания общества [1, л. 51–72].

Таким образом, в деятельности Санкт-Петербургского общества ревнителей истории можно выделить два этапа. Первый этап – с ноября 1911 г. по август 1918 г., второй – с июля 1921 г. по декабрь 1922 г. Возникнув в эпоху императорской России и пережив революционные потрясения, общество завершило свою деятельность уже в советскую эпоху.

Источники и литература

1. РГИА. Ф. 168. Оп. 1. Д. 28.

Д.В. Васильев
(РАП, Москва, Россия)

РОССИЙСКАЯ ВЛАСТЬ В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ: ВИЗУАЛЬНО-СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ РЕГИОНА

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 17-18-01008)*

Осваивая центральноазиатский регион в XIX в., Российская империя сталкивалась в нем с совершенно новой для себя социокультурной средой. Здесь имперские власти попали в атмосферу «средневековья» и чувствовали себя символическим проводником, транслятором ценностей западной цивилизации. Оставляя за скобками неоднозначные последствия цивилизаторской миссии России, заметим, что со временем «другая повседневность» в Центральной Азии стала приобретать новый облик. Дороги, новые типы гражданских и военных построек, театры и госпитали, формируя новую европейскую городскую традицию, создавали новое качество социальных отношений и связей.

На Востоке Россия столкнулась с традицией государственности, одной из важнейших составляющих которой была самопрезентация власти. Власть должна была поражать подданных своим величием. Это было одним из факторов, гарантировавших лояльность местного населения.

Именно стремлением поддержать реноме имперской власти в глазах коренного населения объясняется заимствование пышного придворного церемониала, порожденного самой традицией восприятия власти на Востоке. Известно, что русские администраторы мусульманских провинций империи успешно использовали эти представления в своей управленческой практике. Первого туркестанского генерал-губернатора К.П. Кауфмана местные жители прозвали «Ярым-паша», «Ярым-падишах» (полу-государь) не только за фактическую безграничность полномочий, но и за характерную для Востока завораживающую роскошь, сопровождающую все ритуальные выражения его власти, и колорит, соответствующий ожиданиям местного социума.

Имперская администрация стремилась воспринять светскую составляющую представлений о власти, а поэтому должна была соответствовать некультовым проявлениям ханской власти. Новая власть понимала, что укрепить свою сакральность на основе лишь «игнорирования ислама» не удастся. Поэтому она перешла к конструированию собственной системы культурных кодов.

Не имея реальной возможности уничтожить местные святыни, на которых зиждилась традиционная идеология, российская администрация пыталась создавать новые культы, маркируя таким образом не только свое присутствие в регионах, но и свое право быть достойной заменой прежней власти в глазах коренного населения. Причем новая сакральность не должна была иметь явно выраженный религиозный характер. Новая власть стремилась осуществить замещение связанных с властью традиционных культов на новые. Мазары должны были уступить свое место монументально оформленным братским могилам российских воинов, павших в боях за Русский Туркестан. Памятники, выполненные в православной и имперской монументальной стилистике, появились по всему завоеванному краю на месте крупных сражений и братских захоронений. Святыни, связанные с именами Чингизидов и Тимуридов, призваны были уступить свое место памятникам имперским деятелям.

Култ покорителей, вместе с альтернативной традиционной системой образования, должен был стать лейтмотивом пропаганды единства империи и неотъемлемости Русского Туркестана. Однако, насаждая новые священные символы на Кавказе и в Центральной Азии, имперская власть проявляла должное уважение к местным историческим и культурным ценностям. Полуразрушенные временем и человеческими руками, они продолжали оставаться объектами поклонения верующих, сохраняя религиозный характер

и культовое предназначение. Известно, что первые руководители Русского Туркестана особыми приказами оберегали местные святыни от гибели в период завоевания региона, призывали собирать древности для научного изучения, составлять описания памятников старины и обеспечивать их охрану.

Буквально сразу после завоевания Ташкента рядом со старым начинается строительство нового города, организованного по европейскому образцу. Военно-завоевательный и мемориальный характер нового поселения отразился в названиях улиц, носивших имена наиболее отличившихся генералов (Черняевская, Романовского, Кауфманская, Скобелевская, Куропаткина, Духовского); названия завоеванных в регионе населенных пунктов (Самаркандская, Иканская, Чимкентская, Туркестанская, Аулие-атинская, Кокандская, Андижанская и др.); мест, прославивших русское оружие в других войнах (Шипкинская); имперских столиц (Петербургская и Московская); имена крупнейших деятелей русской культуры (Пушкинская, Крылова, Лермонтова, Некрасова) [2, с. 191–193]. Это должно было зримо обозначить не только присутствие инокультурной империи, но и ее доминирование в регионе.

Общеизвестно, что важной составляющей образа власти является монументальная архитектура. В этом отношении российская власть тоже пошла по двухколейному пути, сочетая гиперболизацию традиционной семантики (резиденции власти) и монументальных зданий новой функциональной направленности, декларировавших полный разрыв с архаическим прошлым.

Официальные резиденции и общественные здания играли важную роль в пропагандистском дискурсе империи в Центральной Азии. Первый, представленный дворцами генерал-губернатора и великого князя Николая Константиновича, апеллирует к европейской традиции раннего Нового времени, в которой дворцовая резиденция «представляет собой тотальное художественное пространство, в котором упразднены все хозяйственные функции в пользу единственной – репрезентативной» [1, с. 29]. Новый тип дворцов, дворцов-идеологем, представлен целым рядом зданий государственных учреждений, призванных своим величественным обликом декларировать стабильность и укорененность институтов государственной власти в цивилизационной парадигме, политическое и социальное устройство государства, его прерогативы и приоритеты.

Создание и последовательное развитие образа империи (на визуальном и ментальном уровнях), подразумевавшего величие и незыблемость власти, гуманизм и просвещение, права личности и свободу предпринимательства, общественную безопасность и идеологию единства, являлось важнейшим направлением внутренней политики России в Центральной Азии, обеспечившей ей полувековое практически безболезненное господство в регионе. Демонстрируя лояльность к традиционному культу и уважение к историческому прошлому народа, российская власть рассчитывала на лояльность местного населения и в значительной степени облегчала себе управление им.

Источники и литература

1. Никифорова Л.В. Дворец в истории русской культуры: Опыт типологии. СПб., 2006.
2. Нильсен В.А. У истоков современного градостроительства Узбекистана (XIX – начало XX веков). Ташкент, 1988.

О.В. Волос
(МОІППО, Миколаїв, Україна)

ЮВІЛЕЙ МИКОЛАЇВСЬКОЇ ПРОСВІТИ

У низці важливих і яскравих ювілейних дат, які вже з'явилися на обрії майбутніх років держави Україна, – 150-річчя товариства «Просвіта». Цей ювілей ми будемо відзначати в 2018 році. Слід зауважити, що саме «Просвіта» розробила ідейно-теоретичну

основу та внесла значний вклад у формування національної ідеї та національної свідомості українців.

Доцільно зробити невеликий екскурс в історію створення цієї, воістину народної, організації. 2 вересня 1868 року міністерство освіти Австро-Угорської імперії дозволило створити товариство «Просвіта». Статут для подання в міністерство ще з березня того року підготував комітет, до складу якого увійшли К. Сушкевич, М. Коссак, П. Свенціцький та інші. Підготовку установчих зборів проводив конституційний комітет, який очолив А. Вахнянин і до якого входили К. Сушкевич, Ю. Романчук, О. Огоновський, А. Борковський, М. Коссак, Є. Партицький, А. Січинський та інші. Загальні збори відбулися 8 грудня 1868 року у Львові, участь в яких взяли 65 представників. Головою товариства обрали Анатоль Вахнянина.

Специфічно українською національною формою культурно-освітньої діяльності стали «Просвіти», які виникли в багатьох місцевостях України. І хоч на теренах Наддніпрянської України з'явилися вони на основі політичних свобод, проголошених маніфестом царя Миколи II від 17 квітня 1905 року, проте царська влада увесь час вбачала в них порушників непохитних державних устоїв, утискувала та переслідувала їх на кожному кроці.

Саме Миколі Миколайовичу Аркасу завдячуємо заснуванням Товариства «Просвіта» в Миколаєві. З ініціативи Аркаса 6 січня 1907 року в його оселі група ентузіастів вирішила створити в місті Товариство «Просвіта». Того ж дня схвалили підготовлений Ю. Маковським Статут «Просвіти». А вже 16 лютого 1907 року Миколаївську «Просвіту» було зареєстровано [1].

«Це нелегка була праця, бо для цього потребувалося з'єднати більш-менш свідомих українців, число яких у цьому місті не досить велике і те до того часу жило вроздріб, не проявляючи ніяких спільних справ і зносин» [2]. Як сповістили миколаївські газети урочисте відкриття «Просвіти» відбулося 25 лютого 1907 року. Вранці цього дня в купецькому Соборі відслужили панахиду по Тарасу Шевченку, після чого в приміщенні технічного Товариства під головуванням М. Аркаса відбулися збори «Просвіти». На них Микола Миколайович виголосив українською мовою блискучу промову на захист права українського народу розвивати власну національну культуру рідною мовою. Сміливо говорив про Шевченка, як про борця за народну справу, як зразок для наслідування, і нещадно затаврував пригноблених ідейного поводири, пророка українського народу [3]. У своєму виступі Аркас наголосив: «Усі народи більш-менш мали спроможність здобувати собі освіту на своїй рідній мові, клопотались за розвиток своєї національної культури. Над нами ж українцями важким гнітом протягом більше століття лежала заборона рідного слова. За те, що ми з'являємо з себе самостійний народ, що ми маємо свою історію, що ми переживали свої окремі важкі історичні часи, ми не мали права на те, прилюдно балакати, а навіть мислити, а як траплялись такі люди, яким не сила була ховати в собі національні почуття, і вони виривались в них на поверх правдивим словом, то їх, як наприклад Шевченка і інших, скоро приборкували, і усе знову замовкало на довгий час» [4, с. 2].

Фундатора миколаївської «Просвіти» обрали головою Товариства та головою його ради, на чолі яких він залишався до останнього дня свого життя. До «Просвіти» ввійшло понад 100 членів, серед яких – українці, росіяни, євреї, німці та інші [5, с. 28]. Як видно із документів Миколаївська «Просвіта» ніколи не обмежувалася вузькими національними рамками.

Спираючись на досвід перших просвітницьких товариств Одеси, Києва, Кам'янця-Подільського, Катеринослава, Львова та інших міст, миколаївські просвітяни розпочали свою діяльність зі створення секцій: літературно-наукової (очолив М.М. Аркас) і театральнo-музичної (Ю.М. Маковський). При Товаристві діяли книгарня та книгозбірня, якими опікувався П.О. Андріященко. Для ведення господарських справ обрали відділ на чолі з П.В. Дюніним. Робота всіх підрозділів і Товариства в цілому планувалася на рік [6].

Найбільша активність «Просвіти» припала на 1907–1908 роки, коли керував нею М.М. Аркас. Діяльність членів організації, головним чином, полягала в проведенні літературно-музичних вечорів, вистав, читанні лекцій. Микола Аркас прочитав миколаївцям цикл лекцій із історії України. «Просвіта» запрошувала до себе лекторів із інших міст. Просвітяни підготували вистави опери «Катерина» М.М. Аркаса на слова Т.Г. Шевченка в постановці української театральної групи за участі хору Миколаївської «Просвіти» у кількості 100 осіб. Вже в перший рік своєї діяльності літературно-науковий відділ влаштував 12 лекцій, а театральну-музичну – 22 вистави та літературно-музичні вечори.

Поряд з іншими, велику роботу уже в 1907 році здійснив відділ книгарні та книгозбірні: за активної діяльності Аркаса було зібрано 100 книжок українських авторів, організовано видачу книг мешканцям міста з 17 до 22 години, тричі на тиждень. Товариство отримувало українські часописи і журнали, а саме: «Літературно-науковий вісник», «Рада», «Рідний край», «Світова зірниця», «Слово», «Громадський голос», «Свобода».

Господарський відділ зумів забезпечити умови для роботи у приміщенні «Просвіти», обладнати глядацьку залу, сцену, придбати піаніно, меблі, різний інвентар, реквізити для вистав і концертів, пошити костюми для хористів.

Одним із важливих напрямків діяльності Миколаївської «Просвіти», стала благодійність, яка особливо проявилася в 1914–1918 роках. Спершу вона мала не системний, а епізодичний характер. Допомога надавалася членам Товариства та симпатикам і виділялися кошти на окремі заходи. У 1907 році Товариство зі своїх коштів установило дві стипендії імені Т.Г. Шевченка – по 50 карбованців. У 1910–1911 навчальному році на стипендії було витрачено 382 карбованці із загального бюджету Товариства в 5 000 карбованців. Стипендіатами Товариства стали учні різних навчальних закладів м. Миколаєва. У наступному навчальному році «Просвіта» мала 12 стипендіатів, яким було виділено понад 400 карбованців.

Цього року, у лютому, виповнилося 110 років від дня заснування Миколаївського Товариства «Просвіта», на початку діяльності якого стояв М.М. Аркас. На урочистостях із цього приводу Лауреат премії Миколи Аркаса, Шевченківський лауреат, миколаївський поет Дмитро Кремінь відзначив три великі аркасівські справи: «Він, по-перше, видатний український діяч, що організував Миколаївську «Просвіту». По-друге – автор і композитор опери «Катерина» за однойменною поемою Шевченка, і врешті – історик, з під пера якого вийшла «Історія України-Русі» українською мовою».

На межі ХІХ–ХХ століть «Просвіта» була школою державності в чужій державній системі. Відроджена нинішня «Просвіта» має стати справжньою, дієвою державотворчою силою в незалежній Українській державі.

Джерела та література

1. Державний архів Миколаївської області (ДАМО). Ф. 206. Оп. 1. Спр. 6. Арк. 11.
2. Там само. Ф. 206. Оп. 1. Спр. 5. Арк. 169.
3. Николаевская газета. 1907. 27 февр.
4. Річне справоздання в діяльності Українського Товариства «Просвіта» у Миколаєві за 1907 рік. Миколаїв, 1908.
5. Сарбей В.Г. Микола Аркас і його «Історія України-Русі». К., 1990.
6. ДАМО. Ф. 206. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 1, 3.

**СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ ОРЕНБУРГСКОГО
КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.
КАК ОТРАЖЕНИЕ ПОЛИТИКИ АККУЛЬТУРАЦИИ**

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 17-18-01008)*

В контексте изучения политического и экономического положения Оренбургского казачьего войска (далее – ОКВ) важное место занимает вопрос о составе его населения, тем более что в результате реформирования войско получило сплошную плотно населенную территорию и представителям неказачьего сословия до 60-х гг. XIX в. жить на ней не разрешалось.

Постоянный учет населения Оренбургского войска был налажен лишь в 50-е гг. XIX в. До этого времени казачье население не подвергалось переписям, но VII и VIII ревизии в ОКВ были проведены, т. к. оренбургские казаки наравне с другими сословиями Оренбургской губернии несли земские денежные повинности. В 1834 г. в составе ОКВ числилось 33 385 мужчин и 36 665 женщин. От IX переписи оренбургские казаки были освобождены, как «представители особого сословия, никакими податями не обложенного и обязанного всегдашнюю службу государственной ревизии не подлежать». Поэтому численность ОКВ в 1850 г. мы прослеживаем по другим статистическим данным: 86 513 мужчин и 85 907 женщин [1, с. 256–258].

Начиная с 1851 г. Войсковая канцелярия ежегодно для отчета составляла сводные ведомости о численности населения в войске. Исследуя эти документы, а также ведомости учета рождаемости и смертности [2], мы проследили рост казачьего населения в 1851–1865 гг. Их анализ показывает, что численность Оренбургского казачьего войска за 13 лет выросла на 60 836 чел., из них на 29 167 мужчин и 31 669 женщин. Средний годовой прирост населения в войске достигал для мужчин 2 315 чел., или 1,9%, и 1985 женщин, или 1,93%, следовательно, был примерно одинаковым. Помимо естественного прироста населения в войске был и механический прирост за счет причисления к нему бывших дворовых людей, возвращения в казачье сословие тех, кто был временно исключен из него за различные преступления, и других лиц. Так, с 1853 г. по 1857 г. из разночинцев и отставных солдат в состав ОКВ вошли 688 мужчин и 280 женщин, из ведомства Государственных имуществ – 1 060 чел., из Удельного ведомства – 358 и из Башкирского войска – 1 163 чел. В целом, за эти четыре года население войска выросло на 10%. [3, л. 18]. В 1863 г. народонаселение ОКВ увеличилось за счет зачисления в войско государственных крестьян и бывших дворовых людей войсковых чиновников, согласно их желанию и на основании Высочайше утвержденного 19 февраля 1861 г. Положения о дворовых людях [4, л. 3].

Для наиболее полного анализа демографических тенденций в среде ОКВ в первой половине XIX в. мы рассмотрели половозрастной состав оренбургских казаков по VII и VIII ревизиям, согласно которым соотношение между количеством женщин и мужчин в исследуемых нами станицах ОКВ примерно 1:1.

Из рассматриваемых нами возрастных категорий самой многочисленной была первая (от 16 до 30 лет). Причем мы видим превосходство женщин над мужчинами, что наблюдается также и во второй категории (от 30 до 50 лет), т. к. именно в эти годы казаки несли службу и не учитывались в ревизии. Среди казаков в возрасте от 51 до 60 лет количество мужчин и женщин приблизительно равное. А в возрасте старше 60 лет мужское население преобладало над женским, следовательно, продолжительность жизни у мужчин была выше, чем у женщин, что, конечно, было связано с нелегкой женской долей казачек.

Процесс становления и развития казачества протекал на фоне широкого этнического окружения, что отразилось на его составе и структуре. В казачество проникали различные этнические группы со всей совокупностью хозяйственных и социальных связей, бытовых традиций и религиозных верований. Чаще всего они разделялись по конфессиональным признакам, не смешивались и не поглощали друг друга, а взаимно существовали один возле другого. Сложный поликонфессиональный и полиэтничный состав ОКВ и есть свидетельство реализации политики имперской аккультурации, когда инокультурное население подтягивалось и включалось в «русские» механизмы существования войска.

К 1865 г. в Оренбургском войске проживало 87% русских, 4,7% татар, 2,1% нагайбаков, 1,9% мордвы, 1,7% башкир, 1,3% калмыков, 1,2% ногайцев, 0,2% чувашей, 0,04% поляков и 0,02% бухарцев. Причем практически во всех этнических группах за период с 1858 по 1865 гг. наблюдается рост населения, лишь поляки и ногайцы терпят демографический спад. Так, если в 1858 г. в ОКВ проживали 121 поляк и 3 полячки, то к 1865 г. остались 92 мужчины и всего 1 женщина польского происхождения.

Многонациональность Оренбургского войска сопровождалась и поликонфессиональностью. В среде казаков сосуществовали: православные – 89%, магометане – 7,9%, язычники – 0,08% и католики – 0,04%. С 1858 г. по 1865 г. наблюдается рост православных, единоверцев, раскольников, приемлющих священство, мусульман и язычников-мужчин. Причем в указанных конфессиях наблюдается рост мужского населения, кроме мусульман, где за указанный период число женщин увеличилось на 1 608 чел., на 380 больше, чем мужчин. А уменьшение численного состава наблюдается среди раскольников, не приемлющих священства, католиков (к 1865 г. осталась только 1 католичка) и женщин – язычниц.

Для более тщательного рассмотрения соотношения полов необходимо проанализировать смертность и рождаемость в указанных конфессиях. В них наблюдается превышение рождаемости над смертностью, а также преобладание мужского населения над женским. Самая высокая рождаемость за 1859–1865 гг. прослеживается среди православного (в среднем 5,8% мужчин и 5,3% женщин) и мусульманского (в среднем 5,5% мужчин и 5,4% женщин) населения. Причем среди последователей исламской религии незаконнорожденных детей намного меньше, чем среди православных. А самая высокая смертность у единоверцев – 4,4% мужчин и 5,3% женщин в среднем за указанный период.

Следует отметить, что во всех конфессиях наблюдается большая смертность среди новорожденных детей. Причину этого мы видим в том, что многим женщинам в период беременности в то время когда мужчины были на службе, приходилось работать на тяжелых полевых работах, вследствие чего дети рождались недоношенными, заболели и умирали в младенчестве.

Итак, естественное и механическое движение населения, превышение рождаемости над смертностью способствовали постоянному росту численности оренбургских казаков. Анализ половозрастного состава ОКВ, дает основание считать, что в целом по войску соотношение между количеством женщин и мужчин было примерно 1:1, однако же смертность среди мужчин превышала женскую. К 1865 г. на территории Оренбургского казачьего войска проживало многонациональное население: 87% русских, 4,7% татар, 2,1% нагайбаков, 1,9% мордвы, 1,7% башкир, 1,3% калмыков, 1,2% ногайцев, 0,2% чувашей, 0,04% поляков и 0,02% бухарцев. Все войсковое население, за исключением нагайбаков, татар и калмыков, говорило на русском языке. Но языковой барьер не являлся препятствием для общения, все понимали друг друга без переводчика. Башкиры, русские, мещеряки, тептяри не раз стояли плечом к плечу в сражениях, на пограничной линии, ценой жизни подчас выручая друг друга.

Источники и литература

1. Материалы по историко-статистическому описанию Оренбургского казачьего войска. Оренбург, 1913. Вып. 11.

2. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 8. Д. 82. Л. 78–80; Д. 117. Л. 145; Д. 133. Л. 117–124, 170 об.–171, 175–179; Д. 146. Л. 191, 197 об., 198, 201, 203, 204; Д. 151. Л. 163, 166; Д. 169. Л. 22 об.; Д. 181. Л. 145 об., 146; Д. 186. Л. 816, 252; Оп. 12. Д. 233. Л. 58; Д. 487. Л. 74; Д. 766. Л. 64; Д. 1595г. Л. 17; Д. 1706. Л. 100; Д. 2378б. Л. 1; Д. 2120а. Л. 5.
3. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 1263. Оп. 1. Д. 2631.
4. ГАОО. Ф. 6. Оп. 8. Д. 169.

Б.Х. Давлетьярова,
(АРГУ им. Жубанова, Актобе, Казахстан)
Б.М. Таскенов
(БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия)

МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И ТРАДИЦИИ КОЧЕВОГО ОБЩЕСТВА КАЗАХОВ

При написании статьи мы исходили из теории социальной системы Т. Парсонса, согласно которой фундаментальным интегративным принципом социального развития является консенсус в отношении духовных ценностей. Только приверженность общим культурным и морально-нравственным ценностям и нормам обеспечивает основу порядка в обществе, стабильность и устойчивость общественного развития. Социальные цели общественного развития могут быть достигнуты лишь при сохранении этнокультурного наследия, тех социокультурных институтов, которые эволюционно сложились в общности. В программной речи Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «Взгляд в будущее: модернизация общественного сознания» говорится о том, что первым условием модернизации нового типа является сохранение своей культуры, собственного национального кода, без которого модернизация может превратиться в пустой звук [5, с. 1]. Социально-политическая модернизация невозможна без модернизации общественного сознания, основой которого должна стать развитая гражданская культура.

Гражданская культура, ее развитие опирается на национальные традиции, так как у каждого народа существуют свои особенности, традиции, связанные с его многовековой историей, культурой, которые необходимо учитывать. Поэтому при формировании гражданской культуры необходима опора на базовые культурные традиции. В основе любой традиции, как известно, лежит исторический опыт определенных классов и социальных групп, который является основой для дальнейшего развития. Имеющиеся положительные тенденции движения казахстанского общества в сторону гражданского, накопленный исторический опыт дают основания предполагать, что основу гражданской культуры создают исторически укоренившиеся демократические традиции этнического самосознания казахского этноса, в истории развития которого можно найти достаточно примеров, подтверждающих это.

Возможно, демократические традиции в Казахстане не всегда могли найти полное свое самовыражение. Однако в пору существования Казахского ханства такая самобытная форма правления, как степная демократия была прообразом самоуправляющейся модели общества. В Казахском ханстве были сильные «институты гражданского кочевого общества», которые назывались племена, рода и кланы. Эти институты ограничивали власть хана. Они могли отказать хану в политической поддержке, если действия хана негативно затрагивали их интересы. Действенной формой борьбы с ханом были откочевки целых племен и родов от его ставки. Наряду с ханской властью были сильны также институты биев и батыров (руководители родов и племен). При этом следует отметить, что власть хана зависела от личных качеств ее носителя, носила персонифицированный характер.

В традиционном казахском обществе существовал целый комплекс социокультурных элементов, который можно охарактеризовать как демократический: коллективизм, приоритетность общих целей, подчинение своих интересов общественным

интересам, энтузиазм в борьбе против внешних врагов, свободолюбие, терпимость. Демократические ценности прочно вошли в политическую культуру и ментальность народа, несмотря на постоянное давление со стороны властей и распространяемой выгодной им идеологии в колониальный и советский периоды развития Казахстана. На взгляд Т. Бурбаева, в казахском менталитете есть сложившаяся веками традиция ценить человеческие качества личности, ценности взаимного уважения, что является гуманистической, моральной, этической основой демократии и гражданского общества [1, с. 287].

Образцом степной демократии можно назвать традицию избрания казахского хана. Подробную информацию о процедуре выборов можно получить из трудов А.И. Левшина, который писал, что на общем собрании (маслихат), как правило, проводившемся на вершине какого-либо холма, в присутствии султанов, старейшин, биев, родоначальников, сидевших вкруговую на коврах и войлоках по старшинству и званию, и простого народа, который становился позади них, выступали кандидаты в ханы и их сторонники. Собравшиеся, возгласами одобрения или неприятия выражали свое мнение. После избрания хана поднимали на белой кошме. Верхнюю одежду хана снимали и разрубали на мелкие куски, которые участники маслихата уносили с собой как свидетельство их участия в историческом событии. Все присутствовавшие на собрании делили скот избранного хана для того, чтобы поделиться с теми, кто не смог участвовать в этом событии (хан сарқыты – гостинцы от хана) [4, с. 347]. Хан отдавал свой скот подданным, чтобы люди знали, что богатства хана принадлежат народу. Если хан не оправдывал надежд, его могли сместить решением маслихата, обдать имущество (хан талау)

Особенность геополитического положения Казахстана, древние традиции взаимодействия с различными цивилизациями, специфика хозяйствования, сложнейшая этнополитическая история – все это обусловило богатство и своеобразие политической культуры казахского народа, его общественного мировосприятия. Свидетельством тому служат дошедшие до нас письменные и устные памятники этической, юридической, историко-политической мысли. Свообразным проявлением толерантного сознания и гуманизма, свойственного казахскому народу можно рассматривать его природное гостеприимство, которое рассматривалось как благо, добродетель и обязательный элемент счастья. Гостеприимство, а также такие качества, как отзывчивость, открытость миру и доброжелательность дали возможность казахам выжить в достаточно суровых условиях территориальной разобщенности и при этом без больших трений установить дружеские отношения с соседними народами. Под степной демократией не подразумеваются политические институты западного образца. Имеется в виду механизм легитимизации власти, в том числе с использованием элементов избрания хана из числа знати.

Казахская культурная традиция, восходящая к кочевой цивилизации, понимала свободу как право на выбор (өз еркі-өзіне) и право на уход (кетемін дегенге дау жоқ), отрицала принуждение. Казахи-кочевники никого не принуждали и сами оставались вольными людьми. По мнению Н. Амрекулова, демократический режим правления, права рядовых кочевников на альтернативу принципов жизнеобеспечения и пути развития веками обеспечивали высокую адаптивность, пластичность и мобильность казахов, их открытость всему прогрессивному, жизнеспособность и творческий потенциал. Несмотря на то, что за долгие годы были идеологически обесценены практически все социальные традиционные институты казахского общества, сам образ жизни вольного свободолюбивого степняка, все то, что составляло жизненный мир казахов, архетипическое ядро культурной системы этноса сохранилось. Символические образы, запечатленные в традициях, языке, обычаях, жилище, быте, устном народном творчестве, исторической памяти несут в себе код культурной информации жизненного мира казахов, открытый и сопряженный с демократической ориентацией современного гражданского общества.

В ментальности, культуре казахов кочевого общества преобладала ориентация на саморазвитие общества и субъектов, т.к. суровая окружающая среда диктовала

прагматический характер передачи социокультурного опыта потомкам, адаптационных возможностей субъектов в обществе. Номадный способ производства и патронимия как явления отражали способность кочевого социума к созданию уникальных социальных форм, где самоорганизация общества на принципах солидарности, справедливости и равенства на основе постоянной легитимации политических институтов (ханской власти, институтов родоправителей, батыров, жырау, суда биев и т. д.) были реальным феноменом. Патронимия как специфический фактор социального регулирования гарантировал жизнеобеспечение каждому члену родового коллектива, защищая его от голода, сиротства, одиночества и прочих превратностей судьбы. Благодаря идеологии родственной взаимопомощи решались проблемы сирот, вдов, обеспечивалась поддержка слабозащищенных слоев населения, слабые, немногочисленные родовые коллективы получали покровительство и защиту со стороны более сильных и влиятельных родов.

В казахской традиционной культуре базовой идеей являлось требование человечности, поддержание целостности взаимосвязей с окружающими, гармонизация отношений человека и мира. По мнению К. Нурлановой, способ мироотношения традиционной казахской культуры сводился к понятию о том, что «человек и мир изначально взаимосвязаны» [6, с. 48]. О. Сегизбаева пишет, что казахская философия учит человека считаться с силой окружающей природы, относиться к ней как к Богу, строго соблюдать баланс сил с ней [7, с. 434]. Кроме того, казахов отличает стремление проявлять толерантность к идеям своих противников, стремление к эволюционным формам социальных преобразований.

Ключом к архетипу казахского менталитета является кочевой образ жизни, сохранившийся на ментальном уровне, – считает Ф. Жармакина. Он обусловил особенности казахской ментальности: в способности быстро приспосабливаться к меняющимся условиям, мгновенно осваивать чужой культурный опыт, в открытости к инновациям и межкультурным контактам, в культурной и религиозной толерантности, в уживчивости и непредвзятости к другим народам, в умении усваивать культурные и цивилизационные достижения других народов, адекватная самооценка [3, с. 157]. Традиционные правовые уложения казахов, как отмечает И.Е. Ергалиев, были направлены на развитие человеческих отношений, они не были формализованным текстом, который бы сковывал свободный и творческий дух открытого миру степняка, а публичность хода судебного процесса было своеобразным «открытым» уроком перед открытым небом [2, с. 2].

Внутренняя однородность социокультурного пространства является основанием для обеспечения целостности гражданского общества. Использование традиционных институтов с ориентацией их на новые социальные цели способствует успешному политическому развитию Республики Казахстан. Сегодня, когда от осуществления модернизации зависит дальнейшая судьба казахского этноса, лишь возврат к собственным демократическим традициям через осознание его смысла и значения может помочь найти себя и свое место в мире. Разумеется, речь не идет о воспроизведении исчезнувших социальных структур. Необходимо вернуться к пониманию смысла социальных отношений, демократической их ориентации, к культуре социального компромисса, толерантности, плюрализму, устойчивым социальным связям, гарантирующим социальный порядок и равновесие, которые были столь характерны для политической культуры казахского традиционного общества и без которых не может существовать любое современное гражданское общество.

Источники и литература

1. Бурбаев Т. Қазақ менталитетінің даму ерекшеліктері. Астана, 2005.
2. Ергалиев И. Проблема прав человека в традициях казахской культуры // Становление гражданского общества в странах Центральной Азии. Материалы междунар. конф., 16–19 декабря 1998 г. Алматы, 1999.
3. Жармакина Ф. Архетипы казахского менталитета // Евразийское сообщество: Общество, политика, культура. 2003. № 4 (44).

4. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, или кирги-кайсацких, орд и степей. Алматы, 1996.
5. Назарбаев Н.А. Взгляд в будущее: Модернизация общественного сознания // Казахстанская правда. 2017. 13 апр.
6. Нурланова К. Человек и мир: Казахская национальная идея. Алматы, 1994.
7. Сегизбаев О. История казахской философии. Алматы, 2001.

А.Ю. Давыдов

(РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия)

«КОЧЕВАЯ РОССИЯ»: ДОРОГА В ЖИЗНИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ 1918 – НАЧАЛА 1920-х ГОДОВ

По мнению этнографов, «русские – движущийся этнос с самосознанием оседлого». С одной стороны, оседлость – один из базовых элементов его самосознания. С другой стороны, формирование и эволюция русского этноса шли на фоне периодически повторявшихся массовых передвижений, одно из которых выпало на время «русской смуты» 1918 г. – начала 1920-х гг. [17, с. 8] Гражданская война выявила противоречие между привычкой народа жить на одном месте и насущной необходимостью кочевать, переходить с места на место со своим имуществом.

В годы гражданской междоусобицы массовые передвижения населения стали важнейшим условием его выживания. Человек с мешками, баулами, чемоданами на вокзале или пристани, в обозе стал знаковой фигурой, аккумулировавшей в себе противоречивость смутного времени. Основную массу передвигавшихся по стране россиян составляли мешочники – и потребители, и спекулянты; крайне слабое государство никак не могло осуществить многообразнейшие функции по снабжению населения [4, с. 14–37]. Кроме того, рабочие и мещане оставляли голодные города и переезжали в деревни, где они надеялись выжить. Крупные масштабы приобрела эмиграция [1, с. 353; 9, с. 14]. Замечательно по поводу всего этого высказалась участница событий, писательница З. Шаховская: «Вся Россия стала кочевой, – свидетельствовала она, – миллионы людей шли пешком, ехали, мчались по ее широким просторам в поисках или своих близких, или пропитания, или армии, в которой они хотели бы сражаться» [15, с. 181].

Огромная Россия сильнее других стран зависит от состояния дорог и средств передвижения. Эти последние в годы гражданской войны находились в катастрофическом состоянии. В целях предотвращения их окончательного разрушения советская власть пыталась ограничить не имевшие государственной значимости поездки. Оправдательной причиной для отправки в путь стали командировки [2, с. 315]. Однако мешочники научились обходить преграды, образовался своеобразный рынок документов «на проезд». 28 сентября 1919 г. петроградская «Красная газета» писала: «Когда стоишь где-нибудь на вокзале, в очереди у кассы командировочных, то поражаешься невозможно огромному числу командированных. Ведь это не командировки, а подлинное переселение народов». Опять – кочевая Россия.

После того, как удавалось раздобыть «разрешительный» документ, путешественник запасался деньгами и товарами для обмена в кочевом пути (налегке никто не ездил и все ценное брали с собой). А затем он встречался с путевыми трудностями. Прежде всего следовало заполучить место в транспортном средстве. Борьба за него повсеместно стала настоящим тяжелым и опасным делом. Пассажиры долгими сутками ожидали на пристанях речные суда. Но самую суровую проверку нелегальные снабженцы проходили на железных дорогах. Прежде всего, пассажирам приходилось долго – до нескольких дней – дожидаться эшелона. Поскольку расписания не существовало и поезд мог прибыть в любое время, то отъезжавшие дневали и ночевали на вокзалах. Петроградский продовольственник П. Орский на Николаевском вокзале в Москве увидел «целый муравейник людей, буквально тысячи, расположившийся на полу, из которых добрых $\frac{3}{4}$ состояло из мешочников» [5, с. 2].

Последних скапливалось так много, что нередко не было возможности даже сидеть на полу. Очевидцы изображали вокзалы «настоящим столпотворением голодных и хворых, солдат и крестьян, буржуев и «бывших», одетых по-пролетарски» [15, с. 155, 156; 12, с. 150; 11, с. 436]. Усталых и измученных людей легко было обокрасть, когда они засыпали. К вокзалам, ставшим центрами воровства, прикрепляли красноармейцев, в обязанности которых входило тормошить задремавших и заснувших пассажиров. Их пытались уберечь от жуликов [12, с. 11, 12].

Рано или поздно прибывал поезд. Вагоны оказывались переполненными (кроме «штабных», в которых ездили разного рода руководители, их друзья, родственники). Путешественники бросались на приступ. Среди вагонов преобладали теплушки. За места в последних – слегка модифицированных грузовых вагонах – и разворачивалась борьба. Почти все мемуаристы, которым довелось путешествовать по стране в 1918–1919 гг., обязательно описывали посадки в поезда как серьезнейшие испытания. Пол теплушки находился на уровне человеческого роста; никаких приспособлений, вроде ступенек, не имелось. При посадке пассажирам приходилось подтягиваться на руках, их отталкивали другие участники штурма. Известный в России кооператор Б.Р. Фроммет рассказывал, что «нужны талант, энергия, физическая сила, чтобы влезть... Вагоны здесь штурмуются и опять-таки нужно не жалеть боков – ни своих, ни чужих – чтобы попасть в вагон» [6, с. 46; 13, с. 10]. Далеко не всем удавалось устроиться в вагонах, тогда мешочники начинали карабкаться на буфера. Затем приходила очередь крыш. Причем, «удобными» считались крыши низких вагонов. Здесь было меньше риска разбить голову при движении о мостовое перекрытие. Транспортные средства настолько заполнялись людьми, что современники сравнивали их с селедочными бочками. Одним из главных наказаний со стороны властей для путешественников была высадка из поездов – попасть назад стоило невероятных усилий.

Все выше названное – массовое явление. Русское оседлое население превращалось в воинственных кочевников, условием выживания которых нередко оказывалась повышенная агрессивность. Чрезвычайно показателен обнаруженный в дневнике М.М. Пришвина факт. Писатель указывал, что даже самые лучшие люди начинали «вести себя, как бешеная собака во дворе» [10, с. 169]. Изменялись поведенческие нормы, ценностные ориентации.

Поезда двигались черепашьими темпами, то и дело останавливались. Во время остановок за счет пассажиров старались пожить бойцы многочисленных (и мало контролируемых властями) заградительных отрядов, а также обычные бандиты из местных жителей [2, с. 315; 7, с. 119; 16, с. 204]. Удивляет, как выживали в дороге мешочники, разместившиеся зимой на буферах и крышах. Снег много раз засыпал их. По словам одного мешочника, мороз причинял такую боль рукам и ногам, что «в глазах все прыгало» [3, с. 18]. Пассажиры постоянно простужались и заболели. Самой страшной была тифозная опасность. Заболевших, находившихся в бессознательном состоянии, то и дело выносили из вагонов.

Движение по дальним маршрутам отсутствовало и направление его могло измениться на любой узловой станции. Путешественникам предстояло выгружаться и все злоключения повторялись. На обратном пути поместиться в вагоны было особенно трудно, в них старались попасть вместе с мешочниками, которые направлялись домой, и уроженцы хлебных мест, переправлявшие хлеб в города на продажу.

Дорожные обстоятельства были не просто не комфортабельны, они были ужасны. Не умея организовать, пассажиры – мешочники попросту не смогли бы передвигаться по стране. Поступая как настоящие кочевники, они объединялись в путевые сообщества, состоявшие из нескольких десятков человек. Коллективы образовывались перед уходом в путь или в его начале, а «добраивались» уже в дороге. Появлялись лидеры (предводители, атаманы, вожаки, старосты), под руководством которых мешочники действовали коллективно и организованно. Вот что сообщает об этом относящийся к 1919 г. источник:

«Как только остановится пришедший на станцию поезд, как рой пчел облепят его мешочки; впрыгивают в вагоны по два – по три человека, а остальные бросают мешки с хлебом. Работают ужасно спешно. В две–три минуты, которые стоит поезд, вагоны наполняются мешочниками» [8, с. 9]. Как видим, вступили в действие механизмы самоорганизации. Энергичные, предприимчивые нелегальные снабженцы видели выход в объединении усилий, в создании коллективов. Выразительную характеристику рассматриваемого движения дал видный экономист (впоследствии член коллегии Наркомата финансов) Л.Н. Юровский, который отметил: «Мелкая нелегальная торговля продовольствием – мешочничество – получила столь широкое распространение, что в торговле никогда не участвовала активно такая значительная часть населения» [18, с. 63]. Дорога, кочевье – вот атрибуты повседневной жизни многих и многих россиян в те годы.

Специфические «дорожные отношения», создание «бродячих сообществ» с их централизацией – все подобные обстоятельства представляются современным этнографам важным элементом своеобразной этнической культуры. Ее называли «культурой дороги», понимая под этим «комплекс этнических традиций – обычаев и норм, вещественных атрибутов и представлений, связанных с передвижениями» [17, с. 8, 232–234].

Привлекает внимание выразительное высказывание британского историка Джеффри Хоскинга. Рассказывая о прокормивших города в период «русской смуты» мешочниках, автор указывает на «поразительные способности русских, умеющих находить способы существования в самых невероятных обстоятельствах». Д. Хоскинг с удивлением признает далее: «Они оказались в состоянии... восстановить более архаичные формы человеческих ассоциаций, даже когда приспособляться было совсем неприятно и вовсе нелегко» [14, с. 59]. Автор не учел одного обстоятельства: огромные способности российского населения к адаптации дорожных трудностей. Своеобразное кочевое самосознание для русских более значимо, нежели представляется на первый взгляд. Вспоминается крылатая фраза: «В России нет дорог, а есть направления». Дорога для русских людей – этнический символ; причем, обязательно плохая дорога [17, с. 10].

Дорожные перипетии гражданской войны оказали серьезное содействие процессу закрепления факторов «кочевого» самосознания народа. Учтем, что впереди были массовые «кочевья» в ходе «реконструкций» 1930-х гг., Великой Отечественной войны, целинной эпопеи, разрушения СССР в конце XX в.

Источники и литература

1. Вильямс А.Р. Путешествие в революцию. М., 2006.
2. Воронов С. Петроград–Вятка в 1919–1920 году // Архив русской революции. М., 1991. Т. 1.
3. Григорьев Л. Очерки современной деревни. М., 1924. Кн. 1.
4. Давыдов А.Ю. Проигранная война «красных»: Нелегальная экономика 1917–1920 гг. // Вопросы истории. 2013. № 11. С. 14–37. Здесь – подробно о мешочническом движении и его взаимодействии с государством.
5. Известия Петрокомпрода. 1919. 8 февр.
6. Корецкий П. Кошмар наших дней // Трудовой путь. Кострома. 1919. № 1(4). С. 46.
7. Михайлов И.Д. Эволюция русского транспорта. М., 1925.
8. Народное продовольствие // Еженедельное издание Пензенского губернского продовольственного комитета. 1919. № 5–6.
9. Невалайнен П. Изгой. СПб., 2003.
10. Пришвин М.М. Дневники. 1918–1919. М., 1994.
11. Ростовский Ф.Я. Дневник для записывания. М., 2001.
12. Фейгельсон М. Борьба за хлеб в Царицыне // Проблемы экономики. 1940. № 1. С. 150.
13. Фроммет Б. Об условиях разъездной работы // Союз потребителей. 1919. № 8. 17 мар. Стб. 10–12.
14. Хоскинг Д. Правители и жертвы. М., 2010.
15. Шаховская З. Таков мой век. М., 2008.
16. Шкловский В. Сентиментальное путешествие. М., 1990.
17. Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М., 2003.
18. Юровский Л.Н. Денежная политика Советской власти (1917–1927). М.; Л., 1928.

ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СВЯЗИ ДАГЕСТАНА С НАРОДАМИ РОССИИ И ЗАКАВКАЗЬЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

В первой половине XIX в. в Дагестане наблюдался экономический подъем в сельском хозяйстве и промышленности. В связи с этим перед дагестанским населением открылись возможности и перспективы развития торгово-экономических отношений с соседними народами.

Данному процессу также способствовала российская политика. В 1810 г. Комитет Министров утвердил специальное положение о развитии торговли с горскими народами. По положению предусматривалось создание меновых дворов по Кавказской линии [14, с. 91].

Торговыми пунктами в Дагестане являлись: Дербент, Тарки, Кубачи, Аксай, Эндрей-аул, Кумух, Акуша, Цудахар, Хунзах, Салты, Кадар, а также Эндери, Аракань, Чох, Анди и др. [8, с. 380] Кроме того, дагестанские горцы торговали в Тифлисе, Телави, Нухе, Шемахе, городах Северного Кавказа.

Основными предметами вывоза из Дагестана были скот и шерсть, марена и шафран, сухофрукты и орехи, сукна и бурки, ковры, сумахи, паласы, холодное оружие. Ввозили в Дагестан хлеб, рис, соль, нефть, черные и цветные металлы, хлопчатобумажные и шерстяные ткани, огнестрельное оружие, а также предметы роскоши и пряности [3, с. 231].

Главным торговым центром Дагестана был г. Дербент. В начале XIX в. в городе насчитывалось до 2 189 домов, 15 мечетей, 450 лавок и караван-сараяв, 30 шелковых фабрик, 113 мастерских, общее число его населения – 10 тыс. чел. [10, с. 42] Хождение имели голландские червонцы, русские серебряные рубли, мелкие медные деньги и ассигнации, а также ширванские и кубинские абазы [15, с. 115]. Через Дербент велась торговля с нагорным Дагестаном. С гор поступали шерстяные бурки, сукна, коровье масло, мед, свежие и сушеные плоды и другие съестные припасы [8, с. 381]. «На бурки, – писал, например, Н.Ф. Дубровин, – андийцы ведут свою меновую торговлю. Ежегодно съезжаются туда торговцы, которые, закупая гуртом андийские бурки, отправляют их на линию и в Тифлис, а андийцам взамен их продают красный товар, железо, оружие, соль и кукурузу» [6, с. 500]. Более того, в Анди производился значительный торг лошадьми и оружием, привозимым из общества Кубачи, Персии и Турции [9, с. 25].

Торговля с Россией шла, главным образом, через Астрахань и Кизляр, который был в ту пору одним из основных торговых центров на Кавказе и административно относился к Терской области. В начале XIX в. в Кизляре насчитывалось более 100 предприятий, в т. ч. 2 казенных шелковых завода, 11 сафьяновых, 2 красильных, 72 виноградно-водочных, 8 кожевенных и др. [12, с. 445] Кизляр в описываемое время был крупным центром виноделия. К середине XIX в. в самом городе имелось 11 530 250 виноградных кустов [4, с. 48].

По данным С.М. Броневского, в 1807 г. из Дербента и Ширвана в Кизляр было вывезено вина, риса, орехов, свежих и сушеных фруктов, меда, масла, рыбы, марены и других товаров на сумму 181 564 руб., а в г. Астрахань – на сумму 1 073 390 руб. Ввезено же было товаров из этих городов в Дагестан и в Ширван: из Кизляра на 160 028 руб., из Астрахани на 476 212 руб. [3, с. 454–457].

После присоединения Казани и Астрахани к России открылся Волжско-каспийский торговый путь. Сухопутная дорога из Астрахани в Закавказье также проходила через территорию Дагестана. Таким образом, Дагестан вошел в орбиту торговых сношений России с Закавказьем и Востоком [15, с. 113].

Азербайджан в это время являлся одним из поставщиков сырья для развивающейся русской шелкоткацкой промышленности. Азербайджанские торговцы привозили в Южный Дагестан шелк, парчу, медь, кожу, пеньку, башмаки, белую медь, нити хлопчатые,

пшеницу, муку, лук [13, с. 222–224]. В свою очередь, торговые люди из южно-дагестанских селений сами вывозили товары в Баку, Шемаху, Гилян и там совершали торговые операции.

О торговых связях горцев с Грузией свидетельствуют материалы таможенных сборов. Так, царевна Кетевана 6 июня 1802 г., описывая государственные и царские доходы Грузии, показала, что в Кахетии «из привозимых лезгинами товаров пятая часть подносилась царю, из коей 10-ю долю брали мы» [1, с. 210].

Большое развитие в Дагестане получило мареноводство [7, с. 183]. Дагестанская марена, превосходившая по своему качеству импортную (французскую и голландскую), находила широкий сбыт в районах текстильной промышленности страны и заняла первое место в экспорте [2, с. 194]. Об этом свидетельствуют данные о ее вывозе: «Марена вывозилась ежегодно по 40 тыс. руб. серебром в Кизляр и на 65 тыс. руб. в Астрахань, большею частью из Дербента и Баку» [14, с. 10–11]. В 1850 г. в Дербенте было собрано 58 000 пудов марены, для ее обработки привлекалось до 20 000 горцев. Марена, являвшаяся весьма трудоемкой культурой, оказалась и высокодоходной. «Сеять марену – значит сеять золото», – говорили жители Дербента [11, с. 121].

Необходимо указать, что большой помехой в развитии торговли Дагестана была его феодальная раздробленность. Торговля была сопряжена с большими расходами, так как каждый владелец, через территорию которого надо было проехать с товаром, взимал так называемый рахтарный сбор (торговую пошлину). Например, чтобы доставить товар сухим путем из Дербента до Кизляра, надо было платить рахтарный сбор в Дербенте, Тарках и Казииюрте [15, с. 115]. Поэтому торговцы все чаще прибегали к морским перевозкам.

В рапорте генерал-майора Вреде командующему войсками генерал-лейтенанту Вельяминову отмечалось: «Едущие туда и обратно останавливаются объездчиками, и если окажется у кого-то бездельная сумма в червонцах или в серебре, задерживают их для взыскания пошлины... Чиновники застав задерживают даже тех, кто собственно свои произведения и изделия в своих границах перевозит из одного места в другое» [5, с. 31].

Внутренняя торговля в горах Дагестана в начале XIX в. была слабо развита и носила меновый характер. Мерилом ценности в разных частях Дагестана служили овцы, локоть холста или саб зерна.

Развитию торговли мешали также происходившие военные действия на значительной части Дагестана и колониальная политика царизма. Если в районах Дагестана, которые входили в состав России, торговля развивалась планомерно, то в районах, охваченных военными действиями, она не носила стабильного характера.

После прекращения военных действий торговля постепенно проникала во все селения Дагестана. Постепенно ремесленники и кустари стали производить все больше товаров как для реализации на внутренних рынках, так и для вывоза за пределы Дагестана. Развитие территориального разделения общественного труда и возникновение в недрах феодальных владений простого товарного производства вели к усилению торговых связей как внутри страны, так и с сопредельными территориями.

Источники и литература

1. АКАК. Тифлис, 1875. Т. 1.
2. АКАК. Тифлис, 1885. Т. 10.
3. Броневский С.М. Новейшие географические и исторические известия о Кавказе. М., 1826. Ч. 1.; М., 1829. Ч. 2.
4. Гаджиев В.Г. Роль России в истории Дагестана. М., 1965.
5. Гусейнов А.Г. Кубачи и кубачинцы. Махачкала, 2000.
6. Дубровин Н.Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871–1887.
7. Зубов П. Картина Кавказского края, принадлежащего к России, и сопредельных к оному земель в историческом, статистическом, финансовом и торговом отношении. СПб., 1831–1835. Ч. 2.
8. Магомедов Р.М. Общественно-экономический и политический строй Дагестана в XVIII – начале XIX вв. Махачкала, 1957.

9. Нахшунов И.Р. Экономические последствия присоединения Дагестана к России: (Дооктябрьский период). Махачкала, 1956.
10. Обзор Дагестанской области за 1908 г. Темир-Хан-Шура, 1909.
11. Рамазанов Х.Х. Мареноводство Дагестана в XIX веке // ВИЭД. Сб. науч. сообщений. Махачкала, 1970. Вып. 2.
12. Ровинский А. Хозяйственное описание Астраханской области и Кавказской губернии. СПб, 1889.
13. Русско-дагестанские отношения в XVIII – начале XIX вв.: Сб. док. / Под ред. В.Г. Гаджиева. М., 1988.
14. Хашаев Х.-М.О. Занятия населения Дагестана в XIX веке. Махачкала, 1959.
15. Хашаев Х.-М.О. Общественный строй Дагестана в XIX веке. М., 1961.

Р.М. Зиязетдинов
(БашГАУ, Уфа, Россия)

ЖИЛИЩНЫЕ УСЛОВИЯ НЕФТЯНИКОВ БАШКИРСКОЙ АССР (1946–1991-е гг.)

Как известно, важнейшим условием эффективной производственной работы и проявлением государственной заботы о людях труда является решение их жилищно-бытовых проблем. Специальные работы по рассматриваемой проблеме пока отсутствуют. Исключение составляет монография автора данной статьи, в которой освещены жилищные условия работников нефтедобывающей отрасли [3].

В послевоенные годы жилищный вопрос в отрасли оставался достаточно острым. Причинами тому являлись почти ежегодное открытие новых месторождений нефти, недостаточное финансирование и обеспечение новостроек строительными материалами. К тому же в результате реэвакуации прибывших в годы войны из других республик и областей работников и демобилизацией воинов из рядов вооруженных сил на промыслах произошли кадровые изменения. В 1946 г., например, обновление состава рабочих доходило до 45%.

Отсутствие жилья являлось основной причиной огромной текучести рабочих, особенно на начальном периоде освоения новых залежей нефти. Так, в молодом тресте «Туймазанефть» она составляла 60%, в наиболее обжитом тресте «Ишимбайнефть» намного меньше – 22,5%. Не изменило ситуацию и повышение средней зарплаты работников на 24%. Нерешенность жилищного вопроса вынуждало руководителей производства в срочном порядке сооружать дома временного типа – сборно-щитовых, саманных, землянок и др. В первые послевоенные годы и их не хватало. Сотни рабочих треста «Туймазанефть» в летнее время вплоть до 1949 г. были размещены в палатках. Известно, что в 1947 г. из них в общежития были переселены 850 чел. А в землянках в 1946 г. проживало 580 чел., в следующем – около 300 чел. [3, с. 327]

Использование землянок в качестве жилища являлось показателем особой остроты этой проблемы. Поэтому переселение жильцов из землянок в более удобные помещения находилось под контролем руководства страны и республики.

Положение осложнялось тем, что часть жилого фонда, построенного еще в довоенные годы, приходила в негодное состояние. В 1948 г., например, по объединению «Башнефть» общая площадь такого жилья составила 4 195 кв. м., или 5% от общего жилого фонда. Снесение ветхих жилых помещений во многом зависело от масштабов нового строительства. В 1980 г., например, было ликвидировано старых домов с общей площадью 3 тыс. кв. м. Одновременно было введено 35 тыс. кв. м новой жилой площади [5].

Следует отметить, что на строительство жилых помещений государством выделялись значительные финансовые средства. Так, за 1946–1991 гг. эта сумма составила 519,1 млн. руб. На них было введено жилых домов с площадью всего 2 461,6 тыс. кв. м [1, с. 177–179].

Несмотря на определенные положительные сдвиги объемы капитальных вложений в жилищное строительство от высоких темпов развития производства явно отставали. А строительные организации, как правило, планами возведения жилья не справлялись. Так, в годы четвертой пятилетки (1946–1950 гг.) при плане ввода в эксплуатацию 208 580 кв. м жилья было введено лишь 136 697 кв. м, что составило 65,5% планового показателя [5].

В годы пятой пятилетки (1951–1955 гг.) масштабы жилищного строительства были гораздо шире. Только в 1951 г. в новых домах получили квартиры до 800 семей. За год вырос целый квартал в Ишимбае. Если в 1941 г. на одного работника приходилось 3,3 кв. м, в 1948 г. – 3,7, то в 1953 г. – уже 5,0 кв. м, а к концу пятой пятилетки – 5,5 кв. м.

Однако жилищно-бытовые условия многих нефтяников оставались крайне тяжелыми. В 1954 г., например, в частных домах вместе с хозяевами проживала 2 291 семья, в будках – более ста семей, в 1955 г. по две семьи в одной комнате – около тысячи чел.

Примечательно, что в 1952 г. вопросы строительства жилых и социально-культурных объектов нефтяников Ишимбая Башкирской АССР стали предметом специального рассмотрения в Совете Министров СССР. Правительство обязало Министерство построить жилые комплексы в Уфе, Ишимбае, Туймазах и Октябрьске.

Правительственные решения легли в основу деятельности руководства отрасли, партийно-советских и хозяйственных органов республики и сыграли важную роль в решении социальных проблем нефтяников. Не случайно вторая половина 1950-х – начало 1960-х гг. ознаменовалась дальнейшим развитием жилищного строительства. Если в 1955 г. площадь введенных жилых домов была равна 47,5 тыс. кв. м, то в следующем – уже 82,0 тыс. кв. м, т. е. рост составил 73% [3, с. 329].

Одним из путей обеспечения рабочих жильем и ускоренной ликвидации ветхих строений являлось строительство общежитий. В 1949 г., например, общежития составляли 7% всего жилого фонда «Башнефти», в которых проживало 1 419 чел., или 8,6% общей численности работников.

В первые послевоенные годы общежития в основном были расположены на территории треста «Туймазанефть», в которых были размещены 1 076 чел., т. е. 76% всех жильцов общежитий объединения. Тогда плотность их заселения на одного человека была достаточно высока – 3,6 кв. м [4].

Строительство общежитий за весь рассматриваемый период наращивалось, ибо они еще долгие годы оставались и являются промежуточной формой жилья между благоустроенными квартирами и строениями временного характера. Так, под общежитиями в 1948 г. было занято 6 142 кв. м жилой площади, в 1969 г. – 17 тыс. кв. м, в 1990 г. – уже 69,5 тыс. кв. м. Удельный вес общежитий в составе жилищного фонда составил соответственно 7%, 4% и 6%.

Небезынтересно проследить динамику роста численности жильцов общежитий. В 1948 г., как отметили выше, их было 1 419 чел., в 1969 г. – 1 320, в 1990 г. – 7,2 тыс. чел. Процент жильцов общежитий среди работников объединения в целом составил соответственно 8,6; 6,7; 10,6 [2]. Таким образом, жилая площадь общежитий за 1948–1990 гг. увеличилась более чем в 11 раз, количество жильцов в них – в 5 раз.

Однако многие нефтяники из-за отсутствия мест не могли устроиться в общежитие. Поэтому администрации предприятий временно размещали их в вагонах. По мере ликвидации землянок и других строений временного типа вагоны все чаще были использованы в качестве жилища. В 1967 г., например, в Башкирии в них проживало 926 семей нефтяников, а по всей стране – 3 662 семьи.

Министерство нефтедобывающей промышленности СССР специальным письмом от 15 марта 1967 г. обязало переселить рабочих-нефтяников и их семей из полевых вагонов в благоустроенные жилые дома и запретило использование вагонов для постоянного проживания.

Однако стремление министерства создать нормальные условия жизни рабочим недостаточно было подкреплено материально. Указание министерства, по воспоминаниям ветеранов, в основном было выполнено лишь в 1970-е гг.

Работа по дальнейшему улучшению жилищно-бытовых условий нефтяников принимала конкретный характер в годы десятой пятилетки. Совет Министров СССР 21 октября 1976 г. принял решение о ликвидации бараков и жилых помещений в подвалах.

Если в 1978 г. были ликвидированы бараки площадью 4 598 кв.м., то через два года – уже 5 757 кв. м. Только в 1980 г. из них было переселено 716 чел. К началу следующего года оставшиеся бараки занимали площадь всего 1 702 кв. м, которые вскоре также были снесены [3, с. 331–332].

Одновременно объем капитальных вложений и площадь введенных жилых домов год за годом стремительно росли. Только в годы двенадцатой пятилетки было введено 419,3 тыс. кв.м жилья. Этот показатель больше, чем в годы восьмой и девятой пятилеток.

Благодаря огромным усилиям руководства отраслевого министерства, объединения «Башнефть» к началу 1990-х гг. острота жилищного вопроса для большинства нефтяников была снята. Если в 1990 г. уровень обеспеченности жильем составил 74,4%, то в следующем – уже 80,1%. Только в 1991 г. было построено 65 240 тыс. кв. м жилья, что составило 99% плана. Достижению высоких показателей способствовало преимущественное строительство домов хозяйственным способом (58%).

Обеспечение нефтяников благоустроенными квартирами стало важнейшим фактором создания стабильных трудовых коллективов. Так, текучесть кадров в 1990 г. составила 9,9%, а в следующем году – 9,2%.

К началу 1990-х гг. намного улучшилось благоустройство жилого фонда, который был обеспечен газом и центральным отоплением уже на 95,4%, водопроводом – на 94%, канализацией – на 85%, ванными и душевыми – на 76% [3, с. 334].

Таким образом, благодаря целенаправленной работе жилищные проблемы нефтяников к началу 1990-х гг. в основном были решены.

Источники и литература

1. Башкирской нефти – 60 лет: Информ.-стат. сб. Уфа, 1993.
2. Подсчитано по: Башкирской нефти – 60 лет: Информ.-стат. сб. С. 118–120; Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. 1719. Оп. 3. Д. 82. Л. 212 об.; Российский государственный архив экономики (РГАЭ). Ф. 70. Оп. 2. Д. 6299. Л. 184.
3. Зиязетдинов Р.М. Нефтедобывающая промышленность Башкирской АССР (1930–1991 гг.). Уфа, 2010.
4. НА РБ. Ф. 1719. Оп. 3. Д. 82. Л. 212 об.
5. РГАЭ. Ф. 70. Оп. 1. Д. 9076. Л. 185.
6. Там же. Ф. 8733. Оп. 1. Д. 1062. Л. 300.

А.Д. Казанчиев
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ВОЕННО-МОБИЛИЗАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА КОМУЧА В УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ

Исход гражданской войны определялся рядом факторов. Важную роль играл и успех мобилизации в армии противоборствующих сторон. Кроме того, изучение данного вопроса позволяет сделать выводы и о поддержке населением различных политических группировок. Территория нашего края стала ареной ожесточенной борьбы между большевистскими частями и рядом антибольшевистских правительств. Все они проводили мобилизацию среди местного населения. Значительная часть Башкирии летом–осенью 1918 г. контролировалась Комучем. До конца июля мобилизацией занимался Главный штаб Народной Армии (НА), позднее военное ведомство, в составе которого был и

мобилизационный отдел. Пропагандистскую работу вел агитационно-вербовочный отдел. Изучение деятельности последнего дает интересный материал об отношении населения к Комучу и его армии.

Первоначально Комуч пытался сформировать свою Народную Армию на добровольной основе. В историографии приводятся противоречивые данные о результативности такой политики. Так, в вышедшей в 1997 г. монографии С.И. Константинова приводятся убедительные доказательства полного провала добровольческого принципа. Согласно данным агитаторов-организаторов НА за июль–август 1918 г. по всей Уфимской губернии числятся 44 добровольца [4, с. 109].

Крестьянское население называло комучевским военным организаторам в Уфимской губернии, в основном, две причины своего нежелания идти добровольцами: «если уж идти в армию, то всем» (общинная психология) и боязнь мести со стороны большевиков, которая грозила добровольцам в большей степени, чем мобилизованным. Так, хотя собрание крестьян Покровской волости Белебеевского уезда в августе высказалось в поддержку НА, идти в нее они хотели путем мобилизации. Крестьяне опасались за свои семьи в случае занятия их волости большевиками, которые находились тогда в 60–70 верстах под Дюртюлями [5, с. 2].

Первый комучевский мобилизационный приказ был издан 30 июня 1918 г. Проведение мобилизации было обусловлено «государственной необходимостью». Проводились как мобилизации по годам, так и губернские мобилизации. Комуч, как и другие антибольшевистские правительства, признавал действующим дореволюционный устав о воинской повинности. В ходе первой мобилизации явка новобранцев была 65–70%, до революции – 85–90%.

Пропагандистская работа среди населения, которую вел Агитационно-вербовочный отдел НА, заключалась в распространении прокомучевской печатной продукции, организации митингов и сбора средств в пользу НА. Отношение население к НА было неоднозначным. С одной стороны, имеется довольно много документов, которые говорят о поддержке гражданским населением Уфимской губернии НА. Эта поддержка выражалась в резолюциях властных органов и собраниях граждан. Очень часто в резолюциях содержались положения о помощи НА добровольцами и деньгами. С другой стороны, имеются и документы, которые свидетельствуют и о сложностях во взаимоотношениях между НА и населением. Во-первых, это произвол в реквизициях. В частности, в рапорте Черкасской волостной управы Начальнику Уфимской уездной милиции от 12 сентября 1918 г. идет речь об участившихся случаях захвата у крестьян лошадей «отдельными кучками» солдат и казаков, что вызывают «озлобление» в среде крестьян и подрывают доверие к НА. Кроме того, на совещании уездных организаторов агитационно-вербовочного отдела НА по Уфимской губернии в сентябре 1918 г. было отмечено, что порка крестьян за малейшие провинности также подрывает доверие к НА. На этом же совещании отмечалась крайне негативная роль некоторых офицеров в их позиции по аграрному вопросу. В частности приводились факты вывешивания объявлений военными о необходимости возвращения помещичьих земель. В то же время по мнению уфимских народных социалистов уравнивательная политика Комуча в аграрном вопросе отталкивала от него и зажиточную часть крестьянства, как раз ту, которая могла бы принять самое деятельное участие в борьбе с большевизмом [3, с. 107–108].

В Комуч входили и представители мусульманского населения Урала. Среди них были члены Учредительного собрания: Г.-А.Р. Фахретдинов (Оренбургская губерния, башкир-федералист), Ф.Н. Тухватуллин (Пермская губерния, татаро-башкирская группа) и два представителя Мусульманского национального совета от Уфимской губернии – М.Г. Ахмеров и Г.Х. Терегулов. Все они работали в Национальном отделе при Комуче. Задачами отдела были урегулирование отношений между национальностями, привлечение нерусских частей в Народную Армию и содействие утверждению комучевской власти в нерусской части населения [2, с. 3].

В большинстве волостей Уфимской губернии работало по 2 агитатора: русский и мусульманин. Среди агитаторов были и башкиры. Все они, как и большинство других агитаторов иных национальностей, по профессии были учителями [6]. Мусульмане в добровольцы также записывались неохотно. Впрочем, исключение составляли добровольческие отряды сугубо местного значения. В качестве примера можно привести удачное формирование отряда из 150 башкир для охраны переправы через реку Уфимку у с. Шафеево Бирского уезда [1, с. 40]. Согласно данным агитаторов, мусульманское население Стерлитамакского уезда было настроено к большевикам негативно, заявляя что «от большевиков ожидали многого, однако ничего, кроме голода и анархии не получили». В то же время мусульмане выступали в поддержку Учредительного собрания. Имело место беспокойство относительно возможности возврата помещичьих земель. На митингах обсуждались и вопросы национально-государственного устройства послевоенной России. Из отчетов агитаторов следует, что мусульманское население выступало за «федеративную демократическую республику» [7].

Таким образом, население не оказывало массовой и безоговорочной поддержки ни одной из противоборствующих сторон в гражданской войне.

Источники и литература

1. Башкиры в Башкортостане в XX столетии: Исторические очерки // Труды Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра Российской академии наук / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2009. Вып. 3.
2. Вестник комитета членов Всероссийского Учредительного собрания (Самара). 1918. 13 авг.
3. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: В 2-х т. Уфа, 2004. Т. 1: 1917–1945 гг. / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова.
4. Константинов С.И. Вооруженные формирования противобольшевистских правительств Поволжья, Урала и Сибири в годы гражданской войны. Екатеринбург, 1997.
5. Народное дело (Уфа). 1918. 28 авг.
6. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. Р–987. Оп. 1. Д. 16. Л. 32 об., 82.
7. НА РБ. Ф. Р–987. Оп. 1. Д. 17. Л. 82–92.

М.Ю. Киселев

(Архив РАН, г. Москва)

ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В АКАДЕМИЧЕСКИХ ИНСТИТУТАХ РСФСР

Архив Российской академии наук (РАН) занимает ведущее место среди ведомственных архивохранилищ России по истории науки и культуры, руководящих органов Академии наук, ее учреждений и организаций, деятельности выдающихся ученых в период XIX–XXI вв. Архив развивается как общеакадемический научно-информационный центр, осуществляющий комплекс мероприятий по обеспечению ретроспективной информацией исследователей различного уровня. В фондах архива сохранились документы по истории развития гуманитарных наук в институтах Академии наук СССР на территории РСФСР.

Секция общественных наук Академии наук (АН) СССР 12 марта 1965 г. приняла решение № 1 «О научной деятельности гуманитарных комплексных исследовательских институтов автономных республик и областей РСФСР» [1, с. 3–5]. В стенограмме заседания запись об обсуждении этого вопроса отсутствует [2, с. 1–32]. В преамбуле к решению отмечалось, что Адыгейский, Калмыцкий, Кабардино-Балкарский, Горно-Алтайский, Карачаево-Черкесский, Марийский, Мордовский, Удмуртский и Хакасский гуманитарные комплексные научно-исследовательские институты автономных республик и областей РСФСР проделали значительную работу по изучению истории, языков и литературы

народов РСФСР. В стенах институтов выросли квалифицированные кадры исследователей и, прежде всего, из состава коренного населения автономных республик и областей, которыми создан ряд ценных трудов.

Указывалось на необходимость существенного повышения уровня научной работы институтов, сосредоточения усилий на исследовании актуальных проблем, организации исследований в соответствии с основными направлениями научных исследований, разработанными Президиумом АН СССР. Отмечалось, что комиссиями АН СССР было выявлены недостатки в работе институтов: в отдельных учреждениях основные силы научных сотрудников сосредоточены на разработке частных тем, не имеющих большого теоретического и практического значения, не изжито мелкотемье; в планировании научных исследований имел место параллелизм; многие институты слабо связаны с соответствующими научными учреждениями АН СССР. Ряд институтов остро нуждался в укреплении их материальной базы.

В целях дальнейшего усиления научной деятельности и повышения эффективности работы институтов Секция общественных наук АН СССР приняла постановление, которым были утверждены уточненный профиль и основные направления научно-исследовательской работы институтов (в приложении) [1, с. 6–18]. Научным советам Секции общественных наук и ее отделениям было поручено научное руководство исследовательской работой институтов по соответствующей проблематике. Было признано необходимым усиление научных связей институтов с головными научными учреждениями АН СССР в области общественных наук, проведение совместной разработки институтами общих комплексных проблем по отдельным регионам. Институтам было рекомендовано более широкое привлечение к научной работе специалистов из других учреждений республик (областей) страны. Предлагалось организовать созыв зональных научных конференций комплексных институтов АССР и автономных округов Российской Федерации (Поволжье, Северный Кавказ, Урал, Сибирь) для совместного обсуждения наиболее актуальных проблем и рассмотрения итогов исследовательской работы.

В постановлении было обращено внимание институтов на необходимость устранения из планов малоактуальных и частных тем, ликвидации многотемности и параллелизма. Также предполагалось просить Государственный комитет Совета Министров РСФСР по координации научно-исследовательских работ рассмотреть вопрос о расширении штатов и укреплении материальной базы гуманитарных институтов автономных республик и областей Российской Федерации.

Обратимся к профилям и основным направлениям научно-исследовательской работы институтов, утвержденных постановлением и расположенных в приложении к нему. В качестве примера приведем Удмуртский научно-исследовательский институт истории, экономики, литературы и языка. Профиль деятельности: история Удмуртии, удмуртский язык, литература и народное творчество, экономика Удмуртской АССР. Основные направления работы:

- История. История удмуртского народа, особенно в советский период. Национально-государственное строительство в Удмуртии. История рабочего класса, крестьянства и культуры удмуртского народа.
- Языкознание. Закономерности развития удмуртского языка, его лексики и грамматический строй.
- Литературоведение. Закономерности развития удмуртской советской литературы, ее стили и жанры; идейно-эстетические связи с литературой других народов СССР.
- Фольклористика. Изучение и научное издание памятников удмуртского фольклора, его жанры и отношения с литературой.
- Экономика. Проблемы социалистической экономики Удмуртской АССР.

Приведенные сведения являются практически единственным фактом комплексного рассмотрения деятельности гуманитарных институтов Российской Федерации в Академии

наук СССР, что позволяет сделать вывод о недостаточном внимании со стороны руководящих органов академии к развитию гуманитарной науки в регионах России. Кроме того, в основных направлениях работы гуманитарных институтов отсутствовали такие направления, как социальная история и методология, этнография, археология и источниковедение, археология и антропология. Представленная информация позволяет расширить источниковедческую базу по истории развития гуманитарной науки в регионах России и может быть использована в исследовательских и образовательных целях.

Источники и литература

1. Архив Российской академии наук (РАН). Ф. 1731. Оп. 1. Д. 44.
2. Там же. Д. 48.

В.Г. Макаренко

(ИИАЭ ДВО РАН, Владивосток, Россия)

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ВУЗАХ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ

Статья подготовлена при финансовой поддержке Президиума ДВО РАН (грант № 15-1-9-011 «Образовательный потенциал Тихоокеанской России. XVIII – начало XXI в.» (Раздел 2)

После распада СССР система образования в России реформируется на основе рыночной парадигмы более 20 лет с целью создания модели, наиболее соответствующей кардинально изменившейся в 1990–2000-е гг. системе государственной власти, новому политическому курсу и формирующемуся рыночному социально-экономическому курсу государства. К настоящему времени достигнуты определенные результаты: создано новое законодательно-правовое поле, негосударственный сектор образования, появились федеральные (10) и исследовательские (28) университеты, введены образовательные стандарты, многоканальное финансирование, многоуровневая подготовка кадров, инновационные учебные программы и технологии, осуществляется интеграция, интернационализация, демократизация, гуманитаризация высшей школы, деидеологизация учебного процесса [6, с. 219, 222]. Значительно расширилась сеть высшего образования. По данным Минобрнауки РФ, в 1980–1991 гг. в РФ было около 500 вузов, в 2008 г. – 1 134 (660 государственных, муниципальных [4; 5], 574 негосударственных). В 2009 г. создано 9 федеральных университетов (из них два в Дальневосточном федеральном округе (ДФО): Дальневосточный – во Владивостоке и Северо-Восточный – в Якутске). В сентябре 2013 г. в РФ насчитывалось 2,5 тыс. вузов и их филиалов [4, 5]. В 2014 г. путем слияния 7 вузов Крыма создан еще один, десятый, Крымский федеральный университет.

Однако, несмотря на активно проводимые реформы и наличие нескольких моделей подготовки специалистов (традиционная, модернизационно-критическая, сервисная или американская [7]), высшая школа пока еще не выполняет свою миссию в полном объеме, хотя возможности для этого есть даже в отдаленных регионах, таких, например, как Дальний Восток. Образовательный потенциал ДФО в настоящее время представлен 44 государственными, 15 негосударственными вузами и 104 филиалами (79 центральных, 25 местных), в которых обучаются 218 000 студентов по 300 специальностям (из 460 в вузах РФ), занято 11 740 преподавателей, из них 1 150 докторов и 5 980 кандидатов наук [6, с. 214, 216, 217–220].

Научно-образовательное сообщество отмечает ряд противоречий, недостатков и негативных социальных последствий реформ, которые оказывают деструктивное воздействие на уровень и качество подготовки специалистов, на состояние патриотического, нравственного и этического воспитания студентов; имеет место и коррупция среди руководителей и специалистов [1, с. 7]. По данным (2016 г.) дальневосточных социологов Н.В. Осмачко и С.В. Гончаровой (ДВФУ), качество

образования, в том числе и гуманитарного, его эффективность, доступность как основные ценности и цели, прописанные в директивных документах Министерства образования и науки, пока не достигнуты. На практике преобладает советский тип образования, никакой модернизации фактически нет. Компетентностный подход 35,7% преподавателей ДВФУ оценили негативно, а 64% считают, что присоединение РФ к Болонскому процессу значительно ухудшило качество образования [7]. Сервисная модель образования, трактуемая как услуга, снижает роль и значение преподавателя в учебном процессе, обуславливает его формализм и бюрократизм, зависимость от контроля менеджеров, зачастую не имеющих никакого отношения к науке и образованию. Социологический опрос показал, что состояние гуманитарного образования на Дальнем Востоке оценивается критически, т. к. теория и практика зачастую не связаны с реальной жизнью. Модульно-рейтинговая система не позволяет объективно оценивать результаты и качество обучения [7]. Индивидуальный подход в обучении студентов носит декларативный и общий характер. Не определена ситуация с трудоустройством будущих гуманитариев, т. к. в регионе практически не изучен рынок труда [7].

Реформирование высшей школы РФ опирается преимущественно на административный ресурс и централизованную систему управления. В результате содержание реформ подменяется бюрократическими средствами [6]. Реформы высшей школы последних лет уничтожают университетское самоуправление, «...убивают своим мелочным формализмом и коммерциализацией университетскую науку, ... подрывают самые основы профессорского служения: свободу любить свой предмет и своего студента, свободно приобретать и дарить научное знание» [3, с. 118]. Требуется и совершенствование оплаты труда преподавателей вузов. По данным исследования ГУ–Высшей школы экономики (РФ) и Центра международного высшего образования Бостонского колледжа (США), из 28 стран только в РФ у профессора, доктора наук заработная плата значительно ниже, чем ВВП на душу населения по паритету покупательной способности (например, в 20 раз ниже, чем в Анголе). На первом месте по оплате труда доктора наук, профессора (в порядке убывания) Нигерия, Эфиопия, Индия, ЮАР, Малайзия, Колумбия, Бразилия, Турция, Аргентина, Италия, Саудовская Аравия, Канада, Израиль, Великобритания, Мексика, Германия, Австралия, Казахстан. Латвия, США, Китай, Чехия, Нидерланды, Франция, Япония, Армения, Норвегия, замыкает список Россия [2].

Таким образом, развитие российского высшего образования, в том числе и гуманитарного, в условиях рыночных реформ нельзя оценить однозначно, как по содержанию, результатам, так и по социально-экономическим последствиям. В основном преобладают негативные оценки результатов реформ, обусловленные закономерной трансформацией высшего образования в новых политических, социально-экономических условиях. В перспективе следует ожидать смену существующих в РФ моделей подготовки специалистов, что предполагает и новые возможности для вузов.

Источники и литература

1. Галкина Е. Болонские тайны // URL: <http://www.apn.ru/publications/article1473.htm> (дата обращения: 21.11.2015).
2. Где мы? Как обстоят дела с наукой в России? // URL: www.trv-science.ru/uploads/Sc21new.doc (дата обращения: 26.11.2015).
3. Иванов А.В. Воссоединение времен (размышления над сборником научных статей: «Русская философская мысль: на Руси, в России, за рубежом» // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2014. № 5 (сентябрь–октябрь). С. 103–119.
4. Количество вузов в России // URL: <http://www.info-magazin.ru/catalog/122/26551/> (дата обращения: 17.12.2016).
5. Количество вузов в России: динамика с 1991 по 2014 гг. // URL: <http://www.info-magazin.ru/catalog/122/18933/> (дата обращения: 17.12.2016).
6. Макаренко В.Г. Высшее образование на Дальнем Востоке России и его роль в устойчивом развитии и укреплении безопасности региона (1991–2014 гг.) // Матер. 57-й всеросс.

науч. конф. Т. V: Проблемы тактики военно-морского флота, военной истории, геополитики и военно-морской географии: Сб. науч. ст. Владивосток, 2014. С. 218–230.

7. Осмачко Н.В., Гончарова С.В. Гуманитарное образование на Дальнем Востоке в оценке экспертов // Конспект доклада на Междунар. конф. «Образовательный потенциал Тихоокеанской России. XVIII–XXI вв.» (Восьмые Крушановские чтения). Владивосток, 21–23 июня 2016 г..

8. Отстранение от должности не остановило ректора ДВФУ // URL: <https://www.news.mail.ru/society/26410588/?frommail=1> (дата обращения: 12.07.2016).

Р.З. Мударисов

(УФ Финансового университета при Правительстве РФ, Уфа, Россия)

ПОПЫТКИ ПРАВОВОГО УРЕГУЛИРОВАНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ РАБОЧИМИ-БАШКИРАМИ И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯМИ В СЕРЕДИНЕ XIX в.

В первой половине XIX в. на Южном Урале формировался значительный контингент рабочих различных национальностей: русских, башкир, татар, мишарей, казахов. Один из крупных отрядов горнорабочих края составляли башкиры.

Все дела, касающиеся работы башкир в промышленной сфере, решались командующим Башкирским войском и утверждались военным губернатором. Так, в ноябре 1856 г. командующий войском генерал Н.В. Балкашин направил циркуляр кантонным начальникам, в котором указывалось, что во многих кантонах башкиры нанимаются партиями, часто весьма значительными, на частные золотые прииски, рудники, сплав леса, на суда. Предлагаемые промышленниками задатки наличными деньгами, указывал командующий, «заставляют часть башкир соглашаться на условия, тяжкие для них, башкиры вместо получения ожидаемых от найма выгод терпят убытки». К марту 1857 г. Н.В. Балкашиным был окончательно доработан и разослан кантонным начальником проект циркуляра «О найме башкир на золотые промыслы, рудники, для сплава леса, на суда бурлаками». Кантонные начальники должны были следить, чтобы башкиры «невыгодных и стеснительных условий не принимали». За ними признавалось право включать в контракт дополнительные условия, выгодные для них, но не отраженные в проекте контракта.[1, л. 107, 113].

В циркуляре указывалось, что в контрактах необходимо указывать сведения, откуда нанимались башкиры и в каком количестве. В нем должны были указываться следующие сведения: 1. С какого времени и сколько месяцев будет продолжаться работа. Башкиры обязывались работать в течение месяца 26 дней. Продолжительность рабочего времени определялась с 5 часов утра до 8 часов вечера, с отдыхом на обед (таким образом, без учета обеденного времени, который обычно составлял 1,5–2 часа, рабочие должны были трудиться 13–13,5 часов в день). 2. Заработную плату должны были получать в конце каждого месяца. 3. В случае необходимости, по взаимной договоренности, рабочие могли работать больше 26 рабочих дней в месяц, но уже за особую, более высокую плату. 4. Во время летних работ на промыслах башкирам для празднования двух главных мусульманских религиозных праздников (Курбан байрам, Ураза байрам¹) конторы должны были давать по два выходных дня с вычетом за эти дни или без него из зарплаты денег. 4. В случае болезни промысловая контора обязана была поместить рабочего в свою больницу и давать бесплатно лекарства. Время, проведенное в больнице, контора, смотря по договоренности, могла вычитать из рабочих дней или не делать этого. При тяжелой и продолжительной болезни она обязывалась отправить больного в ближайшую гражданскую или военную больницу. Лечение в этом случае должно было производиться за счет общественного башкирского капитала.[1, л. 108].

¹ Курбан байрам – праздник жертвоприношения. Ураза байрам – окончание поста в месяц рамазан. На практике рабочие-мусульмане обрабатывали эти дни по воскресеньям. В православные праздники, кроме воскресений, мусульмане работали.

7 октября 1857 г. в секретном письме генерал-губернатора А.А. Катенина командующему Башкирским войском сообщалось: «Возложенная на кантонных начальников обязанность наблюдать, чтобы башкиры не нанимались за бесценок в работы не принесло «порядочных результатов», поэтому на будущее надо разрешить самим башкирам, без вмешательства кантонного начальства, избирать из своей среды старшину команды, на которого возложить всю ответственность за возможные беспорядки среди работников» [2, л. 115–119 об.].

Однако, несмотря на принятые правила об условиях найма башкир, многие из них зачастую не выполнялись. Об этом свидетельствуют факты, изложенные в рапорте от 17 августа 1860 г. нового командующего Башкирским войском генерал-лейтенанта Н.К. Тетеревникова генерал-губернатору А.П. Безаку. Они состояли в следующем. Большая часть рабочих нанималась на золотые промыслы «недобровольно», а высылалась по распоряжению местного начальства, под предлогом «бедности и нерадения к хозяйству». [1, л. 120].

К середине XIX в., для значительной части башкирского общества сложилась кризисная ситуация. Причины ее состояли в том, что из-за постепенного уменьшения земли развивать рентабельно традиционное полукочевое скотоводческое хозяйство с каждым годом становилось все труднее. Работа на промыслах лишь отчасти облегчала их положение, так как требовала больших материальных затрат на питание, одежду, лечение, истощала физически. Постоянные ежегодные отлучки на 6–7 месяцев ослабляли собственное хозяйство нанимавшихся. Названные факторы усиливали материальное и социальное расслоение среди башкир, разрушали у них традиционные патриархальные отношения.

Эти тенденции не оставались незамеченными современниками, хорошо знакомыми по долгу службы с жизнью башкир. Так, в 1861 г., попечитель 5 округа в рапорте командующему Башкирским войском прямо указывал на распространенное в башкирском обществе мнение, особенно среди богатых его членов, согласно которому нанимающиеся на промыслы башкиры считались людьми морально «опустившимися и никчемными». Попечитель писал: «Хорошие зажиточные башкиры пренебрегают своими однопоселенцами, которые нанимаются на прииски, и считают их как бы людьми потерянными, впоследствии многие удаляются из своих обществ, нанимаясь в городских и русских селениях в различные работы, и остаются совершенно бесприютными» [2, л. 36].

В таком же положении находились башкиры, нанимающиеся на сплав леса. В рапорте попечитель указывал: «Обычай этих людей наниматься на работы установлен временем, и они, привыкнув к такой жалкой жизни, не решаются приниматься за верные средства к жизни, то есть земледелие и домохозяйство, развращаясь таким образом нравственно до высочайшей степени» [2, л. 56 об.].

Указанные обстоятельства вели к росту социальной напряженности, которая в любой момент могла вырваться наружу в форме открытого неповиновения беднейших слоев башкирского общества. Выход из создавшегося положения командующий Башкирским войском видел в улучшении их материального положения. С этой целью он предложил генерал-губернатору принять меры для «пробуждения башкир к труду земледельческому и ремесленному, более для них полезному» [2, л. 109]. Он считал необходимым привлекать неслужащих башкир на работы в качестве вольнонаемных рабочих, недалеко от дома, на строительство необходимых Башкирскому войску зданий, больниц. Это должно было, по его мнению, уменьшить количество желающих уходить на заработки на отдаленные прииски.

Итак, попытка ввести законодательно административное регулирование взаимоотношений между предпринимателями и рабочими, предпринятая местной властью Оренбургской губернии, явилась одним из первых опытов подобного законотворчества в России. В целом следует отметить, что предлагаемые меры по упорядочению найма башкир на промыслы, речные суда и другие работы очень часто не выполнялись как

промышленниками, так и местным башкирским начальством. Первые не были заинтересованы в этом, так как первейшей задачей для них являлось получение наивысшей прибыли. Вторые также преследовали свои эгоистические материальные выгоды. К тому же процесс материального и социального расслоения башкирского общества был объективным и исторически обусловленным. Затормозить его на время административными, законодательными мерами было возможно, но нельзя было остановить.

Источники и литература

1. НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 8776.

Т.Г. Мухтаров
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

АЛКОГОЛИЗАЦИЯ БАШКИРСКОГО ОБЩЕСТВА В XVIII–XIX вв.

Употребление алкоголя в современный период следует рассматривать как один из механизмов ассимиляции у башкир, как угрозу их существованию. Постановку проблемы по теме связи между алкоголизацией и ассимиляцией в башкирском обществе автор уже озвучил [11, с. 216–219]. Между тем, необходимо рассмотреть также, каким образом злоупотребление алкоголем приводило к возникновению предпосылок ассимиляции у башкир в прошлом. Особый интерес представляют XVIII–XIX вв., башкиры первый негативный опыт алкоголизации. Следует выделить два главных фактора в алкоголизации башкир в этот период: а) российская колониальная практика; б) военный фактор и войны России. Ниже мы рассмотрим механизмы распространения употребления алкоголя в башкирском обществе и связанные с этим некоторые социальные последствия. Исследование проведено на основе изучения соответствующих нарративов, существующих как в общественной мысли, так и в массовом сознании. В первую очередь, интересны нарративы самих башкир, но кроме них важное значение имеют нарративы, охватывающие более широкие рамки и проливающие свет на процессы алкоголизации коренного населения всех восточных областей России, а также зарубежья.

Зарубежная антропологическая наука давно признала использование алкоголя в качестве одного из средств колонизации. При этом, типичными ситуациями, в которых колонизаторами использовался алкоголь, были торговые сделки с коренным населением. Американский исследователь Фред Бове писал, что белые торговцы порой прибегали к бесплатной передаче крепкого спиртного в бочках сообществам индейцев для получения преимуществ над ними в своих торговых переговорах [1, с. 253]. Он же сообщает, что ранние торговцы создали спрос на алкоголь среди индейцев, используя его как средство обмена на высококачественную пушнину. Колонисты в Северной Америке сами употребляли крепкое спиртное до случаев сильнейшего отравления, и это стало социальной моделью для индейцев. Таким и другими косвенными путями была заложена традиция пьянства у индейцев, которая уничтожила огромную часть коренных американцев, да и сейчас продолжает наносить им огромный урон.

История российского колониализма характеризуется наличием как отличных, так и схожих с североамериканской колонизацией мотивов и результатов использования алкоголя. К отличиям следует отнести более существенную изначальную роль колониальных чиновников и военных в алкоголизации коренных народов, по сравнению с ролью торговли в этом процессе. Причиной практик, которые привели к алкоголизации коренного населения в Северной Америке, была жажда наживы белых торговцев при их полном безразличии к нравственности и физическому здоровью своих жертв. В России мотивация использования колонизаторами алкоголя, по крайней мере на первых порах, была более целенаправленной и имела целью именно военно-политическое подчинение «инородцев».

По всей видимости, для колониальных практик Российской империи было характерно использование алкоголя в сочетании с военными средствами, особенно когда последние оказывались неэффективными. В работе «Феномен колонизации» екатеринбургский антрополог приводит мнение о том, каким образом чукотский народ был склонен к принесению присяги российскому престолу в 1756 г., после неудачных для русских военных действий: «Чукчи по сей день говорят, что поддались только на доброе отношение русских, изрядно к тому же сдобренное водкой...» [7, с. 529].

Первым документально зафиксированным эпизодом, в котором алкоголь выступил в качестве (пока еще символического) этноцидного фактора в отношении башкир стал случай насильственного спаивания, произошедший в 1705 г. Полковник А. Сергеев, руководитель российского карательного войска, направленного в Уфу для подавления народных волнений башкир, в духе петровских времен так поступил с явившимися к нему для переговоров делегатами от башкирских кланов: сначала он устроил массовую порку делегатов, а затем их и найденных в Уфе других башкир он насильно напоил до потери сознания, после чего подверг беспомощных людей истязаниям:

«...Заперев в крепкий огород и караул, велел поставить и вина, и меду, поставя и зелья положив в неволю, поил, кто и век свой меду и вина не пивали, азей и мулов и ахунов их поил, а ежели кто не станет пить, тех бив палками насильно поил, и напившиеся лежали без памяти, и лежачих людей порохом палил, солону зажигал, свечи на руки прилеплял и другим в горсти пороху насыпав палил, а сбережась лежалых людей сызнава подняв, поневоле поил хотел «поморить» [9, с. 112].

Какую цель преследовал полковник Сергеев, насильно спаивая парламентаров-башкир? Можно предположить, что он рассчитывал использовать такое важное социально-психологическое свойство алкоголя, как способность нанести удар по взаимоуважению у принявших его в больших дозах людей, вызвать у них чувство вины, стыда. Возникающее в данном случае чувство вины могло напоминать последствия изнасилования, не случайно в наши дни такое деяние признано со стороны ООН средством ведения военных действий. Чувство вины действует разрушительно на отношения человека с окружающим социумом, для верующего человека в то время это означало психологически отстраниться от своей семьи и рода, уйти в себя.

Однако, не только насильное спаивание, но и добровольное употребление алкогольной субстанции способно было вызвать у башкирских представителей негативные морально-психологические эксцессы, идущие вразрез с интересами своего народа. Такой эпизод, например, имел место в первой половине 1730-х гг. на традиционном съезде (йыйыне) башкир у Чесноковской горы под г. Уфа. Во время одного йыйына съехавшиеся со всей Башкирии представители башкирских племен утром выступили с осуждением уфимских воевод, чиновников и толмачей, назвав их грабителями и разорителями башкирского народа. Присутствовавшие на йыйыне уфимские чиновники немедленно организовали доставку на место проведения башкирского съезда в качестве подарка горячительных напитков в большом количестве и скота на убой. В результате начавшегося пиршества, к вечеру башкирские представители опьянели и подписали похвальные письма в отношении тех русских чиновников, которых еще утром осуждали [10, с. 100].

Рассмотрим подробнее вопрос губительного влияния алкоголя на чувство взаимоуважения в башкирском социуме. Во-первых, башкиры в силу своих традиций, рассматривали употребление алкоголя как большой грех, поэтому чувство уважения соплеменников к употреблявшим алкоголь башкирам оказывалось под ударом. Во-вторых, впадая в состояние глубокого опьянения, индивид обычно теряет человеческое достоинство, что катастрофически сказывается на самоуважении и уважении к нему других членов башкирского социума и, в конечном итоге, отрицательно влияет на жизнеспособность родоплеменной общности и на этническую сплоченность.

В связи с этим, следует с новых позиций посмотреть на судьбу отступника башкирского народа и мусульманской религии, первого известного нам по письменным

источникам беспробудного пьяницы из башкир, старшины Каршинской волости Шарыпа Мрякова. Этот человек был сыном муллы Мряка Султукова, который в ходе башкирского восстания 1704–1711 гг. был на стороне российской администрации. Шарып, получив от колониальных властей должность старшины в свою очередь, тоже принял участие в военных действиях против восставших башкир в 1736–1739 гг. и со своей командой в составе корпуса генерала Саймонова погубил около 500 чел., в т. ч. мирных жителей. По всей видимости, в этот период Шарып и стал употреблять алкоголь, переняв эту привычку у русских военных. Примерно в это же время он получил право вести беспошлинную торговлю вином, а возглавляемая им Каршинская волость начинает приходить в запустение: по подсчетам уфимского историка Б.А. Азнабаева, в годы его правления произошло десятикратное падение численности населения волости. Исследователь считает, что причиной этому стал массовый исход башкир Каршинской волости из-за произвола и тирании со стороны своего старшины [2, с. 171]. По всей видимости, моральная деградация и пьянство превратило старшину в душегуба и разорителя не только других башкир, но уже и собственных сородичей. Другой башкирский историк, А.З. Асфандияров писал, что по сведениям одного из современников, Шарып Мряков в результате спился до такой степени, что оказался неспособен исполнять свои должностные обязанности, а потому в 1744 г. был отстранен от должности российским начальством [3, с. 373].

В работе военного историка Р.Н. Рахимова упоминается другой эпизод, который, во-первых, показывает иные обстоятельства, в которых башкирами алкоголь начал употребляться более часто, а во-вторых, другого рода последствия его употребления, при которых терялась этническая сплоченность башкир в иноязычной среде. Так, в ходе участия башкир в первой для них наполеоновской войне, в 1807 г. Московский комендант генерал-майор И.Х. Гессе разбирает конфликт, случившийся в 13-й башкирской команде. Суть дела была в том, что некий майор Моисеев запрещал башкирскому старшине Мугулле Игликову употреблять спиртное, а тот настраивал против майора башкир. В результате вмешательства коменданта, выяснилось, «что башкиры офицером довольны, а вот сам старшина до этого времени считал себя начальником, а майора только провожатым» [13, с. 209]. Как видно из этого эпизода, солдаты-башкиры утратили лояльность к своему старшине и оказались не на его стороне в борьбе за доминирование с русским майором, так как последнему удалось уличить башкирского командира в пьянстве.

Факт употребления алкоголя упомянутыми башкирскими старшинами говорит о том, что они поддались ассимиляции со стороны русской культуры, а именно ее воинской субкультуры. И Шарып Мряков, и Мугулла Игликов, переняли привычку употребления алкоголя у русских офицеров и солдат. Ранее у башкир в основе воинской этики лежали традиции степных воинов, основанные на Ясе Чингисхана. Как Великая Яса, так и исламское вероучение отрицательно относились к употреблению алкоголя, поэтому пьянство упомянутых башкирских старшин следует однозначно расценивать как акт ассимиляции, отказа от нравственных норм своего народа в пользу субкультуры другого этноса.

В ходе наполеоновских войн у многих командиров башкирских иррегулярных отрядов употребление алкоголя действительно приняло характер увлечения новой, проалкогольной, субкультурой за счет пренебрежения культурой своих предков. В книге Р.Н. Рахимова упоминается еще один эпизод, в котором фигурирует алкоголь. Попавший в плен в ноябре–декабре 1812 г. в плен к башкирам французский сержант Ж. Гастинье позднее вспоминал, что в плену он «столкнулся с башкирским офицером, который сказал мне на плохом французском: «Вы хорошие солдаты, очень храбрые, выпей из моей бутылки». Я взял ее и выпил немного водки, содержащуюся в ней...» [13, с. 242].

Обращает на себя внимание тот факт, что во всех трех отмеченных выше эпизодах употребления алкоголя фигурируют представители военно-феодалной элиты башкир. При этом случаи, упомянутые Р.Н. Рахимовым, позволяют рассматривать употребление башкирскими командирами алкоголя в ходе наполеоновских войн не как исключение, а

скорее как широко распространенную практику. И это наводит на мысли о влиянии войн России, в которых широко участвовали башкиры, на процесс их алкоголизации и связанной с ней ассимиляции. Забегая вперед отметим, что армейская алкоголизация получила среди башкир новый импульс в ходе Первой мировой войны и последовавшей за ней войной Гражданской.

Постепенно российские колониальные практики все больше расширяли в Башкирии алкогольный путь к ассимиляции в башкирском обществе. И снова здесь отличилась военно-феодалная элита. Получив, в результате введения кантонной системы управления, беспрецедентную власть над рядовыми общинниками, башкирские чиновники по-новому начали использовать в своих целях старинный башкирский обычай «омэ», добавив в него заимствованный у русского пришлого населения прием спаивания при коллективной помощи. Такая деятельность представителей башкирской верхушки приводила к конфронтации в башкирском обществе, которая грозила в перспективе беспорядками. В одном из предписаний оренбургского военного губернатора, относящегося к кантонному периоду управления Башкирии, констатируется:

«Башкирские чиновники под видом делаемой в здешнем крае между обывателями так называемой помочи при уборке с полей хлеба и сенокосения за угощение, разъезжая по своим юртам с самоваром, собирают к себе гостей простых башкирцев, поят их чаем, квашенным с хмелем медом и даже хлебным вином... и когда они потеряют здравый рассудок, тогда вымогают у них лошадей, баранов, пчел с ульями, деньги и бревна... а кто на такие приглашения не явится или никаких пожертвований не сделает, таковым грозят мщением, производя оное если не сами, то через других товарищей своих с завлечением под следствие, от чего возникают разврат, ябеды и разорение башкирцев» [4, с. 136].

В данном случае под словами «разврат, ябеды», на наш взгляд, губернатор имел в виду падение нравов, распространение лжи, пессимизма, доносительства в башкирском обществе. Ухудшение, под воздействием таких алкогольных практик, морально-психологического климата среди башкир раскалывало их общину и не могло не создавать предпосылок для ассимиляции народа.

По нашему мнению, сама по себе кантонная система управления, антидемократическая, репрессивная, антигуманная по своей сути, создавала предпосылки для алкоголизации башкир. Приведем мнение видного башкирского социального философа о настроениях, имевших место среди башкирского народа в кантонный период: «...Отдельные башкиры, пытавшиеся проявить элемент самостоятельности мышления, оказывались в неудобном положении... Под влиянием всего этого башкир постепенно потерял интерес к своему хозяйству, общественным делам, многие его представители начали употреблять спиртное» [5, с. 119]. При этом, ученый обоснованно утверждал, что «вплоть до второй половины XIX в. башкиры, можно сказать, вообще не употребляли спиртных напитков и не курили» [5, с. 175].

Вместе с тем, начиная со времени заката кантонной системы управления в Башкирии и до установления в ней колхозного строя, все большее значение в алкоголизации башкир стали играть такие колониальные практики, как торговые сделки с коренным населением. Основным ресурсом в этих сделках выступала вотчинная земля башкир. Почти все сделки по продаже башкирами вотчинной земли сопровождались алкогольными возлияниями, поскольку русские покупатели земли организовывали обязательные попойки продающим земли башкирам в надежде на значительные уступки последних.

По мнению башкирского историка Б.Х. Юлдашбаева, в этот период «приучали башкир к алкоголю русские торговцы и промышленники: при заключении земельной и всякой иной сделки они «дарили» башкирам отнюдь не один чай или сахар, но угощали и водкой» [16, с. 63].

В книге «Очерки из жизни дикой Башкирии» русский чиновник Н.В. Ремезов упомянул многочисленные эпизоды употребления башкирами вина, рома и водки с подачи заинтересованных в сделке лиц. Например, не обошлось без алкоголя при заключении в

1870 г. актов об отчуждении владений вотчинников башкирских деревень Старые Багазы, Бартым и Уразбахты современного Караидельского района, Кашкино и Кубияз Аскинского района Республики Башкортостан. В этих случаях алкоголь доставлялся десятками бочек в башкирские аулы, после чего начинался розыск «выборных» из башкир для составления с ними необходимого документа, именуемого «приговор». В качестве таковых часто выступали неправомочные лица. Вот как описывает Н. Ремезов заключение неким купцом Уткиным одной из таких сделок:

«Чтобы набрать должное количество голосов, приговор допускали подписывать не имеющим на то права: состоящих под следствием и судом, малолетних, мулл, по нескольким лиц из одного дома, или бездомных, некоторые подписывались по два раза. При заявлении последними, что они подписывали, им приказывали подписывать еще. Само собой разумеется, что все это возможно было делать только очертя голову, и Уткин действительно очертил всем головы... Он выпоил башкирам несколько бочек вина, так что они подписывали пьяные, сами не зная что; дарил, или вернее подкупал «горлохватов» – мироедов деньгами, чаем, сахаром, вином и т. п.» [14, с. 66, 165].

Алкоголь употреблялся не только в аулах башкир, но и по месту расположения покупателей (в городах Башкирии). Тот же Н.В. Ремезов описал лично увиденный им в г. Уфе эпизод, когда делегацию башкир принимал у себя в гостях некий уфимский дворянин:

«Прихожу я к одному лицу, занимавшему в Уфе солидное положение и как раз в то время, когда он приехал из Башкирии для совершения купчей. Целая гостиная башкир, разодеты в только что подаренные пестрые халаты, серебряные и золотые тюбетейки, ичиги и при часах с серебрянными цепочками через шею. Мебель убрана и на полу разостланы только ковры. Кружком башкиры сидят на подушках по-восточному, т. е. поджавши ноги, а в центре стоят самовар, несколько бутылок рома, вина, закуски вплоть до вареной конины включительно. Кроме хозяина тут старшина, и писарь, и несколько «гостей». Все пьяны...» [14, с. 205–206].

Одну из таких типичных ситуаций описал в 1911 г. известный башкирский писатель М. Гафури в своем публицистическом рассказе «Ер һатыусы ағайзар эргәһендә» («В кругу башкир-общинников, продающих землю») [6, с. 33].

Однако, до сих пор бытует расхожее мнение, что среди башкир до революции пьянство не было укоренено. Истоки таких представлений лежат в идеализированных описаниях русской интеллигенцией конца XIX – начала XX в. башкир, как благородных детей природы, чуждых негативного влияния цивилизации. Например, русский медик Д.П. Никольский считал, что «в отсутствии пьянства среди башкир» их семейная жизнь в целом протекала без особых конфликтов и рукоприкладства со стороны мужа [12, с. 141]. Он же считал, что «эффективным отвлекающим средством и противоядием от алкоголя у башкир на протяжении веков оставался кумыс, который, кроме того, имел общеоздоровительное значение» [12, с. 69].

Сами башкиры иначе оценивали масштабы употребления крепкого алкоголя своими соплеменниками. Вовлечение крестьян-башкир в развитие капиталистических отношений в крае объективно способствовало их алкоголизации путем заимствования алкогольных практик у русских рабочих. Не случайно в конце XIX в. появились так называемые песни зимогоров, отражающие труд и быт башкир, работающих на промыслах, фабриках и заводах. В одной из популярных башкирских песен зимогоров того времени упоминается о ритуальной порции алкоголя, которую зимогоры выпивают после изнурительной работы:

Зимагорзар һыуыктарза,	Зимогоры в холода,
Битгәрен капламайзар.	Лиц не прикрывают,
Эштән арып хәлдән тайғас,	От работы с ног валясь,
Йөз грамм капкылайзар!	Эх, сто грамм глотают!

Примером критической оценки башкирами явления алкоголизации в своем обществе может служить пересказанный известным религиозным общественным деятелем конца

XIX – первой трети XX в. Р. Фахретдиновым рассказ некоего башкира-кумысника об имевших место до революции фактах злоупотребления алкогольными напитками в д. Казангулово, расположенной по р. Дема [15, с. 279–281].

Французский путешественник П. Лаббе в своей книге «По дорогам России от Волги до Урала» привел свой диалог с переводчиком-башкиром (бывшим солдатом), состоявшийся летом 1898 г.:

«... Я поинтересовался у него, что он думает о своих собратях-башкирах.

– Прежде это были славные люди, – ответил он мне, – а теперь совершенно испортились: пьют и курят!

...Служака говорил мне правду, но сам был не лучше: он пил так много, что через несколько дней я вынужден был его прогнать» [8, с. 22–23].

В связи с вышеприведенным нарративом, следует вспомнить утверждение Б.Х. Юлдашбаева: «Начало отравлению башкира алкоголем закладывало обязательное выпивание чарки водки отбывающим воинскую повинность» [16, с. 63]. Действительно, башкиры, отслужившие в регулярных частях Русской армии, привыкали к частому употреблению крепких спиртных напитков и не считали нужным оставить эту привычку по возвращении домой. С наступлением же XX в. алкоголизация получила среди солдат-башкир новый импульс в связи с участием России в Русско-японской и Первой мировой войнах. Но это уже тема следующего исследования.

Источники и литература

1. Beauvais, Fred. «American Indians and Alcohol». *Spotlight on Special Populations* 22.4 (1998): 253–259.
2. Азнабаев Б.А. Башкирское общество в XVII – первой трети XVIII вв. Уфа, 2016.
3. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
4. Асфандияров А.З. Кантонное управление в Башкирии (1798–1865). Уфа, 2005.
5. Валеев Д.Ж. Нравственная культура башкирского народа: Прошлое и настоящее. Уфа, 2015.
6. Гафури М. Сочинения. Уфа, 1957. Т. 6 (на башк. яз.).
7. Головнев А.В. Феномен колонизации. Екатеринбург, 2015.
8. Лаббе П. В Башкирии // Ватандаш. 2017. № 3.
9. Материалы по истории Башкирской АССР. М.; Л., 1936. Ч. 1.
10. Материалы по истории Башкортостана. Уфа, 2002. Т. 6: Оренбургская экспедиция и башкирские восстания 30-х годов XVIII в.
11. Мухтаров Т.Г. Роль алкоголя в процессе этноязыковой ассимиляции башкирского населения // Сб. мат. Всерос. научн.-практ. конф. (с междунар. участием) «Башкортостан – территория роста: Предпринимательство, экология, язык и культура (Проблемы, поиски, перспективы)». Сибай, 2017. С. 216–219.
12. Никольский Д.П. Башкиры: Этнографическое и санитарно-антропологическое исследование. СПб., 1899.
13. Рахимов Р.Н. На службе у «Белого царя»: Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII – первой половине XIX в. М., 2014.
14. Ремезов Н.В. Очерки из жизни дикой Башкирии. СПб., 1889.
15. Фахреддинов Р. Болгар в Казан төрекләре. Казань, 1993.
16. Юлдашбаев Б.Х. История формирования башкирской нации (Дооктябрьский период). Уфа, 1972.

С.Н. Некрасов

(УрГАУ, Екатеринбург, Россия)

ПРОБЛЕМА ВОЗВРАЩЕНИЯ РОССИИ В ИСТОРИЮ И ВОЗВРАЩЕНИЕ ЛЮДЕЙ В ТЕОРИЮ: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Г. Гегель замечал, что история и люди повторяются дважды – один раз в виде трагедии, второй раз в виде фарса. Выражение К. Маркса о том, что ключ к анатомии обезьяны лежит в анатомии человека следует понимать в том смысле, что высшая форма развития объясняет низшую фазу. Предстоит ли России повторить на новом этапе развития

трагические страницы своего развития? Сегодня необходимо остановить второй круг нисходящего развития и деградации и перейти на второй круг восходящего развития коэволюции российского общества и конкурирующих мировых цивилизаций.

Взлет информационного постиндустриального общества совпал с кризисным – в результате поражения нашей страны в холодной войне – «выпадением России из истории» в 1990-е гг. Как и в прошлые периоды смуты, Россия в это тяжкое время «отступила от активного участия в истории, внутренняя связь государства ослабла, роль страны в международной жизни упала, экономические и социальные проблемы не позволили власти и народу сосредоточиться на глобальных исторических проектах. Крах советской идеологии и неудача внедрения западной буржуазно-демократической либеральной модели породили в российском обществе вакуум. Общество потеряло ориентацию, объединяющую идею, мотивацию социального творчества. Пропал образ будущего, передача опыта новым поколениям стала проблематичной из-за отсутствия связи поколений и объединяющего социального начала» [1, с. 102–103]. Однако в начале нового тысячелетия начинается осторожное «возвращение России в историю». Оно началось в сфере международной политики и требует своего продолжения во внутренней политике. В области обществознания, гуманитарных наук и социальной философии этому процессу соответствует возвращение людей в теорию. Имеется в виду, что прежние теории социального развития – историко-материалистическая и либерально-идеалистическая – не нуждались в рассмотрении реальных живых людей, народов в понимании модернизационных социальных процессов. Но теперь люди, их интересы и историческая ментальность возвращаются в теорию эволюции культур и цивилизаций. Эволюция начинает рассматриваться как конкуренция цивилизаций и народов и без людей при таком рассмотрении общества не обойтись.

Новое российское общество, сменившее собой советское общество, было скопировано младореформаторами с западного образца. Этому обществу датой рождения назначено 12 июня 1990 г., т. н. «день независимости России». В сравнении с 300-летним возрастом американского общества, наше общество изначально находилось в младенческом состоянии. В очередной раз в русской истории политические элиты навязали народу западнические социальные формы, не вдаваясь в то, как к этому относится народ. Насильственные преобразования велись в сжатые сроки, без консультаций с народом, при массивной информационной пропагандистской промывке мозгов. Такой подход предопределил их провал.

В современной России существует не одно общество, а одновременно несколько обществ и они выглядят, как фрагменты мозаики старого индустриального и нового информационного общества. Вся совокупность гуманитарных наук призвана изучать эти общества, но старое обществознание слепо. Оно не видит общество экономических и политических федеральных элит (и их отпрысков), вовлеченных в глобальные сети, включенных в «офисную культуру» и разделяющих стиль постмодерна. Никакого интереса не вызывает у обществознания сохранившееся общество бюджетников, в сущности, позднесоветской интеллигенции, высоко ставящих социальные идеалы. Видит ли наука, что над всем доминирует общество региональной бюрократии, где инерция советских клише соседствует с элементами феодальных методов управления, понятиями и нормами преступных сообществ, имитацией западных тенденций постмодерна?

Телевидением популяризируется общество этнических групп, замкнувшихся в себе и возвращающихся к древним ремеслам и обрядам, или напротив, осваивающих элементы городской, глобалистской культуры и информационных технологий. Эти типы обществ практически не соприкасаются друг с другом, а потому создать единое общество – задача современных граждан России, способных к реализации проекта совместного построения Новой России в общем русле русской истории. Грядущий прогресс креатосферы в массовом сознании выглядит, как формирование «общества услуг», или как «информационное» (или «постиндустриальное») общество. А.В. Бугалин пишет: «Во всех случаях использования

этих названий фиксируются действительные, реальные, объективные тенденции вытеснения индустриальных технологий и, шире, материального производства. При этом, однако, не критически, позитивистски отражается процесс создания субститутов, которые как бы «переносят» превратные формы мира экономической необходимости (эти формы были названы выше) в то свободное пространство, которое могло бы быть занято креатосферой. Пожалуй, наиболее близка по сути к пониманию тенденции вытеснения материального производства гипотеза генезиса постиндустриального общества, в которой фиксируется рождение технологий и сфер материального производства, уходящих от собственно машинного производства, индустриальной технологии» [2].

На наших глазах человечество вступило во взаимозависимый мир, который можно понять и изучить, только рассматривая его в многомерном пространстве, учитывающим такие составляющие, как цивилизация, культура, информационная среда, мировоззренческие парадигмы, сознание человека. Социально-философский анализ социальных систем позволяет не уповать на поиск случайностей или сводить все к личностному фактору [3]. Материалистическое понимание общества исходит из обнаружения исторической необходимости, которая пробивает себе дорогу через множество случайностей.

Возвращение России в историю означает, что лидером этого процесса становится не государство, выполняющее заказы различных классов, а сама самая пострадавшая от распада материального производства цивилизация – российская цивилизация, которая в своем кризисном развитии переходит на рельсы неоиндустриализма. Этому процессу соответствует возвращение людей и их нематериальной практики в социальную теорию, как важнейших агентов социальной трансформации всего постиндустриального общества. И здесь мы переходим на совершенно иную почву анализа столкновений техногенных и антропогенных личностей в рамках нашей цивилизации и техногенной цивилизации Запада [4].

Завершилась четвертьвековая история наивных попыток вписаться в мировую цивилизацию, вернуться на столбовую дорогу мировой культуры путем введения т. н. «нового мышления», перехода на общечеловеческие ценности, под которыми, на самом деле, оказались скрыты либеральные ценности западного общества, подготовленные для экспорта в развивающиеся страны. Россия нуждается в гуманитарной науке, а значит в принципиально новых междисциплинарных исследованиях.

Источники и литература

1. Дугин А.Г. Обществоведение для граждан Новой России. М., 2007.
2. Бугалин А.В. Неомарксизм (К теории социализма постиндустриальной эпохи: От тотальной гегемонии капитала к позитивной свободе) // Критический марксизм: Продолжение дискуссий. 2-е изд. М., 2002.
3. Михайлов В.В. Социальные ограничения: Структура и механика подавления человека. М., 2011.
4. Баландин Р. Наркоцивилизация: Мнимая реальность. М., 2003.

А.В. Овчинников
(ИСГЗ, Казань, Россия)

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИСТОРИИ И ДИНАМИКА КОНСТРУИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ («ИСТОРИЯ ТАТАР» В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОТНОШЕНИИ)

*Публикация подготовлена при поддержке гранта РФФИ № 15-33-01003
«Концептуальные основания политики памяти и перспективы постнациональной идентичности»*

Тексты национальных историй относятся к социально ориентированному историописанию, и поэтому их сюжеты продуктивно изучать в широком контексте социально-политического развития. При таком подходе исторические факты оказываются

вплетены в несчетное количество современных ситуативных координат, в рамках которых они обретают смысл, и только при таком условии прошлое может быть интересно настоящему.

Значительное место в настоящем занимают идентичности, т. е. ассоциации себя индивидом с образами общностей, жизнедеятельность которых является, по его мнению, продолжением некоего исторического развития. Как известно, идентичности могут быть национальными (этническими), территориальными, религиозными, государственными и др. На постсоветском пространстве объективно доминирует национальная (этническая) идентичность, сквозь призму которой нередко осмысливаются и пол, и территория обитания, и религия и т. д. Ведущую роль в динамике развития такой ситуации играют большие нарративы о прошлом, которые, объясняя настоящее, оставляют за скобками иные версии былого, которые на данный момент времени, якобы, не актуальны.

Жанр национальных историй, как известно, тесно связан с процессом возникновения национальных государств в конце XVIII – начале XIX в. Политическая необходимость требовала не династийные истории, а истории об англичанах, французах, немцах, итальянцах и т. д. В означенный период происходило интересное перевоплощение – разнородное в политическом, культурном, часто языковом и, нередко, религиозном отношении население бывших монархий или их колоний, превращалось в политическое целое, элите которого требовалось «осмотреться» в истории, объяснить населению (т. е. электорату) кто они, доказать что «они» – это именно «они» (например, не сицилийцы, венецианцы, миланцы, а в первую очередь итальянцы), и что происходящие на их глазах бурные перемены есть закономерное историческое явление, а не «бузотерство» кучки революционеров или оторванные от реальности мечтания философов-просветителей. Таким образом, не американцы, французы, итальянцы, немцы создавали «после монархий» свои национальные государства, а наоборот, государственный бюрократический аппарат конструировал американцев, французов, итальянцев, немцев и др. нации. Образы культурной общности не предшествовали политической надстройке, а возникали во время и после появления последней.

В обществах с сильными пережитками феодальной раздробленности и, в целом, традиционной культуры инициируемая «сверху» модернизация обуславливала скачкообразные изменения всех сторон жизни. Однако в разделенном на средневековые корпорации социуме конструирование образа политической нации было затруднено, демократический процесс быстро вырождался в соперничество между различными семейными и земляческими кланами, тайными союзами и т. д. Повторялась ситуация эпохи средневековья, когда, выступая в роли завоевателей, представители отдельного княжества, графства или герцогства устанавливали контроль над относительно обширными территориями и группировали подвластное население по ступенькам иерархии.

Не случайно в странах второго эшелона модернизации, включая еще почти феодальную Германию, стали преобладать образы этнической или культурной нации, которые неизбежно сегментировали народонаселение государства на титульное и, соответственно, нетитульное (что, впрочем, напоминало расовую сегрегацию в американской политической нации). Рожденная в недрах немецкой классической философии мифологема о народе как коллективной личности со своей историей и душой привела к формированию как элитарных, так и массовых представлений о существовавших в веках народах, создававших древние, средневековые и современные государства. Подобный дискурс стирал различия между монархическими и национальными государствами, создавая иллюзию непрерывного развития, которая и легла в основу европейских национальных историй XIX – начала XX в.

Основные характеристики этнической нации при ближайшем рассмотрении оказываются ничем иным как реминисценциями обычной родовой или территориальной общины – основы основ традиционного общества. Характерная для нового и новейшего времени секуляризация сделала возможным «возвращение» этой мегаобщины к

(нео)язычеству – старательно конструируемые этнографами и другими интеллектуалами «народные традиции и обычаи» быстро становились набором обязательных ритуалов новой «религии национализма». Мировые же религии с их идеалами экуменизма национализировались, в крайних случаях (например, в нацистской Германии) отесняясь полноценными (нео)языческими сюжетами. Национальная история стала напоминать священную историю предков, а характерная мифологизация усиливала схожесть с родовыми преданиями.

В СССР утвердился этнонационализм, суть которого, на мой взгляд, состояла в превращении унаследованных еще со времен Российской империи многочисленных неустойчивых социальных, территориальных, религиозных и других идентичностей традиционного социума в представления об эссенциалистских нациях / национальностях / этносах со строгими границами. В советское время зародились также национальные истории как результат усилий союзных и региональных властей и местных историков. Институционализация последних была неразрывно связана с урбанизационными процессами. Вчерашние крестьяне, воспитанные советским атеизмом, не забывая о родственно-земляческих чувствах, считали себя представителями определенного народа и видели свой долг в познании истории этого народа. Модерный национальный миф опрокидывался ими в прошлое, результатом чего становилась история, например, татарского, башкирского, чувашского или какого-либо иного народа.

В конце 1980-х – 2000-х гг. этноисторические нарративы сделали важную часть идеологий постсоветских государственных образований. Классическим примером такого нарратива является «История татар» в 7 томах [2]. Издание подготовлено сотрудниками Института истории Академии наук Татарстана и учеными из других научных учреждений и регионов России. Ключевую роль в подготовке «Истории...» сыграл бывший идеолог Татарского обкома КПСС и советник Президента Татарстана по политическим вопросам, физик по базовому образованию и директор названного института, защитивший кандидатскую диссертацию по философии, а докторскую – по истории, Р.С. Хакимов. Рафаэль Сибгатович – сын известного татарского поэта Сибгата Хакима (1911–1986). Отец не мог не оказать влияния на мировоззрение сына, и поэтому отметим, что первый происходил из одной из деревень Арского района Татарии. Судя по стихам Сибгата Хакима, он и после переезда в Казань сохранил привязанность к малой родине:

*О колыбель моя, о Заказанье,
В тебе постиг я мой родной язык.
Во мне так сладко замерли мечтанья.
Село родное... лица земляков [4, с. 41].*

*Я весь от земли. Все в роду у меня
Крестьяне. И родичи все – хлеборобы [4, с. 70].*

«История татар» служит легитимации власти правящей элиты Татарстана, «костяк» которой, по свидетельству политологов, состоит из выходцев из села и имеет черты «примитивного родственного и земляческого патронажно-клиентельного клана, руководствующегося nepотизмом и трайбализмом» [1, с. 87]. Рафаэль Хакимов, судя по всему, входит в «цитоплазму» этого клана, политические лидеры региона для него выступают в роли своеобразных «старших земляков». Обитатели «деревни в городе» чувствуют до конца не изжитое недоверие к городу, заставляющее их жить по принципу «осажденной крепости», причем исторический миф играет функцию одной из «линий обороны». Сибгат Хакимов выразил подобные настроения этой социальной группы следующими строками стихотворения «Липка в новом городе»:

*В новом городе юное деревце
Ты пока не всерьез, не прочно.
Приживется? Не знаю точно –
Что ответит родная почва... [4, с. 153]*

Хотя «История татар» и повествует о «единой татарской нации», нарратив, как и следовало ожидать, заканчивается периодом правления современного семейно-земляческого клана, что опять заставляет вспомнить характерные для общин (в т. ч. и правящих) традиционного социума родовые предания. Занимавшийся конструированием «Истории татар» Рафаэль Хакимов, видимо, так и не смог выйти за пределы исторической парадигмы, воспетой еще его отцом:

*Полевою дорогою из года в год
Длинной цепью крестьянский мой тянется род;
Много звеньев в той длинной цепи сплетено,
И вошел в нее каждый из нас как звено [4, с. 117].*

Семитомное повествование об истории татар действительно напоминает цепочку, звеньями которой выступают «тюрко-татарские государства», т. е. понимаемые как этнические общности политические образования. Основными из них выступают хунны и гунны, тюркские каганаты, Волжская Булгария с Золотой Ордой и постордынскими государствами, ТАССР и наконец, современный Татарстан. «Потеря государственности», связываемая в контексте мифического ряда с событиями 1552 г. (т. е. захватом Казани войсками Ивана Грозного), не прерывает этот ряд, т. к. обращение к образам культуры, национализированной религии (татарского ислама), языка, и, в целом, народа, позволяет продолжить рассказ, включая в него национально-освободительные коннотации, объясняющее появление советской татарской государственности. Такой подход очень сходен с принципами построения родовых или семейных (патриархальную семью трудно отделить от общины) мифов, в которых разные поколения родственников могут переселяться с места на место, кооперироваться с другими семьями, подчиняться некоей внешней силе (например, Российскому государству) или вновь обретать самостоятельность. Знатность происхождения в случае «Истории татар» коррелируется с наличием «великих государств прошлого», которые по умолчанию дают право пользования ресурсами в современном мире.

«История татар» – это не миф всей общности, члены которой идентифицируют себя как «татары», это миф элиты, обеспечивающий ее единство. О нации как таковой говорить преждевременно, т. к. корпоративные, территориальные и иные идентичности на деле оказываются сильнее национальных. В одной из своих статей Рафаэль Хакимов сетовал: «Сколько ушло энергии на борьбу татар друг с другом, и ведь боролись только потому, что те из другой организации, другого института, другой улицы или дома – не «свои люди» [3, с. 180]. Сам того не желая, Рафаэль Сибгатович описал социально-политические реалии дискретной (пост)традиционной общности. В такой общности одна из корпораций контролирует другие, опираясь, в основном, на насилие и легитимируя это насилие, в т. ч. и исторической мифологией.

Однако, при всех неотрадиционных чертах «Историю татар» породило все же современное, вернее модернизирующееся общество. Оно не чуждо техническому и технологическому прогрессу, но рассматривает последний лишь как способ улучшения материальных сторон жизни при сохранении характерных для деревни морально-нравственных норм. В последнем томе «Истории...», посвященном XX в. и современности, значительное место уделено достижениям промышленности, но и они оказываются вкраплены в этнонациональный миф. Такую «гармонию нового и старого» воспевал и Сибгат Хаким:

*Есенин? Он – деревня! Без нее
Он задохнется, полиняет сразу.
А он, всех нас опередив, сказал: «Вранье!»
Пришел и самым нужным стал «КамАЗу»
(Камскому автомобильному заводу – А.О.).
На вечера пришел, шагнув через порог
Рабочих общежитий...*

*Девчата-маляры его портрет
Нарисовали в интерклубе и повесили [4, с. 188].*

В компаративистском аспекте «История татар» маркирует представления о модернизирующейся (пост)традиционной общности, которая еще не стала национальной даже в этническом смысле этого слова, не говоря о политическом национализме. Сконструированная в жанре этнонационализма «История татар» на сегодняшний день является официальной академической историей государственного образования Республика Татарстан, почти половина населения которого – люди с иной, «нетитульной», этнической идентичностью. В таких условиях конструирование как регионального, так и общероссийского политического национализма затруднено. Домодерные идентичности с легкой вуалью современного этнонационализма нивелируют ценности демократического общества с приоритетом прав человека. Показательно, что элиты Татарстана негативно относятся к идее российской политической нации, предпочитая дискурс о «многонациональном государстве», непременно федеративном. Таким образом, «победа» современных и постmodernных (включая, постнациональные) идентичностей напрямую коррелируется (как показывает и опыт европейских стран) с развитием демократических институтов, без чего попытки написания общероссийской национальной истории (например, как истории очерченного современными границами пространства) останутся не востребованными.

Источники и литература

1. Беляев В.А., Ахметшина А.А., Каткова Ю.В. Современные социально-политические проблемы. Казань, 2010.
2. История татар с древнейших времен: В 7 т. / АН Татарстана, Ин-т истории им. Ш. Марджани. Казань, 2002–2013.
3. Хаким Р. Кто ты, татарин? // Хакимов Р.С. Тернистый путь к свободе (Соч. 1989–2006). Казань, 2007. С. 180–209.
4. Хаким С.Т. Избранное: Стихи и поэмы / Пер. с тат. М., 1984.

А.И. Оразбаева

(КФ МГУ им. М.В. Ломоносова, Астана, Казахстан)

СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ВОЙНА» И «КОЧЕВНИКИ ЕВРАЗИИ»

Бесспорна сопричастность кочевников Евразии ко всем глобальным процессам в истории Человечества: Великому переселению народов, Великому шелковому пути, Великой китайской стене и, наконец, Великой Монгольской империи. Однако, было ли это желанием самого кочевого социума, или исходило из амбиций правителей кочевых политий на территории Евразийских степей?! Вот главный вопрос, на который необходимо ответить при анализе проблем войны и мира в кочевой среде казахов.

Художественно-собираемый образ «кентавра», возникавший перед глазами чужеземца, при представлении «кочевника-степняка-всадника-воина», в силу кочевого образа жизни уже с рождения обладающего военными навыками, полного динамизма, импульсивного, народа вольного, независимого, свободолюбивого, всегда вселял тревогу, страх, наводил ужас. И это вполне естественно. Поскольку отсутствие достоверной информации, незнание, либо сознательное нежелание понимать других, чуждых правил и норм жизни, закономерностей развития «Иного» мира всегда способствовали распространению мифов, легенд и давали волю человеческим фантазиям. Это во-первых.

Во-вторых, война была не прихотью для кочевника, а необходимостью, вызванной обеспечением основного источника своей жизнедеятельности – скота жнивьем, пастбищами. Соответственно, не во имя овладения чужим добром, а нужда в обеспечении и сохранении собственных ценностей мотивировали степняков на проявление подобного «героизма». Так, трудно не согласиться с тем, что при имевших место в древности и

средневековые военных столкновениях, кочевники Евразии не ставили перед собой задачу завоевания чужих земель и ценностей. По сути их особо не прельщала и захват политической власти. Степняками двигали скорее проблемы, связанные с экономической выгодой: «Аттила, арбитр Римской империи, не уходил дальше равнин Венгрии. Как волк, который был его эмблемой и его любимым животным, этот настоящий кочевник, разумный человек, должен был бродить по окраинам цивилизации, чтобы прокормиться, не смея пойти дальше» [3, с. 123].

В-третьих, опять же не вопреки, а в силу приверженности тюрков традиционному ремеслу своих предков «ата кәсібі» – металлургии, коневодству, военное искусство и военная стратегия конниц кочевников Евразии была доведена до совершенства. Именно искусное овладение металлургией позволило тюркским ханам перевооружить свою армию и создать отборные ударные части из латной кавалерии. Тюркская гвардия была регулярной тяжелой конницей, приспособленной к действиям не только в степи, но и в горах: «В действительности экипировка и вооружение тюрков постоянно совершенствовались в продолжение столетий с учетом новых условий... у них была прекрасная экипировка: лошадь, защищенная доспехами, а ее голова – бронзовыми пластинами. Солдат носил кирасу и кольчугу, имел щит, длинное и тонкое копье, боевой топор и, возможно, саблю, которая стала обычным холодным оружием в более поздние времена...» [3, с. 126].

Следовательно, основное внимание при изучении феномена войны в кочевом обществе должно быть сфокусировано не на сравнении и приравнивании масштабов, причин, поводов, предлогов имевших место военных столкновений в Степи с мировыми образцами вооруженных акций, а, наоборот, выявлении их различий и особенностей. Поскольку непосредственной причиной конфликтов у кочевников Евразии выступали непривычные для западноевропейских образцов военных акций – политика и интересы классов, а скорее защита своего рода, борьба за расширение пастбищ.

Таким образом, не захват и овладение чужими ценностями, а охрана и защита собственных, присущих традиционным типам цивилизаций особенностей: колоссальная степень зависимости от природных условий, жесткая связь индивида со своей социальной группой, преобладание святого почитания своих культурно-исторических традиций «групповым человеком» вынуждали «вытеснение врага с «территории» законов своего рода», что являлось «вневременным поведенческим стереотипом». «Изменчивой остается лишь конструкция чужого, который исключается из ценностного сообщества и теряет культурно-правовую защиту, т. е. выходит за рамки правил, продолжающих действовать в сообществе и в период войны» [1, с. 12].

Во все времена населению территории Казахстана было чуждо понимание преднамеренной, несправедливой, длительной, масштабной, колониальной, религиозной, международной, гражданской типов войн, не говоря об намерении участия в современных разновидностях мировых войн. Своеобразие мышления, связанное с созерцательным отношением к окружающей природе, толерантное отношение ко внешнему миру, «қазаққа тән қоңыр мінез» – спокойствие, умиротворенность, присущие казахам-кочевникам объясняют отсутствие выраженных форм агрессии и насилия во внешнеполитическом аспекте казахской государственности.

Страницы истории Казахстана изобилуют примерами межэтнической, межкультурной, межконфессиональной, гендерной толерантности. Несомненно, также приверженность государственных образований на ее территории к идеям демократии, евразийства, содружества, единства и согласия. И как результат, этническое многообразие в независимом Казахстане стало фактором не расслоения и дезинтеграции общества, а напротив, его духовного обогащения и успешного поступательного развития. Как видим, феномен войны: ее причины, поводы, цели, роль случайности, наличие закономерностей действительно сложны для анализа и понимания [2].

Источники и литература

1. Лангевише Д. Что такое война? Эволюция феномена войны и ее легитимность в новое время / Пер. с нем. А. Каплуновского // *Ab Imperio*. 2001. № 4. С. 7–28.
2. Поваляев В.Г. Война как социальное явление: Дис. ... канд. философ. наук. М., 2007.
3. Рахманалиев Р. Империя тюрков: Великая цивилизация. М., 2009.

А.А. Оспанова
(ОГПУ, Оренбург, Россия)

ПРОТИВОРЕЧИЯ СИСТЕМЫ МЕСТНОГО УПРАВЛЕНИЯ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ

В период реализации крестьянской реформы 1861 г. и последующих преобразований на местный аппарат управления легла большая ответственность. В пореформенный период губернаторы были не просто «начальниками и хозяевами губерний» в том максимально широком смысле, какой наделял их закон. Отсутствие в законах четких разграничений компетенции государственных и общественных органов создавало почву для конфликтов, в преодолении которых многое зависело от характера личных взаимоотношений губернаторов, председателей губернских земских управ и городских голов.

Безусловно, исторический опыт региональной административной политики актуален как в практическом, так и в теоретическом смысле [2, с. 5]. Данная работа не раскрывает полной картины системы местного управления в пореформенной России. В ней предпринята попытка выявить наиболее явные противоречия в функционировании муниципальных органов.

Одним из важнейших источников по изучению состояния системы местного управления в пореформенный период являются материалы, собранные на рубеже 60–70-х гг. XIX в. Комиссией по преобразованиям губернских и уездных учреждений. Они включают не только отзывы действующих на тот момент губернаторов, которые отражают реальную картину происходящего, но и многочисленные сведения о недостатках и недоработках существующей системы губернаторской власти.

Одним из направлений деятельности Высочайше учрежденной комиссии о преобразовании губернских и уездных учреждений было создание общей картины по замечаниям губернаторов о недостатках существующей системы. Все полученные от местных губернаторов отзывы сводились к общим вопросам.

Первый из них заключался в том, насколько при введении в действие реформ крестьянской, судебной, земской и городской губернское правление сохраняло то значение, какое дано было ему положением 1845 г., как «высшего в губернии места, управляющего оною в силу законов, именем Императорского Величества» [4, с. 49–50]? Ответ на этот вопрос, в котором были согласны между собой все без исключения губернаторы был сформулирован так: «В настоящее время Губернское Правление совершенно потеряло указанное значение». Объяснялось это тем, что большая часть дел, возложенных на обязанность губернского правления Положением 1845 г. и требовавших коллегиального обсуждения (например, дела по отношениям между помещиками и состоявшими к ним в обязательных отношениях крестьянами, гражданским взысканиям и по наблюдению за судебными учреждениями по части уголовной, части народного здоровья, продовольствия и хозяйства) были изъяты из ведения губернского правления и переданы специальным учреждениям по делам крестьянским, судебным, земским и городским. Таким образом, по отзыву губернаторов, губернские правления, поставленные рядом с этими, вновь образованными учреждениями – судебными, земскими, городскими, являлись вполне самостоятельными от губернской власти [1, с. 5].

Второе противоречие заключалось в вопросе сохранения за губернским правлением значения коллегиального учреждения. Многие губернаторы высказывали мнение о том, что оно должно составлять орган единоличной власти губернатора. По их мнению, смысла в

существовании губернского правления и канцелярии губернатора нет, так как их логично объединить. Разногласие встречалось лишь относительно названия, которое должно быть присвоено предполагаемому учреждению. Так, Вологодский губернатор (генерал-майор Хоминский) предлагал упразднить канцелярию губернатора, передав ее делопроизводство в губернское правление, при губернаторе же оставить одного секретаря, для ведения секретных дел и составления отчета. Заметим, что об учреждении должности секретаря при губернаторе при соединении губернского правления с канцелярией начальника губернии были предположения и у других губернаторов [1, с. 17].

Третий аспект, на который было обращено внимание Комиссии, касался служебного положения и материального обеспечения чинов административно-полицейских учреждений. Большинство начальников губерний признали административно-полицейские штаты крайне неудовлетворительными, по сравнению с другими ведомствами, как по недостаточности материального вознаграждения, так и относительно классов должностей.

В общем виде, замечания губернаторов сводились к следующему: во-первых, неудовлетворительное положение чинов ведомства МВД (преимущественно губернского правления и канцелярии губернатора), как в материальном отношении, так и в смысле служебного положения, унижает в глазах народа, нравственное значение административно-полицейских учреждений в губернии, сравнительно с другими учреждениями, что подрывает значение их власти и успешность их действий; во-вторых, в последствие такого положения, губернные административно-полицейские учреждения понимаются переходным местом для служащих, что наносит явный ущерб успешности делопроизводства, которое беспрестанно переходит в ведение от одного лица к другому; и в-третьих, вполне вероятно, что вскоре губернные учреждения МВД останутся без рабочих сил, по крайней мере без лучших, которые найдут себе труд с лучшим вознаграждением в других учреждениях [3, с. 37–39]. Необходимо отметить, что по всему этому достаточно обширному вопросу губернаторами признавалось безотлагательно нужным возвысить штаты губернных учреждений ведомства МВД, как по отношению к классам должностей, так и в отношении материального вознаграждения.

Четвертый вопрос касался определения границ власти губернаторов. Отмечалось, что в монархическом государстве власть исходит только от Центра, действуя через аккредитованных правителей областей, однако пределы их власти должны быть определены с точностью. Так, один из губернаторов (Костромской) писал: «Ни один губернатор не может определить, где начало и конец его власти, хотя ответственность повсюду, от того во всех действиях администрации видны неуверенность, живое дело заменилось многосложной перепиской, с единственной целью ограждения себя от самой ответственности» [3, с. 66]. Таким образом, в законоположениях отдельных учреждений и разных циркулярах за губернатором было оставлено право требовать исполнения того, что он считал нужным и обязательным для того или иного установления, однако не указывалось каким образом он может принудить исполнить свое требование при сопротивлении служащих ведомств. Например, если бы земство не исполняло какой-либо обязательной повинности, губернатор мог распорядиться исполнением на счет земства. Однако это было почти невозможно при полном отсутствии денежных средств у губернатора. И, наконец, Уложение о наказаниях не определяло меры взыскания за пассивное сопротивление губернаторской власти.

Необходимо отметить, что все вышеуказанные противоречия носили свидетельствовали о наличии существенных противоречий в системе местного управления. Однако нельзя не учесть и то обстоятельство, что все замечания губернаторов носили субъективный характер и отражали их желание усилить губернаторской власти и наделения их средствами ее реализации. Многочисленные примеры, приведенные начальниками губерний показывали не только существование «розни между духом и буквой закона», но и то, что нередко спокойствие и охрана благосостояния губернии были трудноосуществимыми задачами для местной власти.

Источники и литература

1. Исторический обзор развития административно-полицейских учреждений в России, с Учреждения о губерниях с 1775 г. до последнего времени. СПб., 1872.
2. Любичанковский С.В. Губернское правление в системе губернаторской власти в последнее десятилетие существования Российской империи (На материалах Урала). Екатеринбург, 2003.
3. Материалы, собранные для Высочайше учрежденной Комиссии о преобразовании губернских и уездных учреждений. Отдел административный. Ч. II. Действующее законодательство. Отд. 1. СПб., 1870.
4. Свод законов Российской Империи. Изд. неофиц. / Под ред. И.Д. Мордухай-Болтовского: В 5 кн. СПб., 1912–1913. Кн. 1. Т. 2. Ст. 436.

Н.Г. Очирова

(ИОНЦ РАН, Ростов-на-Дону, Россия)

ЮЖНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН: ОПЫТ СТАНОВЛЕНИЯ В НОВЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ И ВЛИЯНИЕ ЕГО НА РАЗВИТИЕ НАУКИ ЮФО (НА ПРИМЕРЕ КАЛМЫКИИ)

В условиях кардинальных структурных общественных преобразований в России и мире в целом возрастает роль и значимость науки. Необходимость создания академического научного центра в Ростове-на-Дону впервые обсуждалась более 75 лет назад на общем собрании АН СССР и, несмотря на то, что в июле 1931 г. было принято решение о создании здесь академической базы, оно так и осталось не реализованным. Тем не менее, в послевоенное время на Северном Кавказе все же возникли первые академические научные центры. В 1949 г. был создан Дагестанский филиал АН СССР (в настоящее время – Дагестанский научный центр РАН), затем – Кабардино-Балкарский и Северо-Осетинский научные центры, появились Специальная астрофизическая обсерватория в Зеленчуке, отделение Института океанологии в г. Геленджик и другие научно-исследовательские учреждения. Вместе с тем в новых исторических условиях потребность в создании единого академического научного центра в Ростове-на-Дону как самом крупном научном, культурном и экономическом регионе, все более возрастала.

В числе давних и активных сторонников этой идеи был Ю.А. Жданов. В бытность его ректором Ростовского государственного университета еще в 1958 г. в соавторстве с другими известными учеными в газете «Известия» была опубликована статья, в которой отсутствие объединяющего и координирующего научного центра на Юге России рассматривалось как серьезное упущение. В 1968 г. Ю.А. Жданов обратился к советскому руководству с письмом, в котором вновь обосновал необходимость создания в Ростове-на-Дону научного центра. После распада СССР на Юге России возникла серьезная «академическая брешь»: в бывших союзных республиках осталось более 300 академических институтов [4].

Этнополитическая и социально-экономическая обстановка, особенности развития Юга России обостряли потребность в создании такого научного центра, который смог бы взять на себя всеобъемлющий анализ проблем его развития. Интеграция регионального научного сообщества нуждалась в фундаментальной материальной, организационной, методологической и методической основе. Научный потенциал Закавказья и Украины также обуславливал необходимость развития тесного сотрудничества с академиями наук стран ближнего зарубежья, с учетом российских национальных интересов. В этой связи расширение присутствия Российской академии наук на Юге России и развитие фундаментальных исследований в регионе в интересах обороноспособности, инновационной экономики и социальной стабильности приобрело характер государственной задачи. В декабре 2002 г. Президиум и Общее собрание РАН приняли решение о создании Южного научного центра РАН в г. Ростов-на-Дону [2]. Так

воплотилась в жизнь идея, которую отстаивали многие известные деятели науки, образования и культуры не только региона, но и в целом России. А начиналось создание Южного научного центра РАН 15 лет назад с «нулевой» отметки. Благодаря организаторскому таланту, высокому авторитету и напряженной работе академику Матишову Г.Г., которому было поручено воплощение в жизнь многолетней идеи, при поддержке региональных и федеральных властей за короткое время удалось создать ведущее академическое учреждение на Юге России. В составе ЮНЦ РАН были образованы Институт социально-экономических и гуманитарных исследований РАН и Институт аридных зон РАН, сотрудники которых успешно работают для совместного решения фундаментальных задач, приоритетных для мирового сообщества и развития Российского государства – его обороноспособности, политической стабильности, социально-экономического прогресса. При создании ЮНЦ РАН Институтами прямого подчинения новому Центру были определены Комплексный институт г. Грозный, Сочинский научно-исследовательский центр и Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН. Появление и деятельность Южного научного центра РАН явилось значимым событием для развития науки республики, особенно для единственного академического учреждения – Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

В постсоветский период наука Калмыкии, как и вся российская наука, освобождается от идеологического диктата, разрушаются старые стереотипы, концепции, формируются новые взгляды на исторические процессы, изменяются подходы, существенно расширяется источниковая база исследований. Вместе с тем начало рыночных преобразований в экономике привело к изменению условий выделения средств на науку и сопровождалось резким сокращением ее финансирования. Цели развития науки Калмыкии были сведены к задаче ее выживания в новых условиях. Заметный ущерб республиканской науке нанесла, так называемая, внутренняя «утечка умов»: в 1990-е гг. в коммерческие и другие структуры ушли почти 30% научных работников. Одной из основных причин массового оттока кадров из этой сферы являлось снижение уровня заработной платы. По сравнению с советским периодом ученые стали беднее в 5–6 раз. В 1993 г. у 56% из них зарплата была ниже прожиточного минимума. Медленными темпами шел процесс прироста научных кадров высшей квалификации, особенно докторов наук. В республике в этот период заметно сократились объемы исследований, издание научных трудов.

И лишь, начиная с 2000-х гг., ситуация в развитии науки Калмыкии стала стабилизироваться и улучшаться, что проявилось в открытии новых специальностей в аспирантурах Калмыцкого госуниверситета и КИГИ РАН, издании научных трудов, укреплении научных учреждений молодыми кадрами, повышении заработной платы работникам. За период существования Центра сложились и развиваются различные формы тесного сотрудничества ученых ЮНЦ РАН с научными учреждениями и вузами республики, органами власти. Центр имеет мощную технологическую базу для исследований: крупнейшую на юге России междисциплинарную аналитическую лабораторию, научный флот, два уникальных научно-экспериментальных полигона и многое др. История, археология, проблемы сохранения культурного наследия, гармонизации межнациональных отношений на Юге России стали предметами совместных научных исследований ученых. Учеными КИГИ РАН со специалистами Института социально-экономических и гуманитарных исследований РАН и Институтом аридных зон РАН Южного научного центра РАН изучаются проблемы приоритетных национальных проектов, реформы местного самоуправления, анализируется мнение населения по социально-экономической и политической ситуации в регионе. В 2016 г. старейшее академическое учреждение Калмыкии отметило 75-летие со дня основания. В сентябре того же года Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН переименован в Калмыцкий научный центр РАН [3]. Проведение научных конференций, семинаров, выставок, выездных заседаний Президиума ЮНЦ РАН, создание Отдела на базе КИГИ РАН, содействие в укреплении материально-технической базы, подготовке кадров,

встречи и взаимодействие ученых позволили академической науке Калмыкии выйти на новый уровень развития, в значительной мере повысили ее авторитет в научном сообществе [1, с. 141]. Калмыкия ныне по праву является одним из ведущих востоковедных научных центров и вносит заметный вклад в развитие и укрепление связей с академическими и образовательными учреждениями Монголии, Китая и других стран.

Немаловажную роль в этом, несомненно, играла и продолжает играть консолидирующая роль ЮНЦ РАН в многонациональном и поликонфессиональном регионе Южного федерального округа. Важнейшими проблемами дальнейшей реализации центральноазиатского и южнороссийского направлений исследований ученых КИГИ РАН определены задачи сравнительно-исторического и типологического изучения культур народов, с которыми калмыков и их этнических предков связывали многовековые этнокультурные контакты. Актуальность названных проблем ставит на повестку дня вопрос дальнейшего совершенствования координации усилий ученых по исследованию жизненно важных вопросов региона.

Источники и литература

1. Очирова Н.Г. Состояние и перспективы гуманитарной науки Калмыкии в центральноазиатском и южнороссийском контекстах в условиях модернизации // Вестник Южного научного центра РАН. 2013. Т. 9. С. 141.
2. Постановление научной сессии Общего собрания Российской академии наук «О создании Южного научного центра РАН Российской академии наук» от 19 декабря 2002 г. № 32.
3. Приказ Федерального агентства научных организаций «О переименовании и внесении изменений в Устав Федерального государственного бюджетного учреждения науки Калмыцкого института гуманитарных исследований Российской академии наук» от 28 сентября 2016 г.
4. Южный научный центр РАН: [сайт]. URL: <http://www.ssc-ras.ru> (дата обращения: 09 мая 2017 г.).

З.Ю. Переселкова
(ВО ОГУ, Оренбург, Россия)

РЕПРОДУКТИВНЫЕ УСТАНОВКИ НАСЕЛЕНИЯ КАК СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ЕГО РЕПРОДУКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ

Понятие «репродуктивное поведение», введенное отечественным исследователем В.А. Борисовым в 1970-е гг. определило начало социологического анализа проблем рождаемости, исследуемых ранее в рамках демографии. Чаще всего термин «репродуктивное поведение» используют для описания намерения родить ребенка, желаемого количества детей в семье и т. д., поскольку рождаемость как демографический процесс, обеспечивающий воспроизводство, является непосредственным результатом репродуктивного поведения населения.

За последние десятилетия значительно возрос интерес к изучению факторов репродуктивного поведения, поскольку современная российская действительность характеризуется такими негативными демографическими процессами, как уменьшение количества рождений, приходящихся на одну женщину в течение жизни; увеличение возраста матери при рождении первого ребенка; прецеденты добровольного отказа от рождения детей.

В зарубежной науке наибольшую известность и признание получили труды авторов, исследовавших проблемы демографической политики и влияние ценностных предпочтений на репродуктивное поведение: Дж. Блейк, К. Дэвис, Г.С. Беккер, Р. Лестег и др. В работах российских ученых, таких как А.И. Антонов, В.А. Борисов, Л.Е. Дарский и др., получила развитие социологическая теория рождаемости, в которой посредством анализа потребности семьи и личности в детях в контексте изменяющихся социально-экономических, исторических и демографических условий обосновано положение об

исторически обусловленном ослаблении норм детности. Отечественный исследователь А.Г. Вишнеvский отмечает, что на данном этапе развития социума происходит процесс закономерной трансформации семьи, репродуктивных установок, опосредованный социокультурной модернизацией и являющийся неизбежным и естественным [1].

Динамику рождаемости регулируют как механизмы формирования репродуктивных установок, так и механизмы их реализации в конкретных социально-экономических условиях. Репродуктивную установку характеризуют как определенное психологическое состояние личности, которое включает в себя три составляющих его компонента: когнитивный, эмоциональный и поведенческий [5, с. 145]. Репродуктивные установки, выражая внутренние и внешние побудительные мотивы, стимулы, ценностные ориентации, социальные ориентации прямо и косвенно влияют на формирование моделей репродуктивного поведения семей. Наиболее важным фактором является структура ценностей семьи, место, которое среди них занимают дети. Значительную роль играют внешние условия деторождений, отражающие ценность детей и материнства (отцовства) для общества, а также определенные социально-экономические показатели, способствующие реализации потребности в детях.

Формирование установок на рождение определенного количества детей опосредованно влиянием множества факторов, от биологического потенциала родителей до социальных ценностей отцовства и материнства, согласно которым ранжируются «нормы детности» в конкретном обществе, от уровня материального благосостояния семьи до энергозатратности по воспитанию детей. Одним из ключевых факторов понимания потребности личности в детях является значимость отцовства и материнства для последних. Для постсоветских исследований характерно описывать значимые ценности российского социума сугубо исходя из идеалов индивидуализма и гедонизма, в которые ценности материнства и отцовства не вписываются. Однако, данные последних социологических опросов, проводимых по общероссийским выборкам российскими исследовательскими организациями, на основе опросов общественного мнения, показывают что семья, семейные взаимоотношения, семейное благополучие являются наиболее важными вопросами в жизни россиян. Согласно данным опроса «ВЦИОМ–Спутник» в 2017 г. счастливыми россиян делают, в первую очередь семья и наличие детей (51% от ответов респондентов) [6]. Мечты россиян наиболее репродуктивного возраста 25–39 лет также связаны, прежде всего, со стремлением обеспечить свою семью, детей, для чего предполагается весьма прагматичный подход: найти хорошую работу/получать хорошую зарплату, приобрести жилье и автомобиль. В то же время российская молодежь 18–24 лет ориентирована на стабильные доходы, посредством получения хорошего образования и успешной карьеры [4].

Накопление человеческого капитала, составной частью которого является получение образования, на данный момент можно отнести к одной из фундаментальных ценностей современного общества [3, с. 127]. Однако ценность получения профессионального образования формирует жизненную стратегию молодых женщин, в которой материнство откладывается на более поздние сроки, определяется возможностями построения карьеры, поиском подходящего партнера, финансовой стабильностью. Вследствие чего устойчива тенденция увеличения среднего возраста матери при рождении первого ребенка и вклада в рождаемость женщин старших возрастов. Если в 1990 г. средний возраст матери составлял 25,3 лет, то в 2014 г. – 28,1 лет; сравнивая возрастные коэффициенты рождаемости, можно отметить сдвиг наиболее репродуктивного возраста с 20–24 лет, на 25–29 лет и значительное увеличение репродуктивной активности женщин 30–34 лет (с 48,2 в 1990 г. до 79,8 в 2014 г.) [2, с. 64, 67]. Немаловажным является стремление современных родителей инвестировать в человеческий капитал каждого ребенка, вследствие чего растут требования к качеству образования детей, их материального содержания, здоровья, обуславливающие повышение времяемкости и энергозатратности при воспитании детей и объективно снижающие их количество в семье.

Традиционно в российских оценках при анализе снижения рождаемости ссылаются на экономические факторы формирования репродуктивных установок, которые включают в себя как уровень материального благосостояния личности, семьи или общества в целом, так и уровень жилищно-бытовых условий. Однако одни и те же социально-экономические условия одним человеком воспринимаются как благоприятные и достаточные для удовлетворения потребности в детях, в то время как другой увидит в них определенные препятствия для деторождения. В большей степени влияют на принятие решения о рождаемости не столько абсолютные размеры доходов, и даже не относительные их позиции, а значимость имеющегося размера дохода для семьи и его значимость для принятия решения, то есть субъективная, а не объективная их оценка.

Современная демографическая политика РФ ориентирована на многодетную модель рождаемости, что диктуется объективными потребностями. Президент Владимир Путин, выступая с посланием к Федеральному собранию РФ, заявил, что для России должна стать нормой семья с тремя детьми. В настоящее время разработана система мер, направленных на усиленное стимулирование рождаемости, прежде всего через экономическую поддержку семьи с детьми. Однако следует учитывать, что для эффективной реализации демографической политики с целью стимулирования или ограничения рождаемости, только экономических мер недостаточно. Строго эгалитарный подход к объекту демографического воздействия не учитывает нравственно-психологическую природу отношения человека к жизни и семье.

Также в государственных программах материального стимулирования рождаемости недооценивается роль работающей женщины и ее возможный вклад в повышение рождаемости. Для разрешения ролевого конфликта между работой и семьей необходим комплекс мер организационного, институционального, инфраструктурного, экономико-правового, характера, которые бы позволили успешно совмещать профессиональную карьеру и репродуктивную активность женщины. Профессиональный статус мужчины на рынке труда оказывает более сильное влияние на уровень и интенсивность деторождений, чем статус женщины, поскольку высокая оплата труда позволяет мужчине содержать не только нескольких детей, но и неработающую женщину. Женщина, занятая в престижных и высокооплачиваемых отраслях трудовой деятельности стремиться сохранить свои профессиональные позиции и вследствие этого ориентирована на малодетную модель репродуктивного поведения. Статус родителей на рынке труда оценивается с точки зрения репродуктивных мотивов по-разному и влияет как на уровень рождаемости, так и на интенсивность деторождений. Таким образом, ориентация на сугубо экономическое стимулирование в процессе регулирования репродуктивных установок в современном российском обществе не способна сделать многодетность доминирующей моделью репродуктивного поведения семьи и отдельной личности.

Источники и литература

1. Вишневский А.Г. Демографическая революция: Монография. 2-е изд., испр. М., 2005.
2. Демографический ежегодник России. 2015: Стат. сб. / Росстат. М., 2015.
3. Ипатова А.А. Репродуктивный возраст: 30-летний рубеж в предпочтениях и биографиях // Мир России. 2015. № 4. С. 123–148.
4. Россиян // Левада-Центр. URL: <http://www.levada.ru/2015/01/22/mechty-rossiyan/> (дата обращения: 04 мая 2017 г.).
5. Петрова И.В. Репродуктивное поведение семьи: методология исследования // Вестник ЧитГУ. 2011. № 12 (79). С. 144–148.
6. Счастье есть! // ВЦИОМ. Пресс-вып. № 3362. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116179> (дата обращения: 30 апреля 2017 г.).

ДРУЖБА НАРОДОВ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОЙ РОССИИ КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА ЕДИНСТВА НАЦИИ

Сложившийся в течение тысячелетий отечественный мультикультурализм, не «плавильный котел», не искусственный, а подлинный, естественно-исторический союз народов, основанный на дружбе, равновеликом общении и взаимопонимании, в котором каждый этнос занял свою достойную нишу, – это уникальная культурная и духовная ценность, которая не имеет аналогов ни в одном государстве мира и которая всегда выступала в отечественной социокультурной истории консолидирующей нацию силой. И даже несмотря на то, что многочисленные катаклизмы и испытания во всех сферах общественно-национальной жизни в новейшей истории страны (разрушение социалистического строя и тотальная цивилизационная революция, «европейничанье» и резкая смена ценностных ориентаций, западнизация российской культуры и др.) способствовали во многом обесцениванию базовых ценностей отечественной духовности и нравственности, идей патриотизма, интернационализма и гражданственности, значимость духовных смыслов дружбы народов как ценностного начала и духовной основы единства нации сохранялась и охранялась в массовом сознании, в практике совместного бытия, и, более того, в современных геополитических условиях приобретает, действительно, особое звучание и жизненно важное значение. Становится очевидным то, что «дружба народов» – не просто патетический лозунг, не анахронизм, доставшийся в наследство от прошлого, как пытаются представить некоторые идеологи, а судьбоносная духовная ценность и актуальная социальная потребность многонационального российского общества, думающего сегодня о своем уверенном настоящем и надежном будущем как единого, неделимого, сильного и авторитетного в международном сообществе государства. Современная Россия является одним из крупнейших полиэтнических государственных образований мира, на территории которого (по данным Всероссийской переписи населения 2010 г.) проживают представители 193 национальностей с самобытными культурами, общающиеся на 277 языках и диалектах, исповедующие все мировые и многие национальные религии. В частности, в отечественной системе образования сегодня используются 89 языков, из них на 30 организовано обучение, а 59 изучаются как предмет, и эта культурно-образовательная парадигма – продолжение отечественных традиций практической реализации идеи дружбы народов в многонациональном Российском государстве. Дружба, терпимость, взаимопонимание, согласие и гражданский мир в поликультурном пространстве – это одна из «духовных скреп» (о которых так много говорят и которые так нужны сегодня современной России), объединяющих людей разной национальности, культуры, веры, составляющих духовную основу экономической мощи и силы государства, обеспечивающих его устойчивое развитие, формирующих культурное пространство, где есть место патриотизму, гражданственности, ответственности, уважению друг к другу независимо от этнической, языковой, религиозной принадлежности, где есть место умению слышать и слушать другого. Диалог культур и языков – это не только философская абстракция, а прежде всего практика конкретных дел, культивирование и на уровне власти, и на уровне личности гармоничных межнациональных и межконфессиональных отношений в реальной жизни, «здесь и теперь». Примером дружбы народов в поликультурном пространстве современной России выступает многонациональная башкортостанская земля, и сложившаяся в республике уникальная социокультурная ситуация, практика совместного общежития, может стать своеобразным «идеальным типом», по Веберу, организации многонациональной жизнедеятельности как отдельных регионов, так и самой большой страны. Башкортостан сегодня продолжает вековые духовные традиции со-бытия народов, культур и религий, и наглядно демонстрирует на практике реализацию идею дружбы народов разной культуры и веры как

основу современной успешности, стабильности и поступательного развития. В частности, ребенок любой национальности в Башкортостане имеет возможность изучать свой родной язык, культуру, обычаи и традиции.

Дружба народов как социальная и духовная ценность выступает как один из решающих факторов сближения людей и национальностей, означает возможность взаимодействия противоположных укладов жизни, верований и ценностных ориентаций, порой даже противоречащих друг другу, ограничивает гипертрофию этноцентризма в оценке своих культурных достижений и возможностей. Межнациональная вражда, недоверие и равнодушие по отношению к чужим культурам, привычка рассматривать облик других народов только в черно-белых тонах есть именно та почва, которую пытаются использовать сегодня оппоненты России, и в этих условиях особенно возрастает роль русского этноса как государствообразующего народа. Русский стал языком межнационального общения для многочисленных народов страны, которые вместе противостояли социальным испытаниям и политическим катаклизмам, защищали единое Отечество от врагов, творили многомерную отечественную гуманитарную социокультуру, занявшую сегодня достойную нишу в мировом культурном пространстве. И нет сомнения в том, что в основе духовного ядра современной российской цивилизации лежит именно русский национальный дух как консолидирующий народы России в единую нацию фактор. И именно сегодня этот дух должен быть сильным, уверенным, справедливым и объединяющим народы многонациональной России. Ключевые ценности русского национального духа: соборность, всемирная отзывчивость (по Достоевскому), социальная справедливость, патриотизм, национальное мессианство, терпимость, положительная комплементарность (по Гумилеву) и др., сохранявшие свои смыслы на протяжении всей, порой противоречивой, истории русского народа, приобретают в условиях нынешних реалий особое значение. Очевидно для всех, что от чистых духовных порывов и ценностных ориентиров русского человека, от его здоровой этнической идентичности, далекой от этнофанатизма и национальной гордыни, от его внимательного, уважительно-равновеликого и бережного отношения к соседу рядом, к его вере, языку, традициям во многом сегодня зависят гражданский мир и межнациональное согласие в многонациональной России. Именно сегодня русскому человеку нужна великая ответственность за свое национальное поведение и отношение к тем народам, которые вместе писали и пишут единую национальную историю Российского государства, потому что его пример – это пример для других.

Дружба народов нужны российскому обществу в современной непростой жизни: эту ценность нужно и должно целенаправленно культивировать и на государственном, и на личностном уровне, используя все потенциальные механизмы: здоровую экономику, взвешенную национально-культурную политику, семью, систему образования и молодежные организации, религию, СМИ, искусство, этнические праздники и традиции, общественные и национально-культурные объединения. Сегодня руководством страны делается все возможное для того, чтобы противостоять попыткам извне и изнутри придать социальным проблемам или поведению отдельных лиц и групп этнорелигиозную окраску или национальное измерение, и роль, в частности, многочисленных национально-культурных объединений страны в этом плане бесспорна.

Многочисленные народы России, и для друзей, и для недругов за пределами страны – одна нация, с единой национальной историей и менталитетом, с созвучными культурными смыслами, скрепленная государственным русским языком общения и культурой. Поэтическими строками народного поэта Республики Башкортостан Мустая Карима сегодня говорят не только башкиры: «Не русский я, но россиянин», но и все народы большой страны:

*«Ты вкус дал хлебу моему и воду
Моих степей в живую обратил,*

*Ты мой народ, для радости народа,
С народами другими породнил» [1, с. 57].*

Многочисленные народы Российского государства: башкиры, татары, чувашаи, мордва и др. – «породнились» и узнавали друг о друге именно через русский язык, через русский язык и русскую культуру приобщались к мировой культуре и входили в нее: сегодня башкиров Мифтахетдина Акмуллу и Мустая Карима, татарина Габдуллу Тукая, чувашей Константина Иванова и Якова Ухсяя, мордвина Авксентия Юртова, калмыка Давида Кугультинова, балкарца Кайсына Кулиева, аварца Расула Гамзатова и многих др. знает не только Россия, но и весь мир, и народы России живут большой, дружной семьей.

Сегодня в стране, по мнению экспертов, наблюдается позитивный мегатренд: улучшение ситуации в сфере межнациональных отношений. Возвращение Крыма на историческую Родину завершило эпоху однополярного мира, открыло новейшую страницу в новейшей отечественной истории и в корне изменило народы страны. Многочисленные народы страны понимают, что их этническое настоящее и будущее только в единстве, только в составе сильной и неделимой России, что только вместе можно защитить свою страну в условиях современных геополитических и внутренних вызовов.

Источники и литература

1. Карим М. Долгая дорога. Уфа, 2004.

А.Г. Салихов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ОБУЧЕНИЕ БАШКИР В ТУРЦИИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

Одной из малоизученных тем истории Башкортостана является история обучения башкир за границей. В средневековых источниках по данной проблеме данные почти не сохранились. Также остаются неисследованными документы об учебе башкир за пределами родного края и России в XIX – начале XX столетий. В Национальном архиве Республики Башкортостан хранятся документы, проливающие свет на историю обучения башкир и других тюркских народов России в Турции в начале XX в.

В начале 20-х гг. XX в. Башкортостан испытывал недостаток в квалифицированных специалистах. Поэтому руководство республики сделало попытку вернуть на родину студентов, обучавшихся за границей. Через Представительство Башреспублики в Москве БашЦИК начал переговоры по их возвращению. Представительство БАССР при Наркомнаце 11 июня 1923 г. известило БашЦИК: «...НКВД сообщает, что он готов пойти навстречу БЦИК, но необходимо указать, где находятся (необходимо точно) лица, о которых ходатайствует БЦИК, по сему Представительство Башреспублики просит сообщить в наш адрес точный список и их место нахождения за границей лиц, коих БЦИК считает нужным востребовать возвращения» [1, л. 58].

При подготовке списка БашЦИК обратился в Башнаркомпрос, Наркомат РКИ БАССР с просьбой предоставить данные о лицах, изъявивших желание возвратиться на родину. БашЦИК просил «срочно прислать точные данные лиц, находящихся за границей и желающих вернуться на родину, для представления таковых в Наркоминдел через Башпредставительство для ходатайства об оказании содействия к возврату в Башкирию, как уроженцев последней» [1, л. 62]. Возможно, что сведения были представлены Наркоматом РКИ БАССР или же другим учреждением, т. к. Башнаркомпрос ответил в БашЦИК об отсутствии таких данных [1, л. 60].

В 1923 г. председатель БашЦИК Х.К. Кушаев обратился во ВЦИК с просьбой о содействии возвращению на родину лиц, уехавших учиться за границу. Копия письма была направлена Представительству БАССР при Наркомнаце. Данное письмо раскрывает причины, побудившие молодежь выехать за границу:

«Башкирская Социалистическая Советская Республика, подошедшая в настоящий момент вплотную к хозяйственному и культурному строительству, испытывает острый недостаток культурных работников – башкир.

Причиной этого является, конечно, политика царского правительства России, которая сводилась к созданию всяких препятствий в деле культурного развития башкир, вполне резонно боясь неприятных для себя последствий от распространения знаний среди «инородцев».

Это обстоятельство вынуждало наиболее передовые элементы посылать своих детей учиться за границу.

Два последних десятилетия существования царского правительства характеризовались ростом самосознания восточных «инородцев», в т. ч. и башкир, которые с каждым годом все больше и больше стремились за границу для получения образования.

Война 1914 г. не остановила этого стремления: молодые люди всеми правдами и неправдами пробирались за границу. Но война помешала им вернуться обратно, и они надолго остались оторванными от родины.

Теперь с установлением почтовой связи с другими государствами некоторые из них в переписке с родными выражают свое желание вернуться на родину для работы. Среди них имеются врачи, инженеры, агрономы, педагоги и т. п., т. е. те именно культурные силы, в которых ощущается наибольшая нужда в Башреспублике.

Настоящим Башкирский Центральный Исполнительный Комитет просит ВЦИК сделать распоряжение через соответствующие органы принять меры к возврату указанных лиц, уроженцев Башреспублики.

БашЦИК надеется, что эта его просьба не будет оставлена без внимания.

В случае необходимости список (правда, неполный) таких лиц может быть нами послан на Ваше усмотрение» [1, л. 63].

23 июля 1923 г. в Москву был направлен «Список лиц, находящихся в г. Константинополе (Турция), выразившие стремление возвратиться на родину (в СССР) для работы на культурном фронте»:

[№,] Имя, отчество и фамилия	Откуда происходит	В каком году уехал	Какая специальность и какое учебное заведение окончил	Какие языки знает
1. Габдрахман Рамеев	Из г. Стерлитамака	1910 г.	Окончил Америк[анский] колледж в г. Бейруте (Сирия)	Арабский, турецкий, русский и английский
2. Галимзян Мухаметшин Файруллин	Илецк[ая] Защита Оренбург[ской] губ.	1906 г.	Окончил медфакультет, врач	Русский, турецкий и французск[ий]
3. Габдулбари Абдулзаббарович Забиров	[Из] Мензелинск[ого] кантона Татреспублики	1906 г.	Врач, окончил Константиноп[ольскую] медиц[инскую] академ[ию]	Турецкий и французск[ий]
4. Сибгатулла Давлетгильдеев	г. Симбирск	--/--	--/--	--/--
5. Абдулла Сабитов	г. Казань	1912 г.	Окончил высшую фармацевтическ[ую] школу	Русский, турецкий яз[ыки]
6. Шакирзян Файруллин	Илецкая Защита Оренбург[ской] губ.	1904 г.	Окончил физико-математич[еский] факультет Константиноп[ольского] университет[а]	Русский, французский и турецкий языки
7. Миргалям Вахидов	Мензелинск[ий] кантон	1913 г.	Студент естеств[енного] фак[ультета] Константин[опольского] университет[а]	Русский, французский, турецкий, арабск[ий] яз[ыки]

8. Мухамет-Харис Еникеев	[Из] Бирского кант[она] Башкирск[ой] Респ[ублики]	– ¹	Студент юридич[еского] фак[ультета] Константин[опольского] университет[а]	–
9. Ахмет	[Из] Уфимск[ого] к[анто]на	1904 г.	Окончил филологический факульт[ет] Константиноп[ольского] университета	Турецкий, французский языки
10. Абдрахман Палванов	Астрахань	1910 г.	Окончил учительск[ую] семинарию	–
11. Идиятулла Лутфуллович	[Из] Верхнеуральского уезда	1912 г.	[Окончил] учительскую семинарию	Русский, турецкий языки
12. Сабирзян Фасихутдинов	Илецкая Защита (Оренбургская губ.)	1910 г.	Окончил Иерусалимский колледж	Турецкий, арабский, французск[ий], русский яз[ыки]
13. Фаткульбаян Фатхулгулумов	Белебеевск[ий] уез[д] Башреспублики	1908 г.	Окончил медицинск[ую] школу	Знает турецкий, арабский
14. Мухамет-Мидхат Мухаметшин	[Из] Мамадышского у[езда]	–	Окончил Константинопольское учил[ище] «Хикамия»	Турецкий, арабск[ий] и русск[ий] языки
15. Имамутдин Гатауллин	Белебеевск[ий] к[анто]н Башреспублики	1904 г.	–/--	–/--
16. Киуаметдин Нурмухаметович	г. Оренбург	1910 г.	Окончил учил[ище] «Мутахассисин» в Константинополе	Арабский, французский, турецкий языки
17. Шагид Билалович	Чистопольский крест[янин ?]. Татреспубл[ики]	1910 г.	–/--	Арабский язык
18. Мирзаян Хабибрахманов	Елабужск[ий] у[езд] Вятской губ.	1908 г.	–/--	–/--/--
19. Канзулмагариф Лутфурахманович	Белебеев[ский] к[антон] Башреспублики	1908 г.	–/--	–/--
20 Зия Будаилович	Мензел[инский] кант[он]	1912 г.	–/--	–/--
21. Гибадулла Халилович	Курм[ышевский] уезд	1909 г.	–/--	–/--
22. Сагдудин Шамсутдинович	Уфа	1910 г.	–/--	–/--
23. Магалим Муртазич	Бугульмин[ский] кантон	1910 г.	–/--	–/--
24. Хузят-Ислам Заретдинович	Белебей	1912 г.	–/--	Арабский, турецкий, русский яз[ыки]
25. Мухаметзян Юсупов	Чембарск[ий] у[езд]	1904 г.	–/--	Арабский, турецк[ий], урду (индийск[ий]) яз[ыки]
26. Гимад Гисматуллин	Мензелинск	1910 г.	–/--	Арабский, турецк[ий] языки
27. Гаттар Абдулсатаров	Казань	–	–/--	Знает арабский, турецкий, русск[ий] яз[ыки]
28. Гариф Галиевич	Бирский к[антон]	1910 г.	–/--	–/--

¹ В документе графа не заполнена.

29.	Абдулкарим Абдулмазитович	г. Тара Тобольской губ.	1909 г.	--/	--/
30.	Мухамет-Харас Багаутдинович	Мензелинск[ий] у.	1912 г.	--/	--/
31	Киям Ибрагимович	Оренбург	1908 г.	--/	--/
32.	Курбан Мустафович	Уфа	1904 г.	--/	--/
33.	Нигмат Идиятович	Алма-Ата	1912 г.	--/	--/

[1, л. 53–54].

В рассматриваемом документе перечислены 33 чел., в т. ч. и родившиеся за пределами Башкортостана. Местами их рождения перечислены Оренбургская, Тобольская, Вятская губернии, Бирский, Белебеевский, Уфимский и другие кантоны и уезды, гг. Астрахань, Казань, Оренбург, Стерлитамак, Тара и даже Алматы.

В списке указаны фамилии, имена, отчества, место рождения, год убытия за границу, полученная специальность, название учебного заведения, знание языков. Имеющиеся в таблице графы «адрес» и «примечание» заполнены только у Габдрахмана Рамеева: указано, что он работает воспитателем в Американском детдоме в Боазкой (Стамбул). В примечаниях также отмечено, что «у данного лица можно получить адреса всех желающих вернуться на родину».

Многие лица, включенные в список, знали по несколько языков: арабский, русский, турецкий, французский или английский языки. Один из них по имени Мухаметзян Юсупов из Чембарского уезда, выехавший в 1904 г., выпускник стамбульского «Мутахассисин», знал еще урду, кроме английского и турецкого языков.

Первые студенты покинули родину в 1904 г., а последний выехал в 1913 г. Они являлись выпускниками американского колледжа в Бейруте, Иерусалимского колледжа, Стамбульской учительской семинарии, Стамбульского учебного заведения «Мутахассисин», Стамбульской медицинской академии и физико-математического, естественного, филологического факультетов Стамбульского университета.

Последний из выехавших в 1913 г. в Турцию Миргалям Вахидов был уроженцем Мензелинского кантона, выпускник естественного факультета Стамбульского университета, знал русский, французский, турецкий и арабский языки.

24 июля 1923 г. БашЦИК направил в Башпредставительство в Москву письмо, в котором сообщил, что в дополнение к письму от 2 июля «при сем препровождает дополнительный список лиц, находящихся в гор. Варна (Болгария), выразивших свое стремление возвратиться на родину в СССР для работы на культурном фронте, на предмет возбуждения ходатайства на возвращении таковых». Однако самого списка в Уфимском архиве не сохранилось.

Возможно, что многие лица, перечисленные в данном списке, не возвратились на родину. Во время обучения в 1993–1997 гг. в институте социальных наук университета им. Мимара-Синана в Стамбуле нам удалось встретиться с Бельмой Яшин, дочерью эмигранта Хидаета Яшина. В вышеприведенном списке он указан как Идиятулла Лутфуллович, родившийся в Верхнеуральском уезде Оренбургской губернии (ныне Учалинский район РБ), выехавший в 1912 г., выпускник учительской семинарии, знающий русский и турецкий языки. Рассматриваемый нами список, безусловно, неполный. например, в него не включен Хамит Зубеир Кошай, уроженец Мензелинского уезда Уфимской губернии, который стал известным турецким ученым, занимавшим важные посты в области культуры в Турецкой республике [2, с. 29; 3. S. 2601–2602].

Таким образом, вводимые в данной статье в научный оборот новые документы освещают неизвестные страницы истории получения образования башкир и других тюркских народов России в Турции. В них содержатся интересные данные о месте рождения студентов, учебных заведениях, которые они закончили, полученных специальностях, знании иностранных языков. Однако они не дают сведений о всех лицах,

получивших зарубежное образование в начале XX в. Поэтому необходимо продолжить исследования в этой области.

Источники и литература

1. НА РБ. Ф. Р-394. Оп. 1. Д. 298.
2. Салихов А.Г. Башкиры в эмиграции // Ядкяр (Проблемы востоковедения). 2002. № 2. С. 24–35.
3. Salihov Ahat. Muhacir Başkurtların Türkiye'deki ve Diğer Ülkelerdeki Faaliyetleri // 38. ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 10–15 Eylül 2007 Ankara / Türkiye. Bildiriler. V. Cilt. Tarih ve Medeniyetler Tarihi. Ankara, 2012. S. 2593–2606.

Г.У. Сейдаметова

(КГУ им. Бердаха, Нукус, Узбекистан)

ФОРМЫ ПРОВЕДЕНИЯ ДОСУГА ГОРОДСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ КАРАКАЛПАКСТАНА В 1960–1980-х гг.

По мере индустриализации общества и формирования городского образа жизни происходит выделение и развитие сферы проведения досуга, формируется массовая культура, к которой к середине XX в. приобщаются все слои городского населения Каракалпакстана.

В организации досуга населения городов важную роль играли клубные учреждения культуры (дома и дворцы культуры), театры, кино, музеи, радио, телевидение. Эти организации культуры, проводя культурно-просветительную работу среди населения, создавали условия для самореализации, созидательной деятельности и проявления социальной активности.

В 1960-е гг., одним из элементов проведения досуга становится радио. Первая радиостанция на территории Каракалпакии появилась еще в 1930-е гг., и она первоначально насчитывала шесть радиоузлов. К 1970-м гг. радиосеть существовала уже во всех аулах Каракалпакстана. Наиболее популярным у радиослушателей в эти годы, независимо от возраста, был юмористический радиожурнал. С большим интересом население слушало передачи постановок театров. Чаще всего передавали очень популярную радиопостановку музыкальной драмы Жолмурзы Аймурзаева «Айгуль – Абат», по пьесе Абдираманана Утепова «Тенин тапкан кыз» и др. [1, с. 108].

К 1985 г. радиоточки имели более 96 % населения. Широкое развитие в эти годы получила сеть районного радиовещания. Передачи велись к этому времени на каракалпакском, узбекском, русском, туркменском языках [3, с. 355]

Посещение кино стало типичным видом культурного отдыха горожан. В 1960 г. в республике насчитывалось около 120 киноустановок [4, с. 522]. За 1970–1975 гг. численность киноустановок, обслуживающих городских и сельских зрителей выросла с 260 до 300, а к 1989 г. число киноустановок увеличилось до 413.

Кинематография Каракалпакии к началу 1960-х гг. только зарождалась. Создана первая картина из жизни каракалпакского народа – «Рыбаки Арала», по сценарию Н. Жапакова и М. Мелкумова. В Нукусе открылся пункт кинохроники [4, с. 522].

В 1970 г. был открыт Нукусский филиал Ташкентской киностудии научно-популярных и документальных фильмов. К концу 1980-х гг. впервые в истории каракалпакского киноискусства появились художественные фильмы «Гум-гум», «Непокорная», «Арал-кум», «Год змеи».

Каракалпакское национальное телевидение появилось в 1964 г. С 1971 г. стали транслироваться программы московского и узбекского телевидения. В 1976–1980 гг. в практику повседневных теле-радио передач прочно вошли и утвердились теле-радио дни районов республики. Тематические теле-радио передачи стали все больше охватывать не только сельское хозяйство, промышленность, строительство и др. отрасли материального

производства, но и духовную сферу – культуру, науку, литературу, искусство, народное образование.

Все более распространенной формой культурного досуга становилось посещение театральных спектаклей, концертов.

Каракалпакский государственный театр, образованный в 1930 г., с самого начала своего существования выступал не только в столице республики – Нукусе, но и выезжал на гастроли в районные театры и колхозы, в самые отдаленные уголки республики – к рыбакам Аральского моря, животноводам Кызылкумов, Устюрта. На его сцене ставились в ту пору не только пьесы каракалпакских драматургов, но и переведенные на каракалпакский язык пьесы Гоголя, Островского, Вишневского и др.

В 1961 г. в республике работало 194 коллектива художественной самодеятельности; в них участвовало около 5 тыс. любителей искусства – колхозников, рабочих, учащихся, служащих и др. Эти кружки выступают с концертами и с постановками, они служат одной из основных баз подготовки театральных кадров. Большую помощь кружкам самодеятельности оказывают Республиканский дом народного творчества и два народных театра [4, с. 522].

В Каракалпакстане к 1970–1980 гг. XX в. функционировало 8 народных театра и ансамблей, более 900 коллективов художественной самодеятельности.

Интерес к театру со временем рос. Появилось много пьес местных авторов, посвященных современности. Большой популярностью пользуется музыкальная комедия С. Ходжаниязова «Талуас», Н. Ешматова и Р. Ешимбетова «Жайлауда той» (Свадьба на пастбище) и др. [1, с. 107].

С каждым годом увеличивается сеть культурно-просветительных учреждений: в 1961 г. их было 227, а в 1964 г. – 237, в 1965 г. – 248. В 1961 г. было 283 массовых библиотеки, в 1965 г. – 317 [5, с. 212]. На 1969 г. по республике клубных учреждений насчитывалось – 489, составив прирост за три года – 34 клуба. Они проводили большую культурно-массовую политико-воспитательную работу среди населения республики. Наиболее активным направлением работы клубных учреждений стала организация вечеров и развлекательных мероприятий. В программу вечеров входили спектакли, концерты, беседы, лекции, викторины, игры, танцы. Так за 1969 г. ими были проведены тематические вечера, диспуты, конференции, устные журналы общим количеством 4 482 раз с охватом слушателей – 162 500 чел., в т. ч. были проведены вечера на темы: «Дорогой отцов», «Самый человечный человек», «Ленинским курсом в светлое будущее».

В работе клубов в течение всего изучаемого периода наблюдались значительные проблемы. Проблема с кадрами была только частью общего комплекса проблем. Другой были помещения, техническое оснащение и материальная база клубов: не хватало в достаточном количестве музыкальных инструментов, красок, фанеры, бумаги, столов, стульев, культинвентаря и др. [8, с. 5].

В 1960-е гг. качественно изменились условия для организации досуга населения вследствие изменений в стране. Социально-экономическое развитие страны позволило в этот период восстановить и увеличить сеть учреждений культуры (домов и дворцов культуры). Кроме того, важным фактором, повлекшим некоторый сдвиг в данной сфере, явилось решение XX съезда КПСС о повсеместном сокращении рабочего дня и рабочей недели [2, с. 57]. Средняя установленная продолжительность рабочего дня в СССР для взрослых рабочих в промышленности изменилась с 7,96 часа в 1956 г. до 6,93 часа в 1961 г. [6, с. 602].

В изучаемый период законодательно увеличилось время отдыха советских граждан на 1 час, а сохранение прежней зарплаты и даже повсеместное ее увеличение мотивировали граждан на расширение своей досуговой деятельности. Это обстоятельство активизировало процесс организации досуга и его культурного пространства, как в целом по стране, так и в отдельно взятых республиках.

Определенная работа в республике проводилась по подготовке организации массового отдыха трудящихся. В 1977 г. в г. Нукусе в целях улучшения организации летнего отдыха трудящихся была создана специальная комиссия. Комиссия разработала план и мероприятия по благоустройству зон отдыха. В городе в те годы имелось два парка культуры и отдыха «Ленинского комсомола» и «30-летия Победы», два водоема: «Комсомольское озеро» и «Грачевая роща». На водоемах «Комсомольское озеро» и «Грачевая роща» была произведена планировка пляжей. Также построены раздевалки, навесы-грибы, павильоны. На «Комсомольском озере» построена лодочная станция. Горбыткомбинатом приобретены лодки для организации проката лодок населения. В парках города в основном завершены благоустроительные работы: очистка арыков и территории, произведена дополнительная посадка деревьев, цветников [7, с. 92, 93].

Культурный досуг горожан в советское время был достаточно разнообразен и включал в себя посещение музеев. В изучаемый нами период в столице функционировало два музея: Краеведческий музей и Музей искусств.

Таким образом, мы видим, что учреждения культуры, несмотря на проблемы с материально-технической базой и кадровым обеспечением проводили большую работу в области организации досуга граждан, используя различные формы, методы и средства.

В целом же деятельность учреждений культуры в 1960–1980 гг. соответствовала производственным задачам предприятий и была подчинена «задачам мобилизации внимания рабочих на выполнение очередных задач производственного предприятия». Развитие городской инфраструктуры в целях промышленного обслуживания влияли на характер досуга, а «производственная целенаправленность» определяла формы, методы и средства деятельности в организации досуга советских граждан.

Источники и литература

1. Бекмуратова А.Т. Быт и культура каракалпаков в прошлом и настоящем. Нукус, 1970.
2. Гинцбург Л.Я. Регулирование рабочего времени в СССР. М., 1966.
3. История Каракалпакской АССР. Ташкент, 1986.
4. Каракалпаки // Народы Средней Азии и Казахстана. М., 1962. Т. 1.
5. Краткий статистический сборник. Ташкент, 1966.
6. Народное хозяйство СССР в 1961 г. М., 1962.
7. Центральный государственный архив Республики Каракалпакстан (ЦГА РК). Ф. 177. Оп. 3. Д. 49.
8. Там же. Ф. 173. Оп. 1. Д. 281.

Р.Н. Сулейманова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

НАУЧНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ В ПОСЛЕВОЕННОЙ БАШКИРИИ

После завершения Великой Отечественной войны в общественно-политической жизни советской страны происходили сложные и противоречивые процессы. Они оказывали серьезное влияние на все сферы жизнедеятельности, в их числе культуру, образование, науку. Их развитие характеризовалось усилением вмешательства партийно-государственных органов, это отражалось на функционировании научных учреждений, определении их тематических исследований. Это имело место и в Башкирии в послевоенный период.

Исследования, развернутые в республике в годы войны Академией наук СССР, Академией наук Украинской ССР, вузами Москвы и Киева, заложили серьезную основу для создания в Башкирии центра фундаментальной науки, расширения отраслевых научных учреждений. В мае 1951 г. был создан Башкирский филиал Академии наук СССР, который объединил институты: горно-геологический, биологический, истории, языка и литературы, отделы органической химии и экономических исследований. Он действовал до конца

1963 г. За столь небольшой срок была проделана значительная работа по укреплению материальной базы имевшихся научных учреждений, подготовке для них кадров [2, с. 60].

Научные исследования в этот период получили дальнейшее развитие. Развернулись активные исследования в области технических наук. Здесь выделялись Уфимский авиационный институт и Уфимский филиал Московского нефтяного института, ставший с 1948 г. самостоятельным вузом. Тематика научных изысканий в вузах формировалась, исходя из запросов ведущих отраслей экономики республики, как машиностроение, нефтедобыча, нефтепереработка и др. Так, в 1946–1950 гг. преподаватели ряда кафедр института вели совместные разработки с инженерно-конструкторскими работниками завода № 26 [3, с. 6].

В этот период открывались новые научно-исследовательские учреждения, нацеленные на проведение в основном народнохозяйственных разработок. Среди них нужно выделить открытый в 1947 г. Уфимский нефтяной научно-исследовательский институт. Его деятельность сыграла немаловажную роль в расширении научно-технической базы нефтяной промышленности, ведущей отрасли экономики республики.

Значительными были исследования в аграрной, медицинской и других науках в эти годы в республике. Ученые аграрии занимались разработкой вопросов земледелия, повышения плодородия полей и продуктивности животных. Несмотря на отъезд ряда медицинских учреждений, находивших в эвакуации в республике в годы войны, и имевший место некоторый спад в проведении научных исследований учеными медиками, все это было преодолено. Башкирский мединститут и научно-исследовательские институты располагали достаточными кадрами, клинической базой, что позволило определить дальнейшие направления научной работы. Это в основном было сосредоточено вокруг решения вопросов практического здравоохранения, краевой патологии, прежде всего, профилактических и гигиенических вопросов, касавшихся развивавшихся ведущих отраслей экономики, как нефтяная, газовая и пр. [2, с. 62].

Но особенно в сложных условиях происходило развитие гуманитарных наук в республике. После принятого в конце января 1945 г. постановления ЦК ВКП(б) «О состоянии и мерах улучшения агитационно-пропагандистской работы в Башкирской партийной организации» резко сузилось поле деятельности ученых. В юбилейной книге, подготовленной к 50-летию ИИЯЛ, в основной статье «Институту истории, языка и литературы – 50 лет» Х.Ф. Усманов пишет: «После окончания Великой Отечественной войны перед институтом встали новые задачи». Остановив свое внимание на этом постановлении, он пишет: «...Центральный Комитет нацеливал научных работников и писателей Башкирии на создание произведений, правдиво отображающих историю башкирского народа, его лучшие национальные традиции, совместную с русским народом борьбу против царизма и иноземных поработителей, достижения башкирского народа за годы советской власти, борьбу башкирского народа против немецко-фашистских захватчиков» [1, с. 16]. Таким образом, исследования ученых были определены в заранее очерченные идеологические рамки, тематика научных исследований по истории Башкирии и башкирской филологии, их содержание и идейная направленность постоянно находились в поле зрения партийных органов. Пожалуй, в истории советской Башкирии не было такого периода, как первые послевоенные годы, когда обком партии непосредственно занимался вопросами развития исторических и филологических наук, причем в жесткой директивной форме. Только за 1945–1946 гг., дважды в мае и затем в апреле, он принимал постановления, в которых определял для института конкретные задачи. Основная из них состояла в подготовке обобщающего труда «Очерки по истории Башкирской АССР». Также было предложено разработать историю башкирской литературы, усилить сбор фольклорного материала, продолжать изыскания по языку [1, с. 16]. Войдя в открытый в 1951 г. Башкирский филиал АН СССР, с укреплением материальной базы институт приступил к решению неотложной задачи по подготовке кадров. Была открыта при нем аспирантура, увеличились штаты. В итоге, в 1953–1954 гг. в институте возникли новые научные

направления – археология, этнография и народное зодчество. Велась серьезная работа в области башкирской литературы и фольклора. В развитии башкирского языкознания, и не только, важное значение имел выход в 1948 г. научного труда Н.К. Дмитриева «Грамматика башкирского языка» [2, с. 63]. Однако влияние январского 1945 г. постановления ЦК ВКП(б), приписавшего ряд выдающихся эпических произведений к «феодалскому прошлому», сужало, безусловно, возможности для проведения исследований в фольклористике, способствовало утверждению в науке и общественном сознании искаженной картины богатого народного устно-поэтического наследия.

В целом, в начале 1950-х гг. в республике в научных учреждениях и вузах работали свыше 830 научных работников. Несмотря на происходившие в сложных условиях перехода к мирной жизни события, в послевоенной Башкирии в сферах культуры, образования и науки шло дальнейшее развитие. В Башкирии был создан центр академической науки – БФ АН СССР. Учеными велись научные изыскания, открывались новые высшие учебные заведения, в которых готовились квалифицированные кадры, создавались произведения искусства и культуры. Но духовная жизнь республики, как в целом страны, деятельность интеллигенции находилась под жестким контролем. Это коснулось, прежде всего, представителей науки, культуры, преподавателей высших учебных заведений. Негативную роль в этом сыграло январское постановление ЦК ВКП(б) 1945 г. Усилились их преследования со стороны партийных, и прежде всего карательных, органов. На это также повлияло принятие в 1947 г. ЦК ВКП(б) закрытого письма по делу члена-корреспондента Академии медицинских наук Н.Г. Ключевой и профессора Г.И. Роскина, которые были обвинены в «низкопоклонстве перед западной идеологией», отсутствии патриотизма. Были организованы повсеместные обсуждения этого документа, в том числе в Башкирии [4, с. 88–90]. Все это, а также принимавшиеся попытки подчинить партийному влиянию всю творческую интеллигенцию, оказывало негативное влияние на развитие науки, образования и культуры в республике в послевоенный период.

Источники и литература

1. В научном поиске / Отв. ред. Х.Ф. Усманов. Уфа, 1982.
2. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: В 2 т. Уфа, 2005. Т. 2: 1945–1990 / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова.
3. Наука в Советской Башкирии за 50 лет. Уфа, 1969.
4. Проблемы взаимоотношений населения и власти в СССР в 1945–1964 гг.: На примере Башкирской АССР. Сб. док. и мат. / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова. Уфа, 2014.

Г.Ю. Султангузина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

РАЗВИТИЕ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В БАШКИРИИ В 1953–1964-х гг.

Основными задачами в реформировании школьного образования в 1953–1964 гг. являлись осуществление политехнизации общеобразовательной школы, переход от семилетнего к всеобщему восьмилетнему образованию и увеличение доли среднего образования. К 1955/56 уч. г. в Башкирской АССР функционировали 3 037 начальных, 1 315 семилетних и 396 средних школ с общим контингентом учащихся 447,7 тыс. чел. В школах республики обучение велось на семи языках: русском, башкирском, татарском, чувашском, марийском, удмуртском и мордовском. В 1955/56 уч. г. в республике работали 754 школ с обучением на башкирском языке, 2 064 – русском, 1 240 – татарском, 142 – марийском, 96 – чувашском, 36 – удмуртском, 9 – мордовском языках. Кроме того, в республике имелись школы, в которых обучение велось на двух или трех национальных языках. Таких начальных школ в 1955/56 уч. г. было 68, семилетних – 200, средних – 136 [9].

В 1950-е гг. в области школьного образования получили развитие учебно-воспитательные учреждения нового типа – школы-интернаты. В 1958/59 уч. г. в республике функционировало 6 школ-интернатов, в которых обучалось свыше 1 200 детей [4, с. 124].

В соответствии с общесоюзным законом от 24 декабря 1958 г. Верховный Совет Башкирской АССР в июле 1959 г. принял закон «Об укреплении связи школы с жизнью и о дальнейшем развитии народного образования в Башкирской АССР». Согласно закону вводилось всеобщее 8-летнее обучение детей [5, с. 39]. Одновременно проходила перестройка учебного процесса в связи с введением производственного обучения в средних школах, срок обучения увеличивался до 11 лет. Только в течение 1958–1960 гг. в Башкирии 251 средняя и 895 семилетних школ были преобразованы в 11-летние с профессиональной подготовкой. В эти годы в республике выпустили около 9 тыс. кадров массовых профессий по 80 специальностям [4, с. 125]. Однако перестройка школы оказалась малоэффективной и в середине 1960-х гг. было решено вернуть школы к десятилетнему сроку обучения.

При осуществлении всеобщего восьмилетнего образования и расширении сети средних школ положительным моментом являлось сохранение возможностей обучения детей различных национальностей на родном языке. В частности, в 1959/60 уч. г. в республике функционировали 757 школ с обучением на башкирском языке, 2 224 – на русском, 1 173 – на татарском, 109 – чувашском, 37 – удмуртском, 9 – мордовском языках. Кроме того, в 380 школах обучение велось на русском и на выбор на одном из национальных языков [4, с. 126]. В целом, в последующие годы в школах с обучением на башкирском языке контингент учащихся не уменьшался. Это было связано, с одной стороны, с увеличением общей численности учащихся в этот период, а с другой – со стремлением значительной части башкирского населения обучать своих детей на родном языке. Число башкирских школ постепенно возрастало и к середине 1960-х гг. достигло 762. В республике период 8-летнего всеобщего обучения характеризовался значительными изменениями численности учащихся башкирских школ в позитивную сторону. С 1958/59 по 1964/65 уч. г. соотношение учащихся, обучающихся на башкирском языке, к их общему числу изменилось с 9,3% до 10,3% [7, с. 114].

Советское государство из года в год увеличивало ассигнования на развитие школьного образования. С 1953 по 1964 гг. расходы на народное образование возросли с 52,3 млн. до 95 млн. руб. [3, с. 4]. Это позволило улучшить материально-техническое состояние школ и продолжить строительство новых школ. С 1951 по 1958 г. в БАССР в строй были введены 578 новых школьных зданий на 77,5 тыс. ученических мест [6, с. 535]. Наряду с активной государственной поддержкой и финансированием, особенно большую роль в процессе развития школьного строительства в республике сыграли подшефные предприятия, колхозы и совхозы. Большая работа проводилась шефствующими организациями по улучшению материально-технической базы школ. Так, Стерлитамакский район в 1956/57 уч. гг. получил от шефов оборудования для кабинетов и мастерских школ на 300 тыс. руб. В целом общеобразовательным школам республики в эти годы было передано оборудования более чем на 3,5 млн. руб. [8]. Но несмотря на помощь государства и шефствующих предприятий, многие школы республики ощущали острую нужду в оборудовании мастерских, учебных кабинетов. Положение со школьными помещениями в республике оставалось чрезвычайно тяжелым. Школьный дефицит не был ликвидирован. Из-за нехватки учебных заведений дети вынуждены были учиться в 2–3 смены. В 1955/56 уч. г. из общего количества 4 758 школ 2 726 занимались в одну смену, 1 996 – в две смены, 26 – в три смены; в 1960/61 уч. г. насчитывалось 1 706 двухсменных школ и 42 трехсменные [7, с. 115; 9]. Таким образом, количество школ, занимающихся в три смены, увеличилось. Более того, многие школьные здания находились в аварийном состоянии. В худшем положении находились школы в сельской местности. Так, в 1954 г. в Мурапталовской башкирской средней школе Куюргазинского района более 300 детей занимались в небольших ветхих и непригодных помещениях [10]. В 1956/57 уч. г. более 3 500 школьных зданий требовали капитального ремонта или замены новыми [8; 9].

В эти годы значительно увеличилось число учащихся в общеобразовательных школах Башкирии. Если в 1958/59 уч. г. в школах обучались чуть более 471 тыс. чел., то в 1962/63 уч. г. количество учащихся в них возросло до 755 тыс. [1, с. 140]. Однако в республике еще имелись дети, не охваченные школьным обучением. Только к 1959/60 уч. г., по официальным данным, не обучающихся в общеобразовательных школах детей насчитывалось 4 364 чел. [5, с. 42].

Большое внимание уделялось подготовке педагогических кадров. В результате, в республике улучшилось комплектование школ квалифицированными учителями. Так, если в 1952/53 уч. г. в школах республики работали 2557 чел. с высшим образованием, то в 1958/59 уч. г. их число возросло более чем в 2 раза [6, с. 535]. Заметно увеличилось число учителей и других работников народного образования из башкир с высшим образованием. Однако оно заметно отставало, в сравнении с темпами роста кадров для школ других национальностей. Так, в 1962/63 уч. г. учителей-башкир с высшим образованием было 2 709, или 16,4% от общего количества учителей и других работников народного образования [2, с. 2]. В республике проблема педагогических кадров оставалась актуальной. Недостаточно были обеспечены школы специалистами с высшим образованием. Следует сказать, что неудовлетворительно обеспечены были педагогами сельские школы, особенно в районах компактного проживания башкирского населения. Из-за отсутствия необходимого количества специалистов из башкир, имеющих высшее образование, Министерство просвещения БАССР вынуждено было направлять в башкирские школы учителей из татар, которые не владели в совершенстве башкирским языком. Поэтому, учитывая эту проблему, Министерство просвещения республики неоднократно обращалось в Башкирский обком КПСС с просьбой решить вопрос о приеме вне конкурса в Башкирский государственный педагогический институт и Стерлитамакский государственный педагогический институт абитуриентов из башкир [11].

Таким образом, в 1953–1964 гг. в сфере народного образования происходила реализация программы всеобщего 7-летнего, а затем 8-летнего обучения и расширения среднего образования. Уделялось значительное внимание политехнической направленности школьного образования. В то же время в системе народного образования происходили негативные явления. Состояние многих школьных зданий было неудовлетворительным. В худшем положении находились школы в сельской местности. В эти годы в реформировании системы народного образования имелись трудности в решении кадровой проблемы для общеобразовательных школ. В связи с ростом школьной сети требовались новые квалифицированные специалисты.

Источники и литература

1. Алибаев С.Р. Школы Башкирской АССР (Прошлое, настоящее и пути дальнейшего развития). Уфа, 1966.
2. Башкортостан укытыусыһы. 1959. № 12.
3. Башкортостан укытыусыһы. 1964. № 7.
4. История Башкортостана. 1917–1990-е годы: В 2 т. Уфа, 2005. Т. 2: 1945–1990 / Отв. ред. Р.Н. Сулейманова.
5. Мустафина Ф.Х. Расцвет народного образования в Башкирской АССР. Уфа, 1968.
6. Очерки по истории Башкирской АССР. Уфа, 1966. Т. 2.
7. Развитие школьного образования Республики Башкортостан в XX веке. Уфа, 2001.
8. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. Р-798. Оп. 9. Д. 2206. Л. 10.
9. Там же. Ф. Р-798. Оп. 9. Д. 1863. Л. 2, 8, 84.
10. Там же. Ф. 122. Оп. 32. Д. 1511. Л. 3–4.
11. Там же. Ф. 122. Оп. 33. Д. 741. Л. 19.

ПРОЦЕСС КРИЗИСА И РАЗЛОЖЕНИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО СПОСОБА ПРОИЗВОДСТВА В ДРЕВНЕЙ ЯПОНИИ

Долгое время бытовало мнение, что процесс кризиса и разложения рабовладельческого способа производства был связан с вопросом использования рабского труда. Как полагали в XIX – первой половине XX в., в конце рабовладельческого периода рабы стали работать неэффективно, и это привело к кризисным явлениям в древнем обществе. Однако исследования ученых конца XX в. показали, что это не так. Рабы всегда работали плохо, и они никогда не были заинтересованы в результатах своего принудительного труда. Причина данного кризиса была в другом.

Как установили современные ученые, процесс кризиса и разложения рабовладельческого способа производства приводил к разрушению рабовладельческого типа собственности¹, в результате чего появляется *экзимированная* собственность (изъятая из общины земельная собственность), в результате прекращения политики защиты и поддержки простых граждан начинается процесс разорения рядовых общинников, когда они, теряя право собственности на землю, стали переходить на положение эксплуатируемых производителей) и поглощения их земель крупной земельной собственностью [3, с. 11–12, 298]. В связи с этим существует необходимость проанализировать материалы источников по истории древней Японии и установить, как процесс кризиса и разложения рабовладельческого способа производства шел в древней Японии.

Исследователи установили, что кризис т. н. «системы *удзи*» (т. е. по сути рабовладельческого строя) начался в Японии в VI в. В конце VI – начале VII в. усиливается процесс формирования изъятых из общины (т. е. экзимированной) частной земельной собственности клановой знати (*тадокоро*²) за счет захвата и разработки неосвоенных земель и дарений правителя Ямато [2, с. 137, 179; 4, с. 35; 7, с. 26, 27, 157].

На эти процессы, связанные с разрушением древней (гражданской) общины в государстве Ямато, обратили внимание лишь некоторые исследователи – М.В. Воробьев, С.С. Пасков [2, с. 137, 179; 4, с. 35; 7, с. 26; 27; 157]. Как указывает М.В. Воробьев, данный процесс, связанный с возникновением *экзимированной собственности*, получил отражение в императорском указе 645 г. [2, с. 175]. Он гласил: «[Ныне] эти *оми* [и] *мурадзи*, *томо-но мияцуко* [и] *куни-но мияцуко* (т. е. знатные люди – С.Д.), все обзаводятся своими людьми (яп. *ко-мин*); по собственному произволу, воистину, заставляют [их] работать [на себя]. Еще прирезают [себе] горы [и] поля, леса [и] равнины, водохранилища [и] заливные рисовые поля (*та*), [принадлежащие] *куни* (владениям, территориальным общинам) [и] *агата* (округам), и делают [эти земли] своей собственностью (яп. *цзай*). Борьба не прекращается. Некоторые захватывают (яп. *кэнхэй*) десятки тысяч *сиро* (1 *сиро* = около 6,667 га – С.Д.) рисовых полей (*та*), некоторые совсем не имеют [даже] маленького участка пахотной земли (яп. *с-е-ти*), [чтобы] воткнуть иголку. И когда [наступает] время уплаты налогов, эти *оми*, *мурадзи*, *томо-но мияцуко* сначала для себя собирают [средства и] лишь после выделяют часть для принесения [правителю]. [Когда] чинились царские дворцы (яп. *к-юдэн*), сооружались императорские гробницы (яп. *эн-р-е*), каждый, командуя (яп. *хикииттэ*) своими людьми (яп. *ко-мин*), по необходимости (яп. *дзуй-дзи*) только и

¹ Рабовладельческий тип собственности (на землю, как основное средство производства) характеризуется тем, что собственниками земли могли быть только граждане (только общинники) в ситуации, когда права *прямого собственника* земли (гражданина-общинника) ограничивались правами *верховного собственника* (гражданской общины – коллективом земельных собственников).

² 田莊 др.-яп. *та-докоро*; где 莊 *сō/с-е* – усадьба [10, с. 506]; ср.: 田莊 кит. *тяньчжуйан* – поселок; именование; где 莊 кит. *чжуйан* – 1) поля, посевы; земельные уголья; поместья [1; 2, с. 95].

делал [это]. <...> В настоящий момент общинники (яп. *хякусэй* – досл. «простой народ») все еще (яп. *нао*) бедны (яп. *тобосий*). При этом могущественные люди (яп. *юсэй-ся*) выделяют (отрезают) (яп. *бункацу-суру*) воду и сушу и делают ее своей частной землей (яп. *си-ти*), продают [ее или] дают [ее] простому люду (яп. *хякусэй*), ежегодно требуя [за] это плату...»¹ (Нихон-секи, св. 25-й, Кётоку, 1-й год пр., 9-я луна, 19-й день).

В этом отрывке обращают на себя внимание следующие детали: 1) земли «отрезаются» от «куни» и «агата», т. е. фактически от территориальных общин; 2) эта земля становится собственностью (яп. *цзай*), частной землей – землей, находящейся в собственности отдельного лица (яп. *си-ти*), т. е. не связанной с общинным землевладением; такой тип собственности для данного периода – периода кризиса и разложения рабовладения – называется *экзимированной* («изъятой [из гражданской общины] земельной собственностью»); 3) выделение земли (а это означало и выход из коллектива общин самого человека) осуществляется «могущественными людьми» (яп. *юсэй-ся*); 4) земля продается или сдается в аренду; 5) арендаторами земли выступают общинники (яп. *хякусэй*), а это возможно только в ситуации их разорения или малоземелья, о чем сообщается выше в тексте. Т. е. можно сделать вывод, что во второй половине VI – первой половине VII в. древнеяпонское общество находилось в состоянии кризиса и разложения рабовладельческого способа производства.

Подобная ситуация не является уникальной. Такое состояние дел мы видим в Китае в период Поздней Хань, когда в условиях кризиса и разложения рабовладельческого способа производства разоряются рядовые общинники, теряя свои земли. Одновременно возникают т. н. «сильные дома», которые концентрируют в своих руках огромные массивы земли, но уже не связанной с общиной (т. е. *экзимированной*). И все это сопровождается разрушением древней (гражданской) общины, объединявшей в своем коллективе крупных и мелких землевладельцев [3, с. 11–12]. Аналогичные процессы разорения рядовых общинников, появления *экзимированной* земельной собственности и разрушения гражданской общины происходят в Средиземноморье с I в. н. э. в Римской империи [3, с. 298].

Политика захвата земель знатно приводит к тому, что обостряются классовые противоречия в общине между крупными земельными собственниками и мелкими земельными собственниками, перерастающих в борьбу мелких собственников за сохранение своего положения. Эта борьба прослеживается в идеологии, в появлении идеологов уравнительного распределения, выражавших идеалы общины мелких неэксплуатируемых производителей. Не стала исключением и Япония: исследователи обращают внимание на связь с кризисными явлениями первой половины VII в. движения, организованного неким Опопубэ-но Опо (совр. – яп. *Офубэ-но О*)². В 40-х гг. VII в., будучи таким идеологом, он совместно с односельчанами в местности Адзума-но *куни* стал поклоняться насекомому, именуя его «Божеством Вечного мира». Своим последователям Опо внушал уравнительные идеи о всеобщем обогащении и долгой жизни. Движение перекинулось на другие районы, в том числе и на центральную область Ямато. Как сообщает «Нихон-секи», «потери и опустошения были очень велики» [Нихон-секи, св. 24-й, Когеку, 3-й год пр., 7-й месяц]. В конце концов, глава секты был убит местным «управляющим областью» (*куни-но мияцукэ*), остальные представители культа («колдуны и колдуньи») «были запуганы», а людям было запрещено поклоняться этому божеству. Так государство подавило движение мелких неэксплуатируемых производителей.

¹ 「其臣連等、伴造、國造各置^レ己民。恣情駙使。又割^レ國縣山海林野池田、以爲^レ己財。爭戰不已。或者兼并^レ數萬頃田。或者全無容針少地。及進^レ調賦時、其臣連、伴造等先自收僉^レ。然後分進。修治^レ宮殿、築造^レ園陵。各率^レ己民隨事而作。<...>方今百姓猶乏。而有勢者分割^レ水陸以爲^レ私地、賣與^レ百姓、年索^レ其價。」 [5, с. 223]. Ср.: [6, с. 147].

² 大生部多 др.-яп. Опопубэ-но Опо, совр.-яп. *Офу-бэ-но О*. [2, с. 180; 5, с. 205; 6, с. 136].

Таким образом, если подвести итог, то можно сказать следующее: Ямато, возникшее изначально как *рабовладельческое* общество и государство, в условиях достаточно высокого уровня развития производительных сил, сложившихся под влиянием ранее вступившего на путь классового общества Китая, очень быстро проходит стадию рабовладельческого общества. Близкое соседство и тесные контакты с феодальным уже к этому времени Китаем [9; 10] привели к тому, что темпы развития японского общества были высокими. Способствовало этому и заимствование внешних форм политических институтов, социальной структуры и системы землепользования.

Введение в середине VII в. заимствованной из Китая надельной системы в первое время даже улучшило экономическое положение рядовых общинников, ограничив захват знатью земель, принадлежавших общинам. Но оно одновременно разграничивало земли общинной знати и земли рядовых общинников, что в конечном итоге привело к разрушению древней (гражданской) общины и обеспечило потерю рядовыми общинниками прав на землю (превратив их в держателей наделов земли, находившихся в государственной собственности), открыв, тем самым, путь процессу феодализации и складыванию новой (уже теперь феодальной) социальной структуры.

Источники и литература

1. Большой китайско-русский словарь. М., 1983–1984. Т. I–IV.
2. Воробьев М.В. Япония в III–VII веках. М., 1980.
3. История древнего мира: Упадок древних обществ. М., 1989.
4. Кузнецов Ю.Д., Навлицкая Г.Б., Сырицын И.М. История Японии. М., 1988.
5. Нихон-секи 日本書紀 (из серии «Кокуси-тайкэй» 国史大系). Токио, 1957. Ч. I. Т. II.
6. Нихон-секи: Анналы Японии. СПб., 1997. Т. II.
7. Пасков С.С. Япония в раннее средневековье. М., 1987.
8. Суровень Д.А. Международные отношения империи Суй и государства Ямато в первые годы VII века // Китай: История и современность. Екатеринбург, 2012. С. 115–132.
9. Суровень Д.А. Описание китайского посольства 608 г. в Японию по китайским, корейским и японским источникам // Китай: История и современность. Екатеринбург, 2011. С. 64–77.
10. Фельдман-Конрад Н.И. Японско-русский учебный словарь иероглифов. М., 1977.

А.В. Трофимов

(ВО УрГЭУ, Екатеринбург, Россия)

СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ ФЕНОМЕНА РЕВОЛЮЦИИ

В год столетия российской революции возрос интерес к различным аспектам понимания и объяснения этого феномена в контексте мировой и отечественной истории. Обратим внимание на некоторые методологические подходы, позволяющие лучше понять феномен революций в процессе социальных изменений.

Как отмечал в середине 1990-х гг. А.Н. Медушевский [3], в современной науке представлены три основных подхода к интерпретации революций и режимов, возникающих на их основе. Это теория социального конфликта, функционализм и социально-психологическая школа. Их синтезом стало сравнительно-историческое изучение революций и политических режимов в модернизационной парадигме. Для функционализма характерно рассмотрение общества как системы, а революции – как ее разрушения. Признаком революционной ситуации является неприятие обществом существующего политического порядка, в ситуации, когда политическая система и ее акторы не способны адаптироваться к социальному напору и возглавить процесс изменений. Революционная ситуация рассматривается как системный кризис общества, поражающий политическую, экономическую, социальную, психологическую, моральную и индивидуальную сферы человеческой жизни. Важнейшим проявлением кризиса является утрата обществом

доверия, уверенности в разумности и справедливости существующего строя, что ведет к делегитимизации власти и смене правящей элиты. В такой трактовке, революции не являются неизбежными: они становятся ими тогда, когда падение уровня общественного доверия, осознание различными социальными слоями и группами неравенства и несправедливости не находит выражение в адекватных мерах со стороны власти по стабилизации системы путем реальных (а не имитационных) преобразований. В центре внимания оказывается рост несоответствия в системе структур и функций (структурно-функциональный кризис), проявляющийся в изменении и крушении традиционных социальных позиций – системы распределения ролей в общественной структуре. Такие универсальные процессы, как коммерциализация и бюрократизация вели к ослаблению позиций правящего класса – аристократии, оттеснению ее от реальной власти. В интересах динамичного развития системы в целом в новых условиях необходимо было радикальное изменение принципов ранжирования, создания новых форм организации (вместо системы привилегий – принцип функциональной рациональности; вместо патримониализма – принцип обезличенности). Принципы демократии вытесняют принципы аристократии в условиях развития общества в направлении ассимиляции, модернизации, индустриализации. Системный кризис имел место повсюду, но его очертания были различны. Если в Западной Европе конфликт развивался между основными классами общества – буржуазией и дворянством, то в Восточной он приобретал другую конфигурацию, выступая как конфликт между государством и консервативным классом землевладельцев. Результатом становится социальная дезорганизация – моральное отчуждение общества от правящего класса и власти, революционное давление на нее, которое может идти как изнутри общества, так и извне, причем наиболее деструктивной является их взаимная комбинация. Возникает кризис легитимности системы, падает ее эффективность, власть ослабевает. Ситуация разрешается установлением более радикального режима.

Социально-психологическая теория акцентирует внимание на мотивации поведения индивидов, обращается внимание на «относительные лишения», депривацию, составляющие основу коллективного насилия в политике. Революция определяется как фундаментальное социополитическое изменение, осуществляемое путем насилия. Насилие рассматривается как нейтральная, лишенная оценочного характера, категория, его природа раскрывается в бихевиористской логике – «фрустрация-гнев-агрессия». Утверждается мотивационный базис революционного поведения – чем больше интенсивность лишений, тем больше значение насилия.

Через революционные потрясения конца XX – начала XXI вв. потребовалась внесения методологических коррективов в понимание места и роли феномена революций в человеческой истории. Обратим внимание лишь на две опубликованные в последнее время работы. Дж. Голдстоун [1] обращает внимание на недооценку конфликтов внутри элиты и межклассовых коалиций и утверждает, что к настоящему времени три поколения революционных теорий отжили свой век и назрела необходимость в новом, четвертом поколении теории революции. Данная концепция основана на разделении «поколений исследователей» по методологическому признаку. «Первое поколение» связывается с историческим подходом и философски-исторической интерпретацией. Второе – с модернизационной теорией и структурно-функциональным анализом. Третье поколение отличает государственно-центричные модели.

В понимании Дж. Голдстоуна, четвертое поколение опирается на понимание революции, как «насильственное свержение власти, осуществляемое посредством массовой мобилизации (военной, гражданской или той и другой вместе взятых) во имя социальной справедливости и создания новых политических институтов» [1, с. 15]. Факторами, ведущими к ее возникновению являются: 1) финансовая нестабильность и экономические трудности, вследствие чего власть накапливает долги или повышает налоги, что раздражает общество и снижает социальную поддержку; 2) кризис и раскол элит, когда определенная

элитарная группа начинает восприниматься остальными элитами и контрэлитами как олигархия, которая прераспределяет в свою пользу слишком много ресурсов и обделяет остальных; 3) *революционная мобилизация масс*, возмущенных несправедливостью (например, крестьяне теряют землю, рабочие и студенты не могут найти работу по специальности); 4) революционная идеология, *«убедительный и принимаемый всеми нарратив сопротивления»* [1, с. 34].

С позиций Р. Коллинза, разработавшего в начале 1980-х гг. геополитическую теорию революции, которая, по его мнению, предсказала падение СССР, необходимо объединить ее с центрированной на государстве теорией [2]. Он полагает, что распад начинается скорее сверху, а не в результате массовой мобилизации снизу; главный кризис – это, прежде всего, фискальное ослабление государства, то есть снижение его способности наполнять бюджет, а не экономический кризис общества в целом. Автор подчеркивает, что поскольку военные затраты всегда были основной статьёй бюджетных расходов в крупных современных государствах, геополитический баланс между великими мировыми державами ставит их в ситуацию конкурентного напряжения. Это напряжение теперь связано не только с прямыми победами и поражениями в войнах, но также с соперничеством в холодных войнах – в подготовке к битвам, становящейся все более дорогостоящей, поскольку высокие технологии военных действий становятся все дороже и дороже. Таким образом, именно крупные государства, борющиеся за мировую гегемонию, подвержены наибольшему риску фискального кризиса, внутриэлитной борьбы, следовательно, государственному распаду и структурным революциям.

Источники и литература

1. Голдстоун Дж. Революции: Очень краткое введение. М., 2015.
2. Коллинз Р. Макроистория: Очерки социологии большой длительности. М., 2015.
3. Медушевский А.Н. Революция и диктатура // Социологический журнал. 1995. Вып. 3. С. 40–70.

Т.П. Урожаева
(ИГУ, Иркутск, Россия)

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОРГАНОВ САМОУПРАВЛЕНИЯ В ГОРОДАХ ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ В 1990-е гг.

Городское самоуправление – это особый уровень власти, муниципальное образование, действующее на принципах общественного самоуправления. Горожане выбирали городской Совет (Думу) и параллельно с этим, как систему сдержек и противовесов, мэра города. События в Иркутской области развивались в русле общих закономерностей, характерных для всей России. После выборов в марте 1990 г., которые проходили на альтернативной основе при участии различных политических сил, избранные депутаты Советов местных Советов Иркутской области предпринимали попытки создать новую систему местных органов советской власти, решить вопрос о соотношении представительной и исполнительной ветвей власти.

В 1990–1993 гг. депутаты местных Советов, формировавшие местную власть, были представлены следующими профессиональными группами: руководители, врачи, учителя, работники сельского хозяйства, торговли, представители рабочих профессий. Многочисленный депутатский корпус вобрал в себя представителей всех возрастов, профессий и национальностей. Таким образом, система местных Советов создавала впечатление подлинного примера самоуправления и народной демократии.

В г. Усть-Илимске (находится в Среднем Приангарье) в июле 1990 г. было принято решение о создании при городском Совете народных депутатов Союза предпринимателей [1]. Целью создания такого объединения была выработка единой политики социально-экономического развития региона, преодоление разобщенности в деятельности горсовета,

государственных, кооперативных предприятий и общественных организаций, объединение ресурсов [2].

Сессия горсовета в ноябре 1990 г. признала создание зоны свободного предпринимательства приоритетным направлением в развитии региона. Было принято решение о создании Фонда для финансирования работ по технико-экономическому обоснованию зоны свободного предпринимательства (ЗСП) [3]. Идея создания ЗСП трудно находила поддержку во властных структурах, нужна была соответствующая законодательная инициатива, и работа шла медленно. Об этом свидетельствует учреждение Фонда создания Усть-Илимской зоны свободного предпринимательства от 6 сентября 1991 г. Председателем Фонда стал С.С. Есапов [4].

В июле 1991 г. в г. Железногорске-Илимском прошло совещание по проблемам северных территорий Иркутской области (Братского, Усть-Илимского и Нижнеилимского и др.). Было решено создать Ассоциацию северных районов Иркутской области. Такое объединение позволило бы участвовать в коммерческом банке, создать товарно-сырьевую биржу в Братске и Усть-Илимске, через которые можно осуществлять контакты с госкомитетом «Север» при Совете Министров РСФСР, защищать интересы северян [5, с. 3]. Новое объединение осознавало важность развития социальной инфраструктуры, поддержания высоких темпов строительства жилья, выступало за создание фонда развития Севера.

Во второй половине 1990-х гг. мэрии фактически стали играть роль верхней палаты регионального законодательного органа, поскольку областная администрация направляла законопроекты в муниципальные образования для обсуждения. Не последнюю роль в становлении местного самоуправления играл и обмен опытом между муниципалитетами. Например, мэрия г. Усть-Илимска, разработавшая весной 1999 г. антикризисную программу для города, предложила собраться членам ассоциации глав органов местного самоуправления для обмена опытом. Подобным опытом обладала и мэрия Шелехова, которая провела антикризисные мероприятия на проблемном предприятии – Иркутском кабельном заводе [10, с. 2].

В г. Саянске в мае 1997 г. появилась новая необычная форма осуществления местного самоуправления – городское собрание представителей граждан. Среди 300 участников собрания были руководители предприятий и учреждений, члены совета директоров акционерных обществ, представители профсоюзов, политических партий и движений, предприниматели. В работе собрания принял участие заместитель председателя Законодательного собрания области Г.В. Истомина.

Главной темой дебатов стало социально-экономическое положение города. Мэр г. Саянска Я.Н. Тумаков отметил в своем докладе, что оно оставалось кризисным. Производительность труда в промышленности в 1997 г., по сравнению с 1990 г., упала в три раза, а в строительстве – в четыре. А значит, существовала в довольно крупном масштабе скрытая безработица. Итогом обсуждения стала принятая к исполнению резолюция. Она, в частности, предусматривала создание трехсторонней комиссии (городской координационный совет профсоюзов, работодатели, администрация Саянска), наделенной арбитражными функциями при решении экономических и социальных споров [11, с. 1].

Местные власти старались не допускать безосновательного повышения тарифов ЖКХ. Так, городская Дума Саянска отклонила предложение мэрии о повышении с января 1999 г. платы за жилплощадь и коммунальные услуги. Доля собственников в содержании жилья увеличилась бы в этом случае до 60% от всех затрат, 40% возмещал бы местный бюджет. Все труднее было «выкраивать» из городской казны средства на поддержание жилфонда, на ремонт инженерных сетей. Однако в городской Думе посчитали, что повышение тарифов проблему сборов денег не решит, а скорее усугубит, так как более половины жильцов имели задолженность по квартплате [6, с. 1].

Проблемы в работе градообразующих предприятий тяжким бременем ложились на местные городские бюджеты. Осенью 1998 г. накопленные Усть-Илимским ЛПК долги

достигли запредельной суммы – 124 млн. руб. В качестве выхода из ситуации администрация концерна и управляющая компания предложили реструктуризацию предприятия и задолженности. На чрезвычайном заседании Думы городские депутаты приняли решение обратиться в областное Законодательное собрание с просьбой оказать помощь в решении вопроса с управляющей компанией «Континенталь-инвест» по возврату долгов в городской бюджет [12, с. 1].

В 1999 г. администрация г. Усть-Илимска, по согласованию с депутатами Думы, выступила инвестором ЛПК – приобрела акции на сумму его задолженности перед бюджетом города, дав возможность освободиться от бремени долгов, стабилизировать производство и развиваться дальше. Муниципалитет получил право на извлечение прибыли и использовал ее на развитие социальной сферы. Более 300 тыс. руб. были возвращены в городской бюджет и в дальнейшем направлены на строительство детского парка, который был открыт в августе 2000 г., ко Дню города [7, с. 1].

С начала 1999 г. Иркутским алюминиевым заводом (ИрКАЗом) планировалась передача на городской баланс г. Шелехова пяти детских комбинатов. Однако средств на их содержания в местном бюджете не было. Поэтому на уровне муниципалитета были приняты меры к тому, чтобы в бюджете на 1999 г. было заложено «персональное» финансирование этих детских садов. Мэрия использовала полученные здания и инвентарь по прямому назначению, сохранив рабочие места в детских комбинатах за бывшими работниками ИрКАЗа [8, с. 2].

С 1999 г. исполнительную власть в г. Свирске (Черемховский район Иркутской области) осуществлял мэр Н.В. Усманов. К концу 1990-х гг. городской бюджет фактически потерял значительную часть доходов после закрытия обогатительной фабрики и большого сокращения работников на других предприятиях. Полторы тысячи безработных стояли на учете в центре занятости, часть людей уехала в другие регионы. Город практически потерял градообразующую отрасль – основной источник доходов бюджета. От забастовок и обострения положения городское население удерживали все видимые усилия городской администрации по приведению в нормальное рабочее состояние жилья, городских сетей тепло- и водоснабжения. Из 367 аварийных домов было отремонтировано более 100. В капитальную реставрацию (заменяли полностью трубопроводы) городского хозяйства, было вложено около 100 млн. руб. [9, с. 3]. Для этого были привлечены значительные средства из областного бюджета.

В целом, индустриальные города Восточной Сибири в процессе становления систем самоуправления, приобрели достаточный опыт самоорганизации, как внутри урбанизированных пространств, так и на уровне межмуниципального сотрудничества. Адаптация городского самоуправления к стремительному реформированию экономики, сопровождалась поэтапной перестройкой административных структур. В виду слабости финансово-экономической базы местного самоуправления отдавался приоритет централизации; властной вертикали в городах, с распределением управленческих полномочий по функциональному признаку.

Источники и литература

1. Архивный отдел администрации г. Усть-Илимска (АОА ГУИ). Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 468. Л. 22.
2. Там же. Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 468. Л. 24–28.
3. Там же. Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 500. Л. 126.
4. Там же. Ф. Р-40. Оп. 1. Д. 468. Д. 512. Л. 85.
5. Ассоциация северных городов // Газета Приилимья. 1991. 13 июля; Монахов В. Северное «Ново-Огарево»: О создании в Железногорске-Илимском Ассоциации северных р-нов с целью ведения синхронного социально-экономической политики по защите своей территории в условиях рынка // Восточно-Сибирская правда. 1991. 17 июля.
6. Депутатское «нет» росту квартплаты // Саянские зори. 1998. 16 дек. С. 1.
7. Дивиденды пойдут на строительство детского парка // Лесохимик Усть-Илима. 2000. 19 июля.

8. Зарплата станет меньше // Шелеховский вестник. 1998. 26 дек.
9. Ковальская Т. Мэр определяет стратегию // Восточно-Сибирская правда. 2000. 12 фев.
10. Мэрии как верхняя палата // СМ-номер один. 1999. 5 мая.
11. Нестеренко П. Что решил сход? // Саянские зори. 1997. 3 мая.
- Усть-Илимск взывает к губернатору // Восточно-Сибирская правда. 1998. 1 окт.

М.М. Утягулов
(БашГУ, Уфа, Россия)

СОСТОЯНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРОМЫШЛЕННОСТИ В БАШКИРСКОМ КРАЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.

Развитие Башкирского края было связано с развитием горного дела и металлургии, золотодобывающей и лесной промышленности, которые оказывали сильное влияние на социально-экономические преобразования в Оренбургской губернии. Специфическими чертами становления промышленности края являлись его окружная система управления, латифундиальное землевладение и наличие в структуре горнозаводского населения двух групп – мастеровых и сельских рабочих. В XVIII в. с ростом экспорта металла за рубеж, царское правительство было заинтересовано в расширении горнозаводского строительства. Однако в начале XIX в. происходит некоторый спад производства в горнометаллургической промышленности в стране, что было связано с сокращением вывоза металла в Англию, малым его потреблением и ограничением спроса на внутреннем рынке.

В Оренбургской губернии к началу XIX в. было 18 горнозаводских округов, куда входили 29 заводов, а к пореформенному периоду осталось 16 округов с 26 заводами. В собственности заводов находилось 2 205 тыс. дес. земли, 128 действующих и 2 142 запасных рудника [4, с. 95, 96].

Строительство горнозаводских предприятий сопровождалось массовым изъятием вотчинных земель и лесов, принадлежащих башкирским общинам. Так, Н.М. Кулбахтин отмечает, что к концу XVIII в. под горные заводы было изъято около 6 млн. дес. земли [2, с. 51, 52]. Это стало одной из причин активной борьбы башкирского народа в XVIII в., выразившейся в неоднократных восстаниях. Существовала и долгосрочная аренда башкирских земель горнозаводчиками, что было характерным для горно-лесных уездов Оренбургской губернии, фактически означавшая безвозвратную утерю угодий.

Начавшийся в 40-х гг. XIX в. промышленный переворот привел к некоторому росту производства и выплавки металла. К началу 60-х гг. XIX в. в Оренбургской губернии было выплавлено около 93 тыс. пудов меди и производилось 996 тыс. пудов железа. По сравнению с началом века рост составил соответственно на 22% и 37%. К 1850 гг. в горной промышленности края начинается внедрение и применение паровых машин. Так, на Катав-Ивановском заводе в 1849 г. были установлены первый паровой молот и прокатная машина, а к 1854 г. число паровых машин достигло пяти [5, с. 377]. Но техническое переоснащение промышленности Оренбургского края происходило крайне медленно.

В 1850 г. в Оренбургской губернии было 69 золотодобывающих приисков, из них 30 частных, которые были технически оснащены лучше, чем государственные предприятия горнодобывающей промышленности. В конце XIX в. в пределах Оренбургской губернии насчитывалось 35 золотопромышленных обществ и товариществ [8, с. 96]. Частные прииски при использовании вольнонаемного труда давали более половины годовой добычи золота. На других горнодобывающих предприятиях основные работы выполнялись крепостными крестьянами, которые были приписаны к заводам и являлись русскими выходцами из центральных губерний. Вспомогательные работы выполняли вольнонаемные, большей частью, состоящие из башкир и татар.

К середине XIX в. рабочие 25 заводов Оренбургской губернии имели земельные наделы. Они состояли преимущественно из выгонов и сенокосных угодий. Пашенных

участков было мало, т. к. земледелием в основном занимались вспомогательные рабочие, и она не играла особой роли в обеспечении населения продовольствием. Основной причиной незначительности наделения рабочих земель являлось то, что владение наделом принижало заработную плату рабочих, т. к. считалось ее натуральной формой [5, с. 382].

В лесных районах Оренбургской губернии было широко развито производство поташа. В начале XIX в. действовало 86 поташных заводов, 23 из которых принадлежало башкирам. Башкиры-заводовладельцы широко применяли наемный труд, т. к. у них не было крепостных крестьян. По производству поташа и шадрика Оренбургская губерния занимала первое место в России. В крае ежегодно производилось 120–135 тыс. пудов поташа и до 130 тыс. пудов шадрика. Но уже к 40-м гг. XIX в. число поташных заводов заметно уменьшилось, что было связано с массовым истреблением лесов [5, с. 382].

С развитием промышленности и активным строительством железных дорог дальнейшее развитие получает лесная промышленность. Лесоразработка и лесосплав были сосредоточены в руках оренбургских лесопромышленников Пименова и Щетинина, которые создали Оренбургское лесное торговое и промышленное общество. Сплав леса осуществлялся по рекам Урал, Сакмар, Большой Ик, Сурень и т. д. На лесопильных заводах Пименова заготавливали шпалы для Самарского управления железной дороги [7, с. 42].

Производство лесных изделий оставались на уровне крестьянских промыслов. Заготавливали для продажи строевой лес, дрова. Было распространено смолокурение, производство лубков, мочала, дуг, колес, полозьев, распил досок, выделка деревянной посуды, которая шла на реализацию в местные ярмарки и вывозились в другие губернии.

На предприятиях края складываются капиталистические отношения и постепенно формируется рынок рабочей силы. Этому способствовало, как писал Х.Ф. Усманов, разложение башкирского крестьянства, где 56% вотчинников составляла беднота, 27–29% – среднее крестьянство и 15% – кулачество [6, с. 292]. В условиях упадка скотоводческого хозяйства работа на предприятиях была дополнительным источником существования. Поэтому башкирская беднота уходила на шахты, заводы и фабрики, пополняя ряды промышленных рабочих. Основную часть сезонных рабочих, писал М.М. Кульшарипов, занятых на заготовке леса и древесного угля для заводов, на горных разработках и в шахтах составляли главным образом башкиры. Кроме того, башкирское население и ранее вовлекалась в кустарную и мелкую промышленность, торговлю и транспорт [3, с. 73, 74]. В 1859 г. на Троицких золотых приисках было занято 504 вольнонаемных рабочих из башкир и мишарей, на 4-х винокуренных заводах Карташевой, Левашева и Бондаревского в Стерлитамакском уезде – 72 чел. [1, с. 45].

Оренбургская губерния являлась одним из главных районов прихода земледельческих рабочих, занимая восьмое место среди губерний Европейской России. Отходники шли в наиболее хлебные уезды. Более 85% из них оставались в Оренбургском уезде, а остальные отправлялись в Троицкий и Челябинский уезды. Ежегодно в губернии нанимались на работу около 30 тыс. чел. На золотых приисках оренбургских золотопромышленников в 90-х гг. трудились до 20 тыс. приехавших рабочих [7, с. 43].

На рубеже XIX–XX вв. Россия вступила в эпоху империализма. Характерным для российской экономики становится складывание монополий и решающая роль банков в становлении крупных промышленных предприятий, привлечение иностранного капитала для развития промышленности и железнодорожного строительства. Складывается государственный монополистический капитализм, который тесно переплетался с остатками феодально-крепостнических пережитков. Особенно ярко это проявилось в горнозаводской и горнодобывающей промышленности Башкирского края, где складывались капиталистические монополии. Применение новых технологий, станков и оборудования вело к качественным изменениям в производстве. Например, в 1912 г. Возникло «Южно-уральское горнопромышленное общество», в 1913 г. Симский, Миньярский и Аша-Балашевский металлургические заводы объединились в акционерное «Общество симских заводов», «Товарищество магнезит» [7, с. 43].

Источники и литература

1. Асфандияров А.З. Хозяйство башкир в первой половине XIX в. // Страницы истории Башкирии. Уфа, 1974.
2. Кулбахтин Н.М. Горнозаводская промышленность Урала и башкиры // Россия и Восток: История и культура: Материалы IV международной научной конференции «Россия и Восток: Проблемы взаимодействия». Омск, 1997.
3. Кульшарипов М.М. Башкирское национальное движение. Уфа, 2000.
4. Мударисов Р.З. Развитие горнозаводской промышленности Южного Урала в первой половине XIX в.: Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1987.
5. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х гг. XIX в. / Отв. ред. Х.Ф. Усманов. Уфа, 1997.
6. Усманов Х.Ф. Развитие капитализма в Башкирии в пореформенный период. М., 1981.
7. Утягулов М.М. Переселенческая политика царизма в Башкортостане (Во второй половине XIX – начале XX в.). Уфа, 2007.
8. Хакимов С.Х. Развитие золотодобывающей промышленности Южного Урала в период домонополистического капитала (1861–1900 гг.) // Социально-экономическое и политическое развитие Башкирии в конце XVI – начале XX в. Уфа, 1992.

М.Н. Фархшатов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

СОВЕЩАНИЕ ПРИ ОРЕНБУРГСКОМ МУФТИЯТЕ ОТ 15 ФЕВРАЛЯ 1906 г. ПО ВОПРОСУ УЛУЧШЕНИЯ «ДУХОВНОГО ПРИЗРЕНИЯ» МУСУЛЬМАН-ВОЕННОСЛУЖАЩИХ

Определенную часть личного состава армии Российской империи издавна составляли солдаты и офицеры, исповедующие религию Ислам. Это требовало от военных властей принятия соответствующих мер по устройству их религиозного быта в мирное и военное время. Со введением всеобщей воинской повинности в ходе буржуазных реформ 60–70-х гг. XIX в., а также взявших верх в пореформенный период тенденций унификации всего государственного устройства в стране особенности религиозного быта и духовные запросы мусульманских военнослужащих стали учитываться в меньших масштабах, что вызывало законную тревогу мусульманской общественности. 15 февраля 1906 г. в г. Уфе при Оренбургском магометанском духовном собрании (= Оренбургский муфтият) – ведущем из четырех высших правительственных учреждений по управлению религиозными делами мусульманских подданных страны – состоялось совещание частного характера, которое рассмотрело положение дел по обеспечению Российской армии военными муллами и внесло ряд предложений по улучшению «духовного призрения» солдат-мусульман в регулярных войсках.

Данная статья знакомит специалистов с историей созыва вышеупомянутого мероприятия при Духовном собрании, составом его участников, ходом дискуссий и решениями, что достаточно полно запечатлено в протоколах совещания, которые были также отпечатаны в Уфе в губернской типографии [см.: 6], но остаются еще вне поля зрения многих исследователей¹. В настоящее время один экземпляр этой публикации хранится в Фонде рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан в составе коллекции Р. А. Утябая-Карими. Они и легли в основу настоящей работы. Использовались также другие материалы, а также специальная литература по теме.

Инициатором созыва совещания по вопросам улучшения религиозного быта мусульман в вооруженных силах страны выступил председатель Оренбургского магометанского собрания, муфтий Мухаммедьяр Султанов, Еще 26 марта 1903 г. он,

¹ Впервые документы совещания, созванного в 1906 г. при Духовном собрании по вопросу удовлетворения религиозно-духовных потребностей солдат-мусульман, были использованы в трудах казанского историка И. К. Загидуллина и японского исследователя Н. Наганавы [11, с. 40; 13, с. 206].

воспользовавшись Высочайшим Манифестом от 26 февраля того же года «О предначертаниях к усовершенствованию государственного порядка» [см.: 4], представил при личной аудиенции Николаю II особую Записку о возникших неудобствах и опасениях в связи с упразднением в самом конце XIX столетия должностей военных мулл при регулярных войсках¹.

В своем письме Оренбургский муфтий обращал внимание императора на то, что в регулярной Российской армии служат десятки тысяч солдат и офицеров из мусульман (в мирное время их численность доходит до 40 тыс. чел., писал он), которые под руководством своих духовных пастырей во всех баталиях «проливали кровь свою наравне с русскими за свое отечество – Россию и тем неизменно и всегда доказывали верноподданнический долг свой ОБОЖАЕМОМУ ДЕРЖАВНОМУ МОНАРХУ» [6, с. 2]. Далее глава мусульман Внутренней России и Сибири указывал: начиная с 1896 г., должности мулл в войсках упразднены [см.: 3; 8, с. 273]², что произвело на мусульманское население «удручающее впечатление» и создало значительные трудности для мусульманских военнослужащих при исполнении своих религиозных обрядов [6, с. 3].

Призыв муфтия соблюдать принцип веротерпимости в армии нашел сочувствие царя, который 30 августа 1903 г. повелел всесторонне изучить вопрос и внести соответствующие предложения для обеспечения «нижним чинам из магометан отправление их духовных треб». По этому поручению Главный штаб выяснил, что в 1904 г. в Российской армии насчитывалось воинских чинов из мусульман: офицеров 275 и солдат около 30 тыс. чел. [6, с. 4; 7, с. 73]. Во всех войсках к осени 1905 г. имелось всего две должности мулл – в Дагестанском конном полку (образован в 1851 г.) и Крымском дивизионе (по другим источникам – Крымский драгунский полк, сформирован в 1874 г.), в виду укомплектованности их нижними чинами из мусульман (с жалованием соответственно в 180 и 294 руб. в год). Кроме того, с начала Русско-японской войны были учреждены три должности мулл при штабах 2-й и 3-й Маньчжурских армий и одна – при штабе Приамурского военного округа [6, с. 4–5; 11, с. 39; 13, с. 202–203]. Военное начальство разрешило также назначить при каждом военном госпитале на Дальнем Востоке двух солдат из башкир и татар, имеющих соответствующие религиозные познания, для удовлетворения духовных потребностей раненных солдат-мусульман [11, с. 39; 13, с. 202].

В своих донесениях в Главный штаб командующие военными округами отмечали необходимость учреждения должности штатных военных мулл лишь в Варшавском (в г. Варшаве), Киевском (в г. Киеве) и Приамурском (в г. Хабаровске и в урочище Новокиевском) военных округах [6, с. 5]. Во всех других округах для отправления религиозных треб мусульманских военнослужащих они предлагали привлекать местных приходских мулл с выплатой соответствующего вознаграждения.

10 октября 1905 г. Главный штаб свои соображения по вопросу о военных муллах внес для заключения в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД, который в свою очередь 11 января 1906 г. направил их для рассмотрения в Оренбургское духовное собрание [6, с. 4, 7]. Муфтий М. Султанов для этого и организовал особое совещание, куда было приглашено более 25 чел.

В муфтият явились достаточно именитые и компетентные духовные, военные и гражданские лица. Кроме членов Собрания ахунов Ризаэтдин Фахретдинова, мирзы Гиниатуллы Капкаева и мирзы Нурмухаммада Мамлеева, в их числе значились:

– имам первой соборной мечети г. Уфы, ахун Хайрулла Усманов,

¹ Штатное мусульманское духовенство сохранилось в Военно-морском флоте, мусульманских иррегулярных формированиях и казачьих войсках, а также в военно-народных управлениях и военно-учебных заведениях на Северном Кавказе [9, с. 17].

² Инициатором упразднения малочисленной группы штатных мулл и назначения вместо них общественных мулл в каждую воинскую часть независимо от численности солдат-мусульман в них выступил в 1877 г. Оренбургский муфтий Селим-Гарей Тевкелев, который не предвидел негативные последствия своего предложения [см.: 7, с. 73, 75; 12, с. 58].

– военный ахун при штабе 3-й Маньчжурской армии Гайса Расулев (из Троицкого уезда Оренбургской губернии),
– военный имам при госпитале одной из Маньчжурских армий Хабибрахман Мухаметдиев (Мухамадиев, из Стерлитамакского уезда Уфимской губернии),
– имам лазаретов действующей армии в Маньчжурии Мирсаид Габдулхафизов (из Бирского уезда Уфимской губернии),
– таковой же имам Хабибрахман Асаев (из Оренбургского уезда),
– таковой же штатный имам 2-й Маньчжурской армии Исмаил Султангалиев (из Уфимского уезда),
– таковой же штатный имам при 3-й Маньчжурской армии Гиниатулла Абызгильдин (из Стерлитамакского уезда),
– таковой же имам при действовавших в войне с Японией войсках Мухаммадшакир Габдулзепаров (из Бирского уезда),
– таковой же имам при Маньчжурской армии Аюб Сафаров (из Бирского уезда),
– таковой же военный имам Масыгут Губайдуллин (из Бугульминского уезда Самарской губернии),
– отставной генерал-майор Махмуд Шайхалиев,
– гвардии полковник Кутлуг-Мухаммад Тевкелев,
– полковник князь Хасан Акчурин,
– подполковники братья Мухаммадзян и Мухаммадкарим Бигловы,
– коллежский советник Амир (Исламович) Султанов,
– надворный советник (отставной капитан) Шагихайдар Сыртланов,
– султан Салимгарей Джантюрин,
– присяжный поверенный округа Казанской судебной палаты Абуссугут Ахтямов и др. [6, с. 1–2].

Несколько лиц (полковник Осман Сулейманович Еникеев, капитан Али-Асгар Шагихайдарович Сыртланов и др.) приняли заочное участие, прислав свои письменные заключения по обсуждаемому вопросу [см.: 6, с. 7].

После обсуждения Записки муфтия и предложений Главного штаба участники совещания при Духовном собрании единодушно высказались за учреждение достаточного количества штатных должностей военных мулл при всех военных округах с достойным для духовного лица материальным обеспечением (например, на уровне полковых священников) [6, с. 7–8]. Некоторые присутствовавшие высказались «в виду особенных требований шариата» за создание отдельных мусульманских воинских соединений – взвод, рота, батальон, полк (Ш. Сыртланов, Х. Усманов), выделение в казармах особых помещений для совершения богослужений солдатами-мусульманами (один из братьев Бигловых). Эти и другие меры, считали они, дадут возможность «уровнять мусульманских солдат с православными их соратниками в удовлетворении всех религиозных и духовно-нравственных нужд» – совершать молитвы по пятницам и в праздничные дни, соблюдать посты, избегать запрещенного, например, употребления свинины и пр. [6, с. 8–9].

Многие выступающие обратили особое внимание на важность религиозно-нравственного влияния военных мулл на солдат. Так, генерал М. Шайхалиев подчеркнул, что воин, «привыкший добросовестно исполнять обязанности религиозно-нравственные, также будет добросовестно относиться и к другим своим обязанностям, как в бою, так и в мирное время» [6, с. 9]. К.-М. Тевкелев в свою очередь предложил назначать военных мулл по всем гарнизонам, что, по его мнению, обеспечит должное духовно-нравственное воспитание солдат-мусульман, необходимое для поддержания порядка и дисциплины в их воинских частях [6, с. 10].

После обстоятельных прений был зачитан проект журнала Духовного собрания для направления в Департамент духовных дел иностранных исповеданий МВД. В нем подчеркивалось недостаточность предложенных Главным штабом мер для полного удовлетворения религиозно-духовных нужд военнослужащих из мусульман и предлагалось

учредить достаточное количество штатных должностей военных мулл (на каждые 3–4 тыс. воинов-мусульман по одному штатному военному мулле) [6, с. 12], так как привлечение местных приходских имамов для отправления религиозных треб по их занятости не всегда возможно. «Необходимость особых военных мулл обуславливается и тем, что духовно-религиозные потребности мусульман не ограничиваются принятием присяги и погребальными обрядами... на обязанности имамов кроме того лежит совершение общественных богомолений, в особенности по пятницам и в дни великих мусульманских праздников, а также произнесение проповедей, собеседований с солдатами, в особенности с новобранцами и духовное утешение, напутствование больных в лазаретах», указывалось в проекте журнала Собрания [6, с. 10].

Предложения участников совещания по определению достойного вознаграждения военным муллам, формированию из мусульман особых воинских частей («в целях естественной братской сплоченности и наибольшей солидарности между собой солдат, в чем заключается сила и мощь воинства») также получили отражение в проекте журнала Духовного собрания [6, с. 10–12].

В итоговом документе особо подчеркивалось: «Преданность долгу службы, проявленная в последнее время, воинскими чинами из мусульман, требует, чтобы были приняты известные заботы о том, чтобы она в будущем не ослабевала, а более и более возрастала под благотворным влиянием духовных руководителей – мулл» [6, с. 11]. Поэтому отдельным пунктом предлагалось: «Ввести, как обязательное правило, в программу занятий солдат-магометан периодические... собеседования их с муллами, с целью духовно-нравственного усовершенствования, так как только религия в состоянии сохранить солдату человеческий нравственный облик, необходимый ему для сознательного и достойного несения Царской службы. Без влияния мулл, как и священников для христиан, воин, оторванный от своих близких и семьи, ничем не защищен от пагубного влияния низменных инстинктов человека-зверя...» [6, с. 12].

В целом, совещание мусульман округа Оренбургского магометанского духовного собрания по вопросу об устройстве духовного призрения мусульман-военнослужащих оставило определенный след не только в общественной жизни башкир и татар, но и всей российской армии. Оно поспособствовало кристаллизации представлений элиты башкир, татар и других народов относительно условий военной службы мусульман, а также поспособствовало росту авторитета самого Духовного собрания и его главы – муфтия в мусульманском сообществе. Достаточно конструктивные предложения авторитетных лиц создавали условия для диалога между мусульманским обществом и правительством.

В 1908 г. после двухлетних обсуждений и согласований Военное ведомство утвердило штаты 9 военных мулл (по два в Виленском, Варшавском, Киевском и Приамурском, и один в Московском военных округах), которые после подписания Николаем II 19 июня того же года приобрели силу закона. Они предусматривали существенное повышение статуса и улучшение материального обеспечения войсковых имамов (годовой оклад от 480 руб. и иные выплаты, то есть довольствие на уровне католических и лютеранских священнослужителей, а также младших офицеров, не командующих ротами), а также выделение при войсковых частях особых помещений для «молебней» мусульман-солдат [1, л. 11–13; 5; 7, с. 74; 9, с. 18, 20; 10, с. 208–209; 11, с. 42–43; 13, с. 207]. В остальных военных округах предусматривался институт «общественного» мусульманского военного духовенства, что предполагал практически безвозмездное (за исключением случаев приведения к присяге и похорон) обслуживание религиозных потребностей солдат-мусульман местным гражданским имамом. Эти меры означали позитивный поворот Военного министерства в сторону уважения духовно-религиозных потребностей солдат-мусульман, хотя и не устраняли существенные конфессиональные привилегии и дискриминации в Российской армии [см., например: 2; 8, с. 275–276].

Источники и литература

1. Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 1. Оп. 1. Д. 69520: Об учреждении штатного магометанского духовенства в войсках (1906–1908 гг.).
2. Выступление депутата К.-М.Б. Тевкелева на первой сессии Государственной думы IV созыва при обсуждении сметы расходов Главного интендантского управления Военного министерства на 1913 г. // Государственная дума. Четвертый созыв. Стенографические отчеты. Сессия первая. СПб., 1913. Ч. 3. Стб. 1844–1847.
3. Полное собрание законов Российской империи. III собрание. Т. 16. Отд. 1. № 13101.
4. Там же. Т. 23. Отд. 1. № 22581.
5. Там же. Т. 28. Отд. 2. № 30503.
6. Протокол частного совещания мусульман духовного и светского званий, происшедшего 15 февраля 1906 года, в Присутствии Оренбургского Магометанского Духовного Собрания, по приглашению Его Высочества, Оренбургского Муфтия, Хаджи Мухамедияра Мухамедшарифовича Султанова – по вопросу об устройстве духовного призрения мусульман–военнослужащих. Уфа, б. г.
7. «Учредить штатные должности военных магометанских мулл»: Военное министерство Российской империи и мусульманский вопрос / Публ. Д. Ю. Арапова // Военно-исторический журнал. 2003. № 4. С. 72–75.
8. Абдуллин Х.М. Мусульманское военное духовенство в конце XIX – начале XX века // Татарские мусульманские приходы в Российской империи: Материалы Всерос. науч.-прак. конф., г. Казань, 27–28 сентября 2005 г. Казань, 2006. С. 271–276.
9. Абдуллин Х. М. Мусульманское духовенство и военное ведомство Российской империи: Конец XVIII – начало XX вв.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук / Татарский государственный гуманитарно-педагогический университет. Казань, 2007.
10. Арапов Д.Ю. Система государственного урегулирования ислама в Российской империи (Первая треть XVIII – начало XX вв.). М., 2004.
11. Загидуллин И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (Европейская часть России и Сибирь). Казань, 2006.
12. Загидуллин И.К. Положение ислама в Европейской части России и Сибири в середине XVII – начале XX в. (Исламское богослужение и мечети): Автореф. дис. ... д-ра ист. наук / Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ. Казань, 2006.
13. Наганова Н. Мусульманское сообщество в условиях мобилизации: Участие Волго-Уральских мусульман в войнах последнего десятилетия существования Российской империи // Волго-Уральский регион в имперском пространстве: XVIII–XX вв. / Под ред. Н. Наганова, Д. М. Усмановой, М. Хамамото. М., 2011. С. 198–228.

Р.А. Хазиев

(БашГУ, ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

РЕВОЛЮЦИОННАЯ РОССИЯ: ОЖИДАНИЯ И РЕАЛИИ ЖИЗНИ РАБОЧИХ И КРЕСТЬЯН В 1917–1921 гг.

Россия, пройдя фазу перерождения войны империалистической во внутреннее насилие, вступила после октября 1917 г. в трагическую полосу гражданского конфликта. На просторах бывшей империи стали происходить разнообразные процессы, которые в 1917 – начале 1921 гг. принесли обществу колоссальные издержки. Поэтому не удивительно, что до сих пор советская действительность донэповского периода рассматривается порой как производная от действий большевистской власти, т. е. как явление, которое самоизолировано от общественного развития.

Конечно, советский назначенец «при регалиях» быстро усваивал укоренявшуюся традицию: безоговорочного исполнения решения партийных бонз и самооправдательного поведения «маленького чиновничьего человека» не отвечающего за большую политику «вождей». Тем не менее, достаточно проблематично объяснять социально-хозяйственные реалии России 1917–1921 гг. самодовольным типом революционного поведения высшего и провинциального партхозактива, явившимися подлинным «злосчастьем» России. Не

вносит ясности и определение участи населения в разворачивающихся процессах в разрезе: добровольная или принудительная «любовь» с пролетарским государством. Такой подход не всегда позволяет проникнуться подлинным мироощущением, восприятием, реагированием жителей страны, оказавшихся в эпицентре драматических коллизий, на неоднозначные политические, а также социально-экономические события времен революции и гражданской войны.

Советская власть удостоилась разных эпитетов, но основной массой российских крестьян она не воспринималась в 1917 г., как бедствие или рок. Селяне, в зависимости от ситуации, не только на добровольной или принудительной основе сосуществовали с ней, но попеременно реализовывали себя в течение 1917 – начала 1921 гг. в одном из этих качеств. Те, кому порядки большевиков не нравились, восставали, сопротивлялись, но нельзя игнорировать и сбрасывать со счетов тех, кто решил «помочь всеми силами» социалистическому государству [1, л. 7–8; 2, л. 13 об.; 4, л. 69]. Имевшиеся среди определенной части крестьян просоветские проявления не были фикцией. Тем не менее, они блекли и тонули в море людского неприятия и растущего ожесточения сельского мира против аграрной политики властей, проводимой с весны 1918 г. вплоть до конца 1920 г.

Правительство, принимая вызов, старалось действовать на опережение, своевременно подавляя локальные выступления и не давая недовольству селян вырасти в общенациональное крестьянское сопротивление. Кроме безотчетно слепой или псевдоверы в социализм, совчиновники заботились не оказаться у разбитого корыта, при нарастающем народном гневе против них. Какой бы большой не была армия высокомерных краснобаев, корыстолюбивых выскочек и прочих некомпетентных советских «назначенцев», это не означало, что большевистский управленческий социум весь состоял из одних низменных и бесталантливых непрофессионалов, безудержно паразитировавших на коммунистически-лозунговой патетике.

Кадровая революция сплела в неразрывный клубок лицемеров, прагматиков, кичливых фармазонов, озабоченных «конными выездами мадам комиссарши», а также наделенных управленческим талантом руководителей, успешных организаторов командной работы и безукоризненных исполнителей. Все вместе они действовали по уму, холодному расчету, наивному верованию или неразумению штыком и убеждениями во имя истинно ожидаемого / эфемерного социалистического блага для населения и на погибель капиталистического зла. Мировосприятие наделенных властью лиц, трезво оценивающих ситуацию и желавших сохранить занятую в советской системе нишу, являло сочетание громогласного демонстрируемого оптимизма и примирения с провалами, совместимыми с жизнью советской власти.

В начале революции в еще большей эйфории, чем делившие землю крестьяне, пребывали рабочие, неподдельный энтузиазм которых, однако, очень быстро исчерпывался по мере таяния надежд на лучшую долю и возможности получения различных «внезарплатных» социальных благ. Одного факта освобождения рабочих от эксплуатации эксплуататоров оказалось недостаточно для получения властью бессрочного кредита доверия. Предлагаемый безальтернативный выбор – «власть народу» при командно-административном верховенстве партии и послушных низовых исполнителях не находил массовых приверженцев добровольно и безоговорочно стремящихся к укрощению и ущемлению жизни.

Однако, несмотря на весь трагизм ситуации, тем не менее, основная масса рабочих добровольно и без принуждения голосовала «за» советскую власть. В основе недовольства рабочих материальное начало было первичным, а взгляды, «не совпадающие с позицией партии», – третьестепенными. Как выразился 8 февраля 1920 г. на Первом беспартийном съезде Екатеринбургской губернии представитель от железнодорожников К. Владимиров: «Дайте хлеба, и мы рабочие будем работать, уничтожим все непорядки». Выступление его поддержал рабочий А. Неволин: «Обуйте, оденьте нас, и мы дадим ...руды, дрова» [4, л. 69].

При общей приверженности советскому строю лишь отдельные рабочие абстрагировались от чуждых им культурных инициатив, навязываемых различными трибунами революции на митингах, шествиях, политзанятиях и т. д. Материальное удовлетворение чаяний рабочих было отправной точкой перехода пролетариев от критики большевиков к сознательно-добровольной поддержке диктатуры пролетариата. На не пустой желудок рабочие легче поддавались воздействию и быстрее проникались осознанием своей исторической миссии и «классово»-доминирующего положения в советском обществе. Кроме фактора хлеба насущного для революционного пролетариата у рабочих не наблюдалось массового осознания ими первостепенных для них социально-политических приоритетов. От этого во многом зависела стойкость и непоколебимость выступающих, улетучивающаяся при выдаче запаздывающего пайка и боязни оказаться крайним среди бастовавших, на которых показательно отыгрывалось государство, чтобы другим было не повадно.

После октября 1917 г. почти на всех уровнях бремя власти обрушилось на неопытных, малокомпетентных и неквалифицированных «назначенцев», которые не смогли остановить вызванное Первой мировой войной разрушение системы жизнеобеспечения населения России от Балтики до Тихого океана. Не оповещая общество о постигшей их неудаче, революционные управленцы к началу 1921 г. сполна осознавали, что проигрывают низложенному капитализму. Спасение искалось во всем, что предотвращало самопроизвольную регенерацию отрицаемого буржуазного строя. Когда ЦК РКП(б) окончательно понял, что материальная чаша опустела и правящая партия безвозвратно может погибнуть, так как ей неоткуда больше брать ресурсы для содержания страны и нечем оплачивать «счета» своих сторонников, подпитывать лояльность сочувствующих, не говоря уже о попутчиках, она нашла спасение в контролируемой и управляемой сверху хозрасчетной Новой экономической политике. Теория социализма не была догмой и спасовала перед политическим цинизмом, присущим любой власти, а не только советской, срочно заключавшей в 1921 г. сделку с обществом ради гарантированного сохранения у власти.

Источники и литература

1. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. 251. Оп. 1. Д. 15.
2. Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 6. Д. 195.
3. Там же. Ф. 17. Оп. 12. Д. 172.
4. Центр документации новейшей истории Оренбургской области (ЦДННАО). Ф. 76. Оп. 1. Д. 4.

Ryosuke Ono

(Waseda University, Tokyo, Japan)

TURK-TATAR DIASPORIC MOBILITIES FROM THE FAR EAST TO THE MIDDLE EAST AS SEEN FROM A TATAR NEWSPAPER *MILLI BAYRAQ* AND FROM JAPANESE DIPLOMATIC AND INTELLIGENCE REPORTS (1936–1941)

In late 2016, the former Mekteb-i İslamiyye, a building located behind the Tokyo Camii (Mosque), was pulled down due to its deterioration. This symbolises the fall of an immigrant community, which Turk-Tatars from the Volga-Ural region had established during the Interwar and the WWII period. Interactions with these Turk-Tatars who had settled down in Tokyo, particularly with leading figures such as Gabdurrashid Ibragim, Gabdulkhay Kurbangali and Gayaz Ishaki, had cultivated one of the most important motives for Japanese interests and strategic approaches to Asian Muslims [3, s. 160–173, 188–203]. They were engaged in trade, for example, they peddled woolen clothes. Most of them re-emigrated to Turkey and U.S. in the 1950s [14]. At the same time, the socio-cultural, religious and even political aspects of Turk-Tatar communities

in the Far East (Japan, Manchuria, Korea and Northern China) were similar to those of Turkic émigrés who had sought asylum in Turkey and in European countries.

Turk-Tatars had expanded into the Far East, along with the construction of the Siberian and Chinese Eastern Railways, and founded their own communities in cities such as Harbin, Hailar and Mukden in Manchuria since the late nineteenth century [9, pp. 200–201]. After the Russian Revolution, they lost Russian citizenship and many of them remained stateless. Hundreds of them had reached Japan in the early 1920s and settled down in Tokyo, Nagoya, Kobe and other cities. The diaspora in Tokyo was headed by Gabdulkhay Kurbangali, who had developed relationships with political, economic and military notables in Japan. The first building of the Tokyo Mosque (founded in 1938) and Mekteb-i Islamiyye were eminent products of his efforts [4, 94–106]. Meanwhile, Gayaz Ishaki, a leader of the Idel-Ural Movement, visited Japan and Manchuria in 1933–35. He organised Turk-Tatar diaspora in the Far East, founding the Association of Idel-Ural Turk-Tatar Civilization (hereinafter AIUTTC). In February of 1935, this movement succeeded in organising the first Far Eastern Qurultay in Mukden and launched the Tatar newspaper *Milli Bayraq* in the same city and year [9, pp. 202–211].

This weekly, four-page newspaper (published every 10 days starting in 1942) was published until mid-1945, producing around 440 issues in total. A large part of it is located in the University of Shimane's library (Shimane Prefecture, Japan). Even though the collection does not include the first 50 issues, it shows us social, cultural, religious and economic situations related to pro-Ishaki Turk-Tatar diaspora in the Far East. Using this collection, Larisa Usmanova submitted her dissertation and published it in 2007 [19]. Her work is comprehensive, focusing on two Far Eastern Qurultays and the social lives of each community in the Far East. However, it is rather chronological, and she paid more attention to structures in the headquarters (Markaz) in Mukden and branches of the AIUTTC. Of course, her main framework is arranged in the north-eastern Asia; however, there were some currents that encouraged Turk-Tatars to migrate from the Far East (i. e., fleeing from under Japanese control) to the Middle East, more precisely to Cairo and Istanbul. These mobilities in times of difficulties show us characteristics of the Turk-Tatar diaspora. Using articles from *Milli Bayraq* and various Japanese and Manchurian diplomatic and intelligence reports, this paper focuses on two such types of migrations seen during wartime (1936–1941). Using two kinds of sources, different in language and perspective, this study is aimed at comprehending Turk-Tatar mobilities more vividly.

When the first Far Eastern Qurultay was held in 1935, education for Turk-Tatar children was already regarded as one of their social problems. At the time, the Qurultay decided to dispatch students to Islamic countries [10, 1937/1/15]. The Markaz in Mukden sent two student groups (five students per group) to al-Azhar University, Cairo, in 1936. Articles concerning a farewell party for the second group (aged 16–18) held in Hailar explain the background of this dispatching of students. In his speech, the chairman of the Hailar AIUTTC indicated that because national and religious scholars were increasingly being sought after, the Markaz had applied to al-Azhar University to send their students there and 10 students would be accepted at al-Azhar's expenses. Here, it is noteworthy that he welcomed the conclusion of the Anti-Comintern Pact between Japan and Germany (November 1936), which occurred barely 10 days before this farewell party. In other words, these students were expected to play active roles in their homeland after the USSR's collapse [10, 1937/1/8]. The students departed from the Kobe Port to Cairo by an international ferry line in January 1937.

Unfortunately, there is fragmental information concerning their lives in Cairo. At al-Azhar, they enrolled for elementary courses and belonged to the Turkish boarding students' group [10, 1937/5/21/; 1937/7/23]. They organised cultural–political meetings. In April of 1938, they held a meeting commemorating the 25th anniversary of Gabdullah Tuqay's death. There, Tuqay's verses were fused with their desire for national liberation [1, s. 23; 10, 1938/6/3]. In another meeting held in October of 1938, they prayed for the eradication of both the USSR and the Kuomintang Government, which had suppressed their compatriots, Eastern Turkestanis [10, 1938/12/16].

These activities seem to have strengthened their national feelings and ties with other Turkic/non-Turkic students of al-Azhar.

However, all Turk-Tatar students left al-Azhar before autumn of 1938. The Japanese chargé d'affaires in Cairo sent a telegram to Ankara saying that the Turkish embassy had not permitted their visas because they held Nansen passports; however, they got visas unexpectedly, and five students departed for Istanbul in October. Since some of them understood the Japanese language, they may have been utilised politically [21, pp. 2–4]. For most of the 1930s, the Turkish government had restricted the activities of Turkic émigrés strictly to avoid hurting the feelings of the Soviets. Their publications, including *Milli Bayraq*, were banned under the Press Law [18, s. 161–170, 179]. However, after the Montreux Convention of 1936, Turkey left its pro-USSR attitude and approached Britain [20, s. 97–103]. Moreover, it seems that one of the reasons behind Turk-Tatar students' getting visas suddenly was Atatürk's disease which killed him in November of 1938. In May, the Japanese embassy in Ankara reported Atatürk's condition, indicating that – depending on Atatürk's successor – Turco-Soviet relations may return to friendship [15, pp. 12–15].

In the same month (May of 1938), the envoy in Cairo also sent a report to the Minister of Foreign Affairs in Tokyo. Here, he stated that he wanted to detain students at al-Azhar for two reasons: 1) to counter the Chinese students at al-Azhar who were brewing an anti-Japanese campaign and 2) to exploit Turk-Tatars in Xinjiang (or other Islamic regions) in the future [5, pp. 7–13, 20–21]. In short, Japanese authority in Cairo found strategic importance in Turk-Tatar students.

One of these students, Ali Akış of Hailar, who left al-Azhar for Warsaw that autumn, recalls in his memoir Japanese attempts to detain Turk-Tatars. According to Akış, Japanese Muslim student Omar Iyemura tried to make Akış remain in Cairo by both offering him money and threatening that they would arrest his family in Manchuria [1, s. 23–24]. Although his memory was not 100% correct, this Japanese student from al-Azhar, real name Kobayashi Tetsuo, would be engaged in organising local Muslims in the Sulawesi Islands, Indonesia, after completing his study [8, pp. 259–267]. It is doubtless that Kobayashi utilised his experiences (and perhaps personal friendships with Indonesian students) in his al-Azhar days. Similarly, many Turk-Tatars' experiences in Cairo were favourable for Japanese intentions to approach to Asian Muslims, as Turk-Tatar students were expected to play just Kobayashi's role in Northeast Asia.

Finally, all of them did not participate. Three students went back to the Far East (due to sickness), five went to Istanbul directly (later becoming Turkish officers) and the last two – including Ali Akış – went to Warsaw (later obtaining Turkish citizenship). Akış supported Ishaki closely, and after his death, he succeeded in his leadership of the Idel-Ural diaspora.

The second type of international migration was migration to Turkey to obtain citizenship. Because of Japanese censorship [19, pp. 64–65], *Milli Bayraq* did not argue for or encourage migration to Turkey. However, according to articles concerning farewell parties and letters to the editor, we can confirm that, between 1937 and early 1941, at least 58 Turk-Tatars from 20 families, migrated to Turkey from Japan (mainly Kobe), Korea (Busan), Manchuria (Harbin, Mukden, Xinjing [Changchun], Jilin) and Northern China (Tianjin, Kalgan [Zhangjiakou]).

With concern to Turk-Tatar migration to Turkey, it is worthy to point out several things: A) Conflicts between Ishaki and Kurbangali. When Ishaki came to Japan in 1933, Turk-Tatars divided into two groups and they conflicted each other. Ishaki prospected the Russo-Japanese War in the future and advocated to obtain Turkish citizenship while Kurbangali kept in deep connection with Japanese authorities [6, pp. 14–15; 9, pp. 204–206]. The Turkish ambassadors to Tokyo supported the former, to be more precise, they were against Kurbangali [6, pp. 34–36]. B) Turkey's preparation to WWII. Since WWII broke out in 1939, the Turkish government had to manage war situations. According to several Japanese reports, to supply human resources, the Turkish government eased naturalisation for Turkic peoples and encouraged them to migrate giving them several privileges [11, p. 14; 12, pp. 285–286; 16, pp. 12–15]. C) Problems in education. As seen with dispatching students to al-Azhar, higher education was a common problem in Turk-Tatar

diaspora communities. During a farewell party for migrants to Turkey held in September 1937, Kobe, community leaders stressed the importance of educated in Turkey («our second homeland») or other Islamic countries. Some leader referred to Fatih Kerimi and Ismagil Gasprali, both of whom had been educated/stayed in the Ottoman Empire as their role models [10, 1937/10/1]. And D) Economic and social changes. However, the most remarkable points are definitive changes among Turk-Tatar diasporas: in Japan, it was economic, while social in Manchuria. According to a report observing Turk-Tatars in Japan, they had enjoyed economical merits as «stateless» persons. In other words, they were not obligated to pay Japanese taxes. The report points out a fatal blow saying that «Since the Greater East Asian War [Pacific War including Sino-Japanese War] started, they had duty of tax payment like Japanese and became dissatisfied in their hearts» [11, p. 6]. From such a critical point of view, we may consider that losing their strong commercial merit prompted Turk-Tatars to leave Japan. In other words, they utilised their statelessness severely.

As to Turk-Tatars in Manchuria, some reports point out that they – around 6,000 – were unwilling to be dealt with as «White Russians». Since 1934, White Russians in Manchuria had been organised under the administration of the Office of the White Russians (Byuro po delam rossiyskikh emigrantov v man'chzhurskoy imperii in Russian, hereafter OWR), a semi-autonomous organisation that received instructions from Japanese Special Service Agency (hereafter SSA) in Harbin. However, pro-Ishaki Turk-Tatars did not participate in this administration, and it took about 6 year to affiliate them to the OWR [17, p. 8–10].

Farewell parties were often held as follows: reciting the Qur'an, speeches by community leaders, providing national dishes/tea, speeches by immigrants, singing folksongs or playing national games. While being seen-off at some station or port, they usually recited «Allahu Akbar» (tekbir).

Although immigrants were celebrated by others, these migrations caused support for each community to decline. For example, the Gaffars of Kobe were pillars of the local community. Gabdunnafi Gaffar was one of the earliest merchants in Kobe and he engaged in trade for more than 20 years [10, 1939/5/5]; and his son, Gabdurrahman, was vice-chairman of the Kobe AIUTTC and a board member of the Kobe Mosque [10, 1937/9/10]. Hasan Nizameddin of Harbin served as the executive director of the national community for six years and dared to resign his directorship with the aim of migrating to Turkey [10, 1939/12/1]. Gizzetullah Gabdurrahman of Busan was a merchant who coordinated advertisements for *Milli Bayraq* [10, 1939/7/28]. Among articles about immigration to Turkey, we can find a courtesy title «Tutash» several times [10, 1937/9/10; 1937/10/1; 1938/4/22; 1940/6/21; 1941/3/21], which means unmarried young lady and, according to Nizameddin's letter, they were Tutashs who taught at national elementary schools [10, 1939/12/1]. The case of Gabdurrahman Mustafa of Kobe was more influential. Originally in Kobe, Madiyar Shamguni had served as the imam of the mosque and head of the financial board of the Markaz located there. When he passed away in 1939, Mustafa succeeded in imamship and board membership temporarily. Thus, successive migrations worried those who remained in Japan that they might not be able to perform socio-religious activities well [10, 1941/2/7; 1941/3/21].

It was late 1940 when Japanese and Manchurian authorities recognised the importance of these migrations. The Japanese Superintendent General was worried that they may be exploited by the Turkish government, «an implement of Soviet» [16, p. 12] Meanwhile in Manchuria, the chief officer of the Kwantung Army, General Kimura, reported Turk-Tatar migrations frequently under the term of «Transfer Problem» to Tokyo. According to Kimura, the Kwantung Army refrained from direct interference, but strengthened counterintelligence and as a most remarkable measure, decided to dismiss those who obtained Turkish citizenship from OWR membership and stop rations for them on 10 January 1941 [17, pp. 5–7]. In less an one month, however, he admitted they could not stop their «Transfer» movement by the measures mentioned above. He was afraid that this movement prompted uneasiness among White Russians and their applications for USSR citizenship. Kimura was also worried that this problem might develop into disturbance in Manchuria by plots of the Comintern, Britain and the U. S. [17, pp. 17–20]. Kimura attributed

Ishaki's visit to Manchuria as directed by the USSR, which was not welcoming to the Japanese approaching Xinjiang [7, p. 2].

Each authority of Ministries of Foreign Affairs and War and General Staffs Office in Tokyo had not given any instructions, so the Kwantung Army took measures against the «Transfer Problem» as follows: recommendation and propaganda by the SSA, control of rations by the ORW, strengthening counterpropaganda [17, pp. 21–26]. Finally in early March 1941, the Kwantung Army succeeded in making Ahmadshah Gizzetullah, the head of the Markaz in Mukden, issue a statement that Turk-Tatars in Manchuria are giving up obtaining Turkish citizenship [17, pp. 30–32]. Thus migration movement came to an end. According to Japanese police, the numbers of applicants were 264 in Japan and 600 in Manchuria [13, p. 361]. Although these measures were just rehashes of those planned in January, control of rations was rather effective this time. When five Turk-Tatars of Mulin, Mudanjiang, wanted to obtain Turkish citizenship in March of 1941, the ORW stopped their rations and passports for two months. They gave up Turkish citizenship and implored to the Mudanjiang SSA via the Harbin AIUTTC to solve their difficulties. The SSA ordered the Mulin ORW to resume rations and the latter prohibited these Turk-Tatars from travelling outside for a while. According to the Japanese consul of Mudanjiang, dissatisfactions of the Turk-Tatars with being dealt as White Russians made them want to take up Turkish citizenship [2, pp. 1–3]. In short, the «Transfer Problem» in Manchuria was closely related with Japanese (SSA/ORW) controlling Turk-Tatars from the beginning to the end.

In summary, two types of international migrations of Turk-Tatars from the Far East to the Middle East occurred, both due to essential problems relating to the social, economic and religious bases of Turk-Tatar communities – more precisely, pro-Ishaki communities. But their mobility also attracted Japanese intelligence authorities. In this manner, their migrations were ways of escaping from Japanese exploitation, more precisely, from Japanese control over their diasporic characteristics. However, those characteristics did not come to end with Japan's loss of WWII in 1945. Instead, throughout the second half of the 20th century, the Turk-Tatar diaspora would develop on new stages, in Turkey, in Europe and in the U. S.

Bibliography

1. Akış, Ali, *Aklımda Kalanlar*, Ankara, 2002.
2. Dai-Toa Senso Kankei Ikken: Joho Shushu Kankei, Botankou Joho, JACAR (Japan Center for Asian Historical Records), Ref. B02032463300.
3. Dündar, Ali Merthan, *Panislâmizm'den Büyük Asyacılığa*, İstanbul, 2006.
4. Dündar, Ali Merthan, *Japonya'da Türk İzleri*, Ankara, 2008.
5. «Ejiputo», *Kakkoku ni okeru Shukyo oyobi Fukyo Kankei Zakken: Kaikyo Kankei*, vol. 2, JACAR, Ref. B04012551000.
6. *Honpo ni okeru Shukyo oyobi Fukyo Kankei Zakken: Kaikyo Kankei*, vol. 1, JACAR, Ref. B04012533000.
7. *Kakkoku ni okeru Shukyo oyobi Fukyo Kankei Zakken: Kaikyo Kankei*, vol. 3, JACAR, Ref. B04012551900.
8. Komura Fujio, *Nippon Isuramu-shi*, Tokyo, 1988.
9. Matsunaga Akira, «Ayaz İshaki and the Turco-Tatars in the Far East», Selçuk Esenbel, Inaba Chiharu (eds.), *The Rising Sun and the Turkish Crescent*, İstanbul, 2003, pp. 197–215.
10. *Milli Bayraq* *Each date of issues is shown as yyyy/mm/dd.
11. *Minzoku Mondai Kankei Zakken: Ajia Minzoku Mondai*, vol. 3, JACAR, Ref. B04013202400.
12. Naimusho Keihokyoku (ed.), *Gaiji Keisatsu Gaikyo Showa 15-nen*, Tokyo, 1980.
13. Naimusho Keihokyoku (ed.), *Gaiji Keisatsu Gaikyo Showa 16-nen*, Tokyo, 1980.
14. Numata Sayoko, «Fieldwork Note on Tatar Migrants from the Far East to the USA», *Annals of Japan Association for Middle East Studies*, no. 28–2 (2012), pp. 127–144.
15. *Shogaikoku Naisei Kankei Zassan: Toruko-koku no bu*, JACAR, Ref. B02031521200.
16. «Toruko», *Kakkoku ni okeru Shukyo oyobi Fukyo Kankei Zakken: Kaikyo Kankei*, vol. 2, JACAR, Ref. B04012551100.
17. *Toruko «Tataru» ni kansuru Ken (Den)*, JACAR, Ref. C01003645300.
18. Uluskan, Seda Bayındır, *Atatürk'ün Sosyal ve Kültürel Politikaları*, Ankara, 2010.

-
19. Usmanova, Larisa, *The Türk-Tatar Diaspora in Northeast Asia*, Tokyo, 2007.
20. Yüceer, Saime, «Atatürk Dönemi (1918–1938) Türk-Rus İlişkilerinin Siyasi Boyutu,» İlyas Kamalov, İrina Svitsunova (çev. ve haz.), *Atatürk'ten Soğuk Savaş Dönemine Türk-Rus İlişkileri*, Ankara, 2011, s. 61–106.
21. *Zaigai Honpo Ryugakusei oyobi Kenkyuin Kankei Zakken*, vol. 1, JACAR, Ref. B04011307500.

R.I. Yakupov
(IHLL USC RAS, Ufa, Russia)

LONG PRE-HISTORY OF HUMAN SCIENCE OF BASHKORTOSTAN

The science of Bashkortostan has a rather long prehistory, dating back to the times when it was spontaneous, and based mainly on a lively and practical interest in the surrounding world. We trace its origins in the mythology of the Bashkir people, as well as later migrants, ethnographic groups of the other peoples of the Volga-Siberian vast range. In particular, in the epos of «Ural-Batyr», we discover the presence of such common peoples knowledge as: the creation of a world emerging from the water element, through the allocation of land, filling it with living beings, the duality of phenomena and the contradictory nature of the ongoing development processes, as a stimulator of the movement and much more [2; 8].

In parallel, the system of practical knowledge is developing. Bashkir ethnos, in the process of its formation and in the following phases of ethnic history in the territory of modern Bashkortostan, passed a series of successive stages of transition from the classical nomadic economy to agricultural and pastoral, and accordingly survived several periods of intensive adaptation, when Bashkirs, for centuries, not only borrowed knowledge from neighbors – Finno-Ugric and Turkic peoples, but also developed their own, new traditions and methods of interaction with the environment, adapting to it the own an experience of integrated new «economic-cultural type» (the term., *R.Ya.*). Similarly, migrants to the southern Urals from the Middle Volga region in the 16th–19th centuries, adopting cattle-breeding practices, being among the Bashkirs, and had adapting their own agricultural skills to the new landscape and climatic conditions, significantly enriched their own knowledge and experience in farming, cattle breeding, everyday life and spiritual experience [11, p. 50–56].

In the course of this continuous interaction, the inhabitants of the South Urals continued to consistently increase practical knowledge of the environment, improved methods of interaction with wildlife and the ways of using of its resources. The Bashkirian «*rudoznatsy*» (rus., *R.Ya.*) not only developed and used the knowledge of the geology and geography of the Southern Urals, but also, during the «first industrialization» of the region, in the «Peter's era» (they actively shared them with the Russian «breeders»). They knew the location of iron ore, gold, precious and building stone, coal. The extraction of hunting raw materials (fur and leather), the production of honey, acquired such volumes that they became the subject of foreign trade and fiscal relations within the state, the extraction of timber and other forest products actually reached industrial volumes [5].

The knowledge of the Bashkirs in the field of folk medicine and meteorology was vast. Amazing examples of household architecture and arrangement of a residential economic space are demonstrated by the peoples of the Southern Urals: from the unique Bashkir yurt to multi-storey (two or three) dwellings, mills, religious buildings, farm buildings [5; 10, p. 50–56]. Accumulated over the centuries, the types of dwellings that differ in terms of building materials and methods of architectural solutions are discovered at the turn of the 19th and 20th centuries, were count more than a dozen forms that existed on the territory of Bashkortostan [10; 12, p. 219–223].

With the spread of Islam in the Southern Urals, the epoch of enlightenment and dissemination of systematic knowledge, especially humanitarian, but also natural and exact sciences, begins. First of all, it is linguistics and its part the grammar (Arabic), literature, pedagogy, logic, geography, astronomy, the fundamentals of biology, mathematics, chemistry, medicine. These sciences are taught in *maktabas* and *madrassahs* and are studied in a private, though rare

order (X–XVIII centuries) [1; 7, p. 29–31]. Brilliant examples of folk literature and historiology are genealogical legends – *shezhere*. They, also, contain and store information about achievements from other scientific fields of knowledge, empiricism and folk art: astronomy, mathematics, philosophy, ethics, poetry, even jurisprudence [3].

A turning point of history, in all respects, is for Russia and, in particular, for Bashkortostan, is the 18th century. Three major events have a factor influence on the development of regional science. The first is the creation on the site of the Ufa Province (District), the new administrative unit – the Orenburg Governory and a new line of fortresses that cut off Bashkiria from Kazakhstan and Central Asia, turning it into an inner region of the Empire. The second is the creation in St. Petersburg of the Imperial Academy of Sciences, which began systematic study of the country – geographical space and Russian society – in all areas of science. In Bashkortostan, since the 1730s, scientists who have a direct relationship to this Academy and the highest (at that time) educational institutions of the Northern capital have been living and working: I.K. Kirilov, V.N. Tatishchev, P.I. Rychkov – the first member Correspondent of this Academy [17]. As the third event, undoubtedly, should be considered the creation in Orenburg of the Mohammedan Spiritual Assembly – the first legitimate body of self-government of Muslims [1]. It is important, from the point of view of science, that from now on, it is possible for the broad and free development of the official network of educational institutions for the Muslim, including the Bashkir Tatar and Teptiar population of Bashkortostan, and therefore a significant increase in the level and conditions of its intellectual growth, the creation of prerequisites for development Science, which until that time was in a spontaneous format [7]. This is especially true of the humanitarian branches of knowledge.

From this time (XVIII c.), the humanities will, in the aggregate, develop in two directions. More precisely, the study of the history and culture of the region, the peoples living here, as well as social processes will be considered from two perspectives: from the outside – «from the center», the capital; and «from inside» – directly from the region. This, the last foreshortening, from the point of international and general scientific view, will be just private local history. But, for the Bashkirs and ethnographic groups of the peoples of the Volga and Siberia, which settled in Bashkortostan, this will become the historiography of self-knowledge. This is ethno-national historiography. In the first foreshortening, this will be the historiography and cultural studies of the title (Russian) ethnos and, at the same time, the civil nation. Local research in this context will be considered as regional – multinational studies (self-cognition). Thus, historiography and cultural studies, entering into their rational scientific stage of development, will initially be two-vector [13].

The first direction, – is the external scientific study of the Southern Urals and Bashkortostan organized by the Academy of Sciences covering the whole territory of the State from Moscow to Kamchatka, from the North Seas to the Caucasus, the Lower Volga, Southern Siberia and Baikal, through expedition routes of natural scientists. And Bashkortostan, called Peter the Great «Gateway to Asia», was studied in detail and profoundly, both by local officials and St. Petersburg academicians. The main organizers of the expeditions of the Academy of the 1730s – 1780s. I.G. Gmelin, G.F. Miller, P.S. Pallas, I.P. Falk, I.G. Georgi, I.I. Lepekhin, N.P. Rychkov and other researchers [4].

By the beginning of the XIX century, the South Urals, especially the Urals, will be in the zone of active research of natural science and, especially, humanitarian departments of the Imperial Kazan University, entering as field of its scientific activity, as the eastern part of the «university educational district» (term., *R.Ya.*). The main results of these researches can be seen on the pages of such periodicals as: «Kazan Vestnik», «Scientific notes of Kazan University», followed by a series of «Reviews (Izvestiya)...», in particular – «...of Society of Archeology, History and Ethnography» (1878–1905). At the same time, the «Independent Economic Society» (IES), the «Imperial Russian Geographical Society» (RGS), and the «Scientific Archival Commissions» (SAC) are connected to the study of the regions. All of them were created in St. Petersburg and Moscow, but their branches and representative offices worked in all the «provinces» of the Empire,

as well as «centralized» and «peripheral». Scientific periodicals: «Proceedings of the Orenburg branch of the RGS» (1893–1911), «Proceedings of the Orenburg Scientific Archive Commission» [16].

The last of the pre-revolutionary institute of «external» scientific study of the region will be *zemstvo* (kind of local governments) and the provincial and district educational and auxiliary scientific institutions they create—public libraries, museums, and committees. The Statistical Committees were particularly distinguished in this respect.

The study of the region in historical, ethnographic, cultural, linguistic, statistical and archaeological respects took place continuously and in this process the most active were professional scientists and educated interested officials, educators and artists from St. Petersburg, Moscow, Kazan, Perm, Ufa, Orenburg. The most significant achievements in these areas we associate with the names of P.I. Keppen, V.I. Cheremshansky, S.M. Rybakov, N.F. Katanov, P. Nebolsin, N. Gurvich, K. Uifalvi, G. Akhmarov, Ya. Koblov [13].

Another area of humanitarian research in Bashkortostan is related to the activity of the emerging intellectual elite of the peoples of Russia. It is necessary to distinguish two significant factors in the development of «regional schools» and the institutes of science, as well as the process of ethno-national self-knowledge. This is the creation of a network of public schools. According to the Charter of 1786, such schools were to be opened in each province: «main» in the cities and «small» in the counties. Given the ethnographic picture of Russia, in which the provinces east of Ryazan and Penza all actually had ethnic dominants (that is, they were national), then the education in these schools usually took into account this specificity. To the type of such «nationally oriented educational institutions» can be attributed and Orenburg «School of military cantonians» (Nepluyevsky College). In the Asian section of this school learned and later gave lessons Mirsalikh Bikchurin and Salimyan Kuklyashev, Mukhametsalim Umetbaev and other educators-enlighteners [14, p. 67–72].

The next factor was the so called «*Zemstvo*» reform. And more of it – the educational and theological doctrine of the famous scientist-teacher and missionary – N.I. Ilminsky. Adopted by the Ministry of People Education and elevated to the rank of state policy in this field, this doctrine gives a powerful impetus to raising the educational level of non-Russian peoples of Russia and becomes a factor in the formation of a stable social stratum of the «people's intelligentsia.» Graduates of Russian-foreign classes, courses, schools, gymnasiums and colleges, later become leaders of ideological and political and educational movements among their own peoples – «the leaders of the emerging new nations.» During the years 1863–1913, up to 10,000 thousand non-Russians, representatives of Mordva, Mari, Chuvash, Udmurts, baptized Tatars, baptized non-Russians of Altai, Tuva Territory, and the Baikal region passed through the Ilminsky School. With pleasure were trained in Russian-foreign classes and Tatars and Bashkirs by Moslems. The missionary methods of these schools did not have an impact on Muslims, but they were actively involved in studying grammar and literacy in Russian [15, p. 169–173].

As for the Muslim population, the 19th century becomes the time of formation of a whole pleiad of scientists who have put their creative potential and knowledge to study and develop history, language, literature, both in popular and general Muslim sciences. These are folk storytellers, educators, teachers and theological scholars who did not limit their scientific studies to the sphere of theology alone, but made certain efforts to comprehend their own history, culture, origin issues at the level of microbreeding and general ethnic processes. The names of most of them, although obviously not all, are known to us. Tazhetdin Yalchigul, Abulnasyr Kursavi, Shigabuddin Merdzhani, Miftahitdin Akmullah, Mirsalikh Bikchura, Muhammadsalim Umetbai, Rizaitdin Fakhretdin [6]. There were other less-known scientists who left a mark on historiography, literature, and linguistics. They laid the foundations of a «national» humanitarian science and the foundation of conceptual approaches to the study and outline of national history and the history of culture [6; 13, p. 202–209; 14].

The regulations of this collection do not allow us to continue this plot of historiography, but we should, at least, say that even more active among the Turkic-Muslim peoples was the

generation of «*Jadids*» [9], who completed the stage of forming the foundation for the future conceptual national self-knowledge and the formation of academic science and historiography in the national republics Russian Federation. This is a separate stage of the transition from the irrational and empirical to the rational interpretation of the history of the peoples of Russia, and their self-cognition.

Sources and literature

1. 225 years to the Central Spiritual Board of Muslims of Russia [Text]: historical essays / [Yunusova A.B., Azamatov D.D.]. Ufa, 2013 (in rus.).
2. Kotov V.G. The Bashkir epic «Ural-batyr». Historical and mythological foundations. Ufa, 2006 (in rus.).
3. Kuzeev R.G. The Bashkir Shezhere. Ufa, 1960 (in rus.).
4. Materials for the history of expeditions of the Academy of Sciences in the XVIII and XIX centuries: chronological reviews and descriptions of archival materials / Comp. V.F. Gnucheva; Under the Society. Ed. V.L. Komarova; Ed. L.S. Berg [and others]. Moscow, 1940 (in rus.).
5. Rychkov P.I. Topography Orenburg, that is a detailed description of the Orenburg province. St. Petersburg, 1762. P. 1 (in rus.).
6. The humanistic heritage of educators in culture and education: materials of the international. Scientific-practical. Conf., 12 December. 2008: [third Aknullin. Reading]. Ufa, 2008. T. 1 (in rus.).
7. The outline of history of Muslim higher education. From the madrassah «Galiya» to the Russian Islamic University of the Central Spiritual Direction of Muslims of Russia. By the 110-Aniversary. The visual-chronicle album / Author-composer R.I. Yakupov, visual series and design of R.K. Karamova / edited by A.R. Suleymanov. Ufa, 2016 (in rus.).
8. Ural-batyr: Bashkir folk epic / Auth. Project, comp., Ed., Entry. Article, comment. F.A. Nadrshina. Translation in English. G. Shafikov (in the bashk., Russian, English). Ufa, 2003 (in rus.).
9. Validov D.Z. Essays on the history, education and literature of the Tatars [Society for Central Asian studies. Reprint series. No. 11]. Oxford, 1986 (in rus.).
10. Yakupov R.I. Cities as the centers of transformation of traditional culture / City Bashkirs: traditions and modern society. Materials of the VII International Scientific and Practical Conference. Ufa, 2012. P. 149–153 (in rus.).
11. Yakupov R.I. Ethnos and the surrounding landscape: the development of the crisis / World community. 1999. № 4–5. P. 50–56 (in rus.).
12. Yakupov R.I. From settlement to megalopolis: a factor analysis of the urbanization process // City Bashkirs. Materials of the all-Russian scientific conference. Ufa–Sibay, 2010. P. 219–223 (in rus.).
13. Yakupov R.I. Historical thought and reflection in regional historiography (Bashkortostan, the end of XIX – the beginning of the twentieth century) // Vestnik VEGU [The Bulletin of Eastern Academy of humanitarian sciences, management and law]. 2014. № 1 (69). P. 202–210 (in rus.).
14. Yakupov R.I. M.I. Umetbaev and bashkir nation historiography // Stages and features of the development of enlightenment in Bashkortostan and Russia: philological, philosophical, historical and cultural, pedagogical and legal aspects. Ufa, 2016. P. 67–72 (in rus.).
15. Yakupov R.I. N.I. Ilminsky. Scientist, educator, educator // Vestnik VEGU. [The Bulletin of Eastern Academy of humanitarian sciences, management and law]. 2012. № 3 (59). P. 169–173 (in rus.).
16. Yakupov R.I. Role of the IRGO in the formation of domestic ethnography, in the development of the theory of ethnos and in national self-knowledge // Ab tribe ad gentem. Scientific collection of JINR. St.-Petersburg, 2014. C. 7–26 (in rus.).
17. Zobov Yu.S. Historians and researchers of the Orenburg region: historical and biographical sketches. Orenburg, 2007 (in rus.).

РАЗДЕЛ II ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР

Ю.А. Абсалямова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

СТЕПЬ В ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ и РБ в рамках научного проекта № 17-11-02010 «Ландшафт в традиционном восприятии башкир»

Территория проживания башкир охватывает различные виды ландшафта – горы и равнины, степи и леса. Среди них значительная территория приходится на степные пространства. На территории Республики Башкортостан до сельскохозяйственного освоения степи занимали треть территории. Башкиры Самарской, Саратовской, Оренбургской, Челябинской, Курганской области в большинстве своем также занимают степные пространства. Степи издавна давали возможность содержать многочисленные табуны лошадей – основу хозяйства башкир. С ними непосредственно был связан весь образ жизни башкир – обустройство поселений, типы жилищ, построек.

Степной ландшафт освоенных башкирами территорий представлен разными типами: здесь перемежаются степи и лесостепи, равнинные и холмистоувалистые, горные, луговые, ковыльные степи. В башкирском языке основной перевод слова степь – *дала*. Как правило, информаторы под ним понимают типчаково-ковыльную (ксерофильную), а чаще – пустынную, ковыльно-солончаковую степь, и подразумевают территорию казахских степей. Для обозначения же луговых территорий, преобладающих в зоне расселения башкир, употребляется слово *ялан*. Под ним обычно имеется в виду открытая, безлесая местность. В народной песне поется:

«Якшы аттар менеп йөрөһәң ине,
Кыр йәнлеге кеүек кола яланда».

«Ездить бы верхом на хорошей лошади
Как дикий зверь в голой степи».

Ялан в башкирском также имеет значения голого, открытого, обнаженного: «*ялан аяк*» – «босые ноги» (босиком), «*ялангас түбә*» – «голая вершина», «*ялангас тән*» – «голое тело».

Однако если смотреть глубже, в отношении пространственно-временных представлений эти термины имеют совершенно иное наполнение. По материалам З.Г. Аминова, разница в них связана с характерным для башкир восприятием пространства как отграниченного, ограниченного чем-то, заключенного в рамки [2, с. 66–69]. *Ялан* у них – это всегда ограниченное пространство, которое находится в пределах своей, освоенной территории. Даже если это степь, она не такая бескрайняя как *дала*, меньше в масштабах, и соответственно ограничена. Башкиры про свою территорию проживания никогда не говорят *дала*. Исследователь-фольклорист начала XX в. Х. Габитов отмечал, что для башкира характерен горный или же предгорный ландшафт; даже, когда речь идет о степи, то эта степь (*алан*, *ялан*, *аклан*) находится в окружении гор и лесов [1, с. 64]. *Дала* же – это обычно безграничная территория, находящаяся за пределами освоенного, окультуренного пространства. Основная, самая распространенная характеристика степи в глазах информаторов – это ее безграничность (*икһез-сикһез дала*, *осо-кырыйы юк*). При этом *дала* больше чужеродное, нежели свое; то, что противопоставляется дому, деревне, обжитому месту. Широко известная пословица гласит: «*Әсә күңеле балала, бала күңеле далала*» – «Душа (сердце, чаяния) матери в ребенке, а ребенка – в степи», где под степью подразумевается чужбина. Интересно, что большинство опрошенных информаторов при просьбе назвать степи, которые они воспринимают как *дала*, называло степи

Хайбуллинского района, оренбургские, самарские, казахские степи – *Хэйбулла, Ырымбур, казак далалары*. Однако при опросе оренбургских, самарских, курганских башкир оказалось, что они свою территорию также не называют и не воспринимают как *дала*. Свои степные пространства они называют *ялан* или *кыр*.

Степь в виде *ялан* – это уже что-то имеющее границы; в виде хребтов, холмов, рощиц. *Ялан* воспринимается как свое, близкое, родное. Выходы на природу – за ягодами, травами, для проведения сезонных праздников, сельскохозяйственных работ – обычно обозначаются выражением *яланга сыгыу* (*сыгыу* – выход). Среди некоторых групп башкир встречаются альтернативные выражения: *кырга сыгыу* (выход в поле), *тугайга сыгыу* (выход на луг). *Кыр* также имеет несколько значений: край, ребро, гребень, граница, дикий, полевой, поле, нива. Семантически все они восходят к значению границы собственного пространства с чужим. Поэтому выход в поле и в лес у некоторых групп башкир обозначаются одинаково – *кырга сыгыу*.

Степь всегда противопоставляется лесу. Распространенная внутренняя классификация башкир – деление на лесных и степных: «*урман башкорто*» «*ялан башкорто*». Иногда такое деление происходит в рамках отдельного рода, племени. Юго-восточное племя тунгаур по месту проживания делится на степных и лесных тунгауров – «*ялан түңгәүре*» «*урман түңгәүере*». Среди башкирских родов имеются ялан-катайцы, ялан-иректы, урман-кудейцы, урман-юрмийцы, урман-гарейцы и другие. Юго-западных бурзян, переселившихся с предгорий Ирлендыка на запад в конце XVIII в. называют *ялан-бөрийән*. Два притока реки Сакмары носят название Урман-Зилаир и Ялан-Зилаир.

Само восприятие степей в представлениях башкир зависит от окружающего их ландшафта. Проживающие в одном определенном ландшафте воспринимают только его в качестве близкого, родного, а отличающиеся природные условия как чужое. Так, для лесного жителя безлесые, открытые пространства ассоциируются с одной стороны незащищенностью, с другой – с бедностью, отсутствием, нехваткой чего-то. Они описывают степь как сиротливую территорию, где нет деревьев, разнообразия живности. Для них открытость степи ассоциируется с незащищенностью, невозможностью укрыться при опасности. В известной песне Таштугай девушка из лесных мест, оказавшаяся в степных краях (современный Хайбуллинский район РБ), сетует на них: там нет знакомых птиц, деревьев, это приносит ей беспокойство.

*«Таштугай за, һинең кәкүгең юк
Кире Уралкайыма кайтайым.
Таштугайзың, ай, кәкүкте,
Ташта ултырып сакыра, тал тапмай.
Күз генәм йоклай, йөрәгем курка,
Йөрәкәйем һис толка тапмай».*

Таштугай, у тебя нет кукушки,
Вернусь я на свой Урал
Кукушка, ай, Таштугая
Поет на камне, не находит ивы.
Глаза мои спят, сердце боится,
Сердце никак не найдет покой.

С другой стороны, для степных башкир, для которых степь – это родная стихия, она ассоциируется со свободой. Они напротив – видят богатство степи в разнообразии трав, цветов, ягод, ароматов, звуков насекомых и птиц. В то же время здесь больше ценятся деревья, рощицы из-за их редкости.

В целом, характеризуя степь-дала информаторы используют эпитеты широкая (*киң*), открытая (*асык*), ровная (*тигез*). Самая главная характеристика степи – это ее необъятный простор. В пословицах говорится: «*Дала эсе киң ер – оло-кесе тиң ер*» (Нутро степи просторная земля – земля, где стар и млад равны). «*Яманга әйткән акыл – далага аткан ук*» (Совет, данный плохому (человеку) – пущенная в степь стрела). Степь дает возможность увидеть пространство на километры вокруг: «*Урман – колак, ялан – күз*» (Лес – уши, степь – глаза), «*Кыр – кырк күз, ил – илле күз*» (Степь – сорок глаз, страна – пятьдесят глаз).

Таким образом, степные территории, занимаемые башкирами, они сами воспринимают как отграниченные, что характерно для их пространственных представлений. При этом различаются понятия *дала* и *ялан*: под первым подразумеваются степи, которые не входят в их обжитый ими ареал, а под вторым – освоенная ими территория.

Источники и литература

1. Аминев З.Г. Урал как родина башкир в эпосе «Идукай и Мурадым» // Башкирский фольклор: Исследования и материалы. Уфа, 2011. Вып. 6. С. 58–69.
2. Аминев З.Г., Ямаева Л.А. Региональные особенности ислама у башкир. Уфа, 2009.

З.Г. Аминев
(ЦСКА ИСИ РБ, Уфа, Россия)

К ЭТИМОЛОГИЗАЦИИ ЭТНОНИМА «БУРТАС» НА БАШКИРСКОМ ЯЗЫКОВОМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛЕ

*Публикация подготовлена в рамках выполнения государственного задания
Центра социокультурного анализа ГАНУ ИСИ РБ за 2017 г.*

Начиная с IX в. в сочинениях восточных авторов среди сведений о хазарах, болгарях, мадьярах, славянах, русах появляются также описания народа буртас, упоминание которых в различных (в том числе и в русских) источниках продолжается вплоть до XVI в. и даже до начала XVII в. [1, с. 143–167; 2, с. 85–96].

Важной частью буртасской проблемы является объяснение этнонима «буртас», в котором исследователи видят самоназвание народа. Вопрос об этнической принадлежности буртас пока еще остается спорным. Часть исследователей относят буртас к числу мордовских племен [11, с. 665–666; 12]. Казанский исследователь М.З. Закиев считает, что буртасы были тюркоязычным народом, так же как и мишаре, агачери, акациры [6, с. 117; 7, с. 58]. Мнение М.З. Закиева о тюркоязычности буртасов было поддержано археологом А.Х. Халиковым, который буртас сближает в языковом отношении с башкирами, находящимися ближе всего к кипчакоязычным племенам [14, с. 416]. Опираясь на работы некоторых татарских этнографов, этот исследователь выдвинул предположение, что потомками буртасов, возможно, являются современные мещеряки [13, с. 35,36]. Им же в Пензенской области были организованы раскопки Армиевского курганно-грунтового могильника, отнесенного им к буртасам. По погребальному обряду и найденным в ходе раскопок некоторым артефактам, эти памятники, по мнению А.Х. Халикова, близки к курганным могильникам кердерской культуры Северного Приаралья. Это позволило ему выдвинуть предположение о приаральских истоках армиевского населения [15, с. 92–93].

Есть также точка зрения, согласно которой этот этноним связывают с аланами-асами. Так, известный польский востоковед Т. Левицкий предложил перевод термина «буртас» как «потомки асов», полагая, что буртасы по своему происхождению связаны и с аланской этнической общностью Другая аланская версия перевода этого этнонима принадлежит американскому востоковеду О. Притсаку: *furd-as* «речные асы». С ираноязычными асами связывает буртасов и Г.Е. Афанасьев [1, с. 167].

Сходных с О. Притсаком взглядов придерживается и И.Г. Добродомов, которому удалось выявить довольно широкий аланский пласт иранских заимствований в чувашском языке. Происхождение этого пласта, по его мнению, связано с аланами (буртасами). Исследователь полагает, что этноним «буртас» хорошо этимологизируется на иранской (аланской) почве, если опираться на форму *фурдас* у ал-Бекри, как *фурд+ас* «речные аланы» на базе осетинского *фурд* «большая река» + старый этноним *ас* (русск.яс) «алан» [4, с. 40; 5, с. 49].

И.Г. Добродомов полагает, что попытки объяснить этноним буртас с позиции тюркских языков не увенчались успехом [5, с. 49].

Ни один из авторов, исследовавших когда-либо буртасов, не обращался к башкирскому языковому материалу. Между тем, именно здесь возможно, кроется вполне логичное и подтверждаемое языковыми и этнографическими данными объяснение загадочных буртасов.

В башкирском языке имеется слово «бурташ», означающий «мел», «белая глина» [3, с. 61]. В местах проживания башкир зафиксированы топонимы «Бурташ». Например, данный топоним нами выявлен в Куяргазинском, Бурзянском и Учалинском районах РБ. В ходе опроса населения было установлено, что в местности, где зафиксированы топонимы «Бурташ», имеется или белая глина, или же известняк, имеющий белый с голубым оттенком цвет. Данный цветовой маркер имеет существенное значение, так как дает ключ к раскрытию этимологии слова «буртас». По нашему мнению, данное слово двусоставное – состоящее из частей «бур+тас» «белый камень, белая скала». Если это предположение верное, то народ буртас получил свое название по цвету местности, где он обитал. Действительно, данный народ зафиксирован по р. Волге в районе нынешних гг. Саратов, Волгоград.

Масуди сообщает, что «буртас... живет на реке, названной по его имени», причем эта река впадает в Итиль; хазары ... плавают из своего города вверх по реке, которая течет в их реку Итиль из верхних мест и которая называется Буртас». Река Буртас упоминается и в сочинении Димашки: «что касается племени буртасов, то они растянулись вдоль названной по их имени реки, впадающей в Итиль» [17, с. 264]. Наконец, о многочисленных городах и населенных местах на берегу реки Буртас сообщает Варди [16, с. 78].

Нам кажется, что за реку, впадающую в Итиль (Волгу), арабские авторы вполне могли посчитать Ахтубу. Если подходить строго научно, то Ахтуба, конечно же, не река, а один из рукавов Волги, но ее значительная длина (537 км.) и ширина русла, достигающая двухсот метров (в половодье – и трехсот метров) выводят этот поток в ранг значительных водных артерий. Ахтуба берет начало севернее г. Волгограда и недалеко от Красного Яра (населенного пункта в двадцати пяти километрах выше по течению от Астрахани) сливается с другим потоком из дельты Волги – рукавом Бузан. Свое название река Ахтуба получила от двух тюркских слов. «ак» – «белый», а «тюбе, туба» – холм, т. е. на русский язык Ахтуба переводится как «Белые холмы». Действительно в некоторых местах река образует обрывистые светлые берега. Даже в наши дни Ахтуба воспринимается как отдельная река со своим водным режимом. Поэтому вполне можно предполагать, что арабские, персидские купцы воспринимали Ахтубу как довольно мощную реку. Название Ахтуба, объясняемая с таких тюркских подразделений (кипчакских, огузских) как «белые холмы», во времена расселения по берегам реки другой тюркской группы (хазарской, болгарской, т. е. огузской) видимо, называлась Буртас, что является синонимом Ахтубы. Именно этот вариант сохранился в башкирском языке в форме «бурташ», т. е. белый камень, известняк, мел.

Можно допустить также, что под названием Буртас в арабских источниках упоминались места, где ныне находится г. Саратов. Известный исследователь ономастики А.Н. Кононов название Саратов объяснял из тюркских языков чувашского типа, как двухкомпонентное «сары + тав (тау)» – «белая гора». В древности в некоторых тюркских языках, например, в хазарском, болгарском, слово *сары*(г) в форме *сар* имело значение (как в современном чувашском) «белый», о чем свидетельствует название хазарской крепости Саркел – сар+кел (от среднеперсидского *гил* – «дом»); ср.: чуваш. «кил» – «дом». На хазарском языке Саркел то же, что на русском Белгород. Константин Багрянородный Саркел на греческий переводил как «белый дом». Поэтому русские Саркел на свой язык переводили как «Белая вежа». В чувашском шура, шора – «белый» и «кил» – «дом», откуда *шир кил*, *шор кил* – «белый дом» [10, с. 174, 175, 176].

Этого же мнения придерживался известный специалист по тюркским народам С.Г. Кляшторный, который пишет, что в языках болгарской группы слово «сары», «сарыг» означало «белый» цвет [9, с. 227]. В этом значении «Sari/Şari» упоминается и у Прииск Панийского в 463г., сараогуры (Sari/Şari Ogur) (Белые огуры) [8, с. 7]. Вполне возможно, что местность, где ныне расположен г. Саратов, в древности также носил название «буртас», т. е. «белые скалы / холмы», который сохранился в современном башкирском языке. В Саратовской области башкиры, как коренное население этого края, проживают и поныне.

Выше было отмечено, что А.Х. Халиков считал буртасов народом наиболее близким к башкирам. До нас дошли сведения восточных авторов также и о способах хозяйствования буртасов.

Во многих сочинениях восточных географов особо подчеркивается занятие буртасов бортничеством. Ибн-Русте, Бакри, Марвази и др. отмечают, что главное их богатство составляет мед, а Гардизи добавляет: «Плодов в этой стране нет; вино у них делается из меда». Бортничество связано или с использованием дупел толстых деревьев, или же специально выдолбленных дупел, что возможно только в лесной или лесостепной зонах. Распространение бортничества у буртасов также противоречит гипотезе о кочевой жизни; оно указывает на лесной или лесостепной характер страны, что согласуется с приведенным сообщением о наличии бортничества у буртасов и свиней. Существенной статьей дохода буртасов является и пушной промысел. Из страны буртас вывозят шкуры черных лисиц, представляющие самые ценные меха. Из них существует несколько видов: бурые и белые, не уступающие в ценности собольему и песцовому... Черные лисьи меха не встречаются нигде в мире, кроме этой страны и соседних с нею стран, писал Масуди. По В.Ф. Минорскому и Б.Н. Заходеру, буртасы экспортировали не только меха лисиц, но и куниц, горностаев, соболей, белок и бобров [1, с. 164].

Все эти виды деятельности были характерны еще с древних времен именно для башкир. Поэтому объяснение этнонима буртас с позиции башкирского языка, думается, вполне научно и корректно.

Источники и литература

1. Афанасьев Г.Е. Население лесостепной зоны бассейна среднего Дона в VIII–X вв. // Археологические открытия на новостройках. М., 1987. Вып. 2. С. 143–167.
2. Афанасьев Г.Е. Буртасы // Исчезнувшие народы. М., 1988.
3. Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа. 2002.
4. Добродомов И.Г. О некоторых гиппологизмах и созвучных словах. Из аланского пласта иранских заимствований чувашского языка // Труды НИИ языка, литературы, истории и экономики при СМ Чувашской АССР. Чебоксары, 1980. Вып. 97. С. 40–49.
5. Добродомов И.Г. Булгарские и буртасские слова в мусульманских средневековых сведениях о Поволжье // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности (тезисы докладов XXIX сессии постоянной международной алтаистической конференции. Ташкент. Сентябрь 1986 г.). М., 1986. Ч. II. Лингвистика. С. 49–51.
6. Закиев М.З. Проблемы языка и происхождения волжских татар. Казань, 1986.
7. Закиев М.З. Об этнолингвистических контактах народов Волго-Камья // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. (Тезисы докладов 29 сессии постоянной международной алтаистической конференции. Ташкент. Сентябрь, 1986 г.). М., 1986. Ч. 2. Лингвистика. С. 57–59.
8. Каратай Осман. Белые хорваты по данным восточных источников // *Rossica Antiqua* (авторизован. пер. с англ. В.Г. Ананьева). 2011. № 2. С. 3–22.
9. Кляшторный С.Г. Праславяне в Поволжье // Взаимодействие народов Евразии в эпоху великого переселения народов. Ижевск, 2006. С. 227–229.
10. Кононов А.Н. Семантика цветообозначений в тюркских языках // Тюркологический сборник. 1975. М., 1978. С. 159–179.
11. Очерки истории СССР: Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III–IX вв. М., 1958.

12. Тортика А.А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII – первая четверть X в.). Харьков, 2006.
13. Халиков А.Х. Истоки формирования тюркоязычных народов Поволжья и Приуралья // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971. Вып. 1. С. 7–36.
14. Халиков А.Х. Основные этапы тюркизации Среднего Поволжья и Приуралья // Фольклор, литература и история Востока. Ташкент, 1984. С. 414–417.
15. Халиков А.Х. К вопросу этнической истории Волго-Донья в эпоху средневековья и проблема буртасов // Тезисы к межобластной научной конференции (23–27 января 1990 г.). Пенза, 1990. С. 88–97.
16. Хвольсон Д.А. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-али Ахмеда бен Омара Ибн-Даста. СПб., 1869.
17. Mehren A.F. Cosmographie de Chems-ed-din Abou Abdallah Mohammed ed-Dimichqui. St.-Petersburg, 1866.

В.Я. Бабенко

(БашГУ, Уфа, Россия)

Д.А. Черниенко

(УИИЯЛ УрО РАН, Ижевск, Россия)

ТРАДИЦИИ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ УКРАИНЦЕВ БАШКОРТОСТАНА

Одной из этнографических особенностей Башкортостана, как части обширного Южноуральского края, является наличие в этнокультурной структуре региона представительного восточнославянского компонента. В том числе здесь исторически формировался один из крупных и относительно компактных ареалов украинского населения, что в XVIII в. было связано с привлечением населения для службы в пограничных гарнизонах, в XIX в. – с аграрно-колониационной политикой Российского государства, в XX в. – с развитием промышленности и потребностями в рабочей силе. В результате сложных социально-экономических процессов на протяжении нескольких десятилетий в довоенный период (перепись 1939 г.) численность украинцев БАССР достигла более 90 тыс. чел. (перепись 2010 г. – 39 тыс.).

Большая численность украинского населения в регионе, его заметная роль в хозяйственной, общественно-политической и культурной сферах обусловили высокий и стабильный научный интерес к данной этнической группе, который прослеживается с середины XVIII в. и до настоящего времени. Различия в интенсивности научной работы, широте исследовательских задач и направлений, характере привлекаемых источников, возможностях социальной презентации полученных результатов позволяют выделить пять основных историографических периодов.

1. Вторая половина XVIII – начало XX вв. – продолжительный период накопления, систематизации и первого опыта критического анализа информации об украинцах на Южном Урале. Профессиональные научные кадры в этот период еще не появились, поэтому информацию собирали и обрабатывали представители самых различных областей знания, главным образом из-за пределов Башкирии: ученые (П.С. Ефименко, Н.А. Фирсов, Г.И. Перетяткович), государственные чиновники (П.И. Рычков, И.Л. Дебу, В.А. Новиков, В.А. Абрютин, В.П. Михайлов), экономисты-статистики (В.М. Черемшанский, К.Е. Сувчинский, В.Э. Ден), краеведы (Ф.М. Стариков, В.Н. Витевский, В.А. Ефремов, Р.Г. Игнатъев), писатели (П.П. Свиньин, Г.И. Успенский, Ф.Д. Нефедов). Сочинения в разных жанрах отличаются по степени подробности и достоверности излагаемых событий. Благодаря исследовательскому энтузиазму и подвижнической деятельности указанных авторов были показаны причины, ход и результаты переселенческого движения; приведены важные статистические сведения, дана динамика демографических изменений; указаны старейшие населенные пункты, отмечены особенности хозяйства, быта, культуры переселенцев [8, с. 13–57].

2. В 1920–1930-е гг. на некоторое время активизировалось изучение родного края. Наиболее содержательные публикации принадлежат местным краеведам и ученым – Г.И. Комиссарову, М. Никитину, Н.Н. Барсову. Заметный вклад внесли ученые ленинградской школы: уникальную работу по анализу этнического состава Приуральского региона в 1926 г. подготовил Ф.А. Фиельструп; в 1929–1930 гг. в составе комплексной научной экспедиции АН СССР в БАССР работал этнограф А.С. Бежкович, который обследовал, в том числе, несколько населенных пунктов с преобладающим украинским населением [4]; в 1938–1940 гг. под руководством филолога-фольклориста Н.П. Колпаковой проводилась экспедиция Института истории, языка и литературы БашНИИ, маршрут поездок охватывал и места компактного расселения украинцев, где впервые были сделаны записи народного песенного творчества. В довоенный период преобладающей темой научных трудов оставалась история переселенческого движения, в научный оборот введено значительное количество статистического материала. Проведение экспедиций и, как результат, расширение источниковой базы за счет разнообразных полевых материалов позволило заложить основу для формирования в дальнейшем двух ведущих направлений – этнографического и фольклорного.

3. В июле 1941 г. – августе 1943 г. в Уфе в эвакуации находилась большая часть учреждений Академии наук УССР, в том числе Институт народного творчества и искусств (ныне – Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины). В план на 1942 г. была включена тема «Язык и фольклор украинского населения в Башкирии», поэтому научная работа Института сосредоточилась, прежде всего, на изучении традиционной культуры украинских переселенцев – фольклора, народного творчества, материальной культуры. Летом 1941 – весной 1943 гг. было организовано семь поездок по местам компактного проживания украинцев на территории Башкирии. В экспедициях приняли участие ведущие сотрудники АН УССР: филологи П.С. Лысенко, В.С. Ильин, фольклорист М.М. Плисецкий, этнограф В.П. Петров, музыковед М.Я. Береговский, писатели П. Панч, А.И. Копыленко и др., а также местные исследователи – краевед М.И. Касьянов, художник К.С. Давлеткильдеев. Главным результатом исследований стала подготовка и оформление собранных сведений в виде сборника научных статей (коллективной монографии) «Украинское народное творчество за пределами УССР. Украинцы в Башкирии», который обозначил новый и важный для советской этнографии того времени исследовательский объект – история и культура украинского народа в ино- и полиэтническом окружении. По ряду причин в тот период издание оказалось невозможным и было осуществлено, в том числе силами уфимских исследователей, совсем недавно [7].

4. После войны, в 1948–1949 гг. БашНИИ истории, языка и литературы совместно с кафедрой фольклора МГУ организовал ряд экспедиций с целью выявления и записи произведений устно-поэтического творчества русского населения республики, в том числе были записаны несколько украинских народных песен [1, с. 34–37]. В 1950–1980-е гг. происходило наращивание промышленно-технического, социального и культурного потенциала Башкортостана, в котором заметное место занимало украинское население. В результате формируется научно-познавательный интерес к различным сюжетам: 1) история переселенческого движения (Х.Ф. Усманов); 2) устное народное творчество (Л.И. Брянцева, И.Е. Карпухин, Ф.Г. Ахатова); 3) этнографическое изучение украинского населения (Е.П. Бусыгин, В.Я. Бабенко); 4) башкирско-украинское сотрудничество (А.Н. Киреев, Г.Р. Мухаметдинов и др.). В 1960-е гг. в БАССР начинается подготовка собственных научных кадров: определяющая роль здесь принадлежала Башкирскому филиалу АН СССР, где возникла и развивалась научная школа этнографии академика Р.Г. Кузеева; в Башкирском государственном университете сложилась научная школа фольклористики профессора Л.Г. Барага. Развитие украинистики на основе ведущих академических и университетских центров республики способствовало тому, что исследования приобретают организованный характер, методологическую основу (теории

«малых этнических групп» и межкультурного взаимодействия), реализуются программы регулярных экспедиций. Именно в рамках научной школы Р.Г. Кузеева в 1970–1980-е гг. впервые на Южном Урале и в России было развернуто системное и комплексное изучение истории, расселения, материальной культуры, фольклора, этносоциальных процессов, механизмов адаптации переселенцев и их потомков в полиэтничной и поликультурной среде на материалах отдельного региона – Башкирии [2].

5. В постсоветский период общий рост интереса к национальным вопросам, истории российско-украинского взаимодействия, особенностям проживания украинского этноса на территории России обусловили ряд новых черт в региональной историографии: 1) организационное оформление научной деятельности, складывание исследовательских коллективов (с 1999 по 2014 гг. научная работа в области украинистики проводилась в Уфимском филиале МГГУ им. М.А. Шолохова); 2) проведение научных мероприятий межрегионального, всероссийского и международного уровней; 3) расширение исследовательских тем и подготовка публикаций (Ф.Г. Ахатова, В.Я. Бабенко, М.А. Пилипак, Ю.В. Сиренко, Д.А. Черниенко и др.), диссертаций (Ф.Г. Ахатова, Н.А. Баранова, Т.Д. Крамарчук, А.Р. Хабибуллина); 4) разнообразие форм просветительства и популяризации украинской культуры (музейные коллекции, материалы в республиканских энциклопедиях, атласах и т. п.) [см., напр.: 3; 5; 6; 9].

Таким образом, длительные традиции изучения культуры украинского населения в регионе, значительный корпус разнообразных источников, системная и организованная научная деятельность позволяют рассматривать Башкортостан как один из центров этноисторических славистических исследований. На сегодня актуальной научной задачей является систематизация, обработка и социальная репрезентация архивных и неопубликованных материалов в форме научных изданий, электронного архива, пополнения музейных коллекций и т. д.

Источники и литература

1. Ахатова Ф.Г. Украинские песни в Башкортостане (Историко-этнографическое исследование). Уфа, 2000.
2. Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992.
3. Бабенко В.Я., Черниенко Д.А. Украинцы // Народы Башкортостана: Энциклопедия. Уфа, 2014. С. 312–334.
4. Бежкович А.С. Избранные труды. Уфа; СПб.; Киев, 2015. Ч. 1.
5. Завези од мене поклон в Україну... Фольклор українців Башкортостану. Уфа, 1999.
6. Песенный фольклор украинских переселенцев в Башкирии. Київ; Уфа, 1995.
7. Українці Башкирії. Київ; Уфа, 2011. Т. 1. Дослідження і документи.
8. Черниенко Д.А. Украинистика Южного Приуралья. Ижевск, 2013.
9. Черниенко Д.А., Пилипак М.А. Село Казанка и украинцы Альшеевского района. Уфа, 2012.

М.И. Багаудинова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНОГРАФИИ ДЕТСТВА БАШКИР

На сегодняшний день имеется огромное количество литературы по этнографии башкир. Труды Р.Г. Кузеева, С.А. Авижанской, Н.В. Бикбулатова, С.Н. Шитовой, Р.З. Янгузина и др., посвященные изучению этногенеза и этнической истории, шежере, этнодемографии, семейного быта, жилища, одежды, народного и декоративно-прикладного искусства, системы родства и других проблем башкирской этнографии, которые вносят значительный вклад в этнографию как науку. Заметное место в историографии башкирской этнографии занимают также работы М.Г. Муллагулова, Л.Н. Нагаевой, А.З. Асфандиярова и др. Известный ученый Р.З. Янгузин историю изучения башкир подразделяет на 5 этапов:

1. Древние и средневековые авторы о башкирах. 2. Этнография башкир в трудах ученых XVIII – середины XIX в. 3. Изучение этнографии башкир в пореформенный период и в начале XX в. 4. Этнографическое изучение башкир с 1920 г. до середины 50-х гг. 5. Этнография башкир с середины 1950-х по 2000 г. [6, с. 6]. Следовательно, с 2000 г. по нынешний день идет новый этап исследования этнографии башкир, основывающийся преимущественно на привлечении данных нескольких, смежных, а иногда даже и отдаленных, но способствующих конкретизации или детализации предмета изучения, наук.

В нашей статье мы хотим заострить внимание на одной отрасли этнографии, которая уже в силу своего предмета, объекта, материала исследования является междисциплинарной – этнографии детства. Действительно, на стыке этнографии, психологии, социологии и педагогики зародилась наука, «занимающаяся сравнительным изучением традиционных способов воспитания детей и самого мира детства, включая детские игры, фольклор и т. д.» [2, с. 328]. По-другому ее именуют *этнологией детства* или *культурной антропологией детства*. Несмотря на кажущуюся разносторонность и разновеликость включаемых в сферу научного поиска понятий и явлений, основной стержень – детство – позволяет сфокусировать проблематику в едином ключе, рассматривая круг изучаемых объектов в пределах одного народа, одной этнокультуры. Так, известны исследования по этнографии детства русских, чувашей, татар, хакасов, чеченцев, хантов; совсем недавно защищена диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук по этнографии детства русских Башкортостана [4]. Однако данная отрасль научного знания как отдельное направление в башкирской этнографической науке пока не нашла целостного описания; лишь некоторые ее аспекты получили освещение (и неоднократно) в отдельных статьях историков и этнографов при изучении семейного и общественного быта башкир, праздничной культуры, фольклора.

Отдельные аспекты данной темы затрагивались в работах Г. Шагаповой, Ф.Ш. Абсаликовой, Ф.Ф. Фатыховой. Вместе с тем проблемы, поднимающиеся этнографией детства, как нельзя лучше можно раскрыть на примере башкир, т. к. в традиционной башкирской семье ребенок, дети занимают особое место, поэтому все, что связано с ними, также получает особое развитие и особенный статус. К основным темам, рассматриваемым в рамках этнологии детства, обычно относят обряды, обычаи, связанные с рождением и воспитанием детей в традиционном обществе, предметы быта, игрушки, виды одежды, питания, детские болезни и недуги, народные способы избавления от них, фольклор, игры. В условиях нынешнего подъема национального самосознания, несмотря на глобализацию мира, данные темы все чаще становятся самыми актуальными, востребованными. Собственно говоря, каждая из вышеуказанных проблем сама может послужить и является отдельным предметом для исследования, с одной стороны, и может способствовать раскрытию ряда вопросов смежных тематик, с другой стороны. К примеру, детский фольклор, основывающийся на соотнесении художественного текста с игрой, состоит из самых различных жанров: сказки, скороговорки, колыбельные, считалки, потешки, прибаутки, заклички, частушки; включаются сюда и традиционные игры (подвижные, активные и т. д.). Изучение каждого из них по отдельности вскрывает глубинные пласты народного сознания; изучение их в совокупности дает представление о широте взглядов и особенностях мировоззрения этноса. Целостная стройная педагогическая система выстраивается при изучении раздела «Традиционная культура воспитания детей у башкир», т. к. каждая сказка, каждая пословица призваны обозначить дидактическую составляющую народного ума и жизненного опыта.

Общепризнано, что личность человека отражает ту культуру, в которой он родился или воспитан. Соответственно, человек с самого детства усваивает и отражает родную культуру. В центре внимания этнографов детства как раз и находятся вопросы, раскрывающие отличительные особенности мировосприятия детей различных народов, специфику механизмов и процессов приобщения к культуре и т. д. К слову сказать, в системе образования Республики Башкортостан было сделано очень много для того, чтобы

ребенок научился ориентироваться и идентифицировать себя с определенной культурой. Так, в 1990 г. в учебные программы школ республики был введен курс «История, литература и культура Башкортостана» (позже предмет стал называться «Культура Башкортостана»), а в 1996 г. – «Тормош һабактары» («Уроки жизни»), которые играли большую роль в культурологическом воспитании детей: если первый учил особенностям своеобразной духовной общности того культурного комплекса, который сложился на территории республики в результате исторического взаимодействия и взаимопроникновения культур других живущих здесь народов с культурой народа, давшего ей свое имя, то второй предмет стал поистине кладом информации о системе норм и традиций воспитания детей, сокровищницей башкирской культуры. В течение более 20 лет дети с удовольствием изучали эти предметы. К сожалению, эти дисциплины, имея могучий потенциал воспитания детей в современных условиях, оказались недолговечными.

В башкироведении проблемы этнографии детства рассматривались в различных исследованиях самыми разными авторами. К примеру, башкирские игры изучены с точки зрения этнографии, этнопедагогики, фольклора [1; 3; 5]. Однако, на наш взгляд, до настоящего времени не создано полного, систематического историко-этнографического исследования, в котором достаточно детально освещались бы все аспекты данной проблемы и которое бы помогло составить целостное представление об этнографии детства башкир. Как нам кажется, изучение этнографии детства следует считать весьма актуальной проблемой, которая представляет и научный, и значительный практический интерес. Включение материалов по традиционным методам и средствам воспитания и обучения, составляющих важную часть этнического наследия, помогают полнее, всестороннее изучить культуру народа во всем ее разнообразии.

Источники и литература

1. Абсаликова Ф.Ш. Башкирские народные игры и развлечения: Дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 1998.
2. Бим-Бад Б.М. Педагогический энциклопедический словарь. М., 2002.
3. Галютдинов И.Г. Поиграем вместе, друзья. Уфа, 1979. 1-е изд.; Уфа, 1995. 2-е изд.; Он же. Белый тополь, синий тополь. Уфа, 1991; Детский фольклор. Уфа, 1994. Кн. 1; Уфа, 1996. Кн. 2.
4. Диникеева Ю.Г. Этнография детства русских Башкортостана (конец XIX – середина XX в.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2016.
5. Сулейманов А.М. Детский игровой фольклор. Уфа, 2007.
6. Янгужин Р.З. Этнография башкир (История изучения). Уфа, 2002.

Б.Т. Бораш
(Актобе, Казахстан)

ОБРАЗ ПРАВИТЕЛЕЙ В ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ

Общеизвестно, что тюркский фольклор очень богат и разнообразен как по видам, жанрам, объему, так и по изображаемым в фольклорных образцах персонажам. Из многообразия действующих лиц в устном народном творчестве остановимся на образе правителей. Тема эта большая поэтому по данной проблеме рассмотрим такие вопросы как степень изученности темы в тюркском фольклоре, как персонажи – правители соответствуют ханам, султанам, эмирам в историческом плане и насколько раскрываются образы правителей по жанрам и по объему фольклорных образцов на примере казахского фольклора.

Вопрос о степени изученности темы можно четко разделить на два периода – на советский и на постсоветский. В советское время эта тема почти не разрабатывалась, главным образом из-за того, что в СССР изучение и исследование образа правителей было почти что запретным. Причиной тому – основанная на краеугольном камне марксизм-ленинизме классовом подходе в стране, от социально-экономических вопросов до

духовного развития советского общества. Это означало, что все те, которые стояли в верхней части иерархии власти автоматически причислялись к угнетателям, хотя в подавляющем большинстве случаев в народном представлении они вовсе не являлись злодеями и мракобесами. Но по диктовке господствующей идеологии советского государства правители, персонажи литературных произведений, должны были быть представлены читателям, как ярые угнетатели и кровопийцы простого народа и предстать перед читателями как можно больше в мрачном и непривлекательном виде. Те, которые попытались давать личности правителей-ханов в соответствии с народным представлением причислялись к буржуазным националистам. Эти произведения или исследования запрещались, а авторы нередко подвергались гонениям. Нередко, выполняя волю идеологов центра, отдельные исследователи осуждали ученых литераторов, издателей с республик за показ «тех произведений фольклора, в которых развивается идея о «добром царе», правящем в интересах народа» [6, с. 236]. Но в то же время правители России – цари, князья в художественной литературе, в произведениях искусства нередко изображались в более приглядном свете. Такая «двойная арифметика», конечно, коробила интеллигенцию с мест. Наверно поэтому один из наших известных поэтов Гафу Каирбеков написал такие строки:

«Бір сұрақ – әлі күнге мен аңғарман.
Сұрап келем ақылды адамдардан,
Өзге жұрттың хандары жақсы болып,
Біздің хандар қалайша жаман болған?» [4, с. 88].

Суть этих строк коротко сводится к тому, что поэт недоумевает, почему правители других народов так хороши, а наши – плохи.

Постсоветское время бывших южных тюркских республик СССР, в том числе Казахстана, соответствует периоду приобретения независимости и с отказом от пут марксизма-ленинизма и классового подхода во всем. Да и в самой Российской Федерации и в ее национальных республиках отказались от пелены советской идеологии. Теперь, например, в Казахстане главная задача – и в исторической науке, и в литературных произведениях показать личность ханов, султанов, эмиров строго правдиво и объективно, так, как даются в фольклорных источниках, к примеру, исключительно как повествуется в народной памяти.

Это такие вопросы как, во-первых, насколько личности правителей (ханов, султанов, эмиров, царей), изображенных в фольклорных произведениях и образцах имеют историческую основу, то есть насколько они соответствуют конкретным историческим личностям. Ответ на него будет зависеть в какой-то степени от того, насколько образец народного творчества древен, то есть от его исторической отдаленности. В волшебных сказках («Құламерген – Жоямерген») и в ряде героических эпических произведений, к примеру, в «Алпамыс батыре», главный персонаж батыр, он же и правитель. Если в волшебных сказках вымышленность героев не вызывает сомнения, то в «Алпамыс батыре», несмотря на его распространенность среди тюркских народов, солидный возраст (около 2 тысяч лет) и почти тысячелетний письменный вариант в «Книге моего деда Коркута» [8, с. 373–386] историчность личности Алпамыса в действительности полностью не доказана. В более позднем цикле эпосов «Сорок батыров Крыма» часть персонажей как Едиге, Нұрадин, Мамай, Мусахан действительно были правителями (биями) отделившейся от Золотой Орды в XIV в. Ногайской Орды, а имен некоторых персонажей, фигурирующих как ханы (Қарадөң, Нәрік) [7, с. 70, 132, 178], предстоит еще установить, именно в историческом плане.

Вторая сторона этой проблемы связана с тем, как раскрываются образы правителей в фольклорных произведениях. Здесь более значим фактор жанра и объемности, чем временной. У многих тюркских народов есть разделение устного народного творчества на малые, средние и более крупные по объему произведения. К малым жанрам в фольклоре обычно относят пословицы и поговорки, загадки и характерные только некоторым тюркским народам, как, например, казахам, бата сөздер (благословления, пожелания).

Конечно, в них образ хана не может раскрыться полностью просто из-за специфики, но отдельные характерные его черты все-таки улавливаются. Народная мудрость гласит «Ханда қырық кісінің ақылы бар» [1, с. 34] то есть, хан имеет ум сорока человек, тем самым подчеркиваются особые черты правителя – ум и находчивость. В пожеланиях и благословлениях правитель может адресно конкретизироваться. Например:

Әз Жәнібектей көсем бол,

Әз Тәукедей шешен бол.

Абылайдай үш жүздің басын қосқан,..

...Қазақтың Есім хандай панасы бол! [2, с. 32, 39].

Здесь обозначен особо значительный вклад каждого из этих ханов в становлении и укреплении казахской государственности. Аз Жанибек одним из первых основал Казахское ханство, был действительно вождем, увлекшим за собой племена и роды, составивших костяк казахского народа. Красноречивый Аз Тауке вместе с известными тремя казахскими биями (Толе, Казбек и Айтеке) возобновил казахскую конституцию («Жеті жарғы»), был зачинателем демократических начал в правлении государством. Хан Абылай объединил три казахских жуза в единое целое централизованное государство и дал отпор внешним силам, восстановил Казахское ханство почти в нынешних границах, а Еңсегей бойлы Ер Есім, иначе договязый Есим, был защитником казахской степи и почти 30 лет боролся с чужеземными завоевателями, вторгавшимися в страну со всех четырех сторон и отстоял территориальную целостность государства.

К средним по объему жанрам условно относят сказки и предания. В подавляющем большинстве из них главными персонажами являются правители. По нашим подсчетам в шеститомном сборнике «Казахских сказок» (2000 г.), включающим 524 сказки, более чем в двух третях (76,5 %) присутствуют ханы, везиры и цари. В разной степени в них раскрываются образы правителей. В 5 процентах из них дается образ хана, и только в одной сказке «Аяз би» полностью раскрывается образ главного героя [3, с. 102]. В преданиях и легендах, гораздо позднее по времени жанрах, чем сказки, наоборот образ ханов дается более полно. Почти треть преданий относятся к самым любимым народом героям этого жанра ханам Абылаю и Кенесары.

Более крупным жанрам фольклора большинства тюркских народов относятся героические, лиро-эпические эпосы и исторические песни или поэмы. Первые, то есть эпические образцы (батырлар жыры) характерны почти всем народам тюркского мира. Они от вторых, исторических песен, отличаются во-первых, обязательным присутствием мифических элементов, во-вторых, более древним происхождением, выше говорилось о двухтысячелетней истории эпоса «Алпамыс батыр», в-третьих, характерными для этого жанра эпическим стилем. Последние же, тарихи жырлар (исторические песни) появились гораздо позднее. В этом отношении башкирские исторические песни близки казахским, именно по времени. По остальным у казахских песен есть заметные отличия, точно также как у башкирских от казахских. Главными особенностями казахских исторических песен «тарихи жырлар» являются: во-первых, они сложились исторически из отдельных, близких по сюжету и тематике коротких «тарихи өлеңдер» (песен) в объемные, с более пространственным сюжетом, но с одной главной тематикой. Называются они «тарихи жыр», а из-за отсутствия аналога термину «жыр», в русском языке переводится «историческая песня». Во-вторых, наиболее крупные из них состоят из циклов, отдельных более-менее самостоятельных жыр (песен), посвященных периодам жизни главного героя, главным образом Абылай хана. Например, состоящие из семи циклов песен: от ухода Абылая в подростковом возрасте из родного очага вместе с сопровождавшим его преданным другом Оразом и прибытие к Толебию, назвавшего его за неопрятный вид Сабалак (Лохматый), но и приметивший в подростковом возрасте черты будущего государя; присоединение к стану Богенбай батыра для борьбы с врагами и мечь за смерть отца; первое единоборство (жекпе-жек) на поле брани с вражеским богатырем; его словесные баталии в плену у Галдан Церена, с широко известным в народе его философскими рассуждениями о цели его жизни и смысла

деятельности; походы за освобождение родной земли, объединение родов и жузов казахов в единое централизованное государство; провозглашение его главным ханом; до его последнего похода, необычном сне и смерти.

Образ правителей в героических эпосах даются более полнее чем в рассмотренных выше жанрах, наверно потому, что в эпосе и события, и время действия героев гораздо шире, но с известной окраской мифического характера. Этот оттенок присутствует тем больше, чем эпос древнее, например, в «Алпамыс батыре» сказочно быстрый рост героя, его отношения с Курткой и скакуном Байшубаром. Образы остальных ханов, как своих, так и вражеской стороны более реалистичны. Еще ближе к реальности эпос «Кобланды батыр», датируемый XV веком. Двадцать лет тому назад, во время празднования в нашем городе 500 летия эпоса на международной научной конференции, учитывая, что уж слишком много было исторических реальностей, касающихся и события, и места действия, и места захоронения главного персонажа и прочие факты; некоторые горячие головы в пылу дискуссии предлагали изменить жанр произведения из эпоса на историческую песню, поэму. Но все таки здравый смысл все оставил по своим местам. Эпического в произведении оказалось гораздо больше, чем в исторических песнях. Взять хотя бы знаменитый эпический элемент в «Кобланды» – бег Тайбурыла, которого знает каждый аксакал и требует, чтобы его внук прочитал его наизусть, где явно присутствует значительная доля эпического размаха, переплетенная с мифическим.

В героических эпосах, исторических песнях образы правителей раскрываются во всей полноте. Один из известных казахских фольклористов С. Каскабасов на примере героических эпосов, главных героев исторических песен и ряде образцов предания и легенд, разработал стройное теоретическое обоснование явлению целостности («тұтастану») в казахском фольклоре, обобщенности образов правителей, в основном на примере образа Абылай хана; рассматривается такая типизация по шести градациям и расставлены по шести полочкам: сюжеттік (сюжетное), ғұмырнамалық (биографическое), шежірелік (хронологическое), тарихи (историческое) и географиялық (географическое), со множеством доказательных фактов и примеров [5, с. 185].

Источники и литература

1. 7777 казахских пословиц и поговорок / Сост. Кейкин Ж.С.. Алматы, 2002.
2. Благословения молодым // Ақ бата / Сост. Аяпұлы М.. Алматы, 1996.
3. Казахские сказки: В 6 т. Алматы, 2000.
4. Кайырбеков Г. «Хан Абылай, узнав рано – ...» // Консадак (Стихи и поэмы). Алматы, 2003.
5. Каскабасов С.А. Явление целостности в казахском фольклоре // Жұлдыз. 1992. № 11. С. 181–198.
6. Климович Л.И. Героический эпос «Алпамыш» и его критика // Из истории литератур советского Востока. М., 1959. С. 294.
7. Қырымның қырық батыры: Героический эпос // Героические эпосы. Алматы, 1989. Т. 5.
8. Песнь о Бамси-Бейреке, сыне Кан-Буры // Книга моего деда Коркута / Пер. В.В. Бартольда). Коркут Ата: Энциклопедический сборник на казахском и русском языках. Алматы, 1999.

Ф.Ф. Гайсина

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ОТРАЖЕНИЕ ЗАПРЕТОВ В БАШКИРСКИХ СКАЗКАХ

Запреты находят широкое распространение в сказках, где играют основную роль в развитии сюжета, являются смежными мотивами. Они являются краткой формой большой по объему информации. Когда герой выбирает путь (стоит на точке бифуркации или стоит перед выбором), запреты помогают принять правильное решение. Запрет заставляет героя

задуматься. Следующий его шаг зависит от морально-нравственных качеств и совести героя.

Нарушения запрета могли привести к разным отрицательным последствиям, стать причиной многих негативных событий. Запреты, связанные с героями сказок, соблюдение или нарушение родительских заветов, представляют основной метод выбора спутника жизни, жизненного пути. В сказке «Одинокый батыр» герой три раза останавливает тестя, запрещая ему идти на войну, благодаря чему сохраняется царство, т. е. соблюдение запрета действует как способ организации, гармонизации жизни.

В сказках «*Арпа батыр*» («Арпа-батыр») [6, с. 54], «*Акъял батыр*» («Акъял-батыр») [6, с. 61], «*Мең дә бер карыш*» («Тысяча пядей») птенцы сказочной птицы Симурга только после данной ею клятвы не трогать батыра показывают его матери. Птица выполняет свое обещание, не трогает батыра, и сказка (а значит, жизнь) продолжается. Сказки с таким сюжетом играют роль наставлений, в них запреты выражены как в открытой форме, так и иносказательно. Акъял-батыр в одноименной сказке в момент прощания с друзьями повторяет: «После этого никогда не делайте зла своим друзьям» [6, с. 61]. Запрет на нарушение клятвы – один из самых строгих жизненных принципов. Именно для утверждения этой идеи сказочный, эпический, обрядовый фольклор выделяет феномен клятвы как залог развития жизни, залог нравственного роста.

Нарушение запрета зачастую приводит к гибели. В сказке эта тема имеет моральную нацеленность. В сказках «Харис и Хапис», «Ахмет-батыр и Худайбирде» [3, с. 81–86] и Харис, и Худайбирде не разрешают младшим братьям открывать одну из комнат, те их не слушаются и становятся жертвами Бабы-яги. В сказке «Урмантау» охотнику ясновидящая старуха говорит: «Сын у тебя родится, после 17 лет женится, но невестке скажите, пусть не отходит от него, тем более в лесу». Невестка нарушает этот запрет и на долгие годы теряет своего мужа.

В сказке «*Хәйләкәр Таз*» («Плешивый хитрец») старшие братья Таза (досл. таз – плешивый) не выполняют отцовские заветы, после смерти отца его тело ночью не караулят, и по этой причине с братьями случаются несчастья. В другой сказке – «*Ата васыяты*» («Отцовское завещание») [4, с. 122–127] – герой испытывает завещание, нарушая все запреты отца, и понимает, что отец был прав и что нужно прислушиваться к словам старших.

Сказочный запрет-совет «никогда не верь хитрецу», «будь осторожен с плутами» получает расширенное толкование. В сказке «*Шалтыр-шолтор һөйәк*» («Гремящая кость») девушка запрещает парню целовать сестренку, но парень запрет нарушает и теряет память, забывает о любимой. В сказке «Волк и лиса» лиса дает волку совет идти в камыши и съесть пасущихся на берегу животных, а сама поджигает камыши, таким образом сгубив в огне волка [2, с. 34].

И в эпосе, и в сказочных сюжетах нарушение запрета приводит к несчастью. В сказке «*Йетем*» («Сирота») сестра запрещает брату пить воду из следа копыта животного. Брат ее не слушается, пьет и превращается в козленочка.

Таким образом, укрепляется вера в то, что каждому человеку надо соблюдать заветы старших, соблюдать правила, обычаи, порядок в государстве. Запрет формируется как древняя память, опыт предков.

В некоторых сказках, наоборот, нарушение запрета ведет к удаче, к счастью. Например, в сказке «*Дәруиш*» («Странник») Дервиш говорит лисе: «Не ходи к царевне», но лиса, не послушавшись, идет. Впоследствии Дервиш богатеет, женится на царевне и живет счастливо. В данном случае он относится к запрету как возможности самореализоваться.

Из башкирских фольклористов отражение запретов в сказках изучала Г.Р. Хусаинова. В своих статьях «Виды запретов в башкирской волшебной сказке» [8], «Воспитательная функция башкирских народных сказок» [9], «Мотив наказания в башкирской волшебной сказке» [10] и др., она рассматривает запреты в башкирских сказках и раскрывает их функциональные особенности.

Во многих эпосах и сказках главному герою нельзя оборачиваться. Например, в эпосе «Изеукэй» («Идукай») ставится условие: если Идукай обернется и посмотрит назад, выходящие из озера лошади вернутся обратно [5]. В легенде «Йылкысыккан күл» («Озеро, из которого вышли кони») таинственный джигит требует от охотника не оборачиваться [1, с. 64]. Об этом сказочном мотиве еще в 1987 г. писал Р.Г. Назиров в статье «Запрет оглядываться» («К происхождению фольклорного мотива» [7]).

Оглядываться назад – это значит возвращение в прошлое. От этого и оберегает мораль запретов в сказках, эпосе, обрядах. В свадебных обрядах невеста при переезде в дом жениха не должна оглядываться. В погребальном обряде «возвращаясь с кладбища, нельзя смотреть назад, чтобы не увязалась болезнь». Таким образом, запрет не оглядываться, как практический способ нормализации человеческих отношений, имеет не только сказочные, но и обрядовые реалии.

Итак, в сказках в развитии сюжета запреты играют важную роль, можно сказать, что во многом выполняют основную функцию. Как видим, в сказках есть обычные запреты-советы, запреты-наставления, запреты-обереги, запреты-просьбы, запреты-предположения и категорические запреты, которые имеют формы угроз, постановлений.

Источники и литература

1. Башкорт халык ижады. Риүәйәттәр, легендалар. 2-се т. / Төз., инеш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы Ф.А. Нәзершина. Өфө, 1997.
2. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. 2-се китап / Төз. М. Минһажетдинов, Ә. Харисов; аңлатмалар Л. Бараг, М. Минһажетдинов. Өфө, 1976.
3. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. 3-сө китап / Төз. Н. Зарипов, М. Минһажетдинов; аңлатмалар Л. Бараг, Н. Зарипов. Өфө, 1978.
4. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр. 4-се китап / Төз. Ә.М. Сөләймәнов; аңлатмалар Л. Бараг, Ә.М. Сөләймәнов. Өфө, 1981.
5. Башкорт халык ижады. Эпос. 4-се том / Төз. М. Сәғитов, Б. Байымов. Өфө, 1999.
6. Йәшәгән, ти, батырзар: Башкорт халык әкиәттәре. Өфө, 1990.
7. Назиров Р.Г. Запрет оглядываться (К происхождению фольклорного мотива) // Фольклор народов РСФСР. Межэтнические фольклорные связи. Межвуз. науч. сб. Уфа, 1987. С. 31–38.
8. Хусаинова Г.Р. Виды запретов в башкирской волшебной сказке // Культура народов Башкортостана: Прошлое и современность. Уфа, 2003.
9. Хусаинова Г.Р. Воспитательная функция башкирских народных сказок // Городские башкиры: Прошлое, настоящее, будущее. Материалы V Межрегион. научн.-практ. конф., посв. III Всемирному курултаю башкир. 9 апреля 2008 г., г. Бирск. Уфа, 2008. С. 188–190.
10. Хусаинова Г.Р. Мотив наказания в башкирской волшебной сказке // Этнос. Общество. Цивилизация: Кузеевские чтения. Материалы Междунар. практ. конф., посв. 80-летию Р.Г. Кузеева / Под ред. А.Б. Юнусовой. Уфа, 2009. С. 196–199.

Н.Н. Глухова

(МарГУ, Йошкар-Ола, Россия)

СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА ФИННО-УГРОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

Оригинальность культур финно-угорских народов Урало-Поволжья с давних пор привлекала к себе внимание представителей различных наук. Хронология собирания и записи, публикации и изучения фольклора мари, мордвы, коми и удмуртов в течение XX в. отражены в многочисленных публикациях. В этих работах отмечается большая роль российских, венгерских, финских, немецких ученых в издании и исследовании собранных материалов. Обобщение основных идей многочисленных публикаций исследователей фольклорных жанров разных этносов представлено в монографии В.А. Глухова и Н.Н. Глуховой «Системы символов песен финно-угров Урало-Поволжья». В разделе,

посвященном этому вопросу, указано, что на протяжении последних ста лет исследователи изучали разные аспекты фольклорного наследия рассматриваемых народов как в сравнительном плане между собой, так и взаимодействие устного народного творчества мари, мордвы, коми и удмуртов с языками и культурами соседних или некоторых других родственных этносов [4, с. 13–22].

Особое внимание межэтнической общности и взаимосвязи фольклорных жанров народов Поволжья и Урала уделялось в 1980-е гг. XX столетия. В исследованиях данного периода выбор тематики и методики объяснялся тем, что фольклор народов бывшего Советского Союза обладал уникальным богатством межэтнических связей общностей, которые связывали поэтическое творчество всех народов страны. Немаловажной причиной изучения народного творчества являлась необходимость исследования общего и особенного на основе аналитических разработок поэтики устного народного творчества, что дополняло общетипологический подход к фольклору. Учеными ставились задачи широкоохватных работ сравнительного характера с целью изучения художественного языка, поэтических констант, которые могли показать новые научные результаты, выходя за рамки узколокального подхода [3, с. 3–7; 7, с. 112–120]. При этом исследователям рекомендовалось дополнить и расширить область сопоставлений и стремиться к тому, чтобы фольклорные тексты рассматривались в более широком экстралингвистическом контексте [11, с. 7–13]. Можно сказать, что намечались дискурсивный и лингвокультурологический подходы к изучению фольклорного материала. Однако эти планы не были реализованы, так как вопросы взаимодействия чаще всего только намечались [10, с. 38–43].

Работы фольклористов в рассматриваемый период и в последующие годы в основном посвящены изучению: 1) отдельных вопросов композиции, сюжетной тематики или поэтики жанров фольклора какого-то одного народа; 2) двусторонних связей во взаимодействии родственных финно-угорских языков и культур; 3) влияния соседних этносов на устное творчество того или иного народа финно-угорской группы [4, с. 20].

Аспекты изучения устного народного творчества настолько многообразны, методологические приемы так многочисленны, что нет возможности останавливаться на каждом из них подробно. Тем не менее, можно указать на несколько исследований, которые могут считаться значимыми для развития сравнительной фольклористики в описываемый период, так как в них изучались фольклорные жанры с учетом широкого культурного фона. Можно утверждать, что они помогли появлению и формированию такой науки, как «кросскультурная лингвофольклористика», предполагающей сравнение фольклорно-языковых явлений, принадлежащих устному народному творчеству двух и более этносов [12, с. 35–36].

Определенным этапом в разработке сравнительных исследований того периода, содержащих анализ взаимодействия родственных культур на фоне влияния фольклорных традиций соседних народов, явилась обобщающая монография А. К. Микушева в конце 1970-х гг. [8] В статье «Общность и специфика фольклорных традиций финно-пермских народов» исследователь утверждает, что общий пласт и единые закономерности четче всего прослеживаются в языках и культурах тех народов, которые длительное время сохраняли определенное единство, и указывает на финно-пермскую группу народов – удмуртов, пермяков и зырян. Он предлагал учитывать и соседство удмуртов с тюркскими, а коми с угро-самодийскими народами наложило отпечаток как на язык, так и фольклор пермских народов [9, с. 61]. Удмуртские фольклористы рассматривали некоторые жанры в историческом плане. К таким работам относятся исследования Д. А. Яшина, который изучал сказкотворчество пермских и тюркоязычных народов Поволжья и Урала [13, с. 63–68]. Сравнение некоторых характерных особенностей народной драмы мари с удмуртскими театрализованными представлениями в комплексе календарных и семейных обрядов, а также компаративное изучение мариjsких и удмуртских мифов, легенд и преданий проводилось В. А. Акцориным [1, с. 183–191; 2, с. 240–242].

В ряде теоретических работ марийский фольклорист А. Е. Китиков исследовал пословицы и поговорки финно-угорских народов Поволжья и Приуралья. В монографии «Своеобразие пословиц и поговорок финно-угорских народов Поволжья и Приуралья», наряду с кратким аналитическим обзором содержания паремиологических сборников, автор предлагает текстолого-тематическое исследование пословиц и поговорок финно-угров. Сравнительный анализ дополняется интерпретацией поэтических характеристик обширного материала афористичного жанра фольклора с целью определения национальных, межэтнических и универсальных характеристик в культуре мари, мордвы, коми, удмуртов [6].

В 2005 г. в пленарном докладе на X международном Конгрессе финно-угроведов на тему «Финно-угорская фольклористика в России: итоги, проблемы и перспективы» Т. П. Девяткина подвела итоги работ исследователей устно-народного творчества за 35 лет – с момента проведения последней Всероссийской конференции по проблемам изучения фольклора финно-угорских народов, отметив и работу фольклористов Мордовии, которые в основном исследовали фольклорные жанры своего народа [5, с. 75–92].

Рассмотрение современной существующей литературы по проблеме показало, что к настоящему времени существует лишь небольшое количество публикаций, в которых представлены результаты изучения фольклора финно-угорских народов в сравнительном плане. Однако разработка теоретических и методологических вопросов компаративного изучения фольклорных жанров народов Урало-Поволжья даст основание для изучения устного народного творчества различных этносов с позиций современных достижений филологической науки. Инновационные подходы к традиционному материалу позволят получить новые данные для сопоставления динамики систем образов, символов и ценностей, составляющих основу этнической самобытности и идентичности народов.

Источники и литература

1. Акцорин В.А. К вопросу об истории народного театра поволжских и приуральских финно-угорских народов // Вопросы финно-угроведения. Йошкар-Ола, 1970. Вып. 5. С. 183–191.
2. Акцорин В.А. Удмуртско-марийские взаимосвязи по данным мифов, легенд и преданий // 17-ая Всесоюзная финно-угорская конф.: Тезисы докладов. Устинов, 1987. Ч. 2. С. 240–242.
3. Гацак В.М. О перспективах изучения межнациональных фольклорных общностей и взаимосвязей // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983. С. 3–7.
4. Глухов В.А., Глухова Н.Н. Системы символов песен финно-угров Урало-Поволжья. М., 2012.
5. Девяткина Т.И. Финно-угорская фольклористика в России: Итоги, проблемы и перспективы развития // Пленарные доклады X Междунар. конгресса финно-угроведов. Йошкар-Ола, 2005. Ч. I. С. 75–92.
6. Китиков А.Е. Своеобразие пословиц и поговорок финно-угорских народов Поволжья и Приуралья (К проблеме национального и интернационального). Йошкар-Ола, 1989.
7. Кудряшова В.М. О совершенствовании использования фольклорного материала в изучении проблем взаимодействия культур разных народов // Идеино-эстетическое взаимодействие коми фольклора и литературы с культурой народов СССР. Сыктывкар, 1985. С. 112–120.
8. Микушев А.К. Коми-эпическая традиция и ее связь с эпосами соседних народов. Типология народного эпоса. М., 1975.
9. Микушев А.К. Общность и специфика фольклорных традиций финно-пермских народов // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983. С. 56–61.
10. Перевозчикова Т.Г. Проблемы исследования удмуртского фольклора в межнациональном контексте // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983. С. 38–43.
11. Путилов Б.Н. К типологии межэтнических фольклорных связей: Природа, закономерности, механизм // Межэтнические общности и взаимосвязи фольклора народов Поволжья и Урала. Казань, 1983. С. 7–13.

12. Хроленко А.Т. Кросскультурная лингвофольклористика: Становление, методология, перспективы. Курск, 2008.

13. Яшин Д.А. Общие мотивы в сказках пермских и тюркоязычных народов // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1974. Вып. I. С. 63–68.

З.М. Давлетшина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

«ЗОЛОТОЙ ШОВ», ВОСПЕТЫЙ НАРОДОМ (ВЫШИВАЛЬНОЕ ИСКУССТВО БАШКИР – ВОЗРОЖДЕНИЕ ИЗ ПЕПЛА)

В памяти башкир сохранилось богатое наследие народа: песни, сказки, поговорки, загадки, в которых образно отразились его миропонимание, духовная и материальная культура, воспевались несметные сокровища Уральских гор, красота и уникальность башкирского народного творчества.

Мустай Карим, известный писатель, поэт и философ, восхищаясь Башкирским краем, писал: *«Урал свой мы называем золотым швом, соединяющим два материка... Когда-то Европу от Азии отделяла вода... Владыка вселенной позвал к себе джигита-башкира и велел ему взять большую стальную иглу и бесконечно длинную золотую нить и пришить Европу к Азии... Так возник Урал... и начался род башкирский...»* [7, с. 441]

В старинных народных песнях навечно сохранились ценные сведения, посвященные мастерству башкирских вышивальщиц, расшивавших костюмы в технике золошвейной глади: декорирование тюбетеек серебряным позументом *ак ука* [4, с. 233], нанизывание кораллов *марйән* на шелковые изделия [4, с. 249] и др. В одной башкирской легенде рассказывается о необычном подарке невесты жениху – чудесном поясе, «шитом шелком, серебром и золотом», обшитом самоцветами и кистями, переливающимся «всеми цветами радуги» [4, с. 223; 2, с. 211].

Музейные экспонаты и литературные источники также подтверждают, что в качестве украшений башкирские вышивальщицы использовали серебряные нити или позумент (№ 6888/1 РЭМ; № Э-38-26 МАЭ ИЭИ УНЦ РАН), цветное мулине, шелк, монеты (№ Э-3826 МАЭ ИЭИ УНЦ РАН) и их имитации (№ 2183 ДИКМ), цветной бисер и белый, имитирующий жемчуг (№ 19627/1 ПОКМ, № 925 ДИКМ).

Яркие и самобытные костюмы, поражая воображение своей изысканностью, выполняли в обрядах жизненного цикла башкир многочисленные функции, в первую очередь, магико-охранные.

Развитая торговая сеть связывала Приуралье со странами Средней Азии, с Волжской Болгарией, Персией, Турцией, Китаем и другими восточными странами, что способствовало притоку в край восточных тканей, жемчуга, бисера, кораллов, самоцветов и т. д. Необходимую фурнитуру и материалы для декоративного оформления изделий можно было купить и на местных ярмарках. Согласно статистическим данным, в 1850 г. на территории бывшей Оренбургской губернии действовали 124 ярмарки. Из них наиболее крупными по торговым оборотам были Мензелинская, Бугульминская и Уфимская ярмарки [5, с. 387]. В г. Уфе, кроме обрабатывающих, красильных и текстильных производств, имелось небольшое предприятие по изготовлению золошвейных изделий [10. Приложение № 26].

Однако, социально-экономические реформы XIX в., резко углубившие имущественное неравенство среди населения, привели к постепенному обнищанию народных масс. В литературе уже обращалось внимание на тот факт, что в конце XIX в. украшения для костюмов из серебра, кораллов, бирюзы, а также изящные головные уборы зачастую обменивались населением на продукты питания, продавались вездесущим скупщикам. Отмечалось, что «...небольшое количество серебра в нитках этих «золотных» головных уборов служит причиной их массовой гибели: скупщики покупают уборы сотнями и выжигают из них серебро» [6, с. 25–26; 11, с. 749, 764]. Таким образом, резкое

изменение условий жизни и быта (войны, революционные события, голод) привели к утрате навыков вышивального искусства, нивелировке местных особенностей в украшении тканых и вышитых изделий, традиционных костюмов и головных уборов.

Сегодня лишь в отдельных музеях, на старинных фотографиях да в сундуках некоторых рачительных старожилов можно еще увидеть те самые воспетые народом предметы традиционного башкирского костюма, украшенные золотым шитьем.

Исследователи в недалеком прошлом отмечали, что золотное шитье в башкирской вышивке не имело прочных и глубоких традиций и техника его до нас не дошла. Они фиксировали женские колпаки, вышитые золотыми и серебряными нитками и белым бисером на севере, северо-западе и северо-востоке республики, а также единичный экземпляр кошелька из северо-восточной части Башкирии. Отмечается, что золотошвейная гладь, применяемая башкирскими вышивальщицами, была близка по орнаменту к аналогичной вышивке казанских татар и народов Средней Азии, у которых она была широко распространена [9, с. 56–57].

Проведенное нами исследование показывает, что башкирские вышивальщицы использовали в работе старинную технологию золотного шитья гладью «вприкреп», основанную на покрытии драгоценной нитью только лицевой стороны изделия. Серебряная или золоченая нить не продергивалась через ткань (так как, будучи обернутой, вокруг хлопчатобумажной или шелковой нити, проходя сквозь плотную основу, она могла обнажить эту нить), а накладывалась на ее поверхность по настланному трафарету. Поэтому использовалась «рабочая» (шелковая) нить, которая прошивала поверхность вышитого элемента по определенной схеме мелкими стежками, создавая, таким образом, узор. Доминировала гладь *нагыш* (термин, часто встречающийся в фольклоре), выстилающая намеченные узоры в форме параллельных повторов, располагающая их в шахматном порядке или в форме распускающихся листьев.

Золотная вышивка чаще всего выполнялась по бумажному трафарету. Этнографические источники свидетельствуют о том, что шитье изделий при помощи металлической нити выполнялось по бархату, прикрепленному к простому материалу. Ткань натягивалась на ручные пальцы, а поверх закрепляемого бархата пришивался бумажный трафарет с узором. Вышивка выполнялась поверх этого трафарета.

Наряду с пряденой золотной нитью использовалась и канитель (тонкая золотая или серебряная нить, скрученная в виде спирали или пружины, полая внутри). Оформление изделий с помощью канители требовало особого мастерства. Металлическую пружину разрезали на мелкие части, необходимое количество которых вдевали через тонкую иголку в нитку и прикрепляли к бархату. В качестве настила использовали картон, ткань, кожу, нитки.

Бисеринки, нанизанные на нити, прикреплялись по контуру, перекрывая рисунок. Для придания узору объемности на основу под бисер подкладывали вату. Жемчужные цветы сначала крепили на картон, а затем пришивали к ткани. Особую объемность узору придавали сочетанием в орнаменте бусин мелкого и среднего размера.

В орнаментации головных уборов и предметов костюмного комплекса сохранились наиболее древние узоры, которые не употребляются в украшении других изделий. В результате изменения мировоззрения, ухудшения экономического положения народа многие традиционные орнаментальные мотивы постепенно исчезали... От прежнего архаического, магического по своей семантике орнамента, в вышивках и украшениях остались лишь отдельные элементы в виде «древа жизни», цветочно-растительных мотивов, узоров в виде птичьего пера и т. д.

Подводя итоги, отметим, что в республике в настоящее время сохраняется тенденция возрождения народных традиций и обычаев, национальных праздников. Красочно и масштабно проводятся сабантуи, шежере-байрамы, дни национального героя Салавата Юлаева, выставки и демонстрации изделий декоративно-прикладного искусства. Яркие, нарядные обрядово-бытовые изделия, выполненные в технике ткачества, вышивки,

лоскутной мозаики, плетения и вязания, коврово-паласные и войлочные предметы, несут в себе элементы национальной культуры. Эти всенародные мероприятия свидетельствуют о том, что происходит перевоплощение народного искусства, возрождение и обогащение новыми элементами старинных произведений прикладного народного творчества.

Таким образом, можно сказать, что золотошвейная вышивка у башкир, как и у ряда других народов, становится в буквальном смысле этого слова искусством, возрожденным из пепла. Бесценным неотъемлемым достоянием культуры, накопленным и пронесенным народом через века, являются праздничные и обрядовые изделия, колоритные фольклорные и сценические костюмы: тюбетейки, женские головные уборы в виде кашмау и колпачков, нагрудные украшения, камзолы, еяны, платья.

Источники и литература

1. Авижанская С.А., Бикбулатов Н.В., Кузеев Р.Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964.
2. Башкирское народное творчество. Уфа, 1987. Т. 1, 2.
3. Башкирское народное творчество. Уфа, 1993. Т. 7. Пословицы, поговорки, приметы, загадки.
4. Башкорт халык ижады. Өфө, 1977.
5. История Башкортостана с древнейших времен до 60-х годов XIX в. Уфа, 1997.
6. Казанцев Н. Описание башкирцев. СПб., 1866.
7. Карим М. Сочинения. В 5 т. Уфа, 1999. Т. 5.
8. Кузеев Р.Г., Бикбулатов Н.В., Шитова С.Н. Декоративное творчество башкирского народа. Уфа, 1979.
9. Научный архив УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 2. Д. 455. Л. 56–57.
10. Обзор Уфимской губернии за 1913 г. Уфа, 1915. С. 30–31.
11. Флоринский В.Ф. Башкирия и башкиры // Вестник Европы. 1874. № 12. С. 749–764.

Сокращения

РЭМ – Российский этнографический музей (СПб.)
МАЭ ИЭИ УНЦ РАН – Музей археологии и этнографии Института этнологических исследований им. Р.Г. Кузеева (УНЦ РАН)
ДИКМ – Дюртюлинский историко-краеведческий музей РБ
ПОКМ – Пермский областной историко-краеведческий музей

Л.Н. Доница
(ИИ АНРТ, Казань, Россия)

ТАТАРСКИЕ НАКОСНЫЕ УКРАШЕНИЯ: ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА ТЕХНОЛОГИИ ИЗГОТОВЛЕНИЯ И ОРНАМЕНТА

Ювелирные украшения представляют собой особую категорию этнической культуры, которая в силу заключающейся в ней научной информации (форма изделий, конструкция, технико-технологические параметры, орнамент) представляет собой важный исторический источник, позволяющий достаточно обоснованно иллюстрировать этапы этнической истории народа. В качестве такого источника могут выступать накожные украшения, которые у татарок, как и у большинства тюрков Евразии, получили самое широкое распространение. Они были чрезвычайно разнообразны по форме, способам ношения, по технике изготовления и декоративного оформления [10, с. 27–30]. Синхронный и диахронный этно-археологический и искусствоведческий анализы с привлечением идентичных материалов близкородственных тюркских этнических образований и финно-угорских этносов Евразии позволяют выявить информативные возможности традиционных татарских накожных украшений.

В материалах Историко-этнографического атласа татарского народа представлено три типа накожников: *чулты* – тип I, *чэч тэнкәсе* – тип II, *чэч кап* – тип III [12, с. 204–210].

Первые два в качестве составного или декоративного элемента включают ювелирные украшения или монеты.

Чулпы (*чеч бау*) – наконники в виде узкой ленты-тесьмы, вплетаемой в косы, на которую с помощью колец крепились различные звенящие подвески: монеты, бляхи, самоцветы в оправе. Чулпы делятся, в свою очередь, на четыре варианта [10, с. 27–30].

Самое широкое распространение имели чулпы *с бляхой в основе* и прикрепленными к ней подвесками из серебряных монет разного достоинства, реже – чеканных и филигранных блях. Чулпы имели много подвариантов соответственно количеству и характеру соединения блях между собой: *берле (бер буынны) чулпы, гөрабәнкале чулпы* – из одной бляхи, *ике буынны чулпы, ике такталы чулпы* – двух, *оч буынны чулпы* – трех блях. Наконники из шести-девяти блях соединялись в два или три ряда коромыслищем – *көянтәле чулпы* и крепились сразу к обеим косам [4, с. 64–65].

Типичными для казанских татарок считаются чулпы, имеющие в основе бляху **лопастной формы** [10, с. 27–30]. Преимущественно, такие бляхи изготавливались в технике *ажурной филигрании*, получившей наибольшее распространение и развитие в казанско-татарском ювелирном искусстве XVIII–XIX вв. Принцип сканой ажурной орнаментации, заключающийся в использовании проволоки различного способа изготовления, обуславливающего ее параметры – заполнении крупных элементов мелкими – встречается повсеместно. Все технологические этапы взаимообусловлены, логично выстроены и сопряжены с техникой пайки. Из этого набора общих технологических приемов создается множество этноспецифических самобытных образных решений. Стилизовое своеобразие филигрании проявляется при анализе комплекса художественных и технологических приемов, применяемых татарскими ювелирами. Для этой цели впервые нами была осуществлена макросъемка. Данная методика тщательно разработана и апробирована Н.В. Жилиной [5].

Основой филигранной бляхи для чулпы служил силовой каркас из гладкой проволоки прямоугольного сечения, изготовленной ковкой или вальцеванием. Он состоял из двух вписанных друг в друга частей. Внешний каркас, в форме лопасти, определял силуэт бляхи; внутренний образовывал отверстие, как правило, овальное или круглое, в которое вставлялся плоский кабошон в оправе. Эти две силовые части соединялись элементами из проволоки тех же параметров или чуть тоньше. Способы соединения собственно и предопределяли структуру орнамента, формировали его художественный образ и разнообразие декоративных воплощений. Систематизация и анализ массового материала в данном контексте выявили четыре варианта филигранных лопастных блях и большое количество их трансформаций, зависящих от ряда факторов: мастерства ювелира, пропорций силуэта внешнего каркаса и параметров проволоки, формы и размеров камня и т. п. Безусловно, важнейшим фактором является то, где и для кого они изготавливались. Чулпы с филигранными лопастными бляхами в основе были распространены и у других субэтнических групп этноса: татар-мишарей [9, с. 162], касимовских татар [1, с. 301], а также у многих тюркских народов: казахов [8, с. 196–199], башкир [16, с. 124–125].

Для миниатюрной орнаментации лопастных блях татарские ювелиры применяли вальцованную проволоку двух видов: гладкую (гладь) и спиральной навивки (канитель). Основным мотивом являлся простой односторонний завиток в один оборот. Морфология витка канители имеет ряд специфических признаков: разделения витков на боковой части сильно разглажены при вальцевании, рельеф края состоит из мелких полукруглых лепестков. Толщина канители варьировалась, высота определялась каркасом (1,5–2,0 мм). Филигрань отличается плотностью заполнения пространства завитками внутри каркаса, причем, это была взаимообусловленная система, проявляющаяся на уровне анализа каждой бляхи. Обе поверхности лопастной бляхи представляли собой фактически ровные графически орнаментированные плоскости, над которыми в центре, в равной степени высоты, чуть возвышался плоский кабошон, традиционно – сердолик. Зернь в качестве

орнаментации применялась редко, причем, только на одном из вариантов блях. Зерна большого диаметра укладывались в головки завитков, также с двух сторон.

Форма лопасти была органична характеру крепления блях в чулпах: на верхнюю и нижнюю часть напаивалась петля. Для боковых подвесок петли также напаивались, редко отверстие формировалось на уровне орнаментальной структуры, встречаются образцы, на которых миниатюрная орнаментация для кольца банально деформировалась. Петли напаивались и на подвески, в качестве которых выступали бляшки, жетоны, монеты разного достоинства. Причем монеты подбирались так, что на одну из сторон украшения приходились все изображения двуглавого орла. Подвижное крепление элементов чулпы посредством колец в синтезе с конструктивными особенностями плоскостной ажурной филигрании в определенной степени уравнивали значение лицевой и изнаночной сторон украшения.

Чулпы из литых блях, имитирующих плетение из проволок, или орнаментированных растительным орнаментом методом чеканки и гравировки, в середине XIX – начале XX в. среди татарок имели незначительное распространение. Накосники из литых и штампованных блях восходят, вероятно, к раннебулгарским украшениям из литых шумящих блях-подвесок [15, с. 79]. Генезис типа казанско-татарских «чулпы» прослежен в исследованиях С.В. Суловой [11].

Чач тәнкәсе (тезмә) – накосники в виде простеганных одной или двух-трех полос ткани, обычно скрепленных между собой перемычками, или позументных на плотной основе лент. Близкие аналоги известны у башкир, у соседних финно-угорских народов края: мордвы, удмуртов, восточных марийцев [10, с. 30].

Если в накосниках *чулпы* бляхи являлись непосредственным элементом конструкции, то в накосниках *тезмә* они выполняли декоративную и обереговую функции. На обе полосы друг за другом нашивались монеты или круглые бляхи диаметром 3,3–4,1 см., в которых пробивалась дырочка или к ребру припаивалась петля. Бляхи изготавливались методом плоскорельефной чеканки способом насечки, получившей наибольшее распространение в татарской ювелирной традиции XVIII–XIX вв.

Данные бляхи отличаются общей стилистикой: плоский низкорельефный орнамент, сохраняющий чистую гладкую поверхность металлической пластины, на фактурном зерновом фоне. Украшения с «орнаментом, оставленном резервом на фоне, заполненном маленькими кружками пуансона, широко распространились на просторах Евразии с монголами» [7, с. 54]. Близкие аналогии находим в оформлении согдийского художественного металла VIII–XI вв. [3, с. 72], в золотоордынских материалах [14, с. 174–175]. Чеканка насечкой прослеживается на нашивных бляхах, входящих в костюмный комплекс, у казахов [13, с. 155], башкир [2].

Особенности конструирования знаково-образной системы орнаментации чеканных блях, выбор мотивов и использование технологических приемов их трактовки отражают особенности регионального развития ювелирного ремесла, которые невозможно рассматривать вне контекста общемусульманского искусства. Основными мотивами орнаментации чеканных блях были, преимущественно, каллиграфические тексты на основе арабской графики. Тексты, за редким исключением, поддаются переводу. Например: «Аллах все совершает. Это благородная высокая печать!» [НМРТ, № 10198–86, 10221–218, перевод Н.Ф. Исмаилова, 2014]. Композиционное построение блях придерживалось определенных принципов: текст размещался на двух-трех регистрах, эпиграфика окружалась бордюрным орнаментом из растительного побега, символизирующего «райский сад». В каллиграфическую композицию нередко включалась птица с раскрытыми крыльями – мотив, встречающийся во всех видах татарского прикладного искусства.

Нижний конец *тезмә* украшался накосниками чулпы. На верхний сшитый конец полосок, у основания косы, нашивалась крупная чеканная бляха *чач төбе* прямоугольной формы со срезанными углами. Бляхи орнаментировались аналогичным образом и нередко инкрустировались камнями. Довольно популярны были тексты с адресными

благопожеланиями, а также именами «Людей Пещеры» корана [6, 18:9–26, с. 312–315], которые считались покровителями девушек и женщин. *Чэч төбе* исполняла роль мусульманского амулета. Под такие бляхи, в место сшивки полосок, часто зашивались различные заклинания, написанные на бумаге, большей частью приворотного характера.

Итак, синхронный и диахронный анализ технологических особенностей изготовления и конструирования образно-знаковой системы орнаментации татарских накосных украшений позволяет связывать их генезис с различными этническими традициями, рассматривать региональные ювелирные традиции в контексте развития художественного металла Евразии.

Источники и литература

1. Ахметзянов М.И., Шарифуллина Ф.Л. Касимовские татары (По генеалогическим и этнографическим материалам). Казань, 2010.
2. Башкирские нагрудные украшения из кораллов и монет. Уфа, 2006.
3. Даркевич В.П. Художественный металл Востока VIII–XIII вв.: Произведения восточной тюревтики на территории европейской части СССР и Зауралья. М., 2010.
4. Донина Л.Н., Рамазанова Д.Б. Словник названий элементов татарского костюма: Учебное пособие. Казань, 2007.
5. Жилина Н.В. Зернь и скань Древней Руси. М., 2010.
6. Коран / Пер. смыслов и комментарии Валерии Пороховой. М., 1997.
7. Крамаровский М.Г. Восток и Запад в истории и культуре Золотой Орды (По материалам чингисидской тюревтики XIII–XV вв.): Дис. ... д-ра ист. наук. СПб., 2002.
8. Маргулан А.Х. Казахское народное прикладное искусство. Алматы, 1994. Т. 3.
9. Мухамедова Р.Г. Татары-мишари: историко-этнографическое исследование. Казань, 2008.
10. Сулова С.В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX в.: Историко-этнографическое исследование. М., 1980.
11. Сулова С.В. Накосные украшения волго-уральских татарок (Опыт этно-археологического исследования) // Средневековая археология Волго-Уралья: Сборник научных трудов. Казань, 2016. С. 132–136.
12. Сулова С.В., Мухамедова Р.Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (Середина XIX – начало XX вв.): Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000.
13. Сычева Н.С. Ювелирные украшения народов Средней Азии и Казахстана XIX–XX веков: Из собрания Государственного музея искусства народов Востока. М., 1983.
14. Федоров-Давыдов Г.А. Искусство кочевников и Золотой Орды: Очерки культуры и искусства народов Евразийских степей и золотоордынских городов. М., 1976.
15. Халикова Е.А. Погребальный обряд Танкеевского могильника // Вопросы этногенеза тюркоязычных народов Среднего Поволжья. Казань, 1971. С. 67–93.
16. Шитова Н.А. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.

Д.В. Егоров
(ЧГИГН, Чебоксары, Россия)

СУД СТАРИКОВ В СИСТЕМЕ ОБЫЧНОГО ПРАВА НАРОДОВ ВОЛГО-УРАЛЬЯ

Правовая картина полиэтнического и поликонфессионального региона Волго-Уралья второй половины XIX – начала XX в. характеризовалась крепкими общинными традициями, юридической обособленностью крестьянства, превалированием обычая в регулировании общественных отношений и его государственным признанием, функционированием специфической народной юстиции. Среди ряда неформальных судебных институтов тюркских, финно-угорских и славянских народов региона (судов сельского схода, сельского старосты, соседей, стариков, муллы, семейного суда и др.) весомое место занимает суд стариков, исследованию которого посвящена данная статья. Тематика приобретает особую актуальность и значимость в рамках возрождения в постсоветский период Судов аксакалов (в Киргизии) и Советов старейшин (на Северном

Кавказе), а также дискуссий об их роли и статусе в общественно-политической жизни государства и региона.

Во второй половине XIX в. суд стариков (совет старейшин) имел непререкаемый авторитет в среде крестьянства Волго-Уралья. В нем принимали участие наиболее опытные люди в деревне, хранители традиций, прекрасные знатоки норм обычного права и этнического менталитета, обладавшие общепризнанной репутацией. Характерной чертой суда стариков являлось соблюдение соответствий принимаемых решений нормам обычного права и морали. Роль стариков была неоценимой в социализации – в усвоении молодежью практического опыта, нравственных ценностей, поведенческих норм, сохранении и закреплении производственных навыков, воспитании подрастающего поколения. Высокий престиж этих неформальных лидеров в общине объяснялся тем, что общественная жизнь строилась, по выражению Б.Н. Миронова, «не по науке, не по книгам, а по устной традиции, переходившей от старшего поколения к молодежи» [6, с. 444].

Старики, как правило, являлись главами патриархальных многопоколенных семей. Они вели домашнее хозяйство, распоряжались имуществом и деньгами, заключали правовые сделки, распределяли работу среди членов семьи, разбирали внутрисемейные конфликты и наказывали виновных, несли ответственность перед общиной и официальными органами власти за уплату налогов, выполнение повинностей и поведение членов семьи. Как наиболее опытных людей, крепких, порядочных и честных домохозяев, старожилы избирали на различные общественные должности, выдвигали в качестве полномочных представителей общины.

Следует отметить важнейшую роль стариков народов Волго-Уралья в религиозно-мифологической жизни населения, организации магических ритуалов. Являясь носителями мифологических представлений этносов, свободно владея вербальными молитвенными текстами, старцы проводили моления и жертвоприношения божествам и духам, очистительные обряды; насылали порчу и исцеляли больных при помощи заговорной магии и этномедицины. Служителями и знатоками мусульманского культа были татарские и башкирские муллы почтенного возраста.

Всеобщий пиетет к старикам, их опыту и мудрости ярко проиллюстрирован в пословицах и поговорках исследуемых народов: «Старый человек стоит четверых», «Кто не слушается стариков, тот сам себя погубит» чувашей [10, с. 8]; «Познавшим дорогу, будет конь, познавшим жизнь, будет старик», «Когда старшие говорят, младшие слушают» татар [19, с. 171, 255]; «Молод годами, да стар умом», «Не поживешь, ума не наберешь» башкир [1, с. 157, 159]; «Слова старших – поучение», «Спорить со старшими – большой грех» марийцев [15, с. 56–57]; «Молодые берут силой, старые – умом», «Стар, да четверых молодых стоит» мордвы [8, с. 41–42]; «Наставления стариков почитай», «Почтение к старикам даром не пропадет» удмуртов [21, с. 57]; «Не смейся над старым, и сам будешь стар», «Седина в бороду – ум в голову» русских [2, с. 175–176]. Вместе с тем уменьшение роли стариков в общественной жизни региона в конце XIX – начале XX в. привело к появлению новых паремий, выдвигавших на первый план молодое поколение и их положительные качества.

Суд стариков считался необходимой инстанцией, что было детерминировано хозяйственной занятостью крестьян и отсутствием возможности ездить в волость по незначительным делам. Для разрешения различных крестьянских споров избиралось определенное число стариков, которые не должны были иметь с тяжущимися лицами родственных и дружественных связей [12, с. 383]. Если приговор суда сельского схода имел императивный характер, то решения суда стариков могли быть апеллированы в волостной суд. Во второй половине XIX в. потерпевшие редко жаловались на приговоры неофициальных судебных органов, чтобы не идти против всего общества и сохранить позитивную репутацию среди односельчан.

В процессе разбирательства услугами общинных старожилы пользовался и сельский староста. «Общее положение о крестьянах» 1861 г. гласит, что в ходе

следственных действий по различным правонарушениям, реализации санкций крестьянского суда или схода, полицейских взысканий, деревенских обысков, арестов подозреваемых, принятия мирских денег от сборщика податей и их расходования сельский староста был обязан приглашать двух свидетелей, преимущественно стариков общества [11, с. 51].

Суд старейшин исследуемого региона обладал достаточно широкими полномочиями. Все внутриобщинные вопросы чувашей в прошлом обсуждались и разрешались почтенными стариками, которые после соответствующих нотаций нарушителям примиряли стороны [9, с. 113–114]. У татар во главе каждой общины, селения в старину стояла группа стариков-аксакалов, обладавших огромным жизненным опытом и разумом. Решения совета старейшин являлись обязательными для всех членов общины, их мнение было авторитетным, а иногда и решающим в джиенных собраниях [20, с. 208]. Во главе родовых организаций башкир стояли старейшины, позднее старшины, которые в отдельных случаях распоряжались общинной землей единолично [14, с. 41]. Решающее влияние на общественные дела оказывали и марийские старики. В случае социальных бедствий они принимали решение об организации моления и жертвоприношения божествам, сбора и распределения средств по домам, выбирали жрецов моления (картов) [17, с. 113–114]. Суд стариков удмуртов регулировал семейно-бытовые дела, следил за поведением молодежи [16, с. 167]. Мордовский сельский староста не имел права принимать важные решения без согласия совета старейшин. Старики разбирали брачно-семейные, социально-бытовые проблемы, порой применяли экзекуции по отношению к провинившимся [7, с. 169–170; 4, с. 148–149]. Русские старожилы Поволжья нередко сами выносили приговоры на сельских сходах, однако чаще всего стороны склоняли к примирению [3, л. 566].

Таким образом, юрисдикцию суда стариков составляли семейные и имущественные споры крестьян, религиозные вопросы, морально-нравственное поведение членов общины. Судебный процесс начинался с выявления причины и обстоятельств конфликта, затем старики пытались заключить мировую сделку между тяжущимися, определяли меры воздействия и наказания.

Рассмотрим конкретные примеры разбирательств суда стариков, связанных с расторжением брака. Названный неформальный институт старался примирить супругов, а в случае неудачи – разводил их по обычаю. Так, в некоторых чувашских деревнях старики сначала разбирали обстоятельства, послужившие поводом к разводу, а затем делили между супругами собственность и детей. Старожилы ставили мужа и жену спиной друг против друга и связывали поясом. Один из участников перерезывал его, а супруги при этом, в знак презрения, старались пнуть друг друга. Обряд завершался умыванием на берегу реки [13, с. 177–178]. Развод у марийцев совершался с согласия общины по решению шести ее выборных представителей. При этом супруги подвергались всенародному осмеянию: разводящихся привязывали спинами друг к другу и отпускали лишь после объявления решения стариков. Женщине, которая уходила от мужа по собственному желанию, обрезают косы [5, с. 199]. Расторжение брака среди удмуртов производилось шестью стариками (по три человека с каждой стороны), специально избранными общиной. При жалобе жены на мужа старожилы примиряли супругов, при обращении мужа – разводили, формально спросив согласия жены [16, с. 159].

Башкир, желавший развестись со своей супругой, должен был заявить в присутствии стариков и муллы «талак» (повод к разводу) – непослушание жены мужу, неспособность к хозяйству, нарушение супружеской верности и др. Если не удавалось помирить супругов, то жена должна была уйти от мужа. После трехкратного объявления «талака» наступал полный развод, который фиксировался муллой, а муж выдавал жене разводную книгу, позволявшую супруге вновь заключить брак [14, с. 269]. Казанским татарам для расторжения брака также достаточно было сказать супруге три раза «талак», после чего

жена уходила из дома. При этом мулла вносил записи в книгу о разводе: «не было любви взаимной», «не послушная, не уважала мужа» [18, с. 55].

Во второй половине XIX – начале XX в. патриархальные устои в общине стали разрушаться. Вследствие развития капиталистических отношений, демократизации и гуманизации в общественно-семейной сфере, повышения грамотности, социальной стратификации, приведшей к значимости зажиточных крестьян, увеличения количества семейных разделов и появления в связи с этим молодых домохозяев с правом голоса, беспорядка и своеволия на сходах суд стариков постепенно терял влияние на внутриобщинные дела. Мудрые советы, опыт и консерватизм старцев в новых социально-экономических реалиях перестали удовлетворять запросы населения. На рубеже XIX–XX вв. все более повышалась роль молодых крестьян.

Таким образом, суд стариков пореформенного периода играл значимую роль в системе обычного права народов Волго-Уралья, способствуя сохранению патриархально-общинных традиций; являлся эффективным регулятором социально-правовых отношений, блюстителем нравов. Обладая колоссальной силой общественного воздействия и убеждения, он выносил справедливые вердикты, стремясь примирить стороны.

Источники и литература

1. Башкирско-русский словарь пословиц и поговорок / Сост. Т.М. Гарипов. Уфа, 1994.
2. Даль В.И. Пословицы и поговорки русского народа. М., 2000.
3. Зобов Н. Опыт этнографического описания Свияжского уезда Казанской губернии // Научный архив Чувашского государственного института гуманитарных наук (НА ЧГИГН). Отд. I. Ед. хр. 517. Фонд В.К. Магницкого. Л. 538–575.
4. Майнов В.Н. Очерк юридического быта мордвы / Под ред. В.А. Юрченкова. Саранск, 2007.
5. Марийцы: Историко-этнографические очерки: Коллективная монография. Йошкар-Ола, 2005.
6. Миронов Б.Н. Социальная история России периода империи (XVIII – начало XX в.): Генезис личности, демократической семьи, гражданского общества и правового государства: в 2 т. 2-е изд., испр. СПб., 2000. Т. I.
7. Мордва: Историко-этнографические очерки / Под ред. В.И. Козлова и др. Саранск, 1981.
8. Мордовские пословицы, поговорки, приметы и загадки: Поэтические образцы житейского опыта / Сост. Л.В. Седова. Саранск, 2009.
9. НА ЧГИГН. Фонд Н.В. Никольского. Отд. I. Ед. хр. 158. Этнография.
10. Никольский Н.В. О пословицах чувашского народа // Ученые записки Чувашского НИИ. Чебоксары, 1958. Вып. 18.
11. Общее положение о крестьянах, вышедших из крепостной зависимости // Российское законодательство X–XX веков. М., 1989. Т. 7: Документы крестьянской реформы. С. 37–77.
12. Пахман С.В. Обычное гражданское право в России: Юридические очерки. СПб., 1877. Т. 1: Собственность, обязательства и средства судебного охранения.
13. Россия: Полное географическое описание нашего отечества: Настольная и дорожная книга для русских людей / Под ред. В.П. Семенова. СПб., 1901. Т. 6. Среднее и Нижнее Поволжье и Заволжье.
14. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.
15. Свод марийского фольклора: Пословицы и поговорки / Сост. А.Е. Китиков. Йошкар-Ола, 2004.
16. Смирнов И.Н. Вотяки: Историко-этнографический очерк // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (ИОАИЭ). Казань, 1890. Т. 8. Вып. 2.
17. Смирнов И.Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк. Казань, 1889.
18. Сухарев А.А. Казанские татары (Уезд Казанский): Опыт этнографического и медико-антропологического исследования: Дис. ... д-ра медицины. СПб., 1904.
19. Татарские пословицы, поговорки, выражения / Под ред. Ш.Л. Таналина. Екатеринбург, 2011.
20. Татары Среднего Поволжья и Приуралья / Под ред. Н.И. Воробьева, Г.М. Хисамудинова. М., 1967.

21. Удмуртский фольклор: Пословицы, афоризмы и поговорки / Сост. Т.Г. Перевозчикова. Устинов, 1987.

Р.Р. Зинурова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-БОГАТЫРШИ В БАШКИРСКИХ БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ

В башкирских богатырских сказках образ женщины-богатырши наряду с образом героя-богатыря занимает значительное место. В русских былинах ее называют поляницей, в греческих мифах и эпосах – амазонкой, девушкой-гайдук в южнославянской народной эпической поэзии, «алп-кыз» в тюркоязычных сказаниях, у башкир – «кыз батыр». Данный образ встречается как в эпосе, в преданиях, так и в сказках многих народов мира, в частности у башкир.

Возникновение героического образа женщины-богатырши своими корнями уходит в эпоху матриархата, когда женщины – матери семейств занимали лидирующие позиции. Известный исследователь В.М. Жирмунский отмечает, что «в своих наиболее архаических формах образ этот восходит к семейным отношениям материнского рода» [6, с. 29] Образ физически сильной, мудрой и противостоящей мужчинам – богатырям женщины как символический след эпохи матриархата присутствует во многих древних эпосах: в карело-финском поэтическом эпосе «Калевала» (Девы Солнца, боли, месяца, жил и т. д.), Божества (мать воды), в Ирландских сагах, в германо-скандинавском произведении «Эдда».

А.И. Алиева считает, что «в образах этих персонажей отразились древние представления об амазонках, существование которых на Кавказе подтверждается не только многочисленными народными преданиями и легендами, но и археологическими данными» [1, с. 122].

По мнению некоторых ученых, еще в скифское время сарматы (савроматы) стали проникать в предкавказские степи. Как было указано, «савроматские женщины наравне с мужчинами владели оружием, участвовали в войнах, и, как сообщают источники, они не имели права выходить замуж, пока не убьют хотя бы одного врага».

Образ женщины-богатырши фрагментарно освещен на материале различных жанров башкирского фольклора, вопросы изучения затронуты в работах таких исследователей, как С.А. Галин [4], Н.Т. Зарипов [7], Р.А. Султангареева [11], Л.А. Хайрнурова [12], А.Р. Давлетшина [5] и т. д.

Пережиточные элементы материнского рода нашли отражение в башкирском народном творчестве. Башкирский фольклор как один из архаичных принципов обобщения действительности отобразил в основном высокое общественное положение и значимый статус женщины, матери, акцентируя их самостоятельность, уважение в роду, равнозначность прав с правами мужчин. Известны сюжеты об отважных воительницах, спасительницах рода и народа. Например, согласно легенде, своей воинственностью поражала всех ханская дочь из рода бурзянцев, которые на долинах Гулустана жили. Своей единственной дочери хан также дал имя Гулустан. Росла она красивой, сильной и мудрой. Однажды на бурзянцев напали калмыки, и против них хан направил свое войско. Однако предводитель был трусливым, и войско разбежалось. Тогда против калмыков пошла Гулустан. Она собрала остатки ханских воинов и первой бросилась в бой. Калмыки, считавшие себя уже победителями и застигнутые врасплох, были разгромлены. После этого дочь хана стали называть ир-кыз (мужчина-девушка), т. е. девушка-богатырь. Легенда гласит, что от слова ир-кыз пошло и название реки Иргиз, что в Самарской области [2, с. 78].

В башкирском фольклоре широко известны эпосы, прославляющие мужество дев-богатырш: «Алпамыша и Барсынхылыу», «Алдар и Зухра» и т. д.

Неимоверная сила женщины отображена в эпосе «Алпамыша и Барсынхылыу» в варианте М.Бурангулова. Барсынхылыу как с веретеном легко играла с шестью батманами

камней, которые многие мужчины, приходившие просить ее руки, не могли даже сдвинуть с места.

Мотивы единоборства, предбрачных состязаний Алпамыши и Барсынхылы устойчиво сохранились почти во всех международных и национальных вариантах эпического сказания. Так, в варианте Р. Теляковой испытание женихов заключалось в том, чтобы остановить и послать обратно спускаемый Барсынхылы с горы камень. В версии Х. Селяусиновой претендентам на руку воинственной красавицы предстояло, помимо удержания камня, состязание по стрельбе и схватке с богатыршей.

Мотив предбрачной борьбы Барсынхылы с Алпамышой почти во всех вариантах и записях повторяется устойчиво и передается в традиционной форме. Как справедливо отмечает А.Н. Киреев, в одном случае эта борьба принимает форму жестокой схватки, в другом – джигит проявляет снисхождение к девушке, в третьем – изображается в форме состязания, байги. Мотив этот также весьма древний, он является образным отражением длительной борьбы между эпохами матриархата и патриархата [10].

Образ девушки/женщины-богатырши популярен и в богатырских сказках башкирского народа. В серии «Башкирское народное творчество: Богатырские сказки» опубликовано несколько текстов сказки, где встречается вышеназванный образ: «Алпамыша и Барсынхылу», «Царь Караганда и его дочь-богатырка», «Алп-батыр», «Килтяй Мэрген и его сестра», «Акъял-батыр».

Все героини объединены традиционными универсальными чертами: необыкновенная внешняя красота, ум, высокие нравственные качества, смелость, решительность, исключительная физическая сила и т. п.: «... Она была не только самой смелой воительницей, но и несравненной красавицей») [3, с. 91].

Встречная девушка-великанша-богатырша, ничуть не меньшая самого батыра: живет на вершины горы в шатре [3, с. 45], в большой юрте, в которой могли бы уместиться два косяка лошадей [3, с. 44].

Характерно, что девушка-богатырша встречается герою иногда на его пути и, как правило, сама зовет батыра к себе, но предлагает прежде помериться силой: если он ее осилит: «...Если кто-нибудь из батыров в единоборстве осилит меня, я выйду за него замуж и подарю ему все царство» [3, с. 91]. Она была безмерно гордая и беспощадная. В отличие от кыз-батыра, она ставит угрожающее условие: тому, кто не смог ее перебороть, отрубали голову.

В поединке акцентируется бережное отношение батыра к богатырше. Например, в сказке «Акъял батыр»: «...И началась схватка. Богатырка пыталась подбросить Акъяла и сильно ударить его оземь, но это не удалось. Акъял крепко схватил ее за пояс, оторвал от земли и взметнул вверх. А когда она стала падать, не дал ей удариться о землю и подхватил на руки» [3, с. 92].

Девушка-богатырша сражается с главным героем, переодевшись в мужскую одежду [3, с. 374]. Цель поединка иногда мотивируется родственными интересами: «...Сама переделась в одежду батыра, пристегнула к поясу его булатный меч, взяла лук и стрелы и, оседлав трехгодовалого сивого коня, отправилась искать чудесное средство оживить брата» [3, с. 369]. Если в волшебных сказках, как пишет Г.Р.Хусаинова «брат обычно выступает защитником, опорой сестры» [13, с. 80], то в богатырских сказках иногда, наоборот, сестра спасает брата. Задача сестры – найти дев-целительниц для брата. Она участвует в трех видах свадебного состязания в стрельбе из лука, чтобы добыть дочерей царя, которые могут оживить брата. Эти испытания проходит с честью, и привозит дочерей царя к брату, а сама уходит.

Сказка переодевает девушку в мужское одеяние преднамеренно, чтобы ввести в заблуждение окружающих. В образе девушки-богатырши также нашли отражение исторические реалии, связанные с упадком материнского рода, когда женщина, возглавлявшая род, утрачивает свои права. Этот исторический процесс был длительным и трудным, в смысле изменения утвердившихся веками взглядов людей, перестройки их

психологии. Женщинам было нелегко смириться с утратой прежнего главенствующего статуса. История же диктовала свои неукоснительные законы, и победа отцовского рода была неминуема. Народная память сохранила воспоминания о прошлом и донесла их до последующих поколений. Передаваясь устным путем от одного поколения к другому, подобные рассказы обрести новые детали, и архаичные реалии, сюжеты о богатырях обрели формы сказок.

Эти воспоминания о первостепенной роли, которую играла некогда женщина в обществе, диктовали сказочникам и их слушателям создание художественно-обобщенного образа женщины в сказках. Женщине все труднее и труднее было восстановить свое утраченное положение в обществе, и сказка, помня прошлое величие женщины, рисует ее в героическом плане, прибегая с самого начала к маскировке, переодевая в мужское одеяние. Иначе ее никто не признал бы, не принял бы всерьез. Да и поездка за чудесным средством, чтобы оживить брата, была бы невозможна, если бы она в далекий и опасный путь отправилась в своем естественном виде. Мотив переодевания девушки в мужскую одежду имеет в этнографии семантику древних способов производительной и бережной магии. Трансформированные обряды характерно запечатлены в эпических и сказочных жанрах многих народов мира. Встречаются эти образы в русских былинах, в фольклоре народов Кавказа.

Героини-богатырши обладают героизмом и боевыми качествами, не уступают в этом богатырям. Без сомнений, твердо и мужественно они добиваются поставленной цели, проявляя при этом преданность родным и близким.

Исходя из всего сказанного, можно предположить, что в сказочном образе девушки-богатырши сохранены следы архаичных реалий эпохи амазонок и культа главы, сильной защитницы рода. В следующем этапе сложения сказочных сюжетов образ богатырши окружается бытовыми отношениями эпохи матриархата. Как видно, основная функция девушки-богатырши в богатырской сказке – это найти богатыря-мужа, превосходящего ее своей силой. И найдя такого мужа, она отказывается от прежних привычек и возвращается к занятиям, свойственным другим женщинам. Данный мотив обнаруживает деформированные следы обряда инициации [8, 9]. В сюжетах они имеют прямую связь с героическим сватовством.

Источники и литература

1. Алиева А.И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986.
2. Башкирское народное творчество. Уфа, 1987. Т. 2: Предания и легенды.
3. Башкирское народное творчество. Уфа, 1988. Т. 3: Богатырские сказки.
4. Галин С.А. Башкирский народный эпос. Уфа, 2004.
5. Давлетшина А.Р. Образ женщины в эпосе, преданиях и легендах башкирского народа // Актуальные проблемы башкирского эпосоведения: Материалы научной конференции. Уфа, 2003. Вып. 1. С. 163–172.
6. Жирмунский В.М. Народный героический эпос. М.; Л., 1962.
7. Зарипов Н.Т. Башкирские богатырские сказки: Эстетика жанра Уфа, 2008.
8. Зинурова Р.Р. Отражение обрядовых инициаций в башкирских богатырских сказках // I Сибирский форум фольклористов: Тезисы докладов. Новосибирск, 2016. С. 97–100.
9. Зинурова Р.Р. Испытание жениха в башкирских богатырских сказках // Полиэтнический мир Евразии: Проблемы взаимовосприятия: Сборник статей. Ижевск, 2016. С.438–444.
10. Киреев А.Н. Башкирское народное героический эпос. Уфа, 1970.
11. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
12. Хайрнурова Л.А. Национально-культурное своеобразие образов богатырей и богатырок в русских и башкирских волшебных сказках // Вестник Челябинского государственного университета. 2012. № 28 (282). Филология. Искусствоведение. Вып. 70. С. 143–146.
13. Хусаинова Г.Р. Башкирские волшебные сказки: Поэтика и текстология. Уфа, 2014.

МОТИВ «ЗМЕЯ – ОБЕРЕГАТЕЛЬНИЦА КЛАДОВ» В ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР

Отголоски веры башкир в змею как покровительницу людей, оберегательницу их благосостояния сохранились в фольклорных рассказах, в которых она изображается как всемогущее существо, охраняющее пуще глаза подземные клады [16, с. 196]. В рассказе П.П. Бажова «Золотой волос», огромный полоз назван хозяином золота [2, с. 467, 473]. Вероятно, данная легенда записана русским сказочником П.П. Бажовым (1879–1950 гг.) у кара-табынских башкир близ г. Касли Челябинской области. В ней упоминается о постоянных спорах башкир с каслинскими рудопромышленниками за золотоносные заплески озера Иткуль. Там же в одноименной деревне проживают кара-табынские башкиры. Предрассудки, тождественные описанным выше, были присущи также гайнинцам Бардымского района Пермского края [15, с. 216–217].

В устном рассказе «Шымган тау» («Гора Шымган») распространенном среди суункыпсаков Куюргазинского района РБ, некий бедняк по имени Фаткулла увидел во сне тайник с драгоценностями на горе Шымган и рассказал об этом деревенскому ишану (главе религиозной общины у мусульман). Тот велел ему собрать своих соседей и раскопать сокровище. Фаткулла и его соседи раскапывали два дня подряд схрон, на третий день их лопаты наткнулись на что-то твердое. Когда об этом сообщили ишану, тот велел им немедленно сойти с горы, мол, приближается змей-аждаха. Ночью ишан один раскопал то место, но кроме камня, ничего не нашел [4, с. 57]. По всей видимости, ишан напугал копателей змеей-аждахой, зная, что в народе существует поверье о змее, стоящей на страже спрятанных под землей богатств.

Сходный сюжет находит отражение и в предании «Тау сере» («Тайна горы»), взятом на учет в 1938 г. у башкир-усерган Кувандыкского района Оренбургской области, в котором повествуется, что в кургане близ пос. Подгорный когда-то разбойники закопали награбленные ценности. Однажды кладоискатели, отец с сыновьями, попытались откопать клад. Но, когда отец схватил за скобу сундука с золотом и дернул его на себя, тут же земля под сундуком провалилась, и он с грохотом упал в бездну, а из образовавшейся расщелины высунулся чудовищный змей с огромными лапами. Кладоискатели, не помня себя от страха, кубарем скатились вниз с кургана. Тем временем змей хватал в свою пасть глыбы земли и засыпал ими зияющую пропасть [4, с. 52–55].

Похожие суеверные рассказы зарегистрированы и у нынешнего поколения кувандыкских усерган. Например, по мнению информатора Шарипова А.М. (1927 г. р.) из с. Большечураево подземные тайники с драгоценностями стережет змея, а Габдуллина Ф.Д. (1934 г. р.) из с. Ибрагимово вносит в это сообщение уточнение, что закопанных в землю ценностей сторожит семиглавый змей [12, с. 12, 14].

Однако в этих материалах нет сведений, каким же образом люди могли склонить такого грозного стража (змея), чтобы он уступил им сокровище. Ответ на этот вопрос можно найти в религиозных воззрениях башкир, связанных с поисками спрятанных под землей богатств. Согласно их поверьям, по прошествии определенного времени, закопанный в землю клад оживает и появляется на месте своего зарытия в образе собаки, кошки, овцы, возможно, и змеи. Они показываются только счастливым людям. Чтобы завладеть золотом, человек должен был, во-первых, уточнить в какое же животное оно переродилось. Для этого предполагаемое место схрона осыпали золой, на которой должен отпечататься его след. И, во-вторых, узнав по следу животного-духа, хозяина сокровища, необходимо было принести в жертву реальное животное того же вида. Только после этих действий можно было добыть спрятанную в тайнике драгоценность [3, с. 56–57; 4, с. 339]. Так, если в устном рассказе «Актау хазинаһы» («Клад на Актау»), выявленном у усерган Зианчуриноского района РБ, на пепле остается след овцы и кладоискатели принесли этому духу в жертву ягненка, то в сказке «Нух карт хазинаһы» («Сокровище старика Нуха»),

взятой на учет у уршак- или кубау-минских башкир Уфимского района РБ, хозяйка драгоценностей предстает в облике утки и старик Нух приносит ей в жертву утку и берет у нее взаймы золото [4, с. 56–57]. Мифы созвучного содержания зафиксированы также у башкир-бурзянцев Баймакского [4, с. 399] и кыркули-минцев Давлекановского [3, с. 57] районов РБ.

Как нам представляется, вполне допустимо экстраполировать эти фольклорные эпизоды и к змеям – стражам кладов: по всей вероятности, люди и им приносили в жертву настоящих змей и получали доступ к зарытым в землю ценностям.

Впрочем, возможны и другие варианты завладения кладом. Так, согласно казахским суевериям, если кто-то найдет сокровище и заберет его без разрешения хозяина-духа в облике змеи, то его ждут неприятности вплоть до смерти. Поэтому необходимо заклинаниями парализовать волю змеи к агрессивным действиям [7, с. 124]. А по предубеждениям украинцев, любым охраняемым змеей схроном с драгоценностями может пользоваться только человек, обладающий змеиным рогом [1, с. 262].

Мотивы «тайник с золотом находится под постоянным наблюдением змееобразного духа» были характерны для фольклора тибетцев [11, с. 324] и абхазов [17, с. 75–78]. Индийцы верят, что богач, умерший без наследников, возрождается в образе змеи, чтобы стеречь свое богатство. На юге Катхьявара (Западная Индия) показывают место, где по преданиям, жила старая змея, которая сторожила зарытые здесь в незапамятные времена ценности. В славянской устной традиции скрытые в земле клады оберегаются большой белой змеей – царицей змей [9, с. 115, 116]. Тот же сюжет присутствует в быличках русских [1, с. 232, 260], лужичан, поляков [6, с. 325, 326], чехов, словаков [5, с. 233], болгар, сербов, хорватов [6, с. 325]. В греческой мифологии рожденный от божественной пары, никогда не смыкающий глаза змей стоит на страже золотых яблок Гесперид [8, с. 145; 14, с. 152]. В устной словесности французов хранителем подземных сокровищ считается огненный змей Вуйвр [18, с. 134]. Ту же роль выполняет крылатый змей Куэлебре в устной прозе испанцев. Он заколдовывает людей, которые пытаются добыть спрятанные под землей драгоценности [19, с. 305]. Змей выступает в качестве хранителя золота и в скандинавской саге «Язык поэзии» («Младшая Эдда») [10, с. 74].

Мотив «змея – оберегательница клада» в основном проявляется в мифологии и фольклоре индоевропейских народов. Корни подобных представлений восходят, как считает академик Б.А. Рыбаков, к убеждениям северопричерноморских трипольцев 5–4 тыс. до н.э. о том, что змеи являются хранительницами всего самого ценного [13, с. 190]. Как видим, их пережитки всплывают и в башкирском народном творчестве.

Источники и литература

1. Афанасьев А.Н. Древо жизни: Избранные статьи. М., 1982.
2. Бажов П.П. Золотой волос // Башкирия в русской литературе. Уфа, 1966. Т. 4.
3. БХИ. Эфё, 1995. Т. 1. Йола фольклоры.
4. БХИ. Эфё, 1997. Т. 2. Риүэйэттәр, легендалар.
5. Грацианская Н.Н. Чехи и словаки // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники. М., 1977.
6. Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.
7. Кондыбай С. Казахская мифология: Краткий словарь. Алматы, 2005.
8. Кун Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. Ростов-н/Д., 2000.
9. Маретина С.А. Змея в индуистской мифологии (На материалах МАЭ). СПб., 2005.
10. Младшая Эдда / Изд. подг. О.А. Смирницкая и М.И. Стеблин-Каменский; отв. ред. М.И. Стеблин-Каменский. Л., 1970.
11. Огнева Е.Д. Лу // Мифологический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. М., 1991.
12. Полевые материалы автора 2001 г.
13. Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.
14. Тахо-Годи А.А. Ладон // Мифологический словарь. М., 1991.
15. Тулвинские татары и башкиры: Этнографические очерки и тексты / Отв. ред. А.В. Черных. Пермь, 2004.

16. Хисамитдинова Ф.Г. Словарь башкирской мифологии. Уфа, 2011.
17. Чеснов Я.В. «Культ онгонов» или «эффективность символов»? (К интерпретации магического лечения у абхазов) // Этнографическое обозрение. 1993. № 2.
18. Шкунаев С.В. Вуйвр // Мифологический словарь. М., 1991.
19. Шкунаев С.В. Куэллеbre // Мифологический словарь. М., 1991.

Р.Х. Исламова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

Т.К. СУРИНА: НЕОБЫЧНАЯ ПРОФЕССИЯ – ФОТОГРАФ

«Лучшие изображения это те, которые сохраняют свою силу и влияние на протяжении многих лет, независимо от того, сколько раз их рассматривают...»

Anne Geddes

Никто не будет спорить с тем, что фотографии – это искусство останавливать время.

Данная статья посвящена творческой личности, замечательному человеку, всей душой и сердцем преданному своему делу, профессионалу и опытному фотографу – Татьяне Константиновне Суриной.

В Институте истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН Т. К. Сурина работает с 1976 г. по сегодняшний день. С ее деятельностью связаны фотосъемки в многочисленных этнографических, археологических и фольклорных экспедициях, пополнение фотоархива ИИЯЛ УНЦ РАН, подготовка иллюстративного материала для монографий и сборников, а также их художественное и дизайнерское оформление.

«Было время, когда мы с нетерпением ждали лета, потому что тогда начинались многодневные (иногда по месяцу и больше) экспедиционные выезды по различным районам нашей республики и за ее пределами», – вспоминает Татьяна Константиновна об экспедициях 1970–1990 гг. По большей части Т. К. Сурина выезжала с этнографами; в своих рассказах она вспоминает о том, как ей посчастливилось работать с такими известными учеными, корифеями башкирской этнографии и антропологии, как Р.Г. Кузеев, Н.В. Бикбулатов, С.Н. Шитова, Р.М. Юсупов, Ф.Ф. Фатыхова, Л.И. Нагаева, М.Г. Муллагулов, М.В. Мурзабулатов и др.

«Перед выездом в экспедицию все необходимое для работы (вплоть до аптечки и мыла и т. д.), а также продукты и фотопленки получали со склада института, которым заведовала Э.З. Шаповалова. Все вещи были именными, то есть у каждого исследователя был свой фотоаппарат, инвентарь и собственный брезентовый костюм, так называемый «полет». Во время экспедиций мы обычно жили в палатках, а еду готовили на открытом огне. А как романтично и тепло было собираться вечерами у костра, чтобы поделиться впечатлениями и успехами прошедшего дня, попеть под гитару или потравить байки...»

Татьяна Константиновна принимала участие и в археологических экспедициях, например, в раскопках Охлебнинского и Шиповского городищ. А с 1986–1988 гг. она работала в экспедиции под руководством А.Х. Пшеничнюка, копавшего знаменитый





*1976 г. Бурзянский район БАССР. Первая экспедиция
Т.К. Суриной вместе с сотрудниками сектора этнографии*

Филлиповский курган. «Для исследования большого Филипповского кургана был выделен огромный экскаватор. При использовании тяжелых бульдозеров земляная пыль стояла на несколько десятков метров в высоту. Все это затрудняло фотосъемку; но весь процесс работы необходимо было зафиксировать. Земля и песок буквально скрипели на зубах и забивались в легкие. Уже при снятии первого слоя в центре кургана был обнаружен тайник. После этого все работы уже велись вручную. Появление на

свет первых золотых предметов затмило все трудности. Невозможно описать наше состояние в тот момент. Находки ошеломили нас своим совершенством и великолепием», – с восторгом рассказывает Татьяна Константиновна.

Одной из самых запомнившихся фотографу была комплексная экспедиция ИИЯЛ в 1997 г. в Курганскую область. Кроме сотрудников отдела этнографии и антропологии в нее вошли фольклористы, литераторы. В ходе той экспедиции был собран уникальный и разноплановый материал по башкирам и другим народам. В результате была издана книга «Курганские башкиры» с богатым иллюстративным материалом.

«Отснятые пленки я привозила в Институт, в фотолабораторию, где они обрабатывались в фотобочках. Далее с этих пленок я производила распечатку снимка и отдавала в отделы», – с ностальгией вспоминает Татьяна Константиновна.

За все время своей работы в экспедициях она использовала разные фотоаппараты начиная от «Зенита», широкоформатного «Киева», «Горизонта» до современных зеркальных цифровых фотоаппаратов.

На сегодняшний день фотолаборатория Института переоснащена современным профессиональным оборудованием, что улучшает качество снимков и облегчает работу специалиста. Но все же, как подчеркивает сама Татьяна Константиновна, цифровой формат фотопечати не может передать те чувства, ту энергетику, которые присутствуют при

классическом «мокром» процессе, поскольку профессионал при фотопечати к каждой пленке и снимку применяет особый подход.

В современном мире, когда наука и техника стремительно развиваются, необходимо держать руку на пульсе, постоянно совершенствовать свои знания и навыки. Так, Т.К. Сурина, в 2004 г. проходила обучение в Институте математики с Вычислительным центром Уфимского научного центра



*Этнографическая экспедиция 1980 г. Собиратель
С.Н. Шитова. Фотограф Т.К. Сурина*

РАН по курсу «Основы применения персонального компьютера» и изучила основные редакторские программы. Но ее профессиональная подготовка на этом не закончилась. На сегодняшний день работа Татьяны Константиновны в основном сосредоточена на художественном оформлении сборников и монографий ИИЯЛ, где она умело применяет редакторские программы «Photoshop», «Corel DRAW», «Publisher», «Illustrator», «InDesign» и др.

Вклад Т.К. Суриной, как фотографа в научную, общественную жизнь нашего Института и в науку Республики Башкортостан в целом огромен. А задача последующих поколений исследователей – ценить и по максимуму использовать уникальные фотодокументы, скрупулезно сохраненные такими преданными своему делу профессионалами, как Т.К. Сурина.

Ш.Н. Исянгулов, Ш.В. Нафиков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

СЛЕДЫ АВУНКУЛАТА И НЕКОТОРЫЕ ТЕРМИНЫ РОДСТВА У БАШКИР

Обычай под названием «авункулат» или «аванкулат» (лат. *avunculus* – дядя по матери) предполагает особые отношения между сыном сестры и братом матери. Проявления авункулата в обычаях и обрядах башкир сохранились относительно слабо. В XIX – начале XX вв. у башкир практически не были зафиксированы следы особых отношений между братом матери и сыном сестры, то есть авункулата. Как известно, обычай авункулата был тесно связан в прошлом с практикой кузенных (прежде всего, кросскузенных) браков [10, с. 18–30]. В источниках и литературе практически не встречается сведений о кузенных браках у башкир (исключение – сведения французского путешественника конца XIX в. П. Лаббе [8, с. 134]). Более того, исследователями отмечалась безусловная недопустимость таких браков в башкирском обществе, в частности, дяди на племяннице [13, с. 225].

В свадебной обрядности Н.В. Бикбулатов обращает внимание на роль старшего брата или дяди у зауральских башкир, уршак-минцев и т. д., связывая ее с существованием в прошлом авункулатных обычаев в башкирском обществе [3, с. 66–67]. Дядя по матери у большинства тюркских народов обозначается термином «тай» («дай»). Так, дядя по матери обозначается у алтайцев термином «*taj*» (дядя по отцу – «абага», «абагай»), у шорцев – «*тајь*», у киргизов – «*таяке*» [11, с. 257; 12, с. 149–150; 4, с. 22]. По мнению Л.П. Потапова, термин «*taj*» по своему происхождению означал вообще родню со стороны матери, то есть членов материнского рода [11, с. 257; см., также: 5, с. 20–21]. При этом нередко дядю по матери хакасы называют «улуг тайым» (старший дядя), что подчеркивает особое к нему отношение.

Скорее всего, «тай» («дай») – слово иранского происхождения. Так, иранцы в домусульманский период называли свою мать термином *dayak*, что означало кормилицу, брата матери – *dai* (воспитатель) [7, с. 236]. По нашему мнению, тюркский термин «тай» («дай») заимствован в древности у ираноязычных народов. Если это так, то точка зрения Л.П. Потапова оказывается верной. Таким образом, в терминологии родства у башкир сохранились пережитки бывшего материнского рода. Однако, как известно, в современном башкирском языке, как и в казахском, татарском, чувашском языках, термин «тай» («дай»), обозначающий дядю по матери, отсутствует [9, с. 47; 2, с. 103–116].

Данное обстоятельство позволяет предположить, что слово «тай» (брат матери) распространилось у тюрков Центральной Азии через их ираноязычных предков в первой половине I тыс. н. э. О роли иранского компонента в этногенезе древних тюрков написано немало. Вполне возможно, что данный термин был известен и предкам башкир. Однако однозначно утверждать об этом нельзя. Возможно появление башкир на Южном Урале, их смешение с местными племенами способствовало утрате указанного термина родства. В то же время деление башкир IX–X вв. на внешних и внутренних (ал-Идриси) может

свидетельствовать о существовании дуально-фратриальной организации у них в прошлом, что само по себе предполагает бытование специального термина родства для обозначения дяди по матери.

Ранее для обозначения дяди по матери, вообще мужской родни матери башкиры использовали другой термин «нагаса/агасы». К середине XX в. он был полностью забыт [2, с. 114]. Согласно «Академического словаря башкирского языка», рассматриваемое слово означает родню матери или ребенка, воспитывающегося у родственников матери [1, с. 509].

К башкирскому *нагаса* можно подобрать сходное слово, в виде монгольской реконструированной формы **naga-či* 'брат матери'. Этот термин родства восходит к праалтайскому **neŋi* 'свойственница'. В тунгусо-маньчжурской ветви алтайских языков, как показывают сравнительно-исторические исследования, имеется рефлекс указанной праформы в виде **neŋi* 'младший родственник', в периферийной, весьма древней корейской ветви алтаистами отмечено пракорейское **ni'yi* 'сестра мужчины' [14, р. 864].

Анализируя данный выше сопоставительный материал, авторы приходят к заключению о том, что башкирский термин *нагаса* есть слово монгольского происхождения, иначе является монголизмом, число которых в лексике языка башкир, в том числе исторической, довольно значительно. В этой связи достаточно привести исторический термин *дорога* (Казанская дорога, Осинская дорога и т. п.). Большинство авторов полагают, что здесь мы имеем слово монгольского происхождения, от *даруга* 'административная должность (у средневековых монголов)'. Толкование же *дорога* от рус. *дорога* есть не что иное, как проявление т. н. народной этимологии.

С точки зрения словообразования, башкирское *нагаса* ~ монгольское **naga-či* представляют из себя слова не корневые, а аффиксальные. Сопоставление с другими родственными формами в рамках алтайской семьи, а именно с тунгусо-маньчжурским **neŋi-*, корейским **ni'yi* и с исходным **neŋi* показывает и делает очевидным вывод о том, что корнем в данном случае предстает **ne*, точнее **NV*, то есть односложная форма.

Всемирно известный российский языковед и представитель ностратической школы в компаративистике В.М. Иллич-Свитыч в значении 'родственница' представил реконструкт (праформу) **natλ* в значении 'человек' **najrλ* [6]. Сравнение с указанным выше сопоставительным материалом позволяет сделать два принципиальных наблюдения:

1. В башкирском архаичном термине родства *нагаса* 'мужская родня матери', монгольское **naga-či* 'брат матери', алтайское **neŋi* 'свойственница', ностратическое **natλ* 'родственница' находит свое языковое выражение известные в науке реликты, следы материнского рода как первоначальной ступени в истории развития человеческого общества, о чем в научной литературе имеются многочисленные примеры, в том числе из истории народов Евразии.

2. Корень слова (термина родства) *нагасы* имеет очень древний характер и является общим в языках народов ностратической макросемьи, составной частью которой является и алтайская этноязыковая семья. Возраст такой общности, по данным разных ученых, составляет 9–14 тысячелетий.

Привлечение языкового материала по северокавказским языкам [15, с. 856–857] дает возможность взять для сравнения гипотетическую праформу **niŋsl*, **nōsa* 'невестка'. В кабардинском (черкесском) языке имеется термин родства *nəsa* 'жена брата отца', 'невестка'. По своему значению, как в плане этнологии, так и этнолингвистики *nəsa* дает основание для того, чтобы считать это слово параллельной, общей лексемой с тем же корнем, что и башк. *нагасы*.

Это обстоятельство удревяет предполагаемый возраст корня данного термина родства и доводит его до периода свыше 15 тыс. лет, так как таков вероятный возраст языков Северного Кавказа.

Термин *нагасы*, скорее всего, проник в башкирский язык в XIII–XIV вв. (а возможно и раньше), когда в состав башкир вошел монгольский этнический компонент. Бытование этого термина свидетельствует о существовании дуально-фратриальной организации и о

распространенности обычая авункулата у башкир в прошлом. Разложение родовой экзогамии, исчезновение элементов дуально-фратриальных отношений были такими сильными, что этот термин родства к началу XX в. вышел из употребления.

Источники и литература

1. Академический словарь башкирского языка: В 10 т. / Под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. Уфа, 2014. Т. 6.
2. Бикбулатов Н.В. Башкирская система родства. М., 1981.
3. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир. XIX–XX вв. М., 1991.
4. Джумагулов А. Семья и брак у киргизов Чуйской долины. Фрунзе, 1960.
5. Дыренкова Н.П. Пережитки материнского рода у алтайских тюрков: Авункулат // Советская этнография. 1937. № 4.
6. Иллич-Свитыч В.М. Опыт сравнения ностратических языков: Сравнительный словарь. М., 1976. Т. 2.
7. Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков: По материалам конца XIX – начала XX века. М.; Л., 1959.
8. Лаббе П. По дорогам России от Волги до Урала / Пер. с фр. А.Ш. Губайдуллиной и Л.Ф. Сахибгареевой; под ред. И.В. Кучумова. М., 2017.
9. Покровская Л.А. Термины родства в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961.
10. Потапов Л.П. Из истории ранних форм семьи и религиозных представлений (Обычай дарения убитого лебедя у хакасов) // Советская этнография. 1959. № 2.
11. Потапов Л.П. Очерки по истории алтайцев. М.; Л., 1953.
12. Потапов Л.П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936.
13. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. 2-е изд. Уфа, 2006.
14. Etymological dictionary of the Altaic languages. Vol. II. Boston, Leiden. 2003.
15. Nikolayev S., Starostin S. A North Caucasion etymological dictionary. Moscow, 1994.

М.М. Маннапов

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ИЗ ИСТОРИИ РАССЕЛЕНИЯ БАШКИР ПЛЕМЕНИ УСЕРГАН В ЗАВОЛЖСКИХ И ПРИУРАЛЬСКИХ СТЕПЯХ

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-11-02010 «Ландшафт в традиционном восприятии башкир»

Башкирское племя усерган является древнейшим башкирским родоплеменным образованием, этнически восходящим к тюркским племенам Приаралья и Сырдарьи, которые находились в составе огузо-печенежского объединения. Родоплеменное образование состоит из родов айыу, аксак (*акһак*), апанды, бишей (*бишәй*), буре (*бүре*), сураш и шишей (*шишәй*). В ходе формирования и развития племени усерган в ареал компактного расселения его родовых групп вошла обширная территория среднего течения реки Урал, долины рек Сакмары, Большого Юшатыра, Большого и Малого Ика, Демы, Зилаира, Касмарки, Таналыка, верховья рек Ай и Юрюзань, бассейна рек Тока, Большого и Малого Урана, Большого Иргиза, Камелика, Каралыка, Большой Чижи (Чижа 1-я, башк. *Оло Сәзе*, казах. *Шежін 1*) и Малой Чижи (Чижа 2-я, башк. *Кесе Сәзе*, казах. *Шежін 2*), Большого Узени (башк. *Оло Үзән*, казах. *Караозен*) и Малого Узени (башк. *Кесе Үзән*, казах. *Сарыозен*) [1, с. 20–23; 2, с. 5, 7–8; 3, с. 124; 5, с. 201–203; 12, с. 110; 13, с. 12, 15; 14, с. 21–22].

Представители башкирского племени усерган в заволжских и приуральских степях основали населенные пункты Баисево, Дингизбаево, Кустяново, Хасаново, Юмагузино и Янабердино, а также были зафиксированы в качестве жителей башкирских деревень Акирово, Байрамгулово, Имилеево, Ишимбаево, Кузябаево, Кучембетово, Максютово,

Ташбулатово и Уразаево. Здесь были представлены рода айыу, апанды, бишей, буре, сураш, шишей, а также родовые подразделения *коро юл*, усерган (*уҫарған*), уркунбай (*өркөнбай*) и ханкильде [4, с. 33–36, 42–45, 49–53, 68, 71; 11, с. 369–372; 16, л. 4–4 об.; 17].

Известным представителем усерганского рода шишей являлся уроженец д. Акназарово Алтынбай Худайшукуров (1766–1852). Архивные материалы свидетельствуют о том, что он в период с 1817 по 1831 гг. являлся юртовым старшиной 2-го отделения 9-го башкирского кантона, которое располагалось в бассейне рек Большого и Малого Чижей, Большого и Малого Узеней. После включения заволжских башкир в состав Башкирского отделения Уральского казачьего войска, его деятельность не прослеживается в указанном военном подразделении. Материалы ревизии 1859 г. по д. Ялчибаево зафиксировали его как жителя указанного населенного пункта. В 1825 г. в команде юртового старшины Худайшукурова отмечены Батырзян Худайназаров и Саргул Акназаров, которые фиксируются по ревизии 1816 г. как жители д. Акназарово. В 1831 г. среди жителей д. Кустяновой представлен Зянмухамет Алтынбаев (сын Алтынбая Худайшукурова), который в 1859 г. уже числился среди жителей башкирского населенного пункта Ялчибаево [18, л. 8, 46, 62, 68 об., 91; 19, л. 30; 25, л. 1104 об.].

Деревня Янабердино основана в долине реки Чижа Саратовского уезда башкирами из 9-го башкирского кантона Усерганской волости Оренбургского уезда Оренбургской губернии и названа по имени Янаберды Курамшина Бурангулова [23, л. 53]. Согласно донесению старшин 9-го башкирского кантона Итбая Сыртланова и Мусы Турсунбаева (1830 г.) в указанном населенном пункте «на крайнем Чиже называемом Хайбулла имеют пристанище башкиры 6 и 9 кантонов» [8, л. 1]. В мае 1830 г. жители д. Янабердино подверглись насилию со стороны уральских казаков, которые прибыли для проверки информации о том, что в деревне скрываются беглые люди. Архивные источники за 1830 – 1831 гг. еще отмечают существование данного поселения с таким названием, а в 1834 г. деревня уже отмечается как Дингизбаево. Материалы ревизии 1834 г. зафиксировали Янаберду Курамшина в качестве жителя д. Кучембетово Бузулукского уезда Оренбургской губернии. Известен документ от 14 ноября 1862 г., относящийся к д. Алчинбаево (башкирам рода шишей) 8-й юрты 3-го башкирского кантона Оренбургского уезда Оренбургской губернии. В нем говорится о возможности приема в эту деревню на жительство жителей д. Кучембетово во главе с Янабердой Курамшиным [8, л. 2–3 об.; 23, л. 53; 24, л. 37 об.].

Деревня Баисево названа в честь жителя д. Супханкулово (ныне д. Зиянчурино Кувандыкского района Оренбургской области) 9-го башкирского кантона Оренбургского уезда Оренбургской губернии Баиша Кутлубаева. Жители д. Супханкулово являются представителями рода сураш племени усерган. Баиш Кутлубаев со своей семьей, в сентябре 1814 г. были причислены к д. Качкиново Вольского уезда Саратовской губернии, а в 1817 г. переведены в 2-ое отделение 9-го башкирского кантона, в команду прапорщика Алтынбая Худайшукурова. В том же году Баиш Кутлубаев и Иткучук Султакаев с родственниками расположились кочевьями вблизи урочища Березина и по обеим сторонам р. Большой Узени. Данная ситуация, сложившаяся в непосредственной близости к границе Уральского казачьего войска вызвала обеспокоенность со стороны казаков, которые учинили разгром этих башкирских поселений. В декабре 1827 г. Искак Баишев и Абубакир Ишкинин проживали в населенном пункте, который был расположен при урочище по бассейну реки 1-й Чижа. Они пропустили на свою территорию за определенную плату казахов алачинского рода. Материалы ревизии 1834 г. показали Баиша Кутлубаева и его сыновей как жителей д. Хасаново 2-й (на левом берегу реки 2-й Чижа), а сын Иткучука Султакаева Турдагали Иткучуков был зафиксирован в д. Дингизбаево (при озере Купа) [4, с. 34, 43; 6, л. 2; 9, л. 1–1 об.; 20, л. 5–5 об.]. В 1866–1867 гг. они были направлены на проживание в Имилеевскую волость Николаевского уезда Самарской губернии.

Представитель рода бишей племени усерган Дингизбай Юлумбетов основал одноименное поселение на берегу реки Большой Узени. В 1825 г. жители д. Дингизбаево подверглись разорению со стороны уральских казаков. По этой причине, с 1825 по 1833 гг.

представители рода бишей находились в числе жителей д. Хасаново (на левом берегу реки 2-й Чижа), в 1834 г. архивный источник показывает на месте д. Янабердино д. Дингизбаево [4, с. 33–34; 7, л. 8 об. – 9 об.; 19, л. 30].

В 1827 г. представитель рода бишей Атамбек Ниязов был одним из участников допуска казахов Байбактинского рода к бассейну реки 3-й Чижа. В мае 1830 г. в рапорте Уральской войсковой канцелярии освещаются трагические события, которые произошли в деревне башкирца Атамбека Ниязова. В указанный населенный пункт прибывают уральские казаки, но из-за взаимного недопонимания происходит кровавое столкновение, в результате которого погибают несколько человек из числа жителей деревни, а небольшая группа башкир была подвергнута аресту. Материалы ревизии 1834 г. зафиксировали Алтынчу и Рахматуллу Атамбековых, как жителей д. Байрамгулово (на берегу реки 3-й Чижа), а в 1866–1867 гг. они были направлены на проживание в Имилеевскую волость Николаевского уезда Самарской губернии [4, с. 53; 6, л. 3; 8, л. 3 об., 8, 49, 51–52].

Согласно пояснительной записке, представленной к родословной рода бишей племени усерган, становится известно, что его представители уже с XVIII в. осуществляли перекочевки вблизи с. Чертанла (Суртанлы) и в Чижинских разливах на территории Саратовской губернии. Архивные источники подтверждают подобные передвижения. Так, в 1796 г. башкиры Оренбургской губернии осуществили переход на территорию другого административного региона (Саратовского) и обосновались в верховьях реки Малый Узень. По истечению трех лет башкиры переселились к бассейну реки Большой Узень и к озеру Рыбный Сакрыл, позднее они разместились в районе урочищ Кабанья и Сакрыльская [18, л. 61, 66]. В полевых материалах экспедиции Саратовского областного музея краеведения (1938) представлены сведения информатора из д. Денгизбаево Больше-Черниговского района Куйбышевской области о том, что его предки проживали в Чижи-Узенском бассейне. Позднее башкиры рода бишей переселились на современную территорию Дергачевского района Саратовской области и проживали на землях купца Хорольского на основе арендной платы [15, л. 17–18]. Согласно справочному изданию в 1889 г. в Осино-Гайской волости Новоузенского уезда Самарской губернии отмечены хутора Башкирский (Хорольский) на реке Дюканевой и Зизевский на реке Бейсаш [27, с. 232].

Башкиры рода апанды во главе с Кустяном Кильдебаевым на левом берегу реки 3-й Чижи основали хутор Кустяново, но из-за разорительных мероприятий со стороны казаков Уральского казачьего войска покинули место проживания. В 1815 г. недалеко от прежнего места вновь было зафиксировано поселение с тем же названием. Кустян Кильдебаев был в числе тех, кто подписывал в 1828 г. договор о продолжении владений башкирами земельными территориями в тех пределах, которые были до Генерального межевания в заволжских степях в связи с продолжающимися судебными тяжбами с казаками Уральского казачьего войска. Архивные источники отмечают, что представители рода апанды были в числе тех лиц, которые имели право решающего голоса при припуске новоприбывших башкир в свое общество в бассейне рек Большой и Малый Чижи, Большой и Малый Узени. В 1866–1867 гг. жители д. Кустяново были направлены на проживание в Имилеевскую волость Николаевского уезда Самарской губернии [10, л. 119–119 об.; 21, л. 3 об.; 22, л. 13; 26, с. 94].

Таким образом, история башкир племени усерган в заволжских и приуральских степях имеет богатую историю и требует тщательного и скрупулезного исследования.

Источники и литература

1. Абсалямова Ю.А. Племя усерган в составе башкир Восточного Оренбуржья // Феномен Евразийства в материальной и духовной культуре, этнологии и антропологии башкирского народа: Материалы Всерос. научн.-практ. конф. Уфа, 2009.
2. Абсалямова Ю.А. Родоплеменная этнонимия и ее роль в изучении этнической истории башкир // Вестник Челябинского государственного университета. История. 2008. № 4. Челябинск.
3. Абсалямова Ю.А. Родоплеменной состав башкир Восточного Оренбуржья // VI конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. СПб., 2005.

4. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
5. Асфандияров А.З. Кантонное управление в Башкирии (1798–1865 гг.). Уфа, 2005.
6. Асфандияров А.З., Асфандиярова К.М. История башкирских деревень Саратовской и Самарской областей Российской Федерации. Уфа, 2002. Кн. 10.
7. Башкирские шежере. Уфа, 1960.
8. Гатиятуллин З.Г. Башкиры 9-го и 10-го кантонов в Отечественной войне 1812 г. // Ватандаш. 2013. № 4. С. 110–133.
9. Государственный архив Оренбургской области (ГАОО). Ф. 6. Оп. 4. Д. 9277. Л. 2, 3.
10. ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 9338. Л. 8 об.–9 об.
11. ГАОО. Ф. 6. Оп. 4. Д. 9837а. Л. 1, 2–3 об., 8, 49, 51–52.
12. Государственный архив Саратовской области (ГАСарО). Ф. 2. Оп. 1. Д. 293. Л. 1–1 об.
13. ГАСО. Ф. 407. Оп. 1. Д. 2707. Л. 119–119 об.
14. Документы и материалы по истории башкирского народа (1836–1842): Формулярные списки о службе чиновников Башкиро-мещерякского войска за 1836–1842 гг. Уфа, 2012. Кн. 1.
15. Ильясова А.Я. История башкирского дворянства. Уфа, 2010.
16. История башкирского народа: В 7 т. СПб., 2011. Т. 4.
17. Исянгулов Ш.Н. Башкиры-усергане в улусно-крыльевой системе Золотой Орды // Проблемы востоковедения. 2010. № 1.
18. Камалов А.А., Камалова Ф.У. Атайсал. Уфа, 2001.
19. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. Уфа, 2010.
20. Маннапов М.М. Башкиры Степного Заволжья (История расселения, родоплеменная структура, хозяйство): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Уфа, 2009.
21. Маннапов М.М. Переселение башкир Самарской губернии на юго-восток Башкортостана в первой половине XX в. Уфа, 2008.
22. Научный архив Саратовского областного музея краеведения (НА СОМК). Ф. 13. Оп. 1. Д. 165. Л. 17–18.
23. Научный архив Уфимского научного центра РАН (НА УНЦ РАН). Ф. 3. Оп. ДМН. Д. 357. Л. 4–4 об.
24. НА УНЦ РАН. Ф. 116. Оп. 1. Д. 221.
25. Национальный архив Республики Башкортостан (НА РБ). Ф. И-1. Оп. 1. Д. 432. Л. 8, 46, 61, 62, 66, 68 об., 91.
26. НА РБ. Ф. И-1. Оп. 1. Д. 432а. Л. 30.
27. НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1877. Л. 5–5 об.
28. НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 3251. Л. 3 об.
29. НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 3648. Л. 13.
30. НА РБ. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 12316. Л. 53.
31. НА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 583. Л. 37 об.
32. НА РБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 706. Л. 1104 об.
33. НА РБ. Ф. И-295. Оп. 9. Д. 606.
34. Рахимов Р. Башкирские казаки – герои Отечественной войне 1812 г. // К новой жизни. 2012. Режим доступа: http://haib-vestnik.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=1262:-1812-&catid=1:2011-06-07-15-11-52&Itemid=1.
35. Рахимов Р.Н. Участие национальной конницы в блокадах и осадах крепостей во время заграничного похода российской армии 1813–1814 гг. // Бородино и освободительные походы русской армии. Бородино, 2015.
36. Рябинин А. Материалы для географии и статистики России, собранные офицерами Генерального штаба. Уральское казачье войско. СПб., 1866. Ч. 2.
37. Список населенных пунктов Самарской губернии по сведениям 1889 г. Самара, 1890.
38. Сулейманов Ф.М. Подвиг башкир-усерганцев в войнах против Наполеона // Сибайский рабочий. 2012. 25 мая. Режим доступа: <http://sibworker.ru/news/2012-05-25-1663-987>.

150-ЛЕТИЕ ПЕРВОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ВЫСТАВКИ 1867 г. УФИМСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ

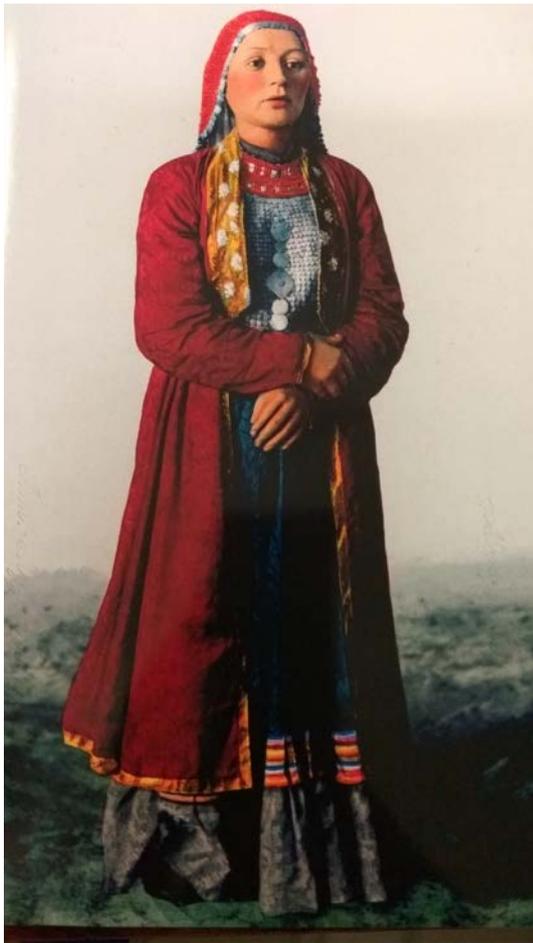
В 2017 г. исполнилось 150 лет со дня проведения Первой этнографической выставки в Москве. Решение о ее организации было принято в 1864 г., а сама подготовка заняла более двух лет. По всей России, при содействии местных властей, были организованы местные комитеты для сбора экспонатов для выставки. Уфимский статкомитет объектом для сбора экспонатов выбрал башкирскую кочевку в летнее время. С ноября 1865 г. по июнь 1866 г. председатель комиссии К.А. Бух и муфтий хаджи Салим-Гирей Тевкелев курировали собирание коллекций и фотографических типов башкир. Всего для группы башкир были изготовлены 7 комплектов одежды из 35 наименований для старика и старухи с двумя детьми, мальчиком и девочкой в просторных домашних нарядах, которые были хозяевами кибитки, а также прибывших к ним гостей мужчины, женщины и взрослой девушки в праздничной одежде, а также башкирская кибитка.[2, л. 50] Дополняли коллекцию 46 уникальных постановочных фотографий башкир, подготовленных госпожой Петровой,



Фототека РЭМ, коллекция 8764-12467: Башкиры прием гостей. Июнь 1866 г.

взятые из «самого сердца Башкирии Уфимского и Белебеевского уездов», которые могли послужить в качестве рабочего материала для изготовления фигур-манекенов [1, л. 53 об.]. Собранный башкирская коллекция была выслана из г. Уфы 15 июля 1866 г. до Нижнего Новгорода на пароходе братьев Софроновых, и не позднее 10 августа прибыла в Москву. Денежные расходы на приобретение коллекций и транспортировку их на выставку взял на себя генерал-губернатор Оренбургской губернии Н. А. Крыжановский.

23 апреля 1867 г. в здании московского Манежа состоялось торжественное открытие Первой этнографической выставки. Основная часть экспозиции была построена в виде обстановочных сцен, а композиция «Башкиры возле кибиток» состояла из 7 фигур-манекенов выполненных художником Я.М. Яковлевым. На следующий день Этнографическую выставку посетил Александр II со своей свитой, и он также обратил свое внимание на головные уборы и нагрудники башкирских женщин, сделанные из древних монет [4, с. 65]. После окончания выставки экспонаты по башкирской коллекции, были



*Фототека РЭМ коллекция 8764-1457
Башкирская девушка в праздничной
одежде. Литография Т. Митрейтера,
1884 г.*

переданы в фонды Дашковского этнографического музея. В советское время экспонаты находились в Музее народов СССР, а с 1948 г. они хранятся в Российском этнографическом музее (РЭМ) Санкт-Петербурга.

Из экспонатов выставки особо выделялись одежда и украшения женских манекенов под № 60: башкирская женщина в праздничном наряде, одетая в красную кумачовую рубашу и ситцевые пестрые шаровары. На груди нагрудник, сплошь обшитый в виде чешуи мелкой старинной серебряной монетой, а по краям рядами кораллов и сердоликовыми бусами (саккал). Сверх рубашки был одет кафтан красного сукна, обшитый серебряным галуном (зилень). На голове убор из кораллов (кашмау), род чепца, а сверх него убор вроде шлема, (тубэ), обшитый мелкими монетами и кораллами и с длинным наспинником красного сукна, также обшитым монетами (калябаш). Манекен 61 – башкирка, девушка в праздничной одежде, которая была одета в шелковую зеленую рубашу вроде платья; ситцевые шаровары; нагрудник, обшитый сплошь мелкими монетами, бляхами, кораллами и сердоликами (сакал); шелковый малиновый зилень с золотым широким галуном на груди и узким по краям рукавов. На ногах невысокие узорчатые сафьянные сапожки (читык) в колошах (кауш). На голове убор из нитей кораллов, но без шишака; к убору прикреплен наспинник обшитый монетами, бляхами, кораллами и сердоликами.

В «Систематическом описании» В.Ф. Миллера 1887 г. одежда и украшения были впервые отнесены к Челябинскому уезду Оренбургской губернии, что стало следствием ошибки из-за единого дарителя – Оренбургского генерал-губернатора Н.А. Крыжановского [6, с. 86–87]. В обстановочных сценах по Оренбургской губернии на выставке были представлены оренбургские киргизы (казахи) и уральские казаки. [1, л. 15 об.] Уфимский статкомитет занимался сбором коллекции, изготовлением одежды и оформлением фотографических альбомов с типами башкир с Белебеевского и Уфимского уездов и его экспонаты ни как не могли быть приписаны к Челябинскому уезду – т. е. к Зауралью. Позднее на это противоречие обратила внимание С.Н. Шитова, которая пришла к выводу, что «форма женских головных уборов и украшений заставляет думать, что не вся одежда была приобретена у зауральских башкир: некоторые вещи обнаруживают особенности костюма башкирского населения бассейна р. Демы» [8, с. 209].

Вслед за ошибкой с местом сбора экспонатов, в монографии С.И. Руденко женские головные уборы неверно атрибутируются к Антропологической выставке 1879 г., а также обозначаются новыми терминами – башкейем и такыя. Отметим, что в списках коллекции 1866 г. первый головной убор назывался тубе в роде шлема, надеваемый сверх кашбау и второй головной убор – кашбау [5, с. 314, 315]. В 1910-х гг. жители центральной Башкирии (табынцы) в фотоснимке С.И. Руденко узнавали «калябаш», а собственно шапочку «тубе», а вот жители северо-востока, называли этот головной убор «баш-кыим», прибавляя, что оно являлось частью бывшего костюма, а саму шапочку называли «картма» [7, с. 156]. Подробное описание этого убора приведено в инвентарной книге инородческого отдела Дашковского

музея: «Головной убор «кашбау» жен. из 2 частей: 1-ая) род чепца без донышка, из красного кумачу, который нашито вверху 3 ряда круглых кораллов, потом спереди 2 ряда крупных серебряных монет и украшений с сердоликом и подвесками, а сзади чешуйка из 9 рядов мелкой старинной серебряной монеты; из под монет спускается бахрома из кораллов, скрепленная внизу серебряной цепочкой и одним рядом чешуйки из мелких монет; сбоку пришиты 2 полоски 1 вершок в ширины, зашитые кораллами и служащими для застегивания убора под бородой посредством 2 крючков и 2 проволочных петель. Сзади к чепцу пришита полоса кумачу, на синей суконной повязке длиной в 1 ¼ арш., шириной в 3 верш. Вышитый рядами белых раковин и разноцветным бисером оторочена черной полоской ластику. 2-й) в роде шлема «тубе», тоже из красного кумачу, с длинным наспинником «калябаш» верхушка обшита тремя рядами кораллов и дальше сплошной чешуйкой из мелких монет разделенных вертикально полосками сердоликовых бус и металлических подвесок в роде бубенцов; такая же чешуя монеток покрывает наспинник, разделяемый крупными серебряными бляхами сердоликом и бирюзой; на конце наспинника нашиты рядами кораллы, бисер более крупный и чешуйка из мелких монет, кругом «тубе» спереди нашита бахрома, из кораллов, а по бокам наспинника три ряда кораллов и ряд бус, сердоликов («саккал») и серебряных бубенчиков; самый низ наспинника обшит коралловой, галунной, золотой и синей шелковой бахромой» [2, л. 137–138]. Внутри кашмау имелись 5 зацепок, сверху три и по одному ниже по краям, которые фиксировали крючки в тубе (шлеме). Весь этот убор закреплялся двумя застежками от кашмау и тубе под подбородком, а сам комплект дополнял ситцевый тастар (орпьяк). При надевании тубе-калябаша отмечалось, чтобы она лежала на голове не перпендикулярно, а имела наклонение к затылку. Со временем многие детали, металлическая шишечка с подвеской в тубе, бляшки и мордовки наспинника были утрачены.

Второй головной убор б1 манекена, исследователи разделяли на две части на саму шапочку (такья – по С.И. Руденко) и наспинник практически идентичный тубе-калябаш б0 манекена, который имел глубокий вырез и был пришит по краям к шапочке-такья. Приведем описание музея: «головной убор жен., в роде невысокого колпака с шишаком и висюлькой на макушке; самый колпак из красного кумачу сплошь зашит чешуйкой из мелких старинных серебряных монет, разделенных вертикально рядами сердоликовых бус «саккал» и серебряных бубенцов, чешуйка окаймлена рядом крупных монет; кругом колпака пришита бахрома из кораллов, скрепленная внизу серебряной цепочкой и чешуей из мелких монет. Сзади к убору прикреплен наспинник из красного кумачу на суконной суровой подкладке; верхняя часть зашита сплошь чешуйкой как и колпак чешую, по середине разделяет ряд крупных монет и серебряные украшения с сердоликом и бирюзой с боков она обшита кораллами, сердоликовыми бусами и серебряными бубенцами, нижняя часть зашита рядами кораллов и монет и оканчивается коралловой золотой, синей и малиновой (выцветшей) бахромой» [2, Л. 141]. Аналогично наспинникам калябаша как по декору так и по материалам украшений были изготовлены нагрудники башкирок – сакал. По мнению Т.Д. Буракаевой, головные уборы представленные в РЭМ под наименованием калябаш и наспинник такья, возможно были изготовлены по заказу одной мастерицей, специально для выставки. Именно этим можно объяснить идентичность наспинника калябаш и такья т. к. все делалось одной рукой, из одних материалов сходных по декору и манере украшения башкирам бассейна р. Дема [3].

Таким образом, нагрудники сакал и головные уборы кашмау с закрытой макушкой и прикрепленным наспинником (такья – по С.И. Руденко) и тубе – большой шлем с наспинником калябаш (башкейем – по С.И. Руденко) являются единой демской коллекцией, а не украшениями Зауралья, отличающихся от нагрудников яга и наспинников инхэлек. Все эти виды головных уборов XIX в. бытуют как «щегольский убор башкирок калябаш-кашмау с изогнутой верхушкой наподобие каски», а в источниках XVIII в. описываются как «вершок, фигуру конуса имеющий, которой по произволению складывать и накладывать можно». На сегодня эти башкирские женские головные уборы, единственно сохранившиеся

раритеты середины XIX в., которые представляют подлинную и аутентичную связь с уборами и украшениями башкирок древности. Мы, музейные работники должны помочь башкирскому народу возродить эти уникальные и архаичные шлемообразные головные уборы – тубе-калябаш.

Источники и литература

1. Архив Российского этнографического музея (АРЭМ) Ф. 5. Оп. 1. Д. 2: Переписка распорядительного комитета с разными лицами о приобретении предметов для выставки.
2. АРЭМ. Ф. 5. Оп. 4. Д. 19: Инвентарная книга. Описи инородческого отдела.
3. Буракаева Т.Д. Башкирский женский костюм: (Документальный фильм-исследование), 2014.
4. Всероссийская этнографическая выставка и Славянский съезд в мае 1867 года. М., 1867.
5. Гурвич Н. Этнографическая коллекция для этнографической выставки // Уфимские губернские ведомости. 1866. 30 июля. № 31
6. Миллер В.Ф. Систематическое описание коллекций Дашковского этнографического музея. М., 1887. Вып. 1.
7. Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Л., 1925. Ч. 2: Быт башкир.
8. Шитова С.Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995.

Э.В. Мигранова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

«НЕОПУБЛИКОВАННОЕ – НЕ ЗНАЧИТ ЗАБЫТОЕ» (О ЛИЧНОМ ФОНДЕ С.Н. ШИТОВОЙ В НАУЧНОМ АРХИВЕ УНЦ РАН)

Светлана Николаевна Шитова – уроженка города-героя Волгограда (родилась 12 февраля 1936 г.), выпускница исторического факультета Московского государственного университета, известный российский и башкирский ученый, этнограф, кандидат исторических наук, почти полвека служила науке в отделе этнографии и антропологии (ныне отдел этнологии) Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН. Она является автором более сотни научных публикаций, в том числе десятков монографий, посвященных материальной культуре башкир: народной одежде, утвари, декоративно-прикладному творчеству, традиционным поселениям и жилищам, архитектурному декору и многим другим актуальным темам башкирской этнографии. На протяжении многих лет она практически ежегодно выезжала в поле: приняла участие в составе 25 этнографических и комплексных экспедиций, более половины из которых прошли под ее руководством. Поездки тех лет охватили все районы Башкирии, а также группы башкирских аулов в Пермской, Свердловской, Челябинской, Курганской, Куйбышевской, Саратовской областях. С.Н. Шитова – заслуженный работник культуры РБ (2003); за многолетнюю плодотворную работу награждена медалями «За трудовое отличие» и «Ветеран труда», многочисленными правительственными и отраслевыми грамотами и благодарностями.

В 2006 г., в год своего 70-летия С.Н. Шитова передала в Научный архив УНЦ РАН свои полевые дневники и сохранившиеся в отделе дневники полевых материалов некоторых сотрудников отдела – М.В. Суриной, Р.Г. Гаделгареевой, М.В. Мурзабулатова, Р.М. Султанова, участвовавших в совместных экспедициях и собиравших материал по ее темам, а также рукописи своих неопубликованных трудов. Личный архив С.Н. Шитовой (№ 113 по описям архива) включает 52 единицы хранения; из них 25 единиц – это личные полевые тетради, зарисовки, фотографии автора, собранные в экспедициях 1959–1984-х гг. Этот достоверный и кропотливо собранный материал явился основой ее фундаментальных работ, и в значительном объеме был опубликован в статьях и книгах автора.

Особую ценность имеют включенные в архив рисунки профессиональных художников – участников этнографических экспедиций (Ф. 113, оп. 1, ед. хр. 50). В разные

годы по поручению руководителя темы в этнографических экспедициях собирали материал художники Г.И. Мухаметшин (1958–1960 гг.), И.Ф. Кибальник (1968, 1969, 1982 гг.), М.Д. Кузнецов (1970, 1971 гг.), Н.В. Александров (1971 г.), Р.М. Султанов (1970–1972 гг.), Р.Сурвилло (1969 г.); в подготовке материала к печати участвовала художник В.М. Шутова. Сюжетами их работ являлись традиционные жилища и архитектурный декор, интерьер жилищ и хозяйственных построек, традиционная утварь и другие стороны быта, хозяйственные орудия, а также одежда, вышивки и ткани. Имеются зарисовки башкирских экспонатов из различных музеев России. На хранении в архиве больше ста рисунков, они различны по формату и технике исполнения. Преобладают карандашные рисунки и рисунки, выполненные тушью, встречаются акварельные работы.

В архиве (Ф. 113, оп. 1, ед. хр. № 26) хранится уникальный документ – научный отчет и 60-ти страничный альбом иллюстраций о командировке С.Н. Шитовой в Среднюю Азию. Эта поездка к узбекам и таджикам Сурхан-Дарьинской и частично Самаркандской областей Узбекской ССР состоялась с 16 сентября по 14 октября 1966 г. в составе Предгорного отряда Среднеазиатской экспедиции Института этнографии им. Миклухо-Маклая (начальник экспедиции старший научный сотрудник Института этнографии Б.Х. Кармышева). В отчете о поездке, приложенном к альбому, С.Н. Шитова с удовлетворением отмечает, что методики полевых исследований столичных ученых не расходятся с нашими, уфимскими. Работа велась среди группы узбеков, которые были в прошлом скотоводами и вели кочевой и полукочевой образ жизни, наложивший отпечаток на их быт, одежду и жилище. Автор замечает, что между таджиками и узбеками в исследуемом районе не было вражды и непонимания, а напротив, поддерживались тесные дружеские и семейные отношения. В одежде и быту населения сохранялась самобытность и традиционность. Население все еще одевалось в национальные одежды, старинная специфика прослеживалась также в утвари, пище, жилищах, декоративно-прикладном искусстве. Все это и запечатлела камера. Здесь десятки снимков природы, селений и отдельных построек, различных бытовых предметов, упряжи, ткацких станков, музыкальных инструментов, мужской и женской одежды, ковров, цветных тканей, вышивок, бытовых сцен и др. В альбоме сохранен ценный материал для сравнительно-исторического анализа среднеазиатских народов и башкир.

Нельзя без сожаления рассматривать папки с личными делами исследователя (Ф. 113, оп. 1, ед. хр. 30, 31, 34). В них готовившаяся долгие годы, прошедшая предзащиту (1990 г.), но, к сожалению, не защищенная диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук на тему «Проблемы этногенеза и этнической истории башкир по материалам народной одежды»; к ней приложен автореферат диссертации и материалы обсуждения диссертации на Ученом совете ИИЯЛ, Ученом совете отдела Средней Азии с приглашением этнографов из Московского государственного университета им М.В. Ломоносова; имеется рекомендация к защите. Рукопись состоит из введения, гл. I «Об особенностях в изготовлении одежды», гл. II «Традиционные крои и виды одежды», гл. III «Головные уборы», гл. IV «Украшения», гл. V «Обувь» (главы состоят из мелких параграфов), заключения, списка литературы, списка опубликованных работ, списка иллюстраций (в архиве иллюстраций нет). Всего в диссертации 366 страниц. Исследование затрагивает помимо башкир большой круг волго-уральских, сибирских, среднеазиатских, переднеазиатских и кавказских народов. Широко привлечен архивный и музейный материал. Использование археологических и языковых аналогий позволило автору углубить историческую часть, показать наиболее ранние пласты в культуре башкир (в частности, в одежде, в связанных с ней производствах, в художественном оформлении костюма). С.Н. Шитова делает вывод, что формирование башкирского костюма запечатлело многие этапы этнической истории народа, сохранило следы разносторонних этнических взаимоотношений. Основа башкирского костюма имела южное скотоводческое происхождение, в то же время в особенностях национальной одежды проявляются центральноазиатские, южносибирские, среднеазиатские и переднеазиатские черты. Многие явления башкирской культуры берут начало в глубокой древности; наиболее ранними автор

признает черты, присущие кроме тюрков, угорским, самодийским, отчасти тунгусским народам Сибири. Скотоводческие черты в традиционном костюме восходят к центральноазиатскому пласту, отчасти к монголоязычным народам, отчасти к ираноязычному населению Передней Азии.

Во время предзащиты докторской диссертации С.Н. Шитовой в Москве в Институте этнологии и антропологии АН СССР с участием директора института д.и.н. В.А. Тишкова, д.и.н. Баилова, а также таких известных этнографов, как В.И. Бушков, К.И. Козлова, Т.А. Жданко, Р.Ш. Джарылгасинова и других, было высказано мнение, сделавшее бы честь любому ученому: «Теоретическое значение исследования С.Н. Шитовой определено методической установкой: рассмотреть особую область традиционной культуры, как базу для теоретических обобщений. В результате разработана новая система аргументации, не только подтверждающая принятые в отечественной науке взгляды на основные этапы этногенеза и этнической истории башкир, но и способная стать методической базой для исследований по аналогичной проблематике и у других народов». Главная оценка работа прозвучала в заключении: «Благодаря работе С.Н. Шитовой, многие высказанные ранее гипотезы по этногенезу и этнической истории башкирского народа, могут быть признаны теорией, надежно обоснованной фактическим материалом».

Еще один оставшийся в архиве документ (Ф. 113, оп. 1, ед. хр. 27) – разработанный С.Н. Шитовой план этнографической экспозиции для готовящегося к открытию академического Музея археологии и этнографии в г. Уфе. (1979 г.). В папке темы разделов и витрин, а также тексты, посвященные природным условиям края и отраслям хозяйства (скотоводству, охоте, рыболовству, бортничеству, собирательству, земледелию), описание традиционных поселений, внутреннего и внешнего убранства юрты, традиционного интерьера избы. Здесь имеется подборка предметов из состава костюмов, предложения по демонстрации народной одежды, украшений, предметов декоративного творчества. Данный план был полностью претворен в жизнь в первой экспозиции МАЭ.

Другой мало известный документ – подробный проект экспозиции «Башкирская усадьба», составленный С.Н. Шитовой по просьбе руководства Института этнографии (в частности, ученого секретаря Л.Н. Терентьевой), для Музея народов СССР – этнопарка в Подмоскowie (Ф. 113, оп. 1, ед. хр. 28); к сожалению, этот всесоюзный Проект так и не был осуществлен. Как свидетельствует архивная документация, предполагалось воссоздание традиционного башкирского дома с хозяйственными постройками (баней, клетью, загонем для скота, летними очагами, долбленными колодами, палисадником, огородом) с полным комплектом хозяйственной утвари и декора. Не случайно выбор пал на усадьбу в переходной в природном отношении зоне (гор, лесов и степей), а также в переходный от полукочевого скотоводческого к оседлому земледельческому хозяйству со стойловым содержанием скота период, чтобы показать все своеобразие традиционного башкирского быта.

Еще один фундаментальный, но не опубликованный труд С.Н. Шитовой – рукопись монографии «Материальная культура башкир, татар, русских Башкортостана», состоящая из 320 стр. (Ф. 113, оп. 1, ед. хр. 32). Она написана на основе изучения и специального обобщения огромного фактического материала, собранного большой группой этнографов в 1986 г. на территории г. Уфы и в ряде районов Башкирии. Организатором и основным исполнителем работы стал Институт истории, языка и литературы, при содействии и научной поддержке творческой группы под руководством д.и.н. В.В. Пименова из Института этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН). Этносоциологическим опросом были охвачены башкиры, татары и русские Башкортостана; сельское и городское население – в равных пропорциях (по 1200 сельских и городских башкир и по 800 татар и русских). Обработка с помощью ЭВМ собранного материала предоставила для научных обобщений богатейший банк данных. Темой монографии С.Н. Шитовой стала материальная культура, представленная в рукописи в семи разделах (жилище; интерьер и предметы обихода; питание; народная одежда; домашние

производства и ремесла; подсобное хозяйство; а также взаимодействие факторов материальной культуры в системе этноса и в системе культуры); в приложении приведена сводка коэффициентов по системе Райского. Проведенный анализ позволил С.Н. Шитовой подметить общие закономерности и выявить тенденции развития материальной культуры указанных народов Башкортостана в последние десятилетия XX в.

Таким образом, многие материалы личного фонда С.Н. Шитовой в архиве УНЦ РАН своевременно не были опубликованы, но они не потеряли своей значимости, поскольку проливают свет на различные аспекты материальной и духовной культуры башкир, происхождение народа, этнические взаимосвязи народов. В дальнейшем они могут быть использованы, как и другие авторские работы, при исследовании актуальных исторических и этнографических проблем.

З.И. Минibaева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

РЕЦЕПТЫ ЛЕЧЕНИЯ КОЖНЫХ ЗАБОЛЕВАНИЙ БАШКИРСКОЙ ЗНАХАРКИ В.Ш. ШАРАФУТДИНОВОЙ

Я познакомилась с башкирской знахаркой Шарафутдиновой Вилией Шамсутдиновной, 1938 г. р., жительницей д. Сард-Абдрашево Сафакулевского района Курганской области, в сентябре 1997 г. во время комплексной экспедиции, организованной Институтом истории языка и литературы УНЦ РАН. Следующая наша встреча состоялась в 2003 г., в ходе дальнейшего этнографического исследования народной медицины курганских башкир. На этой встрече Вилия Шамсутдиновна рассказала много интересного о лечебных мазях и настойках, приготовленных ею в домашних условиях по традиционным рецептам ее предков. Следует отметить, что такие уникальные лечебные мази, смеси и настойки, сделанные в домашних условиях самими знахарями, мы больше нигде не встречали.

В данной статье дается характеристика традиционным рецептам Вилии для лечения кожных заболеваний. В лечебной практике знахарки Вилии Шамсутдиновны особое внимание уделяется лечению кожных заболеваний растительными средствами. Среди них важное место занимает **чистотел**. Способы его применения в народной медицине самые разнообразные. Так, например, Вилия наполняла наполовину глиняный горшок свежей травой чистотела и заливала нерафинированным маслом. Затем, плотно закрыв, томила два часа на медленном огне, не перемешивая. В результате получалось масло чистотела для лечения различных кожных заболеваний. Другой ее рецепт: отжатый сок чистотела смешивается со сливочным маслом и уваривается, получается мазь для лечения кожи. Вилия специально готовила масло чистотела для диабетиков, чтобы снимать зуд кожи. Для этого она сначала измельчала семена чистотела в ступе, превращая их в порошок, а затем варила в оливковом масле или в курином жире. Настой чистотела готовится следующим образом: растение пропускается через мясорубку и оставляется на некоторое время для брожения. Показателем готовности являются пузырьки и осадок на дне. Верхняя часть настоя сливается и используется для внутреннего применения при раковых заболеваниях, геморроидальных кровотечениях, а также при увеличении щитовидной железы (по 1 ч. л. 2 раза в день). А свежая выжимка чистотела применяется для заживления ран или лечения герпеса. Чистотел может входить и в состав сложных мазей. Например, при рожистом воспалении знахарка томит в печи в глиняном горшке сбор трав, в составе которого имеются **чистотел, конопля, мак**, цветы **желтого и белого донника**. Получается мазь почти черного цвета с выраженным цветочным ароматом.

Для лечения кожных заболеваний Вилия Шамсутдиновна изготавливает и масла из различных цветов. Так она варит или томит в печи **цветы ромашки** в рафинированном растительном масле и добавляет воск, чтобы масса превратилась в мазь. Ромашковая мазь помогает при любых кожных заболеваниях, опрелостях, успокаивает зуд. Высушенные



Башкирская знахарка Шарафутдинова Вилия Шамсутдиновна (1938 г. р.) и ее лечебные мази, смеси и настойки.

д. Сарт-Абдрашево Сафакулевского района Курганской области. Фото З.И. Минибаевой, 2003 г.

цветы календулы растерев в ступе, превращает в муку, просеивает через сито и заливает горячим жиром, затем томит на водяной бане в течение двух часов. Получается мазь календулы, которая полезна при болезнях кожи, особенно хорошо она лечит экзему.

Интересен способ приготовления мази из **цикория**. Растение сжигается в тазу, зола просеивается сквозь сито и смешивается с ветеринарным вазелином или сметаной. Мазь хорошо помогает при различных кожных заболеваниях, особенно при экземе.

Приведем рецепт целительницы для лечения псориаза: сначала 400 г измельченных корней **девяссила** варится на медленном огне в течение четырех часов до получения кашеобразной формы, затем перемешивается с 400 г говяжьего жира. Полученная смесь томится столько же в духовке в глиняном горшке с плотно закрытой крышкой.

Живица также является одним из компонентов лечебных мазей. 20% настойка живицы считается сильным лекарственным средством, заживляющим глубокие раны и трофические язвы. А 5% настойка используется при заболеваниях полости рта или для укрепления десен. Знахарка поделилась рецептом универсальной мази, предназначенной для лечения кожных болезней, успокоения нервов и массажа тела. В ее состав входят спиртовая настойка живицы, деревянное и лампадное масла, воск и канифоль.

В арсенале лечебных средств Вилии Шамсутдиновны имеются и огородные растения. Мазь, сделанная из стручков острого **красного перца** и оливкового масла считается наилучшим средством для лечения псориаза. стакан красного перца заливается наполовину оливковым маслом и варится на водяной бане в течение двух часов. Мазью смазываются больные участки тела и перевязываются. При этом местный перец считается лучше, чем привозной. Местный перец нужно пропустить через мясорубку, а привозной использовать в целом виде. Спиртовая настойка красного хороша для растирания тела при болях в спине, суставах и радикулите. После растирания тело необходимо тепло укутать.

Мастерство приготовления лечебных снадобей в домашних условиях Вилии Шарафутдиновой передалось ей от ее бабушки-знахарки Гайнижихан (1894–1980 гг.), которая специализировалась в лечении кожных заболеваний и очень хорошо знала о лечебных свойствах местных растений. Вилия показала нам мази, приготовленные ее бабушкой – это мазь для массажа, в составе которой имеются: деревянное, розовое, растительное масла, воск, канифоль и одеколон; мазь из листьев, цветов и корней белены,

сваренная в оливковом масле для лечения экземы, грибковых заболеваний, дерматитов, рака кожи; мазь от ожогов, состоящая из жира, воска, канифоли, живицы. По рассказам Вилии, в то время, когда произошло столкновение двух поездов на станции Улу-Теляк в Республике Башкортостан в 1998 г., ее семья проживала в г. Челябинске. Сотрудники ожогового центра забирали у них каждый день ведрами мазь от ожогов, изготовленную по рецепту бабушки Гайнижихан.

От бабушки Вилия переняла и навыки применения в лечебной практике косточек *лимона, финика, персика, абрикоса и изюма*. Она их пережигает, измельчает в ступе, просеивает через сито и полученный порошок смешивает с ветеринарным вазелином или добавляет в мази при лечении кожных заболеваний.

В 2012 г. Шарафутдинова Вилия Шамсутдиновна перешла в иной мир, передав навыки и врачебные знания своим детям и внукам. Таким образом, мастерство домашнего приготовления лечебных мазей, смесей и настоек и их применение в народной медицине курганских башкир переходит из поколения в поколение.

С.В. Мурашева

(ОГУ им. И.С. Тургенева, Орел, Россия)

ФОРМЫ ЭТНООБЪЕДИНИТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

Для каждой этнической группы характерны определенные процессы, действующие изнутри или извне на ход развития этой группы. В зависимости от преобладания центростремительных или центробежных тенденций этнические процессы подразделяются на две основные типологические группы: этническое объединение и этническое разделение.

Процессы этнического объединения довольно разнообразны по характеру, однако в них можно выделить и некоторые общие черты. Любой форме этнического объединения свойственно культурное и языковое сближение лиц, вовлеченных в процесс, при этом различия, имеющиеся между людьми, постепенно нивелируются, а иногда и полностью уничтожаются.

Этнологи выделяют пять основных типов этнического объединения: этническая фузия, этническая консолидация, этническая ассимиляция, межэтническая интеграция, этногенетическая миксация [1, с. 123].

Этнической фузией называется процесс слияния нескольких ранее самостоятельных народов, родственных по языку и культуре, в единый новый, более крупный этнос. Например, этнической фузией может быть названо слияние восточнославянских племен (полян, северян, древлян и др.) в древнерусский народ. Процесс этнической фузии протекает с разной скоростью, которая зависит от комплекса влияющих на этот процесс факторов. В частности скорость зависит от уровня социального и этнического развития страны, в которой идет процесс, интенсивности хозяйственных и иных связей между отдельными ее частями. Чем выше уровень развития страны и теснее связь между ее районами, тем быстрее происходит этническая фузия.

На интенсивность протекания этнической фузии существенное влияние оказывает степень языковой, культурной, религиозной и расовой близости групп, вовлеченных в процесс. Как правило, это родственные между собой общности, однако степень родства может быть различной, и чем она ближе, тем быстрее протекает процесс. Некоторое влияние оказывает и сложность этнической структуры населения территории, где идет процесс, поскольку наличие слишком большого числа мелких этнических образований, даже очень близких друг другу в языковом и культурном отношении, может замедлить процесс этнической фузии [2, с. 87].

Этническая консолидация заключается во внутреннем сплочении более или менее значительного этноса в ходе сглаживания различий между имеющимися внутри него локальными группами. Этот процесс характерен для подавляющего большинства крупных

и средних этнических общностей. Например, после того как русские сложились в единый народ, в течение длительного времени шло сближение локальных групп в их составе (население Московской, Тверской, Новгородской и других земель) [1, с. 56].

Этническая фузия и этническая консолидация – это два тесно связанных между собой процесса. Со временем этническая фузия переходит в этническую консолидацию. Поэтому при исследовании конкретного этнического процесса иногда бывает довольно трудно дать его типологическую характеристику: является ли он конечной стадией этнической фузии или начальной стадией этнической консолидации.

Этническая ассимиляция широко распространена в экономически развитых странах, и прежде всего в тех из них, где много мигрантов. Она состоит в растворении ранее самостоятельного этноса или его части в среде другого, обычно более крупного народа. Процесс захватывает разнообразные группы населения: как национальные меньшинства, иногда имеющие свою этническую территорию, так и мигрантов. В последнем случае темпы ассимиляции зависят от многих факторов: близости языка и культуры мигрантов и местных жителей, степени национальной сплоченности мигрантов, сохранения ими политических и культурных связей со своей родиной, характера расселения в принимающей стране, расовых различий и т. д. [2, с. 98]

В научной литературе выделяется два вида этнической ассимиляции: естественная и насильственная. Первая происходит в процессе контакта народов и обусловлена самим ходом социально-экономического развития той или иной страны. Ассимиляция второго типа имеет место в странах, где национальности не являются равноправными. К ней приводит радикальная политика этнократической элиты (так называемого титульного этноса), направленная на искоренение языка и культуры национальных меньшинств.

Ассимиляционный процесс имеет неодинаковую скорость. Он зависит от сочетания таких факторов, как численность ассимилируемой группы, характер расселения, время пребывания в ассимилирующей среде, наличие или отсутствие контактов с родиной, отношение к ассимилируемой группе со стороны окружающей этнической среды, близость ассимилируемых и ассимилирующих по языку, культуре, религии, расе, уровень развития этнического самосознания и т. д. [1, с. 56]

Межэтническая интеграция – это взаимодействие внутри государства или какого-нибудь крупного региона нескольких разнородных этносов, различающихся между собой по языку и культуре. Интеграция приводит к появлению у них ряда общих черт, постепенному сближению и слиянию в надэтническую общность. В результате этого процесса складываются особые межэтнические общности, которые лишь в отдаленной перспективе могут слиться в единый народ. Эти общности представляют собой группу этносов (суперэтносов), обладающих элементами общего самосознания. Прежние самосознание и самоназвание при этом не трансформируются, а существуют наряду с новыми, занимая промежуточное положение между эволюционными и трансформационными процессами [1, с. 43].

В зависимости от того, происходят ли интеграционные процессы внутри социальных организмов или развиваются между этносами, находящимися в нескольких социальных организмах, выделяют внутригосударственную и межгосударственную интеграцию. Интеграционные процессы в зависимости от характера участников могут быть разделены: на консолидационные, при которых межэтнические отношения строятся на принципах равноправия; симбиозные, при которых межэтническое взаимодействие осуществляется через ассоциации зависимых друг от друга этнических групп, сохраняющих при этом свои этнокультурные различия; сегрегационные, при которых взаимоотношения этносов неравноправны.

Этногенетическая миксация – это редко встречающийся тип этно-объединительного процесса, в ходе которого новый этнос образуется путем полного слияния народов, не связанных родством. Данным термином обозначаются объединения этнических групп путем смешанных браков, существенно отличающихся не только в языковом и культурном,

но и в расовом отношении. В зарубежной этнологии с этой целью обычно применяется термин «амальгация». По своей сути этногенетическая миксация – это этнотрансформационный процесс [2, с. 43].

Этнический состав населения мира, страны, района непрерывно изменяется. История дает нам многочисленные свидетельства того, как на протяжении столетий и тысячелетий менялась этническая картина обитаемой части земного шара. Появлялись и бесследно исчезали народы, осваивались целые континенты, многие этносы покидали свою родную землю и пускались в дальние странствия. Причиной этому явлению служат этнические процессы, происходящие в течение длительного периода времени.

Источники и литература

1. Платонов Ю.П. Народы мира в зеркале геополитики (Структура, динамика, поведение): Учеб. пособие. М., 2007.
2. Этнология: Учебник для вузов / Под ред. Г.Е. Маркова, В.В. Пименова. М., 1994.

А.М. Мусаев
(Актобе, Казахстан)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КАЗАХСКОЙ САТИРЫ

При рассмотрении казахской народной сатиры, материал распределяется по жанрам. При этом, за методологическую основу берется определение жанра, данное профессором Н.Н. Кравцовым: «Жанр – тип художественной формы, он обладает устойчивой структурой, в то же время это подвижная форма, испытывающая воздействие других жанров. Хотя жанры имеют устоявшиеся особенности, они внутренне едины и составляют в своей совокупности исторически сложившуюся художественную систему, в которой все типы произведений находятся в сложных и своеобразных взаимоотношениях и взаимодействиях» [3, с. 3].

Ставится задача выявления идейно-художественного богатства казахской народной сатиры, специфических черт ее поэтики, сатирических образов, то есть то, что составляет ее национальное своеобразие.

Эволюция смеха в результате исторических сдвигов привела к утрате магического содержания и приобрела новые качества – смех «снимает психологические травмы, облегчает человеку его трудную жизнь, успокаивает и лечит» [4, с. 4]. Это новая тенденция просматривается в свадебных обрядах, «той бастар» (застольные), «жар-жар» (прощальные), «беташар» (наставительные), «айт келін» (свадебная), когда певцы-импровизаторы, знатоки родовых генеалогий вспоминали о прозвищах и характеристиках (чаще отрицательных) представителей и племен, смех приобретал сатирическую окраску, он начинал выполнять социальную функцию.

Дальнейшее развитие смеха связано с героическими эпосами «Алпамыс», «Қобыланды» – энциклопедическими памятниками народной жизни в ее исторической протяженности.

По верному определению Б.Н. Путилова, «В героическом эпосе классического типа появляются новые герои, в которых по-своему отражается структура раннеклассового общества и получают отражение новые народные представления. Естественно, что в эпос широко входит новая действительность – быт, отношения типография, культура» [6, с. 5]. А профессор Т. Кожакеев пишет: «...В эпосе «Кобыланды» объектом насмешек становятся сами батыры. Здесь под острое сатирическое перо попадают такие батыры, как Караман. Такие, как Караман не могут быть верными соратниками настоящих батыров. В самые трудные, ответственные минуты они могут смалодушничать, испугаться вдруг и покинуть поле брани. Караман не только труслив и нерешителен, он к тому же и немощен, неуклюж. Когда под ударами сабли Кобыланды конь уносит прочь безжизненное тело Кобикти, Караман не в силах даже сбросить его с умчавшегося коня. Говоря словами М. Габдуллина:

«В отношении таких, как Караман сказатели могут быть особенно насмешливы, таких они беспощадно подвергают осмеянию» [2, с. 6].

В героических эпосах «Алпамыс», «Кобьланды», «Ер Таргын» звучит смех, переходящий в сатирический, он разоблачает отрицательных героев с помощью специфических приемов сатирического анализа – гиперболы, гротеска и фантастики. Корни и истоки неповторимого художественного своеобразия казахской сатиры находятся в этих драгоценных крупицах народного смеха, заключенных в древнейшем жанре фольклора.

Подобные примеры можно найти и в народном лиро-эпосе. Так, Карабай из поэмы «Козы-Корпеш и Баян-Сулу» воплощает в себе типичные черты скупого, алчного, завистливого, жестокого человека. Все это отчетливо проявляется в его злодеяниях по отношению к родной дочери Баян. Вместе с тем в народном эпосе запечатлены помыслы и действия честных людей из народа, всей душой восстающих против деспотов типа Карабая.

Различны пути возникновения и формы проявления сатиры и юмора в устной народной литературе. Анализируя эстетическую природу сатиры, Т. Кожакеев приходит к следующему выводу: «В обрядовой поэзии и сочинениях златоустов (ораторские притчи – шешендік сөздер) элементы сатиры и юмора проявляются не столько в строе речи произведения, сколько в глубинной сути и содержании высказывания. А в стихах-небылицах они выражаются речевыми средствами – гиперболой и литотой. В сказках и фольклорных анекдотах сатирические и юмористические мотивы либо облачаются в форму остроумных затейливых суждений, либо (и в большинстве случаев) передаются путем забавного описания смешных походов и приключений персонажей.

В героическом эпосе слушательский смех вызывается преднамеренной контрастностью повествования сказителя, а в лиро-эпосе путем саморазоблачительных монологов сатирических персонажей» [7, с. 7].

В фольклорных произведениях народ не ограничивается констатацией своего отношения к жестокости и злу, ко лжи и кляузам, к малодушию и трусости, а подвергает эти пороки беспощадному осмеянию.

М. Тлеужанов предлагает следующую классификацию форм смеха: юмор, сарказм, издевка, пародия, ирония, басня, насмешка, улыбка, шутка [5, с. 8]. Разумеется, смех имеет самые разнообразные формы. Народ всегда высмеивал то, что ему не по душе, то, что вызывало у него отрицательную реакцию. Эту поистине народную черту хорошо подметил исследователь сатирических традиций русского устного народного творчества Д. Молдавский: «Уж такова черта народа – даже о самом серьезном и важном говорить с улыбкой» [1, с. 9].

Развитие художественного сознания народа, обусловленное его историческими стремлениями, привело в процессе длительной эволюции к трансформации старых жанровых систем или к возникновению новых, в которых «структурообразующую» роль начинает играть реалистическая конкретность. Качественный сдвиг в сторону углубления сатирического анализа негативных сторон жизни произошел в процессе обогащения народной сатиры такими жанрами, как сатирическая сказка, сатирическая поговорка, песня.

Национальная специфика казахской сказки обусловлена особенностями исторической жизни народа, его мировоззрением, связанным с феодальными процессами, происходившими в Казахстане на протяжении нескольких веков. В сказке видна четкая поляризация социальных сил, переданы черты быта, характера и психологии народа.

В достижении сказкой комического эффекта помогает богатая палитра специфических средств осмеяния: элементы сатирического портрета, сатирического диалога, психологической характеристики, фантастики и гротеска. Развитость художественных и содержательных форм казахской сатирической сказки, с ее четкой композицией, энергичным действием, завершающимся неожиданной развязкой, с героем, характер которого раскрывается посредством ряда реалистических приемов, сократила дистанцию между нею и новеллой, сатирико-юмористическим рассказом.

«...Эти сказки – писал академик М. Ауэзов, – одинаково понятны как для взрослого, так и для детей, раскрывающие незамысловатые сюжеты смешных походов героев» [1, с. 10]. Такие юмористические сказки родились в глубине народных масс, и имели они весьма определенную цель – поднять настроение и дух народа, показать его лучшие черты, а с другой – отрицательные качества его недругов, их глупость и беспомощность. В сказках этого рода широкое распространение получил юмор в своеобразной форме народного смеха. Даже внешний вид персонажей в этих сказках вызывает неудержимый смех. Каждому персонажу в соответствии с их внешними данными даются порой самые неожиданные клички: «Девять тараторок и один щеклявый» (Тоғыз тоңқылдақ, бір шіңкілдек), «Перекасти-поле» (Қаңбақ шал), «Плешивый хитрец» (Қутазша). Стоит лишь услышать такие имена, как перед вами возникают их смешные образы и физиономии.

В сатирической сказке действия движутся быстро, изобразительные средства используются с величайшей экономией. Персонаж обычно характеризуется по основным признакам одним эпитетом. Диалог – наиболее подвижная, изменяющаяся часть сатирической сказки: в нем заметнее всего проявляется творческая индивидуальность, изобретательность. Само построение сатирической сказки связано с устным ее исполнением.

У многих сказочников текст представляет как бы развернутый сценарий с ясно очерченными ролями действующих лиц.

Вопрос о сюжетной близости сказок тюркских народов – один из сложнейших вопросов современной фольклористики, до конца еще не разрешенный. Для нас несомненны два положения. Во-первых, условия материальной жизни общества в разных странах, стоявших на одном уровне развития производственных отношений, вызывали аналогичные явления в надстройке, куда входит и устно-поэтическое творчество. Формы общественного быта, близкие друг другу у разных народов на одной и той же ступени социального развития, вызывают к жизни совершенно определенные общественно-бытовые ситуации, вслед за ними – сюжеты, нередко весьма близкие, на ранних стадиях докапиталистической формации, где процессы общественного бытия были неизмеримо проще, сюжетная близость выражалась еще яснее и четче. Близость сказочных положений, сюжетов, прежде всего, объясняется общностью интересов простых людей. Казахский шаруа и узбекский дехканин, безусловно, ближе по своим взглядам друг к другу, чем к изгнанному казахскому баю или благоденствующему узбекскому беку. Но жизненные положения, отраженные в сказках об обманутом попе, мулле, ксендзе или в сказках о глупом барине, могли сотни и тысячи раз возникать на глазах у создателей сказок. Но несомненно то, что именно эта социальная близость в конечном счете определила сюжетную близость. Вероятно, этим и объясняется близость сатирических сказок разных народов.

Во-вторых, большинство народов и национальностей современного общества находятся в многовековой связи, в тесном общении друг с другом. В первую очередь от народа к народу передавались обычаи, обряды и произведения фольклора, в какой-то мере близкие обычаям, обрядам и произведениям того народа, который получал их в свое владение. Правда, для этого нужны были и общность исторического развития, и связь языков, и многое другое, характерное для достаточно близких по развитию народов. Сказки подвергались такой обработке, что очень быстро теряли иноземное звучание и воспринимались как национальное творчество.

Казахская сатирическая сказка высмеивает не только классовых врагов бедняка, но и бичует отрицательные качества представителей народных масс. В такой связи и следует рассматривать сказки о глупых и суеверных людях; впрочем, и в этих сказках часто указывается, что глупцы и суеверы – представители наиболее зажиточного слоя шаруа.

А в сказках о животных юмор и сатира предстают в ином свете, здесь используются иные приемы и художественные средства. Так, например, в бытовых сказках обличение господствующих слоев общества ведется открытым текстом, и главное оружие критики

здесь – меткое слово, которыми они буквально сражают своих врагов, а в сказках о животных критика замаскирована, скрыта и приобретает форму аллегии. Она более весома и сложна, имеет непростоу характер. Глубоко изучивший, понявший и знающий особенности этих видов сказок М. Ауэзов писал: «...Сила и притягательность этих сказок – в олицетворении. Кроме того глубокому раскрытию характеров персонажей – ханов, баев, правителей нынешних и прошлых эпох – способствуют и другие художественные приемы. Необходимо помнить, что в сказках о животных замечательно определены образцы сатиры, юмора, красноречия, которые помогают нам глубже понять и раскрыть сущность и характер классовоу борьбы...» [1, с. 7].

В этой статье М. Ауэзов напоминает нам о большой общественной значимости сатиры, которая ярко выражена именно в сказках о животных.

В одной сказке повествуется о том, как возвратившаяся с поисков пищи мышшь обнаруживает в своей норе змею. Через эту, казалось бы, небольшую деталь в сказке народ хотел показать свое бедственное положение, хотел рассказать о насилиях, которые творят сильные над слабыми. Но эта сказка имеет оптимистический конец, она в конце концов завершается тем, что, изгнав змею, мышшь возвращается в свою нору. Тем самым народ в сказках такого рода желает сказать, что и на сильных всегда найдется управа, что добро всегда побеждает зло.

А в сказке «Лиса и Коза» глупая коза, поддавшись на уговоры попавшей в яму лисы, бросается вслед за ней в яму. Лиса же, воспользовавшись этим, выбирается наружу, оставив в яме козу. В этой сказке в образе лисы осуждается хитрость и коварство, а в образе козы критикуется безоглядная доверчивость, наивность и ротозейство.

В сатирической сказке народ противопоставил своим врагам умного, веселого и находчивого героя. Этот герой всегда посрамляет врагов остроумием, хитростью и смелостью. Внешне он всегда слабее своих противников. Но побеждает именно он, побеждает потому, что является выразителем интересов бедных слоев народа, которые и отдали ему свое сочувствие. В герое сатирической сказки своеобразно воплощена мечта народа о торжестве справедливости.

В достижении сказкой комического эффекта помогает богатая палитра специфических средств осмеяния; элементы сатирического портрета, сатирического диалога, психологической характеристики, фантастики и гротеска. Развитость художественной и содержательных форм казахской сатирической сказки, с ее четкой композицией, энергичным действием, завершающимся неожиданной развязкой, с героем, характер которого раскрывается посредством ряда реалистических приемов, сократила дистанцию между ней и новеллой, сатирико-юмористическим рассказом.

В устном народном творчестве казахского народа велико значение ораторского искусства. Наши предки оставили нам огромное наследие – большое количество метких слов и выражений. Народ, всегда высоко ценивший меткое слово, в удобном случае использовал его как неотразимое орудие критики, как средство борьбы против несправедливости и насилия. В другом – оно было средством веселья и радости, помогало в трудные минуты выстоять, выжить, смеяться, народ преодолевает различные жизненные коллизии. В иных случаях оно служило средством влияния на общественную жизнь и порядок, заставляло искать пути решения назревших проблем.

Неотъемлемой частью ораторского искусства можно назвать пословицы и поговорки. Тематика их богата и весьма разнообразна, в них множество сатирических образов, нюансов с сатирической направленностью. В общественном развитии они имели большое социальное значение. В них народ зафиксировал свой многовековой жизненный опыт, который помогает будущим поколениям своей точностью и меткостью, уметь четко разграничивать добро и зло, справедливость и несправедливость.

В некоторых пословицах и поговорках народ насмехается над тем, как представители господствующих слоев безуспешно стараются скрывать свои несправедливые дела и поступки, стараясь показать себя в лучшем виде. В пословицах:

«Хоть и рот кривой, пусть сын богатого поет» («Аузы қисық болса да, байдың ұлы сөйлесін»), «У богатого даже из кривой трубы дым идет прямо» («Бай үйдің мұржасы қисық болса да, түтіні түзу») народ иронически иносказательно подвергает критике и осмеянию самонадеянность, самодовольство, чванливость богатых.

В устной литературе казахского народа существует множество семейно-бытовых песен – тойбастар, жар-жар, беташар, свадебные – в них всегда присутствует смех и юмор. Особенно это касается песен, которые поются и исполняются на тоях, свадьбах.

Довольно часто можно встретить юмор и смех в казахских пословицах и поговорках. Пословица: «Не смейся над другом, сам можешь стать объектом смеха» («Күлме досқа, келер басқа»), «Смеется тот, кто смеется последним» – предостерегает от неосторожного смеха, смеха, который звучит в данный момент не к месту. В пословице «Поспешишь – людей насмешишь» призывает не делать необдуманные шаги. О том, что глупо смеяться над другим, имея у себя изъяны и недостатки, говорит пословица: «Упавший смеется над спотыкнувшимся, оборванец над негодетым».

Издревле, в фольклоре, в том числе преданиях, легендах находили свое место различные противоречия бытия, дружба и вражда, гуманность и зло. Поэтому в этих легендах присутствуют положительные и отрицательные персонажи.

Примечательны легенды об Алдар-Косе, юмор и смех, связанные с его похождениями, его находчивостью, смекалкой. Во всех легендах он предстает перед нами как умный, находчивый, хитрый, целеустремленный сын и защитник своего народа. В различных по тематике и содержанию легендах об Алдаре повествование идет от лица, терпящего насилие народа. Об этом можно судить по преданиям «Алдар-Косе и Алаша хан», «Алдар-Косе и Шыгай бай», «Алдар-Косе и торговец» и другие.

Привлекают внимание и рассказы о Плешивом (о Тазше). Тазша, благодаря своей неземной энергии, выходит всегда победителем из различных трудных положений. Несмотря на то, что Тазша выходец из народа, бедняк, он вступает в борьбу с ханами, визирями, палачами и высмеивает их перед всем народом.

А вот что пишет М. Ауэзов об еще одном сказочном персонаже Ходже Насреддине: «...Смех Насреддина – особый смех. Его внешний простоватый вид в рассказах о Насреддине очень сложен и многообразен. Насреддин – гениальная личность, необыкновенная фигура. Его простота близка к дурачеству, глупости, но именно это и заставляет нас покатываться со смеху, прощать его проделки. Это очень милый, обаятельный персонаж».

Еще одной чертой, особенностью смеха Насреддина является его краткость, неожиданность, непродолжительность. По нашему мнению, эта краткость – результат смешения в одном лице глупости и ума. Что Насреддин не дурак, знает каждый, и когда он прикидывается им, то в действительности дураком и глупым становится третье лицо. Поэтому объектом смеха становится именно этот персонаж.

Преданий о Ходже Насреддине очень много. Можно перечислить несколько из них: «Как делается звезда?», «Почему морская вода соленая?», «Прозорливость», «Красота и хлеб», «Как Насреддин прятался в сундуке» и другие.

В литературоведении и фольклористике поэтика имеет весьма широкий диапазон употребления. Наше же исследование рассматривает поэтику не как научный прием изучения литературного произведения, а скорее как совокупность всех художественных средств какого-либо сочинения, как нечто неразделимое целое. Само произведение стоит из различных понятий и бесчисленных деталей, и изучение их функций, значения, понятия опираются на апробированные уже приемы. Такие понятия позволяют шире и системнее рассматривать как вопросы, включающие в себя обозначения понятий, которые составляют поэтику произведения, так и вопросы их использования в народных жанрах.

Источники и литература

1. Ауэзов М.О. Қазақ әдебиетінің тарихы. Алматы, 1960.

2. Кожакеев Т. Қазақ әдебиеті. Алма-Ата, 1985.
3. Кравцов Н.И. Проблемы славянского фольклора. М., 1972.
4. Лихачев Д.С., Панченко А.М. Смеховой мир Древней Руси. М., 1976.
5. Молдавский Д.М. Русская народная сатира. Л., 1967.
6. Путилов Б.Н. Типология народного эпоса. М., 1976.
7. Тлеужанов М. Астарлы эзіл. Алматы, 1960.

А.Ш. Пангереев
(Актобе, Казахстан)

ТОПОНИМИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР КАК ЖАНР УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА

На современном этапе развития литературы известно, что фольклорное наследие любого народа является ярким показателем его духовной культуры и жизни. Другими словами, фольклорные произведения являются носителями доисторического сознания народа, эстетической действительности, философской культуры мыслительной деятельности, общего духовного развития.

В ранних исследованиях ученых приводится доказательство того, что, если понятие «фольклористика» существует, то оно не в полной мере определяет новое восприятие фольклорных произведений, показывает несоответствие детального исследования в связи с ресурсами других наук. Одна из вытекающих отсюда проблем – раскрытие связи между фольклором и топонимикой. С. Каскабасов отмечает «о связи фольклорных произведений с народом свидетельствуют исследования образцов народного творчества, передающегося из уст в уста, из поколения в поколение. Таким образом, такие фольклорные произведения, как жыр, сказка, предания и другие поэтические образцы своими художественными образами повествуют не только о событиях, предметом которых они и являются, но и жизнь создателей художественных произведений» [2, с. 36]. Стоит отметить и тот факт, что фольклорные произведения открывают перед читателем полнометражную картину о местах летних, зимних кочевков, названиях мест и рек как о героях данных произведений. Такие сведения изображают связь фольклора с объективной действительностью.

Такие многосторонние характеристики фольклора, объясняют значение окружающей действительности. Наряду с этим к особенностям фольклора относят его взаимосвязь с топонимикой. В результате такой связи образуется новая жанровая система топонимического фольклора. Если бы в фольклорных произведениях отсутствовали географические наименования, то они бы потеряли свою достоверность и имели характер абстракций. Вместе с тем в фольклорных текстах присутствует народное познание, ведущее свое начало с доисторических времен. Одна из основных особенностей казахского фольклора – это посредством географических наименований показать полную картину в изображении событий народного творчества. «Если фольклор является носителем исторической памяти, отражением национальной общности, то его можно считать единым понятием» [4, с. 65]. Связь фольклора с топонимикой – это явление, включающее в себя культуру казахского народа, традицию кочевнической жизни, поэтику, эстетические ценности, общенациональные особенности.

Тем не менее, упоминание в фольклорном фонде географических наименований в разных народах происходит не в равной степени. Географические наименования суши-воды в фольклорном сюжете занимают важное место. Определение причин упоминания в тексте таких наименований, использование их в фольклорной традиции связано с этносом, традицией определенного народа. Одна из важнейших составляющих какого бы то ни было народа – это географические наименования. Поскольку называть географические объекты – это процесс, связанный с отношением к окружающей среде, эстетикой, национальным достоянием.

Говоря о древнем значении географических названий, о их роли в жизни общества можно говорить о возникновении планеты, окружающего мира, древнем представлении человека об окружающем мире. Это закономерное явление. Поскольку географические объекты – это основа для развития жизни, это место, где живет человек, это сама природа. Поэтому топонимы занимают в жизни человека важное место.

Таким образом, многие фольклористы рассматривают мифологию как особый прозаический жанр устного народного творчества, рассказывающий о природных объектах и явлениях, о житнетворческих и религиозных представлениях человечества в иррациональном значении. Отсюда следует, что в основе фольклора лежит миф. Поэтому уместно использование вышеперечисленных особенностей в фольклорных произведениях с географическими названиями.

Нельзя не согласиться с тем, что чем больше проходит времени между событием и мифом с ним связанным, тем больше слабеет их природное значение, сохраняется его постоянное, символическое значение в фольклорных текстах.

Общеизвестно, что топоним в известной мере является символом, но стоит отметить что исторические топонимы приобретают символическое значение. Явление в древнее время воспринимаемое как правдоподобное, в фольклорном тексте приобретает символическое значение. Если же географические название рассматривать каждый отдельно то можно заметить, что вокруг этого топонима возникают многочисленные фольклорные образцы. Такой двусторонний процесс свидетельствует о тесной связи между фольклором и топонимикой.

Среди фольклорных жанров легенда обособляется многогранно. Топонимическая легенда, в первую очередь, является ответом на вопрос: «Почему так названо?». Легенды – это произведения исторического содержания, проявляющиеся в виде народной и исторической прозы. Эти произведения передавались из уст в уста, из поколения в поколение. Это связано с тем, что образование было доступно не для всех. До XIX в. легенды замещали историческую литературу. Они изображали прошлое, но не в полной мере. Легенды давали сведения о происхождении какого-либо народа, о его жизни. Они использовались для несения информации о происхождении рода и этнических групп. Некоторая часть легенд служит объяснением новых названий местностей. Любой народ при назывании своего месторасположения связывал с каким-нибудь событием. При этом он не осознавал, что создает топонимические легенды, но знал, что это история его народа.

Безошибочно мнение, что на возникновение и формирование топонимических легенд влияет чувство любви к своей микрородине, желание познать причины названия того или иного географического наименования. Такие наименования всегда имеют познавательное значение. Таким образом мы можем получить информацию об особенностях природных явлений, отмеченных местным населением, причины и предпосылки каких-либо исторических событий, сведения из общественной жизни народа.

Поэтому мы и склоняемся к мысли называть легенды топонимическими. В качестве доказательства приведем фрагменты текста. Одна из таких легенд связана с вершиной Мани – «Значение», которая расположена в Иргизском районе Актюбинской области. Ведь эта область с давних пор славится памятниками истории. В легенде говорится о том, что очень высокая вершина была соединена с системой гор Керегешын, Жаманшын, Темирастау. Это место народ называет местом святой Мани. В древние времена эти места утопали в изобилии, сам хан устраивался здесь на джайляу. Легенды об этом святом месте не теряют своей актуальности и по сей день. Согласно легенде в древние времена калмыки напали на казахов, отобрали скот, забрали красавицу-жену правителя и женили на ней одного из своих соплеменников. Эта женщина родила девочку. Когда ей исполнилось 17 лет, ее мать умерла. Это женщина всю жизнь жила мечтой снова увидеть казахов и поэтому она перед смертью завешала дочери обязательно вернуться на родину. Она сказала: «Вместе с нами был семилетний мальчик, который пас коз. Сейчас он вырос, стал батыром. Объясни ему ситуацию, сама все подготовь и бегите вместе. Это моя последняя воля». И девушка,

чтобы исполнить предсмертную волю матери, идет к тому парню. Последний признался, что это и его заветная мечта, но у него нет возможности для того. Тогда девушка приготовила коней и они сбежали.

Коней под ними никто не мог догнать, кроме отца девушки. Тогда она попросила парня без оглядки бежать без нее, а сама осталась остановить отца. Парень не послушал ее, обернулся и увидел, что девушка целится из лука в отца. Чтобы предотвратить это, парень возвращается и просит не убивать его. Девушка, разгневанная тем, что он ее послушался, говорит: «Зря ты вернулся, я бы и так не убила. Теперь смотри что будет». Приблизившись, отец прокликает дочь: «Увиденное взором пусть не будет доступно рукам» и уезжает. Избавившись от преследователей, они решили отдохнуть у подножья горы, покрытой деревьями. Разделившись, они решили искупаться в реке. Вдруг парень услышал крик девушки, когда он пришел на то место, то увидел, что девушку ужалила змея. Тогда девушка говорит: «Правда в том, что проклятие калмыков сбывается – исполнилось оно. Теперь я для тебя не существую. Похорони меня здесь, но не произноси никогда моего имени. Исполни мою волю», – и с тем умерла.

Парень исполнил волю девушки, на расспросы он отвечал, что в этом есть значение, и с тех пор это место называется Мани – «Значение». В конце легенды говорится что тем парнем был Жанибек, всю жизнь он был неразлучен с Тама Есет, в старости он находит своего друга и рассказывает ему эту историю. Он говорил ему: «Имя той девушки было Акбилек. Я не понимаю, почему она просила не называть ее имени. Мне недолго осталось. Родины я так и не достиг, поэтому тебе и рассказываю». Через три дня он умер.

В этой легенде прославляется высокая духовная культура Акбилек, которая, не побоявшись трудностей, пыталась исполнить материнскую волю. Чтобы предостеречь любимого парня от бед, для предотвращения недомыслов, она просила его не называть ее имени. Легенда передавалась устно. Хотя сюжетная основа сохранялась, отмечаются ее варианты.

Не легким представляется классифицировать и познать фольклорные жанры. В литературоведении определение жанра осуществляется посредством единства поэтической системы по В. Проппу [3, с. 36] и фольклористике представляется сложным и «находит свое выражение в сюжетной его основе. Говоря другими словами, функция жанра образует форму произведения» [1, с. 95].

В казахском фольклоре такой индивидуальной особенностью обладает жанр – афсана-хикаят.

Афсана-хикаят – это произведение фольклорной прозы, основанные на религиозном сюжете, повествующие о жизни святых, пророков, по сути вымышленные, лишены реальности. Этот жанр С. Каскабасов называет средним между легендой и сказкой, простым произведением народной прозы. Он внедрил в себя качества мифов, легенд, тем самым подытоживая их. Ученый разделил жанр «афсана» на 3 части. Это: произведения о жизни людей определенной эпохи, об определенной местности, земле и воде; сюжеты, основанные на священных писаниях, Коране и других религиозных книгах [1, с. 150]. В этом случае афсана-хикаят выполняет непознавательные, не информационные функции, а дать воспитане слушателю, посредством повествования о каком-либо историческом событии, действии или положении [1, с. 153].

В казахском фольклоре немало произведений этого жанра. В зависимости от тематического и сюжетного содержания, эти жанры условно можно разделить на историко-топонимический, религиозную. Историко-топонимический и утопические произведения с религиозными сюжетами называются хикаят [1, с. 156]. Основная наша проблема связана с топонимическими афсана.

Понятие «суши» и «языка» взаимосвязаны, с природой, местностью связаны разговорная речь, изобразительная. Ни одна литература не может обходиться без этой связи, без этого влияния. Одним из проявлении этого являются историки-топонимические афсана. Классифицирующим примером такого афсана является афсана о желании Коркыта

избежать смерти. Легенд о Коркыте существует большое количество, но среди них мало когда встречаются *афсана*.

Сюжетное построение этих афсана не отличается широтой и все сводится к одному. Коркыт в возрасте двадцати лет видел сон, в котором к нему приходил человек в белом одеянии и пророчествовал ему жизнь не более сорока лет. Тогда Коркыт на своем Желмае стал искать место, где есть бессмертие. Пройдя длительное время он встретил группу людей, копавших землю. Он спросил: «Почему вы копаете», то те ответили: «Это для святого Коркыта». Услышав это, он еще больше испугался и поехал дальше. Здесь он видит тот же сон. С рассветом он снова выехал в путь. Он объехал все четыре стороны света, но везде он видел свою могилу. Не найдя выхода получившегося положения, Коркыт приехал в центр земли. Это была его родина – устье реки Сыр, остановившись здесь он зарезал Желмая и его шкурой покрыл кобыз. Он подумал, что здесь он не встретит копателей могилы, постелив ковер, он 100 лет прожил на нем. Всю жизнь он жил там и создавал свои волнующие душу кюи. Все слова назедания были созданы как непрерывно течение Сырдарьи, так и непрерывна мелодия кобыза Коркыта. Смерть, слыша звуки кобыза, течение воды все не могла забрать его.

Проявлением философского значения сюжетов казахских афсана – это борьба Коркыта со смертью. Смерть, старость представлении Коркыта – это бездонная могила, которая окружает его всюду. На пути поиска бессмертия, борьбы со смертью, Коркыт выступает в образе народного спасителя.

Другой вид афсана, сохраняется в народной среде – это Коркыт как мудрец, мыслитель. Он жил на Сырдарье. Талантливый кобызист, кюйши Коркыт не сидел в одном месте, со своим кобызом, он объездил всю степь. Однажды ему приснилось во сне: «пока сам ты добровольно е примешь смерти, не будет тебе поигибели». С тех пор прошло много времени. Коркыт решил, что на суше ему не избежать смерти, поэтому он и решил жить на воде. Благодаря Всевышнему ковер под ним не портился, не тонул и служил ему лодкой, чтобы пугать смерть он неустанно играл на своем кобызе. Когда звучали его кюи птица прекращала свой плет, ветер переставал дуть. Сама смерть замороженная не могла подойти к нему. Не зная сна, Коркыт так всю жизнь боролся со смертью. Однажды он не выдержал и заснул, а смерть обратившись маленькой змеей ужалила его. Коркыт умер, но его кюи долгое время не прекращали своей игры.

Использование топонимических наименований в литературных целях говорит не об особом их положении, а о связи с другими жанрами, определенными событиями. Фольклорные жанры, связанные с сушей-водой для народа очень близки. Поскольку, эти произведения связаны с Родиной, что всегда вызывает в душе человека только теплые чувства.

Источники и литература

1. Каскабасов С. Жаназык. Астана, 2002.
2. Каскабасов С.А. Казахская сказочная проза. Алма-Ата, 1990.
3. Пропп В.Я. Фольклор и действительность. М., 1976.
4. Турсунов Е.Д. Древнетюркский фольклор: Истоки и становление. Алматы, 2001.

М.А. Пилипак
(ИСИ АН РБ, Уфа, Россия)

ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА УКРАИНЦЕВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2016 г.)

Исследование традиционной культуры украинцев Республики Башкортостан относится к актуальным задачам этнологии, поскольку в ино- и полиэтнической среде они длительное время сохраняют некоторые элементы традиционной культуры.

Исследованию данной проблематики посвящен ряд трудов ученых-этнологов и фольклористов [1–11].

Целью данной статьи является анализ традиционной культуры украинцев Республики Башкортостан по материалам экспедиционных исследований 2016 г.

Всего в ходе экспедиционных выездов удалось исследовать 5 населенных пунктов, а именно: с. Степановка (Аургазинский р-н.) с. Золотоношка (Стерлитамакский р-н.) с. Бейгулово (Уфимский р-н) с. Ново-Киевка и с. Боголюбовка (Чишминский р-н).

Село Степановка, Аургазинский район РБ

Село Степановка основано в 1888 г., современное население 381 чел., украинцы – 39%.

В с. Степановка удалось опросить 12 респондентов. В памяти старожилів села сохранилась информация об основании села. Кроме этого, информаторы рассказали о традиционных занятиях украинцев, архитектуре, празднично-обрядовой культуре, традиционной медицине.

Село Золотоношка, Стерлитамакский район РБ

Село Золотоношка основано в 1900 г., современное население 563 чел., украинцы – 57%.

Во время экспедиции удалось провести опрос более 10 респондентов. Участниками экспедиции отмечено, что в данном населенном пункте уровень владения украинским языком, по сравнению с другими исследуемыми селами, является самым высоким. Кроме этого, во многих домах старожилами сохранены элементы традиционного украинского интерьера: вышивка, предметы быта и т. д.

Отличительной чертой с. Золотоношка является бытование элементов духовной культуры, что прослеживается в родильной, свадебной и поминальной обрядности.

Село Бейгулово, Уфимский район РБ

Село Бейгулово (год основания неизвестен), современное население 172 чел., украинцы – 1%.

В ходе экспедиции удалось провести беседу с двумя старожилами села – Мусиной Кавсарией Тимербулатовной, 1940 г. н. и Слепец (Головань) Екатериной Михайловной (1933 г.). В частности, Мусина К.Т. выступая в качестве эксперта по оценке межнациональных отношений между украинцами и окружающим населением вспомнила, что в 50-е гг. прошлого века с. Бейгулово было украинским. Респондент отметила, что в то время украинцы разговаривали на украинском языке, пели украинские песни. Со слов Слепец (Головань) К.М. удалось записать информацию об истории переселения украинцев, особенностях материальной (традиционная одежда, пища) и духовной и культур (фольклор).

Село Ново-Киевка, Чишминский район РБ

Село Ново-Киевка основано в 1900–1901 гг., современное население 14 чел., украинцы – 1%.

В процессе общения со старожилами с. Ново-Киевка (было опрошено 4 респондентов) удалось зафиксировать ценный этнографический материал. В частности, респонденты рассказали об истории переселения украинцев на территорию Башкирии, ведении хозяйства, применения посевных техник нетипичных для здешних мест.

Село Боголюбовка, Чишминский район РБ

Село Боголюбовка основано в 1899 г., современное население 36 чел., украинцы – 50%.

В данном населенном пункте удалось взять интервью у 2-х респондентов – Рудченко (Лях) Анны Ивановны, 1934, Масича Александра Павловича, 1938, Рудченко (Лях) А.И. рассказала о традициях, существовавших в их семье, в частности, подробно описала процесс производства домотканого полотна и о других традиционных занятиях украинцев – огородничестве, скотоводстве и др.

Информаторы рассказывали, например, о традициях проведения свадеб, приготовления некоторых блюд, о том, какой была повседневная жизнь деревни в советский период.

По результатам экспедиции можно сделать вывод, что наибольшей этноязыковой ассимиляции подверглись украинцы в Чишминском (с. Ново-Киевка, с. Боголюбовка) и Уфимском районах (с. Бейгулово), что связано с их малочисленностью по сравнению с другими исследуемыми населенными пунктами, а также близким расположением к большому мегаполису – г. Уфа. Традиционная культура украинцев в большей степени сохраняется в местах их компактного проживания (с. Золотоношка Стерлитамакский район и с. Степановка Аургазинский район).

Во всех обследуемых населенных пунктах зафиксировано бытование элементов материальной и духовной культуры, что свидетельствует о сохранении и преемственности традиции.

Однако, несмотря на это, традиционная культура украинцев Республики Башкортостан претерпела значительную трансформацию, что связано с целым комплексом факторов, характерных для советского времени: урбанизацией и уходом части сельского населения от традиционных занятий и образа жизни; увеличением общего уровня образованности и формированием в послевоенных поколениях новых мировоззренческих представлений и ценных ориентаций; государственной идеологией, направленной на потерю этнической характеристики народов СССР, традиций, религиозности; внедрением новых международных праздников и т. д.

Характеризуя современное этнокультурное состояние украинцев Республики Башкортостан, следует отметить, что в нем прослеживаются следующие тенденции:

- некоторые национальные традиции в среде украинского населения Башкортостана по-прежнему сохраняются, но они постепенно теряются под влиянием общих наднациональных тенденций социально-экономического развития региона;

- существенное влияние на украинцев в области языка, материальной и духовной культур имеет близкородственное русское население, контакт с которым происходит наиболее интенсивно. Также происходит усвоение украинцами некоторых элементов культур башкир, татар, белорусов и других народов, проживающих в Башкортостане (в частности в свадебной и родильной обрядности, традиционной кухне);

- в среде сельского населения старших возрастных групп сохраняется историческая память и ценные сведения по истории отдельных населенных пунктов и в целом края;

- значительно дольше элементы традиционной культуры хранятся в таких консервативных бытовых формах как пища, орудия труда, декоративно-прикладное искусство.

Таким образом, проведенное исследование показало, что в процессе длительного взаимодействия местного украинского населения с другими славянскими и неславянскими народами Башкортостана происходит активная по темпам и закономерная (объективная) по своему содержанию трансформация национальной традиционной культуры. В свою очередь, в ходе экспедиционных выездов удалось зафиксировать сохранение и бытование отдельных элементов традиционной культуры украинцев.

Источники и литература

1. Ахатова Ф.Г. Песенный фольклор украинских переселенцев в Башкирии. Киев; Уфа, 1995.
2. Ахатова Ф.Г. Украинские песни в Башкортостане: Историко-этнографическое исследование. Уфа, 2000.
3. Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: Поведение малой этнической группы в полиэтничной среде. Уфа, 1992.
4. Брянцева Л.И. О взаимосвязях русского и украинского свадебного фольклора современной Башкирии // Фольклор народов РСФСР. Уфа, 1975. С. 181–186.
5. Завези од мене поклон в Україну... Фольклор українців Башкортостану. Уфа, 1999.

6. Карпухин И.Е. Фольклорно-этнографические взаимовлияния свадеб русских и украинцев Башкортостана (по наблюдениям и записям 1950–1990 гг.) // Украина – Башкортостан: Связь времен / МГОПУ им. М.А. Шолохова. Уфа, 2001. С. 92–110.

7. Пилипак М.А. Весільна обрядовість українців Башкортостану // Традиційна культура діаспори: Матеріали міжнародної конференції «Одеські етнічні читання». Одеса, 2012. С. 324–333.

8. Пилипак М.А. Проблемы сохранения традиционных обычаев и обрядов украинцев Башкортостана (На примере свадебной обрядности) // Восточная диаспора в контексте современных культурно-исторических и общественно-политических процессов на постсоветском пространстве Первые Междунар. Шевченковские чтения, 16–18 марта 2012. С. 310–314.

9. Пилипак М.А. Свадебный обряд украинских переселенцев в Башкирии (Историографический аспект) // Башкортостан – Украина: Наука, образование, культура в годы Великой Отечественной войны: Материалы Междунар. научн. конф. (г. Уфа, 22 сентября 2011 г.) / Под. общ. ред. В.Я. Бабенко. Уфа, 2011. С. 115–121.

10. Пилипак М.А. Трансформация традиционной свадебной обрядности украинцев Башкортостана // Многонациональный регион как культурно-исторический феномен: VI Бусыгинские чтения: Материалы Междунар. научн.-практ. конф., посвящ. 100-летию со дня рождения профессора Евгения Прокопьевича Бусыгина и 125-летию кафедры этнологии в Казанском университете. 2013. С. 215–219.

11. Черниенко Д.А., Пилипак М.А. Село Казанка и украинцы Альшеевского района: К 120-летию села Казанка, 30-летию народного украинского фольклорного ансамбля «Чаровницы». Уфа, 2012.

К.Ю. Рахно

(Национальный музей украинского гончарства в Опoшном, Опoшное, Украина)

СВЕДЕНИЯ ИБН РУСТЕ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИИ ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ

Абу Али Ахмад ибн Умар ибн Русте – арабский географ, перс по происхождению, который жил в иранском г. Исфакан в IX – первой трети X в. Он был автором большого энциклопедического труда «Книга дорогих ценностей» («Китаб ал-а'лак ан-нафиса»), составленного в 903–925-х гг. Существует единственная рукопись седьмого тома этого произведения, который посвящен астрономии и географии. В сохранившемся разделе книги содержатся одни из древнейших в арабской географической литературе сведения о булгарах. Данные ибн Русте порой привлекаются в исследованиях, но им повезло меньше, чем отчету Ахмада ибн Фадлана, так как их редко рассматривают с точки зрения исторической этнографии.

«Булгар граничит с страной буртас. Живут булгаре на берегах реки, которая впадает в Хазарское море и прозывается Итиль, протекая между странами Хазар и Славян. Царь булгар, Алмуш по имени, исповедует ислам», – объясняется в сочинении ибн Русте [14, с. 22; 6, с. 262]. Очевидно, это тот самый правитель булгар, которого упоминает и ибн Фадлан. Его имя сопоставляют с именем венгерского князя Алмуш, чувашскими языческими собственными именами Алмяш, Алмиш, Алмеш, Янлеш, удмуртским Алнаш, марийским Алмеш, татарским Алмаш, старотатарским Алмушхан [1, с. 83]. У кавказских потомков алан, осетин, бытует и поныне мужское имя Алмасхан [4, с. 312].

В связи с ираноязычными аланами, игравшими важную роль в этнических процессах Восточной Европы и Кавказа, важно отметить, что внимательный к родоплеменному составу народов ибн Русте сообщает о делении булгар на три племени: барсула, асгал и собственно булгары [14, с. 22; 6, с. 263]. Его мнение разделяют анонимный персоязычный трактат конца X в. «Худуд ал-Алам» и персидский историк XI в. Гардизи [9, с. 28–29]. Одно из этих племенных названий знает и ибн Фадлан, который рассказывает о предводителе кочевого племени эскэл, подчиненном владыке булгар и не принявшем ислам [11, с. 139, 141]. Данный этноним историки и лингвисты связывают с восточнoукраинским гидронимом Оскол и с аланами-асами, которые вошли в племенную структуру булгар во

время пребывания их на Кавказе и в районе верхнего Донца, а затем были увлечены ими при миграции в Среднее Поволжье [3, с. 239; 15, с. 89; 8, с. 15–17]. Вероятно, к древнему ираноязычному населению степей, предшествующему тюркам, имеет непосредственное отношение и этноним барсула (барсилы). Армянский автор V в. Мовсес Хоренаци в своей «Истории Армении» несколько раз называет барсилами алан, а компилятор XII в. патриарх Михаил Сириец в связи с булгарами и хазарами упоминает «страну алан, называемую Барсалия». Возможно, барсилы тоже были вытеснены после возвышения Хазарского каганата из северокавказской степи в район Средней Волги, где составили часть волжско-булгарской конфедерации [5, с. 82–84, 86].

Сармато-аланское культурное влияние на болгар довольно заметно. Помимо внешней торговли, важной отраслью болгарской экономики было коневодство. Вдобавок, они также занимались земледелием. Выращивались зерновые культуры [3, с. 239]. «Булгаре народ земледельческий и возделывают всякого рода зерновой хлеб, как-то: пшеницу, ячмень, просо и другие», – говорит ибн Русте [14, с. 23; 6, с. 263]. Об обработке земли и севе у болгар, выращивании ими пшеницы, ячменя и чумизы сообщает также персидский историк XI в. Гардизи [9, с. 30–31]. Эта черта, скорее всего, унаследована от иранского субстрата. Например, упомянутые выше осетины были хорошими земледельцами и выращивали на равнине пшеницу и в большом количестве просо, а в горах – ячмень, что отмечали европейские путешественники XVIII–XIX вв. [12, с. 91, 102–103, 204–205, 292] Ячмень имел у них несколько разновидностей и много сортов. В горах это был главный продукт питания населения. Вторым после ячменя хлебным злаком в горах Северного Кавказа была пшеница, позже получившая распространение в его равнинной зоне. Например, согласно грузинскому царевичу Вахушти, пшеница занимала первое место среди других хлебных злаков, которые выращивались в горной Осетии в XVII в. По данным немецкого ориенталиста и путешественника Генриха Юлиуса Клапрота, такой же преобладающей культурой пшеница была в начале XIX в. Осетины, пишет он, «осенью сеют только озимую пшеницу, весной – яровую пшеницу, шестирядный ячмень и изредка овес. Жители селений, расположенных в предгорьях, поля которых находятся в равнинах, не сеют ни овса, ни ячменя, но немного пшеницы, большое количество проса и род зерна, очень похожего на просо, хотя и вдвое ниже его». Просо у осетин также бытовало с давних времен. Это был преобладающий, а в отдельных случаях и единственный хлебный злак у их предков на равнине Северного Кавказа. В современном осетинском языке эта культура сохранила свое древнеиранское название «йæу», восходящее к далекому прошлому. В Осетии было даже отдельное божество-покровитель проса – Бурхорали, сын бога урожая Хоралдара, упоминавшийся в нартовском эпосе. Именно от алан культивирование проса переняли их соседи-адыги, а также, возможно, абхазы [10, с. 10–11, 29–30, 77–87, 92–93, 188–189; 13, с. 22, 56; 12, с. 172]. Поэтому маловероятно, чтобы на территорию Средней Волги эту древнюю земледельческую культуру могли занести кочевые тюркские племена [2, с. 145].

Согласно ибн Русте, «подать царю своему платят они лошадьми и другим. От всякого из них, кто женится, царь берет себе по верховой лошади» [14, с. 24; 6, с. 263]. То же самое сообщает Гардизи [9, с. 32]. Подобный обычай археологически прослеживается уже у скифо-сакских племен. Массовые захоронения определенного числа жеребцов, как правило, старых, в царских курганах степных иранцев – свидетельство подношения коней от подчиненных усопшему царю общественных структур, своего и чужих родов [7, с. 194].

Ибн Русте также описывает распространение у болгар ислама со всеми вытекающими институтами (мечети, медресе, мусульманские священники): «Большая часть исповедует ислам, и есть в их селениях мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами. Те же из них, которые пребывают в язычестве, повергаются ниц пред каждым знакомым, которого встречают» [14, с. 23; 6, с. 263]. Этот обычай тоже находит определенные параллели у ираноязычных народов. По свидетельству немецкого ученого Карла Коха, еще в первой половине XIX в. осетины, живущие в некоторых селениях

Кавказа, выходили после большой засухи утром перед восходом солнца и оказывали божеские почести первому многозначительному предмету, который им встречался [12, с. 269]. Таким образом, данные ибн Русте свидетельствуют об участии в этногенезе и культурогенезе болгар североиранского этнического элемента.

Источники и литература

1. Алатырев В.И. Этимологический словарь удмуртского языка. Буквы А, Б. Ижевск, 1988.
2. Бубенок О. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.). Киев, 1997.
3. Вернадский Г. Древняя Русь. Тверь; М., 1996.
4. Гаглойти Зинаэ. Ирон мыггагтаэ. Дзауджыхъæу, 2005.
5. Гадло А.В. Этническая общность барсилы // Проблемы археологии и этнографии. Л., 1983. Вып. 2. Историческая этнография: Традиции и современность. С. 79–91.
6. Гаркави А.Я. Сказания мусульманских писателей о славянах и русских (С половины VII века до конца X в. по Р.Х.). СПб., 1870.
7. Гутнов Ф.Х. Ранние аланы: Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ, 2001.
8. Добродомов И.Г. Из аланских следов в топонимике Европейской части СССР // Имя – этнос – история. М., 1989. С. 15–24.
9. Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе. М., 1967. Т. 2: Булгары, мадьяры, народы Севера, печенег, русы, славяне.
10. Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981.
11. Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг.: Статьи, перевод и комментарии. Харьков, 1956.
12. Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX вв.) / Составление, вводная статья и примечания Б.А. Калоева. Орджоникидзе, 1967.
13. Уарзиати В.С. Культура осетин: Связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.
14. Хвольсон Д.А. Известия о хозарах, бургасах, болгаргах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омара ибн Даста / По рукописи Британского музея в первый раз издал, перевел и объяснил Д.А. Хвольсон. СПб., 1869.
15. Vernadsky George. The Origins of Russia. Oxford, 1959.

И.И. Спивак-Лаврова
(Актобе, Казахстан)

ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ, ВОСТОЧНЫХ И РУССКИХ ЭПОСАХ

Миф, по мнению Е.М. Мелетинского, представляет собой модель мира древнего человека. Миф включает в себя донаучное представление о мире, доязыческую и языческую религию и бессознательное творчество [3]. Таким образом, понятие мифа гораздо шире, чем понятие любого фольклорного жанра. Миф представляет собой культурологический феномен, некую основу и почву для многих фольклорных жанров и видов искусств.

Е.М. Мелетинский также отмечает дуальность мифа, выделяя главную мифологическую дихотомию – космос и хаос. Причем в мифе не существует этической составляющей, так как миф ориентирован на то, чтобы объяснить происхождение всех элементов мироздания, как первоэлементов.

В сказке этическая составляющая появляется, но противопоставление «космос–хаос» трансформируется в дихотомию «добро и зло». В ранних эпосах на мифологическую основу накладываются события, связанные с историческими реалиями. А основной конфликт эпоса переходит в социальную сферу и определяется как «свой–чужие» или в более поздних вариантах «правоверные–иноверцы».

М.М. Бахтин выделял важнейшие для сознания древнего человека базовые явления, связанные с инстинктом самосохранения индивида и всего рода-племени в целом. В этот знаковый комплекс М.М. Бахтин включает такие элементы, как еда, питье, зачатие,

рождение, смерть [1, с. 365]. Вокруг этих ключевых мотивов и складываются мотивы, причем тождественные в культуре самых разных народов и цивилизаций. Например, мотив неуязвимости героя, мотив чудесного рождения, мотив путешествия в потусторонний мир, мотив запрета и его нарушения и другие.

В данной статье мы остановимся на трех мотивах, повторяющихся практически у всех народов – мотиве змеборства, мотиве встречи с воительницей и встречи с колдуньей. Мотив змеборства является древнейшим мотивом, передающим борьбу космоса и хаоса. Культурный герой мифа символизирует гармонию и космос, а чудовище олицетворяет хаос и дисгармонию. Во многих эпических текстах этот мотив змеборства является сюжетообразующим (англосаксонский эпос «Беовульф», восточный эпос о змеборце Траэтооне, русская былина «Добрыня и змей»). Мифологический мотив переходит в эпический текст и трансформируется в нем, в былине появляются новые исторические реалии. Так в былине «Добрыня и змей» появляются новые христианские элементы. Это связано с тем, что прототип Добрыни соотносится с дядей Владимира Святославовича, который принимал активное участие в христианизации Руси. В тексте былины Добрыня побеждает змея с помощью «колпака с земли греческой», здесь подчеркивается генетическое родство русского Православья с Византией. Таким образом, Добрыня выполняет в былине дополнительную миссионерскую функцию, а образ змея приобретает символическое значение язычества, с которым борется Добрыня.

Образы девы богатырши и воительницы восходят к греческим амазонкам и к мифу об Ахиллесе. Во время Троянской войны Ахилл сражался с царицей амазонок, дочерью бога войны Марса (Ареса) Пенфесилеей и убил ее; сняв шлем с убитой, Ахилл, пораженный красотой Пенфесилеи, почувствовал, что любит ее. В русском эпосе, главным образом, мотив девы воительницы связан с образом поленицы Настасьи. Эпос не терпит женского превосходства, корни которого восходят ко времени матриархата. Дунай (ее жених) убивает Настасью за превосходство в стрельбе из лука. Драматизм усиливается тем, что в утробе у Настасьи Дунай видит двух не рожденных младенцев: «один ведь отрок да по колен в золоте, а второй отрок по локоть в жемчуге» [2, с. 86]. В финале былины Дунай убивает себя «подколол он у себя да ретиво сердце». В немецком эпосе «Песнь о Нибелунгах» этот мотив противостояния повторяется. У М. Цветаевой есть строки:

Не суждено, чтобы сильным с сильным
Соединились бы в мире сем.
Так разминулись Зигфрид с Брюнгильдой,
Брачное дело решив мечом [4].

Каракалпакский эпос «Қырық қыз» («Сорок девушек») существует во множестве вариантов. В некоторых из вариантов девушки стеноют и просят у неба послать им освобождение от плена. На их молитвы небо отвечает тем, что превращает их в камень. В данном контексте превращение является спасением, а не карой как в ветхозаветном тексте о жене Лота. Но в других вариантах текста сорок девушек выступают в качестве отважных воительниц под предводительством Гуляим, один из вариантов связывает казахских амазонок с легендарным образом Коркыт-ата.

Мотив встречи героя с колдуньей, ведьмой также восходит к глубокой древности, этот мотив перманентно синтезируется с мотивом превращений. Подобные превращения происходят при встрече Одиссея и его спутников с волшебницей Цирцеей или Киркой, в казахском эпосе подобный мотив реализуется в тексте об Ер-Тостыке и волшебнице Бекторы, былина «Добрыня и Маринка» также связана с метаморфозами главного героя. В этой былине архаичный мифологический мотив смешивается с историческими реалиями. Добрыня, прототип которого относится к X–XI вв., испытывает на себе колдовские чары Маринки. Образ Маринки соотносится с польской авантюристкой Марией Мнишек, спутницей Лжедмитрия, исторические события, связанные с этими личностями относятся к XVII в.

В эпических памятниках разных народов, таким образом, общей становится древняя мифологическая основа, а исторические реалии вносят различие и многообразие, характерное разным эпохам, народам и традициям.

Источники и литература

1. Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975.
2. Библиотека русского фольклора: Былины. М., 1988.
3. Мелетинский Е.М. Миф и двадцатый век // <http://www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky1.htm>.
4. Цветаева М.И. Двое // <http://www.stihi-xix-xx-vekov.ru/cvetaeva214.html>.

Е.В. Старосоцкая
(УО «БГСХ», Горки, Беларусь)

ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЕЛОРУССКИХ КРЕСТИННЫХ ПЕСЕН

Среди произведений семейно-обрядовой поэзии в белорусском фольклоре очень интересными, но, к сожалению, мало изученными являются крестинные песни. Заметим, что в сборах народных произведений русских, украинцев, латышей они обычно отсутствуют. Более того, даже в учебных пособиях по русскому фольклору эти произведения не всегда упоминаются. В работах таких известных исследователей семейно-обрядовой поэзии, как В. И. Чичерова, П. Г. Богатырева, В. Е. Гусева, семейная поэзия рассматривается с точки зрения этнографии, а не фольклора [1, с. 74].

Многие собиратели, исследователи устно-поэтической народной словесности отмечали белорусское влияние на бытование крестинных песен, записанных в пограничных с Беларусью районах России, Украины, Польши, Латвии, печатали их в этнографических и фольклорных сборниках рядом с аналогичными текстами других народов [2, с. 34].

Основательный анализ фольклорных записей позволяет сделать вывод, что центром крестинной обрядовой поэзии на территории расселения восточных славян являлась Беларусь, о чем свидетельствуют известные белорусские фольклористы Н. Е. Гринблат и Н. С. Гилевич.

Рассмотрим описание крестинного обряда в изложении жительницы д. Залужье Стародорожского района Л. К. Туровой. Когда ребенка после крещения в церкви приносят домой, тогда созывают гостей. Первой приглашают повивальную бабку, которую в народе называют еще бабкой-повитухой. Она приносит подарки, купает ребенка, пеленает в пеленки, которые приносит из дома. Почетные места за столом занимают кума и кум, гости. После первой рюмки повитуха подает на стол «свеклу» – блюдо, приготовленное из мяса, колбасы, свеклы, острых приправ. Гости делают вид, что пища им не нравится, критикуют бабку за то, что «свекла» пересолена, кричат «невкусно!». Но потом, успокоившись, принимаются за блюдо.

После «свеклы» бабка подает на стол «кашу», чаще всего пшеничную. Случалось, вместо «каши» клали в горшок сахар. Гости покупают порцию «каши» за деньги. Больше остальных должен заплатить кум. Заплативши, он разбивает горшок на столе. Гости наперегонки хватают «кашу» и при этом кричат – одни «Горько!», другие – «Сладко!».

На другой день застолье должна собирать бабка-повитуха. Когда она отказывается вести гостей в свой дом – ее сажают в лохань или на борону и со смехом возят по двору. В этот же день было заведено ходить в гости к куму и куме.

Обычно повивальной бабкой являлся кто-то из родных роженицы, чаще всего – сестра матери. В свою очередь повитуха сама подбирает куму и кума. На крестины гости идут с подарками, чтобы малышу хорошо и богато жилось. На праздники бабуля, кум и кума приходят к крестнику с угощениями и подарками. Для семьи роженицы эти люди становятся близкими на всю жизнь.

Для описания новорожденных чаще всего используются постоянные эпитеты-сравнения. Сын обычно сравнивался с соколом, дочь – с лебедочкой. Они – чистые, белые, как символ чистоты, радости, родительских надежд.

Самые теплые, ласковые слова адресует песня роженице. Она и умная, и хлебосольная, и отзывчивая: «... А кто к ней прихинется, тот ума наберется, пива и вина напьется». Так же с большим уважением и почетом относятся к молодой матери гости, близкие. Они понимают, как нелегко приходится молодой хозяйке: и за ребенком надо посмотреть, и стол праздничный накрыть, и гостей созвать, и поэтому просят кукушку не куковать рано, так как «... наша Олечка всю ночь не спала. Всю ночь не спала, к себе гостей ждала».

Центральной фигурой на крестинах была бабуля. Ей предназначалось самое почетное место – в красном углу, самый сладкий пирог, мед, ласковые слова. И на это были свои основания. Для молодой женщины крепостного времени, которая оказалась в чужом краю, чужой семье, не обойтись было без сочувственного слова, утешения умудренной жизнью женщины. Она часто заменяла молодой и мать, и сестру, и подругу. Была одновременно и фельдшером-акушеркой, и сиделкой и нянькой. Поэтому во время семейных торжеств бабуля – гость первейший. «Сидит бабуля на куте, как кукушка на кусте», – пелось во многих песнях. Об особой роли бабули на крестинах свидетельствует диалог кума и бабули-повитухи. На вопрос, почему бабка заняла самое почетное место, та отвечает: «Я за этот уголочек отрезала пупочек». Первейшая задача роженицы не разозлить свою старушку. Поднося подарки, молодая женщина пела: «Извини, бабка, извини, Любка, может я не угодила. Кроила подарок при лучине, может укоротила».

Значительное место в крестинной поэзии отводилось так же куму и куме. Роль их в крестинных торжествах известна – они присутствовали при крещении ребенка, были его крестными родителями. Поэтому и садили их на самом почетном месте, рядом с бабулей и хозяевами – в угол. И величальные песни им пели как и бабуле. И бабуля, и кум с кумой пришли «не пить-есть, а с людьми посидеть, внучка, крестника посмотреть». В центре крестинных торжеств пик веселья приходится на песни про кумовьев – шуточные, насмешливые, иногда с эротическим подтекстом. Кума спрашивает кума, почему он пива не наварил, мол не лентяй ты, кумок, если не собрал хороший урожай ячменя? В ответ кум пел: «Уродил ячмень, не уродила пшонка. Не разрешила пивца сделать молодая жонка». В озорной форме рассказывается в песнях об ухаживаниях кума за кумой, о пироге с хвостом, которым угостила кума кума.

Крестинные песни, как и само торжество, призывали хотя бы на некоторое время отвлечь человека от повседневных забот о хлебе насущном, забыть о судьбе, с умилением посмотреть на своих детей, родных, близких, пообщаться за рюмкой вина, пошутить, попеть. По сравнению с крестинными величальными, крестинные застольные более социальные и психологически острые. В них полней раскрыт сюжет, прозрачнее идея произведения. Как правило, все эти песни имеют название, чего не скажешь о песнях величальных. В то же время крестинные величальные и крестинные застольные песни имеют много общего. Они выполняются в одно и то же время, дополняют друг друга, вместе сопровождают крестинный ритуал, посвященный рождению ребенка.

Долгая жизнь крестинных песен обусловлена исполнением их на любительских и профессиональных сценах, по радио и телевидению, публикация их в газетах, журналах, поэтических сборниках, книгах. Благодаря радио, песня «Кума моя, кумочка, как живешь?» за короткий час стала известна далеко за пределами нашей республики. Крестинные песни, помещенные в сборниках, существенно пополняют репертуар народных и профессиональных коллективов и будут полезны всем, кто интересуется фольклорным наследием белорусского народа.

Источники и литература

1. Богатырев П.Г., Гусев В.Е. Русское народное творчество. М., 1966.

2. Чубинский П.П. Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. Спб., 1877. <http://www.knigafund.ru/authors/3599> [Электронный ресурс]. Дата обращения: 24.04.2017.

3. Радзіная паэзія / Укладанне, сістэматызацыя тэкстаў, уступны артыкул і каментарыі М.Я. Грынבלата. Мн., 1971.

4. Песні народных свят і абрадаў / Укладанне і рэдакцыя Н. С. Гілевіча. Мн., 1974.

А.З. Тлеуова, А.Т. Акжолова
(Алматы, Казахстан)

ПОМИНАЛЬНАЯ ПЕСНЯ В КАЗАХСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Поминальные песни жоқтау – традиционный обряд казахского народного творчества. Об этом ученый Б. Уахатов в своем труде «Типология обрядовых песен казахского народа» («Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы») пишет: «Жоқтау считается обрядом, встречающимся во многих народах мира, который исполняется после печальной вести о кончине человека» [10, с. 82].

Казахи по своей исконной традиции сочиняли поминальные песни жоқтау. В оплакиваниях помимо упоминания достоинств умершего, также олицетворялась определенная функция жоқтау в каждой эпохе. Если во времена набега врагов в качестве основной темы выступали мужество и героизм батыров, то в позднюю эпоху добавлялись своеобразные словесные элементы, отражающие особенности своего времени. В жоқтау можно увидеть социально-политическое положение того или иного исторического этапа. Песни-оплакивания наблюдаются в каменных памятниках древнетюркского времени V–VIII вв. Есть удивительные народные дастаны, воспевающие общественную, литературную и культурную жизнь тех давних тюркских времен, как «Кюльтегин», «Бильге каган» и «Тоныкок». Эти литературные памятники, написанные на огромных надгробных камнях, и по сей день не перестают восхищать своего читателя. В этих древнейших песнях описывается насыщенная героизмом жизнь таких батыров, как Кюльтегин, Бильге каган, которые с честью умирали за свой родной народ.

Поминальные песни жоқтау сохранились до нашего времени и являются одними из уникальных явлений культурного наследия. Помимо народных поэтов, их изучали видные ученые XVIII–XIX вв. В собирании казахского народного фольклора следует особо отметить имена таких русских исследователей, как Радлов, Потанин, башкирского Абубакир Диваев, а также труды первого казахского ученого Чокана Валиханова. Эти ученые первыми записали образцы казахских поминальных песен и опубликовали их. Чокан называл жоқтау «надгробным плачем». В 1885 г. он, путешествуя по стране, записал некоторые поминальные песни и собрал несколько тетрадей с текстами жоқтау. В своей статье «Образцы казахской народной поэзии» («Қазақ халық поэзиясының түрлері») Чокан дает жоқтау научную оценку, разделяя казахскую народную поэзию на 5 видов: «В степи у казахов существуют следующие образцы поэзии: (...), плач (жылау) – это когда женщины импровизируют в исполнении и сочинении поминальных песен жоқтау. Объемы куплетов и строки этих стихов сродни поэме. Самые лучшие из плачей, которые вызвали у всех душевный трепет это популярные образцы жоқтау в исполнении Айганым Валиевой в 1833 г., когда она оплакивала своего старшего сына Мамеке, умершего от оспы и плач в импровизаторском сочинении неизвестной женщины-певицы, оплакивающейся своего мужа», – писал он, выделяя поминальные песни жоқтау как одними из обрядовых песен казахского народа [11, с. 164].

А. Маргулан в своем исследовании подчеркивает: «По запискам Махмуда Кашгари, жоқтау – одна из обрядовых поминальных песен, которая появилась в героическом быту древнетюркских племен. (...) Ярким образцом таких произведений может выступить обрядовая поминальная песнь о Бамсы-Береке, встречающаяся в тюркском эпосе «Коркыт».

Также, в своем труде «Диванилугатат-турк» М. Кашгари несколько раз упоминает имя богатыря Алып-Ер Тунга [9, с. 128].

Сложно сказать, когда появились и в какое время были написаны поминальные песни. Тем не менее, эта почитаемая традиция сформировалась в направлении, не похожем на другие и развивалась в ином, свойственном жизни кочевого народа ключе. Академик А. Маргулан об этом пишет: «Жоқтау – это самый древний вид литературы. Его появление связано с возвеличиванием и воспеванием имен тех ушедших людей и личностей, которые были известными и уважаемыми в семье, и племени. Обрядовые поминальные песни жоқтау являются истинными предпосылками письменных памятников Орхона и Енисея» [9, с. 98]. Значит древнетюркские дастаны, изображенные на камнях, вкупе с этнографическим свойством могут считаться ранними образцами песен-оплакиваний.

Этот обряд у казахов существует по сей день. Об этом М. Ауэзов писал: «Зачастую обрядовые песни жоқтау имеют своеобразные мотивы и соответствующий голос исполнения. По старым обычаям, с самого утра и до поздна жоқтау исполнялись громко по своему определенному мотиву» [3, с. 25]. С древних времен существовало мнение, что душа человека не умирает, и если не оплакивать его как следует, то его душа вернется и принесет беду в семейство.

Қара бір шашым жаяйын,
Жаяйын да жияйын.
Күнәлі бармақ, жез тырнақ
Күнінде қанға бояйын
Албыраған ақша бет
Сүйегіне тояйын –
Мөлтілдеген қара көз
Жаспен оны ояйын, –

[2, с. 23]

произносила горячая женщина, сопровождая жоқтау действиями. Это означало веру о том, что усопший человек ощущает и чувствует все слова и действия о нем, соответственно, это показывает, что существовала некая взаимосвязь между параллельными мирами живых и мертвых.

Так, можно сказать, что в казахской традиции громкий плач с печальным мотивом не только означал горе человека, но и жоқтау воспринимался как функция, как инструмент, помогающий душе умершего спокойно покинуть этот мир. Ученый А. Конратбаев пишет: «В обрядовых поминальных песнях жоқтау и выражении собалезнования (көңіл айту) воссоединились поэзия и музыка. Если его слова близки к эпосу, то музыка несколько иная. Каждая песнь жоқтау имела свой специальный мотив» [8, с. 54].

М. Ауэзов считает оплакивание хана Абылая в исполнении Бухар жырау одним из первых записанных на бумаге казахских поминальных песен жоқтау. «Песни жоқтау это те печальные обрядовые песни, которые были широко распространены среди казахского народа. Акыны и жырау исполняли подобные песни от имени простого опечаленного народа, а иногда образцы жоқтау встречаются и в семьях, аулах, поселках и племенах», – писал он, разделяя поминальные песни казахов на три группы:

1. Оплакивание хана в исполнении простого народа.
2. Песнь о печальной эпохе.
3. Печальная песня о домашнем быте [3, с. 24].

Помимо этого, М. Ауэзов говорит, что казахские популярные эпические дастаны родились на свет на основе таких поминальных обрядовых песен, как жоқтау (оплакивание), қоштасу (прощание), естірту (оглашение о кончине из членов семьи родственников). Х. Досмухамедулы также классифицирует надгробные песни на жоқтау и жылау (плач), подчеркивая, что они являются одними из народных песен. «Жылау (плач) воспроизводится тогда, когда человек лежит при смерти или при погребении умершего человека, и его исполняют на сороковой день ушедшего из жизни человека его жена-вдова,

старшие и младшие сестры, мать или другие родственники женского пола по отдельности или же вместе громко в голос (хором). А жоқтау воспроизводится лишь тогда, когда умирает человек, заслуживший своим трудом авторитет и славу в обществе. Обычно жоқтау сочиняется одним поэтом и в нем восхваляются благие действия усопшего при его жизни и описывается печальное состояние народа. По своему содержанию и смыслу жоқтау стоит на голову выше плачей (жылау)» [6, с. 18].

При этом Х. Досмухамедулы к поминальным песням относит и те жоқтау, в которых воспеваются умерший человек, переселившийся в другое место жительства по приказу властей, и его такие верные спутники, как лошадь и беркут, начиная с его молодых лет по последние дни жизни. Исследователь разделяет песни жоқтау по их непосредственным темам. Если Радлов самым первым записал образцы таких казахских поминальных обрядовых песен, как «Оплакивание Кенгирбая» («Кенгірбайды жоқтау») и «Оплакивание дочери Балғын ее матерью» («Балғын қызды шешесінің жоқтауы»), то и А. Диваев, и Ы. Алтынсарин, и Машхур-Жусип Копеев приложили усилия в собирании казахских народных поминальных песен.

Одним из тех ученых, кто собирал обрядовые песни жоқтау и выражал о них свое научное мнение, был Ахмет Байтурсынов. Его сборник, выпущенный совместно с А. Букейхановым, под названием «23 жоқтау» стал крупным фундаментальным трудом в собирании и систематизации казахских поминальных песен. А. Байтурсынов писал: «Жоқтау это значит говорить про умершего человека. Зачастую жоқтау поется в честь видных людей и деятелей. Это поэтическое слово о хороших деяниях и поступках умершего человека при его жизни, о большом горе и печали, которое исполняется в траурном мотиве женой покойного мужа или его дочерью или снохой – поминальные песни жоқтау во многом сочиняют акыны. Поэтому в их сочинении акын старается быть благосклонным к умершему» [4, с. 308]. На поминальные песни жоқтау в качестве объекта исследования не раз обращали внимание такие ученые как А. Конратбаев, Б. Уахатов, Б. Адамбаев, Ш. Ибраев, Т. Арынов и другие.

В жоқтау отражается культурно-общественная жизнь народа, пережитая на разных этапах его существования. Ярким примером тому может послужить жоқтау по батыру Козы в исполнении его возлюбленной Баян, встречающийся в казахском народном лиро-эпическом произведении «Қозы Көрпеш-Баян сұлу».

Шырағым, жатырмысың жер бауырлап,
Алты батпан топырақ оны ауырлап.
Тұрар болсаң, тұр сана, шығарым-ау,
Құдай қосқан қосағың келді зарлап

[7, с. 162].

В языке жоқтау встречаются очень много метафор и сравнений, которые свойственны стилю героических эпосов. В песни жоқтау «Кенесары и Наурызбай» («Кенесары-Наурызбай») говорится:

Кенесары кеткен соң,
Иесіз қалды тағымыз.
Наурызбай төре кеткен соң,
Бастан тайды, бағымыз!
Бұлбұлдай сайрап жүр едік,
Байланды тіл мен жағымыз

[12, с. 23].

По мотиву жоқтау схожи с эпосами, толғау (эпическое сказание) и историческими народными песнями (тарихи жырлар). Главная цель исторических народных дастанов это – представить определенные исторические события, указывая на конкретные документы и неопровержимые факты. В золотом фонде казахских народных песен данный вид занимает место традиционной песни. Известно, что такие исторические события, как «Ақтабан шұбырынды, Алқакөл сұлама» являются одними из значительных печальных этапов в

истории казахского народа. Сложная ситуация того времени, тяжелая жизнь, положение народа, откочевавшегося из-за потери родной земли на иные места – все это широко освещено в исторических народных поэмах.

Желектің жібегі еді жігіттері,
Қалтырар қалжаураса иектері.
Шұбырып, аш-жалаңаш тозған қазақ,
Қалады қай жұртында сүйектері
Ақ орда артта қалды сарайлары,
Ағарар артын ойлап самайлары...

[2, с. 78].

Видный ученый Р. Бердибай пишет, что «поминальные песни жоқтау по художественно-собирательному качеству видны на разных уровнях. Там есть и перечисление всей истины жизни без никакого преувеличения, а также там присутствует и преувеличение реальности и его поднятие на новое качество путем воображения» [5, с. 379], подчеркивая важность поминальных песен жоқтау в передаче исторической памяти тех времен. Переживать радость и вместе с тем чувство глубокой печали и тоски, это является закономерностью вселенной, как и собственно рождение и смерть человека. Поскольку жизнь состоит из белой и черной полосы, в ней параллельно проходят такие процессы, как успех и провал, горе и радость, взлет и падение. Как раз такие явления казахский народ умел мастерски доносить через свои народные песни и стихотворения.

Таким образом, изучение истории и обстоятельств появления одной из народных поминальных песен – жоқтау – казахского народа является важным историческим источником о жизни и культуре казахского народа.

Источники и литература

1. Алтынсарин Ы. Орынбор ведомствосы қазақтарының өлген адамды жоқтауы және оған ас беру дәстүрінің очеркі // Қазақ халқының дәстүрі мен әдет-ғұрыптары. Алматы, 2006.
2. Арынов Т. Боздағым. Алматы, 1990.
3. Әуезов М. Әдебиет тарихы. Алматы, 1991.
4. Байтұрсынов А. Ақжол. Алматы, 1991.
5. Бердібай Р. Жұлдыздар жарығы. Алматы, 2000.
6. Досмұхамедұлы Х. Аламан. Алматы, 1991.
7. Қозы Көрпеш – Баян сұлу жыры. Алматы, 1985.
8. Қоңыратбаев Ә. Қазақ фольклорының тарихы. Алматы, 1991.
9. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. Алматы, 1985.
10. Уахатов Б. Қазақтың тұрмыс-салт жырларының типологиясы. Алматы, 1983.
11. Уәлиханов Ш. Таңдамалы шығармалары. Алматы, 1985.
12. Хан Кене. Жинақ. Алматы, 1990.

В.В. Ушницкий

(ИГИИ ПМНС СО РАН, Якутск, Россия)

ТРАДИЦИОННАЯ ЯКУТСКАЯ МЕТРОЛОГИЯ

Некоторые данные о традиционной метрологии якутов есть в известных монографиях Р. Маака и В.Л. Серошевского. Большой фактический материал имеется в «Словаре якутского языка» Э.К. Пекарского. Специальные статьи по этому вопросу написали А.А. Павлов и Н.И. Попова. Все эти работы проанализировал в своих работах А.И. Гоголев.

В нашей статье впервые в научный оборот вводятся материалы из рукописи И.П. Сойкконена – участника экспедиции изучения Комитета Якутской Республики, также приводятся выдержки из старого труда Н. Харузина, сведения, опубликованные из «портфелей» Г.Ф. Миллера, диссертации Л.П. Габышевой.

Единицей измерения площади, то есть поземельной меры, служил термин бугул (копна) и производность от него улахан бугул от (стог сена). К ним близко стоит и определитель күрүө. Күрүө – «остожье», то есть наделенный сенокосный пай разной величины и достоинства даже в одном и том же наслеге, в среднем заключающий 300–400 якутских копен.

Окружность стогов или длина веревки определяется ими маховыми саженьями – былас, шкуры крупных животных определяются подошвами – уллунах, небольшие предметы измеряются захватом руки – тутум, или расстоянием от большого пальца руки до среднего – харыс. Толщина жира на тушах мяса измеряется пальцами – илии. Длина дороги определяется единицей равной приблизительно десяти единицам – кес, слово которое по словам г. Припузова, употребляется для выражения «перекочовывать или переезжать с одного места на другое со всем скотом и домашним имуществом», или дневным переходом – кундук. Время дня определяется временем удоя коров и кобыл, а более короткая единица, на которую делиться день – кюес быстына [5].

Человек, его тело в буквальном смысле выступают как мера всех вещей. Во многих языках мира соматизмы функционируют как единицы системы мер длины и объема, основанных отчасти на структурном принципе пропорциональных отношений между частями тела. Якутское слово *ытыс* означает 'ладонь' и 'горсть', *биир ытыс* от 'один клочок сена'; *хары устата (то)онох устата* 'расстояние от локтя до конца вытянутых пальцев'; *сото устата* 'длина голени', «*үс сото үрдүгүнэн манган хопто көтөн эрэрин курдук* – словно белая чайка, летящая на высоте трех голеней» [цит. по: 2]; *уллунах устата* 'длина ступни'; *тиис анара* 'расстояние от середины человеческой груди до конца пальцев рук'; *илии 3* 'ширина пальца', «*анна алта илии ардабырбыт*» – «низ его на шесть пальцев плесенью покрылся»; *ынах ханна* 'коровий желудок' – этой мерой определялась добытая неводом рыба [цит. по: 2].

В других тюркских языках в этом же значении функционируют близкие слова и выражения: башк. *иле*, ногай. *эли*, каракалпак. *ели*, казах. *ели*, кирг. *эли* 'ширина пальца', 'вершок' (т. е. длина фаланги); тувин. *Тли чартыы*, кирг. *тли жары* 'полмаха', 'расстояние от середины груди до вытянутых пальцев'; тувин. *дугай* 'локоть' и др. [цит по: 1]. Таким образом, система мер была ориентирована на пропорции человеческого тела.

Аналогичную функцию своеобразного эталона меры несут устойчивые формулы типа «снег глубиной по выпяченную грудь молодого коня – *хаар халына сонобос аты чочойор кэтитинэн*»; «эскэл тый быарын саба уоттаах эстэриилээх, кытылылыыр сылгы баһын саба кыалыктаах хататтаах – «имеющий кремень искрометный величиною с печенку откормленного двухтравного жеребенка, с огнивом и трутом величиною с голову лошади-четырёхлетки»; «*киһини тиһинэн тиит күрүө*» – «изгородь из лиственницы высотой до зубов человека»; «*сытар ынах ханнын саба*» – «величиною с желудок лежащей коровы» 4 и т. д. [1].

Якуты считают расстояния в Koss. Один Koss считают от 10 до 12 верст, а иногда лишь 5 или 6. Большой Koss они называют At-Kosso, то есть конный Koss. Малый же Koss называют Satty-Kosso, то есть пеший Koss. Kosch у татар – дневной переход, когда они переселяются со своими жилищами и со всем своим скотом [3, с. 110].

По мнению Г.Ф. Миллера, якутское слово Көс имеет некоторое сходство с употребительным в Монгольской Индии словам Kosa, которое по тамошнему счету точно так же означает меру милей. Произношение обоих слов еще более близко одно к другому, чем это может быть передано буквами. Ибо якутский дифтонг ө в слове Көсс собственно является средним звуком между о и ө [3, с. 110].

Күөс бастына – время, необходимое для того, чтобы в поставленном к огню горшке сварилось мясо. Обычно 1 час «солуурчах бастына» – время необходимое для сварки пищи в поставленном к огню ведерке. Обычно полчаса «Самабаар бастына» – время кипения самовара. «Сыа сыллыыта» – время, необходимое, чтобы поджарить на огне кусочек жира воткнутой на деревянную палочку: «Сыа сыллыыта» – равняется приблизительно одной

минуте. Обыкновенно их употребляют без всякого сравнения с временем. «Хамсалаах табах бастына» – время выкуривания табака. «Харах чыпчылыйыта» – скорость мигания [4, с. 147].

Традиционная метрология, народные знания – это важный элемент народной жизни. Хотя они ныне заменены научными знаниями, в быту во время работы в поле народ продолжает пользоваться старыми определениями измерения меры расстояния, длины и высоты.

Источники и литература

1. Габышева Л.П. Слово в контексте мифопоэтической картины мира (По материалам языка и культуры якутов): Дис. ... д-ра филол. н., 2009.
2. Гоголев А. И. Народные знания якутов в XVII – в начале XX вв. (Календарь, метрология, медицина).
3. Миллер Г.Ф. Описание сибирских народов / Изд. А.Х. Элерт, В. Хинтцше / Пер. с нем. А.Х. Элерт. М., 2009.
4. Сойкконен И.П. Семейный быт якутов Якутского округа // Архив СПбф РАН. Ф. 47. Оп. 2. № 158.
5. Харузин Н. Юридические обычаи якутов // Этнографическое обозрение. 1898. № 1–4.

А.М. Хакимьянова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

СВАДЕБНО-ОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ БАШКИР

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02011 «Башкирские свадебные песни: текст и практика»

Башкирская свадьба, как одна из наиболее ярких явлений в жизни и культуре народа, – сложный комплекс различных действий, основной целью которого является создание новой семьи для продолжения рода. Видный башкирский фольклорист Кирей Мерген, характеризуя свадебный обряд, отмечает: «Свадебные обряды по своей сути приобрели форму многоступенчатого представления (народной драмы, народного театра). В этом удивительно своеобразном представлении (драме) отражаются мировоззрение народа, его поэтическая и музыкальная культура особенности социально-бытового и общественного развития. Свадебные обряды – своеобразное поэтическое наследие народа имеющее тысячелетнюю историю» [5, с. 55].

Многосоставное представление свадьбы сопровождается гармоничным сочетанием нескольких видов искусства (музыка, поэзия, хореография, театр). В ней большая роль отводится словесным и песенным состязаниям (эйтеш), причитаниям (сеңләү), благопожеланиям (теләк), песнопениям «яр-яр», величальным и прощальным песням, такмакам, которые органично вплетаются в ход свадьбы, создавая праздничную атмосферу, придавая особую важность всему происходящему. Песни и речитации, исполняемые на свадьбе, относятся к лиро-драматическим жанрам, ибо они связаны с драматическим действием обряда. Однако, некоторые из них, такие как «бит асыу» – песни-наравоучения, «эйтеш» – диалогические песни-соревнования, «теләк» – песни-благопожелания и другие примыкают к лиро-эпическим жанрам [6, с. 145]. Поэтические произведения, входящие в свадебный обряд, имеют разнообразные и достаточно сложные функции, так как они не только сопровождают различные моменты свадебного торжества, но и отражают древние мифологические представления, веру в силу слова и действий.

Важную роль в свадебном обряде башкир играли причитания (сеңләү), слово в единстве с музыкой которые являлась отражением глубинной сущности образа невесты, ее эмоционально-психологического состояния. Они исполнялись группой девушек и женщин, запевалами среди которых выступали от одного до трех девушек, выделяющихся красивым

и ярким голосом. Причеты были приурочены к определенным моментам башкирской свадьбы: приезду жениха и его родственников, прятанию невесты и прощанию невесты с родителями, подругами, родным домом и родной стороной. По специфике поэтико-образного, эмоционально-экспрессивного, функционального строя сенляу условно подразделяют на сенляу-раздумья, сенляу-обращения и сенляу-обругивания [3, с. 60]. Так, сенляу-раздумья пелись во время прощания с полем, когда девушка вешала свой девичий головной убор такию на дерево, вокруг которого ее подружки водили хороводы, завязывали лоскутки на ветки. Имеющие конкретного адресата сенляу-обращения исполнялись во время прощания с родными. В них одновременно отражены чувства боли и любви, разлуки и упреков:

Түңәрәк кенә күлдә, ай, дүрт өйрәк, Атмала ла, атай, алам тип.	На круглом озере четыре утки, Не стреляй же, отец, не стреляй.
Бирмәс кенә ергә бирзең, атай, Бармала ғына инде, балам, тип.	Отдал ты меня, отец, на чужбину, Дитем своим теперь не называй.
Эй... [4, с. 455]	Эй...

Сенляу-обругивания, связанные с магией злословия, способного изгонять злые силы, исполнялись для приезжих сватов и гостей. Исследователь башкирского обрядового фольклора Р.А. Султангареева выделяет несколько функций свадебных причитаний: «прощальное самовыражение самой невесты как прощальное очищение перед обновлением; брачное испытание невесты и способ передачи картин мира «своей» и «чужой» сторон; это и символичное оплакивание временной социальной «смерти» для своего и «оживления» для чужого рода» [7, с. 157].

В свадебной культуре многих тюркоязычных народов традиционны песнопения яр-яр. У узбеков и татар они называются «яр-яр», у каракалпаков «хау-жар», у ногайцев «хей-жар», у казахов «жар-жар» [3, с. 64]. Песни «йәр-йәр» у башкир подразделяются на две группы: возвеличивающие чувства молодых, приветствующие брачные события и прощальные, которые также можно назвать сенляу-причитания с приговорами «йәр-йәр». Например:

Таһир менән Зөһрәләй Тоғро булың, йәр-йәр! Ғишыҡ тотоу, қауышыу Шунан калған йәр-йәр! [4, с. 481]	Будьте как Тагир с Зухрой Верными вы, яр-яр! Друг за друга жизнь отдать Готовы будьте, яр-яр!
--	--

Каждый этап башкирской свадьбы сопровождается определенными обрядами с благопожеланиями (теләк), которые, как правило, исполняются говорком на несложный речитативный напев. Они отличаются многообразием текстов и напевов, приуроченных к различным моментам свадьбы и обрядовым действиям и адресуемым различным участникам обряда. Смысл всех этих благословений сводится к пожеланию счастья, увеличению богатства и всяческого благополучия. Например, во время опоясывания невесты (бил быуыу) сноха обвязывает и произносит такие пожелания:

Илдән китер кыз булдың, Бүллә бул, түллә бул, Уллы бул, кызлы бул! Кәзерле бул! Ырыу йөзөн кызартма, Әреу һүзен кабартма, Йөзөң тиккә болартма!	Ты страну покидаешь теперь, Будь деторождна, будь плодовита! Сыновья и дочери родятся пусть! Будь дорогой там! Род не позорь наш, Ругательное слово отгони, Лик свой светлым держи! [8, с. 89]
---	--

Благопожелания, поэтически красочно «оформляя» обряд, демонстрируют веру человека в магию доброго слова и выражают позитивные мысли. «Действа опоясывания семантически параллельны с «прикреплением» добра, приплетением плодородия, счастья» [8, с. 87]. Во время встречи невесты свекровь угощает ее медом и маслом со словами: «Бал кеүек татлы бул, май кеүек йомшак бул!» («Будь как мед сладкой, как масло мягкой!»). Эта

традиция выражает хорошее отношение к невестке и пожелание благополучной жизни молодым.

Традиционные в свадебных торжествах обрядовые песни помогают установлению доверительных, дружеских отношений брачующихся сторон, благословляют новобрачных, восхваляют сватов, благодарят хозяев за превосходное угощение и т. д. Широко распространен среди башкир обряд «подачи чаши с песней» (йырлап эсереу), где в чашу с обрядовым напитком опускали монету:

Юл буйында юрғалаған	Это птенчик перепелки
Бүзәнәнән балаһы.	Вдоль дороги семенит.
Йырлап бирәм козаға, –	Поднесу я с песней свахе,
Илебезең йолаһы [4, с. 446]	Как обычай наш велит.

Тот, кому посвящается песня, допивает и берет себе монету, давая знать тем самым свое почтение.

Ни одна традиционная башкирская свадьба не обходится без свадебных такмаков (туй такмактары), в которых, главным образом, отражаются темы и мотивы свадьбы. Основная их часть построена на юморе и служит для шуток между гостями, а также для обличения нерадивого жениха или его приближенных [2, с. 36]:

Аръякта ла комалак,	На одной сторонке хмель,
Биръякта ла комалак.	Хмель и на другой сторонке.
Һезең яктың козалары –	Сваты с вашей стороны –
Кап-кара ла тумалак [2, с. 180].	Все черны и толсты.

Такие веселые, задорные куплеты поднимают настроение гостей, способствуют созданию благоприятной, веселой атмосферы свадебного торжества.

К сожалению, в рамках одной статьи невозможно охватить весь песенный репертуар свадебного обряда. Нужно отметить, что в свадебном обряде исполняются все основные жанры и формы песенного фольклора башкир. Они сопровождают, «оформляют», комментируют обряд и являются частью самого обряда.

Источники и литература

1. Бадретдинов С.М. Феномен обзаведения семьей у башкир. Уфа, 2007 (на башк. яз.).
2. Баймов Б.С. Башкирские народные такмаки. Уфа, 2001.
3. Башкирское народное творчество. Т. 12: Обрядовый фольклор / Сост., вступ. статья, коммент. и глоссарий Р.А. Султангареевой, А.М. Сулейманова; отв. ред. Н.Т. Зарипов, Р.М. Юсупов. Уфа, 2010.
4. Башкорт халык ижады: Йола фольклоры / Төз., аңлатма биреүсе, инеш мэкәлә авторы Ә. Сөләймәнов, Р. Солтангәрәева, яуаплы ред. Ғ. Хөсәйенов. Өфө, 1995.
5. Мерген К. Семейно-бытовые обряды // Литература. Фольклор. Литературное наследие. Уфа, 1976.
6. Сулейманов Р.С. Жемчужины народного творчества Урала. Уфа, 1995.
7. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа, 1998.
8. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: Фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа, 2005.
9. Хакимьянова А.М. Застольные песни башкир // Ахнаф Харисов и актуальные проблемы филологии (К 100-летию со дня рождения): Материалы Всерос. научн.-практ. конф. (С междунар. участием). Уфа, 2014. С. 123–126.

ФОЛЬКЛОРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ МОТИВОВ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР» В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ

В башкирском народном эпосе «Урал-батыр» лейтмотивом служит традиционный мотив «На добро ответить добром», являющийся одним из наиболее часто встречающихся сказочных мотивов. В башкирской народной сказке «Клубок», а также в других сказках этого типа (АТ – «Мачеха и падчерица»), сирота достигает своей цели, оказав другим помощь. В одном из вариантов бытовой сказки «Девушка и сорок разбойников» сюжетного типа АТ256В «Сорок разбойников» девушка, убегая от грабителей, оказывает помощь раненному медведю, вынув из его лапы занозу, в результате в ответ получает добро за совершенное ею добро [2].

В алтайской народной сказке «Кайчи-Мерген» герой спасает от гибели черную змею. В ходе развития событий выясняется, что спасенная змея является детенышем двух огромных змей, которые в благодарность за оказанное добро одаривают героя особым даром понимать языки зверей и птиц [1, с. 7, 129].

Тематический мотив «На добро ответить добром» можно также встретить и в татарском народном дастане «Ястай Мунке», в котором герой оказывает помощь раненному животному, который, в свою очередь, позже отвечает ему тем же: делает его счастливым и т. д. [7, с. 35–36]

В эпосе «Урал-батыр» данный мотив имеет такое сюжетообразующее значение: Урал-батыр также оказывает помощь – спасает от смерти Заркума – сына царя змей Кахкахи, который одаривает спасителя волшебной палкой с жемчужной головкой. С этой палкой можно было и в огне не сгореть, и в воде не тонуть, и в нужный момент стать невидимым и т. д. [4, с. 51, 54, 57]

Так, в архаическом кубаире «Урал-батыр» сказочные и эпические мотивы репрезентируются как художественно-эстетические, художественно-тематические способы и детали, обогащающие произведение, как по форме, так и по содержанию.

Поэтические особенности самого эпоса (сюжетообразующие мотивы, образы) служат семантическим дискурсом для образцов башкирского народного творчества – духовного наследия народа последующих веков. К примеру, в эпосе «Акбузат» реминисценцию на «Урал-батыр» вызывает не только герой Сура-батыр, но и другие эпизоды, мотивы, образы. Как известно из памятника, старик Тараул пересказывает краткое содержание эпоса об Урал-батыре, что усиливает данную интертекстуальную отсылку на него. В то же время произнесенная в эпосе «Акбузат» речь Хумай отсутствует в эпосе «Урал-батыр». Подобных темных пятен – лакун в этом эпосе можно встретить очень много, о чем в последние годы своей жизни писал известный ученый-фольклорист, профессор А.М. Сулейманов, насчитавший и рассматривавший 42 мотива – темных мест. В частности, он, не претендуя на какие-либо излишества при работе с текстом, а лишь изучая эпос «Урал-батыр» в контексте универсалия культур, пришел к выводу о том, что в его многослойной сюжетной канве некоторые мотивы становятся толчком для развития очередной сюжетной линии не в самой структуре памятника, а в структуре других эпических произведений башкирского народа [6, с. 7–10]. Можно от себя добавить, что выявленные исследователем 42 лакуны-мотивы не предел, их можно обнаружить огромное количество. Конечно, как утверждал сам ученый, подобные провалы и пустоты не могли не причинить вред поэтике эпоса. Но именно эти пустоты, которые восполняются при помощи поэтических своеобразий других эпосов, помогают выстроить цикл эпосов-кубаиров, в центре которого, конечно, стоит эпос «Урал-батыр».

Данный эпос сам может выступать в роли культурного архетипа. Так, восхваление родной земли в кубаире «Ай, Урал-тау, Урал-тау!..», восхищение красотой Уральских гор – родины башкир – *ил* увязывается с текстами из иных эпических образцов. Так, деталью,

способствующей поэтическому воспеванию родины сказителем йырау-сэсэнном Хабрау (XV в.) из эпоса «Идукай и Мурадым», неизменно являются мотивы и образы эпоса «Урал-батыр»: известные из произведения дэвы и пэри, брат Урала Шульген, его подводное царство, а также внук батыра Сура-батыр, о котором становится известно из эпоса «Акбузат», упоминается также эпическая корова Кунгур-буга из одноименного эпоса и другие тематические мотивы, репрезентирующие духовное наследие народа [3, с. 49, 127, 137, 275]. Родные горы могущественны, потому что их основал Урал-батыр, который на этом месте победил злых мифических сил и установил гармонию в *иле*. Структура поэтического обращения-кубаира Хабрау-йырау соткана из эпических традиций, ссылок на предсмертное завещание Урал-батыра. Художественное вплетение в кубаир темы Урал-батыра дает возможность йырау обогатить содержание темой о славных деяниях героических батыров прошлого, способствует более конкретному выражению облика батыра, его долга перед родной землей.

В эпосе Урал-батыр, обращаясь к своему народу, своим сыновьям, призывает их хранить верность чести истинного батыра, быть бдительными, а также слушаться советов старших, но и о младших не забывать, воспитывать из них последователей:

...На земле, очищенной мною,
Людам добудьте счастье земное;
Будьте мудрыми на войне.
Чтобы славу добыть стране,
Сами стремитесь батырами стать... [8, с. 342]

Через столетия его завещание вновь и вновь актуализируется, художественно репрезентируется и основная идея заключается в следующем: в *иле* – родной стране вновь появится острая необходимость в самоотверженных батырах, способных продолжать начатое Уралом, его потомками дела, кто на скакуне Акбузате сможет «сечь врагов на войне». Хабрау-йырау из эпоса «Идукай и Мурадым» теперь вопрошает: неужели нет мужей, как Урал-батыр или Сура-батыр, способных броситься всем своим существом на войну с нечистью («Дейеүгә яу асканда, Бер үзе биш күренгән, Алдына килгән дошмандың Һанын һанап тормаған... Урал батырҙай ир булып Тыуған батыр юкмы ни?..»). Как известно из эпоса, когда люди услышали этот призыв Хабрау, как один поднялись на войну против внешнего врага [5, с. 137, 77].

Таким образом, древний эпос «Урал-батыр», вобрав в себя многие традиционные мотивы, образы, присущие эпическому наследию многих тюркских народов, позже сам стал выступать архаичным дискурсом. Его основные идеи, морально-этические взгляды, мотивы и образы имплицитно или эксплицитно отражаются в более поздних эпических произведениях, а затем и в творчестве писателей, репрезентируя художественно-эстетическое наследие башкирского народа (например, в произведениях С. Юлаева, Ф. Туйкина, а также современных писателей).

Источники и литература

1. Алтайские народные сказки / Сост. Т.М. Садалова. Новосибирск, 2002.
2. Башкирское народное творчество: Волшебно-героические сказки; Башкирское народное творчество: Бытовые сказки. Уфа, 1990. Т. 5. № 105 (на башк. яз.)
3. Башкирское народное творчество: Песни / Сост., автор вступ. сл. и коммент. С.А. Галин; пер. Д.А. Даминова. Уфа, 1995. Т. 8.
4. Башкирское народное творчество: Эпос / Сост. А.М. Сулейманов; авт. вступ. сл. М.М. Сагитов. Уфа, 1998. Т. 3 (на башк. яз.).
5. Идукай и Мурадым: Исторический кубаир / Сост., авт. вступ. сл. Н.Т. Зарипов. Уфа, 1994 (на башк. яз.).
6. Сулейманов А.М. Большой «Урал-батыр». Уфа, 2014. Ч. 1 (на башк. яз.).
7. Татарское народное творчество: Дастаны / Сост., авт. вступ. сл. Ф.В. Ахметова. Казань, 1984 (на тат. яз.).
8. Урал-батыр. Башкирский народный эпос: На башкирском, русском, английском языках / Проект, вступ. ст., подготовка текста Ф.А. Надршиной. Уфа, 2003.

**ИМЯ Р.В. НАФИКОВОЙ НЕ ЗАБЫТО
(К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)**



В дни празднования 85-летия Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, наряду с именами известных ученых, хотелось бы вспомнить имена и научно-технических сотрудников отдела фольклористики, в частности Розы Валеевны Нафиковой (1927–1987), которая посвятила лучшие годы своей жизни работе в нашем институте. Своим повседневным трудом она сделала немало для успешной деятельности сектора фольклора.

В Научном архиве Уфимского научного центра РАН (НА УНЦ РАН) хранится личное дело старшего лаборанта Р.В. Нафиковой [5]. Знакомство с Ларисой Шамсиевной Альмеевой (1946 г. р.) – племянницей Розы Валеевны, ее воспоминания о тете, рассказы о том, как она любила институт, свой коллектив, дополнили сведения, сохранившиеся в упомянутом архиве.

Роза Нафикова родилась в г. Уфе в многодетной семье служащего. Ее отец был родом из д. Балыклыкулево Аургазинского района. В 1942 г. Он подвергся репрессии и скончался через два года в лагерях (реабилитирован в 1956 г. за отсутствием состава преступления). Когда ее мама, уроженка д. Эскюль Белорецкого района, умерла в 1946 г., Роза Валеевна работала в театре оперы и балета, мечтала о карьере оперной певицы. Но учиться в консерватории не смогла, начала работать, так как надо было помогать семье. А вот одной из ее младших сестер по имени Фирдаус повезло больше – ее из детдома (туда она попала вместе с другой сестрой) приняли в Ленинградское хореографическое училище. Впоследствии Фирдаус Нафикова стала известной балериной – гордостью Башкортостана, лауреатом Государственной премии им. С. Юлаева, народной артисткой РСФСР.

По воспоминаниям племянницы Ларисы Шамсиевны, в семье Р. В. Нафиковой все были очень талантливые, музыкальные личности, которые прекрасно пели и играли на различных инструментах. Даже окончивший механико-математический факультет МГУ ее брат Булат параллельно учился в институте им. Гнесиных, пел, играл на скрипке. Еще одна сестра Розы – мать Ларисы – тоже была преподавателем музыки. Сестра Зифа стала врачом, тоже замечательно пела и играла на фортепиано.

Роза Валеевна после окончания башкирского отделения филологического факультета Башгосуниверситета с декабря 1963 г. начала работать в Институте истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР на должности лаборанта сектора археологии и этнографии, а с сентября 1967 г. – сектора фольклора и искусства. В декабре 1967 г. она была переведена на должность старшего лаборанта, вела делопроизводство сектора, успешно выполняла научно-техническую работу.

Перечислим лишь некоторые работы, успешно выполненные Р. В. Нафиковой, в годы ее работы в секторе фольклора и искусства. С 1967 по 1970 г. она осуществила корректуру текстов по теме «Памятники башкирского фольклора» и рукописей исследований сотрудников сектора после перепечатки их на машинке объемом 208 (это около 5 тыс. страниц!) авторских листов. С 1970 по 1973 г. ею была проведена жанровая классификация и техническое оформление материалов фольклорных экспедиций 1967 г. (1 том), 1968 г. (2 тома), 1970 г. (1 том), 1971 г. (1 том), материалов, собранных во время

отдельных командировок 1 том – всего 6 томов объемом около 70 авторских листов. Кроме того, она организовала переплет 5 единиц хранения и 27 томов фольклорных материалов, рукописей научных исследований сектора.

С 1973 по 1976 г. Р. В. Нафикова дважды выезжала самостоятельно в командировки в Кумертауский район (1974) и Оренбургскую область (1975), участвовала в экспедиции в Туймазинский район (1975 г.). В результате которых она составили 800 машинописных страниц фольклорных текстов, которые были соответствующим образом оформлены и приняты сектором с положительной оценкой. Не случайно в характеристике для очередной аттестации заведующий сектором Н. Т. Зарипов о собирательской деятельности Р.В. Нафиковой писал: «Проявила большую склонность и умение работать среди населения по сбору произведений устно-поэтического и музыкального творчества... Выполняет большой объем работ и на должном качественном уровне» [5, с. 21].

С февраля 1975 г. Р. В. Нафикова ведет научно-техническую работу в музыкальном кабинете: в целях сохранения материалов фонда осуществляет перезапись 2 010 единиц записи из 140 магнитных аудиокассет на 60 аудиокассет (длина аудиопленки составила 21 900 метров); для уточнения и дополнения паспортизации информаторов прослушивает записи экспедиций 1971, 1972 и 1973 гг.; оформляет новую книгу учета магнитофонных записей, куда вносит 2 135 единиц образцов башкирского фольклора.

С 1977 по 1979 г. Р. В. Нафикова трижды выезжает в командировку по сбору фольклорных материалов: в Туймазинский, Буздякский районы (1977), Аргаяшский и Кунашакский районы Челябинской области (1978), Баймакский район (1979). Все материалы экспедиционных выездов ею были должным образом расшифрованы, систематизированы и обсуждены в секторе. За этот период она записала 506 единиц различных жанров фольклора: сказки, старинные народные протяжные песни, короткие, шуточные песни, такмаки, байты, мунажаты, сценарии старинных обрядов, истории деревень, материалы по топонимике, народной медицине, игры, пословицы, поговорки и т. д.

Многие из записанных Р. В. Нафиковой материалов включены в книги многотомного свода «Башкирское народное творчество». В их числе замечательные башкирские волшебные сказки «Болансы Мэргэн» (Булансы Мэргэн, или Охотник на оленей) [1, № 43], «Алтын сәсле егет» (Златовласый егет) [2, № 5], богатырская сказка «Алтын кауырһын» (Золотое перо) [3, № 27], сказка о животных «Егет, айыу, төлкө» (Егет, медведь, лиса) [1, № 15], песни [4, № 44, 91, 92, 170] и др.

Роза Валеевна активно помогала известному музыковеду Л. П. Атановой, которая работала по теме «Башкирско-татарские фольклорные связи». Она осуществила отбор из фонда обрядовых мелодий и сделала их перезапись на новые магнитофонные ленты для нотации, расшифровала магнитофонные записи отдельных экспедиционных материалов, использованных в очерках Л. П. Атановой, переводила на русский язык песни, сенляу, свадебные обряды из архива легендарного Мухаматшы Бурангулова.

Даже самое краткое описание научно-технической деятельности Р. В. Нафиковой позволяет представить большой объем работы, которую она выполнила в секторе фольклора и искусства за 14 лет работы. Помимо всего, она успевала заниматься общественной работой. В разные годы Роза Валиевна была членом профкома, парткома, распространителем печати, регулярно участвовала на соревнованиях по шашкам, была ведущей солисткой на любительских концертах.

Р. В. Нафикова ушла на пенсию по состоянию здоровья. Но, как вспоминает ее племянница Лариса Альмеева, не было ни одного дня, чтобы она не вспоминала с любовью свой институт. Скромный труженик, старший научно-технический сотрудник Роза Нафикова навсегда осталась частичкой института, где ее имя помнят и чтят.

Источники и литература

1. Башкорт халык ижады. Өфө, 1976. Беренсе китап: Өкиәттәр / Төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов.
2. Башкорт халык ижады. Өфө, 1976. Икенсе китап: Өкиәттәр / Төз. М.Х. Минһажетдинов, Ә.И. Харисов.
3. Башкорт халык ижады. Өфө, 1978. Өсөнсө китап: Өкиәттәр / Төз. Н.Т. Зарипов, М.Х. Минһажетдинов.
4. Башкирское народное творчество. Уфа, 1996. Т. 9: Песни (Советский период) / Сост. Б.С. Баимов, М.А. Мамбетов.
5. НА УНЦ РАН. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1217.

З.Б. Цаллагова

(ИЭА РАН, Москва, Россия)

ГЕРОИ ОСЕТИНСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА КАК ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ИДЕАЛ

Осетинский героический эпос «Нарты» – не только поэтический шедевр, художественно преломленная история народа, но и духовное сокровище, народная педагогическая энциклопедия и этнический учебник жизни. Его непреходящая ценность во многом определяется его педагогическим значением, ролью в воспитании и духовном обогащении каждой личности и всего народа. Герои нартиады, обладавшие предпочтительными чертами характера и эталонным поведением, являлись настоящим примером познавательного, нравственного, эстетического воздействия на подрастающие поколения. «Можно сказать, что у осетина прошлых веков было два «университета»: одним из них была жизнь, другим – эпос. Но между этими двумя «университетами» не было никакой пропасти, никакого разлада. Жизнь сама была насыщена эпическим духом, а эпос – это была сама жизнь, преломленная сквозь призму народно-поэтического вымысла... Великую свою воспитательную силу эпос не утратил вплоть до наших дней» [1, с. 10–11].

Осетины создавали свой монументальный эпос, вплетая в него афористические жемчужины своей речи, украшая языковыми поэтическими клише, описывая перипетии сюжетных линий и человеческих взаимоотношений; преломление нравственных ценностей и извечных моральных категорий сквозь осетинскую этнохудожественную призму делает их родными и понятными именно для данной нации, подтверждая наблюдение выдающегося русского педагога К.Д. Ушинского о том, что «...никто не в состоянии состязаться с педагогическим гением народа» [4, с. 25]. Осуществляются педагогические функции эпоса благодаря воздействию на слушателя всей богатой палитры ее воспитательных средств: характер воспитуемых формирует воспеваемый в эпосе идеал совершенной эталонной личности, их эстетические и художественные предпочтения формирует образный язык нартиады, а вплетаемые в повествовательную ткань сказаний загадки, поисковые ситуации дают импульс интеллектуальному развитию.

Базовой педагогической ценностью, а вместе с тем и средством, и методом воспитания являются эталонные образы главных героев, побуждающих формировать в подрастающих поколениях соответствующие черты и качества личности: любовь к свободе, чувства дружбы и товарищества, долга и ответственности, бесстрашие и находчивость в бою с врагами, уважение к женщине, к старшим, друг к другу. Необходимость предпочтительности этих качеств проповедают в эпосе сами старейшины нартов: «Нарты до тех пор были нартами, пока умели умирать за свой народ ..., сдерживали свои страсти ..., когда из уст нартовского человека можно было услышать только правду ..., когда были воздержаны в еде, знали меру в питье ронга, пока умели почитать старших» [3, с. 259]. Именно эти эталонные черты были призваны формировать характер горца.

Совершенно непререкаемы в эпосе вошедшие в пословичные изречения и языковые клише лучшие человеческие качества, носителем которых является нарт Батраз: доблесть в

бою, уважение к женщине, воздержанность в пище. В связи с последним показателем пример воспитания силы воли, выносливости, выдержанности, терпеливости, отраженный в сюжете Батразовского цикла «Собрание нартов или кто из нартов самый лучший». Прембула сказания связана с созданием поисковой ситуации, пробуждающей познавательный интерес слушателя: «Целую неделю пировали нарты. Батрадз посадили так, что ни до одного кушанья и ни до одного напитка не смог он дотянуться. Всю неделю сидел на пиру Батрадз, и ни кусочка еды, и ни глотка ронга не попало в рот его, но пел он веселее всех и плясал лучше всех. – А где научился ты умеренности в пище и питье? – спросили Батрадз», – после такой интригующей преамбулы следует ответ призванный запечатлеться в сознании: «– Было это давно, еще в молодости моей, – ответил он. – Однажды на привале послали старшие нас, младших, за водой. Дорогой один из нас споткнулся о какой-то маленький комочек, похожий на сморщенный кожаный мешок. Прихватили мы этот мешочек, чтобы набрать в него лишней воды, подошли к роднику, который бежал со скалы, наполнили наши кувшины и подставили наш мешочек. Катится вода в мешок, и чем больше наливается в него воды, тем больше он растягивается, но доверху так и не наполнился. Принесли мы воды, напились охотники, и тут мы спросили старших: «Что это за удивительный мешок, который можно без конца растягивать?» Долго рассуждали бывалые люди и рассматривали этот мешочек. И решили они, что это человеческий желудок. На всю жизнь запомнился мне этот случай! «Чрезмерная еда – лютая чума!» – сказал я себе и стал приучать себя с тех пор к умеренности, стал закалять свой желудок. Хлеб разламывал я на четыре части, и сначала съедал я только три четверти. А силы у меня не убавилось, и работал я по-прежнему. Потом стал я откладывать еще одну четверть, и оказалось, что полхлеба так же утоляет голод, как и целый хлеб» [3, с. 348]. Нельзя сказать, что этот эпизод потерял свою актуальность; в детской аудитории и сейчас, как правило, он находит своего внимательного слушателя.

Важной составляющей идеальной личности является потребность самосовершенствования, стремление достичь поставленной цели. Нарты Сослан и Батраз, герои эпохи «железного меча и железного топора» (В.И. Абаев), осознавая свое относительное несовершенство, испытывая потребность отвечать духу времени, подвергают себя закалке. Оценка ими своего физического состояния и стремление к совершенству, неуязвимости происходит из потребности определенного вида деятельности – героического, необходимого ему для защиты всего народа. В обществе, в котором живут нартские герои, значимы и ценны качества, благодаря которым они могут соответствовать требованиям героической эпохи. В эпосе выделяются четыре завета богатырства (героизма): любовь к своему народу; защита его от врага; деятельная помощь своим боевым друзьям, товарищам; воинская доблесть; забота о своей чести, высокое сознание своего достоинства. Эти признаки героизма в органическом единстве образуют стержень идеала нартовского эпоса осетин. Идеальными мужчинами в эпосе являются Урузмаг, Сослан, Батрадз, Ацамаз. Каждый из этих героев совершил героические подвиги во имя общества, в котором он живет, но особенно среди них, как отмечает известный иранист, осетиновед В.И. Абаев, преуспел Батраз: «Когда война становится нормальной функцией общественной жизни и военные вожди задают тон в формировании общественной идеологии, рождается новый тип эпического героя, неодолимой силы, сокрушающей врагов богатырской мощью, без примеси хитрости и колдовских приемов. Таким героем в осетинском эпосе является Батраз» [1, с. 34]. Батраз предстает в эпосе абсолютным идеалом. Он вместе с другими совершенными образами нартовского эпоса является для поколений осетин образцом патриотизма, мужества, добра, других совершенных качеств человеческой личности. Не случайно по этому поводу В.И. Абаев в своем исследовании «Нартский эпос» пишет: «Великую свою воспитательную силу эпос не утратил вплоть до наших дней. Выражение *«нартон»* (нартский) и сейчас является символом силы, доблести, величия и изобилия. Быть в юности таким, как нарт Батраз, стальной рыцарь без страха и упрека, ... который сокрушал земных врагов...; быть в

старости таким, как нарт Урузмаг, мудрый и щедрый патриарх, чье слово ценится на совете и кто не уступает молодым в минуту опасности; быть такой женщиной, как Сатана, вещая и прозорливая мать народа, чьи руки – символ изобилия и хлебосољства, чей ум в трудные минуты спасает народ, затмевая ум мужчин – вот идеал, который еще в недавнем прошлом стоял перед каждым осетином и осетинкой... Нарты для осетин – не покрытая пылью веков архаика, а жизнь, трепещущая, близкая, волнующая и неувядаемая» [1, с. 58].

Если совершенное тело героя, его отвага и мужество являются в эпосе основными составляющими эталона героической личности, то другой важной его составляющей является правда слова. Рамки оценки человеческого совершенства, таким образом, расширяются, поднимая идеал человека до уровня духовно-нравственного. И не случайно из всех сокровищ нарты больше всего дорожили чашей Уацамонга, чудесное свойство которой заключалось в способности определять, когда нарты говорят правду, а когда нет. И если кто-то из пирующих говорил правду о своих подвигах и о своей доблести, то она (чаша) поднималась прямо к губам этого человека. Если же кто-то хвастался, говорил неправду, она не трогалась с места. Не реагируя на хвастовство некоторых Нартов, чаша Уацамонга трогалась с места только тогда, когда о своих подвигах начинал рассказывать Батрадз, этим самым признавая его правдивейшим из нартов.

В сказании «Собрание Нартов, или кто из Нартов самый лучший» наиболее полно высвечивается проблема идеала. В беседе на общинном совете старейшины создают словесный образ идеального нарта: он относительно прост, но достаточно возвышен и социально значим. Этот идеал нартовского героя и дает людям нравственные ориентиры, проявляя функцию социального контроля, оберегая от социального аутсайдерства. Только обладая такой целью можно быть адекватным вызовам эпохи. «Целостный образ идеального человека, созданного творцами нартовского эпоса осетин, – пишет Дробницкий О.Г., – носит программный характер» [2, с. 48].

Эпос не только создает образ идеального человека, но и указывает пути и средства достижения человеком такого идеального состояния. Выше уже отмечалось, каким образом Батрадз достигает такого совершенства. Но даже признав Батраза абсолютным идеалом, нарты всесторонне проверяют его «право на звание самого лучшего». Немалые трудности, препятствия преодолевает Батрадз, доказывая нартам свое право носить это имя. Современный юный читатель эпоса без особого труда «прочитывает» эпический подтекст: быть героем – это постоянная работа над собой, борьба, труд. Примечательно, что отважный Батрадз, – враг насилия и несправедливости, выдающийся воин и защитник нартов, – вместе с тем и умен, и справедлив. Его эпическая притягательность заключается не только в его необычайных физических способностях, но и в правоте того дела, за которое он борется, защищая свой народ. Нартские персонажи осуждают бездумное применение физической силы. Само за себя говорит и то, что физически сильные и слабые нравственно противники нартов всегда терпят поражение.

С точки зрения воспитательной практики интерес представляют сказания «Сослан и сыновья Тара», «Поход нартов», «Урузмаг и трое испытующих», «Кому досталась черная лисица» и др., в которых показано, что, когда силе невозможно противопоставить силу, на помощь приходит разум и смекалка. Умственные способности человека нарты высоко ценили и, ставя их выше физических, тем самым человеку внушалась вера в свои силы, необходимость интеллектуального поиска, подчеркивалось значение познавательной активности. В эпосе часто звучат вопросы: «Что это такое? Чем это вызвано? Почему это так?»; в некоторых нартских сказаниях ключевую роль играют загадки, иносказательный язык. Так, в сказании «Последний бал Урузмага» сообщение о путях своего освобождения из плена нарт Урузмаг передал в иносказательной форме, которую смогли разгадать только его родные. Сказания пронизаны ситуациями, требующими рассуждения, мыслительной активности, умственного поиска и смекалки. В них используются проблемные ситуации, в которых необходимость решения жизненных задач заставляет человека искать ответы на вопросы, выходы из ситуаций, обращаться за советами к знающим умным людям.

Нартовские герои предстают перед современным слушателем и читателем такими цельными, живыми, во многом благодаря тому, что они демонстрируют не только свои эпические и героические качества, но и краски из палитры позитивных гуманных качеств как сострадание, любовь. В осетинских вариантах сюжета о путешествии Сослана в страну мертвых с целью узнать какова судьба почивших родных, много проявлений воспитательной мудрости народа, главнейшая из них – внимание и любовь к детям – будущему любого народа: трогателен эпизод встречи Сослана с детьми, соскучившимися по родителям и называющими его кто отцом, кто матерью. Грустно было Сослану смотреть как несуразно были одеты оставшиеся без родительской ласки и внимания дети. Пожалев детей, Сослан каждого из них обласкал и на каждом поправил одежду. И в благодарность, когда Сослан снова сел на коня и поехал дальше по стране мертвых, дети вслед ему кричали: «да будет у тебя прямая дорога, Сослан! Пусть во всем тебе будет удача и пусть благополучно завершится то дело, за которым ты приехал сюда!» [3, с. 285]

Нартам была присуща не только воинственность, но и чувство прекрасного. В стране нартов жили не только храбрые воины и охотники, но и искусные плясуны, певцы и музыканты. На свирели и фандыре играл не только Ацамаз, оживлявший своей музыкой природу, не только мудрый старец Урузмаг, но и все прославленные нарты. Особенно поражал Сослан, который «...играл так задушевно и вдохновенно, что на звуки его фандыра слетались птицы и сбегались звери, а горы подпевали ему» [3, с. 278]. Отличная игра нартов на музыкальных инструментах красноречиво показывает их особую привязанность и любовь к музыке. Сказители говорят, что на пиру нартов «мир радовался их песням». Чудное действие оказывала на всю природу игра Ацамаза: «...звери пускались в пляс, птицы пели, травы и цветы являлись во всей своей пышной красе, реки выходили из берегов» [3, с. 315].

Не только опосредованно и образно эпос говорит о важности воспитания достойных потомков (хотя образность, иносказание в отличие от голого назидания, наилучшим образом формируют личность воспитуемого), в сказаниях заключительного цикла вопрос о достойной смене, о грядущем поколении ставится совершенно открыто и категорично. Ведь именно угроза оставить после себя плохое потомство стала причиной добровольной гибели нартов. В сказании «Гибель нартов» говорится: «Бог прислал к нартам ласточку, которая передала его слова: в случае, если я вас осилю, то чего вы хотите – чтобы я полностью искоренил ваш род или чтобы все-таки оставил после вас плохое потомство? Переглянулись нарты и сказали: – Если хочет, то пусть искореняет наш род. Тут заговорили некоторые неразумные: – Чем быть без потомства, пусть хоть плохое потомство останется. И тогда сказал Урузмаг: – Чем оставить плохое потомство, лучше остаться совсем без него. И все нарты согласились с тем, что сказал Урузмаг» [3, с. 395].

На протяжении многих веков сказания о нартах, в широком смысле слова, были и своеобразным институтом нравственного, трудового, физического и эстетического воспитания детей. С раннего возраста в сердце и ум ребенка проникал могучий творческий дух народа, отраженный в эпосе, его взгляды на жизнь, идеалы, стремления. В наше время использование нартского эпоса в качестве содержательной основы этнопедагогизации учебно-воспитательного процесса учебных заведений региона призвано содействовать противостоянию вестернизации образования, глобализационным угрозам и цивилизационной безликости. Этот материал, художественно притягательный и будучи на слуху с самого детства, позволяет формировать интерес к этническим корням, этническим нормам и символам, эпическим сюжетам, образам и идеалам. И хотя доля национально-регионального компонента в общем объеме содержания современного национального образования невелика, но вполне позволяет заложить добрую основу в душу и поведенческий стереотип ребенка.

Сегодня проблема использования нартского эпоса как средства и формы этнопедагогизации учебно-воспитательного процесса учебных заведений Осетии продолжает оставаться актуальной для региона и согласуется с озабоченностью деятелей

осетинской культуры и образования состоянием знания детьми родного языка, фольклора, всей совокупности этнокультурного наследия [5, с. 17]. Нет никаких сомнений в том, что осетинский героический эпос «Нарты» – огромный ресурс этнического воспитания, который должен и впредь использоваться в этом качестве. Однако для плодотворного его педагогического использования в практике современного воспитания и образования необходимы:

– соответствующая профессиональная подготовка учителя посредством спецкурсов и практикумов в вузах и институтах повышения педагогической квалификации, просвещение родителей;

– непрерывность изучения материала на всех образовательных этапах (детский сад – школа – вуз);

– изучение смежных проекций эпоса в экранизациях, анимации, изобразительном искусстве, художественных промыслах, музыке, хореографии и т. д.;

– использование выходов на молодых пользователей интернета, социальных сетей, создание соответствующих сайтов;

– соотнесение изучения эпоса со смежными дисциплинами, замена школьного курса истории населения историей народов; обеспечение глубокого изучения истории родного народа;

– обязательный учет национальных, интеллектуальных, художественных, этических и иных традиций в оформлении школьных помещений, территории школы и микрорайона;

– непременно расширение научных исследований в области нартологии, подготовка молодых специалистов к научной деятельности;

– недопущение профанированного изучения эпоса в начальной школе;

– привлечение эпического наследия народов мира для проведения широких сравнительных сопоставлений: необходимо, чтобы дети с ранних школьных лет знали о сюжетном богатстве фольклорного наследия народов мира, могли сравнивать, сопоставлять фольклор разных народов.

Источники и литература

1. Абаев В.И. Нартовский эпос осетин // Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1990. Т. 1.
2. Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности. М., 1998.
3. Нартские сказания. Владикавказ, 1998.
4. Ушинский К.Д. Человек как предмет воспитания: Опыт педагогической антропологии // Педагогическая антропология. М., 2002.
5. Цаллагова З.Б. Этнопедагогическая афористика народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2011.

Г.В. Юлдыбаева
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

СТЕПЕНЬ СОХРАННОСТИ БАШКИРСКОГО ЭПОСА В XXI в. (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ)

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02602 «Экспедиционный выезд в Стерлибашевский район РБ»

Фольклористами ИИЯЛ УНЦ РАН с 2003 по 2016 г. осуществлено более 30 экспедиций с целью сбора башкирского фольклора и изучения его современного состояния, как в районы Республики Башкортостан, так и за ее пределы (Оренбургская, Самарская, Челябинская, Курганская, Саратовская, Свердловская области, Пермский край РФ), где компактно проживают башкиры. В результате из уст информантов записан богатый, интересный материал. Эти новые материалы, имеющие большую научно-познавательную ценность, введены в научный оборот. Полевиками-фольклористами

изданы 12 сборников, материалы которых вводятся в тома, готовящегося к изданию многотомного свода «Башкорт халык ижады» («Башкирское народное творчество»), используются при написании монографий, научных и публицистических статей.

Но, к сожалению, как показывают экспедиционные материалы XXI в., эпическое наследие и передача устной традиции среди башкир находятся на грани исчезновения. В памяти народа в основном остались лишь отдельные сведения, а иногда информанты передают сюжет произведения только несколькими фразами. Эпические произведения невозможно теперь записать даже в местах их предполагаемого создания, но фольклористы-полевики стараются зафиксировать любую информацию о них. Причина исчезновения этого жанра, очевидно, заключается в отсутствии востребованности в них, потому что люди перестали их слушать. Ведь, если постоянно не рассказывать эпос или сказку, то утрачивается живое бытование, исполнительство эпоса, прерывается преемственность.

Как показывает полевая практика, в настоящее время информанты чаще всего вспоминают эпосы «Заятуляк и Хыухылу», «Кузыйкурпяс и Маянхылу», «Алпамыша», «Урал-батыр». Эпосы в современных условиях постепенно утратили и стихотворную форму, функционируют в основном как прозаические произведения.

Так, в 2010 г. в г. Уфе Г.В. Юлдыбаевой, Г.Р. Хусаиновой [11, с. 106–107], в 2011 г. в г. Сибай А.М. Сулеймановым от Б.З. Билалова (1931 г. р.) записаны отрывки эпоса «Урал-батыр» в прозаической форме [3, с. 36–37]. Б.З. Билалов услышал «карһуз» (информанты эпические жанры часто называют «карһуз») в 1938 г. в д. Верхнее Смаково Зилаирского района Башкортостана от Киньябики Юлановой.

По словам информанта, К. Юланова очень много знала «карһуз», а когда рассказывала «Урал-батыр», «Акбузат», то рассказ затягивался на несколько вечеров. Она рассказывала «слово в слово точное содержание, сюжет эпоса «Урал-батыр». Были только незначительные расхождения в описании портретов положительных героев. Дочь Солнца Хумай из эпоса здесь называется как Хумайра: «была несравненной красавицей, белолицая, волосы светло-золотистые, как весенние утренние солнечные лучи, а голубые глаза, как весеннее, бездонное, ясное, утреннее синее небо. А Урал-батыр – человек земли, был непобедимым, красивым, справедливым башкирским батыром. Волосы его, как степной майский ковыль, глаза острые, зоркие, большие, зеленые, как бескрайние весенние зеленые степи и горы» [3, с. 37].

В 2011 г. в Хайбуллинском районе Башкортостана Р.А. Султангареевой записан текст «Урал-батыр» в живом традиционном исполнении от А.М. Усмановой (1930–2015 гг.). Сделаны прозаические и напевно-речитативные тексты, наиболее полная сюжетная версия о потопе, возникшем после приобретения Уралом заветных могучих предметов: меча, палки, помощника коня Акбузата, о победе Урала над дивами; о трех сыновьях-реках, о смерти Урала в старости, любимой жене – также Хомайре (Хумай). Зафиксировано четыре оригинальных мелодий, издревле традиционно принадлежащих эпосу «Урал-батыр»: разговор – диалог Хомайры с Уралом, разговор Акбузата с Уралом, восхваления Урал-горы, восхваления меча и Акбузата [6, с. 413]. Согласно сведениям Р.А. Султангареевой, Асма Усманова услышала эпос от своей бабушки Муьмины Таймасовой (1870–1973 гг.). Текст увидел свет в 2012 г. [4, с. 219–244].

В памяти народа остались и некоторые отрывочные сведения, связанные с эпосом. Например, в Бурзянском районе РБ 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 смотрящих на тебя» [8, с. 109].

Башкирский народный эпос «Заятуляк и Хыухылу» имеет множество вариантов и версий и до сих пор хранится в народной памяти, исполнительской практике. По сведениям башкирских фольклористов (М.М. Сагитов, Ф.А. Надршина, С.А. Галин), в Научном архиве УНЦ РАН, фольклорных фондах (кабинетах) вузов РБ хранятся более 20 вариантов эпоса, выявление их продолжается по сегодняшний день. Как показывают материалы, в

XX в. большинство вариантов зафиксировано в Давлекановском, Альшеевском районах РБ, Александровском, Ново-Сергеевском районах Оренбургской области РФ.

В 2004 г. во время экспедиции в д. Балгажы Альшеевского района РБ от Рабиги Каримовой (1917 г. р.) Р.А. Султангареевой был зафиксирован вариант названного эпоса. По словам информанта, она эпос «Заятуляк и Хыухылу», а также киссы «Бузьегет», «Сахипьямал» раньше прочитала в книге. Записанный вариант по объему небольшой, но сюжет эпоса достаточно сохранен. Текст начинается песней Хыухылу:

Эй, Түләгем, Түләгем,	Эй, Туляк мой, Туляк мой,
Юктыр сиңә бүләгем.	Нет у меня подарка для тебя.
Кулымдағы көмөш йөзөк	На руке моей серебряное колечко,
Мына сиңә бүләгем!	Вот тебе и мой подарок!

[4, с. 154]

В 2014 г., в с. Микяш Давлекановского района РБ от Закуана Гильманова О. Ахмадрахимовой записан еще один вариант данного эпоса [1, с. 22]. Было установлено, что эпос «Заятуляк и Хыухылу» был записан пятьдесят лет назад, в 1964 г., башкирским фольклористом Н.Д. Шункаровым, из уст отца этого информанта – Сафы Гильманова [2, с. 366–367]. О. Ахмадрахимова, проанализировав эти два варианта, исполненных отцом, а через полвека – его сыном, пришла к выводу, что «в современном бытовании запись народного эпоса представляет лишь короткий пересказ содержания произведения и сильно отличается от вариантов прошлых лет, как по объему, так и по содержанию» [1, с. 23].

В 2010 г. Г.Р. Хусаиновой в д. Турат Хайбуллинского района РБ от 83-летней Ямили Каримовой удалось записать эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылыу» [7, с. 153–156]. (В фольклорных фондах республики имеется около 40 записей данного эпоса, сделанных в XX в. в районах Республики Башкортостан: Баймакском, Зианчуринском, Бурзянском, Зилаирском, Ишимбайском, Учалинском, Хайбуллинском и в башкирских деревнях соседних Курганской, Челябинской, Оренбургской, Саратовской и Самарской областей Российской Федерации).

По объему текст относительно короткий и без поэтических строф. Текст записи введен в научный оборот и считается одним из позднейших записей эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылыу». По мнению Г.Р. Хусаиновой, текст по содержанию соответствует версии Г. Саяма. Проведя текстологический анализ последней записи эпоса, она приходит к следующему выводу, «Наиболее устойчивыми во времени оказались следующие моменты башкирского эпоса: имена главных персонажей; договоренность двух ханов на охоте породниться, при условии, если родятся разнополые дети; смерть отца Кузыйкурпяс; предательство отца Маянхылыу; допытывание егетом у матери зажатием в ее ладони горячего *курмаса* (обжаренные зерна) о существовании нареченной невесты; отправление Кузыйкурпяс за невестой; препятствия, созданные матерью: лес, озеро, скалы; встреча с Маянхылыу; появление репейника из могилы человека, претендовавшего на Маянхылыу» [7, с. 322].

В 2014 г. в д. Исем Кугарчинского района от Шамгии Губайдуллиной (1937 г.) автором этих строк были записаны тексты эпосов «Кузыйкурпяс и Маянхылыу», «Алпамыша» [10, с. 257]. Содержание их изложены тезисно, но основная канва сюжета информантами сохранена. Особая ценность этих записей в том, что тексты сохранили поэтические строфы.

Отрывки из эпоса «Алпамыша» были зафиксированы нами еще в 2010 г. в д. Валит Хайбуллинского района РБ от Зиннатуллы Махмутова (1929 г. р.) [10, с. 260]. Информант также вспомнил поэтическую часть эпоса. В наши дни, когда сохранялись варианты лишь прозаического повествования эпоса, это, на наш взгляд, – настоящая находка во время полевых исследований.

В ходе экспедиций на просьбы рассказать сказку или эпос информанты более или менее подробно сообщают о топонимах, упомянутых в эпосе. И при рассказе легенды в их памяти всплывают сюжет или имена героев эпоса. Например, вариант легенды

«Йылкысыкканкуль», записанный в Бурзянском районе РБ Г.Р. Хусаиновой от Ф.Ю. Ишмуратовой, по героям (юноша-охотник, девушка-утка), по мотивам (охота на утку, выход скота из озера, табу, нарушение запрета) напоминает сюжет эпоса «Акбузат» [9, с. 22]. Заслуживает внимания также следующие зафиксированные сведения: «Демские башкиры могут показать камень, на котором сидела Хыухылу и расчесывала волосы, а в 2003 г. в Зилаирском районе находились люди, готовые показать ... дорогу Канифы из эпоса «Акхак кула» и т. д. [8, с. 109]

Таким образом, башкирский народ хранил и до сих пор продолжает хранить пусть и эпизодически, неполно, свое богатое эпическое наследие. Нам, фольклористам, необходимо продолжить полевые и исследовательские работы как по следам наших коллег прошлых лет, так и по новым маршрутам, что позволит выявить еще более интересные особенности сохранения эпоса в современных условиях.

Источники и литература

1. Ахмадрахимова О.В. О современном бытовании башкирского народного эпоса «Заятуляк и Хыухылу» // Литература и художественная культура тюркских народов в контексте Восток-Запад: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. Казань, 2015. С. 21–24.
2. Башкирское народное творчество: Эпос / Сост. А.М. Сулейманов; авт. вступит. ст. М.М. Сагитов. Уфа, 1998. Т. 3. С. 366–367 (на башк. яз.).
3. Билалов Б.З. Некоторые дополнения к башкирскому народному эпосу (кубаиру) «Урал-батыр» // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: Материалы Междунар. научн.-практ. конф., посвящ. Году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. Уфа, 2011. С. 36–37.
4. Материалы экспедиции – 2004: Альшеевский район / Сост. Г.Р. Хусаинова, Р.А. Султангареева, Г.В. Юлдыбаева, Ф.Ф. Гайсина. Уфа, 2006 (на башк. яз.).
5. Султангареева Р.А. Башкирское сказительское искусство. Уфа, 2012.
6. Султангареева Р.А. Великий эпос «Урал-батыр»: Найден вариант живого исполнения // Мир Востока и Мир Запада: Проблемы и перспективы: Материалы Междунар. научн.-практ. конф. Уфа, 2015. С. 413–417.
7. Хөсәйенова Г.Р. «Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу» эпосы хәзәрҗә язмала // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: Материалы Междунар. научн.-практ. конф., посвящ. 100-летию записи эпоса «Урал-батыр». Уфа, 2010. Ч. 2. С. 153–156.
8. Хусаинова Г.Р. Башкирский народный эпос и его современное состояние // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: Сб. статей / Отв. ред. В.И. Харитонов. М., 2013. С. 104–111.
9. Хусаинова Г.Р. Культурное наследие башкир и современность // Материалы для Досье по включению башкирских кубаиров цикла «Урал-батыр» в Список шедевров нематериального наследия человечества / Под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой, Ф.А. Надршиной. Уфа, 2013.
10. Юлдыбаева Г.В. Башкирские эпосы в современной записи // Актуальные проблемы современной татарской филологии: материалы III Всеросс. научн.-практ. конф., посвященной 70-летию со дня рождения Р.И. Валеева. Уфа, 2016. С. 255–263.
11. Юлдыбаева Г.В. «Урал батыр» кобайыры халык хәтерендә // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира: Материалы Междунар. научн.-практ. конф., посвящ. Году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. Уфа, 2011. С. 106–107.

Л.А. Ямаева
(ЦСКА ИСИ РБ, Уфа, Россия)

ШАРИАТ В БАШКИРСКОМ ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

*Публикация подготовлена в рамках выполнения государственного задания
Центра социокультурного анализа ГАНУ ИСИ РБ за 2017 г.*

В шариате выделяются два вида социальных норм: религиозные и правовые. Религиозные нормы регулируют порядок соблюдения культовых правил и предписаний

исламской морали. Правовые нормы шариата предусматривают ответственность за уголовные преступления, регулируют семейно-брачные и гражданско-правовые отношения. На практике в жизни многих мусульманских народов продолжают преобладать обычаи, которые не всегда совпадают с предписаниями ислама и нередко противоречат им. Более того, нормы шариата часто реализуются только тогда, когда становятся неотъемлемой частью местных обычаев [7, с. 17, 18].

Данное заключение подтверждает и башкирский материал. В башкирском обществе, отмечает известный этнограф Н.В. Бикбулатов, сложилось вполне устоявшееся выборочное отношение к шариатским статьям, в результате которого были отобраны лишь некоторые шариатские принципы, вполне соответствовавшие духу дореволюционного быта башкир, нормам их обычного права [3, с. 160].

Обычное право башкир объединяет с шариатом ряд сходных принципов, которые характерны для всей обычно-правовой системы. Свойствами этой системы можно назвать следующие: 1) устную форму бытования; 2) легитимность, которая основывается на авторитете предшествующих поколений (предков), харизматичных лидеров, вождей, царственных персон, Бога; предполагается, что нарушение обычно-правовых норм неизбежно повлечет санкции с их стороны, что обуславливало принудительный характер данных норм; 3) консенсуальность, которая характеризует происхождение норм обычного права: первоначально они формируются преимущественно бессознательно, путем отбора поведенческих актов, удовлетворяющих критерию выживаемости социума [4, с. 130].

Обычное право башкир конкурировало с правовыми нормами шариата в области семейно-брачных и имущественных отношений. В этих сферах проявлялся полиюридизм. Брак (*никах*) и развод (*талак*, *хулла*) у башкир регулировались нормами шариата, но существовали не предусмотренные им виды брака (левират, сорорат) и практика брачного выкупа (калым, приданое невесты). Наследственные права башкир регулировались нормами обычного права: отдавалось предпочтение прямым наследникам и был широко распространен минорат (в шариате – майорат).

Исламские институты владения и собственности не получили среди башкир серьезного развития в силу объективных причин: вхождения башкир в состав Русского государства и их подчинение российскому законодательству. Такое положение, в частности, полностью отсекало башкир от шариатской налоговой системы, которая распространена в мусульманских странах Востока. Шариат предусматривает следующие формы налога: *хумс* – налоговое обложение собственности (1/5 часть дохода); *закят* – мусульманский налог, взимаемый с имущества богатых мусульман в пользу бедных; *харадж* и *ушр* – поземельная подать (десятина) [6, с. 173]. В башкирской среде эти налоги в силу объективных обстоятельств не взимались, но сохранялись так называемые мусульманские налоги-пожертвования – *садака* и *закят аль-фитра*¹. Среди башкир *закят аль-фитра* была распространена, в основном, как милостыня по случаю разговения по окончании мусульманского поста (*ураза*) и раздача милостыни (чаще в виде мяса жертвенного животного) в день праздника жертвоприношения – Курбан-байрама. За счет милостыни *садака* существовало, как правило, мусульманское духовенство. Ее вносили верующие за отправление религиозных треб на дому (отпевание покойников, оформление религиозных брачных договоров и др.). Такая плата за обслуживание мусульманских обрядов приравнивалась милостыне *садака*.

До присоединения башкир к Русскому государству их гражданские и уголовные дела решались шариатским судом. В больших деревнях на волостных сходах выбирались по два человека почетных стариков, называемых *тюбе-карты*, третьим членом этого суда становился мулла. Дела третейских (шариатских) судов решались устно, без всяких записей; круг вопросов, рассматриваемых им был довольно широк: раздел имущества и

¹ Различие между налогами *закят ал-фитра* и *садака* заключается в том, что первый конкретно определяется шариатом (размер, время выплаты), вторую милостыню разрешается давать в любое время, в любом размере и чем угодно [6, с. 173].

наследства, бракоразводные дела, ссоры и драки, мелкие кражи, взыскания долгов, земельные споры и др. [2, с. 163, 164].

Часто шариатские суды рассматривали и уголовные дела. Но вынесение смертных приговоров было прерогативой только схода волостной общины – *йыйына*. За особо тяжкие преступления, к которым, в частности, относилась кража коня, *йыйыны* приговаривали к такому виду казни как привязывание осужденного к хвосту лошади. Такой вид казни напоминал «божий суд», в котором роль человека сводилась лишь к созданию условий для свершения казни. Иные виды преступлений в башкирском обществе, в том числе и убийства, наказывались, как правило, денежной компенсацией [1, с. 29].

До открытия в Уфе в 1789 г. Оренбургского магометанского собрания высший духовный суд в крае осуществляли четыре ахуна четырех дорог (Казанской, Осинской, Ногайской, Сибирской). В введении ахунов находился весь суд по духовным делам (в волостях и дорогах), который рассматривал широкий круг вопросов как в области семейных, так и имущественных отношений [2, с. 166]. С открытием Оренбургского магометанского духовного собрания расширилась сфера действия мусульманского права, что выразилось в передаче в его компетенцию решения спорных вопросов в области наследования, семейно-брачных отношений, ведения метрических книг. Вместе с тем, был усилен контроль властей над деятельностью мусульманского духовенства, представители которого были превращены практически в государственных чиновников путем введения образовательного и других цензов.

Постепенно нормы российского государственного права стали проникать во все сферы жизни башкир. Были отменены шариатские возрастные требования для вступающих в брак, проигнорирован мусульманский обычай погребения усопших, когда был принят царский указ (1827), разрешающий захоронение только через 3 дня после смерти [5, с. 194, 195, 197, 198].

Таким образом, хотя мусульманские традиции стали частью этнической культуры башкир, но нормы шариата не подчинили себе все правовое поле башкирской общины, где значительная роль отводилась народным обычаям и традициям. Кроме того, башкирский ислам вынужден был приспособливаться к существующим потестарным условиям и подчиняться государственным общероссийским законам. Но жизнь внутри общины, система семейных и общественных отношений все же строились по мусульманским нормам, воспринимавшимися как нормы обычного права. Поэтому в сознании народа они отождествлялись с древними этническими традициями.

Источники и литература

1. Азнабаев Б.А. К вопросу о смертной казни в башкирском обществе XVII – первой трети XVIII в. // Урал–Алтай: Через века в будущее: Материалы VII Всеросс. тюрк. конф. (С междунар. участием). Уфа, 2016. С. 29–31.
2. Асфандияров А.З. Башкирия после вхождения в состав России (Вторая половина XVI – первая половина XIX в.). Уфа, 2006.
3. Бикбулатов Н.В., Фатыхова Ф.Ф. Семейный быт башкир: XIX–XX вв. М., 1991.
4. Бочаров В.В. Антропология права: Статьи, исследования. СПб., 2013.
5. История башкирского народа: В 7 т. СПб., 2011. Т. 4.
6. Керимов Г.М. Шариат и его социальная сущность. М., 1978.
7. Сюкияйнен Л.Р. Шариат – религия или право? // Шариат: Теория и практика: Материалы Межрегион. научн.-практ. конф. Уфа, 2000. С. 11–23.

РАЗДЕЛ III ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

Г.Х. Абдрафикова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЖАНРОВ ФОЛЬКЛОРА И МАЛЫХ ФОРМ БАШКИРСКОЙ ПРОЗЫ

Жанровые границы малых форм башкирской прозы в некоторой степени условны. Бесперывное развитие жанров, их взаимопроникновение создают трудности в определении жанровых границ. Это объясняется и тем, что малые жанры в определенной мере являются синкретическими формами. Например, в аллегорических произведениях часто используются басенные приемы. А малый жанр башкирской прозы парса (миниатюра) может вобрать в себя элементы таких жанров народного творчества как легенда, частушка (такмак), юмореска (кулямяс) и другие. Малым формам также характерно творческое освоение некоторых жанров фольклора целиком, когда они, переплетаясь со стилем литературного произведения, образуют композиционную целостность и создают пример ящичной композиции.

В письменной литературе особое место занимают хикайаты. Хикайат – арабское слово, которое в переводе означает «повествование, рассказ». Башкирские хикайаты находятся в тесной взаимосвязи с фольклорными жанрами. Проследив эволюцию башкирского хикайата, можно заключить, что она представляет собой постепенный переход от фольклорного синкретизма к поэтике письменной литературы. (Происхождение, эволюция и традиции жанра хорошо освещаются в работах профессора Г.Б. Хусаинова [3, с. 241–259; 4, с. 47–49]).

Хикайаты часто легко переплетаются в текст больших эпических полотен, обогащая их содержание. А произведения, написанные в этом жанре, напротив, сами вбирают в себя признаки других жанров. Башкирским литературным хикайатам присуще освоение таких фольклорных жанров (или элементов жанров) как легенда, ривайат, песня, кубаир, пословица, поговорка и т. д.

Рассмотрим, к примеру, хикайаты А. Вахитова из его книги «Светлая душа» («Якты күңел», 1981). Эти произведения построены в виде цикла, и все вместе образуют единую целостность. Герой, рассказывающий от имени авторского «я», и образ Ахмадуллы-бабая переходят из произведения в произведение, организуя их композиционно. При этом, здесь просматриваются традиции обрамления и «ящичной» композиции, восходящие к восточной классической прозе, к таким ее произведениям, как «Тутинаме», «Бахтиярنامه», «Тысяча и одна ночь» и т. п. Подобно сказкам, хикайатам из этих книг, легенды из уст Ахмадуллы-бабая каждый день звучат новые, все больше заинтересовывая и интригуя слушателя.

В каждом хикайате рассказывается одна легенда – история происхождения того или иного топонимического названия, относящегося к местности, где разворачиваются события. Однако суть построения сюжета на легенде не только в том, чтобы ознакомить читателя с историей местности. Если, с одной стороны, хикайаты являются поучительными, то, с другой, – звучат как назидание или завещание предков. (Легенды могут входить и в состав больших произведений, образуя его художественную целостность. Например, в структуру романа узбекского писателя А. Мухтара «Чинара», наряду с рассказами и повестями, удачно переплетаются и легенды).

Органично вплетающиеся в текст жанры народного творчества, такие как пословицы, поговорки, крылатые выражения, помогают раскрытию идейного замысла хикайатов, часто выполняя и роль обобщений.

Условности, слияние правды и вымысла в хикайатах приближают их к сказкам. Раскрытие идейного содержания произведения З. Бишевой «Мастер и Подмастерье» («Һөнәрсе һәм Өйрәнсек»), например, дается через хикаят дедушки Хасбулат. Хикаят не простой, а затейливый, хитроумный. Где скрытый замысел, там и назидание, и нравоучение, и иносказание. Образы главных героев хикайата Мастера и Подмастерья также иносказательны, условны. Если первый из них символизирует собой такие качества как добро, душевная красота, то второй объединяет в себе такие понятия как зло, низость, алчность, умение подлизываться. Через столкновение этих двух образов, как в сказках, изображается вечная борьба добра и зла, победа первого над вторым соответственно. Здесь также наблюдаем активное использование пословиц и поговорок, которые становятся частью структуры произведения и несут в себе смысловую нагрузку.

Творческим освоением жанров фольклора, в особенности таких ее форм, как пословица, поговорка, притча, басня, легенда и т. д., отличаются парса, традициями восходящие к средневековой литературе Востока. Из жанров западно-европейской культуры к ней близки эссе, миниатюры.

Парса – это миниатюрное произведение, выражающее одну законченную мысль, которая передается через наглядную картину и закрепляется поучительным примером. В конце сообщается суть сказанного. Анализ показывает, что структура парса состоит из текста и подтекста, как заметил известный башкирский литературовед К. Ахмедьянов, – из «образа-ситуации» и «мысли-образа» [2, с. 125].

Произведения, напоминающие парса, встречаются и в других литературах. Например, циклы Ф. Абрамова «Трава-мурава», «Были-небыли», В. Солоухина «Камешки на ладони», И. Гази «Литературные парча» («Әдәби парчалар») написаны в такой форме. (Подробнее о парса см.: [1, с. 24–27; 66–71; 73–75; 77–78; 85–86].

Парса отличаются и тем, что могут объединить в себе признаки нескольких фольклорных жанров. Если использование таких литературно-стилистических приемов как беседа, диалог, применение народного юмора и сатиры приближают парса к кулямсам, анекдотам («Күстәнәс» – «Гостинец», «Кәнфит» – «Конфета» З. Ураксина и т. п.), то проведением назидательной идеи, обобщениями поучительного характера, аллегориями они напоминают басен («Бүре балаһы» – «Волчонок», «Язмышмы-карғышмы?» – «Судьба или проклятье?» Р. Ханнанова и др.). Парса С. Шарипова полностью написаны в стиле латифа Ходжи Насретдина.

Анализируя, заключаем, что такие черты, как вместимость, умение через малый, крошечный объем передать весомое, меткое содержание, присущие афористическим жанрам, несомненно, являются характерной чертой малых жанров прозы. Происходит постоянный процесс взаимообогащения и художественного синтеза жанров современной прозы, которые, в свою очередь, находятся в тесном взаимодействии с фольклорными жанрами.

Источники и литература

1. Абдрафикова Г.Х. Малые жанры башкирской прозы (Природа жанра, пути развития, современное состояние). Уфа, 2005 (на башк. яз.).
2. Ахметзянов К. Исток // Агидель. 1976. № 11 (на башк. яз.).
3. Хусаинов Г.Б. Голос веков: Очерки по истории, теории и исторической поэтике башкирской литературы. Уфа, 1984 (на башк. яз.).
4. Хусаинов Г.Б. Теория литературы. Уфа, 2010 (на башк. яз.).

К ВОПРОСУ О ХИМИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

На развитие химии в Башкортостане в начале XX в. повлияло создание химических лабораторий в составе Пастеровской станции (ныне «Иммунопрепарат»), Уфимского института народного образования, приисковых контор, Уфимского физического института. Они были необходимы при разведке и освоении нефтяных месторождений республики. В связи с тем, что добываемая в крае нефть содержала большое количество сероорганических соединений, в 50-е гг. был создан Институт сероорганических соединений, который в последующем был реорганизован в Уфимский институт органической химии. В начале 30-х гг. в Институте истории, языка и литературы началась целенаправленная работа по развитию терминов на башкирском языке: разрабатывалась научная терминология по всем областям науки, включая химию. Разработкой химической терминологии занимался И.Х. Ишмухаметов, который перевел на башкирский язык школьные учебники, подготовил первый «Латинско-русско-башкирский словарь химических реактивов» (1934). В 1950 г. был выпущен подготовленный им словарь «Русско-башкирские термины по химии» [1, с. 1152].

После этих событий прошло больше полувека, химия как наука в республике стремительно развивалась, появлялись новые понятия, термины. Однако в башкирском языкознании химическая терминология дальнейшего развития не получила. Новые термины не получили фиксации в словарях, не изучен их состав, семантическая структура.

Лингвист Э.Ф. Ишбердин рассматривает два вида терминов: первые относятся к традиционным занятиям народа, вторые – к новым областям. Для башкирского народа традиционными являются животноводство, бортничество, лесничество, ткачество и др. Термины данных областей образованы на основе башкирского языка и хорошо развиты. Вторая группа относится к новым областям науки, например, география, геология, физика, химия и т. д. Ученый отмечает, «есть два пути образования второй группы терминов: первое – заимствование готовых терминов без изменения; второе – калькирование иноязычных терминов, т. е. передача значения термина своими языковыми средствами» [2, с. 13].

Развитие химической терминологии в башкирском языке происходит путем:

1) использования собственных лексических и словообразовательных средств башкирского языка: золото – *алтын*, серебро – *көмөш*, медь – *бакыр*, сталь – *корос* и др;

2) заимствования из арабского и персидского языков: агат – *акык* (фэр.), жемчуг – *мәрйән* (фэр.), яшма – *йәшмә* (фэр.), бриллиант – *гәүһәр* (перс). Эти слова давно вошли в лексику башкирского языка, и поэтому уже не воспринимаются как заимствования;

3) заимствования из русского языка. Слова, заимствованные в дореволюционный период, подчинились фонетическим законам башкирского языка, например, *смола* – *ысмала*, *керосин* – *кәрәсин*, *олифа* – *элиф*; в послереволюционный период слова заимствовались уже без изменений: *электрохимия*, *экстракция*, *сорбция*, *флотация*, *хемилюминесценция* и т. д. Калькирования из русского языка: твердое топливо – *каты ягыулык*, кратная связь – *катлы бәйләнеш*, насыщенные соединения – *туйындырылган берләшмәләр*, цепные реакции – *сылбырлы реакциялар* и т. д.

4) заимствования интернационализмов через русский язык: *графит* (рус. < нем.), *дизель* (рус. < нем.), *кокс* (рус. < нем.), *крахмал* (рус. < нем.); *бетон* (рус. < франц.), *бензол* (рус. < франц.), *гудрон* (рус. < франц.); *каучук* (рус. < англ.), *крекинг* (рус. < англ.), *висбрекинг* (рус. < англ.); *аммоний* (рус. < греч.), *ангидрид* (рус. < греч.), *дерматин* (рус. < греч.), *катализ* (рус. < греч.) и др.

Латинский язык вплоть до XVIII в. был языком науки, многие термины химии заимствованы из латинского языка через другие языки. Фрагменты латинских слов

используются и в современных терминах: например, *де-* обозначает удаление, встречается в терминах *дегазация* (удаление газов), *дегидратация* (обезвоживание), некоторые из них калькированы с использованием словообразовательных аффиксов башкирского языка: *деасфальтизация* (удаление асфальтосмолистых веществ) – *асфальтһызлаштырыу*, *деметаллизация* (удаление металлов) – *металһызлаштырыу*, *депарафинизация* (удаление парафиновых соединений) – *парафинһызлаштырыу* и др.

В процессе терминообразования наиболее продуктивным является образование терминов путем присоединения словообразовательных аффиксов: глагольных –*лау*, –*лаштырыу*: коксование – *кокслау*, легирование – *легирлау*, алкилирование – *алкиллаштырыу*, нитрование – *нитратлаштырыу* и др.; имен существительных –*лык*, –*лылык*: *йылылык*, *һығылмалылык*, *ныклык*, *катылык* и др.

Как мы видим, заимствованные термины и кальки в химической терминологии башкирского языка занимают большое место. К тому же наблюдается тенденция использования русских или иноязычных терминов вместо исконно башкирских: *агалтын* – платина, *әселәнеу* – окисланыу, *тутыгыу* – коррозия и др.

В заключение можно отметить, что химическая терминология башкирского языка остается не вполне разработанной областью. В настоящее время, когда химия в Республике Башкортостан является одной из лидирующих отраслей, башкирский язык наравне с русским может служить языком научных исследований и инновационных технологий в области химии.

Источники и литература

1. Ергин Ю.В., И.Х. Ишмухаметов (1901–1971) – автор первых учебников по химии на башкирском языке // Вестник БашГУ. Т. 21. 2016. № 4. С. 1148–1152.
2. Ишбирзин Э.Ф. Башкорт телендә игенселек һәм баксасылык терминдары. Өфө, 2002.

М.Р. Балтымова
(Актобе, Казахстан)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ СЮЖЕТЫ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ

Поскольку историческое произведение в силу некоторых своих характеристик в определенной степени выпадает из общего ряда произведений, относимых к традиционному жанру, оно требует пристального анализа на предмет определения жанровой специфики и выявления поэтических особенностей. Кроме того, в конце XX столетия современный взгляд на известные факты и лица истории с деидеологизированной позиции, ситуация свободы слова, открытие возможности писать о том, о чем раньше было не принято или запрещено, позволили историческому роману, имеющему глубокие корни в национальных литературах, обрести новые качества как в плане содержания, так и формы, что объясняется факторами общественно-политического и историко-литературного характера.

В середине XX в. в казахской исторической романистике произошли качественные идейно-эстетические изменения. Вместо сюжетно-композиционного потока повествования эпических полотен, пришел аналитический принцип обобщения и типизации. В то время заметно расширился диапазон тем и проблем, что подчеркивает решающую роль позиции писателя, его концепции мира и человека. Концепция личности заняла главенствующее место в исторических романах, когда сложились судьбы многих ярких фигур казахского народа. Прозаики активно используют мифологические конструкции, обрядовые жанры, исторические события и все эти материалы дают в свете реалистической прозы. Использование мифологических, притчевых, гротескных и других приемов позволило повысить философскую насыщенность прозы. Главным в историческом жанре казахской литературы является раскрытие типических сторон жизни исторической эпохи, правдивое

воспроизведение людей прошлого, воссоздание духа времени, показ роли и значения в истории политических, культурных, моральных, психологических факторов.

Традиционно в историческом романе доминирующими, определяющими чертами жанра являются событийность, масштабность, эпическая широта и «освоение» истории идет больше по горизонтали. У известного казахского писателя Ильяс Есенберлина в противовес на смену этому приходит авторская сосредоточенность на судьбе отдельной личности, глубокий психологизм, усиление роли внутреннего монолога, несобственно-прямой речи, субъективного повествования. Именно такой герой, выступающий воплощением лучших черт национального характера, дает возможность романисту сконцентрированно представить особенности изображаемой эпохи, ее ведущие тенденции, значительные события, которые так или иначе отразились в его судьбе, повлияли на характер, жизнедеятельность. Однако, в отличие от своих предшественников, авторы анализируемых романов центр тяжести переносят на личности героев, выступающих воплощением лучших черт национального характера. В этом плане можно вести речь о наличии биографического элемента в повествованиях как одной из жанровых тенденций. Сюжетное действие романов отчасти определяется этапами жизни, деятельности центральных героев, прослеживаются истоки характеров. И. Есенберлин в трилогии «Кочевники» оживил известных казахских ханов и героев, таких как Жанибек, Керей, Кобыланды в книге «Заговоренный меч» (1971), Абылай, Абылкайыр, Барак, Кабанбай, Богенбай, Баян – в книге «Отчаяние» (1974) и Кенесары, Наурызбай – в книге «Хан Кене» (1969). Мастерство писателя выражается в использовании художественно-изобразительных средств, подчиненных творческому замыслу. Утверждение общечеловеческих ценностей, реализованное в романах, созданных на основе воплощения художественных образов исторических личностей и достоверных фактов, обнаруживает высокий художественный уровень прозы И. Есенберлина. В его произведениях запечатлены не только важные для казахской литературы события, но и нравственно-духовные поиски героев. Сложный внутренний мир персонажей писателя обнаруживает жизнеутверждающий характер. Недаром известный писатель А. Нуршаихов оценивает трилогии «Золотая Орда» и «Кочевники» И. Есенберлина как вечные книги, подобные «Иллиаде» и «Одиссее» в античной литературе [4, с. 4]. Трилогия «Кочевники» была переведена и издана на двадцати языках мира и является культурной ценностью казахского народа.

В трилогии писатель художественно рисует картину жизни казахского народа начиная с XV в. до XIX в. Он показывает огромное значение народного мнения в крупных исторических событиях, роль народных масс и воплощает в романах мысль о непрерывности и бесконечности исторической жизни народа, несмотря на все бури и перипетии политической борьбы, в которой сам народ может и не принимать непосредственного участия. Рисуя деятельность выдающихся исторических личностей, писатель показывает в этой деятельности отражение «духа времени».

Фольклор является богатым наследием народа, как отмечает известный ученый-фольклорист А. Молдаханов: «Фольклорные традиции являются духовной ценностью нашего народа. Они включают в себя национальный дух, мировоззрение, эстетические вкусы, обряды и жизненный уклад народа. Основные черты фольклорной традиции четко изображены в устном народном творчестве, которое является художественной летописью всей жизни народа [3, с. 26].

В трилогии «Кочевники» встречаются древние виды фольклора, т. е. мифологические представления, анимические и тотемические понятия, магические верования. Например, у монголов была особенная традиция захоронения ханской знати. Одна из таких традиций – в могилу вместе с умершим султаном положить жеребенка ханской знати, внутрь кладбища поставить полный казан мяса, полный кувшин молока, традиция в качестве пожертвования положить такие дорогие вещи, как серебряные, золотые браслеты, кольца, медальоны. Думали, что положив раба, проверяли его на лояльность хозяину, благодаря традиции ложить драгоценные вещи, ангелы, пришедшие терзать души

умерших, забирали золото и уходили, не трогая умершего. Следующая традиция – для того, чтобы никто из живых не знал место кладбища ханской знати, всех присутствующих на захоронении людей полностью уничтожали, над могилой прогоняли табун лошадей, сровняв поверхность земли. Данные мысли родились из представлений о том, что желающие отомстить не могли этого сделать с телом умершего хана, и согласно представлениям монгольского народа времен поклонения огню, душа ханской знати на том свете должна совершать спокойную прогулку.

Также писатель мастерски показал древние представления, как через каменные изваяния сделать куклу для расположения души умершего человека.

Как писатель-реалист и художник, И. Есенберлин красочно рисует казахские народные традиции, такие как свадебный обряд, похоронный обряд, охотничий обряд и т. д. Каждый из них составляет отдельную фольклорную и жанровую группу. Свадебный обрядовый фольклор характеризуется разноуровневым отличительным свойством, идейно-тематической, исполнительской особенностью, взаимосвязью с обрядовыми ритуалами, временем и порядком исполнения и наряду с прикладным характером, данный обряд является художественно-эстетическим отображением развития казахской духовной культуры. Похоронно-обрядовый фольклор подразделяется на следующие внутрижанровые разновидности: поминальные песни, включающие скорбное известие, прощание, причитание, соболезнование и занимает особое место в жизни казахского народа, иллюстрируя собой преемственность и сохранение традиций в жизни общества.

Приведенная в романе «Хан Кене» легенда, обозначенная как «Сон Абылая», выполняла особую функцию в определении идеи произведения. В итоге, не вдаваясь в перечисление событий будущего, автор использует художественный прием сна героя. Легенда гласит о том, что хан Абылай вызвав Бухар жырау, просит разгадать сон. Бухар жырау говорит о том, что Абылай хочет видеть казахский народ среди великих народов и мечтает, чтобы он стал ханом великого народа [2, с. 415–416].

А также в романе «Хан Кене» писатель характеризует сон Кенесары. Писатель в этом случае вполне достоверно как увиденное во сне характеризует, какими будут планы на будущее и какой будет судьба. Он повествует о создании совета по разгадке сна с двумя верными спутниками Кенесары хана Таймаса и Абыльгазы.

Вместе с тем писатель для изображения традиций династии Чингис-хана использовал очень много легенд, в их числе использование традиции «убийство без крови» в убийстве Гайып-Жамал-Султан-Бегима, традиции захоронения ханов, об ответах, данных Чингис-ханом своим четырем сыновьям относительно правления страной, о распределении Асаном Кайгы символов казахским родам – все легенды находят место в произведении, уместно используются и объясняются. Мастерство писателя в том, что он легенды и предания, связав с историческими фактами, смог уместно применить в произведении.

Если вести речь о применении в трилогии легенд, то через легенды «Пять куланов», «Аксак кулан – Джучи-хан» показана жизнь потомков Чингис-хана. В трилогии И. Есенберлина «Кочевники» многие исторические легенды, рассказы в широком спектре романа сочетаются гармонично. «Оживление» фольклорных, мифологических, легендарных событий, умение всесторонне использовать их в письменной литературе – явление, часто наблюдаемое в целом в литературе.

В романе обнаруживается наличие одного из малых жанров – пословиц и поговорок, которые писатель часто использовал для изображения нравов и характеров батыров и представителей власти, их ума и интеллекта, мыслей и суждений. Художественный уровень произведения, его поэтическую силу повышает частое использование писателем пословиц и поговорок. Уместно будет подчеркнуть и то, что к мыслям, высказанным в пословицах и поговорках, присоединяются новые мысли, необычные слова придают гибкость языку. И пословицы, и поговорки являются словом народным. Пословицы – показатель отражения народного опыта в краткой афористичной форме, поговорки – образное слово, дающее оценку любому жизненному явлению. В пословицах используется много метафор,

сравнений, гипербол, идиоматических изображений. В романе «Заговоренный меч» встречаются такие пословицы о ханах, ханстве и власти, как: «У камня нет корня, у хана нет родных», «Пусть прольется кровь знающего исповедь хана», «Если хочешь избавиться от злого хана, скажи его злому сыну, что сделаешь его ханом», «Сын простого казаха – сын отца, сын ханского престола – погибель отца». А, напротив, пословицы-поговорки о достижении согласия, народном быте встречаются в следующем виде: «Запрошенное с небес найдется на земле», «Если говорить мягко и приятно, и змея выйдет из норы», «Приход осени известен по весне». Если через пословицу «У камня нет корня, у хана нет родных», автор изображает сильный характер непреклонного хана Хакназара, который несмотря на то, что одновременно потерял двух сыновей-близнецов, не терзаясь, выдержал это испытание, то пословица «ненастоящий друг как тень, светит солнце – он рядом с тобой, на небе тучи – он исчезает», демонстрирует состояние одиночества Тауекел-хана, когда он был тяжело ранен вражеским оружием и рядом с ним не оказалось ни одного близкого человека и союзника, из тех, кто был рядом в пору его силы и мощи.

Наряду с этим встречаются такие пословицы и поговорки, как «Собранный песок не станет камнем, рабы, объединившись, не станут вождями», «Чем рыть яму другому, лучше рой себе могилу» и т. д. Если писатель вкладывает эти пословицы в уста героев, то в отдельных случаях пользуется ими для выражения своих взглядов.

В романе «Хан Кене» писатель продемонстрировал самое истинное мастерство. Нет казаха, не говорящего пословицами. Ни один из героев не опускается до пустословия, свои мысли доводит аккуратно, с выводами, в кратком виде. Большинство встречающихся в романе пословиц посвящены мужеству, делу управления страной, нравственности.

В исторических произведениях И. Есенберлина мы всегда видим и условия, подготовившие появление и деятельность выдающейся исторической личности, и тот общественный кризис, который эта личность выражает. Он прослеживает генезис исторического героя, показывает, как противоречия эпохи порождают великих людей, и никогда не выводит характер эпохи из характера ее героя, выдающейся личности. То есть в его романах всегда важным критерием является «соотношение исторической правды и художественного вымысла, которые способствуют глубокому пониманию художественного мастерства писателя в раскрытии жизненной правды, правдивом изображении человеческих характеров и осмысления социальных конфликтов» [1, с. 15–16].

В основе содержания исторической трилогии И. Есенберлина всегда лежит подлинно исторический конфликт, такие противоречия и столкновения, которые являются для данной эпохи действительно значительными, исторически определяющими. Он освещает существенные стороны исторической жизни нации, изображая такие ее моменты, которые вносили большие политические, культурные и психологические изменения в жизнь народных масс. Этим прежде всего определяются эпический характер, ясность и глубина содержания данной исторической трилогии, а вместе с тем и его огромная познавательная ценность. Как подлинно народный писатель, И. Есенберлин изображает жизнь не одной какой-либо общественной группы, а жизнь всей нации, противоречия и борьбу ее верхов и низов. Причем конечный результат исторического процесса писатель видит в переменах судеб народных. Изображение исторического деятеля в качестве представителя определенных общественных кругов составляет могучую силу И. Есенберлина как художника-реалиста.

Источники и литература

1. Базылова Б.К. Роман М.Магауина «Аласапыран»: Проблемы художественного воплощения исторической действительности и концепции человека: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Алматы, 1988.
2. Есенберлин И. Кочевники. Трилогия. Алматы, 2005.
3. Молдаханов Ә.М. Әуезов және фольклор: Монография. Алматы, 2005.
4. Нуршаихов А. Есенберлин // Егемен Қазақстан. 2002. 30 янв.

БАШКИРСКАЯ МИФОПОЭТИКА В ТОПОНИМИИ ОРЕНБУРЖЬЯ

Оренбургская топонимия представляет многоязычный конгломерат, складывающийся на протяжении веков в переплетении последних трех веков интенсивного заселения Оренбургского края, его административного и хозяйственного освоения [2].

Активное освоение и присвоение территорий начиналось, как правило, с их наименования. Названия наслаивались друг на друга, искажались в иноязычном или инодиалектном произношении, сменялись и вновь возвращались, подвергались народной этимологизации, обрастали легендами и преданиями.

Среди названий географических объектов наибольшей древностью и значимостью выделяются гидронимы, которые в свою очередь становятся базовыми для номинаций населенных пунктов. Судя по собранным нами материалам, а также исследованиям известного оренбургского краеведа, диалектолога и топонимиста Б.А. Моисеева [2; 3; 4], наиболее показательными в мифопоэтическом плане являются оренбургские гидронимы башкирского происхождения.

Достаточно симптоматично в этом плане записанное нами предание о башкирской девушке *Акжарке*, слезы которой превратились в реку, что спасло ее родное село от засухи. Поэтическое повествование о мотивации названия реки *Акжарка*, несмотря на признание его казахского происхождения, было рассказано на русском языке жительницей Новоорского района 1927 г. рождения, казашкой по национальности. Безусловно, именно в таких преданиях коренится реальная история культурных связей народов, проживающих рядом на одной земле, а также сплетение различных этносюжетов, в определенной степени откорректированных системой русского литературного языка.

Сложное взаимодействие гидронима и комонима в перекрестии языков приводится Б.А. Моисеевым на примере истории заселения Алмалы (Тюльканский р-н). Б.А. Моисеев отмечает, что татары закрепили за своим поселением имя по реке *Алмала* 'яблонева' (сейчас р. Алмалка), которое появилось в совместном наименовании с башкирами. Рядом на арендованных землях у башкир с. *Тангауровки* поселились русские, назвавшие свое село *Тангачи* по родовому названию проживающих рядом башкир [3, с. 27–29]. Изгнанные впоследствии алмалинцы нашли приют в верховье реки Большой Уран и вновь сохранили прежнее название по реке Яблонево́й (*Новая Алмала*). В настоящее время это с. *Уранбаш* Переволоцкого района, которое также сохраняет башкирское наименование – 'голова Урана', то есть истоки реки Большой Уран.

Аналогична история заселения в 1827–1830-х гг. крестьянами Курской губернии с. Белозерка на берегу озера *Аккуль* (*ак* – 'белый', *куль* – 'озеро'), названного коренными обитателями данных мест – башкирами так потому, что на его дне и по берегам встречались известковые камни, которые растворялись в воде, поэтому вода принимала белый или беловатый цвет. Русские переселенцы при сохранении исконного названия озера для своего поселения предпочли перевод [4, с. 35–37].

Более тесное сплетение русского и башкирского языков представлено в названии *Изяк-Никитино*, которое по народной этимологии определяется как соединение в первой части сокращения *изяк* (от *изъякшаться*, *помякшаться*, т. е. «сдружиться», «подружиться») с названием *Никитино*, что дает основание народной фантазии определять *Изяк-Никитино* как село, где башкиры *изъякшались*, *помякшались* («подружились») с Никитой [3, с. 122].

Однако наиболее типично сопровождение гидронима башкирской легендой, связанной с трагической женской судьбой, ставшей «источком» водного объекта. Такова легенда о башкирской девушке Асель, которая утопилась в реке, спасаясь от преследований хозяйского сына. Имя девушки народная молва закрепила за р. *Ассель* (Саракташский р-н) [4, с. 26–27]. Вариации данного сюжета наиболее часто встречаются в номинациях микрогидрообъектов – названиях родников, ручьев, небольших озер.

Важно подчеркнуть, что на территории Оренбургской области почти повсеместно отантропонимическая связь гидронима с именем трагически погибшей девушки приписывается исключительно башкирским легендам. В этом плане народный тип восприятия становится определяющим, независимо от генетической прикрепленности названия, трансформации сюжета, специфики повествования.

На наш взгляд, именно особая лиричность в соединении с вечным сюжетом становится определенным «диагностическим» признаком мотиваций башкирских топонимов, которые не только принимаются, но и присваиваются другими народами.

Таким образом, мифопоэтический потенциал башкирских топонимов оказался не только востребованным, но и получил разнообразную вариативность в поликультурном пространстве, в том числе и в современной микрогидронимии.

Источники и литература

1. Бекасова Е.Н. Оренбургское языковое пространство в трудах Б.А. Моисеева // Гуманистическое наследие просветителей народов Евразии в культуре и образовании: Материалы X Междунар. научн.-практ. конф. 10 декабря 2015 г. Уфа, 2015. С. 235–237.
2. Бекасова Е.Н. Основные направления лингвистических исследований Оренбургского края // Вестник ОГПУ. 2015. № 3. С. 98–107.
3. Моисеев Б.А. Местные названия Оренбургской области: Историко-топонимические очерки. Оренбург, 2013.
4. Моисеев Б.А. Топонимические очерки Оренбуржья. Оренбург, 2016.

М.Р. Валиева

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ЭВЕНТУАЛЬНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЙ КАНГЛЫЙСКИЙ ЛЕКСИЧЕСКИЙ ПЛАСТ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА

История языка, изучение его развития и становления является актуальной проблемой современной лингвистики. В данной статье вкратце рассматривается крайне слабо изученная проблема – общность башкирского языка с канглынской группой тюркских языков.

По классификации Н.А. Баскакова, башкирский язык относится к болгаро-кыпчакской подгруппе кыпчакской группы западохуннской ветви тюркских языков. Надо отметить, что классификация Н.А. Баскакова отражает современное местоположение башкирского языка среди кыпчакских и, шире, тюркских языков. Со времени появления классификации Н.А. Баскакова в тюркологии разработан целый ряд новых оригинальных классификационных схем, несмотря на это во всех них башкирский язык объединяется с татарским в одну классификационную подгруппу под разными названиями.

На основе материальных сходжений и историко-генетических принципов Н.И. Егоров башкирский язык относит к уральской подгруппе вместе с казанско-татарским, мишарским, сибирско-татарским языками; в состав канглынской группы тюркских языков включает казахский, каракалпакский, ногайский языки, а также языки алабугатовских, юртовских, астраханских татар и южные диалекты алтайского языка. Из древних языков к этой группе относятся кыпчакско-половецкий, куманский, мамлюкско-кыпчакский (по другой терминологии – золотоордынско-кыпчакский) [3]. Некоторые тюркологи канглынскую группу тюркских языков классифицируют как арало-каспийскую и включают сюда также киргизский язык. Например, в 1998 г. шведский тюрколог профессор Ларс Йохансон на основании географических, генетических и типологических критериев создал условную схему тюркских языков, которая состоит из шести больших ветвей: 1. юго-западная ветвь: *огузские языки*; 2. северо-западная ветвь: *кыпчакские языки*; 3. юго-восточная ветвь: *уйгурские языки*; 4. северо-восточная ветвь: *сибирские языки*; 5. чувашская

группа, включает в себя *огурские и болгарские языки*; б. халаджская группа, включает в себя язык *аргу*.

В свою очередь, башкирский язык вошел в северо-кыпчакскую или волго-уральскую группу вместе с казанско-татарским, мишарским и языком татар Западной Сибири, т. е. диалект татар Туры, Барабинской степи, Томска, Тюмени, Ишима, Иртыша, Тобола, Тары, и граничит с южно-кыпчакской или арало-каспийской группой, в состав которой входят казахский, каракалпакский, кыпчакский диалекты узбекского языка и ногайский языки. Ларс Йохансон в данную группу включает и современный киргизский язык [6].

В наших предыдущих исследованиях было отмечено, что история башкирского языка тесно связана с общей лингвистической ситуацией в Приуралье в эпоху расцвета Волжской Булгарии (XI–XIII вв.), и средневековый волжско-булгарский язык в той или иной степени оказывал влияние на формирование, дальнейшее развитие башкирского языка. В процессе выявления болгаризмов и болгарских особенностей в фонетике и лексике башкирского языка нами было обнаружено, что башкирский язык имеет много общего с канглы́йской группой тюркских языков в лексико-семантическом аспекте [1, 2].

Основная цель настоящей статьи заключается в выявлении неполного корпуса репрезентативного эмпирического материала, демонстрирующего башкирско-кыпчакские языковые взаимоотношения канглы́йской группы, основываясь на методах сравнительно-сопоставительного, историко-этимологического изучения лексики башкирского языка.

Появление башкирско-канглы́йской лексической общности вызвано территориальной близостью, тесными этнокультурными, историческими контактами. Тем самым башкирско-канглы́йские лексические параллели отражают влияние канглы́йской культуры на этнокультуру башкир и обратно.

Основным принципом выявления эвентуально-генетического канглы́йского лексического пласта башкирского языка является распространение определенных лексем в арало-каспийской группе и отсутствие в других тюркских языках.

В башкирском языке понятие *черемуха* обозначается двумя лексемами: *муйыл* и *шоморт*. Апеллятив *шоморт* распространен в тюркских языках Поволжья: тат. *шомырт*, *шымырт*, чув. *сёмёрт*. Без шипящего анлаута встречается в северо-восточной ветви тюркских языков (по классификации Ларса Йохансона): шор. *нымырт*, *йымырт*, алт. *дымырт*, *нымырт*, хак. *нымырт*, якут. *хаппырыас* и т. п. В огузских языках бытуют различные варианты: азерб. *meşəgilasi*, турец. *kuş kiraz, idris* и т. п. Для языков канглы́йской группы характерно слово *муйыл*. Ср.: башк. *муйыл* ‘черемуха’, казах. *мойыл*, каракалпак. *мойыл*, ногай. *муйол*. Апеллятивы с той же семантикой встречаются в монгольском (*мойсун* < *tojulsun*) и бурятском (*мойһон*) языках. Данное явление можно интерпретировать двояко: тюркизм в монгольских языках или монгольская заимствованная лексика перечисленных языков. Общим источником заимствования предполагается золотоордынско-кыпчакский язык.

Из дендронимов мы сравнили наименования ивы: *өйәңке* и *тал*. Лексема *өйәңке* присуща языкам башкир и арало-каспийской группе тюркских языков: башк. *өйәңке*, казах., ногай. *уйәңке*. Выяснилось, что в других тюркских языках употребляется апеллятив *тал* и различные др. формы данного дендронима.

Подобный лексико-семантический анализ нами проведен среди географических терминов. Например, в языках канглы́йской группы возвышенность, хребет, небольшой пригорок обозначается апеллятивом *арал/урал*. В казахском языке любой горный хребет называют *уралом*. По этимологическому словарю Э. В. Севортяна известно, что форма *арал* наблюдается в значении ‘остров’ в киргизском, казахском, ногайском в алтайском и уйгурском языках; огузских, карлукских и др. языках отсутствует. Также к данному лексическому напластованию можно отнести следующие географические термины: башк. *болак* ‘родник, ручей’, казах. *бұлақ*, каракалпак. *булак*, ногай. *булак*; башк. *такыр* ‘форма рельефа, образуемая при высыхании засоленных почв’, казах. *тақыр*, каракалпак. *такир*, ногай. *тактыр* и т. п.

Таким образом, в ходе исследования сугубо специфичных лексем обнаруживаются древние исторические связи башкир. Кроме отмеченного в заголовке статьи напластования анализ башкирской лексики позволяет нам выделить следующие эвентуальные генетические пласты, которые требуют последующего специального этимологического исследования: индоиранский, восточноиранский (*сакский, скифско-сарматский*), монгольский (*среднемонгольский, калмыкский*), китайский, палеоазиатский, финно-угорский (*мадьярский, удмуртский, марийский, мордовский*), тюркский (*канглы́йский: казахский, ногайский; чагатайский; болгарский; татарский; чувашский*), персидский, арабский, восточнославянский (*русско-башкирские культурно-хозяйственные контакты*) и т. д.

В заключение отметим, что общие исторические корни, события, контакты, этнические миграции и территориальная расположенность башкир по соседству с другими этносами отражаются в языке в виде разновременных лексических напластований.

Источники и литература

1. Валиева М.Р. Проблема болгарского влияния на развитие башкирского языка: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Уфа, 2016.
2. Валиева М.Р. Булгаризмы Поволжья в апеллятивной лексике башкирского языка // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XIV Всерос. конф. Уфа, 2014. С. 126–130.
3. Егоров Н.И. Канглы́йская группа тюркских языков // enc.cap.ru/?lnk=2844&t=publ (Дата обращения: 17.05.17).
4. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. М., 2001.
5. Хисамитдинова Ф.Г. История башкирского языка: Материалы по исторической фонетике. Уфа, 1989.
6. Lars Johanson. The History of Turkic. London, New York, 1998. Интернет-версия на английском языке: <http://www.turkiclanguages.com/www/classification.html> (Дата обращения: 17.05.17).

Д.Ф. Гилманов

(РФА ӨҒҮ ТТЭИ, Өфө, Рәсәй)

ШӘЙЕХЗАДА БАБИЧ: ШӘХЕСТЕҢ ДОНЬЯҒА КАРАШЫ

Шәхес проблемаһын тикшергәндә, без уны һәр яклап та карарға бурыслы булабыз. Был йәһәтгән уның максаттары, анттары, хатта яраткан төсө, гөлө лә күз уңынан ситтә калырға тейеш түгелдер. Доньяға карашы тураһында әйтеп тораһы ла кәрәкмәс. Сөнки шағирзың һәр азымы, һәр торошо ла шуға бәйлә булып сығасак. Хатта ки унда ниндәйзер айырым һызаттарын да тотоп алырға мөмкин буласак.

Был темала иһә без Шәйехзада Бабич шәхесенең доньяға карашында тукталабыз. Ин тәүзә шағирзың ижады романтизм менән һуғарылыуын әйтергә кәрәк. Ни генә тиһәң дә романтик кешенең күңелә әсенәү һәм тетрәнәүзәрзән һис азат булмаҫ. Быны без уның шиғырҙарында ла асыҡ күрәбез. Халыҡ, милләт һәм Ватан язмышы менән яныуынан тыш, шәхсэн кисерештәре лә ситтә калмай. Шуларзан без «Күңелһез сакта», «Күңелле сакта» тигән шиғырҙарын да билдәләй алабыз. Тәүгәһендә ул үзен «Юкка сыккан, юкка икмәкте сереткән бәндә мин, бер зәғиф, көсһөз, һөнәрһез, буйға бөткән бәндә мин» тип әйтһә, һуңғыһында ул үзен барыһынан алда тип һанай. Шулай итеп ул берсә күккә оһоп, берсә ергә һөрөлә.

Шулай итеп ул «Әйзә, күңелем» шиғырында күңелен күккә лә әйзәй:

Әйзә, күңелем, бында торма, күккә, күккә, күккә ос,
Күккә ос: күктә тыныс, бында һуғыш, бында кылыс!

Ошо урында ниңәлер урыс шағиры Сергей Есениндың «Йәнем минең күкте көсәй, ерзә түгел уның төйәге» («Душа грустит о небесах, она не здешних нив жилища») тигән

шиғыры искә төшә, фәнни телдә әйткәндә, интетекст – текст-ара бәйләнеште тызуыра. Ике шигри күңелдең ауаздашлы булыуылыр за был, бәлки.

Ләкин әйзәү менән генә сикләнмәй ул, айға ла үрләй:
Айға мендем, ай нуры менән койондом, уйнаным,
Күп һөйөндөм, һөйөнөс менән төйөлдөм, туйманым.

Ошо тәүге ике юлында ук Бабич матурлыгкты яратыуын, уның менән нис һокланып туймасын белдерә. Унан инде шағир «айзан узып, менә кояшка», артабан хатта Хозайзың ғәрешенә лә йүнәлә, тик «көрсәйзә күрһә лә», тынғы тапмай. Сөнки был камил итеп яралтылған донъяға һокланып бөтөү мөмкин дә түгел.

Тик Бабич шулай күктән генә ай нурын сәсеп йөрөһә икән... Тик кеше тәбиғәте улай түгел, ул – ерзән айырылғыһыз. Шуғалырмы шағир шул ук вақытта:

Куркыныс уйзар килеп баскас, ирекһез баш бөгәм,
Эстә хәсрәт кайнашып ташкас, өзлөкһөз йәш түгәм.
Йәм күрә алмам, ғәмле хәлдәр китмәйсе, йәш кипмәйсе,
Күз йәшемде киптерерлек якты кояш сыкмайсы. – ти.

Әле генә кояшка менгән малай хәзер килеп ерзә кояшын тапмай. Ул ғына түгел, өстәуенә был хәлен күреүсе лә юклығын белдерә:

Валлаһи, һин сәнселеп кит, тонсоғоп үл, бөт, казал.

Шунда ла нис кем дә күрмәс, валлаһи, бер эт кәзәр!

Алла исеме менән ант итеү өсөн, был күңел ни кәзәре һызларға тейеш була һуң?..

Бабичтың башка шиғырзарында ла без ошондай кисерештәрзәң сағылышын табырбыз. Ләкин уларзың берендә лә без уның донъяны якын күреүен, донъя әйберзәрен һөйөүен күрмәсбез. Быны исбатлап, ул үзе лә «Кефү түгел» шиғырын яза:

Көндәрем йәмһез, мөхитем булманы йәнгә кефү,
Бәс шуныңсөн донъяға минән мәкафәт: кых, тфү!..

Бындай кәйеф торошо, кисерештәр окшашлығын сағыштырып карағанда, замандашы Сергей Есенин «Эс һәм йырла, дусым: бер йәшәйбез был ерзә» («Пей и пой, моя подружка, на земле живут лишь раз!»), тип әйтә. Был йәһәттән без Бабичта мосолмандарзың сифатын күрәбез. Сөнки Ислам диненә ярашлы, кеше был донъяға бәйле булырға, уның шәйзәрен өстөн күрергә тейеш түгел. Бер максат – үзенде теге донъяға әзерләү. Бында, күренеүенсә, бер үк заманда, бер үк шарттарза йәшәгән ике милләт замандашы бер үк тиерлек хистәр кисерә – ул берсә күңел күтәрәнкелеге, берсә шомланыу, төшөнкөллөккә биреләү. Әммә : шиғрзары араһында интетекст бәйләнеше тызуырылһа ла, асылда, шәхестәң менталитеты, дини тәрбиәһе, донъяға карашы үзенекен итә.

Ләкин был ғына түгел, Бабич бар донъяһына төкөрөп, шул ук донъяға үзе яктылык илтә, халкына ай нурын сәсә. Был ерзә хатта М.Горькийзың «Изергиль әбей» поэмаһынан ялкынлы йөрәкле Данко хақындағы риүәйәтте лә искә төшөрә, идея-эстетик үзенсәлеге яғынан аллюзия үткәрә. Унда ла бит геройға донъяның бер тине кәрәк түгел, әммә үзе күкрәгендә янған хистән утты шунда илтә.

Сығанактар һәм әзәбиәт

1. Бабич Ш. Избранные произведения. Уфа, 1958.
2. Есенин С.А. Стихотворения; Поэмы. М., 2004.

А.Х. Ғәлиуллин
(РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй)

МИЛӘУШӘ КАҺАРМАНОВАНЫҢ ГЕНДЕР ПРОЗАҒЫНДА КАТЫН-КЫЗ ЯЗМЫШЫ

Миләүшә Каһарманова башкорт әзәбиәте донъяһына журналист буларак аяк басты. Үткер телле мәкәләләре менән бер рәттән әзәби әсәрзәр зә ижад итә. Һуңғы вақытта замандашыбыз «Бәйләнештә» социаль селтәрәндә махсус төркөм булдырып халыкты ижад

емештәре менән таныштыра бара. Был заман электрон кинлектәрендә лә укыусы һөйөүен бермә-бер арттырзы.

Әйтергә кәрәк, М. Каһарманованың беренән-берене кызыклы, мауыктырғыс хикәйә-повестары халыксанлығы менән айырыла. Уларзың сюжеттары ниндәйзер арттырып һөйләү, уйзырма һәм фантастик нигезгә королмаған. Һүрәтләнгән һәр герой за үзенсәлекле мәғәнәгә эйә, улар әсәрзең конфликтын асыуза мөһим роль уйнай. Бар әзәби әсәрзәре лә тормошсан: ул йәмғиәт күренештәре, социаль проблемалары, теге йәки был өлкәлә эшләүсә халыктың йәшәйешен күз алдына баһтыра, уларзың барыһын да катын-кыз күзлегә аша үткәрә. Әзибә үзе катын-кыз буларак, донъяуи проблемаларзы хәл итеүзе катын-кыз героинялары иңенә һала, шул юсыкта уларзың хис-тойғоларын, кисерештәрен асырға тырыша, шул яғы менән М. Каһарманованың прозаһын Рәсәй әзәбиәтендә 1980 йй. азағы – 1990 йй. башында үсешеп тә, милли әзәбиәткә лә йоғонто яһаған гендер әзәбиәтенә матур бер өлгөһө тип баһаларға мөмкинлек бирә. Гендер прозаһына ижадсы үзенә мауыктырғыс әсәрзәре менән укыусы һөйөүен яулауы ошоға бәйле лә инде.

Миләүшә Каһарманованың ижадында башлыса катын-кыз образы ярылып ята. Ә шулай за кем һуң ул заман катын-кызы? Ниндәй сифаттарға эйә булырға тейеш? Заман гүзәл зат вәкиле тигәндәй, хәзерге вакытта күз алдына кыйыу, карьера бәскысы буйлап атлаған, үзен генә түгел, ғаиләһен дә, тормош иптәшен дә тәмин итә алырлык көслә лә көсһөз зат килеп бәса. Әммә ниндәй генә булыуына карамастан, уның төп бурысы әсә, өлгөлә донъя тоткаһы булыу за. Сөнки әсә кеше генә йорт усағын булдыра, балаларына, тормош иптәшенә күнел йылыһы бирергә һәләтле. Без барыбыз за бит йылыға мохтаж. Ошо проблемаларзы асыклағанда, М. Каһарманованың әсәрзәре гендер прозаһы критерийзарына тулайым яуап бирә лә инде.

Миләүшә Каһарманованың 2014 йй. донъя күргән бик күп фәһемле, тормошсан хикәйәләр менән һуғарылған «Күңеләм йылы теләй» китабында катын-кыз тәбиғәте һескәлектәрен айырыуса тойомларға мөмкин. Китаптағы бар хикәйәләрзә лә тәрән мәғәнә ята. Укып туйғыһыз әсәренәң барыһында ла тиерлек катын-кыззың төп роле, ғаилә киммәттәре бәйән ителә. Әсәрзәренән ниндәйзер йылылык, нур бөркөлә, сөнки ундағы хикәйәләрзе укыған һайын, тормош һескәлектәрен аңлай башлайһың. Мәсәлән, китапка ингән «Юғалтыу-табыштарым» тип иһемләнгән хикәйәләге Гәлиә образын ғына алайык. Ул кыйыу, булдыклы, уңған гүзәл зат вәкиле буларак һүрәтләнә: үзе директор урынбәсары, үзе бар ергә лә өлгөр, донъя мәшәкәттәрендә лә уңыштары етерлек. Карамакка шуна да уңышлырак һәм якшырак тормош булыуы ла мөмкин түгел. Әммә, әсәрзән беленеүенсә, ул ирен бер зә хөрмәт итмәй, һанға һукмай, тик үзен генә баш итеп тотта. Шуға ла ир, бындай мөнәсәбәткә түзмәйенсә, ғаиләһен ташлап сығып китә. Автор ойошқан ошо ситуациянан заман проблемаһын күтәрә. Сөнки хәзерге заманда ла, бак тиһәң, ғаиләлә катын-кыззар, фәзәт буйынса, муйын түгел, ә – баш. Улар үззәренәң төп ролен онотоп, көстәрен башлыса акса эшләүгә, уңышлы карьераға йүнәлтә. Кайһы сакта шаштырып ебәргән осрактар за юк түгел. Ауыр атлетикаға караған спорт төрзәре менән шөгәлләнәүсә катын-кыз бөгөн фәзәти күренеш бит инде. Дөйөм алғанда, гүзәл заттар ир-егеттәрзең сифатына эйә булып, көслә зат вәкиленә әйләнәп бара. Бындай кәләш, әлбиттә, ир-егеттәрзе һокландырмай. Һөзөмтәлә, ғаилә, социаль институт буларак, таркала, артабан иһә буйзаклык та сәскә ата башлай.

Әзибә М. Каһарманованың тел төбөндә катын-кыззың ғаиләлә үз урынын белергә тейеш тигән фекере ята. Иң тәү сиратта ул – әсә, уның йылыһына балалары ла мохтаж. Әсәһе иһән булып, бер өйзә йәшәүзәренә карамастан бала үз әсә тәрбиәһенән, назынан мәхрүм. Сөнки ул гел эштә: йә зур сәхнәлә йырлай, йә командировкала, йә тренировкала йә тағы әллә кайзарза. Әммә ғүмер бакый ғына булып, йәш, матур көслә сактарзың тиз узыуы һақында йыш кына оноталар. Шуға ла, тормоштоң кәзәрен беләп, балдан да татлы фәзиз балаһының үскәнән күрәп, уның беренсә азымдарына кыуанып, бергә йәшәгән минуттарзың кәзәрен беләп өлгөрөргә кәрәк, тигән идея үткәрелә лә инде языусының «Күңеләм йылы теләй» тигән хикәйәһендә. Унда ошондайырак илгезәр һәм эгоистик рәүештә кыланған әсә менән һөйөүәнән мәхрүм булған Ринат иһемле улдың язмышы

хакында бэйэн ителэ. Эсэ кеше үзенең тормош иптәшенэ лә, балаларына ла күнел йылыһы бирэ алмай, матур булып, яһанып-төзөнөп, тик үз эше менән мәшғүл булып, үз-үзен генә хәстәрләп йәшәй. Шуға ла уларзың йорто котһоз. Эсэ назынан мәхрүм булған малай егет корона ингәс тә, тормошта нимә кәрәклеген үзе лә белмәй. Күнел йылыһын ул Әмилә исемле ябай ауыл кызында таба. Автор уны, заман кыздарына тап килмәгәнсә, оялсан, итәғәтле, инсафлы кеүек ыңғай сифаттар менән бизәгән. Әзибә, шулай итеп, әзәбиәттә йыш кулланылған геройзарзы һүрәтләгәндә, контрастлау алымын файзалланып, әсәрзең идея-художестволылығын көсәйтеп ебәрә. Мөхәббәт хөкөм һөргән ғаиләлә үскән кыз-бала һәм ябай эсә назын татымаған ир-бала характерзарының нисегерәк нығыныуы, шәхси яктан нисегерәк формаллашыуы ошо йәһәттән асыкланала инде. Гендер прозаһына хас үзенсәлектәр, критерийзар үззәре үк социаль, ғаилә мәсьәләләрен хәл итергә ярзам итә лә инде.

Шулай итеп, М. Каһарманованың әсәрзәре катын-кыз прозаһы законсыллыктарына буйһоноп, үзәктә гүзәл зат образын төрлө яклап асып һүрәтләүгә ирешкән: бер яктан, ул уңған һәм инсафлы, мөхәббәтле катын, кәләш, икенсе яктан, тик үз карьераһы менән мәшғүл эгоистик эшһөйәр катын-кыз. Быларзың барыһы ла әсәрзәрзә билдәле идея-тематик, идея-художестволы максаттарзан сығып һүрәтләнеп күрһәтелгән.

М.С. Дедина

(ГАГУ, НИИ алтаистики им. Сазона Суразакова, Горно-Алтайск, Россия)

ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ АВТОРСКОГО САМОВЫРАЖЕНИЯ В АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.

История алтайской литературы сегодня нуждается в комплексном исследовании современного состояния, оценки перспективных направлений развития, а также в перечтении и новом осмыслении пройденного исторического пути. Это направление литературоведческой деятельности предполагает изучение особенностей развития литературного процесса в Горном Алтае в середине XX в начале XXI вв. через осмысление основных тенденций развития алтайской литературы в жанровом, тематическом, идейно-эстетическом, философском и других аспектах.

Н.М. Киндикова предложила новую периодизацию алтайской литературы, обозначив в ее развитии несколько временных отрезков, обладающих определенными историческими и социальными особенностями развития художественного мастерства писателей и основных этапов их творческой эволюции. Согласно данной работе, литературу XX в. исследователь относит к четвертому периоду, включающему два временных отрезка: 20–50-е и 60–80-е гг. «Литературу 90-х годов XX столетия по сегодняшний день целесообразно определить «современной», что соответствует переосмыслению исторического прошлого и переоценке литературных ценностей в годы перестройки с включением литературы начала XXI в. <...>. Литературу последних лет можно отнести к «новейшей» литературе», отмечает Н. Киндикова [6, с. 181].

Исследование особенностей литературного процесса Горного Алтая второй половины XX в. было начато литературоведческой и критической мыслью уже в начале 50-х гг. прошлого века и бурное литературное развитие во второй половине XX в. связано и с развитием алтайского литературоведения. Зарождение литературоведческой науки принято связывать исследованиями Н.А. Баскакова [1], С.С. Суразакова [9], З.С. Казагачевой [4], С.М. Каташева [5], Р.А. Палкиной [7] и др. Наряду с литературоведением как научным изучением истории литературы, разбором и оценкой художественных произведений занимается критика. Зарождение и развитие литературной критики приходится на 60-е г. XX в. На данном этапе в Горном Алтае уже существовал некоторый пласт критических работ, касающихся литературного наследия алтайских писателей, куда, безусловно, входила и читательская, и писательская критика. Уже в конце XX – начале XXI в. она переживает кризис, и настойчивое желание алтайских писателей видеть отзывы на свои

произведения не всегда находят отклик в виде рецензий, критических заметок, литературоведческих работ. Исследуя современное состояние литературной критики Ю.А. Говорухина справедливо отмечает, что «ситуация идентификационного кризиса» в современной науке имеет в своей основе две причины: во-первых, фактор «смены поколений», когда изменяется сам способ самоидентификации, направленной от желания выступать «от группы» к эгоцентричному типу проявления «самости»; во-вторых, «отсутствие методологической парадигмы, которая была бы релевантна особенностям литературно-критического мышления переходной эпохи, сформированного кризисными социокультурными обстоятельствами» [2, с. 5–6].

С ускоренным развитием, наблюдавшимся в середине XX в., в литературах младописьменных народов, отмечается и усиление критической мысли, являющейся неотъемлемой частью литературного процесса и выполняющая функцию самосознания литературы, послужившая стимулом для творческого самосовершенствования писателей.

Однако необходимым этапом для осмысления творческих исканий писателей данного периода является определение их эволюционного развития и особенностей авторского самовыражения. Для детального и всестороннего изучения творческого пути ярчайших представителей литературы алтайского народа и осмысления истории и современности алтайской литературы в аспекте национальных и региональных особенностей необходим субъективный подход к творческой личности и выявление авторской стратегии как своеобразного перспективного долгосрочного плана творческой эволюции.

Авторская стратегия в современном литературоведении «понимается как создание собственной поведенческой линии в творческом процессе, основанная на субъективных факторах человеческой психики на базе гносеологической парадигмы. «Начиная с Серебряного века русская литература, как андеграунда, так и постсоветского периода, характеризуется «производством» текстуальных проектов. Современный поэт больше чем поэт, он режиссер своей судьбы и создатель своей стратегии; доминанта смещается с содержания на тип художественного поведения» [8]. Известно, что творческий путь писателя вписывается в определенный культурный контекст, влияющий на специфику его миропонимания и мироотражения, и наличие собственного узнаваемого стиля, концептуальность философской парадигмы, выстраиваемой в единый концепт творческой субъективности автора. Это «позволяет писателю не потерять себя в потоке интертекстуальных связей, в необозримом числе культурных кодов, функционирующих в его произведениях; ведь любой текст «продолжает пространственно-временную проблематику мужкультурной коммуникации текстов и их диалогической интерпретации» [8, с. 349].

В 2004 г. было издано 2 книги «Истории алтайской литературы»[4], включившие в себя осмысление эволюции литературы алтайцев от фольклорных истоков до конца XX в. Первая книга представляет собой комплексное исследование, тематически разделенное по главам в соответствии с исторической периодизацией. Вторая книга этого издания включает литературные портреты шести алтайских писателей: Аржана Адарова, Лазаря Кокышева, Эркемена Палкина, Сазона Суразакова, Дибаша Каинчина, Бориса Укачина. Работа по исследованию алтайской литературы в исторической ретроспекции была начата огромным авторским коллективом, в число которых вошли такие ученые как Г.В. Кондаков, Р.А. Палкина, Е.П. Маточкин, С.С. Каташ, Н.М. Киндикова, Э.П. Чинина, М.П. Чочкина и др. В 2008 г. в ГАГУ небольшим тиражом, необходимым для курса «История алтайской литературы» для студентов вуза было издано учебное пособие в 2 книгах, где были опубликованы обзорные статьи, касающиеся творчества некоторых алтайских писателей. Ограниченный тираж, отсутствие доступа к изданию массового читателя не позволяет говорить о наличии необходимых материалов для осмысления творческого наследия алтайских писателей для широкого круга исследователей и читателей.

Контекстное изучение творчества писателей позволило исследователям очертить целостную картину литературной эпохи, выявить традиции и новаторство в творческом наследии алтайских писателей, классиков алтайской литературы. Однако, создание литературных портретов таких алтайских писателей, как Кюгюй Телесов, Шатра Шатинов, Паслей Самык, Александр Ередеев, Бронтой Бедюров, Дергелей Маскина, Байрам Суркашев, Сурайа Сартакова и др. остается актуальнейшей задачей современных литературоведов. Детальный анализ творческой эволюции отдельного писателя с последующим сравнительно-сопоставительным обобщающим анализом позволит выявить основные тенденции развития литературного процесса Горного Алтая второй половины XX – начала XXI в. в контексте авторского субъективного восприятия мира, типологических черт истории алтайской литературы указанного периода. Основной вектор исследования, направленный на авторские стратегии крупнейших писателей алтайского народа, классиков, обусловлен необходимостью представить целостную картину литературного фона, субъектных форм выражения авторского сознания и трансформацию его философии в хронологическом аспекте. Кроме этого, литературный процесс продолжает свое развитие и уже сегодня необходимо отметить, что в алтайской литературе есть большой пласт произведений, написанных в новейший период ее развития. Он отличается от предыдущего и по характеру тематики, и по творческой манере письма, и по углублению способов и приемов авторского самовыражения...

Исследование творчества писателей предполагает сравнительно-историческое изучение как типологических, так и генетических взаимодействий, типичных и специфических черт авторской стратегии. Историко-типологическое описание основных тенденций развития новейшей алтайской литературы не стало предметом специального изучения, при этом на данном этапе важен анализ влияния фольклора и литературы тюркских народов, мирового художественного процесса на возникновение новых жанров в алтайской литературе, на эволюцию ее поэтики.

Продолжая энциклопедическое исследование истории алтайской литературы, особое внимание для осмысления авторской концепции необходимо уделить сбору, систематизации, критической переработке, комплексному осмыслению творческой лаборатории писателя, с использованием новых методов исследования. Таким образом, наиболее интересной становится работа с архивными материалами писателей, сбор сведений биографического материала из воспоминаний их современников, родственников, друзей и т. д., анализ рукописного наследия (текстологическая работа с черновиками, с неизданными рукописями и т. п.). Все это создаст необходимую основу для изучения генетических предпосылок общего развития, а так же особенностей проявления творческой индивидуальности алтайских писателей.

Авторские проекты алтайских писателей во многом связаны с трансляцией образа родной земли. Одним из центральных в их творчестве становится мифологема Алтая, репрезентируемая не только как локальное фоновое пространство, в котором разворачивается действие того или иного произведения, но нередко он становится и активным действующим героем. Мифологизация образа Алтая восходит своими корнями в древнейшие религиозные пласты мировоззрения алтайского народа. Языческие представления алтайцев, в которых Алтай представлен живым, мудрым и великим, воплотились во многочисленных мифологических и фольклорных произведениях, сохранившихся до настоящего времени и представляющих базовую основу этнического самосознания алтайского народа.

В середине XX в. политическая доктрина, так сильно повлиявшая на литературу всего советского народа, наложила свой отпечаток и на творческое сознание алтайских писателей. В стихотворениях раннего А. Адарова, П. Самыка, Б. Суракшева, к примеру, присутствует тематика торжества человека над природой, прорыв научно-технического прогресса в сфере управления природной стихией (так явно присутствовавшие в произведениях алтайских писателей первой половины XX в.). Уже в 1960-е гг. в алтайской

литературе на первый план выходит понимание взаимосвязанности и взаимозависимости человека и природы, мотивы трепетного и бережного отношения к окружающей среде, которые в 1980-е гг. выливаются в тревожную экологическую тематику («Горные духи» Б. Укачина, «Аба јыштын балазы» Д. Каинчина и др.).

Мифологема Алтая в творчестве алтайских писателей представлена через традиционную мифологическую и топонимическую символику: гора, река, дерево. «Я горного кедра колючая ветка...» – писал в своем стихотворении Б. Укачин, представляя себя частью своей родной земли. Символом-маркером Алтая становится и гора Белуха, и река Катунь, священные для алтайцев, кроме этого целебные родники, вершины гор и т. д.

В новейшей алтайской литературе образ Алтая сохраняет религиозно-мистическое содержание, наполняется духовно-нравственным смыслом для воздействия на экологическое, морально-этическое воспитание нового поколения алтайского народа.

В современной литературе особняком стоит творчество женщин писательниц. В общем литературоведении этот термин обозначился в конце 80-х – начале 90-х гг. прошлого века. Алтайские писательницы в своих произведениях пересматривают традиционные взаимоотношения человека и природы, личности и общества, власти и народа. В поиске новых тем и жанров современная алтайская женская литература достигла значительного успеха в своем поступательном развитии.

В поле зрения женщин-прозаиков – образ современного человека, многообразные человеческие характеры, нравственные проблемы, историческое прошлое народа, судьбы героев.

В алтайской женской прозе своеобразно решаются вопросы о месте человека в мире, взаимоотношениях людей, о нелегкой судьбе деревни, человека, живущего в данной среде («Айна» Ж.Я. Маскиной).

Проблематику, связанную с исследованием женской прозы, нельзя считать исчерпанной. Можно рассмотреть некоторые вопросы, представляющиеся нам важными, но недостаточно исследованными:

1. Исследование концепций женственности в творчестве известных писательниц – Ж. Маскиной, Г. Елемовой, Н. Бельчевой, и тех, кто недавно пришел в литературу – А. Маймановой, А. Монголовой.

2. Исследование автобиографического подтекста произведения.

3. Перевод художественных женских произведений.

4. Сопоставительный анализ алтайской женской прозы с произведениями женщин-писательниц в других литературах, особенно интересно, как нам кажется, в тюркских.

5. Осмысление женской литературы, как отдельной категории, со ссылкой на женскую ментальность, психотип, женский логос.

В формировании прозаических жанров в женской литературе большую роль играли этнография, фольклор и национальные реалистические художественные традиции. Прямое использование фольклорных принципов изображения в творческом пути отдельной писательницы было необходимым условием их эволюции. Например, непосредственное влияние героических сказаний обусловило в некоторых произведениях героизацию образов и обстоятельств («Чоокыр атту Чодыр баатыр» Н. Бельчевой).

В жанровом разнообразии алтайские писательницы в основном обращаются к таким жанрам как повесть, рассказ, притча, басня, стихотворения. К сожалению, жанр роман в женской литературе еще не вышел в свет, не говоря уже об остальных жанрах литературы.

В совокупности, творчество женщин писательниц можно разделить на следующие виды:

1. Психологические.

2. Новеллистические.

3. Лирические.

4. Сатирические произведения.

Женская алтайская проза разнообразна по тематике, по глубине и силе художественного языка, по гибкости и выразительности речи. Их творческое наследие нужно исследовать и дальше, учитывая, что жизнь и судьба каждой алтайской писательницы тесно связаны с их творчеством.

Исследование авторской стратегии станет необходимой ступенью для дальнейшего изучения истории алтайской литературы, обобщив существующие исследования и существенно дополнив их новыми изысканиями, фактами и выводами. Изучение литературных портретов алтайских писателей является необходимым этапом для комплексного и углубленного осмысления особенностей литературного процесса Горного Алтая середины XX – начала XXI в.

Источники и литература

1. Баскаков Н.А. Алтайский фольклор и литература. Горно-Алтайск, 1948.
2. Говорухина Ю.А. Русская литературная критика на рубеже XX–XXI веков. Красноярск, 2012.
3. История алтайской литературы. Горно-Алтайск, 2004. Кн. 1 / Под ред. Р.А. Палкиной.
4. Казагачева З.С. Зарождение алтайской литературы. Горно-Алтайск, 1978.
5. Каташев С.М. Алтай үлгер керегинде. Горно-Алтайск, 1973.
6. Киндикова Н.М. Изучение периодизации тюркоязычных литератур Сибири // Вестник Бурятского государственного университета. 2014. № 10. С. 179–182
7. Палкина Р.А. Роман в литературах народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 1979.
8. Погорелова И.Ю. Авторская стратегия в метапоэтическом дискурсе русской литературы // <http://pglu.ru/upload/iblock/61b/avtorskaya-strategiya-v-metapoeticheskom-diskurse-rus.lit.pdf>.
9. Суразаков С.С. Алтай литература. Горно-Алтайск, 1962.

Н.И. Ершова

(МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск, Россия)

ТИПЫ ДИАЛЕКТНЫХ СИНОНИМОВ – НАИМЕНОВАНИЙ ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ В РУССКИХ ГОВОРАХ МОРДОВИИ

Богатство языка – это в первую очередь богатство его синонимии, возможность один и тот же смысл передать разными способами. Диалекты представляют такую возможность в силу исключительного разнообразия словарного состава. В русских говорах Мордовии синонимы различаются оттенками значения и эмоционально-экспрессивной окраской (см. [1, с. 288]). С учетом данных различий диалектные существительные, обозначающие домашних животных, можно разделить на следующие группы синонимов.

1. Абсолютные синонимы (дублеты). Они не имеют ни семантических, ни стилистических различий. Так, абсолютными синонимами являются, например, следующие наименования домашних животных:

Бася, бяшка и кырячка ‘овца’. Напр.: *Бася* у миня ф хливушке, а абъягниць, в ызбу вазьму (Горяйновка, Кочкуровский район).

Козичка и цыба ‘коза’. Напр.: *Цыбь* в агарот зашла, глиди, как бы грядки ни пътапталъ (Черновские Выселки, Краснослободский район).

Барюран, чунька, чунек, чюня, тюсек и зюкай ‘поросенок’. Напр.: Этъвь *тюська* я ф калхози выписывълъ, а вот этъвь *тюська* мне Коля привес. Гъварит, какой-тъ мисной пароды (Кергуды, Ичалковский район).

Значительное количество абсолютных синонимов, представленных названиями домашних животных в русских говорах Мордовии, является одной из отличительных черт диалектной синонимии.

2. Семантические синонимы. Они различаются оттенками значения. В рассматриваемых говорах к семантическим синонимам можно отнести существительные со значением домашних животных типа *блудница* ‘домашнее животное, не приученное к

своему двору и отбивающееся от стада' [У дяди Симень каровъ-ть *блудница* – так з ботьльм ы ходит фсе летъ (Кайбичево, Краснослободский район)] и *хлыстуша* 'домашнее животное, не приученное к своему двору' [Ну у нас коровъ и *хлыстуша*, сама никогда домой ни придет (Говорово, Старошайговский район)]; *трубеха* 'корова' [Што-ть *трубехи* нашъй ис стадь нет долгъ (Воеводское, Кочкуровский район)] и *циркушка* 'корова, дающая мало молока' [У Нюрки нашъй каровъ *циркушкъ*, зачем ани ие держут (Русские Найманы, Большеберезниковский район)]; *тявка* 'собака' [Наша *тяфкъ* харошъя, никада зря ни брешыт (Ямщина, Инсарский район)] и *гончарка* 'гончая собака' [У баринъ былъ многъ *ганчарък* (Пичеуры, Чамзинский район)].

Как видим, лексическое значение диалектизмов *блудница* и *хлыстуша* составляют общие семы 'домашний', 'животное', 'не приученный', 'свой', 'двор'. Наряду с ними, семантика существительного *блудница* содержит компоненты 'отбивающийся' и 'стадо', отсутствующие в диалектной лексеме *хлыстуша*.

В смысловую структуру диалектизмов *трубеха* и *циркушка* входит сема 'корова'. Помимо нее, лексическое значение существительного *циркушка* содержит компоненты 'дающий', 'мало' и 'молоко'.

Лексическая семантика наименований *тявка* и *гончарка* содержит общую сему 'собака'. Однако значение диалектизма *гончарка* включает в себя дополнительный семантический компонент 'гончий', отсутствующий в синонимичном слове.

Значительное количество семантических синонимов, представленных названиями домашних животных, в русских говорах Мордовии отражает различное видение окружающего мира диалектоносителями. Одно и то же семантическое пространство в диалекте может члениться по-разному, что проявляется в разном количестве слов – названий элементов этого пространства и в различии их взаимосвязей (см. [2, с. 39]). Разное видение одного и того же предмета в говорах, как правило, связано с тем, что в этом предмете выделяются разные признаки, мотивирующие его название, ср.: *тявка* и *гончарка* 'собака'.

3. Стилистические синонимы. Они характеризуются одинаковым лексическим значением, различаясь эмоционально-экспрессивной окраской. Так, сравним синонимичные наименования незрелых домашних животных типа *молочничек* – *молочник* 'детеныш домашнего животного, еще сосущий матку' [У Танъшы *молошничик* нъродилси, хорошънькъй такой жъребенък (Мичурино, Чамзинский район); Виш какой *малошник*-ть у вас харошый, гошъ растет (Новые Русские Пошаты, Ельниковский район)]; *осенничек* – *осенник* 'ягненок, родившийся осенью' [У миня два висенничъкъ дъ адин *асенничик* – вот и три (Салма, Ромодановский район); Ну, осинью *асенники* являющъ (Кочуново, Ромодановский район)]; *поярочка* – *поярка* 'ягненок осеннего скота' [*Паярчкъ*-ть нашъ чорнинъкъя была з белинькими лапкъями (Каменный Брод, Ельниковский район); Бабусь, какии у вас ягнятки красивы! – Этъ *паярки* (Челмодеевский Майдан, Инсарский район)]; *лонщачок* – *лонщак* 'годовалый жеребенок' [Вон *лъншышъчок* бижыт, пака манинький, гот иму (Вырыпаево, Ромодановский район); *Ланщак* рослый был, атец фсе на ниво радъвалси (Кочуново, Ромодановский район)]. Первые члены указанных синонимических пар даются в «Словаре русских говоров на территории Республики Мордовия» (см. [4]) с пометой «ум.-ласк.», вторые члены характеризуются нейтральной окраской.

Л. В. Кокарева справедливо отмечает, что словам типа *молочничек*, *осенничек*, *поярочка*, *лонщачок* присуща сема 'малый, небольшой по размеру', поэтому «связь этого компонента значения с признаком уменьшительности обуславливает использование в деривации имен со значением незрелости тех же суффиксов, что и у уменьшительных образований: гусенок, мышенок, чертенок, поваренок» [3, с. 132]. Данные уменьшительно-ласкательные наименования в русских говорах Мордовии свидетельствуют о заботливом, ласковом отношении диалектоносителей к детенышам домашних животных.

Подчеркнем, что семантико-стилистических синонимов, различающихся оттенками значения и эмоционально-экспрессивной окраской, среди диалектных названий домашних животных в русских говорах Мордовии, по-видимому, не наблюдается.

По степени синонимичности синонимы, представленные существительными со значением домашних животных, могут быть полными и неполными (частичными). Так, к полным синонимам можно отнести диалектизмы *пороз* и *бугай*, функционирующие в русских говорах Мордовии со значением 'племенной бык'. Синонимы *пырючка* 'бодливая корова' и *брыкуша* 'бодливая корова, коза' являются неполными, так как слово *брыкуша* может относиться как к корове, так и к козе, а слово *пырючка* – только к корове.

Некоторые существительные со значением домашних животных в русских говорах Мордовии представлены единичными наименованиями и не связаны синонимическими отношениями. Это касается диалектизмов, называющих: а) свинью (*окся*); б) самца свиньи, хряка (*крих*); в) козленка (*козелик*); г) кошки (*мышеловка*). Наименования некоторых домашних животных, например, козла или котенка в русских говорах Мордовии, по-видимому, вообще не представлены.

Источники и литература

1. Ершова Н.И. Синонимические ряды названий домашних животных в русских говорах Мордовии // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2014 / Ин-т лингв. исслед. СПб., 2014. С. 288–301.
2. Касаткин Л.Л. Современная русская диалектная и литературная фонетика как источник для истории русского языка. М., 1999.
3. Кокарева Л.В. Особенности словообразовательной структуры имен существительных со значением незрелых существ в современных вологодских говорах // Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования) 2006. СПб., 2006. С. 132–136.
4. Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия: В 2-х ч. СПб., 2013.

М.Х. Изелбаев
(БаиДУ, Өфө, Рәсәй)

ҒАБДУЛЛА ТУКАЙ ҺӘМ БАШКОРТОСТАН

Татар халкының мәшһүр шағиры Ғабдулла Тукайҙың исеме илебезҙә киң билдәле. Уның ижады төрки телле халыктарға айырыуса кәҙерле. Тукай шиғриәтенә сығанактары дәйәм төрки әҙәбиәтенә боронғо дәүеренә – Низами, Кол Ғәли, Науаи, Руми традицияларына барып тоташа. Шағир әсәрҙәрендә XIV б. Кыпсак дәүләте ерлегендә Хорезми, Сәиф Сараи, Хөсәм Кәтибтәр язып калдырған «Мөхәббәтнамә», «Гөлстан бит-төрки», «Жәмжәмә Солтан» кеүек күренекле дастандарҙың, шулай ук һуңғыраҡ осорҙа Урал һәм Волга буйы төрки әҙәбиәте донъяһында киң таралған «Буҙйегет», «Таһир – Зөһрә» һ. б. поэмаларҙың эзҙәре бар. Ошо ук традициялар рухында тәрбиәләнгән төрки телле башка халыктарҙың Тукай ижадын үз итеүе тәбиғи, әлбиттә.

Ғабдулла Тукайҙы Башҡортостан һәм башҡорт халкы менән дә ныклы ептәр бәйләй. Уның ижадында боронғо һәм урта быуаттар башҡорт һүз сәнғәтенә йөгөнтөһө ла сағылмай калмаған. Атап әйткәндә, шағир «Ашказар», «Тәфтиләү» һ. б. йырҙар менән кызыкһынған, уның көйҙәрен тыңларға яраткан, тарихын язып алған. «Исемдә калғандар» тип исемләнгән хәтирәһендә ул XVIII б. башҡорт язуһының Тажетдин Ялысғоловтың «Рисалә-и Ғәзизә»һен кызығып укыуы тураһында яза. Күренекле әзип булып өлгөргәс тә, суфый шағирҙар ижады менән яқындан кызыкһына. Хатта үзенә «Мөрриттәр кәберстанынан бер ауаз» исемле әсәрән һибәтулла Салиховтың шиғыр үлсәменә эйәрәп яза. Тукай XIX б. башҡорт әҙәбиәтенә мәшһүр вәкиле Мифтахетдин Аҡмулланың ижадын да, әлбиттә, яҡшы белгән. Аҡмулла шиғриәтенә йор һүҙле сәһәндәр ижадына тартымлығын, дала халыктарына яқынлығын ул ошта шәйләп алған: «Уның шиғырҙарынан тик казак есә, күсмә халыҡ есә сығып торалыр», – тип яза әзип [3, 225-се б.]. Шағир шулай ук Риза Фәхретдиновтың яңы әсәрҙәре

менән ентөклө танышып барған, ә инде 1912 й. язында Тукайдың Өфөгә килеп, Мәжит Гафури менән орашыуы ике туғандаш әдәбиәт бәйләнеше тарихында нурлы бер бит буларак урын алды.

Өфөнөң кояшлы көндөрөн, хуш-еңле һауанын ул көндөлөктөрөндә, хаттарында, бүтән төр язмаларында үзөнә күрә бер һокланыу менән кабат-кабат искә ала. «Өфөнөң... тәбиғәт яғы күп калаларзан өстөн» – тип яза ул. – Өвәл үк ул тау башында. Тимәк, йәй көнө лә, кыш көнө лә һауа якшы. Йырзаныбыз шул кәзәр күп йырланған Ағизел буйында. Кала әсендөгә йорттарға карағанда ағастар күп тиерлек. Бының йәй көнөгә әһәмиәте! Өстөн карағанда, каланың халкы ла айнык вә саф күренә» [4, 198-се б.]. Олаталары еренә килеү шағирдың күңеленә бәлки айырыуса юғары күтәрәнкелек өстәп ебәргәндер. Әйе, олаталары еренә. Тукай менән башкорт халкын, билдәле булыуынса, әсәһе һәм баһаны (әсәһенәң атаһы) яғынан кан-кәрзәшлек ептәре лә бәйләй. Әлегә «Исемдә калғандар» әсәрәндә шағир улардың исемдәрән телгә алып үтә: «...Бынан һуң атам Өсәйлә карьяһы Зиннәтулла хәзрәттең Мәмдүдә исемле кызын алмыштыр». Зиннәтулланың сығышы хақында Тукайдың замандашы, күренекле ғалимыбыз З.Ш. Шакиров кызыклы мәғлүмәттәр, иштәлектәр язып калдырған. Шулардың берәһе түбәндә тулыһынса килтерелә.

«...1929 й. Арғаяш кантоны Ғәшир ауылында мөдәрис Фәйезхан Ғабдулла Тукайдың әсәһе Мәмдүдәнең атаһы Зиннәтулла мулла тураһында түбәндәгеләрзе һөйләнә:

Татар шағире Тукайдың әсәһе яғынан булған баһаны үзөнә йәш сағында беззәң ошо Ғәшир ауылында хәлфә булып, балалар укытып торған. Бәйеттәр, йырзәр сығарған, уларзы мәжлестәрзе укыған, йырлаған. Хәлит ауылынан Хәким исемле берәү менән кара-каршы бәйеттәр, шиғырзәр әйтешкән, хаттарзы үз-ара шиғырзәр менән язышыр булғандар. Түбәндә Зиннәтулла хәлфә укый торған бәйеттәрзән (бер егет менән бер кызың кара-каршы һөйләшеүзәрәнән) бер-ике юл күсерәбез:

Егет:

Ач ишегәң, бән күрәйем, сәнең буйың зифа дирләр!

Кыз:

Бәнем буйым зифа дирсәң, су буйында куғаларзы күрмәнеңме?

Егет:

Ач тәзәрәң, бән күрәйем, сәнең йөзөң гүзәл дирләр.

Кыз:

Бәнем йөзөм гүзәл дирсәң, тау битендә кызарып

бешкән еләктәрзе күрмәнеңме?

Ғәшир ауылында бер нисә йылдар балалар укытып торғас, Зиннәтулла хәлфә үзе менән бер-ике малайзы әйәртеп, зурырак белем алыу ниәте менән Казан яғына укырға китә. Кышкарзамы, Курсыламы укып, шул якта урынлашып кала. Мин үземдәң шәкерт сағымда Зиннәтулла хәлфәне күрзем. Ул минән: Ғәшир ауылы эргәһендәгә кайындар ишәндәрме әле? Йәй көндөрәндә дуҫ-иштәр менән улардың төптәрәндә ултырғылай торғайнык, йәш сактар ине! – тип куя һәм ул кайындарға Зиннәтулла карттан сәләм әйтәргә куша.

Ул кайындар 1929 йылда ла күкрәп ултыралар ине әле.

Зиннәтулла үзе төп кайзан һуң? тигән һорауға Фәйезхан мөдәрис түбәндәгә мәғлүмәтте бирә:

Зиннәтулла хәзрәт – Пермь губернаһы Оса өйәзе Кажмакты ауылынан. Асаба башкорт булып, Ғәйнә ырыуының Тол-Ғәйнә тармағынан.

Зиннәтулла башта Оса өйәзе, Ғәйнә иле, Солтанкай ауылында Шируан исемле Бохаранан укып кайтқан бер хәзрәттән укыған.

Быны һөйләгән Фәйезхан мулла үзе Казанда «Мөхәммәдиә» мәзрәсәһендә байтак вақыттар укып белем алғандан һуң, үзөнә тыуған ауылы булған Ғәшир ауылына кайтып имам һәм мөдәрис булған, мәзрәсә асып, дәрәс әйткән. Дин дәрәстәрәнән башка тарих, география, һисап фәндәре лә укытқан. Башкорт тарихы, халык әдәбиәте тураһында ла бер ни тиклем мәғлүмәте бар ине. Русса китаптар за укый ине.

Язып алдым: З. Шакиров. 1929 йыл, 25 июль». (Рәсәй Фәндәр академияһының Өфө филми үзәге архивы. Ф. 3. Оп. 25. Д. 2).

Күрәһегез, З. Шакиров иҫтәлегендә әйтелгәнсә, шағирҙың әсәһе Мәмдүдә (Бибимәмдүдә) Ғәйнә ырыуының Тол-Ғәйнә тармағы башкорто Зиннәтулла хәҙрәттең кызы. Заманында З. Шакиров Казанда Тукай менән осрашып, был хакта уның үз ауызынан ишетә [1, 113–114-се бб.]. Шағирҙың язмаларына карағанда, Өфөнөң тәбиғәт һауаһы ғына түгел, кала халкы һулаған рухи һауа ла уның күңеленә бик ятышлы булып кала. Тукай башкорт еренә халкын да, уның шағирын да үз итә. Мәжит Ғафуриҙың күңел торошон үз хәле менән сағыштыра: «Мәжит әфәнде Ғафури менән күрештек. Ул миңә карағанда ла йыуашланған һәм донъя тарафынан баһылған һымак күренде. Уның менән безҙе мосахәбәбәз (әңгәмәбәз – *М.И.*) күп ваҡыт күзәр аркыры ғына йылына ине. Ситтән безҙе караған кеше, икебезҙе әле генә хисапһыҙ каты шаярып, һунынан әсәләре кыйнап, бер минут элек кенә илауҙан туктаған балаларға окшатыр ине. Нишләйек һуң? Шаярыр инек – әле генә яҙмыш ханым кыйнаған; илар инек – әле күзән йәшебәз зә кипмәгән [4, 199-сы б.] М. Ғафури менән ул кала урамдары буйлап йөрөгә сыға. «Был каланың һауаһы латиф, һаулыҡ бағышлар булғанға, хәүефһезерәк күрәм. Ағизел буйындағы баксаға барып, бер нисә сәғәт ағас төптәрендә ятам. Шунда ук кымыз за бар», – ти ул [4, 323-сө б.].

Өфөлә сакта оло хислә бөйөк шағир, моғайын, касандыр ошо Башкортостан ерендә тыуып-үскән әсәһен һәм баһаһын хәтерләмәй калмағандыр; сөнки урындағы халыҡка, уның йәшәү рәүешенә, рухи мазәниәтенә шағирҙың иғтибары ғәйәт зур була. Кала баксаһында ял иткән мәлдә ул бер шәкертте осратып: «Һин курайза уйнай беләһеңме?» – тип һорауҙан сак-сак тыйылып кала [4, 200-сө б.]. Өфөлә шағир күренкә йырсылар менән осрашып, башкорт йырҙарын биреләп тыңлай. «Петербург профессорҙары башкорт халкының бик тизҙән монкариҙ буласағына (бөтөүенә – *М.И.*) иман иткәндәр. Башкорттарҙың ғәзәт вә әхлактарын язып һәм кейем вә зиннәттәрән музей өсөн тикшереп ятмактар икән... Ысын башкорт рухы вә башкорт моңо менән йырҙар за граммафонға алынып калһа, бының... аҙмы әһәмиәте булыр ине? – тип әсенә Тукай. – Ләкин милләтебәз диңгезенә ынйылары төптә ятып, «ул-был»дары ғына өскә калка шул [4, 197-се б.]. Башкорт халкының яҙмышы, рухи донъяһы тураһында уйланғанда, кем белә, әсәһенә арнап Өфөгә килерҙән ике йыл самаһы элек язылған бер шиғырының айырым юлдары ла бәлки уның хәтере аша үткәндәр:

Үпкәнәндән бирле, әсәй, иң ахыры кәррә һин,
Һәр ишектән һөрзә улыңды мөхәббәт һаксыһы.
Бар күңелдәрҙән йылы, йомшак һинең кәбер ташы,
Шунда тамһын күз йәшемдә иң асы һәм татлыһы! [2, 128-се б.].

Теп-теүәл бер быуат та биш йыл элек бөйөк Тукайҙың Өфөгә килеп, кан-кәрзәшлек тамырҙары менән бәйләнгән ысын мәғәнәһендәге туғандаш халкы менән осрашыуы, Мәжит Ғафуриҙы күрәүә әзәбиәт һөйөүселәр күңелендә яҙғы бер сыуак көн һымак булып кала. Язмаларына карағанда, Тукайҙың үз күңелендә лә шундай тәһсәрат калған булырға тейеш: «13 көн Петербург «ризығын» ашағас, тағы Өфөгә табан сәфәр иттем... Өфөгә кайтһам, Өфө мине кейәү көткән кыз кеүек көтөп торған. Әтраф кейенгән. Йәм-йәшел. Кояш көлә. Яз еткән, яз!..»

1912 й. язында Ғабдулла Тукайҙың Өфөгә килеп, шағир Мәжит Ғафури менән осрашыуы Сәйфи Кудаштың «Язғы каршылағанда» повесында ентәклә сағылдырылған.

Сығанактар һәм әзәбиәт

1. Ғәлләмов А., Яйыҡбаев К. Халыҡ укуытыусыһы // Ағизел. 1981. № 4.
2. Тукай Ғ. Әсәрҙәр: 4 томда. Казан, 1976. Т. 2.
3. Тукай Ғ. Әсәрҙәр: 4 томда. Казан, 1976. Т. 3.
4. Тукай Ғ. Әсәрҙәр: 4 томда. Казан, 1976. Т. 4.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭМБЛЕМАТИКА В ДУХОВНОЙ ПАРАДИГМЕ ЭСТЕТИКИ АННЫ АХМАТОВОЙ

Актуальной проблемой современного литературоведения в контексте развития мировой культуры является взаимосвязь литературы с устным народным поэтическим творчеством. Важной задачей современной науки является раскрытие своеобразных, исторически обусловленных закономерностей обращения литературы к фольклору в разные эпохи, определение динамики этих связей, изучение фольклоризма писателей каждого периода развития литературы.

Несмотря на разноплановость работ, рассматривающих творчество Анны Ахматовой, фольклоризм как целостная проблема применительно к ее поэзии полностью не исследована. Фольклорная эмблематика и образность определяются спецификой авторского восприятия устного поэтического творчества и реализуется на идейно-тематическом, композиционном, образном, языковом уровнях. Фольклорные традиции не существуют в художественном мире Ахматовой изолированно; они активно взаимодействуют с литературными традициями и с религиозными интенциями.

Ахматова выделяется в кругу акмеистов, так как у нее было особое отношение к народно-поэтической традиции. Как отмечает Грякалова Н.Ю., «в поэтической системе акмеизма произошло изменение функциональной роли фольклора. Определенным образом это было связано с декларативно заявленной западной ориентацией. В отличие от «младосимволистов», апеллировавших в своем творчестве к национальным корням, акмеизм подчеркивал преемственную связь с традициями Шекспира, Рабле, Вийона, Готье» [1, с. 48]. По характеристике А. Блока, акмеизм «не носил в себе никаких родимых «бурь и натисков», а был привозной «заграничной штучкой» [2, с. 1962]. По-видимому, этим отчасти объясняется и тот факт, что в эстетике акмеистов русский фольклор не стал одним из органических элементов.

На этом фоне особенно ярко выделяется творчество Ахматовой с ее художественными поисками, неразрывно связанными с наследием национальной культуры. Не случайно А. Блок, выступая против эстетства и формализма акмеистов, выделил Ахматову как «исключение». Прав оказался В.М. Жирмунский, который уже в 1916 г. связывал будущее русской поэзии не с акмеизмом, а с преодолением его: «Нам грезится, что новая поэзия может стать более широкой – не индивидуалистической, литературной и городской, а общенародной, национальной, что она включит в себя все разнообразие сил, дремлющих в пародии, в провинции, поместье и деревне, а не только в столице, что она будет вскормлена всей Россией, ее историческими преданиями и ее идеальными целями, совместной и связанной жизнью всех людей, пребывающих не в уединенной келье, а в дружном соединении друг с другом и с родной землей» [3, с. 127]. Именно по линии преодоления акмеизма, от субъективности лирического дневника через трудные поиски эпической формы к темам большого гражданского звучания шла эволюция лирики Ахматовой.

Поэзия Ахматовой представляет собой необычайно сложный и оригинальный сплав традиций русской и мировой литературы. Преодоление акмеизма А. Ахматовой лежит в сфере авторского сознания и обусловленности субъектных форм лирики. Одной из форм такого расширения акмеистической парадигмы являются рецепции, культурная парадигма. Факторы рецептивной природы поэтики Ахматовой – особенности восприятия истории. Влияние А. Пушкина, поэтов пушкинской школы, Е. Баратынского, М. Лермонтова, Н. Гоголя, Ф. Тютчева, Л. Толстого, русского психологического романа, современной русской литературной традиции, а также мировой классики: Данте, Шекспира, православно-христианской эстетики и семиотики обусловили не только широкий цитатный слой, но и создание новых поэтических контекстов, новую модификацию

художественности. Рецепции, являющиеся выражением культурной парадигмы, обусловили полигенетичную природу поэтики А. Ахматовой. Но был еще один, не менее важный для Ахматовой, источник ее поэтического вдохновения – русское народное творчество.

Появление узнаваемых фольклорных мотивов является одной из своеобразных черт ранней лирики Ахматовой. Уже современников поразили черты поэтики Ахматовой, позволявшие, по словам Мандельштама, «в литературной русской даме двадцатого века угадывать бабу и крестьянку» [4, с. 1923].

Духовная парадигма в эстетике Ахматовой выявляет за внешней религиозностью образов фольклорную эмблематику. Типичные для православного сознания образы вещуньи, плакальщицы соседствуют в ранний период творчества с блудницами, беженками. Полифония образного ряда обусловлена не только продуманной ориентированностью на собеседника, новеллистическую композицию. Развитие ядра в сюжет – переживания, чувства в рассказ об очередной истории реализует метахудожественность, в которой различима онтологическая ценность вещи. Вписанная в сферу сакрализованного пережитого чувства, вещь становится своего рода «кодом» лирической эмоции.

Во второй, условно говоря, мифологический период ахматовского творчества наблюдается трансформация предметных образов. Изменение структуры вещи восходит к фольклорно-эпической эстетике, архетипам поэтического сознания, мифу. Мифопоэтическая модель мира, целостность мироощущения, это, с одной стороны, следование мифу христианско-православной культуры. С другой стороны, лирический герой ранней Ахматовой – человек, для которого безусловна знаковая сущность народного сознания. Осознание пророческой роли поэзии, учительного слова, имеющего на Руси исключительный семиотический статус, акцентируют элементы литургического стиля. Жанровые стилистические конструкты «молитв», «предсказаний» вносят исповедальное начало в лирическое мироощущение героя.

Народная песенная стихия оказалась близка поэтическому мироощущению ранней Ахматовой. Лейтмотив первых сборников Ахматовой – женская доля-судьба, горести женской души, рассказанные самой героиней. Выделение женского поэтического голоса – характерная черта эпохи, своеобразно отразившая общую тенденцию развития русской поэзии начала XX в. – усиление лирического начала в поэтическом творчестве.

На первый взгляд, стремление изобразить женский лирический характер с особым акцентом на национальном, более свойственно М. Цветаевой с ее ярким «русским стилем» конца 10-х – начала 20-х гг. XX в. Не столь явно, но глубже и серьезнее подобные процессы происходили в поэтическом мышлении Ахматовой. Ее лирическое «я» как бы раздваивается, у героини, связанной с изысканной атмосферой литературных салонов, появляется «фольклорное отражение». Как отмечает Л. Гинзбург, «городской мир, Ахматовой имеет... двойника, возникающего из песни, из русского фольклора... Эти песенные параллели важны в общей структуре лирического образа ранней Ахматовой. Психологические процессы, протекающие в специфике городского уклада, протекают одновременно и в формах народного сознания, как бы исконных, общечеловеческих» [5, с. 124]. Так, например, это хорошо видно в стихотворении «Ты знаешь, я томлюсь в неволе»:

Ты знаешь, я томлюсь в неволе,
О смерти Господа моля.
Но все мне памятна до боли
Тверская скудная земля.
Журавль у ветхого колодца,
Над ним, как кипень, облака,
В полях скрипучие воротца,
И запах хлеба, и тоска.
И те неяркие просторы,

Где даже голос ветра слаб,
И осуждающие взоры
Спокойных загорелых баб

[6, с. 318].

Не случайно Ахматова применяет здесь прием противопоставления мятущейся, «томящейся» героини и «спокойных загорелых баб» – через родство с землей Ахматова старается преодолеть этот разрыв, показать его относительность.

Жанровая специфика преобладающих поэтических форм – это онтология личности, иллюстрирующая роль функциональных доминант – *диалога* и *памяти*. Лирический портрет, послание, посвящение, эпитафия своей жанровой структурой обязывали поэта к диалогичности как бытийному самоосуществлению лирического субъекта. Прямая речь раннего лирического героя сменяется в поздней лирике *чужим словом*.

Особую роль в системе *чужого слова* Ахматовой играют фольклорные жанры. С одной стороны, функционирование эстетики фольклора мотивировано постоянными персонажами: образами «*подсудимой*», «*городской сумасшедшей*», «*каторжаночки*». С другой стороны, субъектные формы лирического мироощущения проявляют границу сознательного и мнимо бессознательного. Поэт прибегает к стилизации фольклора в поисках эстетических парадигм и мифомоделей сознания. Интересен и другой случай: «*Для тебя я долю хмурую / Долю-муку приняла*», сменяется риторическим: «*Или любишь белокурую, Или рыжая мила?*». Здесь явно прослеживается фольклорная линия, возрождающая традиции лирической песни и частушки. Синтез в границах одного текста отражает вновь феномен совмещения драматического сюжета (любви-самопожертвования, любви – самоотречения) с неуловимой иронией в стиле синекдохи. Образы вещуньи, свидетельницы, плакальщицы как смена женщины женой описаны С. Аверинцевым.

Раннее творчество Ахматовой – прежде всего лирика любовного чувства, часто неразделенного. Смысловые акценты, появляющиеся у Ахматовой в трактовке любовной темы, оказываются во многом близки традиционной лирической песне, в центре которой – неудавшаяся женская судьба. Вот, например, в стихотворении Ахматовой «*Муж хлестал меня узорчатым...*», общая лирическая ситуация стихотворения типологически соотнесена с народной песней: и горькая доля-судьба женщины, отданной за нелюбимого, и фольклорный образ жены-«узницы», ждущей у окна своего суженого.

Муж хлестал меня узорчатым,
Вдвое сложенным ремнем.
Для тебя в окошке створчатом
Я всю ночь сижу с огнем...
Для тебя я долю хмурую,
Долю-муку приняла...

[7, с. 425].

Фольклорная традиция – особенно песенная – в значительной степени повлияла на поэтический язык и образность ахматовской лирики. Народно-поэтическая лексика и разговорный синтаксис, просторечие и народные присловья выступают здесь органическим элементом языкового строя: *Горе душит – не задушит, / Вольный ветер слезы сушит, / А веселье, чуть погладит, / Сразу с бедным сердцем сладит* [6, с. 62].

Из фольклора, из народных верований и образ улетающих журавлей, уносящих души умерших. Он часто возникает у Ахматовой, несет важную семантическую нагрузку и связан либо с темой уходящей любви, либо с предчувствием собственной смерти: *Так раненого журавля / Зовут другие: курлы, курлы!* [6, с. 94] или: *И я, больная, слышу зов, / Шум крыльев золотых...* [6, с. 643].

С поэтическим строем народной песни связан характер метафоризации в лирике Ахматовой: *То змейкой, свернувшись клубком, / У самого сердца колдует, / То целые дни голубком / На белом окошке воркует.* [6, с. 702] или: *Серой белкой прыгну на ольху. / Ласочкой пугливой пробегу, / Лебедью тебя я стану звать...* [7, с. 411].

В стихотворении 1914 г. вещная метафоричность обозначила бездомность, безытность, духовное скитальчество как феномены русского сознания. Здесь берет начало тема ухода из четырех стен, от себя, от «блага».

Утомительный гул разговоров,
Желтой лампы безжизненный зной...
Все мы бражники здесь, блудницы,
Как невесело вместе нам!
На стенах цветы и птицы
Томятся по облакам

[8, с. 44].

В целом же поэзия Анны Ахматовой характеризуется классической простотой и ясностью стиля, конкретностью и «вещностью» образного строя, высоким лиризмом, мелодичностью. Все это – явный отголосок фольклорного мироощущения поэтессы, ее близости к народным истокам.

Источники и литература

1. Грякалова Н.Ю. Фольклорные традиции в поэзии Анны Ахматовой // Русская литература. 1982. № 1. С. 47–63.
2. Блок А. Собр. соч.: В 8-ми т. М.; Л., 1962. Т. 6. (Электронный ресурс) // Режим доступа: <http://ahmatova.niv.ru/ahmatova/kritika/gryakalova-folklornye-tradicii-v-poezii-ahmatovoj.htm>.
3. Жирмунский В. Преодолевшие символизм. Анна Ахматова // Жирмунский В.М. Теория литературы. Поэтика. Стилистика. Л., 1977. С. 106–133.
4. Мандельштам О. Буря и натиск // Русское искусство. 1923. № 1. С. 80 (Электронный ресурс) // Режим доступа: <http://ahmatova.niv.ru/ahmatova/kritika/gryakalova-folklornye-tradicii-v-poezii-ahmatovoj.htm>
5. Червинская О. Акмеизм в контексте серебряного века и традиции. Черновцы, 1997.
6. Ахматова А.А. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1998. Т. 1.
7. Ахматова А.А. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1998. Т. 4.
8. Ахматова А.А. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1998. Т. 2. Кн. 1.

С.А. Искандарова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

АРАБО-ПЕРСИДСКИЕ ТРАДИЦИИ СТИХОСЛОЖЕНИЯ В МУНАЖАТАХ ШАМСЕДДИНА ЗАКИ

*Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ
и Правительства Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02018*

Мунажат (от араб. «обращение с мольбой к богу») является музыкально-поэтическим жанром башкирского творчества. Происхождение данного жанра связано с проникновением религии ислам, с влиянием арабо-персидской культуры и литературы. Обычно мунажаты имели религиозно-дидактический характер. Большинство из них посвящались восхвалению Аллаха, в них произносились мольбы к нему. В мунажатах лирико-философской направленности звучали мотивы раздумий о жизни, рассуждения о бренности бытия. Существовали мунажаты, посвященные пророку Мухаммаду, религиозным праздникам – Уразе, Маулиту, Курбан-байраму. Большую роль в становлении и развитии жанра оказали суфийские поэты – последователи особого мистико-философского учения. Согласно исследованиям Г.С. Кунафина, мунажат в башкирской поэзии достигает расцвета в XVII – XIX вв., что было связано с резким увеличением в крае мусульманских мектебов и медресе [4, с. 83].

Возникнув в письменной поэзии, мунажаты прошли путь фольклоризации, превратившись в жанры, одновременно существующие как в книжной поэзии, так и в фольклоре [2, с. 15].

Одним из поэтов в башкирской поэзии XIX в., обратившимся к этому жанру был Шамседдин Заки (1822–1865). Известный поэт-суфий, ученый, знаток Корана, шейх Шамседдин бин Ярахмад родился в д. Зяк-Ишметово (Эзяк) Оренбургского уезда (ныне Куюргазинского района Республики Башкортостан). Так как поэт был незрячим, его творческое наследие дошло до нас в виде записей его учеников-шакирдов. В данной работе мы обратились к рукописному сборнику (1915), составленному его односельчанином Зинатуллой Мухаммедрахими [5]. В нем записана биография поэта и включены его поэтические произведения на арабском, персидском и тюркском языках. Большая часть его поэзии озаглавлена называемами, однако среди них имеются и стихотворения, именованные мунажатами и байтами. Всего в сборнике на тюркском языке записаны десять мунажатов.

Поэтическая форма и лексика мунажатов Шамседдина Заки соответствует высокому стилю поэзии. Язык мунажатов поэта отличается обилием заимствований с арабского и персидского языков, присутствием арабо-персидских грамматических норм. По поэтическому построению мунажаты созданы в метрической системе аруз, заимствованной из арабо-персидской поэтики. Метрика аруз была характерна лишь для книжной поэзии и являлась показателем литературной образованности поэта. Об этом в частности свидетельствует биограф Шамседдина Заки – Зинатулла Мухаммедрахими, который писал, что поэт «имея природную склонность к поэзии, обучился науке аруз, и сочинял стихи, применяя различные размеры. Являясь обладателем приятного голоса, во время их чтения, подобно одержимому, он притягивал внимание людей своими проникновенными стихотворениями» [5, с. 40].

Метрика аруз основана на чередовании стоп с долгими и краткими слогами. Поскольку в тюркских языках гласные не отличаются по долготе, напевное исполнение позволяло растягивать или укорачивать слоги в словах, входящие в стопы, согласно формуле поэтического размера.

В мунажатах Ш. Заки было выявлено использование четырех размеров аруза. Этими размерами являлись рамаль и хазадж, каждый из которых имел по две разновидности. Отметим, что размеры рамаль и хазадж были характерными для творчества большинства башкирских поэтов XIX – начала XX в. [3, с. 62] Рассмотрим каждый из них по отдельности:

Рамал-и мусаддас-и махзуф – *рамаль шестистопный с усеченной последней стопой*. Размер строится по формуле **فاعلاتن فاعلاتن فاعلن** – фа‘илатун фа‘илатун фа‘илун со следующей схемой (слева направо): – 0 – – | – 0 – – | – 0 – (знаком «–» обозначен долгий слог, «0» – краткий слог):

Йә илаһи рәхмәт әйләгел безә

Кылмағыл безне ғазабыңа сезә... [5, с. 133].

Рамал-и мусамман-и махзуф – *рамаль восьмистопный с усеченной последней стопой*. Размер строится по формуле **فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن فاعلن** – фа‘илатун фа‘илатун фа‘илатун фа‘илун со схемой: – 0 – – | – 0 – – | – 0 – – | – 0 – :

Язу эш кылан кешегә изге халәт инмәде

Изге халәт истәян яуызлығы әл сонмады... [5, с. 97].

Хазадж-и мусаддас-и махзуф – *хазадж шестистопный с усеченной последней стопой*. Парадигмой данного размера является **مفاعيلن مفاعيلن فاعلن** – мафа‘илун мафа‘илун фа‘илун со схемой: 0 – – – | 0 – – – | 0 – – :

Илаһи илә куркулардан азад

Илаһи илә иршад әйләгел шад... [5, с. 96].

Хазадж-и мусамман-и салим – *хазадж восьмистопный полный*. Размер строится по формуле **مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن مفاعيلن** – мафа‘илун мафа‘илун мафа‘илун мафа‘илун со схемой: 0 – – – | 0 – – – | 0 – – – | 0 – – – :

Яландыр барча әкүәлем Имандыр кар әфғәлем

Юкдыр нич изге эғмәлем Дөшуар булды бәнем хәлем... [5, с. 102].

В строфическом построении своих мунажатов в большинстве случаев Ш. Заки использовал арабо-персидские формы *маснави* (аа-бб-вв-гг...) и *газели* (аа-ба-ва-га...). Количество бейтов в среднем составляет 8–14 бейтов, в редких случаях их число достигает 23–25 бейтов.

В то же время отдельные мунажаты поэт создал применив форму *мусаммат-и мухтасар* – сокращенный мусаммат, представляющую особую форму газели с внутренними рифмами, где каждое двустипие образует четверостишие с рифмами аааб-вввб-гггб... [1, с. 247]. К одному из таких мунажатов относится его произведение, имеющее довольно большой объем «Все мои слова являются неправдой» («Яландыр барча экуәлем»):

Биниһайәт яздыкым чук
Алып барыр азыкым юк
Барыр ерем яулак тарлык
Дөшуар улды бәнем хәлем [5, с. 102].

К одной из традиций арабо-персидской поэтики относилось указывание *тахаллуса* – поэтического имени или псевдонима автора в конечном бейте стихотворения. Тахаллус можно встретить и в мунажатах Шамседдина Заки:

Бәс мөнәжәт әйтте Шәмседдин ғәриб
Сән кабул иткел аны әй мөстәжиб [5, л. 134].

В своих мунажатах поэт строго следует арабо-персидским поэтическим традициям и в рифме. Согласно арабо-персидским поэтическим традициям, рифма основывается на графическом повторении букв, представляя собой точную рифму. Основной буквой рифмы является буква *рави*, которая должна была входить в корень или основу рифмующихся слов.

Рассмотрим рифмы в его произведении «Бог,ними завесу с моих глаз» («Илаһи пәрдә күтәр күземдән»), написанном в форме газели с рифмами аа-ба-ва-га. В рифмующихся словах күземдән – йөзөмдән – кендөзөмдән – йөзөмдән – эземдән... – наблюдается использование точной рифмы, где буквой *рави* является согласная з, входящая в корень слова.

В мунажатах Шамседдина Заки обнаруживается также и употребление *редифа* – повторяющегося слова или группы слов, следуемых после рифмы в конце строки. Редиф являлся не только украшением поэтического стиля, но и играл важную смысловую роль. Например, в его мунажате «О горе, не осталось ни сил, ни терпенья» («Әй дәриға такәт сабыр карарым калмады») использован редиф «калмады» («не осталось»):

Әй дәриға такәт сабыр карарым калмады
Ихтирамы дөшмөшөм чөн ихтиярым калмады
Дөшдө ғәм гәрд әбйәт шимде вөджүдем кимәсе
Шөйлә батдым кем монафиғым рәхәт барым калмады... [5, с. 100–101].

Согласно арабо-персидским поэтическим традициям, рифмующиеся слова, предшествующие редифу, также должны были иметь точную рифму. В данном мунажате слова карарым – ихтиярым – барым... – являются словами с точной рифмой, где буквой *рави* выступает согласная р, входящая в корень слова.

Таким образом, в мунажатах Шамседдина Заки наблюдается соблюдение арабо-персидских традиций в принципах стихосложения, которые отразились и в ритмике, и в строфике и в рифме.

Источники и литература

1. Бомбачи А. Тюркские литературы: Введение в историю и стиль / Сокращ. пер. с англ. Л.В. Горяевой // Зарубежная тюркология. М., 1986. Вып. 1: Древние тюркские языки и литературы. С. 191–293.
2. Галина Г.С. Башкирские баиты и мунажаты: Тематика, поэтика, мелодика. Уфа, 2006.
3. Искандарова С.А. Особенности метрического стихосложения аруз в башкирской поэзии в первой трети XX в. // Вестник Челябинского государственного университета. 2011. № 11 (226). Филология. Искусствоведение. Вып. 53. С. 62–65.

4. Кунафин Г.С. И песней, и сатирой: Развитие жанровой системы башкирской литературной песенной и сатирической поэзии XIX – начала XX вв. Уфа, 1999.

5. НА УНЦ РАН. Ф. 3. Оп. 5. Д. 46.

И. Исмоилов

(ТошДЎТАУ, Тошкент, Ўзбекистон)

ЎЗБЕК АДАБИЕТШУНОСЛИГИДА НИЗОМИЙ «ХАМСА»СИНИНГ ҚИЕСИЙ ТАДҚИҚИ

Илес Низомий ҳаёти ва ижодини ўрганиш ўзбек адабиётшунослигида муайян тарихга эга бўлиб, бу борадаги ишлар, дастлаб, таржима йўсинида бошлаган. Қутб XIV аср ўрталарида шоирнинг «Хусрав ва Ширин» достонини туркий тилга ўгирган бўлса, XV асрда Ҳайдар Хоразмий «Махзан ул-асрор»га жавобан «Гулшан ул-асрор» достонини езади. Кейинги ишлар адабиётшуносликка яқин, кўпроқ едномани характерида бўлиб, мумтоз адабиётга хос бўлган ижодкорнинг бир пайтда адабиётшунос сифатида ҳам намоён бўлиши билан характерланади. Хусусан, Алишер Навоий «Хамса» муқаддималарида Низомийга алоҳида боб ажратади, девонлари таркибидаги кўплаб лирик асарларда едга олади. «Насойим ул-муҳаббат» номли тазкирасида Низомийни шайх сифатида эътироф этиш билан бирга ижоди, дунёқараши, «Панж ганж»нинг моҳияти борасида махсус бир бобда қайд этади. Мазкур едномалар васф, мадҳ ва ҳурмат ифодасигина эмас, Низомий ижоди ҳақидаги, умуман, бадиий ижод ҳақидаги адабий қарашлар ифодаси, Низомий ижодига берилган бадиий-эстетик баҳо эди. Бирор ўзбек адиб еки адабиётшуноси Навоийга қадар Низомий «Хамса»си тўғрисида бунчалик кенг тўхталган эмас. Шу боис ўзбек низомийшунослигининг асосчиси сифатида Навоийни эътироф этиш тўғри бўлади.

Давлатшоҳ Самарқандий «Газкират уш-шуаро»да (XV аср) Низомийга махсус боб ажратиб, шахсияти, ижоди, «Панж ганж» хусусида мухтасар маълумотлар беради. Масалан, «Хамса» ҳақида шундай дейди: «Ва дар рўзгори шайх «Хамса»-ро жам накарда буданд ва ҳар як дoston жудо буд, то баъд аз вафоти шайх ин китобро дар як жилд жам карданд ва фузало «Хамса» ном ниҳоданд» [6, 136 б.]. XVIII асрга келиб «Хамса» езишни мақсад қилган Нишотий ҳам «Хусн ва Дил» достонининг IX бобида хамсанавислик анъанасига мувофиқ Низомийни зикр этади [15, 440 б.]. XIX асрга келиб Огаҳий «Ҳафт пайкар»ни насрий йўлда таржима қилди, мутаржим Шоҳ Ҳижрон «Қиссаи Дороби Зарринкамар»да «Иқболнома»нинг ихчам баенини берган бўлса, Нурмуҳаммад Бухорий ва Мулла Фозил Ҳомушийлар Низомий «Хамса»сини шарҳлаш жараенида «Искандарнома»га батафсилроқ тўхталишти [4, 7 б.]. Фитрат жадидлар даврида Низомийнинг «Хусрав ва Ширин» достони сюжети ва манбаларига эътибор қаратди [17]. 30 йиллар сўнгига келиб Низомий таваллудининг 800 йиллиги муносабати билан шоирнинг адабий меросини ўрганиш ҳамда илмий-назарий асосда тадқиқ этиш ишлари жадаллашти. 1940 йиллар атрофида қардош республикаларда бир нечта илмий тадқиқотлар яратилди [9, 3 б.]. Бирок бу даврда ўзбек адабиётшунослигида жиддий тадқиқот кўзга ташланмайди.

1947 йил уруш туфайли кечиктирилган юбилей нишонланди. Шу йили М. Шайхзода сўзбошиси билан «Гулдаста» («Панж ганж»дан парчалар) китоби, 1948 йил эса В. Зоҳидовнинг «Дуне адабиётининг нуроний сиймоси» рисоласи чоп этилди [7]. Бу адабиётшунослигимизда Низомий ижоди ҳақда дастлабки таҳлилий характерга эга махсус рисола бўлиб, шундан сўнг саксонинчи йиллар бошигача бундай ишлар кўринмайди. Аммо 1956 йил ўзбек низомийшунослигига билвосита алоқадор бўлган Е.Э. Бертельснинг «Низоми» деб номланган монографияси эълон қилинди [2].

1982 йил Ш. Шомуҳамедов шоир лирикасидан қилган бир неча таржималарини жамлаб «Низомий шеърятдан» номи остида чоп этди [14], мутаржим айна шу йилларда Низомий шеърлари, «Махзан ул-асрор» ва «Ҳафт пайкар»дан қилган таржималарини «Шарқ классиклари меросидан» туркумида ҳам нашр қилди. Ф. Сулаймонова 1985 йил «Низомий «Хамса»сига ишланган расмлар» номли қўлланма ҳам тайерлади. Ва ниҳоят,

1985 йилга келиб Н. Маллаевнинг ўзбек адабиётшунослигида биринчилардан бўлиб, Низомий ҳаёти ва ижоди ҳақида нисбатан тугал маълумот берувчи, илмий таҳлил ва кузатишларга бой «Низомий Ганжавий мероси ва унинг маърифий-тарбиявий аҳамияти» номли жиддий тадқиқоти эълон қилинди. Ф. Сулаймонова 1991 йил «Ақл ва тафаккур кучи» номли рисоласида яна Низомий ижоди ҳақида махсус тўхталиб, Х. Дехлавий, А. Жомийлар ижоди билан қиёсан таҳлил этади [16]. 1994 йил келиб М. Ганихонов «Низомий ва Қутб «Хусрав ва Ширин» дostonларининг қиёсий таҳлили» мавзусида диссертация ҳимоя қилди. Тошкентда 2002 ва 2007 йилларда Низомий ижодига бағишлаб ўтказилган илмий анжуман материаллари тўплам ҳолида нашр этилди [5]. Азиз Қаюмов «Ҳафт пайкар» хусусида ўз тадқиқотларини эълон қилди [21]. Сўнгги йилларда О. Бўриев Низомий «Панж ганж»ини, Ж. Субҳон эса «Иқболнома»ни ўзбек тилига таржима қилди. 2016 йилда «Махзан ул-асрор» Жамол Камол таржимасида нашр этилди. Ўзбек адабиётшунослигида шоир ижоди ҳақида булардан бошқа сўзбоши, мақола ва тезислар ҳам мавжуд [8].

Маълум бўлдики, адабиётшунослигимизда Низомий ижоди борасида қилинган ишлар, шоир меросининг салмоғи ва кўлами назарда тутилса, етарли эмас. Модомики, XI аср ва ундан кейинги давр туркий адабиётнинг ривожини, қонуният ва ўзига хосликларини аниқлашда, хусусан, ўзбек адабиётида бутун бир даврни ташкил этувчи Навоий мероси тадқиқи борасида Низомий ижоди муҳим ўрин тутар экан, шоир ижодини янада чуқурроқ тадқиқ этиш зарурияти долзарб бўлиб тураверади. Бу борадаги ишларнинг долзарбларидан бири Низомий ва Навоий «Хамса»ларининг қиёсий таҳлилидир. Адабиётшунослигимиз айни пайтгача мазкур масалада муайян натижаларга эга. Жумладан, М. Муслиҳиддинов тўрт хамсанавис – Низомий, Дехлавий, Жомий ва Навоий «Хамса»ларининг илк дostonларини қиёсий ўрганди [12]. Таҳлиллар «Хайрат ул-аброр», «Махзан ул-асрор», «Матла ул-анвор» ва «Тухфат ул-аҳрор» дostonларида комил инсон талқини ва тасвирида ҳар бир шоирга хос хусусий ва муштарак жиҳатларни еритишга қаратилган бўлиб, шу орқали улуғ мутафаккир адибларимизнинг исломий-тасаввуфий қарашлари, ахлоқий-маънавий фикрлари, ғояларини китобхонга етказиш мақсад қилинган.

С. Эркинов Алишер Навоийнинг «Фарҳод ва Ширин» дostonи ва, умуман, Фарҳод образини мавжуд бўлган асарларнинг тарихи ва шу силсилада Фарҳод қиссасининг Навоийга хос талқини масаласини монографик йўсинда текширган [20]. Тадқиқотда Шарқ адабиётида Навоийгача яратилган «Хусрав ва Ширин», «Фарҳоднома» номлари билан машҳур бўлган асарларни кўздан кечириш, «Фарҳод ва Ширин» тарихини чуқур ва атрофлича тадқиқ этиш, Фарҳод номи билан боғлиқ асарларни, уларнинг ўзига хос ютуқларини тўғри тушуниш ва баҳолаш билан бирга, ўрта аср Шарқ адабиётида Фарҳод қиссасининг пайдо бўлиши, қиссанинг генезиси ҳамда ғоят мураккаб ривожланиш босқичларини белгилаш масалалар еритилди. Кейинчалик Т. Аҳмедов Навоий «Хамса»сининг учинчи дostonи «Лайли ва Мажнун» генезисини қиёсий ўрганди [1]. Тадқиқот Лайли ва Мажнун ҳақидаги қиссаларнинг вужудга келиши, Яқин ва Ўрта Шарқда кенг тарқалиши, асосан, улуғ ўзбек шоири Алишер Навоий «Хамса»сининг учинчи дostonи «Лайли ва Мажнун»нинг ғоявий-бадий таҳлиliga бағишланган [13].

Сўнг С. Ҳасановнинг Навоий «Сабъаи сайер» дostonи ўрганилган тадқиқоти юзага келди [22]. Унда Фирдавсий, Низомий, Дехлавий, Навоий, қисман Ашраф баҳромномаларининг сюжети, композицияси, Баҳром образининг эволюцияси, дostonлардаги ҳикоятлар генезиси, ижодкорнинг бадий маҳорати масалалари; дostonлардаги умумийлик, анъана, ўзаро таъсир, уларнинг ўзига хослиги, бадиияти таҳлил қилинган. [11].

Афсуски, Алишер Навоий «Хамса»сининг сўнгги дostonи «Садди Искандарий» ҳақида бундай деб бўлмади. Ҳозирга қадар Навоийнинг бу дostonи хамсанавислик анъанаси деб ҳисобланадиган Низомий дostonлари, хусусан, «Искандарнома» билан қиёсий ўрганилган эмас. Ҳолбуки, Навоийнинг «Садди Искандарий»сини Низомий, Хусрав, Жомий, Шерозий, Аҳмадий ва бошқа кўплаб шу мавзудаги Шарқ ва Ғарбда яратилган

асарлар билан солиштириб ўрганиш жуда бой ва қимматли хулосаларга асос бўлади. Бу адабиётшунослигимизнинг ечилмаган энг долзарб масалаларидандир.

Масаланинг яна бир жиҳати шуки, ўзбек адабиётшунослигида Низомий «Искандарнома»си ҳам махсус ўрганилмаган. Н. Маллаев юқоридаги рисоласидагина дostonга махсус ўрин ажратиб, анча батафсил таҳлил этган. В. Зоҳидов эса, асосан, Низомийнинг «пантеистик монизми» еки шоир ижодининг ижтимоий моҳияти ҳақида сўз юритади. Низомий «Искандарнома»си ҳақида адабиётшунослигимиздаги бошқа қайдлар ҳам шу каби бўлиб, аксарият ҳолларда бир-икки сатрлик, кўпи билан ярим-бир саҳифа атрофидаги такрорлардир. Ўзбек ва Озарбoжон адабий алоқалари текширилган кам сонли ишларда [18], ўзбек ва форс-тожик адабий алоқаларини махсус текширган Э. Шодиевнинг ишларида Низомий ва Навоий ижоди борасида умумий фикрлар учрайди, «Искандарнома»лар хусусида махсус кузатишлар йўқ [19]. Ўз даврида бундай эҳтиезни қардош ва чет тилларда еритилган тадқиқотлар қоплаган бўлиши мумкин, аммо бугун ушбу масалалар устида қайтадан бош қотириш, мавҳум еки атайлаб четлаб ўтилган жиҳатларга диққат қилиш, комплекс тарзда, тўла ҳаққонияти билан муқояса қилиш даври етди.

Адабиётшунослигимизда Низомий «Искандарнома»си тўғрисида алоҳида тадқиқот бўлмаса ҳам, махсус қарашлар бор. В. Зоҳидовга кўра Искандар Низомийнинг комил, идеал шоҳи, у дунени ўз адолати билан фатҳ этган [7, 28 б.] тарзидаги кўпроқ Низомий ижодининг умумий мазмунини баен қилади. Н. Маллаев Низомий «Искандарнома»ни езишда ўз олдига қандай вазифаларни қўйгани ҳақида шундай езади: «Низомий бу дostonида ижтимоий-сиесий ва фалсафий қарашларини яқунлаш ҳамда адолатли ва маърифатпарвар подшонинг мукамал образини яратиш вазифасини қўяди» [9, 61 б.]. Олим ижтимоий-сиесий ва фалсафий қарашларни яқунлаш деганда аввалги тўрт дostonда илгари сурилган қарашларни назарда тутайди, яъни мутафаккир аввалги дostonларида баен қилган фикру мулоҳазаларини сўнгги дostonда умумлаштиради, қарашларига хулосавий мавқе ва эпик кўлам беради, шу боис асари ҳажми 10 000 байтдан ошган эди. Н. Маллаев Искандар образининг яратилиш тарихи ҳақида ҳам анча батафсил маълумот беради [10, 492 б.]. Н. Маллаев Искандар ҳақида сўзлар экан, дейди: «...Бу образ айрим элементлари билан тарихий Искандарга – Александр Македонскийга ўхшаса ҳам, лекин у тарихий Искандарнинг айнан ўзи эмас. Шу билан бирга, у оғзаки ва езма адабиётда яратилган Искандар образининг такрори ҳам эмас» [9, 66 б.].

Албатта, Низомий Искандари ўзига қадар яратилган қаҳрамонлардан ўсиб чиққан, аммо янги ижодкорнинг мақсад ва истакларини сингдирган оргинал образ эди. Ф. Сулаймонова эса ўз рисоласида «Искандарнома»нинг яратилиши ва ундан кўзланган мақсад ҳақида шундай езади: «Искандарнома»нинг реал Александр тарихига ҳеч қандай алоқаси йўқ. Шоирнинг асосий мақсади идеал ҳоким, файласуф-шоҳ, набий-шоҳ, бутун инсоният учун бахт-соадат излаган донишманд образини яратиш эди [16, 25 б.].

Назаримизда, олима шоир мақсадининг кўпгина жиҳатларини тўғри таъкидлагани ҳолда, нима учундир Искандар образининг Александр Македонский шахсияти ва тарихи билан алоқадор эканлигини инкор этади. Бу борада Низомий муқаддимада тўхталиб, Искандарнинг насабидан тортиб бутун жаҳонгирлиги афсонаю ривоятларга қоришиб кетганини ва диққат билан яҳудий, насроний ва паҳлавий тилларидаги манбаларни ўрганган ва уларнинг қайси бирида ҳақиқатни кўрган бўлса, ана ўша маълумотларни асарига киритгани, унга назм йўли билан безак берганини айтади, яъни Низомийнинг ўзи бош қаҳрамонининг тарихи ва ҳақиқати билан жиддий қизиққан. Бизнингча, адабиётшунос бунда Искандарнинг образлик мақомини назарда тутган. Таъкидлаш керакки, хорижлик шарқшунослар томонидан Александр Македонский ва шарқ адабиети масалалари анча батафсил ўрганилган [3].

Низомий ижодига бағишлаб ўтказилган илмий анжуман материаллари орасида ҳам, афсуски, «Искандарнома»га оид тадқиқотлар мавжуд эмас. Низомий меросининг ўзбек адабиётшунослигида ўрганилиши борасида яна шуни ҳам айтиш мумкинки, бизда кўпроқ «Ҳафт пайкар» ва «Хусрав ва Ширин» дostonлари ўрганилган. Хулоса шуки, Низомий

«Искандарнома»сини махсус текшириш, айниқса, «Садди Искандарий» билан қиесий-типологик ўрганиш Навоий ижоди ва бу орқали ўзбек адабиети тарихини янада кенгроқ ва чуқурроқ еритиш имконини беради.

Адабиет

1. Аҳмедов Т. Алишер Навоийнинг «Лайли ва Мажнун» достони. Тошкент, 1970.
2. Бертельс Е.Э. Низами. М., 1956.
3. Бертельс Е.Э. Роман об Александре и его главные версии на востоке // Избранные труды. М., 1965 Т. 4; Кастюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972; Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр македонский и Восток. М., 1980; Алиев Г.Ю. Темы и сюжеты Низами в литературах народов востока. М., 1985.
4. Ганжавий Низомий. Иқболнома / Ж. Субҳон таржимаси. Тошкент, 2009.
5. Ганжалик даҳо. Низомий номидаги ТДПУда ўтказилган илмий анжуман материаллари. Тошкент, 2002; Низомий ва ўзбек адабиети. Низомий номидаги ТДПУда ўтказилган илмий анжуман материаллари: ўзбекча ва форсча матнда. Тошкент, 2007.
6. Давлатшоҳи Самарқандӣ. Тазкирату-ш-шуаро. Хучанд, 2015.
7. Зоҳидов В. Дуне адабиетининг нуруний сиймоси. Тошкент, 1948.
8. Имомназаров М. Мумтоз форс шеърляти. Тошкент, 2013; Имомназаров М. Низомий Ганжавий // Қишлоқ ҳақиқати. 1991. № 6; Ҳомидий Ҳ. Кўҳна Шарқ дарғалари. Тошкент, 1999; Еркин Муҳаммад Ҳалим. Низомий Ганжавийнинг туркий девони // Ўзбекистон адабиети ва санъати. 2012. 22 июн.
9. Маллаев Н. Низомий Ганжавий. Тошкент, 2015.
10. Маллаев Н. Ўзбек адабиети тарихи. Тошкент, 1976.
11. Муртазоевнинг Б. «Алишер Навоий «Сабаи сайер» ва Хусрав Дехлавий «Ҳашт беҳишт» дostonларининг қиесий таҳлили»: Филол. ф. к. ... дис. Тошкент, 1991. Тадқиқотда Низомий ижодига ҳам муурожаат этилган.
12. Муҳиддинов М. Комил инсон – адабиет идеали. Тошкент, 2005.
13. Нарзуллаева С. Тема «Лейли и Меджнун» в истории литературы народов Советского Востока. Тошкент, 1988.
14. Низомий шеърлятидан. Ш. Шомухамедов таржимаси. Тошкент, 1982.
15. Нишотий. Хусн ва Дил. Дoston. Шеърлар / Нашрга тайерловчилар: Ҳ. Расул ва И. Ражабов. Тошкент, 1967.
16. Сулаймонова Ф. Ақл ва тафаккур кучи. Тошкент, 1991.
17. Фитрат А. Фарҳод ва Ширин дostonи тўғрисида // Танланган асарлар. II жилд. Тошкент, 2000. Бу ҳақда қаранг: Болтабоев Ҳ. Низомий Ганжавий ижоди Фитрат талқинида. Илмий анжуман материаллари. Тошкент, 2007.
18. Шарипов М. Навоий ва адабий алоқалар. Тошкент, 1968.
19. Шодиев Э. Алишер Навоий ва унинг салафлари. Ленинобод, 1967; Алишер Навоийнинг форс-тожик тилидаги асарлари. Тошкент, 1990; Навоий ва еш тожик адиблари. Тошкент, 1969; Алишер Навоий ва форс-тожик адиблари. Тошкент, 1989.
20. Эркинов С. Навоий «Фарҳод ва Ширин»и ва унинг қиесий таҳлили. Тошкент, 1971.
21. Қаюмов А. Асарлар. VIII жилд. Тошкент, 2009.
22. С. Навоийнинг етти тухфаси. Тошкент, 1991.

А.М. Ишегулова

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

КОНЦЕПТ НАМЫС ‘СОВЕСТЬ’ В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСНЯХ

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ по проекту «Лексика башкирского песенного фольклора в этнолингвистическом освещении», № 15-34-01021

В современном языкознании в рамках антропоцентрической парадигмы развивается целый ряд направлений. Изучение языка во взаимодействии с культурой способствовало зарождению, формированию и развитию когнитивной лингвистики, а также положило начало новому направлению в языкознании – лингвокультурологии, исследующей

проявления культуры народа, которые отразились и закрепились в языке. В настоящее время основными понятиями лингвокультурологии являются «картина мира», «концепт», «концептуальный анализ». Проблеме изучения концептов языковой картины мира посвящены труды как отечественных, так и башкирских ученых (Н.Д. Арутюновой, Г.Х. Бухаровой, Е.С. Кубряковой, Д.С. Лихачева, З.Д. Поповой, Л.Х. Самситовой, Ю.С. Степанова, И.А. Стернина, В.Н. Телия и многих др.).

Термин «концепт» достаточно широко используется в современной научной литературе. Целям и задачам нашей статьи наиболее подходит определение, данное автором словаря «Константы. Словарь русской культуры» Ю.С. Степановым, который пишет: «Концепт – это как бы сгусток культуры в сознании человека; то, в виде чего культура входит в ментальный мир человека. И, с другой стороны, концепты – это то, посредством чего ... обычный человек ... сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее» [5, с. 43].

Башкирские народные песни – это и есть «сгусток культуры в сознании человека», поэтическое отображение и образное выражение народного мировосприятия, социально-бытового опыта и т. д. Л.Х. Самситова отмечает: «Концепт является центральной категорией в научно-лингвистическом описании языкового отражения мира. Складываясь на основе личного и культурного опыта, концепты являются духовным наследием в сознании народа, результатом познания окружающего мира, отражающим языковую картину и национальный менталитет» [4, с. 1376]. В связи с этим изучение концептов на материале фольклорных текстов представляется особенно актуальным.

В языковой картине мира башкир *намыс* 'совесть' является одним из значимых этических концептов. «Философский энциклопедический словарь» предлагает следующее понимание лексемы 'совесть' – «способность личности осуществлять нравственный самоконтроль, самостоятельно формулировать для себя нравственные обязанности, требовать от себя их выполнения и производить самооценку совершаемых поступков» [8, с. 594].

В «Толковом словаре русского языка» В.И. Даля дано следующее определение совести – «нравственное сознание, чутье или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзывается одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее от лжи и зла; невольная любовь к истине и добру» [3, с. 607].

В «Русско-башкирском словаре педагогических и психологических терминов» *совесть* – способность человека осуществлять нравственный самоконтроль, самооценка совершаемых поступков, ответственность за собственные действия перед окружающими людьми; выражение нравственного самосознания личности [6, с. 81].

В «Толковом словаре современного башкирского литературного языка» слово *намыс* определяется как «оценка своих собственных поступков, чувство ответственности за свое поведение» [7, с. 272].

Концепт «*намыс*» 'совесть' – одна из определяющих этических категорий в языковой картине мира башкир. В башкирском языке функционирует множество пословиц и поговорок, касающихся понятия «*намыс*»: *намыс аксанан киммэт* 'честь дороже денег', *намысты һатып алып булмай* 'честь не купишь', *намыс булмаган ерзә бәхет булмаҫ* 'там, где нет чести, нет счастья', *намыслы кеше – ырыслы кеше* 'совестливый человек – счастливый человек', *үлемдән намыс көслө* 'честь сильнее смерти' и т. п. Исходя из паремий башкирского языка, «*намыс*» можно определить как основную ценность человека (как видим, наблюдается противопоставление этических и материальных благ, приоритет нравственного над материальным).

Анализ текстов башкирских народных песен [2] показывает, что в них слово *намыс* 'совесть' употребляется в двух значениях:

1. Внутренний мир человека, воспитанность, порядочность. В народе испокон веков в человеке высоко ценились благоразумие, отношение между людьми, воспитывалось

уважительное отношение к другому (старшему, женщине, мужчине, гостю и др.), почтение, которое является символом мудрости, рассудительности. *Намыс* является нравственной нормой, согласно которой действует человек. В текстах часто встречаются выражения: *намыстан куркыу* 'бояться совести', *намыслы кеше* 'совестливый человек совесть', *намыс кушмау* 'совесть не позволяет', *намыс һаклау* 'поступать по совести', *намыс итеу* 'стыдиться', *намыс һатыу* 'потерять совесть, досл. продавать совесть' и т. п. Приведем пример из текста:

[Абдулла ахун] *мизалга исең китеп,*

Намысыңды һаттың һин. «Абдулла-ахун» [2, с. 92].

[Абдулла ахун] из-за той медали

Совесть вышла из тебя. «Абдулла ахун» [3, с. 79].

2. Концепт *намыс* 'совесть' особенно часто встречается в текстах песен о Родине, военной тематики и включает в себя «значение честь, доброе имя». Башкиры издавна защищали свои земли от врагов, захватчиков, чужаков. Башкир был сильно привязан к родной земле, не жалея жизни, с оружием в руках вставал на ее защиту. Песни богаты раздумьями о героическом прошлом, выражают героический дух людей, готовых умереть за Родину. Защищать свою честь или честь Родины – самый благородный поступок для башкира. Примеры:

Ил намысын һаклап, яуга сыгыу –

Батыр егеттәрзең бурысы. «Салауат батыр» [2, с. 60].

Честь земли батыры защищают,

У батыров есть закон такой. «Салават-батыр» [3, с. 51].

Јукайзарга китеп ант итәбез:

Намысыбыз яуга һакларбыз. «Икенсе әрме...» [2, с. 75].

Уходя на битву, мы клянемся:

Сохраним достоинство и честь. «Вторая армия» [3, с. 66].

Таким образом, проанализировав башкирские народные песни, можно прийти к следующему выводу: *намыс* 'совесть' – 1) в языковой картине мира башкир является нравственной нормой, согласно которой действует человек для того, чтобы найти верное направление для своей деятельности в обществе и достичь успеха; 2) это добрая, незапятнанная репутация, честное имя, уважение со стороны общества, в котором признается ценность личности.

Источники и литература

1. Башкирское народное творчество. Песни. Уфа, 1974. Кн. 1.
2. Башкирское народное творчество. Песни (Дооктябрьский период). Уфа, 1995. Т. 8.
3. Даль В. И. Толковый словарь русского языка: современная версия. М., 2010.
4. Самситова Л. Х. Понятие концепта в лингвокультурологии: История развития, структура, классификация // Вестник БашГУ. Т. 19. 2014. № 4.
5. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. М., 2004.
6. Суфьянова Н.Ф. Русско-башкирский словарь педагогических и психологических терминов. Уфа, 2002.
7. Толковый словарь современного башкирского литературного языка. Уфа, 2004.
8. Философский энциклопедический словарь. 2-е изд. М., 1989.

Л.К. Ишкильдина
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ИНИЦИАЛЬНЫЕ СОГЛАСНЫЕ «Т» и «Д» БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В СРАВНЕНИИ С ПРАТЮРКСКИМИ *t и *d

Проблему тюркского анлаута ученые решают по-разному. М. Рясянен, А.М. Щербак, Г. Дерфер и их сторонники восстанавливают в пратюркском только один

дентальный смычный – глухой (сильный) **t-*, появление звонкого (слабого) **d-* связывают с позиционным озвончением. М. Ряснен, соглашаясь с Г.Й. Рамstedтом, отмечает вероятность **t- > d-* под влиянием фразового ударения [7, с. 138]. А.М. Щербак объясняет появление *d-* в огузских языках и тувинском как результат ослабления степени напряженности пратюркского **t-* [8, с. 90–91].

Дж. Клоусон, исходя из свидетельств уйгурского языка, к пратюркскому состоянию возводит только звонкий **d-*.

Другую точку зрения выдвинул З. Гомбоц (1912), который в свое время восстанавливал в алтайском троичное противопоставление: **t-* (тюрк. **t-*, монг. **t-*, тунг. **t-*) – **d-* (тюрк. **t-*, монг. **d-*, тунг. **d-*) – **δ* (тюрк. **j-*, монг. **d-*, тунг. **d-*). Данную гипотезу развивает В.М. Иллич-Свитыч (1963). Существование начального *d-* в огузских языках, а также в тувинском и тофаларском наталкивает его на мысль о двоичном пратюркском противопоставлении **t-* и **d-*, которые ведут себя следующим образом: пратюрк. **t-* ~ огуз. *t-* (*t- > d-*) ~ тувин., тоф. *t-* (*t- > d-*) ~ прочие языки *t-*; пратюрк. **d-* ~ огуз. *d-* ~ тувин., тоф. *d-* ~ прочие языки *t-* [4, с. 44]. Для остальных тюркских языков В.М. Иллич-Свитыч предлагает принять изменение **d- > *t-*, «приведшее к совпадению двух дентальных фонем в одной (*t-*). Следы дихотомии, возможно, сохранены и здесь. Мы имеем в виду ряд слов с начальным **d-*, употреблявшихся преимущественно энклитически, так что в фонетическом слове позиция **d* оказывалась серединой; в таких случаях *d* сохранено большинством тюркских языков, ср. тюрк. **dē-* ‘говорить’, **daγu* ‘также, и’, *däyin*, *däyri* ‘до’, возможно, *dört* ‘четыре’» [4, с. 43]. Теория В.М. Иллича-Свитыча дорабатывается С.А. Старостиным и А.В. Дыбо. А.В. Дыбо после рассмотрения полного материала по начальным *t/d* приходит к выводу, что «в огузских языках наблюдается в основном три ряда соответствий: а) тур., гаг., аз., турк. *d*; б) тур., гаг., аз., турк. *t*; в) тур., гаг. *t*, аз., турк. *d* (только в заднерядных словах)» [3, с. 49–50]. Реконструируемая московскими учеными **t* и **d* для пратюркского подтверждается на огузском материале. Как было отмечено В.М. Иллич-Свитычем, в кыпчакских языках **t-* и **d-* совпали в одном **t-*. «В большинстве случаев фиксируется именно такое развитие. Однако иногда в части языков и диалектов наблюдается фиксация *d* на месте исконного **d*, что является архаизмом. Вопрос о позициях, в которых сохраняется начальный звонкий, рефлексация по языкам и ареалам нуждается в кропотливом изучении и сборе материала» [6].

Мы провели исследование пратюркских смычных **t-* и **d-* на материале одного из кыпчакских языков – башкирского. Попытка сравнения дентальных смычных выявила следующие группы:

1. Пратюркский **t-* сохраняется, если в конце слога идет глухой согласный: пратюрк. **topurak* ‘почва’ – башк. *тунрак*; пратюрк. **ta/yp-* ‘находить’ – башк. *тан-*, пратюрк. **tut-* ‘держат’ – башк. *тот-*; пратюрк. **tekir* ‘ровный’ – башк. *такыр*, *тигез*; пратюрк. **tiik* ‘волос’ – башк. *төк*; пратюрк. **tok* ‘сытый’ – башк. *тук*; пратюрк. **tak-* ‘цеплять’ – башк. *так-* и т. д.

Исключение составляют следующие лексемы: башк. (лит.) *тун* ‘мяч’ – арг. [дуп]; башк. (лит.) *таҫма* ‘лента’ – дем. [дасма]; рус. *таз >* башк. (лит.) *тас* – ай., арг., миас., сальют., сев.-зап. диал. [дас/даз].

2. В положении, когда вслед за анлаутным глухим **t-* следует сонорный, происходит озвончение *t-* в башкирском, хотя существуют и глухие варианты: пратюрк. **teñiz* ‘море’ – башк. *диңгез*, караид. *тиңкес*; протоалт. **t’älV* ‘открытое место, открытое море’ – др.-тюрк. *tala* ‘степь’ – башк. (лит.) *дала*; пратюрк. **teken* ‘репейник’ – башк. *дегәнәк*, таньп. [тигәнәк], сев.-зап. диал. [тигәнәнк], дем. [дегәнәк /тегәнәк]; пратюрк. **tiin* ‘ночь’ – башк. (лит.) *төнөн* ‘ночью’ – сев.-зап. диал. [дөнән]; праалт. **t’òñké* ‘круглый’ – башк. (лит.) *туңәрәк* ‘круглый’, дем. *дүгәрәк*, миас., уршак., иргизо-кам. *дүңәрәк*, арг., гайн., дем., токсоран., средн. *дүвәрәк*, среднеурал. *дүгәрәк / дүңәрәк*, оренб. *деүгәрәк*; прототюрк. **tolku-* ‘бить о волнах, волна’ – башк. *тулкынлау* ‘волноваться, образовывать волны’ / *тулкын* ‘волна’, ик-сакмар. *дулкын*.

Сравним также примеры по говорам: башк. (лит.) *тамға* ‘клеймо’ – дем., ик-сакмар., вост. диал. [дамға]; башк. (лит.) *талан* ‘счастье удача’ – кыз., средн., ик-сакмар. [далан]; башк. (лит.) *тимгел* ‘пятно’ – кыз., иргиз. [димгел]; башк. (лит.) *тән* ‘тело’ – арг., миас., сальют., ик-сакмар., дем., средн., среднеурал., уршак., оренб., иргизо-кам. [дән]; башк. (лит.) *талай* ‘немного, несколько’ – сакмар. [далай]; башк. (лит.) *тары* ‘просо’ – дем., сев.-зап. диал. [дары], башк. (лит.) *тамға* ‘тавро, клеймо’ – дем., ик-сакмар., вост. диал., среднеурал. [дамға]; башк. (лит.) *тау* ‘гора’ – средн. [дау]; башк. (лит.) *тирмән* ‘мельница’ – дем. [дигермән / дирмән]; башк. (лит.) *тәрән* ‘глубокий’ – дем., средн. [дирән], ик-сакмар., среднеурал. [дэрән] и т. д.

Заемствования также включаются в процесс озвончения при последующем сонорном, например, (гр. > рус.) *талант* – сакмар. [далант], (нем. > рус.) *тамтак* ‘томпак’ – дем., средн. [дамтак], (араб.) *тарих* ‘история’ – миас. [дарих], (рус. > фр.) *тамбур* ‘род вышивки’ – дем. [дамбур] и др.

Если в инлауте представлен шумный звонкий, то в говорах также происходит озвончение $t > d$: башк. (лит.) *таба* ‘сковорода’ – арг., сальют. [даба]; башк. (лит.) *түбә* ‘крыша, потолок’ – арг. [дүбә]; башк. (лит.) *туғай* ‘луг’ – ай., арг., миас., сальют., ик-сакмар., средн., дем., среднеурал. [дуғай]; башк. (лит.) *туғын* ‘обод’ – дем., средн., ай., сев.-зап. диал. [дуғын / дуғым]; башк. (лит.) *тәгәрмәс* ‘колесо’ – дем., миас., среднеурал. [дәгәрмәс], арг. [дәнгәрсәк]; башк. (лит.) *тағы* ‘еще’ – арг., миас., ай. [дахы] и т. д.

3. Пратюрк. **d-* соответствует башкирскому *d-*, хотя есть и глухие варианты: пратюрк. **dört* ‘четыре’ – башк. *дүрт*, ай., караид., кыз., средн., верхнеб., кар.-кипчак. *түрт*; пратюрк. **dügi* ‘обрушенная крупа’ – башк. *дөгө*, средн., сакмар. [төгө]; пратюрк. **damor* ‘корень’ – др.-тюрк. *tamar, tamir* – башк. *тамыр*, арг. *дамыр*; прототюрк. **doñuŕ* ‘свинья’ – др.-тюрк. *toñuz* – башк. *дуңғыз* ‘кабан’;

4. Реконструируемый начальный пратюркский **d-* в башкирском языке соответствует глухому *m-* (по крайней мере, следующие лексемы не зафиксированы в звонком варианте): пратюрк. **dokkaz* ‘девять’ – башк. *туғыз*; пратюрк. **degiñ* ‘белка’ – др.-тюрк. *tejiñ* – башк. *тейен*, пратюрк. **degül* ‘не’ – башк. *түгел*, пратюрк. **dod-* ‘насыщаться’ – башк. *туй*; пратюрк. **dog-* ‘рожать’ – башк. *тыу-* и т. д. пратюрк. **dāt-* ‘иметь вкус’ – др.-тюрк. *tat-* – башк. *там-* ‘пробовать; иметь вкус’, *тамлы* ‘вкусный’.

Таким образом, можно констатировать неоднозначность не только пратюркского анлаута, но и прақыпчакского. Как видим, по приведенным примерам пратюркские формы не обнаруживают полного соответствия на башкирском материале.

Утверждения В.М. Иллича-Свитыча и его преемников не лишены достоверности. Видимо в древнетюркском наблюдается дихотомия инициальных *t-* и *d-*, т. к. ее следы обнаруживаются в одном из кыпчакских языков – башкирском. Для кыпчакских, по видимому, в большей степени был характерен действительно глухой *t-*, а *d-* есть, видимо, архаизм, который затронул определенные лексемы: *дүрт*, *дөгө*, *дуңғыз*, *дала*, *далан*, *дауыл*, *диңгез* и др., так как у них наблюдается широкий диапазон распространения по говорам башкирского языка, и они выступают как литературная норма. В татарском языке в указанных лексемах также употребляется звонкое начало. Вероятно, как это отметил еще А. Берта (1989), для этой категории слов для поволжско-кыпчакского должен восстанавливаться звонкий анлаутный *d-*. К этой же группе он относит некоторые ранние заимствования: монг. **delbege* ‘вожжи’ – башк., тат. *дилбегә*, монг. **dem* ‘сватовство’ – башк., тат. *дим* [Berta 1989, 194].

Обнаруженные примеры на переход $t > d$ в говорах представляют, следует понять, внутриязыковой процесс, т. к. обнаруживают определенную закономерность озвончения под влиянием последующих звонких согласных.

Источники и литература

1. Berta A. Lautgeschichte der Tatarischen Dialekte. Szeged, 1989.
2. Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002.

3. Дыбо А.В. Дентальные взрывные в пратюркском // *Аспекты компаративистики*. 1. М., 2005. С. 49–83.
4. Иллич-Свитыч В.М. Алтайские дентальные: *t, d, ð* // *Вопросы языкознания*. 1963. № 6.
5. Ишкильдина Л.К. Историческое развитие консонантизма башкирского языка (На материале диалектов): Дис. ... канд. фил. наук. Уфа, 2013.
6. Мудрак О.А. Историческая фонетика. Кыпчакская система фонем (рукопись).
7. Рясянен М. Материалы по исторической фонетике тюркских языков / Пер. с нем. А.А. Юлдашева. М., 1955.
8. Щербак А.М. Сравнительная фонетика тюркских языков. Л., 1970.

Список сокращений

аз. – азербайджанский, ай. – айский говор, араб. – арабский, арг. – аргаяшский говор, башк. – башкирский, верхнеб. – верхнебельский подговор подгов., гаг. – гагаузский, гр. – греческий, дем. – демский говор, др.-тюрк. – древнетюркский, ик-сакмар. – ик-сакмарский говор, иргизо-кам. – иргизо-камеликский говор, кар.-кипчак. подгов. – карагай-кыпчакский подговор, караид. – караидельский говор, кыз. – кызыльский говор,
миас. – миасский говор, нем. – немецкий, оренб. – говор оренбургских башкир, праалт. – праалтайский, пратюрк.- пратюркский, прототюрк. – прототюркский, рус. – русский, сакмар. – сакмарский подговор, сальют. – сальютский говор, сев.-зап. диал. – северо-западный диалект, средн. – средний говор, среднеурал. – среднеуральский говор, тур. – турецкий, турк. – туркменский, уршак. – уршакский подговор.

А.А. Куздыбаева
(*Актобе, Казахстан*)

СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ Б. АХМАДУЛЛИНОЙ

Б. Ахмадулина – уникальное явление в русской поэзии XX в. Уникальность ее состоит, прежде всего, в самобытности. Стиль Ахмадулиной легко узнаваем. Принадлежность стихотворения ее перу определяется и подбором слов, и их порой странным сцеплением, и специфической интонацией традиционного русского фольклорного плача, невнятного причитания. Последнее особенно заметно на ее выступлениях. Об этом же, но с противоположным знаком, пишет И. Шайтанов: «Белла Ахмадулина может оставить равнодушным, ибо у нее вы слышите – особенно в авторском исполнении – взволнованно-аффектированную интонацию, стиль отделанный под старину, под еще что-то изысканное, но слова, как такового, не слышите. Оно поглощено эмоциональным придыханием, стилистической отделкой – действительно, как в вещи, перегруженной украшениями, вы не ощущаете в стихе материала» [3, с. 17].

Не последнее место в создании ее идиостиля занимают архаизмы. Представляется необходимым проследить, чем же был обусловлен шаг Ахмадулиной в архаику. И. Бродский пишет: «Поэзия есть искусство границ, и никто не знает этого лучше, чем русский поэт. Метр, рифма, фольклорная традиция и классическое наследие, сама просодия – решительно злоумышляют против чьей-либо «потребности в песне». Существуют лишь два выхода из этой ситуации: либо предпринять попытку прорваться сквозь барьеры, либо возлюбить их. Второе – выбор более смиренный и, вероятно, неизбежный. Поэзия Ахмадулиной представляет собой затяжную любовную связь с упомянутыми границами, и связь эта приносит богатые плоды» [2, с. 253].

Белла Ахмадулина – поэт воспринимается наследницей, либо анахронизмом. Так или иначе, все исследователи ее творчества склонны связывать его с пушкинской эпохой. Это касается как внешней формы стихов (например, ее явная склонность к реминисценциям, знакам литературной традиции прошлого), так и «архаического» мироощущения Ахмадулиной (И. Шевелева справедливо говорит о любви Ахмадулиной, умеющей жить в придуманном ею мире, к антиквариату) [4, с. 165].

Таким образом, Ахмадулина обратилась к архаике, во-первых, в поисках преемственности. Она многим обязана XIX в., в том числе тематически. Одним из главных мотивов ее творчества является поэзия дружеского чувства, восходящая, главным образом, к Пушкину.

Новаторство Ахмадулиной было обусловлено ее отказом от языковой нормативности, естественной реакцией на существовавший долгое время «культ разговорности» в поэтическом языке. «Такой же отказ, только осуществленный прямо противоположными средствами, мы видим в поэзии ее товарищей – авангардистов < ... > Но и здесь Ахмадулина шла дальше авангардистов, такой выбор обладал имманентным нравственным протестом. В усложненности речевых ходов поэта таился призыв к восстановлению когда-то существовавших, но разрушенных представлений о благородстве, чести, человеческом достоинстве. Витиеватость, которую не раз обзывали манерностью, свидетельствовала о многоликости, переливах душевных состояний, о невозможности свести человека к сугубо социальной функции» [3, с. 17].

Особенность стиля Ахмадулиной определяется также и ее особым мировосприятием. «Особый свет падает на то и тех, с чем и с кем соприкасается Белла Ахмадулина в жизни и в литературе. Отсюда и ее уникальная способность < ... > и о простом, и о сложном говорить всегда сложно, т. е. высоко («высокими» словами. Архаизмы, большей частью, и обладают возвышенной экспрессией) и с полной уверенностью – поймут. А не поймут, так почувствуют, что, в принципе, одно и то же». Благодаря этому незначительное, на первый взгляд, приобретает значимость эпика. (Критики называли это абстрактным суперизыском, теряющим связь с действительностью).

Архаизмы занимают особое место в составе русской лексики. Сложным представляется вопрос о том, что считать в системе языка архаической лексикой, а также каков объем самого понятия «архаизм», как он соотносится, к примеру, с понятиями «славянизм» и «традиционно-поэтическая лексика», которые отдельно изучались рядом исследователей [3, с. 17].

И архаизмы, и славянизмы, и традиционно-поэтические слова относятся к пассивному словарному запасу. «Все, что тем или иным способом выпадает из активного языкового употребления, архаизируется, причем степень архаизации определяется временем и живым языковым сознанием говорящих» [2, с. 253]. Мы полагаем, что отношения между указанными понятиями являются родо-видовыми. Оговорим здесь же, что под традиционно-поэтическими словами (в том числе неславянского происхождения) и стилистическими славянизмами мы будем понимать собственно-лексические архаизмы. Таким образом, архаизм шире славянизма, так как может быть представлен и словом не славянского происхождения (русизм «ворог»), и шире традиционно-поэтического слова в качестве собственно-лексического архаизма, так как помимо этой группы существуют архаизмы лексико-фонетические, лексико-словообразовательные и грамматические. (В определении последних сложности нет, так как признак архаизации виден очень ясно).

Особое место в поэтике Б.А. Ахмадулиной занимают историзмы, т. е. названия исчезнувших предметов, явлений, понятий: опричник, кольчуга, жандарм, городской, гусар и т. п. [1, с. 480].

Появление этой особой группы устаревших слов, как правило, вызвано внеязыковыми причинами: социальными преобразованиями в обществе, развитием производства, обновлением оружия, предметов быта и т. д.

Историзмы, в отличие от прочих устаревших слов, не имеют синонимов в современном русском языке. Это объясняется тем, что устарели сами реалии, для которых эти слова служили наименованиями. Таким образом, при описании далеких времен, воссоздания колорита ушедших эпох историзмы выполняют функцию специальной лексики: выступают как своего рода термины, не имеющие конкурирующих эквивалентов. Историзмами становятся слова, различные по времени своего появления в языке: они могут быть связаны и с весьма отдаленными эпохами (тиун, воевода, опричнина), и с событиями

недавнего времени (продналог, губком, уезд). В лингвистической литературе подчеркивается доминирование функции исторической стилизации, выполняемой историзмами. Однако и в использовании слов этой группы Ахмадулина проявила «непохожесть» и своеобразие, выделяющие ее из плеяды поэтов второй половины XX в.

Обратимся к конкретным примерам:

1) Они глядят глазами голубыми
и в горницу являются гурьбой. «Несмеяна» [1, с. 34].

2) Зачем кафтаны новые надели
и шапки примеряли к головам? «Несмеяна» [1, с. 34].

3) Наряд мой боярский
скинут на кровать.
Мне хорошо бояться
тебя поцеловать. «Невеста» [1, с. 10].

4) Те, кто мотиву научили,
Сокрыли, как светец возжечь.
Немногого недоставало,
чтоб стала жизнь моя красна,
веретено мое сновало,
свисала до полу коса. «Вся тьма – в отсутствии...» [1, с. 443].

Посредством историзмов Ахмадулиной в приведенных стихотворениях создается стилизация фольклорная.

5) Две барышни, слетев из детской
светелки, шли на мост Кузнецкий... «Таруса» [1, с. 213].

6) Кто ей из веков отвечает кивком?
Чьим датам, сединам и ранам
не жаль и не мало пропасть мотыльком
в пленительном пекле багряном? «Смеркается в пятом часу...» [1, с. 240].

В данных примерах мы видим историзмы в их основной функции – создания колорита прошлого.

Следующие два случая демонстрируют метафорическое использование историзмов:

7) На Ладоги вечернюю кольчугу
он смотрит все угрюмей и сильней. «Вошла в лиловом...» [1, с. 460].

8) Добывшая двугорбием ума
тоску и непомерность превосходства,
она насквозь минует терема
всемирного бездомья и сиротства. «Биографическая справка» [1, с. 111].

В первом случае мы имеем дело с исторической метафорой. «Историзм» ее достигается на уровне ассоциативном, вызывая образы, связанные с временами Ледового побоища. Метафора эта, описывающая лед, покрывающий озеро, как кольчугу, призвана создать более выразительный образ, поэтизировать речь.

Значение же образа терема всемирного бездомья и сиротства выявляется в контексте стихотворения при сопоставлении с подобными: провинция ее державной муки, селения беды, двор последнего страданья. Стихотворение посвящено Марине Цветаевой, и с помощью вышеописанных выразительных сочетаний (очень цветаевских) показан ее жизненный путь, неуклонный путь постепенного отторжения ее миром, закончившийся во дворе последнего страданья (Елабуга), где она покончила с собой.

Как мы могли убедиться, преобладающей функцией историзмов в поэтических текстах Б. Ахмадулиной является функция фольклорной стилизации. В связи с этим уместно вспомнить уже приведенное нами выше замечание И. Бродского об особом стиле Ахмадулиной, специфической интонации традиционного русского фольклорного плача, невнятного причитания.

Архаизмы органично входят в ткань лирических произведений Беллы Ахмадулиной, участвуя в образовании ее неповторимого поэтического стиля, и употребляются для поэтизации речи, создания высокой экспрессии или иронии, служат приемом исторической и фольклорной стилизации. Кроме того, они могут указывать либо на конкретное произведение другого автора, либо являются показателями (маркерами) литературной традиции определенной эпохи.

В употреблении архаической лексики с точки зрения ее состава, Ахмадулина, как мы убедились, в значительной степени традиционна, привлекая привычные для поэзии слова в качестве стилеобразующих средств.

Как кажется, архаичность языка (лексическая и грамматическая) стала неотъемлемой частью поэтического стиля Ахмадулиной. Можно предположить, что намеренная архаизация, ориентация на традиции, использование языковой архаики во всех возможных функциях и вне зависимости от тематической направленности текста – это и есть самый стиль поэта Б. Ахмадулиной.

Источники и литература

1. Ахмадулина Б. Избранное. М., 1988.
2. Бродский И. Зачем российские поэты // Ахмадулина Б. Миг бытия. М., 1997. С. 253–257.
3. Шайтанов И. Пусть слово тяжелеет: Черты современной поэтической личности // Литературное обозрение. 1984. № 1. С. 17–27.
4. Шевелева И. Женское и материнское... // Наш современник. 1988. № 3. С. 165–168.

Р.П. Кузьмина

(ИГИиПМНС СО РАН, Якутск, Республика Саха (Якутия))

ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ НЕКОТОРЫХ ЭВЕНСКИХ ГОВОРОВ В УСЛОВИЯХ ПОГРАНИЧЬЯ (НА ПРИМЕРЕ ВЕРХНЕКОЛЫМСКОГО ГОВОРА)

Эвены на территории Республики Саха (Якутия) расселены небольшими группами по таким северным улусам, как Кобяйский, Эвено-Быгантайский, Нижнеколымский, Аллаиховский, Верхнеколымский, Усть-Янский, Момский, Томпонский, Оймяконский, Среднеколымский, Абыйский, Верхоянский и Булунский.

В Верхнеколымском улусе Якутии эвены компактно, в количестве 95 чел., проживают в одном населенном пункте – в с. Утая. В селе имеются общеобразовательная школа, фельдшерско-акушерский пункт, детский сад, дом культуры, сельская библиотека. Основной хозяйственной деятельностью эвенов данной локальной группы является оленеводство. На сегодняшний день поголовье оленей составляет 1236 голов.

Специальные исследования языка эвенов данной локальной группы ранее не проводились. В научной литературе имеются лишь фрагментарные сведения по языку верхнеколымских эвенов [1; 2; 4; 6; 7].

В 2014 г. научными сотрудниками Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН была осуществлена экспедиционная поездка в Верхнеколымский улус Якутии с целью фиксации лингвистических материалов эвенов и исследования сохранившихся у них культурных традиций и обрядов, отраженных в иллюстративных примерах. В результате полевых исследований были собраны языковые и этнографические материалы данной этнической группы. Информантами выступило старшее поколение эвенов в возрасте от 62 до 78 лет. В ходе лингвистических исследований обнаружилось, что интерференция наблюдается на всех уровнях языка. Особенно это заметно в области фонетики и лексики. В речи верхнеколымских эвенов отмечается использование значительного количества лексем, заимствованных из якутского языка. Согласно проведенным социолингвистическим исследованиям, язык верхнеколымских эвенов подвергся ассимиляции. Среди эвенов данной локальной группы на родном языке говорит только старшее поколение. Число владеющих языком не превышает 10 чел.

Носители эвенского языка все чаще предпочитают использовать в быту якутский язык. Данная тенденция наблюдается не только у представителей исследуемой группы эвенов. Нужно заметить, что по всей территории, где проживают эвены, в частности, у тюгясирских эвенов из Эвено-Бытантайского улуса Якутии, произошел полный переход с эвенского языка на якутский [2, с. 64–66].

В современном мире происходит трансформация, деформация традиционной культуры малочисленных народов Севера, в том числе и эвенов. Несмотря на все эти изменения, эвены в большинстве своем, хоть и фрагментарно, сохраняют духовную и материальную культуры. Это относится и к эвенам Верхней Колымы, сохранившим духовную и материальную культуры, но утратившим материнский язык.

К примеру, у народов Севера, в том числе у эвенов, Огонь имел не только практическое, но и священное значение. С Огнем связано наибольшее количество запретов. Дух Огня эвены называли «Тов мухонни». К Огню обращались с просьбой, его почитали, при переезде на новое место его обязательно кормили. Обряды кормления Огня сопровождалась особыми словами и благопожеланиями – *һиргэчин*.

Например, об обряде поклонения культу огня рассказывает 78-летняя П.И. Слепцова: «Би тогу эрэгэр улэвтэтэм. Только элэ Һыранкала благоустроенной дьу, оһокта як-та ачча, илэ-дэ эһэнни улэр. Тала дьулай Арылахла исми дьэ улэдьим. Эрэв һиргэчим дьиһинэн тогу улэникэн гөһнэс бичэ». (букв. «Я огонь постоянно кормлю. Только здесь, в Зырянке, благоустроенный дом: ни печки, ничего нет, негде кормить. Поеду домой в Арылах и покормлю (огонь). Это благопожелание надо произносить, угощая огонь»).

Сакральное отношение к данному культу устойчиво вне зависимости от возраста или социального положения, сохраняется у многих групп эвенов и в настоящее время. Культ огня-очага уходит корнями в прошлое народа. Как отмечает исследователь Попова У.А.: «Огонь, костер очага был прежде главной святыней в жилище эвенов. По традиционным представлениям, в нем воплощался главный покровитель семейного счастья, любви, согласия и всяческого благополучия человека – Тбү мураһ'н'и (досл. «огня невидимый дух»» [3, с. 184].

У верхнеколымских эвенов сохранена технология обработки меха, культура выделки шкур и декорирование данных материалов. Основным материалом является шкура оленя. Работа, связанная с выделкой и обработкой шкур, достаточно трудоемкая, она состоит из нескольких этапов. Вот что рассказывает о данном процессе наш информант П.И. Слепцова: «Эрэк-тэмэр тэргэс унто. Орон нандаван тэргэһэһэнни. Эмиэ һо улэлкэн, тэргэһу тэргэһэһэнни, тарит тар бастан һиганни, һигрид`и олгичанни, тарит кочайанни, кочайдарид`и инһаттан һуссид`и дьэ кочайанни, эртэвэн эмиэ кочайанни, уһһон эмиэ кочайанни. Тарич тар дьэ орон һаканд`ин уһһэнни. Орон һаканд`ин астарид`и дьэ илам-адив, д`өр инэһив нэһчирид`и дьэ иннэс, монһоннас, һов гору монһоннас тэмбэс окон. Тарич тар дьэ һаһананни, унтоһ һаһананни, тар һайыралбу һаһананни». (букв. «А это замшевые унты. Шкуру оленя выделываешь. Тоже трудоемкая работа замшу выделывать: сначала снимаешь шкуру; сняв, сушишь; затем снимаешь мездру; удалив мездру, стрижешь шерсть и затем опять снимаешь мездру. Затем печенью оленя смазываешь. Смазав печенью оленя, два-три или сколько-то дней держишь и затем выделываешь, мнешь, очень долго мнешь, до размягчения. После этого шьешь унты, перчатки такие шьешь»).

Верхнеколымские эвены при выделке и обработке шкур пользуются теми же инструментами и материалами, какими пользовались их далекие предки: кочай «скребок (каменный, для выделки шкур)», кэрдэ «кожемялка с зубцами», орын һаканни «печень оленя», һолон` «растение, растущее в горах» и др.

Общеизвестно, что в современном мире культура и образ жизни коренных малочисленных народов Севера подвергаются сильнейшим ассимиляционным и глобализационным процессам. Однако на основании лингвистического материала, собранного в 2014 г. членами экспедиции в Верхнеколымском улусе Якутии, можно утверждать, что эвены данной этнической группы продолжают следовать своим обрядам и

в большинстве случаев сохраняют традиционное хозяйство и культурные особенности.

Источники и литература

1. Бурыкин А.А. Язык малочисленного народа в его письменной форме (На материале эвенского языка). СПб., 2004.
2. Кузьмина Р.П. Система гласных фонем верхнеколымского говора эвенского языка // Альманах современной науки и образования. 2014. № 12 (90).
3. Попова У.А. Эвены Магаданской области: очерки истории, хозяйства и культура эвенов Охотского побережья. 1917–1977. М., 1981.
4. Спиридонов Н.И. Юкагирско-русский словарь. Эвенско-русский словарь / Сост. А.А. Бурыкин. Якутск, 2003.
5. Шарина С.И., Кузьмина Р.П. Лингвистические контакты эвенов Якутии // Европейский журнал социальных наук. 2012. № 8 (24).
6. Шарина С.И. Основные особенности верхнеколымского говора эвенского языка // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2015. № 1(10).
7. Шарина С.И. Состав согласных фонем верхнеколымского говора эвенского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2015. № 1. Ч. I.

И.Г. Кульсарина
(БашГУ, Уфа, Россия)

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ БАШКОРТОСТАНА

Взаимоотношения человека с природой, роль окружающей среды в жизни людей остается одной из актуальных тем отечественной литературы. В большинстве случаев в литературоведении стереотип изображения пейзажа рассматривался как фон действий человека и как средство психологизации личности. Между тем раскрытие проблемы взаимоотношений «двух равных субъектов – человека и природы – поможет понять прежде всего самого человека, осознать его место в системе мироздания и оценить тот путь развития, которым движется человеческая цивилизация» [1, с. 4].

В творчестве русских писателей Башкортостана ярко отразилась неповторимая красота природы края, особое внимание также уделяется вопросам ее сохранения. Так, водные артерии республики стали объектом восхваления пейзажной лирики А. Филиппова («Ашкадар», «Иртюбьяк», «Мелеузка», «Ик»), Р.Паля («Селеук», «Где ты, речка Каяла...», «Дема»), Г. Молодцова («В долине Демы – дождь», «Снова над Белым озером...»), М. Ерилина («Что Деме изменить...»), Н. Грахова («Дема»), Г. Кацерики («Караидель») и т. д. В этих стихах перед читателем возникает образ лирического героя, в сердце которого живет неиссякаемая любовь к родной земле. В современной поэзии часто встречаются пространственные мифологемы, отражающие концентрированное выражение народного мировосприятия и получившие новое символическое наполнение. Так, образ просторных ковыльных степей в творчестве русских писателей в первую очередь выступает символическим воплощением воли, силы, могущества и ассоциируется с воинственным и свободолюбивым характером башкирского народа. Неслучайно в поэзии образ башкирской степи связывается с именем легендарного героя Салавата Юлаева. Если у В. А. Трубицына через этот образ выражается любовь к Башкирии: «Ее люблю за степи Салавата, за синие дремучие леса...» («Две Родины»), то в стихотворении «Степь» М. А. Дудина Салават представлен живой душой и другом степей, а в «Письме в Башкирию» «степи Салавата» ассоциируются в сознании поэта с Башкирией: «Лети, моя песня, // Легка и крылата, // К весенним озерам // Степей Салавата» («Письмо в Башкирию») [2, с. 332].

В рассказе А.П. Филиппова «Когда сверкает молния» этот пространственный топос описывается как живое существо: она стонет от бури, дышит сладковатым запахом зреющего хлеба, тонко звенит тягучими трелями перепелок. Автор проводит мысль о том,

что человек и природа неразделимы, нерасчленимы: познание одного происходит только через познание другого. На лоне этой живой природы герои рассказа убеждаются в том, что зло необходимо безжалостно уничтожать. Так, Петя не позволил дяде Федору застрелить хищную птицу, но через некоторое время под их ногами лежал раненый жаворонок. А когда в степном просторе появился ястреб, дядя Федор застрелил хищника и сказал мальчику: «Так уж положено на земле. Зло убивать злом» [3, с. 122].

С мифологемой горы связаны мотивы вечности и непреходящности жизни, преемственности традиций, связи поколений, взаимосвязи всего сущего, макрокосма и микрокосма. Образ горы Урала, выступающего в роли антропоморфированного хранителя героической истории народа, ярко представлен в стихах Р. Паля: «Отчий край я открываю нынче заново, // И старик-Урал рассказывает мне, // Сколько сказочного, дивного приданого // Накопил он каждой пихте и сосне» [4, с. 51]. Урал-тау предстает свидетелем прошлого, и поэтому нередко употребляется с эпитетом «седой»: «А в предгорьях седого Урала, // Где не вычерпать звезд из ручьев, // Золотая пыльца пропитала // Даже корни дремучих лесов» [4, с. 91].

В современной прозе тревожные думы писателей об экологической катастрофе перерастают в мотив нравственной деградации самого человека. Особенно ярко это отразилось в произведениях Р. Паля, А. Филиппова, Б. Павлова, Г. Кацерики и др. Концептуальным центром размышлений Р. Паля является родная земля, о чем свидетельствуют и названия его повестей: «На земле и над землей», «Земля родная – живая и мертвая», «Есть у неба земля», «Земли ничейной не бывает». Автор предупреждает не только о трагичных последствиях неразумного отношения к природе и родной земле, но и об экологической катастрофе в сознаниях людей.

Вопросы охраны окружающей среды находятся в центре книг рассказов и очерков Б. Павлова «Айгирская легенда», «Покушение на заветное», «Заповедное», в которых показаны отзывчивые герои, защищающие и любящие природу не на словах, а доказывающие это своими поступками. Показательны названия его очерков: «Весна обновления», «Экологический рассвет», «Мирный атом». В судьбе заглавного героя рассказа «Генка» показано разрушающее действие загрязненной окружающей среды на здоровье людей. После переезда на работу в столичную редакцию Генка заболел, как выяснилось позже – аллергией, и вынужден был возвращаться в свой район. Проблема взаимоотношения человека и природы на фоне бурного развития современного научно-технического прогресса остро поставлена и в рассказе «Бригадный родничок». В экспозиции представлен спор о загрязнении окружающей среды и души человеческой. Сюжет рассказа несложен: бульдозерист задел лопатой своей машины родник, срезал его и придавил гусеницами. Проблема заключается не только в том, что люди, работавшие здесь в бригаде, остались без воды, а «вместе с родником пропало что-то неуловимое, доброе, человеческое, пропало ощущение радости, которая, как бы помимо их воли, объединяла людей, словно пропал дорогое, родственное существо, которое все любили» [5, с. 130]. По мысли Б. Павлова, все заповедное, что осталось в людях, в природе, необходимо бережно сохранять и передать будущему поколению.

В прозе Г. Кацерики многие события происходят на лоне природы. Автор, внедряя в сюжет топонимические предания и легенды, напоминает об историко-культурной ценности этих местностей. Наблюдая за фауной Бурзянского района, Г. Кацерики отмечает непревзойденное ее богатство («За хариусами», «Сорочий Бог», «Аю» и т. д.). В своем рассказе «Кужа» на судьбе Алика продемонстрировано, чем оборачивается плохое отношение людей к природе. При этом автор ссылается на вековую народную мудрость: «У башкир еще и поныне считается страшным грехом выбрасывать в воду мусор. И то правда – несколько лет спустя я узнал, что Алик окончательно спился и пьяный, свалившись однажды в карстовый колодец, утонул...» [6, с. 67].

Безусловно, тема «человек и природа» так или иначе находит свое отражение в творчестве каждого писателя. В последние годы проблема защиты природы в литературе приобретает все более социально-политический и нравственно-философский характер.

Источники и литература:

1. Забора Н.Н. Художественная концепция человека и природы в современной северокавказской повести: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Нальчик, 1998.
2. Башкирия в русской литературе: В 6 т. Уфа, 2001. Т. 5 / Сост., предисл., биогр. справки, коммент. и библиография М.Г. Рахимкулова и С.Г. Сафуанова.
3. Филиппов А.П. Когда сверкает молния. Уфа, 1987.
4. Паль Р.В. Книга судьбы: Лирика. Уфа, 1999.
5. Павлов Б.Н. Заповедное: Очерки, рассказы, эссе. Уфа, 2006.
6. Кацерик Г.И. Старая борть: Повести и рассказы, очерки. Уфа, 2009.

Д.М. Магомедов
(ИЯЛИ ДНЦ РАН, Махачкала, Россия)

ЯЗЫКОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК ФАКТОР СУЩЕСТВОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ

Как известно, язык является главным инструментом познания и освоения внешнего мира. Он также выступает основным средством общения людей. В равной мере язык делает возможным знакомство с другими культурами.

Будучи неотделимыми от национальных культур, языки проходят вместе с ними через те же перипетии судьбы.

Сегодня проблемы выживания языков затрагивают даже развитые европейские страны. Причиной этого является экспансия английского (американского) языка, который все больше становится универсальным средством общения. При этом страдает, конечно, не только язык, но вся национальная культура, которая в своей стране становится неглавной, второстепенной. По-особому остро и болезненно складывающуюся ситуацию переживает Республика Дагестан, где на сравнительно небольшой территории представлено 32 языка, из которых 18 бесписьменных и 14 письменных.

Культура каждого народа формируется в специфических исторических и природных условиях, создает свою картину миру, свой образ человека и свой язык общения. Каждая культура имеет свою языковую систему, с помощью которой ее носители общаются друг с другом, однако не только в этом заключается назначение и роль языка в культуре. Вне языка культура просто невозможна, поскольку язык образует ее фундамент, ее внутренний базис. Благодаря языку в обществе достигаются согласованность, гармония и стабильность.

В межкультурной коммуникации больше всего проблем возникает при переводе информации с одного языка на другой. Очевидно, что абсолютно точный перевод невозможен из-за разных картин мира, создаваемых разными языками. Наиболее частым случаем языкового несоответствия выступает отсутствие точного эквивалента для выражения того или иного понятия и даже отсутствие самого понятия. Это вызвано тем, что понятия или предметы, обозначаемые такими терминами, уникальны для данной культуры, в других культурах отсутствуют и, следовательно, не имеют терминов для их выражения [1, с. 132].

В центре внимания лингвокультурологии находится человек, рассматриваемый как носитель языка и культуры, его фоновые знания, национально-специфические, поведенческие нормы, делающие индивида представителем данной культуры. Из сказанного можно сделать вывод о том, что основными объектами изучения лингвокультурологии являются «Человек», «Язык», «Культура» в их взаимосвязи. В триаде этих исходных понятий первое место занимает понятие «Человек» и вытекающее из него понятие «языковая личность» [5, с. 7].

Языковая личность – это личность, выраженная в языке, т. е. в создаваемых ею устных и письменных текстах, обеспечивающих ее жизнедеятельность в обществе. Человек как языковая личность является одновременно носителем языка и культуры, что обуславливает их взаимосвязь. Формирование языковой личности провозглашается как основная цель обучения языку, а реальные коммуникативно-познавательные и культурные потребности личности составляют основу системы обучения. Встает, таким образом, проблема изучения структуры языковой личности и ее потребностей для построения идеальной модели языковой личности как желаемого результата процесса формирования. Причем объектом рассмотрения является полилингвальная (или как минимум билингвальная) языковая личность. Усвоение родного языка и культуры позволяет ученику общаться в рамках одной этносоциокультурной общности; усвоение другого языка и культуры народа – его носителя открывает возможность межкультурного общения и становления в процессе этого общения билингвальной языковой личности [6, с. 31].

Полилингвистическая языковая личность – это человек, владеющий несколькими языками [2, с. 41]. В Республике Дагестан – это как минимум двухъязычная личность: владеющая родным языком, русским языком как средством межнационального общения и одним из европейских языков как средством международного общения (английским, французским, немецким), а также (желательно) одним из восточных языков [3, с. 288]. Усвоение второго языка предполагает усвоение новой языковой картины мира. Это понятие является ключевым и отражает познавательную функцию языка, первая ступень которой – способ номинации (называния) предметов окружающей действительности. Язык – застывший образ восприятия мира тем или иным народом. Познать языковую картину изучаемого языка – значит проникнуться миропониманием народа – его носителя, вникнуть в его языковое сознание. Описание языковой картины мира в целях постижения как родного, так и изучаемого языка – одна из насущных задач лингводидактики. Решение этой задачи важно для познания системы изучаемого языка, для формирования языковой, лингвистической и лингвокультурологической компетенции учащихся.

Взаимосвязь языка и культуры – одно из основных понятий лингвокультурологической концепции обучения языку. Этот вопрос может рассматриваться в трех аспектах:

- 1) язык как показатель общей культуры человека, его речевой культуры и культуры общения;
- 2) язык как феномен культуры и как сокровищница культуры народа, ее хранитель и средство передачи от одного поколения к другому;
- 3) язык в его эстетической функции как средство создания литературы, одного из важнейших компонентов культуры.

Культурное богатство народов мира столь обширно и многообразно, что познакомиться с ним в полном объеме немислимо. Но в культуре каждого народа есть такие понятия, реалии, имена, которые являются вкладом в общечеловеческую культуру и незнание которых невозможно для образованного человека. Культурологический минимум (в нашем случае реалии русской культуры и дагестанской культуры) должны быть представлены в программах для школ, колледжей и высших учебных заведений Дагестана. Это природа, географические названия (Россия, Кавказ, Дагестан, Каспийское море, Волга и др.), образы устного народного творчества (Дед Мороз, Снегурочка, Змей Горыныч, Нарт, аждаха и др.), народные обычаи, праздники (рождество, пасха, Ураза-байрам, Курбан-байрам и др.), искусство (театр, музыка, живопись, музеи), исторические лица, события (Бородино, Мамаев курган, Ахульго, Тарки, Дербент и др.).

Языковая картина мира, или языковое сознание – это особенности культуры и общественной жизни данного человеческого коллектива, определившие его психологическое своеобразие, отразившееся в специфических чертах данного языка [7, с. 68].

Описание языковой картины мира в целях постижения как родного, так и изучаемого языка – одна из насущных задач лингводидактики. Решение этой задачи важно для познания системы изучаемого языка, для формирования не только языковой, но и этнокультурологической компетенции учащихся. Что увидел тот или иной народ в названном предмете, по каким признакам он назвал его, какой образ запечатлен в слове? Сравните, например, названия *ключа* и *замка* в русском и дагестанских языках: аварский *кӀул* «ключ», андийский *рекӀул*, ахвахский *рикӀалӀи*, багвалинский *рекӀул*, ботлихский *рекӀул*, годоберинский *рекӀул*, каратинский *рекӀул* «ключ», тиндинский *рикӀа* «ключ», *ражикӀа* «замок», чамалинский *йикӀул* «ключ», «замок», бежт. *йига*, *рига* «ключ», гинух. *локи* «ключ», гунзибский *рига* «ключ», хваршинский *лека* «ключ», цезский *река* «ключ», лакский *кӀула* «ключ», *кӀункӀула* «замок», агульский *эшлегв* «ключ», арчинский *лъеремкӀул* «замок», лезгинский *ккӀулег* «ключ», рутульский *гулег* «замок», удинский *бикӀул* «ключ», цахурский *мыкӀей* «ключ» [4, с. 301].

Каждый язык по-разному членит мир, поэтому некоторые понятия могут отсутствовать в том или ином языке.

Источники и литература

1. Грушевицкая Т.Г., Попков В.Д., Садохин А.П. Основы межкультурной коммуникации: Учебник для вузов / Под ред. А.П. Садохина. М., 2003.
2. Леонтьев А.А. Язык не должен быть чужим // Этнопсихолингвистические аспекты преподавания иностранных языков. М., 1996. С. 41–48.
3. Магомедов Д.М. Русский язык как язык полиэтнической общности в Дагестане // Русский язык в полилингвальной среде: Материалы Всеросс. научн.-практ. конф. с участием преподавателей, аспирантов, магистрантов, студентов, учащихся школ и колледжей (27–29 октября 2016 г.). Махачкала, 2016.
4. Магомедов Д.М. Функциональная характеристика лексики дагестанских языков // III Междунар. симпозиум «Иберийско-кавказские языки: структура, история, функционирование». Тбилиси, 2011. С. 299–302.
5. Магомедов М.И. Взаимосвязь и взаимодействие концептов «Слово» и «Культура» // Вестник Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы. 2012. Вып. 1.
6. Магомедов М.И. Русский язык в многоязычном Дагестане. Функциональная характеристика. М., 2010.
7. Магомедов М.И. Этноязыковые проблемы и пути их решения в Республике Дагестан // Взаимодействие народов и культур на юге России: история и современность. Ростов н/Д, 2008.

М.И. Магомедов

(ИЯЛИ ДНЦ РАН, Махачкала, Россия)

РОДНОЙ ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ПРИОБЩЕНИЯ К ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Родной язык является средством приобщения к духовной культуре и литературе, основным каналом социализации личности, приобщения ее к культурно-историческому опыту человечества. Умение общаться, добиваться успеха в процессе коммуникации, высокая активность определяют достижения человека практически во всех областях жизни.

В настоящее время как никогда важно, чтобы люди приобщались к общечеловеческим ценностям через призму национальных культур, учились межличностному и межкультурному общению. В свою очередь, это придает особую значимость языковому и культурологическому образованию, а также изучению, распространению и обобщению передового опыта в этой области.

За последние десятилетия в Российской Федерации наблюдается небывалое по своей масштабности и глубине возрождение национального самосознания, происходящее одновременно и в противовес охватившей все западное полушарие глобальной интеграции. В результате этих взаимоисключающих и диаметрально противоположных процессов у жителей страны, некогда позиционировавшей себя эталоном светской гражданственности,

резко актуализировалось внимание к проблемам национального самосознания, межэтнической толерантности и конфессионального взаимопонимания. Не обошла данная тенденция стороной и Республику Дагестан, в особенности сферу образования, максимально сопряженную с областью этнокультурного взаимодействия [2, с. 158].

Сегодня одним из основных приоритетов образовательной политики республики является сохранение национальной идентичности, расширение сфер согласия и доверия между народами, населяющими Республику Дагестан.

Для достижения этих целей в Республике Дагестан ведется кропотливая работа по формированию культуры межнационального общения среди подрастающего поколения.

И сейчас как никогда необходима всесторонняя поддержка со стороны родителей и общественности. Однако в последнее время приходится все чаще сталкиваться с такой ситуацией, когда родители школьников сами выступают против изучения родных языков, мотивируя соображениями «целесообразности в дальнейшей жизни» [1, с. 95].

Необходимо признать, что в современном мире изучение более распространенных иностранных языков является исторической и социально-культурной необходимостью. Однако в корне неэтично задавать вопрос о пользе родного языка и ставить современную молодежь перед выбором, ибо владение родным языком для любого образованного и культурного человека должно оставаться естественным состоянием, а знание иностранных языков – дополнительной возможностью для профессионального роста и средством международного общения. Тем более, родной язык в родной среде под руководством учителей-носителей изучить гораздо легче, в то время как овладение иностранным языком без соответствующего языкового пространства требует немалых усилий и большого количества времени.

К сожалению, сила происходящих глобализационных процессов такова, что под угрозой ассимиляции находится большинство языков малочисленных народов Дагестана. Сегодня каждый мыслящий человек должен осознавать, что, отказываясь от родного языка, мы косвенно признаем ущербность своего собственного народа.

Таким образом, проблемы в национальном образовании, несмотря на регулярные дискуссии и противоречия, постепенно решаются и актуализируются по мере развития общества. И это закономерно. Без надлежащего внимания к этим вопросам может произойти перерождение целостной нации в ассимилированное население.

Национальное образование, являясь основой формирования многоязычной личности, во главу угла должно ставить принципы единства этнокультурных ценностей и соответствовать требованиям времени. Такие проблемы изучает лингвокультурология – отрасль лингвистики, возникшая на стыке лингвистики и культурологии, исследующая проявления культуры народа, которые отразились и закрепились в языке. В центре внимания лингвокультурологии является человек, рассматриваемый как носитель языка и культуры, его фоновые знания, национально-специфические, поведенческие нормы, делающие его представителем данной культуры. Проблемы, касающиеся функционирования и изучения языка в многоязычном обществе, рассматриваются на фоне общей картины языковой ситуации, компонентами которой являются статус языка, языковая политика, языковые компетенции, ценностные ориентации носителей языка, составляющие языковой портрет социума [3, с. 29].

Теоретическое осмысление данной проблемы неразрывно связано с целью и задачами науки лингводидактики: стремление ученых-методистов найти наиболее рациональные методы преподавания дагестанских языков через лингвокультурологическое содержание упражнений на уроках родного языка. Перед современной школой стоит задача формирования и развития продуктивного билингвизма и полилингвизма, формирования языковой личности. Эта проблема в настоящее время приобретает особую остроту: двуязычие в нашем многонациональном государстве должно стать нормой для каждого человека. Владение наряду с дагестанскими и русским языком как важнейшим средством

межнационального общения, средством приобщения к культурным достижениям народов и к мировой культуре является жизненно необходимым [4, с. 18].

Осуществление данной задачи зависит от эффективности преподавания дагестанских языков в школе, в первую очередь на начальном этапе, так как в этот период закладывается фундамент, на основе которого строится весь дальнейший процесс овладения языком и его культурой, создается положительный психологический настрой, формируется интерес к ним. Лингвокультурологическая ориентация в обучении требует от учителя приобщить учащихся не только к знанию слова, но и к феномену материальной и духовной культуры, в которой отражается история народа, его менталитет в культурно-исторической среде, формирующей языковую личность. Посредством упражнений, содержащих лингвокультурологический материал, учитель сможет помочь созданию языковой картины мира, познакомить с лексикой, фразеологизмами, текстами, отображающими культуру дагестанских народов. Процесс формирования лингвокультурологических понятий на уроках родного языка тесно связан с воспитанием любви к родной культуре, уважительным отношением к языкам и культурам других народов, приобщением их к мировой культуре.

Сегодня с особой остротой актуализируется значимость лингвокультурного образования, обеспечивающего духовно-нравственное становление личности, формирование лингвокультурной самоидентификации как необходимой составляющей ее мировоззренческого потенциала и условия интеграции в мировую культуру.

В связи с этим актуальной становится проблема взаимодействия языка и культуры, так как именно с культуры начинается духовное общение людей, понимание и сотрудничество народов, а общение культур актуализируется в общении личностей, основным средством которого выступает язык.

Поскольку языковая ситуация в сфере образования в Республике Дагестан характеризуется многоязычием, требуется разработка целостной концепции билингвального лингвистического образования [5, с. 320]. Лингвистический цикл представлен в школах Республики Дагестан русским языком, дагестанскими и иностранными языками. Разрабатываемая в республике лингвокультурологическая концепция обучения опирается на основы обучения языкам, в то же время она предполагает лингвокультурологические основы и опирается на основные понятия науки лингвокультурологии. Предметом же лингвокультурологии являются мифологизированные языковые единицы: архетипы и мифологемы, обряды и поверья, ритуалы и обычаи, закрепленные в языке.

Источники и литература

1. Магомедов Д.М. Национально-русский билингвизм в Дагестане // Проблемы преподавания русского языка в условиях билингвальной начальной школы: Сборник материалов Междунар. научн.-практ. конф. 28 апреля 2016 года. Грозный, 2016.

2. Магомедов Д.М. Сохранение языковых и этнокультурных ценностей народов Дагестана как средство сохранения национального самосознания // Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (К 90-летию научно-исследовательского института). Магас, 2016.

3. Магомедов М.И. Русский язык в многоязычном Дагестане: Функциональная характеристика. М., 2010.

4. Магомедов М.И. Современные проблемы русско-дагестанских языковых отношений // Культурно-историческое взаимодействие русского языка и языков народов России. Элиста, 2009.

5. Магомедов М.И. Этноразноязычные проблемы и пути их решения в Республике Дагестан // Взаимодействие народов и культур на юге России: История и современность. Ростов н/Д, 2008.

ЯЗЫК КАК СРЕДА ПОНИМАНИЯ: ПОДХОД ВИТГЕНШТЕЙНА

*Публикация подготовлена в рамках поддержанного РГНФ научного проекта № 16-33-00048
«Проблема понимания иных культур: философско-методологический анализ»*

В традиционной концепции язык интерпретируется как система знаков, как легко управляемый механизм искусственных символов, который можно использовать для передачи усвоенных идей или для обозначения познанных вещей. Если человек сообщает что-то, то тем самым он открывает для другого уже осмысленное им в уме. В таком случае постигаемое изнутри мышление предстает в виде замкнутой, герметичной целостности, изолированной от внешнего мира определенной преградой. По этой причине каждый человек обладает способностью хранить внутри себя понятия и образы или направлять их вовне с помощью языка. Человеческий субъект может выбирать – раскрывать ему свои мысли или сохранять их приватными. Существует и другое основание, объясняющее приватность мыслей индивида, – это непроницаемость тела, скрывающее мысли от других сознаний. Долгое время в истории философии превалировала установка на сведение языка к простому инструменту, внешнему относительно творческого процесса мышления.

Эскизно можно выделить два основных подхода к языку в истории западной философской мысли. В первом подходе язык рассматривается как система знаков или орудие, которое служит для обозначения вещей, познаваемых независимо от языка, а также для высказывания предварительно сформулированных (независимо от языка) мыслей. Такая тенденция проявляется в некоторых крайних формах логического позитивизма; а также в попытках создать идеальный язык или привести определенные аргументы в пользу построения искусственных межнациональных языков. В другом подходе язык, напротив, рассматривается не как орудие, а как среда понимания, не как средство, а прежде всего как исток образования значения. Через язык мир становится понятным или осмысленным для нас [4, с. 65–66]. Благодаря существованию языка вещи могут познаваться, так как язык дает начало мышлению. Такое понимание языка предполагается нам всей поэзией и философией «обыденного языка». Именно эту интерпретацию языка мы встречаем в работах позднего Витгенштейна. Значение Витгенштейна для истории философии состоит в том, что он совершил кардинальный поворот от концепции языка как логического исчисления к его пониманию как деятельности и среды понимания. Этот поворот отражен в процессе эволюции его философских взглядов – от «Логико-философского трактата» к «Философским исследованиям». Способ мышления Витгенштейна, практикуемый в поздний период, был направлен на преодоление односторонней и неадекватной концепции языка, длительное время доминировавшей в философии и других областях знания. Витгенштейн сумел утвердить в философском сознании представление о языке как неотъемлемой части мира и как социальной деятельности. Творчество позднего Витгенштейна воплощает оригинальный подход, направленный на трансформацию господствующих установок в предшествующей и современной философской рефлексии.

Витгенштейн выступил с разрушительной критикой одной из самых распространенных теорий понимания в истории философии. Данная теория сводится к требованию отыскать общий элемент во всех применениях термина для того, чтобы прояснить его значение [1, с. 33]. Такого рода практику философствования демонстрировал в античности Сократ, который стремился установить «точное» определение этических понятий. Согласно Витгенштейну, пытаться понять природу языка значит столкнуться с «большим вопросом» [2, с. 123]. Предложенное им понимание сущности языка принципиально отличается от традиционного взгляда. Дело в том, что традиционный подход к постижению природы вещи связан с попытками отыскать нечто «внутреннее», скрытое под поверхностью, что постигается с помощью специальной философской

техники. Однако Витгенштейн принимает за сущность вещи то, что уже открыто нашему взгляду, что можно наблюдать постоянно, но в силу обыденности привычных аспектов вещей нами не замечается. Витгенштейновский вариант постановки вопроса является решающим: должна ли природа вещи рассматриваться как ясная и непосредственно постигаемая, или она есть нечто скрытое, что должно быть обнаружено при помощи определенного квази-научного метода? На примере слова «игра» Витгенштейн показывает, что не существует «точного» определения термина. Он предложил рассматривать содержание понятий («игра», «язык», «число») не как что-то неопределенное и расплывчатое (поскольку это не сводится к одной общей черте), а скорее как совокупность сходств, обнаруживаемых в их употреблении [2, с. 110–111]. Слово может приобретать значение и правильно применяться для обозначения различных объектов, если эти объекты находятся в отношениях семейного сходства. Понятие семейного сходства используется Витгенштейном в качестве средства для развенчания привычного представления о значении как объекте (денотате), обозначаемым словом [5, с. 40].

Деятельность Витгенштейна была направлена на преодоление трактовки языка как исчисления, или системы знаков, поскольку на практике мы редко пользуемся языком как исчислением. Язык действительно имеет определенное сходство с процессом исчисления (например, в естествознании и математике), однако такое употребление не является нормальным. «Повседневный язык», который мы употребляем в разговоре для выражения наших намерений, решений, убеждений, обиды, привязанности и т. п., не соответствует предположенному логическими позитивистами идеалу «точности». Критика Витгенштейном традиционной, денотативной концепции языка была обращена против двух моментов. Во-первых, традиционная концепция языка зачастую игнорирует факт многообразия способов употребления отдельных слов. Формирование и овладение понятиями не достигается путем пристального всматривания в предметы. Владеть понятием – значит знать, как употребляется слово в определенном контексте, в определенной жизненной ситуации. Процесс познания новых вещей не реализуется путем остенсивного обучения слову. Ребенок наблюдает за тем, что люди обычно делают с вещами в повседневной практике. Действия взрослых в различных социальных контекстах призваны научить детей употреблять слово правильно [6, с. 57]. Во-вторых, цель языка – не столько выражение мыслей (это не есть типичное употребление языка), сколько общение, диалог, через который мы способны влиять друг на друга, взаимодействовать, осуществлять ту или иную форму деятельности. Без речи и письма люди не смогли бы общаться.

Обыденный язык, согласно Витгенштейну, открывает нам онтологию вещи: «О том, какого рода объектом является нечто, дает знать грамматика» [2, с. 200]. Природа вещей становится понятной нам через практику употребления повседневного языка. Повседневная языковая игра должна приниматься и признаваться нами потому, что она есть наша судьба, наш мир, наша эпоха, наш способ восприятия и конструирования вещей, регистрируемый и выражаемый через обыденный язык.

Однажды Витгенштейн сказал, что «у него такое чувство, что он пишет для людей, которые бы мыслили и воспринимали мир совершенно иначе, чем сегодня. Для людей какой-то другой культуры» [6, с. 10]. Это означает, что Витгенштейн хорошо сознавал, что его понимание языка является революционным. Он совершил прорыв к восприятию языка как носителя интерпретации мира. Результатом его философской эволюции стал переход от трактовки языка как системы знаков, логического образа мира к языку как непрерывному действию, регистрирующему определенное историческое понимание бытия сообществом людей. «Человечество создано языком больше, чем язык изобретен человечеством» [7, р. 492]. Таким образом, Витгенштейн пришел к пониманию языка как открытию, интерпретации, исторически сохраняющейся в конкретном сообществе. Он связал функционирование языка с формами жизни людей. Такая трансформация во взгляде на язык ведет к полному изменению понимания нами бытия и самих себя.

Источники и литература

1. Витгенштейн Л. Голубая книга / Пер. с англ. В.П. Руднева. М., 1999.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы / Пер. с нем. М., 1994. Ч. 1. С. 75–319.
3. Вригт Г.К. Людвиг Витгенштейн: Биографический очерк // Людвиг Витгенштейн: Человек и мыслитель / Пер. с англ. М., 1993. С. 9–30.
4. Медведев Н.В. Философия Людвиг Витгенштейна и проблемы понимания иных культур. Тамбов, 2009.
5. Медведев Н.В. Проблемы межкультурных отношений в ракурсе витгенштейновской философии // Ценности евразийской культуры: Духовность, традиции, экономические приоритеты сотрудничества: Ехро 2017 Astana: Материалы междунар. научн. конф. Минск, 2017. С. 39–43.
6. Медведева Е.Е. Проблема математического знания // Философские традиции и современность. 2016. № 1(9). С. 55–60.
7. Kerr F. Language as hermeneutics in the later Wittgenstein // Tijdschrift voor Filosofie. 1965. 27ste Jaarg. Nr. 3. P. 491–520.

М.Х. Нәзерғолов

(РФА ӨҒҮ ТТЭИ, Өфө, Рәсәй)

КОЙҒАН КӘРӘЗЗӘРЕ ҺОКЛАНДЫРҒЫС (РӘМИ ҒАРИПОВТЫҢ ПОЭТИК ТӘРЖЕМӘ ӨЛКӘҢЕНДӘГЕ ИЖАДЫНА БЕР КАРАШ)

*Мин халкымдың сәскә күңеленән
Бал кортондай ыңйы йыямын,
Йыямын да – йәнле ыңйыларзан
Хуш есле бер кәрәз коямын, –*

тип яззы үзенәң «Туған тел» тигән шиғырында Башкортостандың халык шағиры Рәми Ғарипов. Ысынлап та, шағир үз ижадында халкыбыздың тел байлығын ғәйәт оҫта һәм урынлы кулланды, туған телебезҙең бар мөмкинлегенән сығып, сағыу-сағыу әсәрҙәр ижад итте. Уның койған шиғыр-кәрәззәре һис кемде битараф калдырмай, һокландыра, хисләндәрә, тәрән уйзарға талдыра.

Шағирҙың ижади маһирлығы «Туған тел», «Урал йөрәге», «Йырзарыма кайтам», «Төштәр», «Аманат», «Табыну», «Салауат батыр», «Таш сәскә», «Сыйырсык», «Умырзая йыры», «Сыңрау торна», «Уралып киткән Урал буйзарынан...» кеүек йөзәрләгән үз әсәрҙәрендә генә түгел, төрлө телдәрҙән башкарылған ижади тәржемәләрендә лә асыҡ сағыла. Мәғлүм булыуынса, ул VIII–IX бб. йәшәгән кытай шағиры Ли Бо, фарсы шағиры Рудакизарзан башлап, үз замандаштары Рәсүл Ғамзатов, Михаил Шевченколарға тиклем – алтмышка яҡын төрлө халыҡ әзиптәрәненә поэтик гәүһәрҙәрән, төп нөсхәләрҙән йөкмәткәһен мөмкин тиклем теүәл һаклап, жанр талаптарына, рифма-ритмик системаһына тап килтереп, туған телебезгә аузарған. Был тәржемәләр башкорт телендә шул тиклем тәбиғи яңғыраш алған, әйтерһең дә, Р. Ғариповтың кабатланмаҫ үз ижад емештәре! Хәйер, ошо тәржемәләрҙе бергә туплап, 1990 й. шағирҙың тормош иптәше Надежда Васильевна менән берлектә айырым китап итеп донъяға сығарған Рауил Бикбаев әйткәнсә, тәржемә эшенә ул үз шиғырҙарына караған кеүек, хатта унан да талапсаныраҡ караған [1, 7-се б.]. Шиғри тәржемәгә унда талаптың ни тиклем юғары булғанлығын 1964 й. 18 ғинуарында көндәлегенә язып калдырған түбәндәге юлдарзан да асыҡ тойорға була:

«Советская Башкирия»ла Елена Николаевская тәржемәһендә Мостай Кәримдең «Сер» исемле әкиәт-шиғыры баҫылып сықты.

Тәҫир нисек һуң?

Был әсәр Мостайҙыҡымы? Эйе, Мостайҙыҡы ла, түгел дә. Был без башкортса укыған «Сер» түгел һәр хәлдә.

Фекер, композиция, хатта әкиәт фоны ла бар, әкиәт донъяһы ла бар, реаль характер за бар. Әммә Мостай Кәрим поэзияһы юк. Ә бит Елена Николаевская насар

тәржемәсе түгел, был әсәрзе лә ул яратып, ихлас күңел менән тәржемә иткән. Ә ниңә һуң ул оригиналдағы кеүек яңгырамай, уның тәъсир көсө оригинал менән сағыштырганда бөтөнләй юк дәрәжәһендә.

Сер низә һуң?

Сер шунда, иптәштәр, «Сер»зең серлелеге калмаган...» [2, 447-се б.]

Әлбиттә, шағир бүтәндәргә генә түгел, үз-үзенә карата ла ошондай ук каты талаптар куйған. Быны 1988 й. Башкортостан языусыларының X съезы алдынан «Ағизел» журналы ойшторған «Түңәрәк өстәл» артындағы һөйләшеүзә шағир Асылғужа Баһуманов әйткән һүзәр зә йәнә бер раслай: «*Рәми Ғарипов* Пушкин, Лермонтов, Есенин, Твардовский һәм башка кайһы бер шағирҙарҙы башкорт телендә нәк үзәрәнсә яңгыратты. Хатта бүтән телдәрҙән руссаға тәржемә ителгән шағирҙарҙы ла өсөнсө телдә – башкортсала матур, аһәңле бирә алды... Ул үз-үзенә һәр сак талапсан булды һәм был эшкә бөтә комарын, һаләт-оҫталығын һалыр ине» [4, 103–104-се бб.].

Сит халыктар шиғриәтенәң асыл үрнәктәрән тәржемә итеү Р. Ғариповка үзенә күрә бер оҫталык мәктәбе лә булған. 1972 й. 13 мартында көндәлегенә бына нимәләр язып куйған ул:

«Кызымдың тыуған көнөнә – 13 мартка – Есениндың «Фарсы моңдары»нан 13 шиғырын тәржемә итеп бөттөм.

Үзе бер донъя, үзе бер мәктәп. Ғүмеремдең яртыһын ниңә икән мин иләк менән һыу ташып үткәргәнмен. Шул шиғырҙарҙы тәржемә итеп кенә лә мин күпме файза эшләгән инем!..» [2, 508-се б.]

Рәми Ғарипов 1972 й. башлап, ижад дәрте уянған мәлдәрәндә урта быуат көнсығыш әзәбиәтенәң классигы Ғүмәр Хәйәм шиғырҙарын да тәржемә итергә тотона. 1975–1976 йй. июнь айҙарында һәм 1977 й. башында айырыуса емешле эшләй, күпселек тәржемәләре нәк ошо осорҙарға карай. Был ижади хезмәтен ул ғүмеренәң һуңғы көндәрәнсә (бер робағизы 1977 й. 18 февралендә, донъя куйырына ни бары ике көн калғас, туған телебезгә аузарған) бар күнелен һалып, оло бер илһам менән башкара.

Билдәле булыуынса, 1048–1122 йй. йәшәгән мәшһүр фарсы-тажик шағиры Ғүмәр Хәйәм (Ғиясетдин Әбүлфәтих Ғүмәр ибн Ибраһим Хәйәм Нишапури)¹ робағизарының нигезендә шәхес азатлығын яклау, фани донъяның ғәзәлһезлектәрәнә кырка протест белдерәү, ауыр тормошта ла кәйеф-сафа короп, аз ғына мәлгә булһа ла ләззәткә, иреккә сумып йәшәп калырға сақырыу идеялары ята. Уның әсәрҙәрәндәге йыш ораған көршәксә, уның оҫтаханаһы һәм ул яһаған көршәк образдары был донъяны бар иткән Тәңренә, донъяның үзен һәм кешенә символлаштыра, ата-бабалар тузанынан бар булып, ер өстөнә шытып сыккан үлән иһә тормоштоң бер сифаттан икенсәһенә күскән мәңгелек әйләнәшән һынландыра. Робағизарҙа зур урын алған шарап һәм эскесә образдары ла һис кенә лә тура мәғәнәһендә кулланылмаған, әлбиттә. Улар аркылы шағир үзе йәшәгән йәмғиәт тәртиптәрәнә, кешенәң иркен, рухи азатлығын бығаулап тоткан кайһы бер дини канундарға кәтғи каршылығын, ризаһыҙлығын белдергән. Тура һүзлелеге, халкыбыз, туған телебез мәнфәғәтен яклап, власть әһелдәрәнә каршы сыкканлығы аркаһында күп йылдар тормош ауырлыктарына, һәр төрлө сикләүзәргә дусар булып йәшәгән Рәми Ғариповтың рухына был әсәрҙәр бик тә ятышылы булып, тап килгәндәр, моғайын. Өстәүенә, шиғырҙарынан һәм көндәлектәрәнән күренәүенсә, был тәржемәләр өстөндә эшләгән йылдарында ғүмеренәң көндән-көн кыскара барғанлығын да һиземләгән бит ул. 1977 й. 18 февралендә язған һуңғы шиғри тәржемәһенәң йөкмәткәһә лә шуға ишаралағандай:

Ахыр заман етеп, көнә байығанда,

Күк кыйралып, Кош юлы ла юк булғанда,

Һакалынан һелкеп тотоп Тәңренәң мин:

«Шулмы эшең, – тип һорармын, – был Йыһанда?»

¹ Был исемдәр тәзмәһендә шағирҙың исеме «Ғүмәр» аталған, «Ғиясетдин» – дин ярҙамсыһы мәғәнәһендәге шартлы исем, «Әбүлфәтих» – Фәтихтең атаһы мәғәнәһендә, «Ибраһим» – шағирҙың атаһының исеме, «Хәйәм» – әзәби псевдоним, «Нишапур» – тыуған калаһының исеме.

Шуны әйтергә кәрәк, Р. Ғарипов был эшенә сит телдәрзән шиғри тәржемә буйынса шактай зур ижади тәҗрибә туплағас кына тотона. Кулъязма йыйынтығынан (кызғаныска каршы, уны үзе уйлағанса еренә еткереп тамамлап кала алмай) күренеүенсә, тәржемәне башлар алдынан ул Ғүмәр Хәйәмгә бәйлә барлык сығанақтар, рус теленә поэтик аузармалар менән танышып сыққан, унан да бигерәк шағир әсәрзәренәң тулы йөкмәткеһен аңлау-төшөнөү өсөн 1959 й. Р.М. Алиев һәм М.Н. Османов тарафынан башкарылған рус теленә һүзмә-һүз тәржемәһен [3] ентекләп укый һәм күсереп ала. Хатта үзаллы рәүештә фарсы телен, ғәрәп язмаһын, урта быуаттарза ғәмәлдә булған фарсы алфавитын һәм грамматикаһын өйрәнә, ислам дине буйынса белешмә-китаптар укый.

Үз тәржемәһен бирерзән алда Р. Ғарипов һәр робағизың тиерлек руссаға һүзмә-һүз тәржемәһен урынлаштырған һәм уның артынса, исем-шәрифтәрен күрһәтеп, Иван Иванович Тхоржевский (1878–1951), Осип Борисович Румер (1883–1954), Лев Минаевич Пеньковский (1894–1971), Илья Львович Сельвинский (1899–1968), Владимир Васильевич Державин (1908–1975), Семен Израилевич Липкин (1911–2003), Герман Борисович Плисецкий (1931–1992) кеүек шағирзәр башкарған тәржемәләрзе тезгән һәм, һәр берәһенә үз карашын, баһаһын белдергән. Руссаға шиғри тәржемәләрзең иң уңышлы тип һанағандары янына «V» йәки «+» билдәләре куйған. Кайһы берзәренә «?» билдәһе куйып, ундай тәржемә менән үзенәң бөтөнләй килешмәүен дә белдергән. Рус теленә поэтик тәржемәләр араһынан В.В. Державин һәм Г.Б. Плисецкий башкарғандарына өстөнлөк биргәнлеге күзгә ташлана, кайһы бер орақтарза хатта уларзың дүртюллығы янына өндәү билдәһе лә куйып киткеләгән.

Туған телебезгә үзенәң шиғри тәржемәһен биргәндә иһә Р. Ғарипов бар һәләтен, ижади тәҗрибәһен, оҫталығын һалып эш иткән. Ғүмәр Хәйәм әсәрәненәң идея йөкмәткеһен, жанр формаһын мөмкин тиклем тулы һаклап, уны башкортса иң юғары кимәлдә шиғри юлдарға һалыу өсөн ул иң элек, әлбиттә, әзәби тел байлығына мөрәжәғәт иткән, уға таянған. Шул ук вақытта робағи канундарына ярашлы рифма-ритмик теүәллек һақына урыны-урыны менән һүззәрзең һәм һүзбәйләнештәрзең йәнле һөйләшкә һас формаларын кулланған, хатта бөгөн дөйөм кулланылыштан төшөп калып, архаизмға әйләнгән һүззәрзе, ғәрәп-фарсы лексикаһын да файзаланған. Мәсәлән, айырым орақтарза «көршәк», «сүлмәк» һүззәре урынына – «күзә», «дәүләт», «ил» һүззәре урынына – «мәмләкәт», «ақыл» урынына – «ғақыл», «билбау» урынына – «зоннар», «тәкдир» урынына – «фәләк», «тормош» урынына – «хәйәт», «иркенлек» урынына – «сәрхәт», «емереклек» урынына – «һарабат», «курылған ит» урынына – «кәбәп», «иғтибарһыз», «ғәмһез» һүззәре урынына – «ғафил» кеүек төп нөсхәненәң мәғәнәһен, йөкмәткеһен тапқыр асқан, рифма-ритмик йәһәттән ятышлы һәм йәтеш булған һүззәр кулланылған. Төп нөсхәненәң руссаға һүзмә-һүз тәржемәһендә кулланылған «вода небытия» тигән һүзбәйләнештә шағир башта «үлек һыуы» тип башкортсаға аузарған да, азак «үлек» һүзен «мәңгелек» мәғәнәһен биргән «әбәд» һүзе менән алмаштырыузы хуп күргән. Поэтик тәржемәненәң камиллығы, сағыулығы һақына индерелгән бындай төзәтмәләр кулъязмала ярайһы ук йыш орай. Ғүмәр Хәйәм робағизарында боронғо батшалар, шаһтар, батырзәр, мифик заттар һәм пәйғәмбәрзәр исемдәре телгә алына икән – башкортса яңғырашында ла улар мотлак урын алырға тейеш, тип һанаған Рәми Йәғәфәр улы. Был да үз сиратында уның тәржемәләренә тулылык, теүәллек өстәгән.

Ғүмәр Хәйәм робағизарының кайһы берзәренәң шағир һүзмә-һүз руссаға тәржемәлә бирерзән алда уны төп язылышындағыса ғәрәп графикаһында күсергән һәм барлык һүззәргә аңлатма биргән. Үзенәң бәғзе бер тәржемәләрен кайта-кайта эшләгән. Мәсәлән, 267-се биттәгә «Жизнь моя тяжела...» тип башланған әсәрзе 1976 й. 9 декабрәндә тәржемә иткән, әммә азак уны окшатмайынса, 1977 й. 9 февраләндә бер нисә һүзен алмаштырған, төзәткеләп куйған. Кызғаныска каршы, үзенәң кайһы бер тәржемәләрен башлап кына куйған, азағынаса еткермәгән. Икенселәренә, шул иҫәптән «Ад и Рай ...», «Раз Истина условна ...» тип башланғандарына, шиғри тәржемә бирһә лә, янына «Яңынан эшләргә», «Яңынан тәржемә итергә» тип иҫкәрмәләр язған. Нух көймәһе, легендар Йософ тураһында

һүз барған һәм башка кайһы бер робағизарзы шағир өсәр, дүртәр вариантта тәржемә кылған һәм үзе иң уңышлы тип һанағанын билдәләп куйған. Былар барыһы ла уның поэтик тәржемә эшенә ни тиклем етди карағанын, дөйөм ижадтың икенсел, вак эше тип айырмағанын айырым-асык дәлилләп тора.

Шағирзың кулъязма биттең поляһында йәки үз тәржемәһенең астына теркәлгән языулары һәм иҫкәрмәләре лә иғтибарзы йәлеп итә һәм төрлө уйзарға һала. Мәсәлән, «Сокровища свои потрать ...» тип башланған робағиға тәржемәһенең азағына ул: «7 / XII–76. Тимер Пулатов менән бәхәстән һуң. Переделкино» – тип язып куйған. Бында, моғайын, үзенең тәржемәһе тураһында түгел, ә робағизың үрзә телгә алынған шағирзар тарафынан руссаға тәржемәләре һаҡында бәхәс булып алғандыр, тип фараз итергә кала. Ни тиһән дә, үзбәк шағирының башкорт телен һәм башкорт шиғриәтен камил белеүе һәм Р. Ғарипов менән был өлкәлә бәхәсләшергә йөрһәт итеүе һис кенә лә мөмкин түгел.

Ғүмәр Хәйәмдең тос-тос фекерле, фәлсәфәүи шиғырзанын Рәми Йәғәфәр улы бик һисләнеп, төрлө уй-тойғоларға талып тәржемә иткән. Был уның 1976 й. 4 майында башкарған түбәндәге шиғри тәржемәһе астына язып куйған һүззәре лә быны асык дәлилләй:

*Кайғырмасы, кайғы бөтмәс, артып торор,
Ә йондоzzар күктә мәңге балкып торор.
Тупрағыңдан һуққан кирбес бушка китмәс, –
Башкаларға һарай булып калкып торор.*

*Ah!.. Ха-ха-ха!
Шәп бит әй!!!*

8 / VI – 76.

Бер поэтик тәржемәһе янына шағир «Рауилгә» тип язып куйған. Был осракта робағизы үзенең яқын дуһы, фекерзәше Рауил Бикбаевка бағышлағанлығы һис һиндәй шиқ уятмай. Ә инде 1976 й. 25 апрелендә:

*Кайза һуң дуһ, сер сисергә ымһыңанда?
Әлмисактан бире әзәм һиндәй һанда?
Михнәт сигеп, гәмле ерзән яралған да
Бер аз йөрөп, катып калған ул йыһанда, –*

тип тәржемә иткән әсәре эргәһенә йәйәләр эсендә «Мәүлит килгәйне» тип иҫкәрмә куйған. Шағир Мәүлит Ямалетдиновтан белешкәс, ул нәк шул көндә ысынлап та Рәми ағайзарзың өйөндә булып, әзәбиәт, шиғриәт тураһында бик озақ әңгәмә короп, остазының кәңәштәрен тыңлап ултырғандарын хәтерләп алды.

Кулъязманың дөйөм төзөлөшөнән күренеүенсә, Рәми Йәғәфәр улы был ижади хезмәтен, кайһы бер өстәлмәләр, төзәтмәләр индереп, айырым китап итеп сығарыуы алдан ук күз алдында тотқан булған һәм бының өсөн тәржемәләрзе билдәле бер тәртипкә һалып, бит һандарын күрһәтеп, рус телендә дөйөм йөкмәткәһен дә язып куйған. Йөкмәткәһе русса языуы һис кенә лә юқка түгелдер, тип уйларға кәрәк. Шағир был китап менән, басылып сықкас, рус телле укыусылар за танышып, үз баһаһын белдерә алһын, тип теләгәндер.

Ошо рәүешле был кулъязма йыйынтықтың бер һисә битенә генә күз һалыу за күңелдә төрлө хистәр, уй-тойғолар уята. Йыйынтык Р. Ғариповтың поэтик тәржемә өлкәһендәге эшмәкәрлеген, ижади эзләнеүзәрен һәм табыштарың эзмә-эзлекле һәм асык итеп күз алдына баһтырырға ярзам итә. Уны ысын мәғәнәһендә шағирзың ижад лабораторияһы, әзәби оҫтаханаһы тип атарға була.

Һиһайәт, быйыл көзгә йыйынтык айырым китап булып донъя күрәсәк. Кулъязманың факсимиль күсермәлә бөгөнгө укыуыһа еткерелеүе – үтә лә кыуанышлы күренеш. Ул шағирзың шәхсиәтен һәм ижадын тағы ла тәрәнерәк, төплөрәк аңларға һәм баһаларға ярзам итәсәк. Йәш языусыларға иһә ул – тотош ижади мәктәп, руһи һазиналар сығанағы.

Сығанақтар һәм әзәбиәт

1. Ғарипов Р. Минең антологиям: Тәржемәләр / Төз. Н.В. Ғарипова. Өфө, 1990.
2. Ғарипов Р. Өсәрзәр. Көндәлектәр, хаттар, мәкәләләр: 3 томда. Өфө, 1998. Т. 2.
3. Руба'ийат / Пер. и предисловие Р.М. Алиева и М.Н. Османова; под ред. Е.Э. Бертельса. М., 1959.
4. Тәржемә – яуаплы ижад («Түңәрәк өстәл»артында һөйләшеү) // «Ағизел». 1988. № 5. 103–104-се бб.

Г.М. Ниязова
(Ақтобе, Қазақстан)

НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЖИЕНГАЛИ ТЛЕПБЕРГЕНОВА

На протяжении многих веков морально-этические нормы жизни казахского народа воплощались в его традициях и обычаях. Самой природой кочевой жизни была продиктована традиция устной передачи произведений народного творчества из поколения в поколения. Вот почему в кочевом обществе так высоко ценилось слово, и порой одно слово могло решить судьбу человека, исполнить желания и цели людей. Благодаря слову смогли сохраниться в людской памяти многие исторические события, запечатлевшись в памятниках устного народного творчества. И одно из таких воплощений фольклора – фольклорные этнографические сюжеты в литературе. Одним из ярких представителей казахской профессиональной литературы Актюбинской области, который внес выдающийся вклад в развитие национальной литературы и журналистики, в сохранение и обогащение духовного наследия родного народа, является известный актюбинский писатель Жиенгали Тлепбергенов. Произведения, вышедшие из-под пера выдающегося мастера художественного слова, обладают высокой ценностью, народностью. В них нашли отражение этнографические картины народной жизни, красочно рисуются своеобразные традиции, обычаи, повседневная жизнь казахского народа. В повести «Таңбалылар» («Заклейменные»), изображая народные обычаи, жизнь и традиции, писатель стремится убедить читателей в необходимости сохранения и поддержания традиций наших предков, которые помогают глубже понять историческое прошлое народа, его духовные ценности. В произведениях Жиенгали Тлепбергенова мы встречаем множество примеров изображения фольклорно-этнографических сюжетов. Вот, например, один из них: «Весь аул спешно готовился откочевать, громыхая уык-кереге (разборными остовами юрт): одни сложили свой груз и перевязывали его, другие уже привязали верблюдов друг за другом и готовы были отправиться в путь. У кого-то верблюд перевернул груз с шаныраком (верхняя часть юрты), хозяин ругает его последними словами, верблюд орет в ответ, все спешат и суетятся, чтобы не отстать от своего аула» [6, с. 34]. В этой картине писатель показал хлопотливую деятельность откочевывающего аула, знакомит с предметами повседневного быта, с обычной жизнью своего народа.

Мысль ученого Б. Абдигазиулы о том, что «в произведении уместно использование художественных деталей, связанных с народным бытом, этнографией и особенностями национальной жизни, строгим соблюдением законов и традиций, описанием кочевого быта» [2, с. 76], подтверждают художественные детали, часто встречающиеся в произведениях Ж. Тлепбергенова. В повести «Таңбалылар» мастерски изображены сцены свадебного торжества бая Бердибека, самобытные национальные обычаи и традиции, особенности народной жизни: «В окрестности Шалкара жил бай Бердибек. Сын властного отца, высокомерный. Добивался своего силой, делом или хитростью. Имел несметные стада овец, лошадей, верблюдов. Восемикрылая белая и пятикрылая серая юрты его были богато убраны и полны ковров и одеял. Различные покрытые лаком сундуки, резные сундуки-кебеже, украшенные костью кровати, сосуды для кумыса, двустворчатые двери юрты – все, вплоть до ручек половников, было украшено резьбой и покрыто лаком. Даже серебряные

сбруи, домбру с перьями филина, табакерки с бахромой можно было найти в этом доме» [6, с. 34].

О духовном наследии народа – казахском искусстве кюя повествует, например, один из эпизодов повести «Таңбалылар»: «Жангир совсем неприметный парень. Немного поет. Но когда играет на домбре, звуки ее разливаются рекой. Забываешь обо всем, когда слушаешь такие знаменитые старинные кюи, как «Ақсақ құлан», «Жошы хан», «Нар идірген», «Ақшаханның керілмесі», «Балбырауын», «Ақжелең». Кажется, что у домбры есть особая душа, говорящая на своем языке» [6, с. 39]. Эти строки говорят о том, что писатель был хорошо знаком с искусством казахского кюя, с музыкальными творениями Казангапа, широко известными на земле Актобе, Шалкара.

Девушки, отдаваемые замуж за калым, прощаясь с родственниками, тихо пели, исполняя жалобный плач-причитание (сыңсу), овдовевшие женщины, надев на головы черные платки, пели поминальные песни – жоқтау, молодежь аула качалась на качелях алтыбақан, на свадебном тое, разделившись на две группы, юноши и девушки исполняли песни «Жар-жар», старики давали благословение (бата), муллы нараспев (с макамом) исполняли молитвы из Корана. Писатель широко использует в своих произведениях уходящие вглубь веков фольклорно-этнографические традиции. Одна из них – народная традиция распевно исполняемого благословения – бата. В рассказе писателя «Қайран елім-ай!» («О, родная моя земля!») мать дает благословение дочери Батиме, которая выходит замуж:

– О, мой бог, помоги, пусть святые поддержат, будет счастье тебе, Хыдыр благословит! Двенадцать имамов святых, двадцать восемь святых угодников! В Медине Мухаммед, в Туркестане Ходжа Ахмет! Сорок незримых духов-покровителей (Ғайып ерен, кырық шілтен)! Святой Қожа Бауедден! Благослови и сохрани мою кровиночку! Мои духовные покровители, дайте мне силы! Давно ушедшие, досточтимые предки, окажите поддержку моей доченьке! Пусть в дороге будет удача, в доме мир! Ездить тебе на иноходце, носить шелковую одежду! Пусть у тебя будет шестикрылая белая юрта! Даст Бог, пусть сбудутся мои слова. Аминь!» [6, с. 39].

О значимости для народа благопожелания – бата, известного с древности, но неутратившего своей ценности и глубокого смысла пишет ученый С. Негимов: «Если рассматривать происхождение слова «бата», то оно произошло из названия первой суры Корана «Фатиха». В ней восхваляется Создатель и его пророк Мухаммед» [1, с. 5]. Исследователь М. Жауыс утверждает: «Бата – из арабского «фатаа» – произошло от слова припев или припевать» [3]. В толковом словаре казахского языка слову «бата» дается следующее определение: «Бата. Предмет. Религиозное. 1. Чтение молитвы по покойному после до и после еды, название первой суры корана. 2. Чистосердечные пожелания, благодарность» [4, с. 114].

Бата (благословение) встречается в творчестве почти всех тюрко-монгольских народов. Этот древнейший жанр отличается от других больших и малых фольклорных жанров характерными ему жанровыми особенностями, художественно-эстетическим обликом, образной последовательностью, свойственными ему языковыми знаками, содержанием и функциональностью. Исследователь З. Умбеталина пишет: «Бата (благословение) – старейший жанр устного народного творчества, основанный на древних верованиях о том, что с помощью магии слов, традиционных ритмически организованных и рифмованных устойчивых форм пожеланий можно обеспечить жизнь человека благополучием и успехом, а также заручиться поддержкой в каких-либо делах» [7, с. 21].

Кочевничество с давних времен было единственным залогом выживания нашего народа. И вообще, одна треть человеческого общества прежде вела кочевой образ жизни. Так и казахский народ жил в согласии с природой, приспособляясь к ней, радуясь и веселясь, горя и страдая. Вместе с тем, он создавал свою неповторимую, свойственную только этому народу культуру. «У настоящего народа все, начиная с жизненного уклада до

его духовной жизни, должно быть самобытным, то есть истинная культура никого не повторяет и никому не подражает» [5, с. 21], – отмечает писатель-этнограф А. Сейдимбек.

Хорошо зная уклад жизни наших дедов, кочевавших с летних джайлау на зимовья в заботах о насущном, в своей повести «Таңбалылар» Ж. Тлепбергенов с особой выразительностью рисует кочевой быт: «В те времена откочевка на джайлау было очень интересным явлением, в сравнении с которым ни айт, ни той не так интересны. В один год мы расположились на джайлау дальше реки Жем. Исток Жема начинается в горах Мугалжара выше Айрыка, выходит из Кызыладыра, впадает в Курдым. Истоки Ори выходят из озер Аксу, Куласу, Миялы. Исток Елека выходит из Жарыка, Орь и Елек впадают в Жайык. Вот здесь, где встречаются эти три рукава – самая плодородная земля. Есть такие земли как Оркаш, Кокнура, Бестау, Коктобе. Сколько бы людей там не собралось, просторный джайлау всех выдержит».

Приезд благополучно перезимовавшего и отведавшего молочных продуктов народа на джайлау подобен небольшому празднику. Настроение людей, вышедших из зимовки, в особенности молодежи, приподнятое. В произведениях писателя ярко и красочно рисуются вереницы кочевий, пасущийся скот, притягательные картины природы: «Придерживая коней, помогая девушкам оседлать их, собрались и помчались будто на праздник. Известно, что дочь кочевника растет, «играя на ухе коня». Играя в аударыспак, сидя верхом на конях, убегая и догоняя друг друга, мы едем, весело шутя и смеясь. Умсындык едет на иноходце, который ровно ступает на все четыре ноги, послушно и плавно устремляется вперед, услышав повелительное «шу» от своей всадницы. Бегущий за иноходцем конь не может догнать его. Играя в аударыспак, никто не может скинуть Умсындык с иноходца, если только он не лучший из джигитов» [6, с. 37]. Яркость и красоту летней перекочевке придает молодежь, девушки и молодые женщины, такие национальные игры как «аударыспак» и другая игра, когда кто-нибудь спросит дорогу у уважаемой байбише и, взяв у нее «жолдык» в виде завязанных в платок монет, со словами «Мүше-мүше!» (подарок) скачет во весь опор и никто из всадников в это время не может остаться на месте» [6, с. 37], – так писатель описывает традиционные игры молодежи, сокращающие долгий путь: аударыспак, расспрашивание пути у старших снох в традиции «жолдык».

Богатство казахского народа – лошадь. Для казахов из четырех видов домашнего скота самый почитаемый – конь. Это и мясо, и молоко, а при переезде он служил транспортом, потому и растили его заботливо как младенца. Лошади были основой жизни и быта кочевников, в том числе казахов, у которых на протяжении веков складывались свои познания и представления о них. Прекрасно понимая особое значение лошади в жизни казаха, писатель с большим вдохновением создавал образы коней в своих произведениях. Вот что пишет он о конюхе Жангире: «Он знает множество подходов к лошадям. Знает всех лошадей Бердибека, а их около тысячи. Норовистых, диких лошадей, строптивых необъезженных коней может держать один. Может поймать коня, накинув аркан или курук, да и просто схватив его за хвост. Сойдя с лошади, обходит строптивного жеребца со всех сторон и хватает за хвост коня так, что ноги его по щиколотку уходят в землю» [6, с. 39].

Так Ж. Тлепбергенов, умело используя этнографический материал в своих произведениях, передает читателю яркие картины прошлого и знания, имеющие историческую ценность. Тесная взаимосвязь фольклора и этнографии обусловила особую значимость его творчества в наши дни.

Источники и литература

1. Ақ бата: Бата сөздер / Құрастырушылар: С. Негимов, Т. Қазидұлы. Алматы, 1992.
2. Әбдіғазидұлы Б. Шәкәрім әлемі. Алматы, 2008.
3. Жауыс М. Бата беру және дұға оқу // Ана тілі. 1993. 5 тамыз.
4. Қазақ тілінің түсіндірме сөздігі / Жалпы ред. басқарған Т. Жанұзақов. Алматы, 2008.
5. Тарақты А. Балталы, бағаналы ел аман бол (шежіре). Алматы, 1993.
6. Тілепбергенов Ж. Шығармалары. Алматы, 2006. 2 том.
7. Үмбеталина З.Б. Қазақ ауыз әдебиетіндегі бата сөз жанры. Автореферат. Алматы, 2001.

ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК СИСТЕМА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МЕТОДОВ СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Изучение взаимосвязей литературы с устным народным творчеством является актуальной проблемой современного литературоведения в контексте развития мировой культуры. Многочисленные и разнообразные контакты между фольклором, мифологией и литературой приводят не только к взаимопроникновению сюжетов или к заимствованию неизвестных воспринимающей системе изобразительных средств, но подчас и к «вкраплению» отдельных элементов (отрезков) определенного текста, принадлежавшего к одной из этих систем, в текст, относящийся к другой системе, – явлению специфическому и малоисследованному. Надо отметить, что повествовательная литература оказывается связанной с мифологией именно через повествовательные жанры, возникшие в глубоких недрах фольклора.

Одной из главных задач современной науки является изучение исторических закономерностей того, как в самые разные эпохи литература опиралась на фольклор и исследование содержания фольклоризма в творчестве писателей разных эпох. Великие преобразования, произошедшие в обществе в начале XX в., привели к рождению новых тем, новых жанров в фольклоре и литературе. С одной стороны, писатели стремятся к новшествам в художественном слове, с другой, – как и раньше, опираются на фольклор – исконный источник профессиональной литературы. Иначе и быть не могло: их созвучие, взаимопроникновение являются закономерностью общего развития культуры. Об этом говорит Д.И. Медриш в своих исследованиях: «В каждой национальной культуре между фольклором и литературой устанавливается своя система отношений, в которой общие закономерности получают своеобразное развитие» [2, с. 245].

Совершенно ясно, что глубокое и органичное освоение разных форм устного народного творчества всегда было неотъемлемым свойством подлинного таланта. Изучение практики освоения устных источников писателями позволяет выявить некоторые типологические особенности литературного процесса: его динамику, углубление художественного мастерства прозаиков, некоторые закономерности развития литературных жанров.

Фольклор – это архаический, надличностный, коллективный тип художественной памяти, ставшей затем колыбелью литературы. Несмотря на разногласия между фольклористами, что называть народным поэтическим творчеством, вероятно, все согласятся в том, что ему присущи такие определяющие черты, как коллективность, традиционность и устный характер произведений. Причем, каждая из составных может присутствовать и в других видах творчества, но в фольклоре они находятся обязательно в нерасторжимом единстве. Когда называют поэтический фольклор искусством слова, необходимо добавлять, что это слово обязательно должно быть устным. Это очень важно. В этом его принципиальное отличие от литературы – искусства письменного слова. Современные писатели часто используют фольклорные мотивы для того, чтобы придать повествованию бытийный характер, совместить индивидуальное и типовое.

Устная народная поэзия и письменная литература зарождались и развивались на основе национальных богатств языка, их тематика была связана с исторической и социальной жизнью народа, его бытом и трудом. В них находила творческое воплощение талант казахского народа в области искусства слова. В фольклоре и литературе создавались во многом сходные между собой поэтические и прозаические жанры, возникали и совершенствовались роды и виды поэтического искусства. Поэтому вполне естественны и закономерны творческие связи между фольклором и литературой, их постоянное идейно-художественное взаимовлияние.

Опыт использования фольклора в художественном слове помогает в определении типологических особенностей литературного процесса, особенно в определении глубины художественного мастерства писателей. В современной казахской литературе писатели в целях придания своим произведениям бытовой окраски, зачастую используют фольклорные мотивы. И устная, и письменная литература формируются и развиваются на основе национального языкового богатства. Их тематика находится в тесной взаимосвязи с исторической и социальной жизнью казахского народа, с его бытом и традициями, трудовыми отношениями. Произошло творческое возрождение таланта казахского народа в области искусства слова. Возникли и получили дальнейшее развитие родственные друг другу по сути жанры поэзии и прозы. Потому и взаимосвязь, взаимопроникновение литературы и фольклора, их идейно-художественное взаимовлияние – явление естественное и закономерное.

Однако, следует учитывать, что использование традиционного наследия народной литературы, его художественных образов и моделей не всегда является специальным, преднамеренным процессом. Зачастую художник в своем произведении может применить какой-то известный фольклорный образ спонтанно, под воздействием генетически заложенного восприятия этого образа. С.А. Каскабасов, исследовав взаимосвязь казахской литературы и фольклора, определяет четыре типа этой связи. Это: генетическая, оппозиционная, созвучная и обратная связи. Говоря о генетических связях, ученый пишет: «Генетическая связь литературы и фольклора характерна для периода зарождения письменной литературы, когда она вырастает непосредственно из фольклора и обильно использует его жанры, сюжеты, образы и язык. При генетической связи больше бывает усвоения фольклорного. Генетическая связь литературы с фольклором особенно наглядно обнаруживается в жанре драматургии. Как показывает казахский материал, в период генетической связи фольклор активно используется в основном поэзией и драматургией. Что касается прозы, то она в начальную пору становления использует фольклор только как фон, придающий нужный колорит изображаемому. Проза, за исключением отдельных рассказов, никогда не основывается на фольклорных сюжетах, а лишь вкрапливает эти сюжеты в повествование» [1, с. 344–346]. Дается характеристика и другим типам фольклорно-литературных связей. Эти связи особенно ярко проявились в начале XX в., в период бурного развития, казахской литературы, в том числе в творчестве великого Абая. Особенно приемлемым стал фольклор в жанре драматургии. Эпические произведения, сохранившиеся в памяти народной на протяжении веков, заговорили в новом жанре, вернулись к народу – и это стало одной из бесценных достижений литературы. Произведения этого жанра, берущего начало от «Енлик-Кебек» Мухтара Ауезова, решительно шагнули в новую жизнь сквозь образы и сюжеты казахского фольклора. Вслед за этим родились пьесы «Айман-Шолпан», «Қобыланды», «Бекет батыр», «Қалқаман-Мамыр». Нашли путь к сердцам зрителей «Арқалық батыр» Жумата Шанина, «Ер Тарғын» Сағыра Кемалова, «Жомарттың кілемі», «Көтерілген күмбез» Абдилди Тажибаева, «Алдар Көсе» Шахмета Кусаинова, «Қамбар» Альжаппара Абишева, «Аяғөз ару» Капана Сатыбалдина, «Алтын сақа» М. Акынжанова. Все эти пьесы были рождены на основе фольклорных произведений. И, конечно, мы особо выделяем драмы Габита Мусрепова.

Вдохновленный событиями, оставшимися в памяти поколений народа, писатели создали произведения совершенно нового жанра, ставшие классическими образцами этого искусства. В произведениях этих писателей, как в поэтических, так и прозаических, фольклорные традиции отличаются самобытностью.

Взаимодействие фольклора и литературы протекает в разных формах. Например, профессиональный художник нередко использует и обогащает темы, сюжеты, образы фольклора, но он может использовать фольклор и не воспроизводя его сюжеты и образы непосредственно. Подлинный художник никогда не ограничивается воспроизведением формы фольклорных произведений, а обогащает и развивает традиции устного поэтического творчества, раскрывая жизнь народа, его мысли, чувства и стремления.

Литература использует опыт фольклора в самых разных областях, ее взаимосвязь с фольклором осуществляется разными способами. Фольклорные традиции в литературе, определение фольклоризма в творчестве одного конкретного писателя остаются актуальными задачами в современном литературоведении.

Источники и литература

1. Қасқабасов С.А. О типах и формах взаимодействия казахской литературы и фольклора // Қасқабасов С. Елзерде. Алматы, 2008.
2. Медриш Д.Н. Литература и фольклорная традиция. Саратов, 1980.

Т.В. Полежаева

(ВНУ им. Леси Украинки, Луцк, Украина)

КОНЦЕПТ ДОРОГИ: ДРАМАТИЧЕСКИЙ ЭТЮД ЧЕХОВА В ОДНОМ ДЕЙСТВИИ «НА БОЛЬШОЙ ДОРОГЕ»

В виду наличия в литературоведении полярных мнений об этюде А.П. Чехова «На большой дороге» обратимся к более детальному анализу его текстуальной структуры в ее развитии, учитывая разное качество уровней предшествующих подходов.

Этюд «На большой дороге» – вторая из ранних чеховских пьес. Он написан после «Безотцовщины», в которой некоторые исследователи увидели собственно чеховское новаторство, прежде всего в области конфликта и сюжетных «подтекстов» [1; 2]. И действительно, если сюжет этого этюда трактовать только в рамках героиней истории, главным в пьесе становится простой мужик Мерик как романтический герой. Если же учесть постоянное наличие в сюжете столкновения взглядов, поведения героев со многими обстоятельственными образами-фактами, – видно, что смысл и роль «романтического героя» Мерика, как и остальных персонажей преподносится автором иронически, даже трагикомично.

Мерик действительно, с одной стороны, появляется на сцене (это кабак на большой дороге) не сразу и в экстремальной обстановке (во время грозы) – согласно традиции создания пьес с романтическим героем. Но есть еще одно важное обстоятельство. Он появляется после того, как зритель детально узнал, что в кабаке от природной грозы спрятался «бедный люд», который «мается» в жизни, которому присущ «темный разум» и который мечтает о личностях «светлых», которые бы «всякое горе понимали», «утешили» бы и горе «сняли». Все эти факты заставляют и «кабак», и «грозу» воспринимать иносказательно, как и образ «на большой дороге» (не просто бытовой, но и жизненной). Другие факты такой ракурс подтверждают и одновременно заставляют отнестись к Мерика весьма критически.

Хотя он, появившись, заявляет, что ему «не холодно», как всем остальным, а «всегда жарко», хотя у него «за поясом топор» (по ремарке автора) и он всего «два месяца как Мерик» (прежде был Андреем Поликарповым), хотя после ремарки «Гром» он и заявляет: «Греми, не испужался!.. Я, ежели что, кабак с корнем вырву!», – то другие его слова и поступки резко противоречат восприятию его как «светлой личности».

В ответ на первое же обращение к нему богомолки Ефимовны (из числа «бедного люда»): «Родненький, дождик не меньше?» – он презрительно бросает: «С бабами не рассуждаю». За этим следует ремарка «Пауза», которая уже заставляет зрителя задуматься: действительно ли он «светлая личность», за которую его приняли? Дальнейшие факты подтверждают, что Мерик столь же враждебно относится и к мужчинам из числа «бедного люда». В ответ на слова Феди («прохожий фабричный»), назвавшего Мерика «жуликом» и «шутком» герой огрызается: «Который человек говорит эти слова?.. Так и запишем». А с содержанием кабака Тихоном Мерик начинает разговор словами: «Здорово, мордастый! Аль не спознал?» Так очень быстро становится ясно, что перед нами не романтический герой (пусть даже и «разбойник», как его называют в чеховедении), а попросту «бродяга»

(как именует его автор в списке действующих лиц) и мелкий вор: позже выясняется, что топор у него «краденый» [4, с. 204]. Грозен он только с виду, не убивал никого, о чем сам говорит, а романтически значителен только с первого взгляда. Даже тогда, когда в финале этюда он вроде бы и встает с топором на защиту другого человека.

Итак, Чехов не романтизирует Мерику, а наоборот, срывает с него ложную маску романтического героя, показывает узорность его взглядов, духовную бедность, мелочность души и тем опускает его до уровня остального «бедного люда». В этом убеждает и речь Мерики, и его дальнейшие поступки. Вот первые фразы героя: «Взопрел. Покуда из грязи ногу вытащишь, так с тебя ведро пота стечет», «Дождь в рожу бьет, что твоя пурга...», «А борзых тут нету?» (обращаясь к присутствующим в кабаке). Одному он грозит: «Плакаться будешь, глупый человек!», другого сгоняет с лавки, чтобы лечь самому: «Встань-кась. Совсем вставай, я тут лягу!». Старушку перебивает: «Молчи ты, старая карга!». Да и «женский пол» он ненавидит по сугубо личной причине, которая сродни истории пьяницы, бывшего барина Борцова, в котором нет ничего «борцовского», который все пропил и бродяжничает (жена-изменница сбежала после венчания). «Барин вон дурака валяет, а я нечто от большого ума в бродяги пошел, отца-мать бросил?» – объясняет он свой образ жизни [4, с. 200].

Неверно было бы считать, что все эти образные факты, их столкновения, имеющие отношение к разным «героям», не имеют в то же время общего смысла (подтекстового, «подводного»). Но он есть и, по замыслу автора, имеет несколько аспектов, по меньшей мере – три основных. Первый из них – показать картину мировоззренчески-невзрачной жизни «бедного люда». Второй – разоблачить романтические иллюзии своего времени относительно понимания пути к счастью. Третий – обратить внимание на реальный путь к лучшей, счастливой жизни.

Наличие третьего аспекта возникает из тех соображений, что первые два не исчерпывают металогический смысл столкновения обстоятельственных образных фактов [3]. Они касаются лишь героиней стороны сюжета и частично захватывают его главный конфликт, лежащий в основе сюжетного развития. Героиня история (Мерика и остальных персонажей) – это лишь одна из двух конфликтующих сил пьесы. И в этом ее резкое новаторство. Но еще более непривычное новаторство в том, что вся героиня история (как конфликтующая сила) противопоставлена на протяжении всего действия в этюде не героиню, а «собираемому образу природной Грозы» в единстве с образом «На большой дороге», вынесенным в заголовок [4, с. 45–46]. Если второй образ (название этюда), как бы невидимо противостоит неказистой истории «героев», указывая на ее второстепенность, то собираемый образ Грозы (как концепт) возникает зримо и постепенно усиливается. Об этом говорят многие сведения в текстовой стратегии – в диалогах героев, их репликах, в авторских ремарках. Сначала – это краткие упоминания о «ночи», «дождике», «молнии» (видна в открывшуюся дверь), «громе». Затем это развернутые суждения (героев): «Ветер воеет, а дождик так и хлещет, так и хлещет». Дальше – усиление этого образа: «разверзлись хляби небесные», «дверь хлопает от ветра», «гремит гром». Еще дальше – «В этакое ненастье пошту ограбить – раз плюнуть!», «Ветер-то как воеет! Жутко!», «И что за ночь окаянная!»

Таким образом, концепт дороги и образ природной Грозы в ее множественном проявлении стал главной конфликтующей силой в сюжете пьесы. При многократном столкновении своем с неказистой историей персонажей собираемый образ Грозы вызывает у внимательного читателя мысль о многозначительных намеках автора: лучшая жизнь настанет лишь в результате общих усилий, при условии единства, совместных действий на избранном пути. Такая форма конфликта, для драматургии новаторская, поэтически обоснована тем, что издавна с восприятием Грозы в сознании человечества связана ее обновляющая, очищающая функция в природе.

Источники и литература

1. Бердников Г.П. Чехов-драматург: Традиции и новаторство в драматургии. М., 1981.
2. Кулешов В.И. История русской литературы XIX века. М., 2005.
3. Удалов В.Л. Поэтика драматургии А.П. Чехова. Луцк, 1993.
4. Чехов А.П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. М., 1974–1985. Т. 11.

Ю.В. Псянчин

(Федеральный научный журнал «Родной язык. Лингвистический журнал», Москва–Уфа, Россия)

ИСЛАМСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В РЕЛИГИОЗНОМ СТИЛЕ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)

Религиозный стиль башкирского языка входит в систему книжных стилей, но он, в отличие от остальных, так и продолжает оставаться неизученным. Отметим только, что аспектов его описания несколько.

Наша статья посвящена описанию исламской составляющей религиозного стиля башкирского языка как в синхроническом, так и в диахроническом аспектах.

Но перед этим следует провести четкий водораздел между целями и задачами двух направлений общей стилистики вообще. Таковыми ее направлениями принято считать: а) синхроническую стилистику; б) диахроническую стилистику.

Синхроническая (описательная) стилистика, как правило, изучает современное состояние функциональных стилей любого языка [21, с. 234].

На сегодняшний день в сферу книжных стилей башкирского литературного языка входят научный, публицистический, официально-деловой, эпистолярный, религиозный, литературно-художественный стили, а также стиль башкирского устно-поэтического творчества и стиль рекламы. Отдельные явления и процессы, имевшие место в данной сфере функциональных стилей башкирского языка, были ранее описаны нами и представлены в ряде наших публикаций [10–18].

Сам процесс формирования системы подстилей религиозного стиля завершился в 2001 г. На тот момент их было три: а) собственно религиозный подстиль; б) пояснительно-дидактический религиозный подстиль; в) популярный религиозный подстиль [10].

1. *Собственно религиозный подстиль* в содержательном плане представляет переводы всех священных книг (Корана, Библии и др.) на башкирский язык. Начало формированию этого подстиля было положено выходом в свет в 1993 г. в издательстве «Китап» на башкирском языке «Корана». Подстиль получил очень сильное развитие в 2001–2015 гг., что было обусловлено только одним фактором – периодическим изданием на башкирском языке священных книг. Так, под патронатом Института Библии были изданы переводы на башкирский язык «Деяний» (2002), «Евангелие от Иоанна» (2000) и «Евангелие от Марка» (2003) [9, с. 133], которые достойно заняли свое место в качестве основных текстов вышеназванного подстиля. Далее в 2010 г. под эгидой Российского библейского общества вышел в свет «Ветхий завет. Книга бытия на башкирском языке» («Иске Ғәһед. Башланмыш», СПб., 2010). В 2014 г. был опубликован «Новый завет» («Инжил башкорт телендә», М., 2014) на башкирском языке. В том же 2014 г. было напечатано второе издание «Корана» («Көрән Кәрим», Өфө, 2014) на башкирском языке, которое сразу же превратилось в библиографическую редкость.

2. Функциональное назначение *пояснительно-дидактического подстиля* связано с учебно-просветительской работой, поэтому ему характерна систематизация религиозного материала, развернутые дефиниции религиозных понятий. Этим он близок к учебно-научному подстилю научного стиля башкирского языка.

Началом его формирования послужило издание проф. С.А. Галиным в 1996 г. учебника известного в Урало-Поволжье исламского богослова и педагога С. Бикбулата

(1886–1954) «Уроки религии» («Дин дәрестәре»). К этой категории литературы относится и издание «Тафсир Корана» («Көрһән Тәфсире», Казан, 2005). Традиции С.Бикбулата были продолжены И. Хайбуллиным, который в 2013 г. издал учебник «Уроки религии» («Дин дәрестәре»). К данной категории печатной продукции можно отнести и книги, увидевшие свет в издательстве «Дагват»: «Ислам дине йолалары» («Исламские обычаи», Уфа, 2016); Исхаки Р. «Намаз укыу тәртибе» («Порядок чтения намаза», Уфа, 2016); «Мөһминде коткарыусы гәмәлдәр» («Деяния, оберегающие мусульманина», Уфа, 2016); Расули Г. «Ислам дине» («Исламская религия», Уфа, 2016); Хафиз И. «Пәйгәмбәрәбез (ғ. с.) доғалары» («Молитвы Пророка (да благословит его Аллах и приветствует)», Уфа, 2016) за последние годы. Не остались в стороне и представители мусульманского духовенства г. Сибая (Ғусәймин С., Ғәбдрахман Ғ. Хаж һәм ғумра тәртиптәре. Сибай, 2006).

Республиканское издательство «Китап» в 2015–2016 гг. выпустило справочники «Священные молитвы» («Изге доғалар», сост. Ф.М. Бикташева, 2015), «Намаз» («Изге намаз», сост. С.Г. Сабирьянова, 2016) и учебник «Основы ислама» («Ислам нигеззәре», сост., автор вступит. статьи Ф.Р. Худайгулов, Уфа, 2016).

Также в круг пояснительно-дидактического подстиля входят и «Наставления» (Фахретдинов Ризаитдин. Нәсихәттәр / Тәрж. һәм төз. Ә.Ғ. Сәлихов. Өфө, 2003), написанные великим тюркским и башкирским религиозным деятелем, ученым-богословом, мыслителем и просветителем Р. Фахретдиновым (1859–1936), которые и по сей день продолжают обладать статусом классического духовного учебника.

Дальнейшему развитию этого подстиля способствовал выход в свет толковых словарей Ф.Ш. Сибгатов [20], Д.Д. Магадеева [6] и братьев Багаутдиновых [1].

3. *Популярному религиозному подстилю*, как и научно-популярному подстилю научного стиля, свойственна наибольшая экспрессивность, эмоциональность, что доказывается функционированием в нем такого жанра, как духовное стихотворение. Благодаря его наличию достигается более доходчивая передача адресату-читателю различной религиозной информации.

Все это дает полное основание для заявления о том, что стилевые черты религиозного стиля имеют межстилевой характер. Иными словами, этому стилю, как и литературно-художественному, характерно использование языковых средств всех остальных стилей книжной сферы.

К примеру, мы считаем, что язык духовной поэзии на башкирском языке следует рассматривать в составе одного из трех подстилей религиозного стиля – популярного религиозного подстиля, поскольку именно жанрам поэзии характерна та экспрессивность, которая служит основным средством воздействия на умы и сердца верующих.

Сегодня духовная поэзия на башкирском языке представлена творчеством таких известных поэтов, как народный поэт Башкортостана Р. Бикбаев («Сто один хадис»: Первая книга. Уфа, 2001; Вторая книга. Уфа, 2002; Третья книга. Уфа, 2006), М. Ямалетдинов («Коран: Поэтические переводы». Уфа, 2002), а также образцами творчества самодельных поэтов (например, «Слова, высказанные от всей души: сборник мунажатов». Сост. Г. Габдрахман. Сибай, 2006). Кстати, в 2008 г. республиканское издательство «Китап им. Зайнаб Бишевой» опубликовало второй том избранных произведений Р. Бикбаева, куда вошли и его знаменитые хадисы (Бикбаев Р. Һайланма әсәрҙәр. II том: шиғырҙар, хәзистәр һәм тәржемәләр. Өфө, 2008. 438–501-се бб.). Это еще раз свидетельствует об их востребованности в башкирском обществе. В 2006 г. издательством «Информреклама» при финансовой поддержке ОАО «Салаватнефтеоргсинтез» был издан духовный поэтический сборник первого Народного поэта Башкортостана М. Гафури (1980–1934) «Адам и Иблис» (Гафури Мәжит. Өзәм үә Иблис / Ф.Ш. Сибәғәтов, Л.М. Камаева – туплау; баш һүз, комм. Ф.Ш. Сибәғәтов. Өфө, 2006), состоящий из неопубликованных ранее его стихов.

В 2007 г. увидело свет издание башкирской поэтессы и общественного деятеля Гузель Ситдиковой «Күслә ил – көслә ил» («Доброе семя – доброе племя»), состоящее из

эссе и стихов на духовную тематику. В 2014 г. ею же был издан подобный в тематическом плане сборник стихов и путевых заметок «Райский сад». Но отметим также, что его пилотный выпуск состоялся еще в 2005 г. под таким же названием. Кроме этого, Г. Ситдикова известна еще и как автор «Наставлений для молодой семьи» (Ситдикова Г. Йэш ғаиләгә нәсихәттәр. Өфө, 2006), где очень сильно представлена духовная составляющая. Однако этот ее сборник в функционально-стилистическом плане относится к пояснительно-религиозному его подстилю.

В 1997 г. поэт А. Кашфуллин издал свою духовную лирику в виде поэтического сборника «Лучи веры» («Иман нуры», Уфа, 1997).

Естественно, возникает вполне уместный вопрос: почему же мы придерживаемся термина «духовная литература», а не другого, например, термина «религиозная литература»? Ответ ясен: если бы мы оказались сторонниками применения термина «религиозная литература», то нам бы пришлось ограничиться только поэзией и прозой. Но при нашем обращении к термину «духовная литература» объектов научного поиска становится существенно больше.

Таким образом, круг наших исследовательских интересов распространяется не только на стиле-языковые особенности поэзии и прозы религиозной тематики, но и на отдельные монографии (Сибәгатов Ф.Ш. Духовная литература башкирского народа. Уфа, 2015; Сибәгатов Ф.Ш. Башкорт эзбиәтендә Көрән мотивтары. Өфө, 2001), даже на религиозные календари (Башкортса дини календарь. Өфө, 2006–2017) и популярные издания (Сукбаев С. Иман. Әхлаки киммәттәр. Өфө, 2011; Әхмәт-Якшыбаева Л. Халкыбыз изгеләре. Өфө, 2014; Якшыбаева Л. Мөжәүир хәзрәт. Өфө, 2008), выпущенные на башкирском языке. Например, научно-популярная книга С.Х. Сукбаева «Нравственные ценности ислама» (Уфа, 2011) состоит из аятов, хадисов, рассказов и преданий. Башкирская писательница Л. Якшибаева создала совершенно новое направление в прозе, посвященное описанию жизни и деятельности религиозных деятелей разного уровня. Они тоже занимают достойное место в качестве образцов популярного религиозного стиля.

В 2015 г. Научно-издательский комплекс «Башкирская энциклопедия» издал «Поэтические интерпретации сур Корана», подготовленные поэтом М. Ямалетдиновым (Ямалетдин М. Көрән Кәрим сүрәләренә шиғри аңлатма. Өфө, 2015). Этот труд по ряду специфических особенностей можно отнести как к собственно религиозному подстилю, так и к популярному религиозному подстилю.

Диахроническая (историческая) стилистика, по мнению известного советского и российского лингвостилиста, главы Пермской научной школы функциональной стилистики М.Н. Кожиной (1925–2012), ставит своей целью исследование процесса формирования функциональных стилей и более частных жанрово-речевых разновидностей в связи с изменением их экстралингвистических основ [21, с. 416]. Диахроническая стилистика исследует историю формирования и дальнейшего развития функциональных стилей с учетом влияния на язык внешних факторов каждой эпохи.

В истории башкирского языкознания предпринималось несколько попыток научного анализа функциональных стилей в историческом плане, среди которых следовало бы выделить монографию Р.Х. Халиковой «Язык башкирских шежере и актов документов XVIII–XIX вв.» [23] и написанный ею же первый раздел «История башкирского литературного языка до XIX в.» [8, с. 12–79] в коллективной работе «Очерки истории башкирского литературного языка», хотя известный советский и российский языковед-германист Н.Н. Семенюк в своем исследовании «Очерки по исторической стилистике немецкого языка» вполне справедливо отмечала, что «...наиболее тесно связаны между собою история литературной формы языка и историческая стилистика. Однако полного совпадения данных направлений нет... Не все проблемы истории литературного языка и исторической стилистики совпадают...» [19, с. 10–11]. Но, добавим, что здесь результаты исследовательской деятельности Р.Х. Халиковой только предваряют начальный этап изучения исторической стилистики башкирского языка. Более того, благодаря той же

Р.Х. Халиковой, мы являемся свидетелями совпадения проблем истории литературного языка и исторической стилистики: например, язык тюрки Урало-Поволжья или старотюркский язык, функционировавший уже в конце XVII – начале XVIII в. в качестве литературного языка, в силу своей широкой общественной практики успел образовать свою систему функциональных стилей, куда были включены деловой стиль [8, с. 63–65], летописный стиль [8, с. 65–68], публицистический стиль [8, с. 68–72] и литературно-художественный стиль [8, с. 72–79], т. е. – 4 функциональных стиля. Заметим, что литературно-художественный стиль указанного периода можно рассматривать и в качестве религиозного стиля в произведениях писателей и поэтов данной эпохи (Хисамитдин Муслими, Таджетдин Ялсыгулов, Мавля Колой, Габдрахим Усман и др.) [8, с. 72–79].

В сложившейся ситуации следует обратиться к идеям члена-корреспондента РАН, почетного академика Академии наук Республики Башкортостан, известного тюрколога-языковеда Эдхяма Рахимовича Тенишева в области изучения исторической стилистики тюркских языков. Суть его идеи основана на взаимозаменяемости отдельных функциональных стилей. Действительно, тюркские языки, также их функциональные стили в историческом аспекте развивались не одинаково, поскольку это зависело от ряда серьезных лингвистических и экстралингвистических причин [22, с. 17–20]. Сам факт взаимозаменяемости функциональных стилей книжной сферы в определенной исторической ситуации напрямую связан со специальной системой их жанров и стилевых черт, а самое главное – тематикой того или иного жанра, именуемого знакомым нам уже термином «подъязык».

В связи с этим особую актуальность приобретает содержание определения, авторами которого являются представители Института языкознания РАН: «**ПОДЪЯЗЫК.** Функциональная разновидность национального языка, обслуживающая преимущественно профессиональные сферы человеческой деятельности. *Подъязык математики. Подъязык права. Подъязык кулинарии. Подъязык метеосводок. Концепция ограниченных языков*» [2, с. 85].

Именно благодаря подъязыку исламской терминологии мы можем считать совокупность жанров суфийской литературы [5, с. 116–130] в качестве религиозного стиля донационального периода развития башкирского литературного языка.

Подведем итоги.

Рассмотренные нами факты еще раз свидетельствуют о расширении общественных функций башкирского языка как одного из государственных языков Республики Башкортостан за последние пятнадцать лет [3, с. 28–294; 7, с. 34–35]. Причиной перечисленных позитивных изменений в развитии башкирского языка следует считать политкорректную реализацию Закона Республики Башкортостан «О языках народов Республики Башкортостан» [24, с. 12–13], что благоприятно отражается не только на функциональных стилях книжной сферы, но и его разговорного стиля.

Однако здесь имеется еще один важный момент: детальный анализ экстралингвистических факторов формирования и развития исламской составляющей религиозного стиля путем изучения всех имеющихся документов [4; 25; 26].

В историческом плане это потребует систематизации религиозных произведений всех жанров литературы на исламскую тематику.

Но общим для обоих направлений стилистики (т. е. как синхронического, так и диахронического) следует считать задачу выявления стилевых черт и средств их актуализации.

Источники и литература

1. Багаутдинов А.М., Багаутдинов А.М. Краткий русско-башкирский исламский толковый словарь. Уфа, 2010.
2. Васильева Н.В., Виноградов В.А., Шахнарович А.М. Краткий словарь лингвистических терминов. М., 1995.

3. Гарипова Ф.Х. Языковая политика и общественная мысль. Уфа, 2009.
4. Ислам и мусульмане Южного Урала в историко-правовом пространстве России: Сб. законодательных актов, постановлений и распоряжений центральных и региональных органов власти и управления в XX–XXI вв. / Авт.-сост. А.Б. Юнусова. Уфа, 2009.
5. История башкирской литературы. Уфа, 2012. Т. 1: С древнейших времен до начала XX в.
6. Мәһәзиев Д. Ислам дине: белешмә һүзлек. Өфө, 2010.
7. О реализации Закона Республики Башкортостан «О языках народов Республики Башкортостан» / Авт.-сост. Ф.Г. Хисамитдинова. Уфа, 2003.
8. Очерки истории башкирского литературного языка. М., 1989.
9. Перевод Библии как фактор сохранения и развития языков народов РФ и СНГ: Матер. конф. 24–26 сентября 2008 г. / ИПБ, ИЯз РАН. М., 2008.
10. Псянчин Ю.В. Место религиозного стиля в системе книжных стилей современного башкирского литературного языка // Межкультурный диалог на евразийском пространстве: Языки и литература в межкультурной коммуникации народов Евразии: Матер. междунар. научн. конф. Уфа, 2002. С. 152–153.
11. Псянчин Ю.В. Общая характеристика функциональных стилей современного башкирского литературного языка (книжная сфера) // Язык и литература как способы проявления национального менталитета: Матер. 1-ой межрегион. научн. конф. Челябинск, 2003. С. 177–180.
12. Псянчин Ю.В. Особенности эволюции научного стиля в истории башкирского и татарского литературного языков // Языковые союзы Евразии: Тез. докл. конф. Москва, 14–16 ноября 2005. М., 2005. С. 60–64.
13. Псянчин Ю.В. Проблемы изучения исторической стилистики тюркских языков // Восток в исторических судьбах народов России: Тез. докл. V Всерос. съезда востоковедов. Уфа, 2006. Кн. 2. С. 105–109.
14. Псянчин Ю.В., Султанова Г.И. Переводы Библии и книжные стили современного башкирского литературного языка // Межкультурная коммуникация как фактор консолидации российского общества: проблемы и пути развития: Матер. междунар. науч.-практ. конф. Уфа, 2010. С. 98–105.
15. Псянчин Ю.В. Функциональная стилистика башкирского языка: История изучения и современное состояние // Современный мир: экономика, история, образование, культура: Сб. науч. тр. Уфа, 2010. Ч. 6. С. 172–177.
16. Псянчин Ю.В. Переводы Библии в стилистической системе языка (На примере современного башкирского литературного языка) // Перевод Библии как фактор развития и сохранения языков народов России и стран СНГ: Проблемы и решения: Кол. моногр. / Отв. ред. Т.О. Майская. М., 2010. С. 226–237.
17. Псянчин Ю.В. Функциональные стили башкирского языка // Урал-Алтай: Через века в будущее: Матер. VI Всерос. тюрк. конф. (С междунар. участием). Уфа, 2014. С. 72–76.
18. Псянчин Ю.В. Проблемы изучения функциональной стилистики в кыпчаковедении Урало-Поволжья (На примере башкирского языка) // Коренные народы Сибири: История, традиции и современность: Матер. регион. конф. с междунар. участием. Новосибирск, 2014. С. 167–169.
19. Семенюк Н.Н. Очерки по исторической стилистике немецкого языка. М., 2000.
20. Сибәғәтов Ф.Ш. Ислам (Дин, эзип, эзәбиәт): Белешмә һүзлек. Өфө, 2004.
21. Стилистический энциклопедический словарь русского языка / Под ред. М.Н.Кожинной. М., 2003.
22. Тенишев Э.Р. Функционально-стилистика характеристика древнеуйгурского языка // Социальная и функциональная дифференциация литературных языков. М., 1977. С. 61–75.
23. Халикова Р.Х. Язык башкирских шежере и актовых документов XVIII–XIX вв. М., 1990.
24. Хисамитдинова Ф.Г., Мухтаров Т.Г. Функционирование башкирского языка в условиях глобализации: К IV Всемирному курултаю башкир // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Матер. XV Всерос. науч. конф. Уфа, 2015. С. 10–14.
25. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. Уфа, 1999.
26. Юнусова А.Б. Ислам в Башкортостане. М., 2007.

БАШКОРТ ТАРИХИ ДРАМАЛАРЫНДА ШАЙМОРАТОВ ГЕНЕРАЛ ОБРАЗЫНЫҢ ХУДОЖЕСТВОЛЫ САҒЫЛЫШЫ

Совет осоронан алып һуңғы вақытта социаль драмалар менән бер рәттән тарихи-героик драма әсәрзәренәң һаны артыуы күзәтелә. Әзәбиәт белгесе Р.Б. Әхмәдиев тарихи драмаларға кағылышлы ошондай фекер белдерә: «Халык каһарманлығын һәм героик дәүәрзе сағылдырыу йәһәтенәнә героик драмала батырлык тураһында уйланыулар түгел, ә батырлыктың үзе һүрәтләнә.» [4, 115-се б.]. М.Х. Нәзәрғолов языуынса: «Илдә барған сәйәси һәм иктисади үзгәрештәр драматургияға ла йоғонто яһамай калманы, әлбиттә. Идеологик коршауларҙан котолғас, башкорт драматургтары халкыбыздың бөйөк улдары һәм кыздары, тарихи үткәнә һәм бөгөнгө ысынбарлык тураһында кыйыуыраҡ яза башланьлар, төрлө жанрларға үзенсәлекле әсәрҙәр ижад иттеләр.» [2, 148-се б.].

Тарихи драмалардың күбәһендә хәл-вақиғалар теземә һуғыш менән бәйлә булыуһан. Шуға ла хәзәрге башкорт тарихи драмаларында Бөйөк Ватан һуғышы темаһы сағылыш алыуы билдәлә. Тыуған илдә йәнәң-тәнәң, һаҡ һүзәң менән һаҡлау – һуғыш осоронда, унан һуңғы йылдарға һәм бөгөнгө көндә лә әзәбиәттәң төрлө өлкәһендә айырым урын алып тора.

Билдәлә башкорт драматургы Флорид Бүләковтың «Шайморатов Генерал» пьесаһы үзәнәң королюшо, төп геройлардың күнәл тороштарын асыу яғынан бик үзәнсәлекле драма әсәрә. Автор был драманың нигезендә ысынбарлыктағы тарихи шәхәс М.М. Шайморатов түгел, ә ошо исемдәге йыр образы алынғанын һызык өстөнә алып үтә. Әммә был пьеса королюш, хәл-вақиғалар сылбыры менән И. Абдуллиндың «Йондозарға алып кит» драмаһы менән күп осрақта тап килә. Һуңғыһының сәхнә әсәрәндә Шайморатов Генерал тормошһан итеп кылыкһырланһа, Ф. Бүләковта иһә был герой образы башкаһарак һүрәтләнә. Төрлө иҫтәлектәргә, уйларға биреләүзәр, өн менән төштөң аралашып киләүе, лирик сигенәүзәрҙәң күп булыуы драманы ысынбарлыктан бер килкә айыра. Икә әсәрҙә лә Шайморатов ауыр яҙмышлы, шулай за тыныһ холокло, кешәлеклә, уйлап әш итеүсән командир булып күз алдына баһа. И. Абдуллиндың драмаһында характердың героик йөкмәткәһән асыклауға күберәк иғтибар бирелә.

Ибраһим Абдуллиндың «Йондозарға алып кит» драмаһы 112-се башкорт кавалерия дивизияһының дәһшәтлә йылдарғағы үткәндәрән кәүзәләндәрә. Вақиғалар 1943 й. ғинуар айында Дон далаларында бара. Билдәлә булыуынса, был осорға Дон, Ростов ерзәрәндә аяуһыз алыштар барған була.

«Йондозарға алып кит» әсәрәненәң документаллеккә әйә булыуы тәбиғи. Драмалағы герой, персонаждардың кайһы берзәрә: Шайморатов генерал, Аннакылыч Атаев, Гитлер – реаль шәхәстәр булыуын билдәләп үтеү зарур. Әсәрҙәң төп конфликтты, әлбиттә, һуғыш. Тыуған илгә ябырылған дошман менән һуңғы тамсы канға тиклем йән аямай алышыу, тыуған ерзе баһкынсыларҙан азат итеү, патриотик тойғо драманың башынан аҙағынаһа лейтмотив булып һузыла.

Мәғлүм булыуынса, күп кенә драматургтар сәхнә әсәрзәрәндә вақиғаларҙы ситтән күзәтеп, баһа бирәүсә герой индерәләр. И. Абдуллин да был тарихи драмала ошо алымды бик оһта куллана. Әсәрҙәгә герой-Автор бөгөнгөнән үткәндәргә байкау яһап, Бөйөк Ватан һуғышының барлык вақиғаларын барлап, укыуһы, тамашасыны шул тарихи ысынбарлыҡка етәкләй. Ул, драманың төп геройы, 112-се башкорт кавалерия дивизияһы командиры генерал-майор Шайморатов менән дуһтарһа аралаша һәм укыуһыға, тамашасыға уның бала-сағын, хәрби тормош юлын күз алдына баһтырырға ярһам итә. Билдәләп үтергә кәрәк, Ф. Бүләковтың «Шайморатов генерал» пьесаһында ла шул ук алым күзәтелә. И. Абдуллин әсәрәндә герой-Автор катнаһһа, Ф. Бүләковтыкында иһә уның функцияһын генералдың катыны Йәмилә аткара. Ул Шайморатов генерал тормошондағы оло таяныһы ғына түгел, ә халык намыһы булып та күз алдына баһа.

Ике драмала ла һуғыш йылдарының ауыр атмосфераһы укыусы кабул итерлек бер ни тиклем еңел тонда бирелеуен дә әйтергә кәрәк. Ул сәхнә телмәренен йыр, шиғырзар менән аралашып килеуенән ғибәрәт. Күп осракта «Йондоззарға алып кит» драмаһына һалдаттарзың үз-ара ихлас әңгәмәһе, шаян бәхәсләшеүзәре, Күсәбайзың курайза моңло уйнауы, генерал менән билбау көрәше ойоштороуы күңелле-көлкөлө тон индерә. Шул ук вақытта, төрлө милләт кешеләренен үз-ара татыу мөгәләмәлә булыуы, дошманға карата каты нәфрәттә үззәрен илде курсалаусы зур көс даръяһының ғәйрәтле тулкынындай итеп тойоузары уңышлы сағылдырыла. Шаян, һутлы һәм халыксан диалогтар һәр геройзың эске булмышын, рух ныклығын, илгә булған һөйөү тойғоһон һынландырыуға булышлык иткән. Авторзар тарихи ерлектә төрлө милләт һалдаттарының интернациональ дуслығы аша халыктар берзәмлеген ошта аса алған.

Драмаларзың сюжет королошо әллә ни катмарлы һәм тармаклы түгел. Төп вақиғалар Шайморатов генерал тирәләй ойоша. Уға комкор һәм командующий тарафынан Белая Калитва станицаһын, Донецк аръяғындағы «90» калкыулығын дошмандан тиз арала яулап алыу приказы бирелә. Әммә Шайморатов барлык хәрби эштәрзе шунда ук үтәргә ашыкмай, һалкын ақыл менән барыһын үлсәп, бирелгән мәсьәләне тулығынса өйрәнәп, уйлап хәл итергә күнеккән. Комкор трибунал менән янағанда ла, үз позицияһынан ул баш тартмай, командующийзы үзенә һаклы икәнәнә күндерә, һәм байтак һалдат ғүмерен һаклап кала. Бындай азым генерал Шайморатовты яугирзарына карата атайзарса курсалаусы, сабыр, һамыслы, кешелекле булыуын характерлай. Шул ук вақытта, һуғышсылар һәм укыусыларза ла уға карата оло ихтирам, һокланыу, ғорурлык уяна.

Тарихтан билдәлә булыуынса, 1943 й. 22 ғинуарында Белая Калитва калаһында 112-се башкорт кавалерия дивизияһының 33 яугиры панфиловсылар батырлығын кабатлап, тиңһез алышта һәләк була. Лейтенант Аннакылыч Атаев эскадроны бер тәүлек эсендә дошмандың ете контратакаһын кире кағып, өс йөззән артык һалдатын юк итә, биш бронемашинаһын, биш танкыһын яндыра. 78 һалдатка Советтар Союзы геройы исеме бирелә... Драматургтар үз әсәрзәренә тап ошо канлы героик-трагик вақиғаны юкка ғына һайламай. Тиңһез алышта башкорт атлы кавалерия дивизияһының батырлығын зур тетрәнәү менән күңел аша үткәрәп, тарихи ысынбарлыкты сағылдырып, киләһе быуындарға еткерә. И. Абдуллин билдәләүенсә, ысын мөгәнәнәндә Салауат Юлаев токомдары булған башкорт бөркөттәре Ватан өсөн барған һуғышта халкыбыз рухына лайыклы батырлык һәм ғәйрәтлек күрһәттеләр.

Бөгөнгө заман бейеклегенән сығып һүз йөрөткәндә, Бөйөк Ватан һуғышының айырым канлы биттәре әленән-әле асыла бара, уларзың йәш быуын хәтерәнә уйылып калыуы зарур. Ғөмүмән алғанда, һудожестволы әзәбиәт тарихтың айырым биттәрен йәнле итеп күз алдына бастырыуы менән бер рәттән, халкыбыззың тарихи йылыязмаһына байкау яһап, ата-бабаларыбыззың һынмас рухын сағылдырыуза, Шайморатов генерал кеүек бөйөк батырзарыбызға карата ғорурлык уятыуза, йәш быуынды патриотик рухта тәрбиәләүзә мөһим роль уйнай.

Сығанактар һәм әзәбиәт

1. Абдуллин И. Йондоззарға алып кит // Ағизел. № 5. 1993.
2. Нәзәрғолов М.Х. Ижади көстәребеззе барлап // Ватандаш. № 11. 2015.
3. Әхмәзиев Р.Б. Хәзәрге башкорт драматургияһы. Өфө, 2003.
4. Әхмәзиев Р.Б. Каһарманлык драматизмы һәм героик драма // Ватандаш. 2009. № 7.

СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БИЛИНГВИЗМА

В области лингвистики XXI в. характеризуется взрывом интереса к изучению билингвизма и исследованию его функционирования в социуме. Одной из актуальных проблем изучения является субординативный билингвизм. Такая речевая деятельность «говорящего протекает в сфере билингвизма, нарушение нормы квалифицируется как акцент» [3, с. 149]. Все остальные случаи отклонений социолингвистического типа от нормы связаны с монолингвизмом: идиолект, жаргон и просторечие, патология, диалект, детская речь. Эти типы представляют только отклонения от нормы, но не нарушения. Билингвизм представляет собой особый социолингвистический случай.

Акцентная характеристика билингвизма заключается во взаимодействии двух языков, в этом заключается его кардинальное отличие. Если случаи отклонений в монолингвизме колеблются в социальной плоскости между нормой и ненормой, то изучающий иностранный язык находится в положении между двумя нормами: родного и неродного. Кроме того, между ними возникает промежуточная система, характеризующаяся своими особенностями. В этом аспекте актуальными вопросами исследования становятся социальные аспекты билингвизма, речевая деятельность билингва, его норма, статус и другие составляющие.

Следуя воззрениям У. Вайнрайха, который выделял три вида билингвизма, каждый из которых имеет свои социолингвистические, психолингвистические и собственно-лингвистические особенности, мы остановимся на субординативном и раскроем его сущность.

Ш. Балли указывает на то, «что произносительные навыки человека вызывают представление о среде, к которой он принадлежит, произношение является своего рода социальным языком...» [1, с. 86].

В своих статьях [3, 4] мы неоднократно пытались с точки зрения лингвистической теории билингвизма внести семантический критерий в дефиницию акцента. Несмотря на то, что некоторые современные лингвисты выделяют два типа акцента: переходящий и остаточный, для ситуации овладения языком, вряд ли оба термина вносят ясность в суть акцентного понимания и функционирования при билингвизме.

Нам кажется более плодотворной идея рассмотрения акцента со стороны внешней характеристики речи инофона, которая воспринимается носителями как акцентная, и внутренней, порождающейся в сознании билингва как интерферентная речь, насыщенная интерферентами, графоферентами, граммаферентами, лексоферентами, морфоферентами и т. д., т. е. ошибками, идентифицирующими все языковые ярусы: монологический, графический, грамматический и т. д. Таким образом, в коре головного мозга реципиента происходит сравнение с эталоном речи и возможностью декодирования. Поэтому с точки зрения социолингвистики акцент – визитная карточка владения знаниями неродного языка. Даже наивный носитель языка способен распознать акцентную речь и определить, в какой стадии акцентной шкалы находится речь иноязычного. Важным аспектом социолингвистического билингвизма является рассмотрение функционирования не речи иностранца, а иноязычной речи россиян, проживающих на территории России. Такой акцент проявляется в речи россиян, проживающих на «национальных» территориях, например, в Бурятии, Кавказе и др., их акцент не вызывает неприятия у русскоговорящих и не квалифицируется как иностранный, т. к. интерферентные характеристики речи незначительны и являются настолько типичными, что психологически не осознаются как иностранный акцент, а только как иноязычный, с некоторыми отклонениями, учитывая то, что он может сохраняться на всех лингвистических ярусах, но ярче на интонационном и лексическом уровнях. Такой «акцент» следует определить как национально-территориальный в отличие от иностранного акцента. Таким образом, мы охарактеризовали

речевую деятельность иностранца и иноязычного представителя России с внешней стороны, со стороны реципиента. Рассмотрим другую сторону.

Иной лингвистический факт представляет внутренняя сторона речевой деятельности, которую необходимо рассматривать как интерференцию. Интерференция локализуется в коре головного мозга говорящего. Зачастую говорящий не владеет системой распознавания и анализа своих интерферентов, поскольку чаще всего психологически они находятся за порогом понимания индивидуума, мы назвали их инфраошибками. Возникающие в речи интерференты разного уровня связаны с явлениями сферхдифференциации и недодифференциации. Это и приводит к выводу, что национально-территориальная деятельность говорящих принадлежит к социолингвистическим аспектам двуязычия, а речевая деятельность иностранца характеризуется как билингвизм. Поэтому понятие акцента следует исключить из предмета лингвистики в том виде, в каком он существует. В значительной мере такое представление подкрепляется данными экспериментальной нейрохирургии, которые не дают оснований предполагать, что «одна анатомическая область мозга используется для одного, а другая для второго языка, поэтому необходимо исходить из понимания единого кортикопаламического речевого механизма, обслуживающего все языки, которыми владеет би- и многоязычный индивидуум» [2, р. 221].

Учитывая то, что при билингвизме (субординативном) происходит столкновение двух лингвистических систем, в результате чего проявляется третья лингвистическая динамическая система (интерязык), которую можно рассматривать по типу слабой патологии функционирования коры головного мозга: левого и правого полушарий. Во-первых, начальная стадия функционирования интерязыка подобна поведению, напоминающему эту слабую патологию. Это происходит потому, что две лингвистические системы создают антагонистические отношения. Во-вторых, именно третья лингвистическая система связывает их и, как это не парадоксально, примеряет, рождая систему «языка «с двумя терминами» (Л.В. Щерба). В-третьих, аналитико-сопоставительный способ, рекомендуемый нами при обучении языку как неродному, увеличивает объем бессознательного, т. е. автоматизма, активизирует функцию аналитических рецепторов.

В сознании субординативного билингва языковые знаки делятся на «свои» и «чужие», претерпевают искажения под влиянием «своих». Временные искажения могут нейтрализоваться и исчезать, а могут оставаться без изменения, окостеневать.

Следовательно, неврологические субстраты языковых кодов, используемых билингвом, локализованы в одной и той же области левого полушария (область Вернике), которую считают наиболее ответственной за обеспечение осмысленной речи.

Таким образом, язык, имея социальную природу, тесно связан с обществом, которое реагирует на все его проявления, в том числе и на речь билингва, связанную с интерферентными нарушениями.

Источники и литература

1. Балли Ш. Французская стилистика / Пер. с фр. М.: Л., 1961.
2. W. Penfeld L. Roberts. Speech and brain-mecanisms. Princeton, 1959.
3. Виноградов В.А. Лингвистика и обучение языку. М., 2003.
4. Рогозная Н.Н. Билингвизм. Интерязык. Интерференция. Иркутск, 2012.
5. Заманстанчук Д.Э., Хламов Е.В., Рогозная Н.Н. Психолингвистическое описание и создание фонологической модели обучения // Вопросы психолингвистики. 2016. № 2 (28). С. 215–226.
6. Щерба Л.В. Языковая система и речевая деятельность. Л., 1974.

КАЗАХСКИЕ РОМАНИЧЕСКИЕ ДАСТАНЫ XIX в. В КОНТЕКСТЕ СУФИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ

Художественная культура казахского народа, сформировавшегося как этнос к середине XV в., восходит к устным и письменным общетюркским памятникам – общим истокам художественной культуры всех тюркоязычных народов. Как утверждает Ш.К. Сатпаева, «казахский народ не только участвовал в создании общетюркских духовных ценностей, литературных памятников, но и обогащался наследием великих классиков Востока. Еще со времен Караханидов племенам, из которых впоследствии сформировался казахский народ, была известна «Шах-наме» Фирдоуси» [8, с. 144].

Как отмечает Ш. Елеукенов, казахская устная литература «подспудно была связана с письменной литературой», имея в виду влияние общетюркских литературных текстов, начиная с памятников древнетюркского рунического письма до произведений средневековой мусульманской литературы («Диван-и лугатат-тюрк» Кашгари, «Кутадгубилиг» Баласагуни и др.). Исследователь отмечает дальнейшее влияние тюркских письменных памятников на образную систему позднейшей казахской поэзии и своеобразную ее «переключку с поэтическими голосами средневековья» [5, с. 51]. В то же время ученые считают, что влиянию культурных и литературных традиций народов Востока в большей степени оказался подверженным казахский фольклор. «Известно, что в богатом казахском фольклоре, где сконцентрирована вся духовная жизнь народа, сохранены многие следы его культурных связей с другими народами, и прежде всего с народами Востока» [9, с. 7].

Характеризуя эпические жанры среднеазиатского фольклора, Х.Г. Короглы отмечает: «...большое место в репертуаре узбекских сказителей занимает романический эпос авантюрно-новеллистического и сказочно-фантастического содержания, который делится по генетическому признаку на фольклорные дастаны и на дастаны книжного происхождения. Сюжеты последних, как правило, заимствованы из классических произведений на арабском, персидском или староузбекском языке» [6, с. 15]. Все названные виды дастанов встречаются и в казахском фольклоре XIX в.

Романические дастаны являются примером взаимодействия фольклора и письменной литературы, «примером одного из многообразных художественных путей перехода от чисто фольклорных форм к смежным – фольклорно-литературным» [7, с. 197]. Романические дастаны, распространявшиеся как устно, так и в рукописях и печатных изданиях, приобрели огромную популярность среди казахского народа во второй половине XIX – начале XX вв. При этом, как показывают исследования [1; 9], под влиянием восточного дастана в казахской среде не только распространялись национальные версии классических дастанов, но и одновременно происходило становление собственно казахской дастанной формы.

Исследователи выделяют две группы народных романических дастанов: казахские версии восточных дастанов и собственно казахские дастаны. Среди последних различаются дастаны на фольклорные сюжеты и дастаны с реально-исторической основой. Рассмотрение казахских дастанов на фольклорные сюжеты обнаруживает их жанровый синкретизм, проявляющийся в использовании поэтики традиционного лиро-эпоса и сказочных сюжетов, сохранении композиционных элементов и мотивов восточного романического дастана [1, с. 30–56].

Изучая особенности казахских версий восточных дастанов, исследователи отмечают их близость к историческим и бытовым реалиям жизни казахского народа. Сюжеты, взятые из инонациональных источников, подчинены в них казахским поэтическим законам и традициям [9, с. 102].

Несмотря на определенную степень изученности романического дастана, в казахском литературоведении и фольклористике не предпринимались попытки анализа его в контексте суфийской традиции. Но ведь сюжеты, почерпнутые казахскими книжными поэтами из средневековой восточной литературы, не могли не сохранить при пересказе глубинный суфийский смысл первоисточника. Помня об известном высказывании Е.Э. Бертельса о том, что «почти все крупнейшие авторы мусульманского Востока, за редкими исключениями, так или иначе связаны с суфизмом и без знакомства с этой литературой в полной мере поняты быть не могут» [2, с. 54], мы обнаруживаем такую связь при рассмотрении образцов казахского дастанного эпоса, в частности, романических и новеллистических дастанов.

Известно, что во всех романических дастанах главной темой является возвышенная, идеальная любовь героя к красавице, которую он обретает лишь после долгих поисков, странствий и невероятных приключений. В суфийской литературе тема любви к женщине обычно интерпретировалась как тема любви к Богу – воплощению абсолютной красоты. «Общеизвестно, что суфии в своей проповеди восхождения души к Абсолюту путем мистической любви обращались к распространенным формам народной поэзии, популярным притчам и апробированным романическим сюжетам, в которых земная любовь героев выступала субститутотом «любви небесной». Причем сочинения на подобные сюжеты писались как по классическим образцам персоязычной поэзии, так и в поэтических жанрах, выработанных региональным фольклором и литературой» [11, с. 242].

Большинство казахских версий восточных дастанов представляют собой произведения волшебного-авантюрного или любовно-авантюрного характера. В этом плане казахские романические дастаны могут быть соотнесены, например, с малайскими классическими повестями-хикаятами, которые, по мнению В.И. Брагинского, находятся в тесной связи с суфийской литературой. Как отмечает исследователь, центральный для всех волшебного-авантюрных хикаятов образ странствия, пути «многим обязан мистическому символизму и терминологии» [3, с. 118].

Как суфийские аллегии могут быть прочитаны казахские романические дастаны «Сейфулмалик» и «Бозжигит», в которых сюжет построен на долгом странствии и многочисленных приключениях героя на пути к своей возлюбленной и может истолковываться как описание мистического «пути» (*тарик*), по которому идет взыскующий Истины «путник» (*салик*). И хотя исследователями довольно подробно рассмотрены сюжетно-жанровые особенности, композиция и образная система подобных дастанов, второй план этих произведений, их суфийское содержание остались неизученными.

Другой тип казахских романических дастанов на восточные сюжеты – трагическая история любви («Тахир и Зухра», «Лейла и Меджнун» и т. п.). Обязательная гибель героев, служащая развязкой подобных дастанов, символизирует суфийскую доктрину «истинной» любви, неподвластной земным законам и общественным нормам. «Неизмеримая мерками бренной человеческой жизни, такая любовь влечет влюбленных из сей юдоли к вечному соединению после смерти» [11, с. 244].

И, если учитывать давнюю взаимосвязь суфизма с народной литературой, можно с большой долей уверенности утверждать, что большинство казахских романических дастанов имеют суфийскую сердцевину, тот второй план содержания, который в отличие от внешнего «профанического» плана, доступен лишь просвященному читателю, хорошо знакомому с символическим языком суфийской литературы.

В дастанах «Бозжигит» и «Сейфулмалик», которые исследователи относят соответственно к группам собственно казахских и казахских версий восточных дастанов, мотив долгого странствия и, в частности, морского путешествия занимает одно из центральных мест, как и во многих среднеазиатских дастанах. Так, анализируя одноименную индийскую поэму-маснави «Сейфулмалик», А.А. Суворова отмечает, что сюжет маснави строится как долгое любовное путешествие героя. Его страсть к красавице,

увиденной на портрете, крепнет тем сильнее, чем дальше и дольше он продвигается к цели. «Тем самым духовное и нравственное мужание героя, претерпевающего в своих странствиях немало опасных приключений и авантур, становится тождественным физически пройденному пути – концепция, дающая широкие возможности для аллегорической интерпретации» [12, с. 33–34].

Как правило, описанию таких путешествий предшествует рассказ о жизни юного царевича (шахзаде) во дворце, где герой, подрастая, обучается «всем наукам», овладевает шариатом, то есть, согласно суфийской теории, первым этапом пути духовного совершенствования. Герой дастана, достигший совершеннолетия и освоивший этап шариата, являет собой образец совершенной красоты, ума и добродетели. В это время, увидев необыкновенную красавицу во сне («Бозжигит») или на портрете («Сейфулмалик»), юноша влюбляется, теряя при этом сознание. Потеря сознания, как и в предыдущем случае, соответствует кратковременному психическому состоянию «хал» в суфийской практике – внезапной вспышке божественного света, свидетельствующей об истинности любви.

В суфийских учениях четыре этапа постижения суфием Истины: шариат, тарикат, хакикат и ма'рифат – обычно соотносятся с четырьмя элементами его физического бытия: земля, вода, воздух, огонь [3, с. 158].

Мотив морского путешествия, следуя за этапом постижения героем шариата, символизирует тарикат, соотносимый с элементом воды. Здесь важное значение обретает образ корабля, неоднозначно трактуемый в суфийской традиции [4, с. 207–214], и который может получить различное истолкование в двух вышеназванных дастанах. Так, в дастане «Сейфулмалик», заимствовавшем сюжет из классической восточной литературы, корабль, плывущий в бурю и терпящий крушение, символизирует «внешний аспект» человека – его тело и связывается со смертностью телесного начала. В связи с этим символ разбившегося «корабля-тела» может интерпретироваться как освобождение духа от сковывающей его физической оболочки.

В «Бозжигите» процесс освобождения духа от телесного начала аллегорически изображен в эпизоде бегства героя из темницы-зиндана (темница – стандартный символ тела), а корабль (при отсутствии мотивов урагана и крушения) выступает, как у ал-Газали, символом посредника между различными сферами бытия, олицетворением промежуточного духовного мира (*джабарут*), расположенного между чувственно воспринимаемым миром явного (*мулк*) и миром сверхчувственного и тайного, божественного (*малакут*) [4, с. 213].

Показательными в плане суфийской интерпретации являются многие эпизоды из дастана «Сейфулмалик», например, следующий. Потерпевший крушение, разбитый корабль героя оказывается в центре водоворота и не может сдвинуться с места в течение трех месяцев. По указанию, данному ему во сне (мотив божественного вмешательства), герой бросает в воду перстень Сулеймана (Соломона), и корабль плывет дальше. Здесь символическим является образ водоворота, используемый теоретиками суфизма для описания пути мистического познания. Согласно Ибн Араби («Геммы мудрости»), вступивший на этот путь совершает круговое движение вокруг центра водоворота, полюса (Бога), и не удаляется от него; «познание – это не внешнее движение рационалиста вперед, по «вытянутому пути», а погружение в себя, в истинную свою сущность – то есть в Бога» [10, с. 24–25].

Подобные вышеназванным элементы сюжета, образы и символы, указывающие на их несомненную связь с суфийской литературой, встречаются, на наш взгляд, во многих казахских романических дастанах. Тема суфийского влияния на казахский дастанный эпос затронута нами в плане постановки проблемы и требует более систематического и детального изучения.

Источники и литература

1. Азибаева Б.У. Казахские народные романические дастаны. Алматы, 1990.

2. Бертельс Е.Э. Суфизм и суфийская литература. М., 1965.
3. Брагинский В.И. Малайские классические повести – аллегории // Теория жанров литератур Востока. М., 1985. С. 116–164.
4. Брагинский В.И. Суфийский символизм корабля и его ритуально-мифологическая архетипика (К историко-поэтологическому изучению топики) // Проблемы исторической поэтики литератур Востока. М., 1988. С. 198–242.
5. Елеукинов Ш. Р. От фольклора до романа-эпопеи (Идейно-эстетическое и жанровое своеобразие казахского романа). Алма-Ата, 1987.
6. Короглы Х.Г. Узбекская литература. М., 1968.
7. Мирбадалева А.С. Общие черты и специфика туркменских и узбекских романтических дастанов // Типология народного эпоса. М., 1978. С. 110–127.
8. Сатпаева Ш.К. Изучение восточных связей казахской литературы // Фольклор, литература и история Востока: Материалы III Всесоюзной тюрк. конф. Ташкент, 1984. С. 143–146.
9. Сатпаева Ш.К. Казахская литература и Восток (Из истории литературных связей). Алма-Ата, 1982.
10. Смирнов А.В. Три решения проблемы трансцендентности и имманентности божественной сущности в философии Ибн Араби // Религиозно-философские учения Востока. М., 1989. С. 6–27.
11. Суворова А.А. Аллегорическая интерпретация сюжета о «чуде любви» // Эстетика Бытия и эстетика Текста в культурах средневекового Востока. М., 1995. С. 242–253.
12. Суворова А.А. Индийские любовные поэмы (Маснави). М., 1992.

Л.Х. Самситова

(БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия)

КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ ПАРАДИГМЕ

В современной лингвистике слово рассматривается не только как лингвистическая категория, но и как концепт культуры. Содержание концепта как единицы языковой картины мира всегда национально специфично, т. е. отражает особенности культуры и мировидения конкретной лингвокультурной общности, а потому исследование любого концепта представляет ценность для реконструкции языковой картины мира.

Последовательное понимание истории становления понятия «культурный концепт» представлено Л.А. Микешиной [7, с. 502]. Осмысление культурных концептов, выявляемых и анализируемых в различных «контекстах», позволяет понять не только своеобразие когнитивной структуры текста, но и «целое» – концептуальный смысл культуры» (Э. Ауэрбах). В данном случае речь идет о концептах, представляющих собой некие «словообразы», не «высыхающие» до абстрактных понятий, но обогащающиеся оттенками главного смысла в нарративе, живом повествовании. Поскольку такие концепты преисполнены конкретности, они по сути своей близки к короткому, но емкому рассказу. В силу этого свойства концепты-словообразы представляют собой адекватную или наиболее подходящую форму для структурирования культурного знания и в целом этнокультурного сознания [1, с. 215].

Авторы монографии «Иная ментальность» отмечают, что с позиций лингвокультурологии их интересуют только те концепты, которые характеризуют специфику культуры как совокупности человеческих достижений во всех сферах жизни, противопоставляемых природе. Когда речь идет об этнических и социальных разновидностях культуры, то единицами системы специфических форм поведения и деятельности, ценностно насыщенных паттернов мировосприятия, выступают культурные концепты. А культурные концепты – это коллективные содержательные ментальные образования, фиксирующие своеобразие соответствующей культуры [5, с. 29].

В каждой языковой картине мира существует совокупность семантически нагруженных слов (культурные концепты, ключевые слова), называющих узловые точки в

картине мира. Культурная модель, порождающая соответствующие тексты, языковые стереотипы и новые значения, формирует состав словаря культурно-языковой картины мира [12, с. 219]. Одной из первых работ в этом направлении является словарь Ю.С. Степанова «Константы. Словарь русской культуры» (М., 1997, 2000, 2001, 2004), где автор полагает, что культурный концепт – это «основная ячейка культуры, отображение культуры в сознании человека, а также то, посредством чего человек, не творец культурных ценностей – сам входит в культуру, а в некоторых случаях и влияет на нее [11, с. 14, 18]. В данной книге автор постулирует наличие базовых концептов культуры – констант, число которых сравнительно невелико, раскрывает смысл каждого концепта по единому плану, включающему этимологию слов, словоупотребления и толкования слов и понятий, зафиксированные в разных текстах, доказывает объективность существования концептов.

В лингвокультурологическом словаре «Русское культурное пространство» (М., 2004. 318 с.) характеризуются феномены, репрезентирующие русское культурное пространство, где авторы рассматривают массовое сознание представителей того или иного национально-лингвокультурного сообщества. Ядром этого пространства является «национальная когнитивная база, понимаемая как определенным образом структурированная совокупность знаний и национально маркированных и культурно детерминированных представлений, необходимо обязательных для представителей данного сообщества» [9, с. 11].

Культурные концепты также рассматриваются в работе Т.В. Евсюковой «Словарь культуры как проблема лингвокультурологии» (Ростов-на-Дону, 2001. 256 с.), где отмечается, что словарь культуры представляет собой трехуровневое образование: ценности культуры (картина мира), концепты (концептуальная картина мира) и лексикон словаря культуры (языковая картина мира) [3, с. 57].

Заслуживает внимания лингвокультурологический словарь Т.И. Кобяковой «Концепты духовности в русской языковой картине мира», изданный под редакцией профессора Л.Г. Саяховой (Уфа, 2004. 158 с.). Основная цель словаря – формирование лингвокультурологической компетенции учащихся на уроках русского языка и литературы на основе концептов, входящих в духовную сферу русского народа и связывающих личность с культурно-историческим наследием нации. В словарь включены базисные концепты, которые представляют совокупность лексических единиц, отражающих не только своеобразие культуры и истории, но и психологию народа [6].

В своей книге «Основы изучения языкового менталитета» (М., 2010. 328 с.) Т.Б. Радбиль отмечает, что «культурные концепты выступают в качестве основных единиц ценностной сферы языкового менталитета, организующих и направляющих народное самосознание в процессе духовного освоения мира. Их можно делить на разные группы в зависимости от сферы отражаемого в них ценностного содержания» [8, с. 234].

Приведенные словари свидетельствуют о том, что лингвокультурология вышла на уровень зрелости. В башкирском языкознании Л.Х. Самситовой издан лингвокультурологический словарь «Концепты культуры в башкирской языковой картине мира» (Уфа, 2010. 164 с.), который является первой работой в систематизации культурных концептов башкирской языковой картины мира. В словарь включены 70 слов-концептов, которые распределены по 4 разделам, репрезентирующим модель «Человек»: I – быт, II – внутренний мир человека, III – интеллект, VI – отношения. Также опубликованы лингвокультурологический словарь «Концептосфера башкирского фольклора» (Уфа, 2013. 492 с.), монография «Культурные концепты в башкирской языковой картине мира» (Уфа, 2014. 364 с.; Уфа, 2015. 360 с.).

Активное изучение культурных концептов связано с общей антропоцентрической направленностью научной парадигмы и способствует выявлению универсальных закономерностей отражения в наивной картине мира разных аспектов человеческого сознания. Культурные концепты «выполняют функцию своего рода посредников между человеком и той действительностью, в которой он живет» [2, с. 11].

В лингвистике культурный концепт является основной единицей, интегрирующей в себе язык и культуру в их взаимопроникновении. Культурные концепты – имена абстрактных понятий, где культурная информация здесь прикрепляется к понятийному ядру. Ключевые культурные концепты – ядерные единицы картины мира, обладающие экзистенциальной значимостью как для отдельной языковой личности, так и для лингвокультурного сообщества в целом (совесть, судьба, воля, доля, грех, закон, свобода, интеллигенция, родина и т. п.) [13, с. 247].

Ключевые слова – это понятия и явления, особенно важные для отдельно взятой культуры. Для того чтобы ключевое слово культуры было признано концептом, необходимо, чтобы оно было общеупотребительным, частотным, входило в состав фразеологизмов, пословиц, поговорок и т. д. [4, с. 80]. У каждого народа есть свои ключевые слова, например, русск.: *Русь, береза, степь, дорога, земля*; башк.: *намыс (совесть), тыйнаклык (воспитанность), тозролок (преданность), тыуган ил (родина)* и др.

Исследование ключевых слов-концептов культуры может помочь выявить систему ценностей, установок и традиций, присущих разным культурам и народам.

Ключевые концепты культуры занимают важное положение в коллективном языковом сознании, поэтому их исследование становится актуальной проблемой. Особый интерес для лингвокультурологии представляет попытка выделить этнокультурную составляющую культурного концепта. Существует мнение, что даже универсальные, общечеловеческие концепты в разных языках вербализуются специфически (в зависимости от лингвистических, прагматических и культурологических факторов), где внимание акцентируется на том, что культурные концепты организуются в этномаркированные ассоциативно-смысловые сети. Для понимания этой проблемы необходимо рассмотреть проблему соотношения культурного концепта и смысла.

Таким образом, анализ языковых способов выражения национального менталитета, зафиксированных в культурных концептах, способствует более глубокому изучению системы мышления, которой обладают носители языка. Именно в культурных концептах выражается картина мира народа – система наиболее общих миропредставлений носителей данного языка. Язык в наибольшей степени выражает этнические особенности восприятия действительности. Исследование культурных концептов способствует выявлению этнических особенностей стиля мышления народа как образа культуры, являющегося одним из аспектов духовной культуры. Менталитет народа отражается именно через ключевые культурные концепты, благодаря которым можно составить представление носителей данной лингвокультуры об окружающем мире.

Источники и литература

1. Алефиренко Н.Ф. Лингвокультурология: Ценностно-смысловое пространство языка: Учебное пособие. М., 2010.
2. Арутюнова Н.Д. О работе группы «Логический анализ языка» // Логический анализ языка: Избранное. 1988–1995. М., 2003.
3. Евсюкова Т.В. Словарь культуры как проблема лингвокультурологии. Ростов н/Д, 2001.
4. Зайнуллин М.В., Зайнуллина Л.М. Общие проблемы лингвокультурологии: Курс лекций. Уфа, 2008.
5. Иная ментальность / В.И. Карасик, О.Г. Прохвачева, Я.В. Зубкова, Э.В. Грабарова. М., 2005.
6. Кобякова Т.И. Концепты духовности в русской языковой картине мира (Лингвокультурологический словарь) / Под ред. проф. Л.Г. Саяховой. Уфа, 2004.
7. Микешина Л.А. Философия познания: Полемические главы. М., 2002.
8. Радбиль Т.Б. Основы изучения языкового менталитета: Учебное пособие. М., 2010.
9. Русское культурное пространство: Лингвокультурологический словарь / И.С. Брилева, Н.П. Вольская, Д.Б. Гудков, И.В. Захаренко, В.В. Красных. М., 2005. Вып. 1.
10. Самситова Л.Х. Культурные концепты в башкирской языковой картине мира: Монография / Научн. ред. проф. М.В. Зайнуллин. Уфа, 2015.
11. Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. 2-е изд. М., 2000.

12. Тамерьян Т.Ю. Языковая модель поликультурного мира: Интерлингвокультурный аспект: Дис. ... д-ра филол. наук. Нальчик, 2004.

13. Тхорик В.И., Фанян Н.Ю. Лингвокультурология и межкультурная коммуникация: Учебное пособие. М., 2006.

Н.Б. Сәлимов

(БР Милли архивы, Өфө, Рәсәй)

СӘСӘН ҺҮЗЕ – ЗАМАН ЗАҢЫ

Узған быуаттың 80–90-сы йй. үзгәртеп короу елдәре илебеззә халык хәтеренән йолкоп алынған шәхестәрзә асықларға, улар тураһында вақытлы матбуғатта язырға, радио-телевидениела һөйләргә мөмкинлек бирзе. Шундай онотолған асыл заттарзың береһе – сәсән Вәлиулла Фәйзулла улы Коломбәтов. Ул 1881 й. 30 июлендә (16 августа) хәзерге Ғафури районының Яктыкүл ауылында ярлы крәстиән ғаиләһендә донъяға килә. Кызғаньска каршы, 1981 й. уның тыуыуына 100 йыл тулыу айканлы баш калабызза ла, районда ла бер сара ла үткәрелмәне. Был хата һуңлабырак булһа ла төзәтелде.

Сәсән-мәғрифәтсенәң тыуыуына 110 йыл тулыу айканлы Ғафури районының «Табын» гәзите уның ижадына арналған мәкәләләр, истәлектәр һәм шиғырҙар шәлкеме бастырып сығарзы. 1991 й. 11 июнендә район тарихында тәүге тапкыр Ибраһим мәзәниәт йортонда Вәлиулла Коломбәтовтың юбилейына арнап сәсәндәр бәйгеһе узғарылды. Шул ук йылдың 30 июлендә Яктыкүл ауылында ойшторолған хәтер кисәһе лә күркәм сараларзың береһе булып тарихта калды. Байрамға Өфөнән мәртәбәле кунактар – күренекле языусы-публицист Ғәзим Шафиҡов, арзаклы ғалим-фольклорсы Әхмәт Сөләймәнов, сәсәндең кызы Мөнирә Вәлиулла кызы һәм башка яқын туғандары килгәйнә.

2016 й. 24 сентябрәндә иһә Вәлиулла Коломбәтовтың тыуыуына 135 йыл тулыу айканлы Ғафури районында сираттағы юбилей саралары үткәрелде: тәүзә Яктыкүл ауылында сәсән-мәғрифәтсегә барельеф (авторы – Илдар Шәйәхмәтов) асыу тантанаһы булды, артабан Езем-Каран мәзәниәт йортонда хәтер кисәһе узғарылды. Был сараларза күренекле шәхестәр – фольклорсы-ғалим Әхмәт Сөләймәнов, шағир Хәсән Назар, языусы Гөлнур Якупова, Республика халык ижады үзәгенәң генераль директоры урынбағары, Республика Сәсәндәр мәктәбе етәксәһе Нәфисә Тулыбаева һәм башка кунактар катнашты. Юбилейға арнап «Халык сәсәнә Вәлиулла Коломбәтов» китабы нәшер ителгәйнә. Әхмәт Мөхәмәтвәли улы үз сығышында: «Башкортостанда беренсе булып Вәлиулла сәсәнгә һәйкәл куйылыуы һәм уға арнап китап сығарылыуы – оло вақиға», – тип билдәленә.

Башкорт халкының рухи-мәзәни тормошонда ярайһы ук урын биләгән сәсән-шағир Вәлиулла Коломбәтов бәләкәйзән укыуға әүәс, зирәк, йор һүзле, алдыңғы карашлы кеше була. 10 йәшенән Мәжит Ғафури менән аралашып йәшәу уның ижадына ла, донъяға карашына ла йоғонто яһамай калмаған.

Вәлиулла мәзрәсәлә бик яқшы укый, тәнәфестә лә китабын кулынан төшөрмәй. Хатта хәлфәләр, үззәре бушамағанда, уға дәрәс үткәрергә кушыр булған. 1910 й. «Ғәлиә» мәзрәсәһен уңышлы тамамлағас, Вәлиулланы, иң яқшы шәкерт буларак, алыс Үзбәкстанға имам-хатип итеп эшкә ебәрергә уйлайзар. Әммә ул, мин башкорт балаларын аң-белемле итер өсөн ғилем әстәнем, тип тәқдимдән баш тарта. Шунан ул хәзерге Ауырғазы районына караған Үтәймулла ауылына эшкә килә. Йәш мөғәллим мәзрәсәлә дини дәрәстәрзән тыш, донъяуи фәндәрзә – арифметика, рус теле, языу һәм тасуири укыу дәрәстәрән алып бара.

Ауыл карттары: «Вәлиулла, дини әсбаптарзан ситләштерәһен бит балаларзы, үзәң һымак дәһри (динһез) булалар инде,» – тип шаулашқас, ул: «Етер һуқырлыҡ, йәштәрзәң күзән асырға кәрәк,» – тип яуаплай. Әйткәндәй, Вәлиулла Коломбәтовтың ошо дәүәрзәгә эшмәкәрлеге Фәрит Исәнғоловтың «Арыш башағы» романында ярайһы ук тулы һүрәтләнгән.

Артабан төплә белем алған, бер ни тиклем эш тәҗрибәһе туплаған мөғәллим, тыуған ауылына қайтып, күптәнге хыялын тормошка ашыра – башланғыс мәктәп асып ебәрә.

Яңғызы бер юлы дүрт класта һабак бирә. Әфтиәк ятлап кына донъя көтөп булмай, фәндәрзе лә өйрәнергә кәрәк, тип бында ла арифметика һәм рус теле дәрестәрән индерә. Өр-яңы фәндәрзең укытылыуы һөзөмтәһендә Яктыкүл мәктәбенең даны алыска тарала.

Үткән быуаттың 20-се йй. Вәлиулланы, элекке өлкә үзәге һаналған Стәрлетамак калаһына саҡыртып, ауылдарза мәктәп асыу, укытыусылар тәғәйенләү, мәктәптәрзең эшен тикшерәү, ауыл советтары булдырыу, һайлаузар үткәрәү кеүек яуаплы эштәрзе йөкмәтеп куялар. Ошо йылдарза уға Халык Мәғарифы Комиссариатының Табын кантон мәғариф бүлегенә етәкселек итергә тура килә.

1937 й. репрессия елдәре Яктыкүлдә урап үтә, йәғни, башка төбәктәрзән айырмалы рәүештә, был ауылда бер кем дә золот корбанына әүерелмәй. Сәбәбе ябай: халыктың аңына дин аша эзәп-әхлак канундарын һендергән, ғилемле, ярзамсыл булыуы, ябайлығы менән зур ихтирам казанған Вәлиулла сәсән ауылдың төп калканы – рухи остазы була. Һәр ғаиләнең иман нурына койоноп, бер-береһенә карата итәғәтле мөнәсәбәттә йәшәүе, көнсөллөктөн, үз-ара низағтың булмауы – сәсән тәрбиәһе емештәрә. Бына шуға күрә лә ауыл халкы үз мөгәллимен генә түгел, башкаларзы ла кәһәрле золотдоң ел-дауылынан курсалап алып кала. Был бик һирәк күренеш була ул аяуһыз осорза.

Вәлиулла Коломбәтовтың ижади эшмәкәрлеге, уның башкорт фольклорын яңы табыштар менән байытыуы. беззеңсә, айырыуса зур баһаға лайык. Уның күпселек шиғырҙарында халыкты мәғрифәткә, ғилемгә өндәү мотивтары өстөнлөк итә («Укымак кәрәк», «Тырышылыҡ», «Балаларға нәсихәттәр», «Ялкаузарға нәсихәт» һ. б.). Сәсән-шағирзың байтак әсәрзәре йәш быуынға мөрәжәғәт рәүешендә язылған («Батыр егеткә», «Иптәшкә», «Кызым Мөһирәгә» һ. б.). Автор уларзы илгә тоғро, кыйыу, батыр һәм ин мөһиме – аҡыллы булырға сақыра. Быларға ирешәү өсөн ололар һүзән тыңлау һәм тырышып укыу кәрәклегенә баһым яһай. «Ярап булмай», «Етте картлык» кеүек шиғырҙарында үз ғүмеренә фәлсәфәүи баһа бирергә ынтылыш һизелә.

Вәлиулла Коломбәтов ғүмере буйы халык ижады, гөрөф-ғәзәттәр, йолалар менән кызыкһынып йәшәй, ишеткән-күргәндәрән язып бара. Төрлө жанрзағы әсәрзәр – кобайырзар, әкиәттәр, легендалар, шиғырзар, йырзар, мәкәлдәр, тапкыр һүззәр, йола фольклоры, кызыклы тарихи һәм этнографик материалдар, Салауат Юлаев ижадына кағышылы шиғырзар, йырзар һәм легендалар, Аҡмулла шиғырҙары, дуһы Мәжит Ғафури тураһында иҫтәлектәр, бихисап шиғырҙары бөгөнгө көндә Рәсәй фәндәр академияһы Өфө фәнни үзәгенә ғилми архивында һаҡлана. Иң мөһиме – Вәлиулла сәсәннең тырышылығы менән ғәрәп шрифтында халык ижадының байтак асыл ынйылары тупланып кала. Ошо хезмәте генә лә фольклор һәм этнография өлкәһендә уның мәртәбәһен бермә-бер үстәрә. Был хакта байтак йылдар элек матбуғатта Ғайса Хөсәйенов менән Әхмәт Сөләймәнов язып сыҡкайны инде. Кызғаныска каршы, сәсәннең ижад емештәрәненә бер өлөшө юғалған. Уның әле архивта яткан әзәби мираһы иһә үз тикшеренеүселәрән көтә.

Шуныһы кыуаныслы: Мәжит Ғафури, Жәлил Кейекбаев, Вәлиулла Коломбәтовтарзы биргән изге төйәктә 2017 й. башында Сәсәндәр мәктәбе булдырылды. Шағирә-сәсәниә буларак үзән танытып өлгөргән Фәүзиә Котлогилдина етәкләгән сәсәндәр хәрәкәте район халкының рухи-мәзәни донъяһына кот-бәрәкәт өстәрәненә ышаныс зур.

Быуаттар ауазын, ата-бабаларзың тәрән ақылын, уй-хыялын һәм васыятын йәш быуынға еткергән, эскелекте, ялкаулыкты, бозоклокто фашлаған, халыкты төплө белемгә, якшылыкка, изгелеккә, иманға, сафлыкка әйзәгән сәсәндәр мәктәптәрәненә бөгөнгө йәмғиәтебез бик тә мохтаж. Заман заңы – сәсән һүзәндә.

Сығанактар һәм әзәбиәт

1. Ахмедьянов К.А. Сәсән // Башкортостан: Краткая энциклопедия. Уфа, 1996.
2. Башкирская энциклопедия. Уфа, 2007.
3. Башкорт халык ижады. Әкиәттәр, риүәйәттәр, хәтирәләр, сәсәндәр ижады. Өфө, 1982.
4. Сәлимов Н.Б. Халык сәсәне Вәлиулла Коломбәтов. Өфө, 2016.
5. Хөсәйенов Ғ.Б. Вәлиулла Коломбәтов сәсән тормошо һәм ижады // Ватандаш. 2010.

Й. ИЛЬЯСОВА ШИҒЫРЗАРЫНДА ЯУАПҒЫЗ МӨХӘББӘТ ТЕМАҒЫ

Й. Ильясова – лирик шағирә: ижады киң тематикалы булһа ла, шиғырзанының күпселеге лирик геройзың уй-хыялдарына, хис-тойғоларына, тәрән күңел кисерештәрәнә бәйлә. Шағирәнәң ижадын вақытында әзәбиәтебезҙең аҡһаҡалы, Башкортостандың халыҡ шағиры М. Кәрим юғары баһалап: «Йомабикәнәң шиғырзаны байтаҡ йылдар инде, укыусы буларак, минең күңелемә кағылмай үтмәйҙәр. Былай ғына ла түгел. Улар яҡты һағышһа һабыштыралар, рухты сафлыҡ менән һуғаралар. Үз тауышы менән үз йөрәгендә барын йырлай Ильясова. Хәҙер мин уны өлгөрөп еткән лирик шағирә тип раһлай алам,» – тип яза [1, 5-се б.]. Билдәлә әзәбиәтсе-ғалим Ғ.Б. Хәсәйенов та шағирәнәң ижады тураһында: «Йомабикә Ильясованың поэзияһы, – нигеҙҙә, медитатив лириканан торған, йәғни, тәрән уй-тойғолар, психологик кисерештәр менән һуғарылған ижад. Уның күпселек шиғырзаны фекер тығызлығы, хис-тойғолар гаммаһы, тасуири бизәктәр уйнауы, төҫ-мондар төрлөлөгө һәм, нигеҙҙә, асыҡ, тапҡыр һүз-фразаларға корошо менән характерлы,» – тип билдәләй [1, 7-се б.]. Ысынлап та, Й. Ильясова граждандыҡ һәм фәлсәфәүи лирикаһында ла, мөхәббәт һәм тәбиғәт лирикаһында ла лирик геройзың тәрән күңел кисерештәрәнә үзенсәлекле образдар, һүрәтләү саралары аша асыуға өлгәшә. Уның һәр шиғырына көслә психологизм хас. Был уның яуапһыз мөхәббәт темаһына язылған әсәрҙәрәндә айырыуса көслә сағылыш таба.

Й. Ильясованың «Һөйөмә был? Әллә ғазапмы был?» тигән юлдар менән башланған шиғырында яуапһыз мөхәббәт утында янған лирик геройзың күңел кисерештәрә парадокс алымы аша һынландырылған:

Һинһез генә һине бәхет иттем,
Һинһез генә һиңә табынам, – тип өндәшә ул һөйгәнәнә.

Лирик геройзың һөйгәнәнә табынуы кимәлендә яратыуы шағирәнәң «Киттең...» әсәрәндә лә сағылыш таба. Был әсәрҙә лирик герой донъяның бар йәмен, йәшәүең тәмен бары тик һөйгәнә кешегә менән генә бәйләй. Уның китеүе – йәшәүе алып китеүенә тиңләнә:

Киттең.
Хатта шатлығымдың
Йәмен алып киттең.
Ни арала бар донъяны
Үзең генә иттең?

Ошо ук мотив Й. Ильясованың «Һоро ямғыр» тип исемләнгән шиғырында ла урын ала. Был әсәрҙәң геройы ла һөйгәнәнәң китеүендә донъяның һүнәүен, йәшәүең һүреләүен күрә:

Берҙән-бер һин миңә, берҙән-бер,
Яратырһың, тимә, кемделер,
Һинһез донъя һоро, һоп-һоро,
Ул йондозһоз, гөлһез – көп-коро.

Лирик геройзың өзгөләнәүзәрә «Уйлап таба алмаған быуаттар...» тигән шиғырҙа дауам ала. Был әсәрҙә тәрән һағыш, йән әрнеүе, түзеп торғоһоз йән һызлануы менән һуғарылған:

Уйлап таба алмаған быуаттар:
Нисек йәшәргә һуң Ерҙә һинһез?
Балкып торған донъя, гүйә, бушлыҡ,
Һағыш менән вақыт шундай сикһез,
Нисек йәшәргә һуң Ерҙә һинһез?!

Хистәр тәрәнлегә үзенсәлекле метафоралар (һағыш диңгезе, өмөт йондозо), тойғолар катмарлығы парадокс аша (һин бар һәм һин юкһың минең өсөн, бәхеттәрәң, шатлыҡтарың минһез...) ошта сағылдырыла.

«Яуыр-яумас иламһырай...» – тип башланған шиғырҙа ла лирик геройдың йән һөйгәне уны уттарға һалған да, өмөттәрен өзгән. Әсәрҙә лирик геройдың һөйөүенән һағыш кына калған: ул иларын илап, көйөрөн көйөп бөткән инде:

Илама, ямғыр, илама,
Мин инде иламайым,
Күз кабактарым тартһа ла,
Килер тип юрамайым.

Был юлдарҙа яҙмышка күнәү зә, юғалтыу менән килешеү зә, донъянан ваз кисеү зә сағылып кала. Ошо уҡ тойғолар шағирәнең «Хәзер ине мин оломон...» тип башланған шиғырында ла урын алған. Әсәрҙә лирик герой «Айдың үзенә менеп баһа ла», хис-тойғоларына яуап булмаһын аңлаган. Бар өмөтө – һөйгәнән онота алыуында.

Й. Ильясованың «Базарҙа» тип аталған шиғырында иһә лирик герой базарҙа барған отошло уйынды күзәтә. Был уйында уның һөйгәне бәхетен һынай, эргәһендә торған лирик геройдың эстән янып-көйөүҙәрен белмәй. Сараһыҙлыҡтан лирик геройдың битен йәштәр өтә, тик уның хис-тойғолары яуапһыз. Уның саф хистәр тулы йөрөгә бер кемгә лә кәрәк түгел – «йөрөккә һуң кемдең исе китер?». Лирик геройға иһә һөйгәнәнең бер йылы карашы ла етер ине:

Берәү ота затлы магнитофон,
Берәү риза һабын, һинд сәйенә,
Отор инем йылы карашынды,
Мин төшөнһәм отоу серҙәренә, – тип әсенеп уйлана ул.

Шулай итеп, Й. Ильясованың мөхәббәт лирикаһында яуапһыз мөхәббәт темаһы зур урын алып тора. Шағирәнең әсәрҙәрендә лирик геройдың кайнар хис-тойғолары үзенсәлекле һүрәтләү саралары аша сағылдырыла. Уларға тәрән психологизм, моңло һағыш хас.

Сығанактар һәм әҙбиәт

1. Ильясова Й. Елгә каршы. Өфө, 2007.
2. Утяев А.Ф., Лунева А.Й. Ильясова шиғриәтенең идея-тематик үзенсәлектәре // Наука и образование в современном мире. 2016. С. 242–243.
3. Утяев А.Ф., Баязитова А.Ф. Башкорт әҙбиәте дәрестәрендә лирик герой образын өйрәнеү // Актуальные проблемы обучения башкирскому языку и литературе в условиях перехода на новые образовательные стандарты. Стерлитамак, 2016. С. 80–82.

Г.Х. Сейткалиева
(Актобе, Казакһстан)

ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В РОМАНЕ АБИША КЕКИЛЬБАЕВА «ПЛЕЯДЫ – СОЗВЕЗДИЕ НАДЕЖД»

С объявлением Казакһстаном независимости стало актуальным изучение национальной культуры и литературы, как составной части мировой культуры и мирового литературного процесса, а не как одной из малозначительных частей в составе советской литературы. Казакһскую культуру относят к восточной, потому что казакһский этнос является наследником тюрко-кочевой цивилизации, но на нее большое влияние оказал тот факт, что наша культура в силу исторических и географических условий находится на границе западной и восточной цивилизаций, синтезируя их в единстве.

Кочевая цивилизация имела ряд преимуществ перед западной и восточной оседлой культурой. Эти преимущественные аспекты – ощущение гармонии с миром, полное слияние с природой, приспособление себя к окружающему миру. Кочевая цивилизация казакһов взаимодействовала с византийской, монгольской, китайской, славянской, арабской, персидской, тюркской культурами, перерабатывая через свои национальные традиции все ценное, что несли эти народы, и сохраняя свою самобытность и оригинальное лицо.

Духовные корни кочевой культуры казахов имеют основы в фольклоре. Так исторически сложилось, что казахский фольклор синтезировал в себе и поэтическую, и музыкальную культуру. Ее носители были профессионалами на стыке искусств и других сфер культуры. Они соединяли в себе самые различные дарования, их творчество создавало народное синтетическое искусство на грани литературы, фольклора, музыки, истории, риторики, импровизации. Этим объясняется богатство и многожанровость казахского фольклора, что признается многими учеными мира.

Фольклор – важная часть духовной национальной культуры любого народа, которая органически вписана в его ментальный код [4, с. 251]. Фольклорные произведения отображают сформировавшиеся в течение многих столетий идеалы и мировоззрение, традиции и эстетические представления нации. В казахской литературе традиция мифопоэтического мышления, обращения к фольклору утвердилась с творчества А. Яссави (XII в.), Асана Кайгы (XV в.) до начала XX в. Эта традиция была насильственно прервана в результате директивного внедрения метода социалистического реализма.

Возобновилась она лишь в творчестве казахстанских писателей 1970-х гг. На них влияли возросшие требования образованной части читателей, развитие научно-технической базы, изменения в мировоззрении людей нового времени, исчерпанность нормативной эстетики литературы социалистического реализма. Абиш Кекильбаев относится к плеяде писателей Казахстана 1960–70-х гг., которые явились свидетелями распада социалистической системы и отказа от идеологических догм метода «социалистического реализма», они сумели поднять казахскую литературу на новый уровень художественности, соответствующий мировым стандартам. А. Кекильбаев – национальный писатель, в творчестве которого фольклоризм является способом одухотворения эстетического мира, позволяющим ему выйти на уровень общечеловеческих вечных тем и вопросов. Его произведениям присущи высокие эстетические качества, духовно-философский синтез и страстный поиск истины.

Исторический роман «Плеяды – созвездие надежды» посвящен одному из самых драматических периодов истории Казахстана – борьбе с джунгарским нашествием и решением казахского народа принять подданство Российской империи. Мастерство исторического романиста Кекильбаева отражается в органическом слиянии масштабных исторических событий и подробной детализации в изображении быта и психологии героев. Писатель с убедительной силой сумел описать не только влияние исторических событий на судьбы конкретных людей, но и их внутренний мир, психологию.

Образу одного из главных героев романа – хану Младшего жуза Абулхаиру автор уделяет особое внимание. Все события читатель узнает через восприятие, осмысление, переживания главного героя – хана Абулхаира. В романе описываются трагические события 1730-х гг., когда казахский народ испытывал нашествие джунгарских войск, сжигавших юрты, безжалостно убивавших стариков, детей, женщин, угонявших в плен более крепких взрослых, издевавшихся над захваченными в плен. Джунгары «были опасны не одними только своими набегами, желанием устрашить другие народы, навязать им свою волю, а себя поставить над всеми, над всем миром – вот чем они опаснее всего. Тем, что хотят, чтобы все остальные племена и народы почувствовали себя лишь пылью на джунгарских сапогах» [3, с. 77]. Автор реалистично с исчерпывающей полнотой описывает сложные взаимоотношения среднеазиатских народов, живших по соседству друг с другом, знавших хорошо жизнь и быт друг друга, имевших схожие традиции и обычаи: казахов, киргизов, башкир, калмыков, татар, туркмен. Между ними всегда шла борьба за пастбища, земли, вражда из-за разных бытовых проблем, но иногда эта вражда утихала, как во время нашествия на степь джунгар. Тогда эти народы объединялись, чтобы вместе дать отпор страшному врагу.

Фольклорные мотивы пронизывают роман. В описании быта, обстановки, автор подчеркивает детали, связанные с народно-прикладным искусством, с произведениями разных жанров устного народного творчества. Вот посол России Тевкелев после длинного

пути в ставку Абулхаира, наконец-то, попадает в свою юрту: «Посла препроводили в самую большую и красивую юрту. Она вся была застелена дорогими, ворсистыми коврами, а с ее остова и купола свисали яркие, пестрые кисти. «Оказывается, казахи уделяют больше внимания убранству своих жилищ, чем калмыки, – отметил Тевкелев про себя. – У них и уютнее, и наряднее» [3, с. 293].

Многие детали быта писатель показывает глазами членов дипломатической миссии Российской империи, возглавляемой послом Тевкелевым, и оттого восприятие жизни и быта казахского народа становится ярче. «Когда Сергей Костюков оказывался в ханском ауле, то поспевал повсюду: доят женщины скот – он уже там, ткнут на самодельных станках – он тоже рядом. Сбивает какая-нибудь старуха масло – он вместе с ребятишками примасивается неподалеку. И там, где толкут просо, и там, где плетут циновки...» [3, с. 418].

Представляя своих героев в мирной жизни, автор дает описание бытовой обстановки, в которой живут герои, соблюдения обычаев, традиций и народных праздников. Кекильбаев подчеркивает большое значение ежегодных маслихатов трех жузов на Мартюбе недалеко от г. Сайрама. Эти светлые праздники единения казахского народа имели огромное значение в жизни степняков, так как именно там принимались совместные решения трех жузов. Писатель не жалеет красок при описании маслихата, радости и счастья, которые вдохновляют людей на песни, скачки, создание произведений народного творчества. Именно поэтому джунгары смели с лица земли Мартюбе и г. Сайрам. Этим они символически показали казахам, что покушаются на их мирную жизнь и свободу. Счастливые дни на Мартюбе с горечью вспоминают Абулхаир-хан и его ближайшие сподвижники – друг Тайлан, Букенбай-батыр и Есет-батыр.

Описание свадебных обрядов, праздников по поводу рождения детей перемежаются с описанием обрядов и обычаев, связанных с мирной охотой, скотоводческими повседневными заботами, трудом по подготовке к зиме и лету.

Описание айта как весеннего праздника обновления и радости после трудной зимы имеет в романе символическое значение, так как он связан с положительными изменениями в жизни народа: подписан договор с двух сторон о переходе казахов в подданство Российской империи, начался перелом в настроениях враждебно настроенных против этого процесса биев, хан Абулхаир надеется очистить все казахские земли от джунгарских полчищ.

Все описания оружия, одежды, еды, посуды служат необходимым средством воссоздания обстановки, жизненной правды, свойственной времени исторического повествования. В романе большое значение имеют такие жанры фольклора, как пословицы, поговорки, легенды. Размышления и споры, мучительные раздумья героев буквально пронизаны пословицами и поговорками. «Нет сил уповать и надеяться попусту отведать молока яловой телки», «Даже рукоять у ножа, который потерялся, из золота», «Без неудач и срывов дела не бывает, как не бывает речи без ошибок», «Старшему жузу дай в руки посох и доверь пасти скот, Среднему жузу дай в руки перо и поручи рассудить тяжбу, Младшему жузу дай в руки оружие и пошли на врага», «Без ветра даже макушки трав не колышутся», «Ячмень и пшеница – пища, золото и серебро – всего лишь металл» и т. д.

Все описанные в романе обряды – гадания на костях и косточках джиды, жаназы, сыралги, суюнши, отбирания камчи, гостеприимства – восходят к фольклорному началу. Развитие событий в общественной и частной жизни героев изображается как «результат взаимодействия их характеров и обстоятельств их жизни, этим достигается объективность художественного изображения» [1, с. 208]. В романе воссозданы важные исторические события, но для писателя главное – судьба людей. Те или иные исторически значимые события оказывают влияние на жизнь и судьбы людей. Но главное значение имеют вечные вопросы, никогда не теряющие своего значения. Общечеловеческое выступает в своей конкретной социально-исторической роли.

Автор немало внимания уделяет острейшей борьбе за власть над казахскими жузами и родами между Абулхаир-ханом и завистливыми биями, противостоящими процессу присоединения к России. Это противостояние влияет на все связи, отношения персонажей романа, раскрывает всю непримиримость антагонистических сил. Очень часто в размышлениях Абулхаир-хана присутствуют народные сказания, легенды: легенда о тигре, волке и лисице, олицетворявших казахский народ, народные сказы о маслихатах на Мартюбе, легенды о родословной джунгар, сказ о родах Кушея и Дузея, легенда о бугре Кызыл уюк.

Страшный обряд, связанный с этим бугром, пришлось наблюдать русской дипмиссии в конце романа. Народ почитал этот бугорок святым: если клявшийся на нем человек врал, то на него неминуемо обрушивалась кара божья. Враги Абулхаира заставили его клясться на этом бугре, и он выдержал, не дрогнул, поклялся в своей невинности. Автор мастерски описал, какие нравственные муки испытывал во время этого испытания не только хан, но и его сподвижники, вся дипмиссия России во главе с Тевкелевым. Так заканчивается роман.

Специфические черты романа привели Абиша Кекильбаева к открытию новых крупных характеров. Своеобразие концепции писателя связано с художественной интерпретацией истории, масштабностью поставленных проблем, художественной глубиной раскрытия философских вопросов.

Говоря о значении творчества А. Кекильбаева, Г. Бельгер пишет о том, что читателей привлекает «зрелый современный уровень кекильбаевской прозы, ее философичность, неоднозначность, актуальность» [2, с. 203].

Источники и литература

1. Базылова Б.К. Художественная интерпретация исторического материала // Проблемы поэтики и стиховедения: Материалы Междунар. научн. конф., посвящ. 75-летию Алматинского университета им. Абая и памяти профессора А.Л. Жовтиса (19–21 мая 2003 г.). Алматы, 2003. Ч. 1.
2. Бельгер Г. Постигая магию легенд // Простор. 1984. № 3.
3. Кекильбаев Абиш. Плеяды – созвездие надежды. Роман / Пер. с каз. В. Панкиной. Алма-Ата, 1987.
4. Кумыспаев С.С., Кумаров Н.А. Фольклор как часть национальной культуры и вызовы глобализации // Фольклор и национальная идея: Сб. материалов междунар. научн. конф., посвящ. 50-летию Актюбинского регионального государственного университета им. К. Жубанова (20–21 октября 2016 г.). Актюбе, 2016.

А.В. Ставицкий

(Филиал МГУ в Севастополе, Севастополь, Россия)

МИФОПОЭТИКА В КОНТЕКСТЕ РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ: ОЗНАЧИВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ

Как бы ни возносили науку ученые, она всегда существует и функционирует в контексте культуры, общества, истории и зависит от качества социокультурной среды, включая экономику, политику, искусство, религию и т. п. А это выводит нас на проблему интерпретации и интеграции онтологий, когда даже в одной и той же научной сфере исследователи не могут найти общий язык. В значительной степени этот процесс затрагивает проблему исследования мифопоэтики.

Поэтическое восприятие раскрывается в том, что миф проявляется через отношение сознания к предмету, когда познается не объективный мир, а его образы [10]. А с учетом того, что мир состоит не только из понятий, но и представлений, более того, первое обслуживает второе, можно сделать условное смысловое допущение того, что язык выступает как символика состояний души. Иначе говоря, язык отражает не мир, но наши представления о нем, естественным образом осуществляя подмену объективно

существующего мира его символически насыщенными образами, которые и есть мифы, т. е. в образно-символической форме отраженная нашим сознанием реальность [7].

Примером тому может служить, скажем, аргументация сторонников теории струн, которых среди ученых становится все больше. Так, они «полагают, что все «кирпичики мироздания» возникают подобно звукам, рождаемым при колебании струны музыкального инструмента. Из звучания этих струн рождается симфония под названием «Вселенная». Связь между древними представлениями о гармонии сфер, упорядоченности и совершенстве космического обустройства с современными физическими теориями очевидна» [1, с. 80] В свою очередь, по мнению физика Д. Шварца, «математическая структура теории струн столь прекрасна и имеет столько поразительных свойств, что, несомненно, должна указывать на что-то более глубокое» [2, с. 83]. Эту мысль развивает и лауреат нобелевской премии А. Салам, считая, что «наши теории – это лишь ступени, ведущие к внутренней гармонии. Вера во внутреннюю гармонию в прошлом приносила свои плоды. Я уверен, что так будет и в будущем» [5, с. 10].

Однако применительно к мифу ситуация складывается несколько иначе. Известно, что процесс исследования наукой мифологии в основном сводится к попытке ее в максимально возможной степени формализации [8]. При этом, поскольку с открытием принципиально иной, нежели архаичная, современной мифологии ситуация с пониманием мифа существенно усложнилась, искушение произвольно свести миф к каким-либо простым, понятным и логически выверенным явлениям, либо вовсе отказаться от его изучения в рамках его расширенного толкования, становится для отдельных исследователей слишком сильным, и потому миф для них стал подобен «неправильным пчелам» Вини-Пуха, которые «делают неправильный мед». А так как этот процесс науке не очень удается, миф рядом исследователей был объявлен чем-то вненаучным и абсолютно иррациональным. Многим это понравилось. Ведь, ясно, что объект исследования проще подгонять под уже сложившиеся традиции и предрассудки, нежели ради него меняться самому. К сожалению, подобное отношение к мифу, явно не соответствующее результатам наиболее интересных исследований последних десятилетий, в науке слишком затянулось. И это вынуждает нас вспомнить известное изречение, что вклад каждого выдающегося ученого можно оценить не только по тому, как он продвинул вперед науку, но и по тому, насколько своими идеями ее задержал.

В связи с этим стоит заметить, что наука не может полностью формализовать и язык. Особенно там, где описываются личностно воспринимаемые внутренние переживания. Возможно ли это по отношению к мифологии? А поскольку полная формализация мифа оказалась при нынешних возможностях науки невозможна, она пошла по пути создания иллюзии формализации мифа, отсекая от него все то, что формализации не поддается, как нечто несущественное, либо к мифу не имеющее никакого отношения.

Какой же вывод вытекает из этого? Одно из двух: либо для постижения мифа большинством исследователей был выбран неправильный инструментарий, либо миф действительно в принципе не может быть постигнут формально-логическим путем. Однако, для гармонизации подобной казалась бы неразрешимой альтернативы науке, вполне возможно, следует обратить особое внимание на подход, который предложил названием одного из самых значительных своих трудов – «Мифологиики» – К. Леви-Строс, сравнив мифы с симфонией [4]. И действительно, если искать какое-либо явление, сравнимое по форме и воздействию с мифом, то это будет не проза и даже не поэзия, а музыка. И в этом смысле миф предлагает связанный с музыкой мифологический образ отравившего Моцарта Сальери, который уже живет в культуре своей самостоятельной жизнью, независимой от того, имело ли место отравление в реальной жизни или нет. И хотя, скорее всего, реальный Антонио Сальери никого не травил, его мифический образ, особенно в пушкинской интерпретации, предстает не просто отравителем, но тем, кто пытался понять музыку, подойдя к ней с позиции строгой науки. Причем, именно потому, что для настоящего великого творчества ему в отличие от Моцарта не хватало таланта.

Трудно сказать, был ли К. Леви-Строс знаком с пушкинской интерпретацией раскрывающего отношения беспечного гения и амбициозной бездарности всемирно известного мифологического сюжета, но мысль раскрытая А.С. Пушкиным устами Сальери вполне подходит под обнаруженное между мифом и наукой противоречие, которые применительно к пьесе А.С. Пушкина заменяют искусство и ремесло.

Однако на жизнь мифа, воплощающего расправу бездарности над гением по причине банальной зависти это никоим образом не повлияло. Вполне возможно, что и на миф о ложности и вредности мифа наука не повлияет, как бы миф перед наукой и мировым сообществом в будущем ученые ни оправдывали. Впрочем, по мнению ряда современных философов, наука не может справиться не только с формализацией музыки, языка или мифа, но и с реальностью как таковой во всей ее полноте и многообразии. Так, по мнению Г. Райла, простая, казалось бы, «логика повседневных утверждений, и даже логика утверждений ученых, юристов, историков и игроков в бридж, в принципе не может быть адекватно представлена посредством формул формальной логики. Так называемые логические постоянные, отчасти благодаря продуманному ограничению, действительно имеют рассчитанную логическую силу. Однако неформальные выражения и повседневного, и технического дискурса имеют собственные нерегламентированные логические возможности, которые нельзя без остатка свести к логическим возможностям марионеток формальной логики» [6, с. 172]. «При переходе от одной теории к другой, – поддерживает его другой философ Д. Дэвидсон, – слова неуловимым образом изменяют свои значения или условия применимости. Хотя большая часть тех же самых знаков используется как до, так и после научной революции (например: сила, масса, элемент, состав, клетка), способ, которым они связываются с природой, изменился. Таким образом, следующие друг за другом теории, как мы утверждали, несоизмеримы» [3].

Естественно, что большинство логиков с Г. Райлом и его единомышленниками не согласны, но в данном случае важен сам факт неудовлетворенности ученых возможностями логики и потребностями науки в иных формах восприятия и методах познания, что может свидетельствовать не только об ограниченных возможностях науки применительно к адекватному восприятию, но и о потребности ее расти в этой области дальше [9].

Источники и литература

1. Владленова И.В. Древнее представление гармонии сфер и современные физические теории струн // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Філософія. 2008. № 11. С. 74–80.
2. Грин Б. Элегантная Вселенная. Суперструны, скрытые размерности и поиски окончательной теории / Пер. с: англ. М., 2007.
3. Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия: Избранные тексты / Сост. А.Ф. Грязнов. М. С. 144–159.
4. Леви-Строс К. Мифологии. В 4-х т. М.; СПб., 2007. Т. 4. Человек голый.
5. Мамчур Е.А. Человеческоотнесенные параметры научной деятельности // Социокультурный контекст науки. М., 1998. С. 5–20.
6. Райл Г. Обыденный язык // Аналитическая философия: Становление и развитие (Антология). М., 1998. С. 172.
7. Ставицкий А.В. Онтология современного мифа. Севастополь, 2012.
8. Ставицкий А.В. Современная мифология: Опыт постижения Иного. Севастополь, 2012.
9. Ставицкий А.В. Современный миф: Его природа и предназначение. Севастополь, 2013.
10. Ставицкий А.В. Современный миф и его основные функции. Севастополь, 2012.

УПОТРЕБЛЕНИЕ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ СЛОВ *ИР*, *ИРЭН*, *ИРКӘК* В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

Башкирское *ir* восходит к древнетюркскому слову *er*; крх.-уйг. (МК) *er* ‘муж, мужчина’, ‘мужской’ [18] < ПТ: **ēr* ‘мужчина’. Ср.: **кыпчакские**: тат. *ir* ‘мужчина’, казах. *er* ‘мужчина’, каркалп. *er adam* ‘мужчина’, караим. *er* ‘мужчина’, кумык. *er* ‘мужчина’; **киргизско-кыпчакские**: шор. *er* ‘мужчина’, хак. *ir* ‘мужчина’; **огузские**: турк. *ār* ‘мужчина’, аз. *är* ‘мужчина’; **уйгуро-огузские**: якут. *er* ‘мужчина’, тув. *er* ‘мужчина’, долг. *er* ‘мужчина’; **булгарские**: чув. *ar* ‘то же’ [6].

Нужно отметить, что слово *er* в значении ‘мужчина’ встречается не только в тюркских, но и в монгольских языках. Например, в калмыцком *erə*, бурятском *ere* и др. [6].

В «Академическом словаре башкирского языка» зафиксировано пять значений этого слова: 1. Мужчина / Мужской (лицо, противоположное женщине по полу). 2. Мужчина (взрослое лицо, в отличие от мальчика, юноши). 3. Герой; молодец; удалец; храбрец (*ир азаматы* ‘настоящий, достойный мужчина’, *ир-батыр* ‘смелый, сильный мужчина, богатырь’, *ир бауыры* ‘мужчина-молодец’, *ир булыу* ‘проявлять мужской характер, быть настоящим мужчиной’, *ир-егетлек* ‘молодечество, удаль, отвага’, *ирлек* ‘мужество, мужественность, геройство’, *ир солтаны* ‘настоящий, достойный мужчина’, *ир узаман* ‘авторитетные мужчины’, *ир-ыласын*, *ир-шаһбаз* ‘смелый, отважный мужчина’). Также данное значение ярко прослеживается в пословицах и фразеологизмах: *ирмен тигән ир эсендә эйәрле-йүгәнле ат ятыр*; *ир йөрәкле* ‘смелый, мужественный’, *ирмен тигән ир* ‘настоящий мужчина’. 4. Муж, супруг. 5. Мужской [1, с. 768–769].

В диалектах башкирского языка слово *ir* в значении ‘мужчина’ употребляется в нескольких морфо-фонетических вариантах: *иркәк* ‘мужчина’, *ирән* ‘смелый мужчина’, *ирйән* ‘мужчины’, *ир-әпсен* ‘мужчины’ [4, с. 100–101].

Данное слово является активным словообразовательным корнем. Например, *ирзәрсә* ‘по-мужски’, *ирекәй* ‘незнакомый мужчина’, *ирле* ‘замужняя’, *ирлек* ‘мужество, мужественность’, *ирһез* ‘незамужняя’, *ирһезлек* ‘одиночество женщины’, *ирһенеу* ‘считать мужа достойным себя’, *ирһерәу*, *ирһәу* ‘желать мужчину’, *ирһәкләнеу* ‘сладострастничать’, *ирбалдыз* *иргазак* ‘мужеподобная женщина’, *иргорһак* ‘бесплодная (женщина)’, *ирзауай* ‘мужеподобная женщина’, ‘смелый, боевой’, *ирзәүкә* ‘мужеподобная женщина’.

Также с помощью данного слова в башкирском языке образовано множество онимов: *Ирали*, *Ираман*, *Ирбай*, *Ирбатыр*, *Ирбул*, *Ирбулат*, *Иргиз*, *Иргужа*, *Иргази*, *Иргали*, *Ирзат*, *Ирзагит*, *Ирзигит*, *Ирназар*, *Ирнас*, *Ирнур*, *Иртуган*, *Ирхан*, *Иршат*, *Ирали* [10, с. 100–102]. Мы полагаем, что антропонимы с компонентом *ir* обозначают «герой», «богатырь»; «мужественный». Исходя из этих соображений, мы попытались выявить еще одну гипотезу по поводу происхождения названия оронима *Иремель* *ир/ig* «мужчина» «герой», «воин» + монг. *эмэл* (<эмель) «седло».

Как отмечалось выше, в башкирском языке слово *ir* является продуктивным корнем. Многие слова, образованные с корнем *ir*, активно употребляются в современном башкирском языке, иные перешли в пассивный пласт языка, а некоторые утратили то или иное значение. Таковыми являются слова *ирән*, *иркәк*.

Слово *ерен* в значении ‘мужчина’, ‘герой’, ‘воин’ широко используется во многих тюркских языках. Башкирское *ирән* ‘смелый мужчина’ [1, с. 791] восходит к древнетюркскому слову *erän* ‘муж’, ‘мужчина’, ‘воин’. [5, с. 19].

По поводу морфологического состава данного слова существует несколько версий. По В. Бангу, *ерен* < *er* + *-н* (форма уменьшительности). Некоторые ученые (К. Брокельман, П. Пелльо) не разделяют данное мнение. К. Брокельман дает свое толкование слова: *ерен* < *er* + *-ен* (древний аффикс мн. числа). А.Н. Кононов анализирует данное слово следующим образом: *er* + *-(e)н* (аффикс собирательности-коллективности) [1, с. 291].

Онимы с данным корнем наблюдаются в башкирском ономастиконе. Например, в названии топонима *Ирендик / Ирандек (Ирәндек)*, который находится на юго-востоке Республики Башкортостан. По поводу происхождения данного топонима существует несколько гипотез:

1) *ирән* (общий компонент топонимов Ирентик-куль и Ирень) и формант *дек* «гора» [9, с. 57];

2) *ирендык* < йырынды «овраг» [8, с. 49];

3) *ир* «земля»; «герой» + *ендык* (эндэк) «крыша» [7, с. 114]. В «Древнетюркском словаре» зафиксировано собственное имя *erän uluу* [1, с. 176].

Мы, в свою очередь, можем связать название данного оронима со словом *ирән* < *eren / irän* «мужчина», «воин» [11, с. 290] + *дек* < *daq* «гора».

Башкирское собственное имя *Иранишах* [2, с. 144] возможно, произошло от *erän* + *шах*.

Башкирское *irkäk* (иркэк) «самец»; *диал.* «жеребец»; *диал.* «мужчина» [1, с. 782] восходит к древнетюркскому слову *erkäk* «муж, мужчина», 'в служ. знач. как компонент описательного обозначения пола', 'мужской' [5, с. 22] < ПТ **er-kek* 'мужчина' 'муж' 'самец' [6].

В данном случае это слово интересует нас в значении мужчина. Как отмечает Э. Севортян, в отличие от *ер*, которое означает 'муж', 'мужчина', 'герой', 'богатырь', 'супруг', слово *еркек* значит 'мужчина' (в противоположность женщине), имеет больше биологическое, чем социальное значение [11, с. 297].

Для сравнения приведем сведения касающиеся слова *erkäk*, из других тюркских языков. Например, среди кыпчакских языков данное слово в значении 'мужчина' сохранилось у казахов, ногайцев, кумыков, караимцев, кабардино-балкарцев, а в башкирском языке в значении 'мужчина' функционирует в диалектах. У татар данное слово употребляется лишь в значении 'самец животных'. Ср.: **кыпчакские**: тат. *irkek* 'самец', казах. *erkek* 'мужчина', ног. *erkek* 'мужчина', кумык. *erkek* 'мужчина', караим. *erkek* 'мужчина', каб-балк. *erkek* 'мужчина'; **киргизско-кыпчакские**: кирг. *erkek* 'мужчина'; **огузские**: азерб. *erkäk* 'мужчина', туркм. *erkek* 'мужчина', гаг. *erkek* 'мужчина'; **карлукские**: узб. *erkak* 'мужчина'; **уйгуро-огузские**: якут. *irgex* 'самец', тува *irgek* 'самец' [6].

Исследования показывают, что в монгольских и тунгусо-маньчжурских языках данное слово в значении 'мужчина' не используется. Ср.: монг.: ПМонг. *(h)üreye 'жеребец от трех до пяти лет'; халха *ügē*; калмыц. *ürä*; орд. *ügē*. Тунг.-маньж.: ПТМ **ur* 'самец'; 'лось (2-х лет)'; 'олень-однолетка'; эвенк. *ur* 'самец', *urikcān* 'самец'; лит. маньж *urgešen* 'олень-однолетка'; нанай *oĵcā* 'лось (2-х лет)'; орок. *uricā*; 'лось (2-х лет)' [6]. Как было указано выше, в башкирском языке (в диалекте) данное слово также имеет значение 'жеребец'.

Морфологический состав лексемы *еркек* до настоящего времени до конца не выяснен. В.В. Радлов, а позднее А. фон Габен дают следующую структуру слова *еркек* < *ер* (мужчина) + *-кек* (аффикс со значением уменьшительности и интенсивности) [11, с. 298]. Севортян данную гипотезу ставит под сомнение. Как отмечает ученый, если основой данного слова является слово *ер*, которое, в свою очередь, означает 'муж', 'мужчина', 'герой', 'богатырь', 'супруг', то аффикс *-qaq / -kāk* выступает со значением уменьшительности и интенсивности, что в семантическом отношении не согласуется [11, с. 298]. Он пишет: «Нельзя ли возвести *еркек* к отглагольному существительному, образованному посредством аффикса *-y/-q* от *ерке-*, в основе которого лежит *ер?*» В качестве подтверждения ученый приводит примеры из балкарского языка, где *erkek* 'самец', 'петух', а также слово *еркэв* из карнабского говора узбекского языка со значением 'мужчина', 'мужской', 'самец'. Указанный автор также предлагает другую форму «от *ер* посредством аффикса *-қа / -кә* в уподобительном значении» [11, с. 297].

Как уже было отмечено выше, в современном башкирском литературном языке слово *иркэк* активнее употребляется в значении 'самец', нежели в значении 'мужчина'.

Таким образом, в тюркских и монгольских языках используется одно и то же слово (тюркское – *er*, монгольское – *ere*) для обозначения ‘мужчины’ и ‘мужа’, что, в свою очередь, указывает на происхождение данного слова еще с древних времен тюрко-монгольской общности. В башкирском языке *ur* ‘мужчина’ является активным словообразующим корнем. Анализ древнетюркских слов *ирэн*, *иркэк* демонстрирует, что в основе этих слов лежит корень *ur*. Примечательно то, что эти слова встречаются в значении ‘мужчина’ лишь в башкирских диалектах.

Источники и литература

1. АСБЯ = Академический словарь башкирского языка. В 10 т. Уфа, 2011. Т. 1.
2. Башкирские шежере / Сост. Кузеев Р.Г. Уфа, 1960.
3. ДСБЯ = Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002.
4. ДСБЯ = Диалектологический словарь башкирского языка. Уфа, 2002.
5. ДТС = Древнетюркский словарь. М., 1969.
6. EDAL = Этимологический словарь алтайских языков /Старостин С.А./, Дыбо А.В., Мудрак О.А. М., 2003.
7. Матвеев А.К. Географические названия Урала: Краткий топонимический словарь. Свердловск, 1961.
8. Никонов В.А. Краткий топонимический словарь. М., 1966.
9. Словарь топонимов Башкирской АССР. Уфа, 1980.
10. Сулейманова Р.А. Башкирско-русский словарь-справочник личных имен и фамилий. Уфа, 2013.
11. ЭСТЯ = Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. Т. I.

Сокращения

аз. – азербайджанский	ПТ – пратюркский
гаг. – гагаузский	Тунг.-маньчж – тунгусо-маньчжурский
диал. – диалект	Тат. – татарский
казах. – казахский	Тув. – тувинский
караим. – караимский	Туркм. – туркменский
каракалп. – каракалпакский	Узб. – узбекский
кумык. – кумыкский	Хак. – хакасский
ног. – ногайский	Чув. – чувашский
Пмонг. – прамонгольский	Шор. – шорский
ПТ – праалтайский	Якут. – якутский

Р.А. Султангареева
(ИИЯЛ, Уфа, Россия)

СВЕТ ПОЭТА, УЧЕНОГО, ГАБДУЛЛЫ АМАНТАЯ (К 110-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Видный общественный деятель, ученый, организатор Союза писателей Башкортостана Габдулла Сахипгареевич Амантаев родился 23 декабря 1907 г. в д. Верхне-Кунакбаево Оренбургской области. Его отец Сахипгарей Табулдин, хальфа передовых взглядов, долгие годы учительствовал в Тук-Соранских землях, сына Габдулла устраивает учиться в медресе «Хусаиния». Любознательный, с пытливым умом юноша растет в окружении всех потрясений, изменений, происходящих в обществе предреволюционной России. В дальнейшем учеба в центре, соединяющем Восток и Запад – Каравансарай и жизнь в гуще литературных, социально-общественных событий, среди лучших представителей башкирской и татарской интеллигенции сыграли важную роль в становлении личности борца-поэта, ученого.

Габдулла Амантая вскоре назначают заведующим Оренбургского губернского комитета малых национальностей, а его заместителем становится Муса Джалиль. Горячий

патриот, пылкий поэт Г. Амантай притягивал своим обаянием, эрудицией, организовывал поэтические вечера, встречи молодежи.

Уже в первых стихах, опубликованных в раннем возрасте, проявляется сильный, волевой и целеустремленный характер борца и поэта. Вся его короткая жизнь была озарена любовью к прекрасному, народным духовным ценностям и потому состояние отстаивания справедливости, постоянной борьбы за справедливость сам Г. Амантай определяет как главные факторы во втором, социальном его рождении:

Ике тыузым ғүмер эсендә	Два раза я родился в жизни этой,
Шарлап аккан Соран буйында.	На берегах шумной Соран-реки.
Ун етенең Бөйөк Октябрэндә,	В Великом Октябре семнадцатого
Кайнап торған көрәш косағында.	В горячих объятиях борьбы.
Тәүгеһендә, тыуғас көрһән укып,	При первом рождении мне Коран читали,
Алла коло исемен бирзеләр.	Имя дали, что значит «раб Аллаха» ¹
Һуңғыһында:	А при последнем, –
«Һин йәш көрәшсе,	«Борец ты молодой и во имя
Көрәш өсөн тыузың!» – тинеләр.	Борьбы рожденный сын!», – мне сказали

Восторг и горячее приветствие революционных обновлений, неподдельное вдохновение романтикой борьбы за счастье народное и вера в торжество справедливости определяют почерк поэта-патриота. Один за другим издаются сборники стихотворений «Көрәш йырзары» («Песни борьбы», 1927), «Ауыл малайзары» («Деревенские мальчишки», 1928), «Тырыш Вәли» («Старательный Вали», 1928), «Бәләкәй дуҫтарға» («Маленьким друзьям», 1928). Сердце поэта искренне и широко открыто всем событиям, оно полно энергией любви, вдохновенного творчества:

Ниңә ярһымаҫка, дуҫтарым,	От чего ж не радоваться, друзья,
Ярһынырлыҡ дәртең булалғас!	Коль для воспыланья вдохновенье есть !
Ниңә кыуанмаҫка, дуҫтарым,	Отчего ж не радоваться, друзья,
Кыуаныр көнгә тура тыуалғас!	На радостные дни родиться удалось!

Поэзия Г. Амантая стала ярким образцом, характеризующим творческие поиски и поэтико-импровизационные обобщения поэтов, творческих личностей к революционным переменам. События бурных технических нововведений, коллективизации, индустриализации, эйфория наступления истинной свободы словно затмевают разум молодых творцов, а эмоции восторга граничат с безоглядно наивным оптимизмом.

Беләм, киләсәгем якты минең,	Знаю, будущее мое светлое,
Ал нур менән ата һәр таңым!	В розовых лучах рождается каждое утро!

Наиболее точную и емкую характеристику литературной жизни и особенностей творческой атмосферы этого времени дает народный поэт Равиль Бикбай: Как бы ни охаивали методы социалистического реализма, такой поэзии, яростно возвеличивающей человечность, безраздельно и искренне взывающей к гуманизму, к идеализирующей беззаветной отваге в борьбе против гнета и унижения, также полностью пронизанным высоким духом, основанным на принципах защиты равенства людей и народов, такой литературы на пути развития цивилизации до этого времени не было» [1, с. 14]. Именно в такой безрассудно искренней поэзии, в такой самоотверженности и в безоглядной вере служения счастью человечества ярко отобразился принцип жизни человека, ставящего интересы родины выше своей. Творчество Г. Амантая как в поэтической, так и научно-публицистической стезе навеяно безраздельной идеализацией происходящего, поэзия зачастую лишена образной символики, глубины обобщений, но полна простыми призывами и мотивами восторженного приветствия новой жизни. Однако это было творчество времени стремительных нововведений, еще не отложившегося со всеми его жестокими реалиями в осознании всего общества и его передовой интеллигенции. Потому оно самодостаточно в

¹ Имя Габдулла с арабского означает «раб Аллаха».

своей объективации атмосферы среды и превалирующего эмоционального отображения событий.

Творчество для детей – знаменательная часть поэтического дарования Г. Амантая, большой вклад его в развитие детской литературы. Многие произведения поэта близки по стилю к фольклорным жанрам (частушки, колыбельные) или к народным стихам. Легкость, простота и изящность слога, содержательность текстов делают стихи доступными для быстрого заучивания и обуславливают распространение их как народных. Так, поныне в фольклорной памяти народа популярны речитации детских пестушек:

Һәтес-һәтес-һәтес тә,	Атс*.атс.атс-тә!
Бигерәк матур бәпес тә!	Как красив этот дитя!
Кәүзәләре йәтеш тә,	Тело его ладное да,

Кашы кара, буйы зифа –	Черны брови, стройный стан,
Койоп куйған карточка!	Ну, словно сама карточка!

Һәтес, һәтес кенәһе лә,	Атс,атс, да это так,
Кемдең бәпес кенәһе?	Чей же это дитяtko?
Кемдең булһын? Кулдарында	Чей же еще? На руках
Бейетеп тора инәһе! [1, с. 25]	Матери танцует дитяtko!

Эти строки, принадлежащие перу Г. Амантая, мы записываем как образцы материнского фольклора в различных районах Республики Башкортостан. Индивидуальное творчество, воспринимаемое по истечении времени народным, есть яркий свидетель органичности и демократизма поэзии мастера слова.

Г. Амантай работает в Обкоме ВЛКСМ (1924) заведующим отделом агитации и пропаганды (1925), главным редактором газет «Йәш юксыл», «Башкортостан йәштәре».

В 1928 г. Г. Амантай поступает учиться на восточный факультет Ленинградского института философии и лингвистики, заканчивает аспирантуру с представлением диссертации. В 1933 г. Г. Амантаев назначается директором Башкирского научно-исследовательского института.

Молодой директор проявил удивительную прозорливость и мудрость, направив приоритеты института на исследования башкирского народного творчества. Научно-экспериментальная, собирательская деятельность, а также систематизация башкирского фольклора определили лицо и принципы работы национального Института. Г.С. Амантай сам неустанно работал над актуальными проблемами фольклористики.

В указанных им принципах работы с фольклорными текстами обнаруживаются высокая компетентность, огромная любовь к народному творчеству и знания. Наши молодые фольклористы, и мы сами придерживаемся этих положений: 1. Если ты начал работать с информатором, то старайся записать все, о чем он знает. 2. Если одно и то же произведение услышал от многих, и этот, следующий, внимательно выслушай и полностью запиши. 3. Никогда не вноси в тексты дополнения от себя. Также никогда не поправляй, считая что-то неверным из сказанного информатором. 4. Если в записанных материалах встречаются имена исторических лиц, мест, их названия, а также неизвестные в печати редкоупотребляемые слова, то дай на них комментарии в конце работы. 6. К каждому материалу подробно представь следующие сведения: А. От кого записано (фамилия, имя, отчество, возраст, национальность, социальное происхождение). Б. Кто и когда записал этот материал. 7. Каждый, кто записал эти материалы, должен предстать их в Научно-исследовательский институт языка и литературы Башкортостана.

Г. Амантай делает свои откровения по жанру пословиц, выделяет в них историзм, общественно-политическую подоплеку, адресность и обобщенность, гибкую применяемость по ситуациям и сообразность времени. Примечательны наблюдения Г. Амантая по оскудению и уходу пословиц из народной речи, пассивность применения их в речи, что он объясняет следующими объективными причинами: 1. Рост производства и

производственных отношений, опережающее развитие науки и техники и обновление жизненных условий, снижение роли пословиц. 2. Превалирование литературного творчества. 3. Процессы классового разделения общества.

В классификации фольклора ценны его позиции эстетического и избирательского отношения к фольклору: «Нужно собирать все, кроме матершинных (бренных), ругательных слов. Народное лечение, виды порчи, религиозно-мифологические сказки, песни нужно собирать полностью, они необходимы для изучения истории религии и истории языка. Особенно важно собирать эпос, оды, песни, рассказы» [1, с. 106].

В свое время, основываясь на сообщения информантов, ученый указывал 23 вида фольклорного жанра (литературных форм).

Кара һүз һәм әйтем.

В разделении на жанры «кара һүз һәм әйтем» Г. Амантай исходит из такого показателя как отношение жанра к музыке: «кара һүз – это сказки, кулямасы, пословицы, приметы, а әйтем – это те жанры, которые имеют мелодии, ритмы, рифмизации т. е. кубаиры, причитания – сенляу, хамаки, такмаки, байты» [1].

Убедительна позиция автора к уточнению значения терминов. Фольклорист отсылает поисковые вопросы в целях определения жанровой принадлежности: как различать кулямасы и мэзэк (анекдот, шутки); какой вид жанра называется мэкэл, как рождается мэкэл-поговорка? Какое различие между мэкэл и тапкыр һүз? (поговоркой и метким словом?).

Г. Амантай сам выделяет 14 видов фольклорных жанров, указывая при этом на трудность различения коротких песен, такмаков, хамаков, әйтемсэк (приговоров), песен-харнау и песен-рэт йырзары(порядовые песни), исполняемых певцами один за другим во время мэджлисов, праздничных увеселений. Традиции эти издревле имели устойчивое место в культуре башкир.

Примечательны передовые позиции ученого по бережному и внимательному отношению к фиксации каждого слова, интонации, звука, также манерам поведения информанта. «В противном случае искажение одного даже звука может навредить художественному содержанию текста» [1, с. 112].

В методологии записи фольклора Г. Амантай акцентирует особо уважительное отношение к собеседнику, обязательное соблюдение непрерывности в рассказывании сказки и терпеливости. Рекомендует повторную запись для восстановления пропущенных в процессе быстрого рассказа. Такие принципы работы с информантами соблюдаются и нами, современными фольклористами. Вклад Г. Амантаева в башкирскую фольклористику с годами осознается все полнее. В период, когда фольклорное сознание и память народа располагали еще обширными потенциалами, Г. Амантаю удалось зафиксировать жанры, которые к нынешнему веку уже утеряны. Таковы кубаиры, харнау, такмаза, садэ и др. В заявлении председателю Комиссии Института востоковедения Академии Наук СССР академику А.Н. Самойловичу с просьбой допущения к публичной защите диссертации на степень кандидата наук по башкирскому языку тридцатилетний ученый перечисляет солидный список трудов по языку, фольклору и фольклористике и учебниками для VI–X классов [1, с. 188].

Многогранная деятельность Г. Амантая, поэта, ученого, общественного деятеля, смелого и отважного защитника народных интересов, человеческой чести, идей справедливости дополняется следующими характеристиками:

1. Г. Амантай первым опровергнул доктрину о том, что до Октябрьской революции у башкирского народа не было литературного наследия [2, с. 112].

2. Защищал народное творчество от нигилистических отрицаний, вознося его огромную ценность и важность в изучении языка, истории, культуры народа.

3. При изучении башкирского языка предложил принципы регионального подхода.

Черная машина с черными людьми забрала Габдуллу Амантая, вырвав его из будущих перспектив блистательного ученого, фольклориста, поэта, общественного деятеля

от четверых детей и любящей жены. В 1937 г. (конец февраля) проходит XVII Областная конференция, в которой, основываясь на резолюцию II пленума Союза писателей, Г. Амантая обвиняют в буржуазном национализме, написании труда, который нарушает учение Ленина и Сталина о нациях и национальной культуре, в допущении грубых политических ошибок на посту директора. Обвинив также «в укрывательстве врагов народа, протаскивании антипартийных националистических взглядов в вопросах башкирской национальной литературы», его исключили из рядов ВКП(б).

Верховный Суд СССР признал Г. Амантая виновным в том, что он, согласно протоколу, «являлся участником антисоветской буржуазно-националистической организации и проводил подрывную деятельность на идеологическом фронте, проводилась работа по популяризации произведений буржуазных националистов – Ш. Бабича, А. Тагирова, Д. Юлтыя. Для работы в Институте Г.Амантаевым были привлечены и работали буржуазно-националистические шпионы-террористы троцкистско-бухаринской агентуры (Пригожин, Соколов). Выписка из протокола № 42 от 21.09.37. Г. Уфа [1, с. 194].

В 1958 г., суд, перерассмотрев решение от 10. VII. 1938 г. в отношении Г. Амантаева, выносит решение отменить его и дело о нем прекратить. Подпись: сотрудник отдела КГБ при Совете Министров Адельгареев. 4. XII. 1958 г. [1, с. 194].

14 января 1958 г. Г. Амантай восстановлен посмертно (по заявлению сына Альберта Амантаева) в правах члена СП СССР (подпись: М. Карим (председатель), секретарь – Г. Ахметшин). Протокол № 2 от I. 14 1958 г. [1, с. 194].

В воспоминаниях современников Габдулла Амантай «талантливый, очень деловой, широкой души человек» [2, с. 56], «самоотверженный труженик-слуга башкирского языка» [2, с. 69]; «Самый человечный человек, верный друг и учитель-остаз» [2, с. 38–40]; «молодой научный работник, подающий большие надежды» [2, с. 30]. Писатель М. Хибат характеризует его как «пламенный поэт с революционной прозорливостью, для него любовь к родине равна любви к любимой женщине, он – умеющий всегда смело и отважно защищать достигнутые успехи» [2, с. 41]. В знаниях и постижениях нашего времени поэт, горячий патриот и талантливый деятель государственного масштаба Г. Амантай оживает как один из лучших представителей-светочей башкирского народа. Имя Г. Амантая будет светиться на самых чистых высотах искренней памяти людской, и в делах, и в трудах поколений.

Источники и литература

1. Амантай Г. Көн һәм быуат / Төз., баш һүз авт. Р.Т. Бикбаев. Өфө, 2007.
2. Атылган йондоз Амантай / Төз., баш һүз авт. Б.С. Байымов. Өфө, 1998.

О.Т. Тожибоева

*(Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиети университети,
Тошкент, Ўзбекистон)*

ТУРКУМ СЮЖЕТЛИ АСАРЛАРНИНГ НАСРИЙ ТАРЖИМАЛАРИ ХУСУСИДА

Туркий халқлар адабиетида Алишер Навоий «Хамса»си таркибига кирган дostonлар кейинги давр ижодкорлари томонидан қайта ишланди, халқ оғзаки ижодида насрий қиссалар шаклидаги турли вариантлари ижод этилди. Дostonлар сирасида аниқ бир воқеабанд сюжет асосида давом этадиган «Фарҳод ва Ширин», «Лайли ва Мажнун»ларнинг Навоий еки бошқа хамсанавислар дostonларига яқин мазмундаги вариантлари мавжуд бўлсада, «Сабъаи сайер» сюжети асосида яратилган асарлар нисбатан эркинроқ ва мустақил асарлардир. Шарқ халқлари адабиетида Баҳром образи иштирок этувчи асарлар «Хамса» дostonлари билан чегараланиб қолмайди. Сабаби қадимдан бадий адабиетда Баҳром, Жамшид, Рустам, Сухроб, Афросиеб каби анъанавий образлар яшаб келади ҳамда афсонавий кучга эга қаҳрамонлар сифатида талқин этилади. Қолипловчи туркумдаги ушбу

сюжет йўналиши ҳамсанавислар ижодида ўзининг юкори чўққисига кўтарилди, кейинги езилажак асарлар учун асос, ғоявий манба бўлиб хизмат қилди.

XVIII–XIX асрлар халқ оғзаки ижодида қиссаларнинг мавқеи анча баланд бўлиб, халқнинг ривоявий асарларга мойиллиги кучли бўлгани боис китобий дostonлар ҳам халқ оғзаки ижодида қайтадан ижод этилди. Ишқий-саргузашт, жангнома-қахрамонлик типидagi қиссаларнинг кўплаб вариантлари яратилди. Ушбу ижодий жараен, яратилишлар асносида асосий қахрамонлари Фарҳод, Мажнун, Баҳром, Искандар бўлган халқ қиссалари ҳам ижод этилди. «Хамса»нинг бошқа дostonларидан фарқли ўлароқ Баҳром образи иштирок этувчи асарларнинг икки талқиндаги – Баҳром ва Дилором, Баҳром ва Гуландом номлари билан боғлиқ версиялари кенг тарқалган. Дуне адабиетида композицион тузилишига кўра китобхонлар эътиборини жалб этиб келувчи ҳикоя ичида ҳикоя усулидаги «Минг бир кеча», «Калила ва Димна» каби асарларга бўлган қизиқишлар натижасида ўзбек адабиетида ҳам бу туркумдаги асарларга эҳтиёж мавжуд эди.

Баҳром образининг эволюцияси, уларнинг бадий адабиетдаги талқин этилиш ҳолатларини турли манбалар асосида тадқиқ қилган олим М. Муҳиддинов икки туркумдаги – «Баҳром ва Гуландом», «Баҳром ва Дилором» (Баҳром Гўр сюжети мисолида) номли асарларни ўзаро қиеслайди, улардаги тафовутларни кўрсатади [4]. «Баҳром ва Дилором» туркумига кирувчи қуйидаги асарларни таҳлил қилади: ҳамсанавис адибларнинг шу сюжет асосидаги дostonлари; Навоий дostonига айнан ўхшатма қилиб ўзбек тилида езилган уйғур адиби Ғарибийнинг назмда битилган «Шоҳ Баҳром ва Дилором» дostonи; Огаҳийнинг Низомий «Ҳафт пайкар»и таржимаси; Алишер Навоий «Хамса»сининг насрий баени «Насри Хамсаи беназир» таркибидаги «Қиссаи ҳафт манзари Баҳром».

Мазкур асарлар сирасида «Насри Хамсаи беназир» 1908 йили Орифжонов матбаасида нашр этилган бўлиб, унда «Хамса» дostonларидан «Фарҳод ва Ширин», «Лайли ва Мажнун», «Сабъаи сайер», «Садди Искандарий»лар насрий баен қилинган. Унда «Сабъаи сайер» дostonи қадимий анъанага кўра «Қиссаи ҳафт манзари Баҳром» тарзида номланиб, аслиятдан четга чиқилмайди.

«Баҳром ва Гуландом» туркумидаги асарлар эса «Хамса» дostonларидан анча узоқлашган қахрамонлик-саргузашт асарларидир. Агар «Фарҳод ва Ширин»нинг ўзбек адабиетидаги Навоий дostonидан анча узоқлашган версияси Маҳзун номи билан боғлиқ бўлса, «Баҳром ва Гуландом» версиясининг халқ орасида кенг тарқалиши ва машҳур бўлиши айнан Собир Сайқалий номи билан боғланади. Собир Сайқалий томонидан яратилган «Баҳром ва Гуландом» дostonи халқ оғзаки ижодида шу номдаги асарларнинг кўпайишига туртки берган.

«Баҳром ва Гуландом» туркумидаги асарлар халқ оғзаки ижодида пайдо бўлиб, кўпдан-кўп қахрамонлик қиссалари, дostonлари қаторида оғиздан-оғизга кўчиб юрган, унинг дастлабки намуналари форс-тожик тилида яратилиб, соф наср ва назм шаклида акс этган. Ўзбек адабиетига эса у Собир Сайқалий томонидан жорий этилган» [4, с. 160]. Сайқалий насрий асарни таржима қилишда назмга айлантириб езма адабиетга олиб киради. Фозил Йўлдош ўғлининг «Баҳром ва Гуландом» халқ дostonи ҳам Сайқалий асари таъсирида яратилган.

Умуман, омма орасида кенг тарқалган «Варқа ва Гулшоҳ», «Қиссаи Жамшид», «Қиссаи Рустам», «Қиссаи қахрамони қотил» каби асарлар форс-тожик тилида ижод этилган бўлсада, ҳар икки халқ томонидан бирдек мутолаа қилинган. Алишер Навоий «Хамса»си қардош халқлар адабиети, халқ оғзаки ижодида кўплаб асарларнинг яратилишига туртки берган бўлса, форс-тожик адабиети маҳсуллари ҳам ўзбек адабиети равнақи учун хизмат қилган. Ўзаро маданий алоқалардаги ҳамкорлик, сюжетлар хилма-хиллигидаги алмашинув жараени, ўзбек китобхонини ҳам мазкур ижод намуналаридан баҳраманд қилиш мақсадида амалга оширилган ўғирмалар туфайли таржима адабиети ҳам ривожланиб борди. Навоий «Сабъаи сайер»идан кейин ўзбек адабиетида бўлмаган қолиплаш усулидаги туркум сюжетли «Калила ва Димна», «Минг бир кеча», «Чор дарвеш»,

«Ҳафт кишвар» каби асарларнинг таржима қилиниши ўзбек насрини бу йўналиш бўйича бойитган манбалардан бири бўлган [2, с. 60].

XIX охири XX аср бошлари илм-фан, маданият, адабиётнинг ривожиди таржима адабиётининг ўрни ва таъсири катта бўлди. XIX асрдаги Хоразм таржима мактаби самарали фаолият олиб боргани, ўзбек адабиети бисотини таржима асарлар билан бойитгани маълум. Бу анъана, ижодий жараен, маданий муҳит Тошкент шаҳрида янада жонли, рангин тарзда давом эттирилди. Тошкентдаги янгиликларнинг салмоқли қисми шаҳарда фаолият юритган тошбосма матбаалар номи билан боғлиқ. Уларда кўплаб мумтоз асарлар нашр этилди, бошқа тиллардан таржима қилинди. Шу аснода «Баҳром ва Гуландом» типидagi асарларнинг ҳам бир қанчаси таржима қилиниб, ноширлар томонидан матбаада нашр қилинди. Мазкур даврда тошбосмада чоп этилган «Хамса» сюжети асосида ҳикоя қилинувчи халқ китобларининг бир қанчаси бевосита Сидқий Хондайлиқий ва Хислат номлари билан боғлиқ.

Сидқий Хондайлиқий ва Хожа Ҳайбатуллоҳхўжа Хислат XX аср бошлари Тошкент шаҳрида яшаб ижод этган энг сермахсул ижодкорлардан ҳисобланади. Улар ўзбек адабиётига ўз ижод маҳсуллари билан биргаликда таржимонлик, хаттотлик, мусаввирлик, ноширлик фаолиятлари билан ҳам баракали ҳисса қўшдилар. Хислат Алишер Навоийнинг Умар Боқий томонидан амалга оширилган «Фарҳод ва Ширин», «Лайли ва Мажнун» дostonларини қайта таҳрир қилиб, нашр эттирган. Сидқий Хондайлиқий уни тошбосмага кўчирган, Шавкат таҳаллуси билан суратлар ишлаган. Хислат «Достони Барзуйи шер» (Фирдавсий), «Мушук ила сичқон» (Убайд Зоқоний) каби асарларни ҳам таржима қилган.

Умуман, бу туркумдаги асарларнинг ўзаро қиесланиши ўзбек ва қардош халқлар адабиётига хос муштарак жиҳатларни очишга ердам беради. Кўринадики, яратилган барча насрий асарлар, насрда қилинган таржималар халқнинг бадий асарларга бўлган эҳтиежи, талаблари асосида дунегга келган. Уларнинг барчаси илгарироқ яратилган бўлсада XIX аср охири XX аср бошларида қайтадан ижод этилди, таҳрир қилинди, даврга хос бўлган хусусиятларга мослаштирилди, оммалаштирилди, мавжудлари ҳам юзага чиқди, тошбосмаларда чоп этилди.

Фойдаланилган адабиётлар

1. Каримов Н. XX аср адабиети манзаралари. Тошкент, 2008.
2. Комилов Н. Муҳаммадризо Огаҳийнинг таржимонлик маҳорати. Филол. фан. ном. ... дис. Тошкент, 1970.
3. Муртазаев Б. Алишер Навоий «Сабъаи сайер» ва Хисрав Дехлавий «Ҳашт беҳишт» дostonларининг қиесий таҳлили: Филол. фан. ном. ... дис. Тошкент, 1991.
4. Муҳиддинов М. Нурли қалблар гулшани. Тошкент, 2007.

О.А. Теуш

(УрФУ, Екатеринбург, Россия)

ПОКИНУТОЕ ПОСЕЛЕНИЕ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ТОПОНИМИИ И ДИАЛЕКТНОЙ ЛЕКСИКИ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ

Освоение Европейского Севера России было длительным процессом. Расселение преимущественно осуществлялось не на пустых территориях, а на землях, заселенных охотниками и собирателями, стоявшими на уровне развития мезолита. Нередко в силу различных причин (изменения географической среды, трансформации политических условий) происходили миграции населения. Оставленные поселения постепенно разрушались, будучи заброшенными, зарастали бурьяном, однако память о покинутых деревнях сохранялась в названиях мест, как в именах собственных, так и в именах нарицательных.

По материалам, собранным в ходе работ Севернорусской топонимической экспедиции УрФУ [14], покинутыми на территории Европейского Севера России являются

более 600 поселений (сел, деревень, починков, хуторов и т. д.). Память о оставленных деревнях сохраняется в названиях мест – урочищ, полей, покосов, лесов и т. д.

Нарицательные наименования покинутых жилых мест представляют собой компактную группу лексем. В основе номинаций представлено ограниченное количество производящих основ.

Основная группа лексем связана с корнем *город-* (праславянского происхождения: *górod* ‘огражденное стеной, валом, поселение, крепость’ < **gord-*, связано чередованием гласных и согласных с **zъrdь* – русск. *жердь* ‘шест из длинного тонкого ствола дерева’ [13, с. 232]), ср. русск. литер. *городѹще* ‘место, где в древности был город или укрепленное поселение’, которое производно от *городѹще* ‘увелич. к *górod*’ [13, с. 164]. В диалектах выявлены: *городѹна* ‘старинное городище’ (Влад.), *городѹцѹ* ‘то же’ (Влад., Яросл.), *городѹца* ‘то же’ (Яросл.: Пересл.) [16, т. 3, с. 100], *городѹще* ‘место прежнего поселения’ (Киров.: Халт.) [3], *городѹк* ‘место, сохранившее следы бывшего укрепленного поселения, городище’ (Яросл.: Рост.) [16, т. 3, с. 100]. Ср. также русск. литер. *городѹще* ‘в археологии – остатки древнего укрепленного поселения или города (эпохи неолита и железного века)’ [7, с. 282]. Древнейшие русские городища относят к эпохе неолита, большинство – к эпохе железного века. Слово *городище* встречается в русских летописях с начала XII в. В значении ‘место, где был город’ лексема активно функционирует в древнерусских текстах: «Исходит бо изъ городища того седмь рѣкъ, и стоит по рѣкамъ тѣмъ тростіе велико», «Град минухомъ плывуще, не град же убо, но точію городище» [7, с. 282]. Слово *городище* употребляется, например, в «Книге Большому Чертежу»: «А речка Руда вытекла по правой стороне Муравской дороги и пала в Воркол, ниже Хотмышского городища от берега от Донца, от старого городища 380 сажен, стоит в низком месте», «А ниже Змеева городищах речка Комолиа, а на Комолиае городище Каменное, от Змеева верст з 10, лесом подле Донца», – для обозначения места бывшего города. *Городищем* здесь называется всякое огороженное валом или стенами жилое место, служившее укрепленным центром известного, более или менее значительного поселения [7, с. 282].

Существование на территории России городищ определяется XI–IX вв. до н. э. в рамках археологических культур – ананьинской, дяковской, штриховой керамики, днепродвинской и других. Древние индоевропейцы считали укрепленным огороженное изгородью, оградой поселение, ср. хет. *gurta-* ‘крепость’, лит. *gardas*, ст.-слав. *градъ* ‘крепость, город’, чеш. *hrad* ‘крепость, дворец’ и др. [7, с. 743]; таковым же представлением об укрепленном поселении оставалось у славян. Русская лексема *городище* ‘место, сохранившее следы бывшего в древности города или укрепления’ имеет соответствия в большинстве славянских языков, ср. болг. *градище* ‘городище, развалины города, селения, крепости’, диал. *градиште* ‘место, где был когда-то город, крепость’, макед. *градиште* ‘то же’, сербохорв. *градѹште* ‘место, где был город, крепость, развалины города’, словен. *gradišče* ‘место, где был город, замок’, ст.-чеш. *hradiště* ‘городище’, слвц. *hradisko*, *hradište* ‘место, где был город, крепость’, в.-луж. *hrodzišćo* ‘то же’, полаб. *gorđaistě* ‘пустынное место, где когда-то был город или замок’, польск. *grodziszczce*, *grodzisko* ‘место, где была крепость, развалины’ [7, с. 282].

Городѹще – топоним, называющий многие села в России и в древнеславянских землях: деревня, возникавшая на месте старого укрепленного поселения, обычно именовалась *Городищем*. Большинство топонимов такого рода образовано в XII – XIV вв., когда на месте заброшенных укрепленных поселений возникали крестьянские селения. В частности, *Городищем* называется деревня Мигачевского с/с Кирилловского района Вологодской области. «По мнению археолога Л.А. Голубевой, д. *Городище* возникла на месте вепсского поселения, запустевшего в начале XI в. Селение имело важное местоположение: недалеко от него начинался от Шексны главный путь новгородцев на восток через волок Словенский. Топоним *Городище* впервые упоминается в грамоте 1397 г.: «Се яз, Кирило игумен... купил есми у чернеца Ферापонта... Мигачевскую деревню... з *Городищем*». В то время *Городище* – пустошь, купил ее основатель Кирилло-Белозерского

монастыря Кирилл у Ферапонта, игумена Ферапонтова монастыря. В грамоте конца XV в. Мигачево и *Городище* называются уже «променными деревнями». Деревня *Городище* упоминается в переписных книгах 1585 и 1678 гг.» [15, с. 55]. Такого же происхождения (являются названиями опустевших селений) топонимы *Городище* и *Городищево* в Архангельской и Вологодской областях: зафиксировано 88 топонимов, называющих места, где ранее существовали исчезнувшие деревни [14]. Западнославянские по происхождению имена собственные, связанные с лексемами с семантикой ‘покинутое поселение’, встречаются во многих местностях Германии, где живут или жили некогда славяне, как в почти неизменном виде (например, в Познани *Grodzisko* – 11 деревень и имений, в Кенигсбергском округе – *Grodziken, Grodtken, Groditz, Groeditz* и т. д.), так и в более искаженном, германизированном виде (*Graz, Stargard, Grötzsch* и др.).

Слово *сѣлице* используется в археологии в значении ‘остатки древнего неукрепленного поселения’ [7, с. 950], *сѣлице, сѣлице* ‘место, на котором в древности было расположено неукрепленное селение’ [13, с. 871]. Селище, как правило, не имеет внешних признаков, что затрудняет его поиски при археологических раскопках. Оно обнаруживается по наличию культурного слоя и находкам отдельных предметов, принадлежавших его древним обитателям. В древнерусских текстах лексема *сѣлице* использовалась в значениях ‘жилище, место бывшего села’, ‘поле, пашня, угодье на месте бывшего селения’ [7, с. 282]. Полным синонимом является слово *сѣльбище* [7, с. 282]. На Европейском Севере России в топонимическом употреблении лексемы *Селище* и *Сельбище* отмечены в составе 46 названий [14].

От *двор* ‘крестьянский дом со всеми хозяйственными постройками, отдельное крестьянское хозяйство’, ‘участок земли между домовыми постройками одного владения, одного городского участка’, ‘отгороженный от улицы участок земли с надворными постройками при отдельном доме, усадьбе’ (праславянского происхождения: < **dvor-*, связано чередованием гласных с **dvьrь* – русск. *дверь* [13, с. 182], возводится к и.-е. **dhwer-/*dhuor-*, ср. др.-инд. *dvāram* ‘ворота, дверь’, лат. *forum* ‘передний двор, рыночная площадь’, лтш. *dvars* ‘калитка’ [7, с. 282]) производны *двори́на* ‘место бывшей деревни’ (Костр.: Галич., Чухл.), *двори́ще* ‘место, где находилась деревня’ (Влг.: У.-Куб.; Киров.: Халт.) [3]. Последнее имеет соответствия в серб. *дво̀риште* ‘место, где раньше был двор’, чеш. *dvořiště* ‘место, где был двор’, укр. *дворище* ‘дворище, место, где был двор, усадьба’ [7, с. 282]. Топоним *Дворище* на территории Европейского Севера России засвидетельствован 112 раз и в большинстве случаев (83 %) – это название исчезнувшего поселения: деревни, поселка, хутора [14].

Две лексемы образованы от производящей основы *домов-* (< *дом* ‘жилое здание’ праславянского происхождения (**domь*), имеет индоевропейские корни: и.-е. **domos/*domus* «обозначало не строение, а общественную организацию, семью» [13, с. 208]): *домови́на* ‘место, где когда-то стоял дом’ (Костр.: Костр., Сусан.) [2, с. 101–102], (Яросл.: Дан.) [16, т. 4, с. 13], *домови́ще* ‘то же’ (Влг.: Сямж.) [9, т. 2, с. 43], (Карел.: Медв.) [12, т. 1, с. 483], (Яр.: Бор., Ив.) [16, т. 4, с. 13]. Оба слова не активны в топонимическом употреблении: отмечено 5 названий с корнем *дом-*, которые, по свидетельствам местных жителей, связаны с исчезнувшими деревнями [14].

Прозрачна внутренняя форма наименований *печи́ще, печи́ща* ‘место прежнего житья со следами стоявших тут когда-то печей’ (Влг.: Вель., Кадн., Ник., Тот.) [11, с. 359], *печи́ще* ‘место, где раньше стоял дом’ (Яросл.) [6, с. 145], (Яросл.: Люб., Перв., Пош., Преч.; Костр.: Костр.) [16, т. 7, с. 104]. Лексемы производны от *печь* ‘сооружение (из камня, кирпича, металла) для отопления помещения, приготовления пищи на огне, на жару’ (праславянского происхождения: < **pektь*, производному с суффиксом *-ть* от глагола **pekti* (> русск. *печь* ‘приготавливать пищу сухим нагреванием на жару, в печи’)) [13, с. 641]. Лексема *печи́ще* является распространенным в прошлом на Европейском Севере России названием формы семейной общины, а затем (в XVI–XVIII вв., а в некоторых районах и в XIX в.) формы землевладения и сельского поселения, состоявшего из нескольких родственных семей-

дворов. Каждая семья имела право на определенную долю в сельскохозяйственных угодьях печища. Эту долю можно было продать, завещать, унаследовать, раздробить на более мелкие части при условии согласия всех дворов-семей, составлявших печище (подробнее см. [4, с. 65–76]). В топонимии Европейского Севера России 4 названия исчезнувших деревень отмечены в вариантах *Печище, Печища* [14].

Слово *монастырище* ‘место, где находился монастырь и его владения’ (Влг.: Кир.) [3] является образованием от *монастырь* ‘религиозная община монахов или монахинь, представляющая собой отдельную церковно-хозяйственную организацию’, ‘территория, храм и все помещения такой общины’ (< ср.-греч. *μοναστήριον, μοναστήριον* ‘уединенное место’ < *μονάζω* ‘жить в одиночестве’ < *μονή* ‘пребывание на месте’, ‘остановка, медление’, ‘место жительства’, ‘жилище’ [1, с. 824]) [13, с. 458]. В топонимии Европейского Севера России слово отмечено один раз [14]. Лексема *монастырище* представлена в названии украинского города *Монастирище*. Существует легенда о том, что название *Монастирище* возникло из слов *монастырь* на *пепелище*. По преданию, в этой местности было несколько монастырей, один из которых был каменным, а другие из дерева. В XVI в. во время пожара все помещения монастыря были уничтожены кроме каменного, который имел черный, обугленный вид.

Лексемы *пожар* и *пожарище* ‘сгоревшая деревня’ (Влг.: Баб., Бел., В.-Уст., Кад., Кир., Ньюкс., Устюж.; Арх.: Вил., Котл.) [3] служат основой 36 топонимов (*Пожар, Пожара, Пожарка, Пожарища*), относящихся к исчезнувшим деревням [14].

Лексемы анализируемой группы имеют словообразовательное подобие: маркированы суффиксами *-ина, -ица, -ище*.

Большая часть названий исчезнувших деревень сохраняется в памяти местных жителей, но выходит из активного употребления, если не становится обозначением новых хозяйственных объектов – урочищ, покосов, полей, пастбищ и т. д.

Источники и литература

1. Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. М., 1991.
2. Живое костромское слово: Краткий костромской областной словарь. Кострома, 2006.
3. Картотека «Словаря говоров Русского Севера» (хранится на кафедре русского языка и общего языкознания УрФУ).
4. Косвен М.О. Северо-русское *печище*, украинские *сябры* и белорусское *дворище* // Советская этнография. 1950. № 2. С. 65–76.
5. Куликовский Г. Словарь областного олонцкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898.
6. Мельниченко Г.Г. Краткий ярославский областной словарь. Ярославль, 1961.
7. Самый полный иллюстрированный энциклопедический словарь. М., 2008.
8. Словарь вепского языка / Сост. М.И. Зайцева, М.И. Муллонен. Л., 1972.
9. Словарь вологодских говоров. Вологда, 1983. Т. 1.
10. Словарь географических терминов в русской речи Пермского края. Пермь, 2007.
11. Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г. СПб., 2006.
12. Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей. СПб., 1994–2005. Вып. 1–6.
13. Толковый словарь русского языка с включением сведений о происхождении слов. М., 2008.
14. Топонимическая картотека Севернорусской топонимической экспедиции.
15. Чайкина Ю.И. Географические названия Вологодской области: Топонимический словарь. Архангельск, 1988.
16. Ярославский областной словарь. Ярославль, 1981–1991. Вып. 1–10.

Сокращения

1. В названиях районов и областей.
Бор. – Борисоглебский район Ярославской области
Вель. – Вельский уезд Вологодской губернии
Влад. – Владимирская область

Влг. – Вологодская область (губерния)
Галич. – Галичский район Костромской области
Дан. – Даниловский район Ярославской области
Ив. – Ивановский район Ярославской области
Кадн. – Кадниковский район Вологодской области
Карг. – Каргопольский уезд Олонецкой губернии
Карел. – Республика Карелия
Кир. – Кирилловский район Вологодской области
Киров. – Кировская область
Костр. – Костромская область, г. Кострома
Люб. – Любутинский район Ярославской области
Медв. – Медвежьегорский район Карелии
Мышк. – Мышкинский район Ярославской области
Ник. – Никольский район Вологодской области
Олон. – Олонецкая губерния
Перв. – Первомайский район Ярославской области
Пересл. – Переславский район Ярославской области
Пош. – Пошехонский район Ярославской области
Преч. – Пречистенский район Ярославской области
Рост. – Ростовский район Ярославской области
Сусан. – Сусанинский район Костромской области
Сямж. – Сямженский район Вологодской области
Тот. – Тотемский район Вологодской области
У.-Куб. – Усть-Кубинский район Вологодской области
Халт. – Халтуринский район Кировской области
Чухл. – Чухломской район Костромской области
Яросл. – Ярославская область

2. В названиях языков и диалектов

болг. – болгарский язык
в.-луж. – верхнелужицкий язык
др.-инд. – древнеиндийский язык
и.-е. – индо-европейский праязык
лат. – латинский язык
лит. – литовский язык
лтш. – латышский язык
макед. – македонский язык
полаб. – полабский язык
польск. – польский язык
русск. – русский язык
серб. – сербский язык
сербохорв. – сербохорватский язык
слвц. – словацкий язык
словен. – словенский язык
ср.-греч. – среднегреческий язык
ст.-слав. – старославянский язык
ст.-чеш. – старочешский язык
укр. – украинский язык
хет. – хеттский язык
чеш. – чешский язык

А.Н. Трегубов
(Академия ВЭГУ, Уфа, Россия)

ФОНЕСТЕМА КАК ОДНА ИЗ ЕДИНИЦ ФОНОСЕМАНТИКИ

В фоносемантике в качестве единиц описания используются лингвистические феномены разного уровня: *акустический признак* (например, компактность/диффузность

спектра гласного (а-і), коррелирующий с символическим значением большого/малого размера); *фонема* или *группа фонем*, объединенных общими дифференциальными артикуляторными признаками, например, признак смычности и глухости фонем /р, т, к/, коррелирующий со значением «маленький, светлый, высокий, яркий, легкий, мелкий, быстрый»; *аллофон фонемы*, например, [l] – «маленький и светлый» в отличие от [ɫ] – «темный и большой»; *сочетание фонем* (фонестемы), например, [gl-] – «свет, мерцание»; *морфема* определенного акустико-артикуляторного строения (инстанты, континуанты, фреквентативы); *слово* и *словосочетание* (ономатопы, междометия, идиомы, фразеологизмы); *синтаксические структуры*, выделяющиеся в тексте и создающие ритмический рисунок (анафоры, эпифоры, рефрены, параллельные конструкции); *интонемы* и *частотные контрасты*, например, высокий или восходящий тон (вопросительность, подчиненность, вежливость, неуверенность); низкий или нисходящий тон (утвердительность, уверенность, доминантность, агрессия); *тексты* в широком смысле [4, с. 52].

Данное обстоятельство обусловлено тем, что область фоносемантических исследований за последние годы значительно расширилась. Так, выделяются *этимологическая фоносемантика*, которая ставит своей задачей выявление звукоизобразительного мотива номинации слова, объяснение характера связи между звучанием и значением этимона; *типологическая фоносемантика*, которая предполагает системное описание звукоизобразительной лексики различных языков и выявление на этой основе закономерностей примарной мотивированности этого пласта лексики; *лексико-семантическая фоносемантика*, в задачи которой входят установление и описание тематических и лексико-семантических групп, а также семантических полей звукоизобразительной лексики, исследование звукоизобразительной полисемии и т. д.; *психолингвистическая фоносемантика*, которая исследует явление звукового символизма в процессе порождения и восприятия речи и др. [4].

Из всего многообразия единиц описания для этимологической фоносемантики наиболее приемлемой, на наш взгляд, является фонестема, под которой понимается «повторяющееся сочетание звуков, подобное морфеме в том смысле, что с ним более или менее отчетливо ассоциируется некоторое содержание, но отличающееся от морфемы полным отсутствием морфологизации остальной части словоформы» [1, с. 453].

Вопрос о фонестеме был поднят в связи с гипотезой Е.Г. Белявской о концептуальной внутренней форме слова, которая является схематизированным представлением или схематизированной картинкой, выделяющей наиболее важные признаки обозначаемого, и рассматривается как структурирующая сущность, связывающая ментальные образования с языковой системой.

Продуцируемый речевой поток – явление физическое, а воспринимаемый звуковой поток становится явлением психическим, так как при интерпретации услышанная комбинация звуков – это психоэмоциональное отражение индивидуального ментального опыта человека, который обеспечивает идентификацию данной комбинации по всему спектру причинно-следственных корреляций [2, с. 552].

Таким образом, фонестему можно рассматривать как своеобразный знак, объединяющий формально и семантически как близкие, так и достаточно отдалившиеся друг от друга лексические единицы, что представляет интерес именно с диахронической точки зрения.

В русском языке устойчиво фиксируется 17 фонестем: (s)Kr, (s)Tr, br, vr, (s)Kl, Pl, (s)lΛ, (s)TΛ, bΛ, dΛ, pΛ, Ks, sΛ, vΛ, mΛ, (s)Kn/m, GΛ.

Приведем несколько примеров фонестемы *br*.

Бормотать [5, вып. 3, с. 129]; **брех** [5, вып. 3, с. 13 – 14]. Путь смысловых переходов в этих лексических единицах: «звук» → «речь (невнятная)».

Бред (*бредить*) – данные слова, по мнению авторов «Этимологического словаря славянских языков» [5, вып. 3, с. 121] и А.Г. Преображенского [3, т. 1, с. 43], связаны с

глаголом *брести*, на что указывает одно диалектное значение слова *бред*, в то время как славянские языки и остальные диалекты предлагают материал другого рода – речь. Поэтому представляется более целесообразным признать за этим словом звукоизобразительное происхождение: «звук» → «речь».

Бренчать [3, т. 1, с. 20; 5, вып. 3, с. 20]. Путь смыслового развития: «звук» → «издавать звук».

Брюзга (брюзжать) [3, т. 1, с. 48; 5, вып. 3, с. 66]. Путь смысловых переходов: «звук» → «речь (недовольная)» → «человек (недовольный)».

Источники и литература

1. Ахманова О.С. Словарь лингвистических терминов. М., 1969.
2. Белявская Е.Г. Фоносемантика в когнитивном аспекте // Лингвистическая полифония: Сб. в честь юбилея профессора Р.К. Потаповой. Языки славянских культур. М., 2007. С. 541–553.
3. Преображенский А.Г. Этимологический словарь русского языка. М., 1910–1914.
4. Шляхова С.С. Тень смысла в звуке: Введение в русскую фоносемантику. Пермь, 2003.
5. Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / Под ред. О.Н. Трубачева. М., 1974.

М.З. Улаков

(ГБНУ «ФНЦ «КБНЦ РАН», ЦСПИ, Нальчик, Россия)

ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ГАРАНТИИ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МИНОРИТАРНЫХ ЯЗЫКОВ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

В условиях глобализирующегося и динамичного мира не все языки обладают равными возможностями. Как отмечают исследователи, за языковым развитием стоят коллективы людей, живущие в определенных условиях и говорящие на конкретных современных языках в соответствующих ситуациях общения [3, с. 8].

Национальное развитие при сохранении культурной преемственности входит в число основных задач государства. Единственным идейным, «...а значит, и политическим обоснованием существования национальных государств является сохранение и развитие наций и национальных культур» [9, с. 105]. Эта задача приобретает еще большую значимость и специфический характер, когда речь идет о многонациональном государстве, таком как Российская Федерация, и ее полиэтническом регионе, таком как Северный Кавказ.

В федеральном законе и законах субъектов РФ, регулирующих языковые отношения, прописаны гарантии, имеющие стратегическое значение для защиты, сохранения и дальнейшего развития родных языков. В республиках Северного Кавказа государственными языками на нормативно-правовой базе признаны языки коренных народов; им гарантировано обеспечение как юридической, так и социальной, экономической защиты. Важной составляющей этих законов являются государственные программы сохранения и развития национальных языков, разработка и реализация которых возложена на органы государственной власти конкретных республик [1, с. 83].

Основными проблемами функционирования современных языков народов Северного Кавказа на сегодняшний день остаются: их узкий функциональный диапазон и недостаточная развитость терминологической базы [7, с. 104], а также низкий уровень мотивации большинства носителей родных языков на фоне высокой этнической самоидентификации [1, с. 138].

Согласно социолингвистическому анкетированию, проведенному в 2014–2015 гг. в Кабардино-Балкарии, 52% респондентов–кабардинцев и 50,9% респондентов–балкарцев проявляют низкую степень лояльности к своему родному языку. Об этом свидетельствуют три фактора: нежелание знать родной язык (1), отсутствие необходимости в нем (2),

непрестижность родного языка (3). В целом, отмечается непрестижность и бесперспективность национальных языков.

Одной из причин снижения языковой лояльности носителей современных национальных языков является то, что официальный статус государственных языков не подкреплён их реальным использованием в таком качестве. Эти функции сегодня возложены на русский язык, хотя нет запрета ни в одной республике и на ведение делопроизводства на государственных языках народов региона в национальных культурных обществах (речь идет о внутреннем делопроизводстве, а также изданиях и документах на национальных языках). Для сравнения заметим относительно широкие функции в этом аспекте языков народов Северного Кавказа в культурных центрах зарубежных диаспор (частные школы, газеты, журналы на родных языках) [8, с. 47]. В этом – основная причина того, что в регионах РФ национальные языки не могут конкурировать с русским языком. Поэтому необходимо принять меры, направленные на расширение спектра функций государственных языков народов Северного Кавказа, исходя из того, что *функция символа государственности не решает проблемы реальной их жизнеспособности.*

Другая причина функциональной уязвимости национальных языков – ограниченное использование родных языков в сфере образования [4, с.130]. Согласно республиканским законам «О языках народов...», в сфере образования должны быть обеспечены условия для преподавания и изучения родных языков. Эти же законы гарантируют гражданам право на получение дошкольного, начального общего и основного общего образования на государственных языках республик, право на изучение родного языка. Реализация этой нормы обеспечивается созданием необходимого числа образовательных организаций, классов, групп, а также условий для их функционирования. В большинстве этих законов также закреплена норма, предусматривающая обязательность учебных предметов «родной язык» для обучающихся. В ряде законов о языках национальных республик наблюдается разноречивость в формулировке этой статьи. Например, в законе Карачаево-Черкесской Республики эта норма расширена: «Обучение детей родному языку является гражданским правом и долгом родителей». Возложение обязанности обучения родному языку на семью в лице родителей вполне обоснованно по традициям горцев; передача языка от поколения к поколению является тем фактором, который определяет степень способности языка «...к дальнейшему развитию, изменению или сохранению структурных и, главным образом, функциональных качеств» [6, с. 37]. Таким образом, если процесс сохранения *материнского языка* не будет поддерживаться в семье (особенно в городской), есть опасность, что дети постепенно могут утратить его. Необходимо учесть при этом и то, что проблема усугубляется такими факторами, как отток молодежи в крупные города, урбанизация, тенденция к унификации культурной идентичности и т. д. Все это говорит о том, что для сохранения и развития национальных языков крайне важно, чтобы они изучались непрерывно – от дошкольных учреждений до высших учебных заведений и далее, по специальной методике обучения людей в возрасте [2, с. 44].

Языковой фактор является ключевым для воспроизводства многих сторон социально-культурной жизни этносов, а это означает необходимость постоянной глубоко продуманной языковой политики, направленной на равноправие и сохранение, развитие языков всех народов страны. «...Каждая этническая общность имеет свои, отвечающие ее историческим, культурным особенностям, укладу жизни, религиозным традициям правила и нормы поведения» [5, с. 405]. Республики в составе РФ самостоятельно принимают решения о правовом положении языков народов, проживающих на их территориях. Федеральная же власть не всегда может регулировать использование какого-либо из языков народов, но может оказать поддержку субъектам или даже муниципальным властям, в ведении которых оказалось использование данного языка народов России. Федеральные органы власти лишь «гарантируют поддержку» и «помогают» развитию и функционированию языков народов РФ, не «управляют» и не «регулируют» [9, с. 107].

Изучение родного языка представителями национальных меньшинств в регионах РФ юридически гарантировано. Согласно республиканским законам предусмотрено, что «национальные культурные общества могут быть инициаторами создания детских учреждений, школ, учреждений культуры, функционирующих на их родном языке, имеют право организовать внешкольную и внеклассную учебно-воспитательную работу на родном языке». Вместе с тем, эти статьи законов о языках следует унифицировать и привести в соответствие с федеральным законом [10, с. 141].

Проведенный анализ позволяет заключить, что необходимо доработать как федеральный закон «О языках народов Российской Федерации», так и республиканские законы, двигаясь в направлении формирования унифицированного нормативного пространства, разработанного на основе концепции преподавания родных языков в процессе овладения детьми родным языком на раннем этапе с учетом роли *семьи*.

Существует ряд механизмов сохранения миноритарных языков, но наиболее эффективным считается их правовая защита. Однако жизнь показала, что реализация законов о языке – это серьезная социально-экономическая задача. Она стоит многих трудов и денег. Пока нет оснований говорить, что министерства, ведомства и органы местного самоуправления продумали действенные формы и методы реализации этого закона. В регионах РФ имеются очень большие сложности в выполнении республиканских программ. Поэтому все еще остается актуальной проблема решения задач по защите и совершенствованию национальных языков, требующая тонкого подхода и квалифицированного решения. Согласно статье 5 части II Конституции РФ республики получили право и реальную возможность создать новую систему образования, учитывающую местные национальные условия, и законодательно решать те вопросы, которые накапливались много лет и не получили решения на федеральном уровне. Если они раньше не решались по политическим соображениям, сегодня – больше из-за отсутствия финансовых средств. Даже уже утвержденные на всех уровнях ассигнования не доходят до объектов конкретных программ. В такой ситуации эксперты все чаще стали озвучивать идею создания в России и ее регионах *лингвистической инспекции*, которая отслеживала бы соблюдение языкового закона и реализацию специальных программ.

Источники и литература

1. Башиева С.К., Улаков М.З., Хамдохова Ж.М. Языковая ситуация в Кабардино-Балкарской Республике: Состояние и проблемы. Нальчик, 2016.
2. Башиева С.К., Улаков М.З. Хамдохова Ж.М. Формирование языковой компетенции в образовательных учреждениях Кабардино-Балкарской Республики // Педагогика. 2015. № 8. С. 40–48.
3. Виноградов В.А., Коваль А.И., Порхомовский В.Я. Социологическая типология: Западная Африка. М., 1984.
4. Гак В.Г. К типологии форм языковой политики // Вопросы языкознания. 1989. № 5. С. 104–133.
5. Мустафаев М.Б., Мустафаева М.Г. О некоторых принципах и проблемах межнационального общения в многонациональном коллективе // Региональный центр этнополитических исследований: итоги и перспективы. Махачкала, 2013. С. 405–419.
6. Словарь лингвистических терминов / В.А. Кожемякина, Н.Г. Колесник, Т.Б. Крючкова и др.; отв. редактор В.Ю. Михальченко, Институт языкознания РАН. М., 2006.
7. Улаков М.З. Карачаево-балкарская терминология // Формирование терминологии на титульных языках республик Российской Федерации и СНГ. М., 2000. С. 100–107.
8. Улаков М.З. Толгуров Т.З. «Этнос-диаспора» как модель функционирования социокультурного пространства // Кавказоведение. 2003. № 4. С. 44–52.
9. Улаков М.З., Дадов И.А. Совершенствование национальных языков как фактор устойчивого развития региона и укрепления межнационального согласия // Региональный центр этнополитических исследований: итоги и перспективы. Махачкала, 2003. С. 104–118.
10. Аккиева С.И., Улаков М.З. Этноязыковая ситуация в Кабардино-Балкарской Республике и проблемы реализации языковой политики // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. 2013. № 6 (56). Т. I. С. 138–143.

ПРОСТОРЕЧНЫЕ СЛОВА И ИХ ОСОБЕННОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА)

Литературный язык находится в постоянной динамике, вбирая в себя различные периферийные элементы и адаптируя их под себя. При этом многие элементы остаются за пределами литературной нормы в связи с их стилистическим несоответствием; вместе с тем, некоторые из них постепенно, через художественную литературу, газеты и журналы проникают в состав литературного языка и закрепляются в ней. В зависимости от стилистических оттенков, от степени литературности разных слов среди разговорно-бытовой лексики выделяются разговорно-литературная и разговорно-просторечная. Разговорно-просторечную лексику составляют просторечные слова.

В карачаево-балкарском языке просторечная лексика примыкает к разговорно-обиходной речи, которая находится за пределами стилей литературного языка. Просторечные слова употребляются обычно в целях сниженной, грубоватой характеристики явлений и предметов реальной действительности. В официально-деловом общении эти слова недопустимы. В лингвистических исследованиях последнего времени признается вхождение просторечия в состав литературного языка. «...С демократизацией национального языка произошло сближение его литературной формы с разговорной речью и просторечием, сопровождавшееся проникновением в нормированный язык профессиональной и диалектной лексики» [5, с. 5]. Отсюда следует, что наряду с профессиональной лексикой в литературный язык проникают просторечия. Например: «Сенича **юрюрге** мен ким болгъанма!» – деп, Абдуллах къамичини сехле башы бла Самат таба силдеди, алай уралгъан а этмедди (Залийханланы Ж. Тау къушла, 111). «Сказав, я тебе кто, чтобы так **лаять**, как ты!» – Абдуллах махнул плеткой через верх ограды в сторону Самата, но ударить не смог». Ичинде уа **къушбурун** старшина Мырзабек, **уллубыдыр** Дюгербий, дагъыда экеулен къалдыла (Гуртуланы Б. Жангы талисман, 58). «А внутри остались **большеносый** старшина Мырзабек, **толстобрюхий** Дюгербий и еще двое».

Статус просторечных слов по отношению к литературному языку не до конца определен. «Некоторые исследователи отождествляют их с разговорной речью, другие, наоборот, вообще выводят просторечия за пределы литературного языка и относят к диалектизмам» [2, с. 5]. В исследуемом языке просторечие бывает двух типов: «литературное» и нелитературное» [5, с. 16]. По прогнозам лингвистов, нелитературное просторечие обречено на отмирание. Ср.: *гумот/гумхот /хамхот/* (лит. форма *гемхот* «морда, лицо, рыло»). Литературное просторечие составляет две группы: к первой относятся слова нейтральной или разговорной лексики с одним (чаще) или несколькими переносными значениями, которые имеют большую экспрессивность, образность, эмоционально-сниженную окрашенность. Ср.: *агъарт* перен. знач. «заливать, поливать (лгать)». Вторую группу составляют слова, употребляемые только как просторечные или грубо-бранные. Ср.: *сыпырт* «спереть», *гая* «хайло» и др.

Материал исследуемого языка показывает, что любое просторечное слово первоначально в речи появляется для выражения эмоционального отношения говорящего к некоторому «предмету». Общеизвестно, что просторечная лексика, являясь экспрессивной, в литературном языке может использоваться как стилистическое средство для выражения какого-то особого смысла, для придания речи пренебрежительного, иронического, грубоватого, шуточного и т. п. оттенка. Часто эти слова являются выразительными, экспрессивными синонимами слов нейтральной лексики. В художественном языке просторечие выступает как средство языковой характеристики персонажей, а в авторском тексте – средством создания стиля, близкого к разговорному. Ср.: *сылхыр* «глупый», *гула* «тупоумный», *тумакъ* «несообразительный, тупой». Как видно из примеров, просторечные слова обладают яркой экспрессией и грубостью. М. Н. Кожина пишет: «Употребление

многих слов просторечной лексики нежелательно в литературной речи. За редким исключением, они могут быть использованы в публицистике – для выражения негодования или в художественной литературе – как средство речевой характеристики персонажа. Однако в этих случаях, даже в устно-бытовой сфере общения, употребление таких слов должно быть ограниченным и строго стилистически мотивированным» [3, с. 130].

Вместе с тем просторечие в карачаево-балкарском языке получило широкое распространение, его носителями являются субъекты, обладающие разными социальными, гендерными и возрастными характеристиками. В исследуемом языке довольно заметен пласт просторечных фразеологических единиц (ФЕ). Они имеют больше разновидностей, чем разговорные ФЕ, обладают ярко выраженной собственно стилистической коннотацией и функционально-стилевой окрашенностью [4, с. 129]. В отличие от разговорных ФЕ, эта разновидность ФЕ стоит за пределами литературного языка. Среди них выделяются: бранные: *от тебеси бол!* «будь он проклят», *от азыгы бол!* «чтобы ты сгорел, стал добычей огня» и др; грубые: *елю жукъусу эт* «спать мертвецким сном», *атасыны башы!* «черта с два!» и др; иронические: *эшекге къонгуроу такъгъанлай* «как ишаку колокольчик», *суугъа тюшген тауукъча* «как мокрая курица» и др.

Все это показывает, что просторечная форма, получая самостоятельную функцию, может перейти из разряда «просторечных» в «разговорные». Так, рожденные в просторечии фразеологизмы могут входить в разговорный стиль литературного языка, но просторечные фразеологизмы отличаются большей сниженностью, выражающейся большей презрительностью, ироничностью. На наш взгляд, разговорно-просторечный пласт динамичен и больше подвержен трансформации, одни слова, изменяя или теряя окраску, уходят из словарного состава, а другие появляются. Например, резкая грубость служит препятствием для движения просторечного слова к разряду нейтральных. Следует также отметить, что многие нейтральные слова приобрели новые просторечные смыслы. Ср.: *сойлан* «разлечься», *гонда* «дылда», *быдыр* «пузо, брюхо» и др. Следует отметить, что некоторые слова, являющиеся в основном нейтральными названиями животных, а также действий, производимых животными, в переносном значении принимают сниженную стилистическую окраску, переходя из нейтральной лексики карачаево-балкарского языка в просторечную. Ср.: *эшек (гырайт)* «осел» (о тупом упрянце), *жаныуар* «зверь» (о грубом, жестоком, невоспитанном человеке), *ит* «собака» (о плохом человеке) и др. Просторечными считаются и слова, которые употребляются в переносном значении в том числе, это такие, как: *тырна* в знач. «добывать воровством», *юр* в знач. «кричать, ругать, браниться», *тыкъла* в знач. «уплетать, жрать, обжираться» и др. Из примеров видно, что слова, относящиеся к просторечному языку, часто могут носить негативную окраску.

Одной из сложных проблем теоретической лексикографии карачаево-балкарского языка остается разграничение просторечной лексики от разговорной и нейтральной [6, с. 115]. В стилистических пометах этих слов наблюдаются существенные различия. При этом в словарях принятые стилистические пометы не всегда сохраняются. По мнению Ж.М. Гузеева, «трудность стилистической характеристики просторечия в тюркско-русских словарях и толковых словарях тюркских языков объясняется теоретической неразработанностью ключевых проблем стилистики, а также недостаточной изученностью этой категории лексики в тюркских языках» [1, с. 28]. Например, в материалах трехтомного «Толкового словаря карачаево-балкарского языка» смешиваются между собой не только разговорные и литературные, но и просторечные и литературные слова и значений слов. Оттенки значений не везде учитываются в толковании слов. Следует признать отсутствие логически стройной системы стилистических помет. Ср.: слово *жаниша* «болтать» *эт. сел.тил* вместо *бош.тил*. [7, с. 812]. Недостаточная разработанность лексики с точки зрения стилистической или экспрессивно-стилистической стороны заметно отрицательно отразилась на характере построения словарных статей, форме их подачи. Вместе с тем оттенок значения является естественно сложившимся дифференцирующим признаком в значении просторечного слова, поэтому нельзя его не учитывать при определении

смысловых границ слова в словаре. Однако при разграничении значений слов и их оттенков лексикографы испытывают затруднения, особенно при разграничении обусловленных значений слов и их оттенков. По нашему мнению, правильно принятая система помет в лексикографической практике усилит нормативную направленность Словаря, поможет повысить тенденции развития языка.

Источники и литература

1. Гузев Ж.М. Проблематика словника толковых словарей тюркских языков. Нальчик, 1984.
2. Жашуев Р.Б. Особенности современной карачаево-балкарской разговорной речи: Автореф. дис. ... канд. филол. наук. М., 2009.
3. Кожина М.Н. Стилистика русского языка. М., 1983.
4. Махиева Л.Х. К классификации просторечных слов эмотивной лексики (На материале карачаево-балкарского языка // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 7–2 (25). Тамбов. 2013. С. 128–131.
5. Улаков М.З. Проблемы лексической стилистики карачаево-балкарского языка. Нальчик, 1994.
6. Улаков М.З. Избранные труды. Нальчик, 2010.
7. Толковый словарь карачаево-балкарского языка. Нальчик, 1996. Т. 1.

Н.С. Уртегешев
(Новосибирск, Россия)

ШОРСКИЙ ЯЗЫК: ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ, ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКА

Шорский язык – язык шорцев (шор киж, тадар ~ тадэр ~ тадыр киж), известных также под названиями шоры, мрасцы, кондомцы, кузнецкие татары, абинцы, абалары, матурские инородцы. Населяют северные предгорья Алтая (Кузнецкий Алатау) в верхнем течении реки Томи и по ее притокам – Мрас-Су, Кондоме, Абе в Кемеровской области, а также в долинах рек Абакан, Таштып, Матур в Республике Хакасия РФ. Название «шорский язык» традиционно относится к языку, на котором говорят шорцы, проживающие на территории Кемеровской области [4, с. 543–544]. Владеют шорским языком 2 839 чел. из общего числа шорцев в 9 892 чел. (2010, перепись вызывает сомнения).

В происхождении шорцев и шорского языка сыграли важную роль разные народы. В Южной Сибири до рубежа н.э., а именно до появления первых тюрков, проживали, с точки зрения языка и антропологии, представители, в основном, трех этнических групп – это ираноязычные европеоиды североевропейского типа, кетоязычные европеоиды восточномедитерранейского (памиро-ферганского) типа и самодоязычные и угроязычные монголоиды уральской малой расы. В конце I тыс. до н.э. в Сибири появляются тюрки – основные предки современных тюркских народов Сибири, в том числе шорцев [6, с. 47]. Все эти многовековые контакты с родственными и неродственными языками не могли не сказаться на развитии его фонетики, лексики и грамматики. Больше всего специфики сохранилось в области фонетики.

В шорском языке принято выделять два диалекта: мрасский или «з»-диалект (*позум* ‘я сам’, *аскыр* ‘жеребец’) и кондомский или «й»-диалект (*пойум* ‘я сам’, *айгыр* ‘жеребец’). В настоящее время идет процесс нивелировки этих диалектов. Кроме того, вызывает сомнение наличие вообще кондомского диалекта. Однако все еще сохраняются самостоятельные лингвистические черты в языке локальных групп шорцев. На материале, собранном в 70-х гг. прошлого столетия Э.Ф. Чиспяковым, было выделено 10 говоров и ряд подговоров (примерно четыре), некоторые из которых локально совпадают с расселением шорских родов [6, с. 115–149]. За более чем полувековой срок лингвистическая ситуация в Шории резко ухудшилась: сократилось число носителей,

десятки селений исчезло, большинство современных шорцев проживает в городах или крупных поселках (итоги хрущевского укрупнения), диалектологические исследования давно не проводились, поэтому трудно сказать, сколько говоров и подговоров осталось. Так, по личным данным, уже в 2005 г. в живых оставалось всего 4 носителя абашевского подговора – все преклонного возраста – некоторые из которых уже слабо помнили шорскую лексику. Можно предположить, что он уже исчез.

Говоря о письменных традициях, следует сказать, что шорский язык относится к младописьменным языкам. Этапы его развития связаны с формированием, развитием и существующим состоянием шорского этноса.

I этап: начало XVII в. Период интенсивного взаимодействия племенных тюркских языков в замкнутом пространстве описываемого региона (относительная замкнутость обусловлена рельефом местности). Формирование определенных экономических, политических, культурных отношений, возникновение этнической самостоятельности.

II этап. Развитие шорского этноса в составе Кузнецкого уезда Томской губернии с 1607 г. до 1920-х гг. Формирование двух этнолингвистических центров шорского этноса: 1) в районах по нижнему течению р. Мрас-Су; 2) в районах верховьев р. Кондома.

III этап. Развитие этноса и языка в условиях национальной автономии (1925–1939 гг.). Создание литературной формы языка на основе нижнемрасского говора с учетом некоторых элементов кондомского диалекта. Расширение функций шорского языка. Изучение родного языка в школе.

IV этап. Консервация состояния и нарастание этнических и языковых процессов (1940–1960-е гг.).

V этап. Ассимилятивные процессы в этносе и языке (с 1960-х гг.).

VI этап. Укрепление кондомского этнолингвистического ядра. Попытки возрождения языка через общественные и образовательные структуры (с 1989 г.). [7, с. 261–262].

VII этап. Глобальные процессы ассимиляции. Влияние общественности на формирование двух норм написания (примерно с начала 2000-х гг.).

Литературный язык начал формироваться в конце 1920-х гг. Предпосылки для создания общенародного шорского языка возникли при организации Горно-Шорского национального района, когда появилась национальная государственность на единой этнической территории при компактности расселения и экономической целостности. За основу был взят говор шорцев современного г. Мыски (по-шорски Томазақ) – нижнемрасский говор мрасского диалекта. Обогащался литературный язык за счет других говоров.

В период существования государственности шорский язык изучался в начальной и средней школе. В 1936 г. из 100 начальных школ 33 были национальными, из 14 средних – 2; к 1939 г. из 209 школ в районе 41 была национальной. Национальные кадры проходили подготовку в с. Кузедеево, где был открыт педагогический техникум на 300 учащихся, 70 из которых были шорцами, а также в Институте народов Севера в г. Ленинграде. Создавалась местная интеллигенция – учителя, писатели, культработники, укреплялось общешорское национальное самосознание. В 1941 г. вышла первая большая научная грамматика шорского языка [1], написанная Н.П. Дыренковой, ранее ею был издан том «Шорского фольклора» [2].

После упразднения Горно-Шорского национального района в 1939 г. были закрыты педагогический техникум и редакция национальной газеты, сельские клубы, преподавание в школах и делопроизводство стали вестись только на русском языке; развитие литературного шорского языка было прервано. Кроме того, вся учебная литература на шорском языке из педтехникума была уничтожена на костре сотрудниками НКВД.

В период с 1939 по 1989 годы, да и в настоящий момент в качестве литературного шорцы пользуются русским языком. Шорский язык пока еще бытует в форме разговорного, так как высшая форма общественного языка, для которой обязательны наддиалектная

обработанность, полифункциональность, стилистическая дифференцированность, не сформирована. Несмотря на это, является ошибочным мнение, что «в настоящее время алтайский и шорский языки пользуются одним литературным языком на основе алтайского» [3, с. 426]. Шорцы никогда не пользовались ни алтайским, ни хакасским литературным языком. Они использовали либо свой родной, либо русский язык.

«...По целому ряду причин социального характера в течение всего послевоенного периода шорский язык не имел условий не только для нормального развития, но и просто для существования... Стремление вернуть родному языку утраченные им [за годы войны] права стало рассматриваться как национализм. Научное изучение шорского языка тоже «не поощрялось...» [5, с. 24]. С 1999 г. началось изучение шорского языка и культуры не только национальной интеллигенцией, но и другими представителями шорского народа, а также «русскими».

Несмотря на все усилия, шорский язык постепенно умирает. Это связано с рядом факторов:

1. В начале XX в. шорскому литературному языку с уничтожением национального самостоятельного государственного образования не дали развиваться. Со стороны власти были приложены все усилия, чтобы ни шорского языка, ни шорского народа не стало. Начавшиеся в СССР репрессии докатились и до Шории: была уничтожена практически вся национальная интеллигенция, а также мыслящая молодежь.

2. В течение 50 лет шорский язык был под запретом, а любые попытки его сохранения и развития расценивались как проявление национализма.

3. С начала колонизации Российской империей Кузнецкой земли и до сих пор в официальных источниках идет явное искажение, оскорбление и принижение истории шорского народа. А это негативно влияет на самооценку шорского народа к самому себе и «русских» к нему.

4. На сегодняшний день шорцы считаются самым урбанизированным народом в РФ – более 70% шорцев живет в городах и крупных поселках городского типа.

5. Численность шорцев в Кузбассе – 0,04% от всего населения области. Так, в одном только г. Новокузнецке проживает более 600 тыс. чел., а шорцев всего по области 10 672 чел.

6. Очень мало специалистов, знающих язык и способных писать научные, учебно-методические и академические работы по шорскому языку.

Источники и литература

1. Дыренкова Н.П. Грамматика шорского языка. М.; Л., 1941.
2. Дыренкова Н.П. Шорский фольклор. М.; Л., 1941.
3. Реформатский А.А. Введение в языковедение. М., 1999.
4. Уртегешев Н.С. Шорский язык // Сибирская историческая энциклопедия. Новосибирск, 2009. Т. III. С. 543–544.
5. Черемисина М.И. Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 1992.
6. Чиспьяков Э.Ф., Бабушкин Г.Ф. Диалекты шорского языка // Язык, история, культура тюрков Южной Сибири. Кемерово, 2004.
7. Шенцова И.В., Насилов Д.М. Шорский язык // Языки народов России. Красная книга. Москва, 2002.

М.Ф. Усманова
(Өфө, Рәсәй)

БАШКОРТ ТЕЛЕНДӘ ЗАМАН КАТЕГОРИЯҢЫНЫҢ БИЛДӘЛЕ/БИЛДӘҢЕЗ ФОРМАЛАРЫН АСЫКЛАУ МӘСЪӘЛӘҢЕНӘ КАРАТА

Хәбәр һөйкәләше ысынбарлыкта башкарылған (йә башкарылмаған) йәки булып яткан, йә булмаһа, башкарыла (йә башкарылмай) торған процесты, эш-хәрәкәтте, хәл-торошто тел саралары ярзамында кайһы вақытта булғанын күрһәтеп белдерә. Һөйләү

моментына карап, вакыт өскә бүленә: һөйләү моментына тиклем булган вакыт *үткән заман*, һөйләү моменты вакыты – *хәзерге заман*, ә һөйләү моментынан һуң булган вакыт *киләсәк заман* тип атала. Заман категорияһы процестың вакытка мөнәсәбәтен белдерә.

Башкорттоң арауыкты һәм вакытты нисек һиземләүе һәм кабул итеүе, үткәндән хәзергегә, унан киләсәккә булган хәрәкәтте ошо заман категорияһын телендә үзенсәлекле сағылдырыуында күренә. Әммә без, башкорттоң тел картинаһындағы вакыт категорияһын биргән формаларзың мәғәнәһе ғалимдарыбыз тарафынан дөрөс асылған, тип әйтә алмайбыз.

Эш шунда: башкорт ғалимдары һәм дәрәслек авторзлары **үткән** һәм **киләсәк** замандың **билдәле** һәм **билдәһез** формалары бар тип билдәләй, сөнки был замандарзың яһалышында икешәр аффикс катнаша: **-сак** аффиксы – **билдәле киләсәк**, **-ды** аффиксы – **билдәле үткән заман**, ә **-ыр** аффиксы – **билдәһез киләсәк** һәм **-ған** аффиксы – **билдәһез үткән заман** күрһәткестәре. [4, 139-сы б., 142-се б.; 5, 373–374-се бб.; 7, 139-сы б.]. Ә хәзерге заманды бер генә аффикс – **-а** – белдерә, һәм уны ғалимдар билдәле йә билдәһезгә бүлеп карамай. Ошонан сығып, түбәндәге һығымтаны яһарға урын қала. Тимәк, кешелек тормошон бүлеп күрһәткән өс замандың икешәндә (үткән һәм киләсәк замандарза), ғалимдар менән дәрәслек авторзлары фекеренсә, эш-хәл, процестар билдәле һәм билдәһез була ала, ә әлегә мәлдә барғандары был тороштан мәхрүм. Ә ысынбарлық икенсе картинаны бирә: әлегә мәлдә барған бөтә эш-хәлдәрзең дә билдәле йәки билдәһез булыуы бар. Халык телендә уларзы бирер саралар за бихисап. Тик уларзы таный белергә генә кәрәк. Мәсәлән, мөхәббәт хисе уянған кызыккай: **«Ошолор, ахры, мөхәббәт! Мин уны яратам шикелле!»** – тип, татлы хистәргә сорнала.

Шулай итеп, беззең алда бер төшөнсәне ике төрлө сағылдырған ике тел картинаһы барлықка килде: беренә – башкорттоң үзе булдырған (язған) тел картинаһы, икенсәһе – башкорт теле тураһында ғалимдар язған тел картинаһы. Бына ошо ике картинаны бер-берененә өстөнә һалып, сағыштырып караһаң, уларза кайһы бер мәсьәләләр буйынса тап килмәгән урындар булғаны күренә.

Нимәнән ғибәрәт һуң улар? Был бигерәк тә заман формаларының билдәле/билдәһезгә бүлеп караған урындарға һәм заманды белдергән аффикстарзың мәғәнәһенә қағыла. Мәсәлән, үткән заман күрһәткесе **-ған** һәм киләсәк заманды белдергән **-ыр** аффикстарын билдәһез тип карауға каршы булыузары тураһында кайһы бер ғалимдар яза килде [8, 53-сә б.; 9, 77–81-се бб.], БРИ (ЕГЭ) тестарын эшлөгәндә аптыраулы караштарын абитуриенттар күрһәтә, ысынбарлық менән булған теорияның тура килмәгәнән укыусылар, студенттар һизә ине... Әммә был турала асык итеп язылған хезмәт ошоғаса күренмәне.

Алға китеп, шуны әйтәбез: башкорттарзың теленә, улар әйткән һөйләмдәрзең һәр һүзенә, ялғауына игтибар итеү, башкорт теленә лексик байлығын һүз төркөмдәренә бүлеп, һәр беренә лексик-семантик классификация яһау (*ул бақылып сықты – М.У.*) һәм уларзың морфологияла ни дәрәжәлә кулланылған/кулланылмағанын бөртөкләп тикшереп сығыу, ялғаузарзың мәғәнәһен аңлар өсөн тотош текст менән эш итеү беззе түбәндәге һығымталарға алып килде:

– башкорт телендә хәбәр һөйкәләше кылымының өс заманының да (үткән, хәзерге һәм киләсәк) билдәле һәм билдәһез формалары бар:

а) билдәле хәзерге, үткән һәм киләсәк замандар һәм

б) билдәһез хәзерге, үткән һәм киләсәк замандар;

– өс заман төшөнсәһен күрһәткән биш аффикс – **-а**, **-ды**, **-ған**, **-ыр**, **-сак** (варианттары менән – *М.У.*) – был замандарзың **билдәле икәнән күрһәткән формалар**;

– төрлө эш-хәл, процестарзың булыу/булмауы тураһында икеләнәү барын, уларзың билдәһез булғанын, улар тураһында фараз итеп фекер йөрөтөлгәнән сағылдырған үзенә башка формалар системаһының булғаны башкорт телендә беренсә тапкыр асыкланды;

– заман категорияһының **билдәһез формаларын** тәшкит иткән был система өс замандың да билдәле формаларын яһаған **-а**, **-ды**, **-ған**, **-ыр** аффикстарынан һәм башкорт

телендә билдәһезлектә, икеләнеүзә, фараз итеүзә белдергән махсус тел сараларынан тора. Миҫалдар килтерәйек.

1. Билдәле замандар һәм уларҙы белдергән аффикстар.

Билдәле хәзерге заманды белдергән аффикстар:

а) **-а(/-ә, -й)**: *Ә йөрәк һаман да баһылмай, дөп-дөп тибә, үзә баяғы уйзарҙы кабатлай.* (С. Агиш). *Үзем барам, үзем ауызымдан әлегә «р» өнөн сығарырға тырышам.* (С. Агиш).

б) **-ған(/-гән; -кан/-кән)**: *«Алтыны бешмәгән, әлегә сей, ята бирһен» тип кенә туктаткандар, ти, алтын йыуыуызы.* (Ш. Янбаев). *Кунактар килеп бөтмәгән. Ағайымдар Сибайға барып етмәгән.*

Билдәле үткән заманды белдергән аффикстар:

а) **-а(/-ә, -й)**: *Кисә шулай Московский урамы буйлап немец офицеры – летчик менән көлөшә-көлөшә һөйләшеп китеп барам.* (И. Абдуллин). *1907 й. халык иҫәбен алыу ваҡытында тәржемәсе булып йөрөгән Мөхәмәтша Буранғолов атаклы Ғәбит сәсэн менән осраша.* (З. Шәрипова).

б) **-ды(/-де,-до/-дө; ны/-не, -но/-нө; -зы/-зе, -зо/-зө; -ты/-те, -то/-тө)**: *Бып Акморон ауылына улар, укып бөткәс, тәғәйенләнеш буйынса килгәйнеләр.* (М. Кунафин). ... *баяғы сәскәне усына һалды ла битен капланы.* (М. Кунафин). *Зөбәйерзәң әсәһе үзенең ейәнсәрҙәренә лә, беззәң балаларға ла күз-колак булып торзо* (Рәшит Шәкүр).

в) **-ған(/-гән; -кан/-кән)**: *Урал батыр кулында Илдәр гизгән был кылыс, Изел менән Яйыкка Үзән йырған был кылыс, Күл төбөндә күгәрмәй Мең йыл яткан был кылыс.* (Эпостан). *1948–1950 йй. атайым менән әсәйем Баймак районы Карамалы ауылында укытыусы булып эшләгән.*

Билдәле киләсәк заманды белдергән аффикстар:

а) **-а(/-ә, -й)**: *Хәзер үк Әхмәтов ағайға барам да, туп-тура һөйләшәм.* (С. Агиш). *Банатка һинән баш коза булып үзем барам.* (Ш. Биккол). *29 декабрҙә һәм киләһе йылдың 8 гинуарында почтаның бөтә кала бүлекләрендә эш көнө бер сәғәткә кысқартыла.* («Башкортостан» гәзите).

б) **-р(-ыр/-ер, -ор/-өр)**. Бып аффикстың мәғәнә һескәлектәре бар. Ул телдә һөйләшәп килешәүзә, вәғзә бирәүзә, инәлеп ялбарыуы, өмөтләнеүзә һ. б. бирә, бер зә генә билдәһезлектә белдермәй. Миҫалдар:

Вәғзә итеү, һүз бирәү, ант итеү: *Кыз Кәкүкте көтөргә вәғзә биргән: «Өстәмә таш яуһа ла, һине бүтәнгә алмаштырмам», – тигән.* («Кәкүк» легендаһы). *«Кеше табырмын», – тине Сергей.* (А. Абдуллин). *Бөтәһе лә уң булып, Камалова.* (И. Абдуллин). *Беззә тамакка ашарбыз, баянда тағы берәй көй уйнарға өйрәнәрбез зә унан һуң һезгә барырбыз.* (З. Бишева).

Мин дә сынығып,
Үсермен, ағай,
Илде һакларға
Китермен ағай.

(Ғ. Рамазанов).

Өмөт мәғәнәһе:

Ватан һаксыһы
Ағайым – батыр,
Тиззән хезмәтен
Тултырып кайтыр.

(Ғ. Рамазанов).

в) **-сак(/-сәк, -асак/-әсәк, -ясак/-йәсәк)**: *Улар был тупракты балсык сүлмәккә һаласактар за, бер қасан да һарғаймаусы, япрак коймаусы гөл ултыртасактар...* (И. Абдуллин). *Тартынмағыз, мин кискә тиклем буласакмын һеззәң янда, ни кәрәк, бөтәһен дә үтәйәсәкмен.* (И. Ғиззәтуллин). *Белгегез килһәмә, белгегез килһә, мин Марска,*

Венерага осасакмын! (Ғ. Локманов). *Былай булгас, беззе кызыкхындырган хорауға һез зә яуап бирә аласакһығыз бит, Байназаров иптәш.* (Х. Зарипов).

Хорау тыуа: Үрзәге һөйләмдәр матурмы? Яуап: Матур түгел. Башкорт улай һөйләмәй. Асыклайык: был – укытыузың һезәмтәһе, сөнки мәктәптә мотлак була торған эш-хәлдәрҙе **-сак** ялғауы белдерә, тип өйрәтәләр.

3. Бер үк вақытта өс заманды ла биргән аффикстар:

а) **-а(/-ә, -й)**: *Улына һәр урында, һәр минутта ярзам итергә тырыша.* (С. Агиш). *Шулай килеп сыға ла, – тине Тоня, – йә эзләгәнәңде таба алмайһың, йә тапканыңды юғалтаһың* (А. Абдуллин). *Малы теуәл, Горланына һүз юк, уларҙы һәйбәт һаклай.* (Л. Якшыбаева). *Бүре туйған ерендә ятмай.* (Мәкәл).

б) **-ған(/-гән; -кан/-кән)**: *Башкортостан Республикаһы Урал тауҙарының көньяк өлөшөндә, Европа менән Азия сизгәндә урынлашкан.*

2. Билдәһез замандар һәм уларҙы белдергән тел саралары.

Билдәһез хәзерге заман **-а(/-ә, -й)** аффиксы һәм билдәһезлектә, икеләнеүҙе белдергән тел саралары менән белдерелә: **Бәлки, беребез зә пионер борғоһон кысқырта белмәйҙер** әле. (Ә. Бикчәнтәев). **Моғайын, шул Сабирҙы ысынлап яраткан булалыр әле!?** (З. Бишшева). **Мин һине беләм һымак//белгән һымакмын.**

Билдәһез үткән заман телдә түбәндәгесә белдерелә:

а) **-ды(/-де, -до/-дә; ны/-не, -но/-нә; -зы/-зе, -зо/-зә; -ты/-те, -то/-тә)** аффиксы һәм билдәһезлектә, икеләнеүҙе белдергән тел саралары: *Килеүселәр тәүҙә директорҙы абайламанылар, бәлки, уны ошонда осратыуҙы көтмәгәндәрҙер, шуға ла Әхәҙи-Аркашаға өндәштеләр.* (Б. Рафиков). *Күңелендә Камалетдинға карата һиндәйҙер йәлләү тойғоһо ла уянып куйғандай итте.* (Р. Байымов).

б) **-ған(/-гән; -кан/-кән)** аффиксы һәм билдәһезлектә, икеләнеүҙе белдергән тел саралары аша: **Бәлки, ул беззе эзләмәгәндәр зә. Үҙе, моғайын, һағалап торған да капитанға барып әйткәндәр** әле, – тип уйланы старшина. (Ғ. Аллаяров). **Моғайын, теге карт мулланың берәй метрик кенәгәһенә булһа ла язылып калғанбыҙыр әле, ә, күрше?** (С. Агиш).

Билдәһез киләсәк заман телдә түбәндәгесә белдерелә:

а) **-а(/-ә, -й)** аффиксы һәм билдәһезлектә, икеләнеүҙе белдергән тел саралары менән: **Моғайын, шуны бирәләр, – тине.** (С. Агиш). **Моғайын, үтенесте кире какмаҫ.** (З. Бишшева). **«Әйәргә менә алырмынмы икән?» – тип икеләнде Сергей эсенән, иллә, көтмәгәндә, еңел генә менеп ултырҙы.** (А. Абдуллин). **Моғайын, ул һуғышта бер қасан да еңелмәҫ...** (З. Бишшева).

б) **-р(-ыр/-ер, -ор/-өр)** аффиксы һәм билдәһезлектә, икеләнеүҙе белдергән тел саралары менән: **Кем белә, бәлки, кәрәк булып куйыр.** (И. Абдуллин).

в) **бүтән төр конструкциялар менән:** **Хозай белә, алла ни уйлауы бар.** (И. Абдуллин). **Мин һеззе беләм кеүек // Мин һеззе беләм булһа кәрәк.**

Шулай итеп, башкорт телендә хәбәр һөйкәләше кылымының өс заманының да (үткән, хәзерге һәм киләсәк) билдәлә һәм билдәһез формалары бар. Билдәлә булғанды **-а, -ды, -ған, -ыр, -сак¹** аффикстары, ә билдәһез булғанды, икеләнеү, фараз итеү төшөнсәһен **-а, -ды, -ған, -ыр** аффикстары һәм башкорт телендәге махсус тел саралары белдерә.

Сығанактар һәм эзәбиәт

1. Бабайцева В.В., Чеснокова Л.Д. Русский язык. Теория. 5–9. М., 2011.
2. Грамматика современного башкирского литературного языка. М., 1981.
3. Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М., 2007.
4. Зәйнуллин М.В. Хәзерге башкорт эзәби теле: Морфология. Өфө, 2002.

¹ **-сак** аффиксының нигезендә *ант итеү* төшөнсәһе ята. Башкорт *ант итеп* һөйләшмәй. Киләсәктә мотлак була торған төшөнсә башкорт телендә **-а** аффиксы менән бирелә. Ул башкорт теленә үзәнсәләге. Мәҫәлә, *Дәрәс (тыуған көн, туй) була; қунак сақырам. Дәрәс (тыуған көн, туй) буласак; қунак сақырасакмын* тип һөйләү башкорт теленә хас түгел.

5. Ишбаев К.Ф. һ. б. Башкорт теле: Юғары уҡыу йорттарының филология факультеты студенттары өсөн дәреслек. Өфө, 2012.
6. Кейекбаев Ж.Ф. һ. б. Башкорт теле: Педагогия училищелары өсөн дәреслек. Өфө, 1983.
7. Псәнчин В.Ш., Псәнчин Ю.В. Әсә теле. 10–11. Өфө, 2001.
8. Усманова М.Ф. Башкорт теле. 5–9. Теория. Өфө, 2013.
9. Әкрәм Бейеш. Тел хикмәттәре. Өфө, 1999.

Ф.С. Фазылова
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ПРОБЛЕМА СЧАСТЬЯ В СОВРЕМЕННОЙ БАШКИРСКОЙ ЛИРИКЕ

Размышления о стремлении личности достойно жить, о цели жизни, о своем предназначении в современной башкирской лирике часто оказываются связанными с проблемой счастья.

Понятие «счастье» с древних пор трактовалось по-разному. Вот что пишет о нем древнегреческий философ Аристотель: «Счастье состоит в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо» [2, с. 303]. По мнению французского писателя Франсуа де Ларошфуко «счастье и несчастье человека в такой же степени зависят от его нрава, как от судьбы» [5, с. 15].

Содержание этого нравственного понятия многие ученые связывают с чувством удовлетворенности человека своей жизнью и миром. Например, польский ученый, философ В. Татаркевич заявляет о том, что это «полное и длительное удовлетворение жизнью в целом» [7, с. 42]. Другой исследователь, английский психолог Майкл Аргайл, пишет, что «счастье можно рассматривать как осознание своей удовлетворенности жизнью или как частоту и интенсивность позитивных эмоций» [3, с. 42].

Легко говорить: счастье, счастье!
Быть счастливой – гораздо трудней.
Иной раз жизнь – белые цветы,
В другой раз – черная буря, – [6, с. 44 – 45]

(Подстрочный перевод)

пишет Риф Мифтахов в одном стихотворении о счастье. Конечно, в жизни случается всякое. Она противоречива, полна препятствий. Сколько же нужно человеку сил, чтобы преодолеть эти трудности, утвердиться в жизни! Ведь завоевать счастье не легко. Его нужно искать и наконец найти.

Стихотворение Р. Мифтахова по своему содержанию и мыслям, выраженным в них, перекликается с произведением народной поэтессы Латвии Мирдза Кемпе (наст. фамилия – Найковская, 1907–1974) «Счастье».

Пускай не легким, а суровым
Путем оно дается людям, –
Лишь с ним, казавшимся тяжелым,
Мы сердце новое добудем.

Мне счастья легкого не надо,
Я не хочу его такого.
Мне смех беспечный – не отрада,
Жду счастья трудного, другого.

Оно всегда сурово, смело,
Не ищет трусам оправданья.
В труде, в бореньях жизни целой
Его находят и в страданье [1, с. 262].

(Перевод Вс. Рождественского)

В современной поэзии лирический герой каждого поэта понимает счастье по-своему. Например, для одних счастье – в труде (Ш. Биккулов, А. Атнабаев, Р. Мифтахов, С. Алибаев, Р. Ахмадеев), для других – в единении со страной, народом (А. Ахметкужин, К. Аралбаев, Б. Баймов); для кого-то – в любви (А. Валеев, Р. Шагалиев, Г. Якупова, С. Галяутдинов), в связи родной землей (Р. Гарипов, А. Игебаев, Р. Сафин, Р. Хайри), а также в трудностях, лишениях (М. Хисматуллина, К. Киньябулатова); в семье (Ф. Рахимгулова, Т. Ганиева, Р. Хисаметдинова, Ф. Тугузбаева) и т. д. Например, в стихотворении Катибы Киньябулатовой «Я счастлива» лирическая героиня искренне делится своими переживаниями.

Тот счастлив, кто смеется, говорят...
Что ж, я не спору, что так, возможно...
Но почему-то счастлив мой бывает взгляд
В час одинокой грусти бестревожной.
Когда грущу в тиши, когда огонь угас,
Душа переливается, как море:
Я вспоминаю доброту сердец и глаз,
Я думаю, друзья мои, о вас –
Я счастлива, и – прочь, любое горе! [4, 40 б.]

(Перевод Ю. Андрианова)

Такие же нравственные качества присущи и лирической героине Минигуль Хисматуллиной («Я счастлива»). Она говорит: «Я в жизни – самая счастливая, на свете все успела испытать». Поэтесса призывает быть удовлетворенными жизнью, не пасовать перед трудностями, запастись терпением. Неоднократно подтверждает народную поговорку «Основа терпения сродни золоту».

В стихотворении Рамзили Хисаметдиновой «Счастливый дом» лирическая героиня восхищается, понимая счастье как создание большой дружной семьи. Хозяева дома, звящего радостью и счастьем, трудолюбивые, работающие, чистосердечные, гостеприимные люди.

Лирическая героиня Факихы Тугузбаевой также от всего сердца восхищается счастьем многодетной семьи, согласием внутри этой семьи («Счастье»).

Если в руках у меня краска, карандаш
У меня проявляется вдохновение и
страсть.

Я нарисую рисунок счастья –
Эту радостную семью [8, с. 72].

«Самое большое счастье для человека, когда он может сделать других счастливыми», – говорит писатель Гайса Хусаинов в одной из своих миниатюр.

В произведении Равиля Бикбаева «Дни, проведенные с тобой...» лирический герой счастлив тем, что он может видеть радость и счастье на лицах других людей. Он говорит: «Следовательно, умение доставлять людям радость, поделившись своим счастьем, самое большое счастье для человека».

Проблема счастья удачно разрешена с художественной точки зрения в произведениях М. Карима («Были и победы, и успехи...»), М. Гали («Если счастлив ты...»), Р. Гарипова («Нет, не улыбнулось счастье мне...»), Р. Назарова («Счастье»), А. Тагировой («Разговор о счастье»), С. Алибаева («Счастье»), Г. Галиевой («Счастье не ищут»), Т. Карамышевой («Счастье»), Т. Давлетбердиной («Я счастлива») и др.

В общем, в поэзии проблема счастья раскрывается через принципы бытия, определяющие основной смысл жизни. Его разностороннее воплощение – это результат пристального изучения поэтами богатств человеческой души.

Источники и литература

1. Антология латышской поэзии. М.; Л., 1959. Т. 2.

2. Аристотель: Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
3. Аргайл М. Психология счастья. М., 1990.
4. Киньябулатова К. Дыхание матери. Уфа, 1985.
5. Ларошфуко Франсуа де. Максимумы и моральные размышления. М., 1959.
6. Мифтахов Р. Простое чудо. Уфа, 1982 (на башк. яз.).
7. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. М., 1981.
8. Тугузбаева Ф. Даю тебе свое благословение. Уфа, 1994 (на башк. яз.).

Д.И. Хизбуллина
(БГПУ им. М.Акмиллы, Уфа, Россия)

О ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ РОЛИ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКОВ

С древности культурное и нравственное развитие ценных человеческих способностей в сочетании с человечностью называли гуманизмом (Цицерон). Идеал гуманизма – гуманность, главная цель которой заключается в гармоничном развитии чувств и разума. Это высшее развитие человеческой культуры и нравственности и соответствующего поведения по отношению к другим людям. Для Канта гуманность – это «чувство блага в общении с другими». Гармоничное развитие человека подразумевает его культурное и нравственное общение в обществе. Любое общение требует понимания того, с кем и о чем общаешься. Большую роль в этом играет сравнительное изучение культур разных стран и этносов, их истории, философии и языков.

Языковая картина мира отражает коллективную деятельность этносов в познании материального и духовного мира внутри своей культуры и вокруг себя в течение всей истории своего существования. Общаясь с другими народами, люди не только обменивались знаниями об окружающем их материальном мире, но и формировали духовную картину мира в виде общих идеалов и ценностей. И это наиболее ярко определяется при сравнительном изучении иностранных и родных языков.

В условиях постоянно изменяющегося внешнего мира основными ценностями выступают не материальные, а идеальные категории, которые способны обеспечить сохранность и прочность информации. Наиболее сильным гарантом этого являются язык и его лексический фонд. Поэтому мы обращаемся к языку как к историческому документу. Наша цель – интерпретировать язык в аспекте знаковой системы, образованной на основе различных вербальных текстов, принадлежащих членам разных культурных и языковых пространств [1].

Новейшие археологические и исторические исследования показывают, что астрономия как прикладная наука развивалась не только в Европе в местах зарождения первых цивилизаций, но и на Урале. По мнению башкирских ученых, национальный эпос «Урал-батыр» является космогоническим мифом и в форме символических знаков демонстрирует астрономию древних башкордов эпохи Аркаима. К примеру, Хомай-лебедь символизирует созвездие Лебедя, Йанбике и Йанбирде – созвездие Близнецов, кони Акбуз и Сарысай – созвездия Пегас и Малый конь, схватка Урала с Быком символизирует созвездия Ориона (человека-воина) и Тельца, змей Заркум – созвездие Дракона, посох Урала – это ось Земли, нацеленная северным концом на Полярную звезду.

В башкирской языковой картине мира отражено, что башкирам давно известна астрология как наука о толковании звезд и как искусство гадания по звездам – *йондознамә* ‘книга по астрологии’, *йондознамә асыу* ‘гадать, предсказывать по книге’, *йондозсок* ‘звездочет, астролог’. Наблюдается время появления звезды на небе – *таң / эңер йондозо*, ее падение – *йондоз атылыу*. Ср. англ. *a shooting star* ‘падающая звезда’ (букв. стреляющая звезда).

Наиболее известными звездами у тюрков являются Полярная звезда и Сириус. Полярная звезда представлялась древним тюркам небесным колом, вокруг которого движутся другие планеты. Но небесный кол не может быть из дерева. Вторыми элементами

в наименовании звезды выступают обозначения металлов – железа и золота. Пратюркская форма номинации Полярной звезды букв. ‘железный кол’, в башкирском языке – *Тимер казык йондозо*. Сравните английские обозначения Полярной звезды – *the Pole star, the North star, Synosure* (букв. путеводная звезда; центр внимания).

Сириус виделся древними тюрками как самая яркая звезда на небе. Поэтому не удивительно, что наименование жеребца как самого яркого представителя домашнего животного перенесено на самую яркую звезду на небосклоне – *Айгыр* ‘Сириус’, что сохранилось в древнетюркских памятниках. Ср. одно из английских обозначений Сириуса – *the Dog Star*.

Созвездие Водолея виделось древними тюрками как предмет домашнего обихода – кожаный мешок-бурдюк, которым доставали воду из колодца. Здесь имеется семантическое сходство с индоевропейским представлением о Водолее – наличие компонента, связанного с водой, но у тюрков это конкретный инструмент, средство хранения воды, у славян – субъект, выливающий воду. Ср. английские наименования помимо *Aquarius – the Water Carrier* (букв. носильщик, перевозчик воды), *the Water Bearer* (букв. носильщик воды).

Большая Медведица древним тюркам представлялась как целый комплекс звезд. Обычно ее обозначение связывают с числительным *eme* ‘семь’ по количеству наиболее ярких звезд в созвездии – башк. *Емеган йондозо, Оло / Кесе Емеган*. Ср. английские наименования – *the Great Bear, the Greater Bear, the Big Dipper* (букв. большой ковш).

Млечный путь представлялся древним тюркам как некий путь, дорога, тропа, по которым движутся птицы или животные. По представлениям тюрков, эти скопления звезд служат ориентиром при весеннем и осеннем перелете журавлей, лебедей, гусей и других перелетных птиц – башк. *Кош Юлы*. Плеяды видны в Центральной Азии с середины июля до конца мая и не видны с конца мая до середины июля, когда Солнце находится на фоне Плеяд, в это время говорят – *Плеяды опустились на землю*. Тюркское наименование созвездия отражает древнее скотоводческое представление и образовано от глагола, означающего ‘скупиваться от испуга, в страхе, бежать’, которое обычно применялось в отношении стада домашних животных. Это обозначение распространено в большинстве древних и современных тюркских языков, ср. башк. *Өлкәр йондозо*. В башкирском языке имеется и другое наименование данного созвездия – *Иләк йондозо* (букв. решето + звезда). Ср. английское наименование, также отражающее количество звезд в созвездии, их скопление – *the Seven Sisters* (букв. семь сестер), ср. русск. *Столжары* [2, с. 340–350].

Один из первых ученых-этнографов, исследовавших культуру башкирского народа, С.И. Руденко отмечал, что у башкир имеются свои названия для отдельных звезд и созвездий [3, с. 266]. В списке перечисляемых им названий – *Емеган, Сулпан, Өлкәр, Арканак, Тимер казык, Эңерсе йондоз, Зөһрә йондоз, Көйәнтә йондоз, Һары ат, Буз ат*.

Даже этот далеко не полный список свидетельствует, что данные астрономы отражают не только образное мышление народа, издревле, на протяжении не одного поколения наблюдавшего за звездным небом, но и определенные мифологические космологические представления башкир, которые совпадают с индоевропейскими. Например, башк. *Эңерсе йондоз* – англ. *Orion (the Hunter)* ‘Орион (человек-воин, охотник)’, башк. *Көйәнтә йондоз* (букв. коромысло + звезда) – англ. *Libra (the Balance, the Scales)* ‘Весы’, башк. *Буз ат* (букв. сивый конь, Акбузат – крылатый мифологический конь в башкирских сказках и легендах) – англ. *Pegasus (the Winged Horse)* ‘Пегас (крылатый конь)’.

Таким образом, сравнительное изучение иностранных и родных языков на любом уровне расширяет и углубляет не только лингвистические знания, но и знания по истории и культуре других стран и народов. Подобные гуманистические знания способствуют всестороннему нравственному и гармоничному развитию личности, ведут к осознанному уважению других культур и наций.

Источники и литература

1. Хизбуллина Д. Евразийское взаимодействие: Язык. Миф. Культура. LAMBERT

Academic Publishing, Saarbrücken, 2011.

2. Представления о небе, небесных телах и явлениях // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э.Р. Тенишев, А.В. Дыбо. М., 2006.

3. Руденко С.И. Башкиры: Историко-этнографические очерки. Уфа, 2006.

Л.М. Хусаинова
(СФ БашГУ, Стерлитамак, Россия)

СЛОВА–КАЛЬКИ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ И ИХ ПРАВОПИСАНИЕ

В современном башкирском языке калькирование, или буквальный перевод слов и словосочетаний с одного языка на другой, рассматривается как один из способов словообразования. Данное явление получило широкое распространение в области башкирской терминологии. В своих работах профессор Н.К. Дмитриев рассматривал терминологические кальки, которые называл как «башкирский позитив с русского негатива». Он различает два типа терминов–калек: смысловые, передающие лишь значение данного термина и структурно-смысловые кальки, которые передают и значение слова, и его структуру [4, с. 103].

Калькирование не есть заимствование как точная копия-перевод слова или словосочетания. Такие переводы-заимствования подвергаются процессу освоения заимствующим языком. В 20-е гг. XX в. они в большей степени подвергались фонетическому и морфологическому освоению. Фонетическое освоение происходило на уровне передачи фонем языка – основы звуками башкирского языка. Морфологическое освоение касается структуры слова, а также грамматических форм в башкирском языке [5, с. 140–146].

Калькирование как форма образования новых слов имеет место и в наше время. Фатхуллина Ф.Р. в своей диссертационной работе такие лексемы изучает как новые слова, обогатившие словарный запас башкирского языка конца XX – начала XXI вв. Автором выделяются лексические (лексико-семантические), лексико-синтаксические, фразеологические кальки. Лексико-семантические кальки могут быть образованы путем точного копирования способа образования и значения. Их обычно называют словообразовательными, например: *дедовщина* (бабайлыг), *скидка* (ташлама), *вратарь* (капкасы) [6].

В данной статье нами рассматривается правописание слов-калек башкирского языка, образованных по модели 'имя существительное' + 'глагол повелит. накл. + -гыс/-гес, -кыс/-кес', которые обнаруживают разное оформление в лексикографических работах. Их можно разделить на следующие лексико-тематические группы (примеры взяты из «Академического словаря башкирского языка». Т. 1–8) [2].

А. Машина, техника.

Бозваткыс (ледокол), *бозъяргыс* (ледокол, ледорез), *керйыугыс* (стиральная машина), *бал кыугыс* (медогонка), *бетон изгес* (бетономешалка), *газон сапкыс* (газонокосилка), *боз үткәргес* (ледоспуск), *иген ваклагыс* (зернодробилка), *иген киптергес* (зерносушилка), *иген тазарткыс* (зерноочиститель), *иген тейәгес* (зернопогрузчик), *иген тоткос* (зерноуловитель), *иген һаклагыс* (зернохранилище), *йәшен кайтаргыс* (молниеотвод), *йәшен тоткос* (молниеотвод), *көлтә биргес* (сноподатель), *көлтә бәйләгес* (сноповязалка), *көлтә тигезләгес* (сноповыравниватель), *кукуруз ваклагыс* (кукурузодробилка), *кәбән койгос* (стогометатель), *кәрәз һаклагыс* (сотохранилище).

Б. Оборудование, инструмент, орудие труда, измерительный прибор.

Азым үлсәгес (шагомер), *башваткыс* (головоломка), *буй үлсәгес* (ростомер), *газ үлсәгес* (газомер), *газ үткәргес* (газопровод), *ел үлсәгес* (ветромер), *икмәк телгес* (хлебрезка), *ит тарткыс* (мясорубка), *ит турагыс* (мясорубка), *ит үткәргес* (мясорубка), *йылы үткәргес* (теплопроводник), *йәшелсә турагыс* (овощерезка).

Наряду с этими словами, которые имеют схожую структуру в обоих языках, в башкирском языке по этой модели образован ряд слов, которые в русском языке выступают в качестве слова с одной основой (1) или словосочетания (2): 1) *аткырғыс* (скребница), *иттапауыс* (тляпка), *кейем элгес* (вешалка), *кер кыстырғыс* (прищепка), *таба тоткос* (сковородник), *таба һәрткәс* (помазок); 2) *кер тәгәрләткес* (бельевой валец), *көлгаккыс* (самоварный колосник).

В «Академическом словаре башкирского языка» зафиксировано несколько имен прилагательных, образованных по данной модели: *башваткыс* (головоломный), *баш катырғыс* (головоломный), *дәрт биргес* (вдохновительный), *телйыугыс* (подхалим) /последний пример является субстантивацией/.

В правописании такого рода слов в современном башкирском языке наблюдается, как видно выше, слитное и раздельное написание, при этом второй вариант встречается чаще. Затруднение в правописании связано и с тем, что эти слова не представлены в «Орфографическом словаре башкирского языка», кроме нескольких слов, к которым относится слово *бозваткыс* (ледокол). Данное слово в современном башкирском языке, как правило, пишется слитно, хотя в изданиях более раннего периода встречается и раздельное написание. Так, профессор Н.К. Дмитриев в своей «Грамматике башкирского языка» это слово приводит в качестве примера на старый вариант аффикса *-кыс* (по его мнению, аффикс *-кыс* является древним вариантом аффикса *-ыс*), где оно написано раздельно: *боз ваткыс* [1, с. 59].

Слова, образованные по одной модели, не могут иметь разнотипное написание: их все нужно писать или слитно, или раздельно. Для уточнения данного вопроса обратимся к своду действующих орфографических правил башкирского языка. Соответствующая информация дана в двух пунктах. Согласно пункта 7 раздела А параграфа 32 (§32. Правописание сложных слов), термины, образованные по аналогии с русским языком, пишутся слитно [1, с. 355]: *өскорма* (надстройка), *тәүшарт* (первое условие), *үзидара* (самоуправление), *үзйөрөшлө* (самоходный), *тәүтормош* (первобытный), *үзкиммәт* (себестоимость), *ысынбарлык* (действительность), *ярымсүл* (полупустыня), *ярымутрау* (полуостров) и др. Рассматриваемые нами слова не являются терминами, следовательно, этот пункт нас не удовлетворяет. В разделе Б того же параграфа в пункте 2 говорится, что если первый компонент сохранил определительное значение по отношению к другому или при определении (выделении) одного от другого, то они пишутся раздельно [1, с. 356]: в) *казау һурғыс* (гвоздодер), *шәкәр ваткыс* (измельчитель сахара), *баш катырғыс* (головоломка), *йөрәк әрнеткес* (душераздирающий), *кот оскос* (ужасный), *иң киткес* (удивительный), *хәл иткес* (решающий), *һыу һаклагыс* (водохранилище), *газ үткәргес* (газопровод).

На наш взгляд, сложные слова-кальки, образованные на базе подчинительных словосочетаний, компоненты которых находятся между собой в атрибутивных и предикативных связях, должны иметь раздельное написание. Слитное написание слов-калек уместно лишь тогда, когда речь идет о терминах, которые воспринимаются как одно единое целое.

Источники и литература

1. Азнагулов Р.Г. Орфографический словарь башкирского языка. Уфа, 1998.
2. Академический словарь башкирского языка. Уфа, 2011–2016. Т. 1–8.
3. Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М., 2007.
4. Дмитриев Н.К. Грамматическая терминология в учебниках родного языка. М., 1956.
5. Кагарманов Г.Г. Способы образования общественно-политических терминов башкирского языка // Башкирский языковедческий сборник. Уфа, 1975. С. 140–146.
6. Фатхуллина Ф.Р. Новые слова в современном башкирском языке: Конец XX – начало XXI вв.: Дис ... канд. филол. наук. Уфа, 2009.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ КОНЦЕПТ В АВТОРСКОЙ КАРТИНЕ МИРА (НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПТА «ГОРОД» В ПРОЗЕ В.В. НАБОКОВА)

Художественный концепт как единица авторского сознания, вербализованная в тексте, аккумулирует универсальный и личный опыт писателя, его мировидение и систему ценностей, является основным элементом смысла и имеет эстетическую значимость.

Объектом нашего исследования является вербализация концепта «город» в русской прозе В.В. Набокова. Тема города связана в ней с темой утраченной Родины. Автобиографичность ранних набоковских текстов предопределила известную степень близости мировосприятия автора и его персонажей и дает возможность реконструировать определенный фрагмент авторской модели мира.

Основным репрезентантом концепта является базовая лексема-номинал *город*. Хотя Набоков нередко использует названия конкретных европейских городов (*Берлин, Париж, Лондон, Прага, Мюнхен, Вена, Афины* и др.), для писателя нет принципиальных отличий между ними. В набоковской картине мира чужбина предстает как ряд безликих, похожих друг на друга иностранных городов, реальных или вымышленных, безымянных или имеющих название, – неважно.

Концепт *город* объективируют лексемы, обозначающие типичные для Набокова элементы городского пространства: «открытые» локусы – *вокзал, улица, переулок, площадь, бульвар, парк, сквер* и «закрытые» – *гостиница, кабак, кафе, театр, контора, фабрика, магазин, парикмахерская, аптека, уборная* и др. Подчеркнем, что подобные составляющие понятийного слоя концепта в художественном тексте сами по себе не являются эстетически значимыми. Вместе с тем в аспекте исследования авторского мировидения нельзя не сказать о выборе городских реалий в качестве объектов изображения. Писатель фиксирует взгляд на заведомо сниженных типах построек, настойчиво «перемещает» их из одного текста в другой, делая их сквозными образами и даже знаковыми для того или иного города или страны: *кабаки, пивные, уборные, бараки*. Особую значимость имеют в набоковской прозе лексемы *вокзал, поезд, станция, порт*, в семантике которых актуализируется компонент «дорога». Всякий чужой город и любая другая страна для В. Набокова и его персонажей – это временное пристанище, отправная точка в бесконечном пути, у которого есть начало (Россия), но нет конечного пункта.

Средствами репрезентации смысловых микроэлементов концепта являются текстовые синтагмы. В ранних произведениях Набокова регулярно воспроизводятся, повторяются синтагмы, отражающие своеобразие авторской модели мира: *спокойный германский город; тихий, целомудренный город; мертвые улицы* (Возвращение Чорба); *и вот опять – новый город; чужой город; другой город, другая страна; далекое изгнание* (Звонок); *скучный, чужой город* (Путеводитель по Берлину); *чужой, страшный, каменный город* (Нежить); *сонный городок* (Картофельный Эльф); *большой нерусский город; случайный город* (Ужас); *странствовать из города в город; чужой город; скучноватая улица; тоска по новой чужбине* (Машенька); *чужой город; безымянный город; многие другие города, которые все для него были одинаковы* (Защита Лужина); *чужой город; скучный город; незнакомый город; тихие, скучные улицы; один в чужом городе* (Король, дама, валет); *перебираясь из города в город* (Случайность) и др.

Анализ ближайшего контекстуального окружения репрезентантов концепта позволил вычленил концептуальные признаки городского пространства в набоковской картине мира:

- Атрибут чужой страны и соответственно – иной культуры: *чужой, чужеземный, другой, иной, иностранный, нерусский, германский, берлинский, французский, швейцарский* и под.

• Временное прибежище, непостоянство пребывания в нем субъекта: *вокзал, порт, станция, поезд; странствовать из города в город, перебираться из города в город, и вот опять новый город, тоска по новой чужбине.*

• Немотивированность пребывания субъекта: *случайный город; застрять в скучном городе.*

• Неизвестность: *новый, незнакомый, безымянный город.*

• Враждебность – городское пространство вызывает страх, тревогу, беспокойство: *страшный город; темный, страшный квартал; опаснейший путь через незнакомый город; хищные призраки автомобилей.*

• Созданный из камня: *панель, тротуар, асфальт, плита, стена, колонна; каменные ступени, каменная лестница, каменные скамьи, каменная ограда, каменный памятник (всадник, конь), каменная набережная, каменный коридор, кирпичные дома, кирпичная стена, гранитные пласты ступеней и др.* Общий семантический компонент – камень – актуализирует символический слой концепта. Камень символизирует безразличие, холодность, отчужденность. Многократные повторы лексем *камень, каменный* подчеркивают тяжелое, гнетущее чувство героя-изгнанника, вызванное осознанием невозможности изменить свою судьбу.

• Ограниченное, тесное или искривленное пространство: *узкие улочки, узкий тротуар, крохотные дома, низкие дома, приземистый домишко, тесная комнатка, низкая комната, тесный коридор, глухая стена, глухой двор, переулок, тупик, туннель, паранет, стена, ограда, решетка, каморка, келья; сползающие улочки, покатый переулок, покатая площадь, кривая улица, кривой переулок, плоский дом.* Город придавливает, сковывает, затрудняет движение. Рождается идея несвободы, невозможности проявлять свою волю, действовать, согласно собственным желаниям. Город становится символом заточения, унизительства, превращается в лабиринт, из которого нет выхода. Герой замкнут в его пространстве, как в каменном мешке. Синтагмы, описывающие нагромождение артефактов – *автомобилей, фонарей, витрин, вывесок*, скопления людей: *шаркали толпы (Порт); черные люди, приплюснутые сверху, шагали туда и сюда (Машенька); кишели мелкие, темные силуэты (Возвращение Чорба); толпы людей вываливаются на улицу (Бахман)*, – поддерживают концептуальный смысл «теснота». Беспорядочное, хаотичное передвижение людских масс (*шаркали, кишели, шагали туда и сюда, вываливаются, блуждали, бродили, колыхались*) формирует концептуальный признак «бессмысленность существования».

• Показательно, что, наряду с изображением толпы, часто передается парадоксальное ощущение пустоты и тишины, символизирующих одиночество героя: *пустой двор, пустая площадь, пустынная улица, пустынный проспект, пустыня города, пустыня площади, пустырь, тихая, пустая улица, тихий, сонный город.* Посредством антропоморфных метонимических моделей: *спокойный, тихий, скучный, угрюмый, сонный, мертвый город; угрюмое предместье; тихая, темная, мертвая улица; сонные домишки* реализуется концептуальный признак «отсутствие деятельной активности, энергии, разобщенность жителей».

Рассмотренные аспекты содержания концепта «город» оказываются значимыми с точки зрения экспликации внутреннего состояния субъекта-изгнанника – его тоски, одиночества, опустошенности, ощущения исчерпанности жизни. Для человека, пребывающего в духовной, культурной изоляции, пространственные ориентиры искажаются, утрачивают реальность. Город как вынужденное, временное место пребывания воспринимается как ограниченное, искривленное, враждебное, дисгармоничное пространство.

Как известно, интерпретация художественного текста не может быть однозначной. Тем не менее его концептуальный анализ представляется объективным, поскольку критерием интерпретации в этом случае выступает языковая система, взаимодействие парадигматики и синтагматики языковых единиц, и плодотворным, поскольку вербальное

воплощение концепта в художественном произведении ведет к постижению личностного психологического восприятия, мироощущения его автора.

С.А. Шульц
(Ростов-на-Дону, Россия)

ИНТЕРТЕКСТЫ ОБРАЗА «БЛАГОРОДНОГО РАЗБОЙНИКА» В «МЕРТВЫХ ДУШАХ» (ГОГОЛЬ – ПЛУТАРХ – СТЕНДАЛЬ И ДР.)

С учетом призванной раскрыться впоследствии идеальной сущности, которую вкладывал в структуру образа Чичикова Н.В. Гоголь, герой сопоставим с «благородным разбойником», распятым рядом с Христом [9, с. 100–118]. В тексте поэмы сравнение подкрепляется, например, тем фактом, что почтмейстер в десятой главе первого тома пытается отождествить Чичикова с «благородным разбойником» капитаном Копейкиным.

По предположению Ю.М. Лотмана, образ Копейкина непосредственно связан с «пушкинской подсказкой», с замыслом поэта о «русском Пелеме»: введение фигуры Копейкина обнажает двойственность образа Чичикова, соединение в нем черт «денди» и «разбойника» [4, с. 235–250].

«Романтический» ореол, окружавший фигуру разбойника в русской и западноевропейской литературе конца XVIII – первой трети XIX в., означал не только признание тезиса о праве индивида на самочинное обустройство в обезбоженной реальности, но фиксировал неизбежность столкновения индивидуальности с обществом.

В отмеченном аспекте обнаруживается преемственность между фигурой «благородного разбойника» капитана Копейкина и героем новеллы Стендаля «Аббатиса из Кастро» (вошла в его «Итальянские хроники»), одним из «рыцарей большой дороги» [7, с. 278] капитаном Бранчифорте: важно наличие именно «капитанского» статуса и «капитанского» кода в стендалевском разбойнике. Сын капитана-разбойника из «Аббатисы из Кастро» Джулио впоследствии сам становится разбойником и также «капитаном», т. е. семантический «код» и мотив удваиваются.

Стендаль раскрывает такое итальянское название разбойников, подчеркивая окружающий их ореол «благородства»: те, «кто уходят в лес» [8]. Это наименование соотносится с легендой об основании Рима разбойниками, впоследствии облагородившимися. Капитан Копейкин в истории почтмейстера после нанесенной обиды уходит именно «в лес».

В связи с «имперской мифологией» [1] «Мертвых душ», с символической соотнесенностью Российской и Римской империй в данном контексте значим тот факт, что Рим основан «разбойниками» или «полуразбойниками»: это зафиксировано в «Сравнительных жизнеописаниях» Плутарха [6, с. 39–65].

Об этом факте вспоминает в своей «Философии истории» и эстетист Гегель, диалектически допуская тем самым роль внешне отрицательных факторов в становлении государственных институтов [2, с. 310], роль которых сама по себе для Гегеля, как известно, почти религиозна.

Возможная параллель к Ромулу и его соратникам («шайке», как практически прямо указывает Плутарх) призвана «приподнять» роль Чичикова, показать его «империообразующее» значение. Ведь в дальнейшем описании Плутархом своих героев негатив фигуры Ромула и его соратников подкорректировался. Еще более полного внутреннего корректива (духовной трансформации) ожидал от своих героев Гоголь.

Для манифестирования «имперской мифологии» «Мертвых душ» важно, в частности, упоминание Чичиковым о Римской империи в разговоре с Собакевичем перед формулированием просьбы о продаже «мертвых душ»: «Чичиков начал как-то очень отдаленно, коснулся вообще всего русского государства и отозвался с большою похвалою об его пространстве, сказал, что даже самая древняя римская монархия не была так велика, и иностранцы справедливо удивляются...» [3, с. 98].

Образ Чичикова в качестве «имперского» «благородного разбойника» находит соответствие в пародийной перелицовке поэмы Вергилия «Энеида», принадлежащей Н.П. Осипову:

Потом родился забияка,
Отважный Ромул молодец,
Разбойник, хват, урвач, гуляка,
Боец кулачный и борец.
Сберет он воровскую шайку,
И свет весь так как будто сайку
Запрячет в римский свой карман [5, с. 279].

В пародии Осипова, в частности, предвосхищено будущее явление Чичикова – «капитана Копейкина», предводителя разбойничьей шайки, и (через параллель к Ромулу) одновременно задан вектор «империообразующего» значения Чичикова.

Источники и литература

1. Вайскопф М. Имперская мифология и отрицательный ландшафт в «Мертвых душах» // Русский текст. СПб., 1995. № 3.
2. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Пер. А.М. Водена. СПб., 2000.
3. Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений и писем: В 17 т. М.; Киев, 2009. Т. 5.
4. Лотман Ю.М. Пушкин и «Повесть о капитане Копейкине». К истории замысла и композиции «Мертвых душ» // Лотман Ю.М. В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь. М., 1988. С. 235–250.
5. Осипов Н.П. Вергилиева Енейда, вывороченная наизнанку // Ирои-комическая поэма. Л., 1933.
6. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Трактаты. Диалоги. Изречения / Пер. С. Маркиша М., 2004.
7. Стендаль. Аббатиса из Кастро // Стендаль. Собр. соч.: В 12 т. / Пер. А. Поляк. М., 1978. Т. 6.
8. Стендаль. Прогулки по Риму // Стендаль. Собр. соч.: В 12 т. / Пер. Б.Г. Реизова. М., 1978. Т. 9.
9. Шульц С.А. Гоголь. Личность и художественный мир. М., 1994.

Ф.Б. Юнысова

(РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй)

Ғ. ШАФИКОВ ПОВЕСТАРЫНДА АКМУЛЛА ҺӘМ БАБИЧ ОБРАЗЫ

Күренекле шағир, прозаик, драматург, публицист, тәржемәсе, Ғәзим Шафиков әзәбиәт һөйүселәргә якшы таныш. Уның әсәрҙәре, бигерәк тә проза һәм драматургия өлкәләрендәге ижад емештәре хәҙерге башкорт әзәбиәтендә ысын мәғәнәһендә яңы күренеш булды. Языусы үзенә әсәрҙәрен урыс телендә ижад итһә лә уларҙың тематикаһы башкорт халкының тарихын һәм мәҙәниәтен яҡтырта.

Башкортостандың халыҡ шағиры Мостай Кәримдең: «Һәр языусыға үзен төрлө жанразарза һынап карау Ғәзимдең, тип иҫәпләйем. Сөнки ижадка ул яңы боролош бирә», – тигән һүҙҙәре бар [2, 96-сы б.]. Ғ. Шафиковтың ижади һәләте проза өлкәһендә тулы асыла. 1986 й. XIX б. йәшәгән башкорт мәғрифәтсәһенә арналған «Акмулла» («Акмулла») һәм Бабиç тураһында «Шәмдең һуңғы балкышы» («Последняя вспышка лампы») тигән повестары донъя күрә. Улар – милли әзәбиәтебезҙең ошо һокланғыс вәкилдәре тураһында тәүге художестволы әсәрҙәр. Автор башкорт мәғрифәтсәһе М. Акмулла һәм әзәбиәтебезҙең классигы Ш. Бабиç хаҡында бала сактан ук кызыкһынған була. «Акмулла» повесында хикәйәләүҙе автор шағир ғүмеренең һуңғы йылдарындағы сәхифәләренән башлап, уның хәтерләүҙәренә, уй-кисерештәренә корған. Геройҙың хәтерләүҙәре аша кырыс тәбиғәтле булыуы күҙаллана [1]. Атаһы йортондағы балалыҡ-үсмерлек осоро, Стәрлебаш мәҙрәсәһендә уҡыу йылдары һәм Башкортостандың көньяҡ төбәктәрендә һәм казак далаларында ил гизеп йөрөүҙәре мауыҡтырғыс итеп һүрәтләнә. Акмулла биографияһынан уның шиғырҙары, замандаштарының хәтирәләре һәм башка сығанаҡтар буйынса билдәле

булған айырым сәхифәләр (атаһының атын һорауһыз алып китеүе, Троицк төрмәһендә тотконлокта булыуы, Өфөлә Р. Фәхретдинов менән осрашыуы, М. Өмөтбаев менән шиғри әйтеше һ. б.) менән бергә авторзың ижад фантазияһы аша тызузырылған эпизодтар за урын алған. Шуларзан түбәндәгеләрзе атарға була: Урал урмандары араһында рус касағы Большов менән осрашып әңгәмәләшеүе, Таналык буйында ваба (әзәм үләте) сире таралған ауылға барып эләгеүе, осраклы рәүештә катнашкан бер туйза Ғәзиз сәсэн, Кирәй сәсэн менән танышыуы, казактар араһында йәш акын Сәкен Ташбулатов менән әйтеше һ. б.).

Ғ. Шафиков Акмулланың шағир булып формалашыуына ярзам иткән күп кенә факторзарға тукталып китә. Шуларзың береһе – нескә тойғоло, йомшак күңелле, кешеләрзең кайғы-хәсрәтенә үтә һизгер әсәһе Бибиөмөгөлдөң йоғонтоһо. Икенсеһе – ауылдың хикмәтле карты Бәзризең күңелгә һеңеп калырзай әңгәмәләре. Был карт уға башкорт халкының килеп сығыуы, азатлык өсөн көрәштә баштарын һалған Сәйет, Бәпәнәй, Акай батыр, Алдар һәм башка батырзар тураһында мауыктырғыс хикәйәттәр һөйләй.

Автор Акмулланы ярлы халык массалары, тормош каршылыктары тураһында тәрән уйланыусы, белем-мәғрифәттең әһәмиәтен дөрөс аңлаусы, байзарға, изеүселәргә нәфрәт менән тулы йырзар ижад итеүсе шағир итеп күрһәтә. Һөйләгәндәргә йомғаҡ яһағандай, ул Акмулланың «миңең мәктәбем – тормош» тигән һүзәрән килтерә.

Ғ. Шафиковтың «Шәмдең һуңғы балкышы» повесы шағир Ш. Бабич тормошон сағылдырыуға арналған. Был әсәр зә композицион төзөлөшө яғынан «Акмулла» повесына якын. Хикәйәләү ике планда алып барыла: береһендә шағир ғүмеренең һуңғы көндәре, уның юлдашы Байназар менән типография корамалдарын тейәп Темәстән Акмәсеткә барғанда кызыл рус ғәскәрзәрәненең һиндәйзер бер төркөмө тарафынан тотконлокка алыныуы һәм вәхшизәрсә язаланыуы һүрәтләһә, икенсеһендә – шағирзың хәтерләүзәре аша уның бөтә ғүмере бәйән ителә. Ошо юл менән автор үз геройының тормошон ябай хронологик рәүештә һөйләп сығыузан котолған. «Шәмдең һуңғы балкышы» әсәре тәүге повестан үзенең ойошқанлығы, композицион яктан йыйнаклығы менән айырылып тора. Бында геройзың һуңғы көндәрен һүрәтләүсе картиналар ғәйәт үткер итеп, бөтә көсөргәнеше, фекерзәр бәрелеше, киҫкен диалогтары, трагик коллизиялары менән бирелгән.

Әгәр һуңғы көндәрен тасуирлаған картиналарза ул халык язмышы тураһында тәрән кайғыртып йәшәүсе шәхес һәм нескә тойғоло шағир булып кәүзәләһә, ретроспектив планда бирелгән өлөштәрзә уның Өсән ауылында прогрессив карашлы мулла булған атаһы йоғонтоһонда Ғ. Тукай әсәрзәре менән рухланыуы, тәүге тапкыр кәләмен тирбәтә башлауы һүрәтләһә. Артабан, Өфөлә «Ғәлиә» мәзрәсәһендә уқығанда, Ғ. Ибраһимовтан ижад һабактары алыуы, һуңынан Ырымбурза З. Вәлиди етәкселегендә башкорт азатлык хәрәкәтенә кушылып китеүе тураһында йәнле хикәйә ителә.

Ғ. Шафиков Ш. Бабичтың шағирлык таланты сәскә атыуза халык ижадының, сәсәндәрзең шифалы йоғонтоһон үзенсәлекле миҫалдарза күрһәтә. Был йәһәттән уның Өбей-сәсэн Мәймүнә инәй менән осрашыу күренештәре ғәйәт әһәмиәтле. Атаклы сәсэн булған ире Әхсән Себергә һөрөлгәс, йәшләй тол калған был талантлы катын иренең генә түгел, Байык-Айзар сәсәндең дә күп кенә йырзарын, кобайырзарын хәтерләй, боронго ижадсыларзың аманатын йәш шағирға тапшырыуы, аралашсы, халык ғәмен уйлап ижад итеүсе, төрлө быуын шағирзарын тоташтырыуы күпер ролен үтәүсе булып кәүзәләһә.

Повеста Шәйехзаданың шағирлык рухы, әсәрзәрәненең кырка тарихи боролош йылдарының төрлө вакиғаларына бәйле рәүештә тыуыуы асык дәлилләһгән.

Шағир, драматург, прозаик һәм тәржемәсе Ғ. Шафиковтың ижады башкорт әзәбиәте үсәһендә үз урынын алды. Уның билдәле тарихи шәхестәр тураһындағы әсәрзәре мауыктырғыс һәм фәһемле. Улар уқыусының күңеленә һәм аңына үтеп инеүе менән айырыла. Тарихи образдарзың эшмәкәрлеге һәм язмыштары аша ул хәзәрге заман шәхестәрәненең фекерен уята, битарафлыктан, моңһозлоктан азат итә, халыктың үткәне һәм киләсәге тураһында уйланырға ярзам итә.

Сығанактар һәм әзәбиәт

1. Шафиков Г.Г. Последняя вспышка лампы. Уфа, 1986.
2. Юнысова Ф.Б. Хәзерге башкорт очеркының жанр үзенсәлектәре (1980–1990). Өфө, 2014.

Г.Н. Ягафарова

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

З.Т. Шарафутдинова

(Гимназия № 3 имени Дж. Киекбаева, Стерлитамак, Россия)

О ПОНЯТИИ ОБИДЧИВЫЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ

В современном башкирском языке понятие *обидчивый* выражается рядом лексем, основным из которых является слово *үсексән* ‘легко и часто обижающийся’ [1, с. 500]. Например, *үсексән бала*, *үсексән малай*, *үсексән килен*.

В башкирском языке у слова *үсексән* существуют синонимы: *үпкәсел*, *кылт-мылт*, *кылт та мылт*, *кылтан-мылтан*, *кылтым*, *кылтымбай*, *кылтымбый*, *кирле-мирле*, *ел теймәс ерәнсә*, *тәртәһе ерек*. В говорах башкирского языка встречается еще больший ряд лексем с понятием *үсексән*: *келтембай* ‘обидчивый’, распространено в демском говоре; *былтык* ‘обидчивый’ – в среднем говоре; *бартансыл* ‘обидчивый, вредный’, встречается в сальюгутском, миасском, аргаяшском, айском говорах; *тыртыкай* ‘капризный’ – у сальюгутских башкир; *тыртандак* ‘обидчивый’ характерно для айских и аргаяшских башкир; *токон* ‘обидчивый’ – у аргаяшских башкир; *байтандак*, *тызырай* ‘обидчивый’ – у башкир бассейна р. Кызыл; *һеркәһе һыу күтәрмәй* ‘обидчивый’ локализуется в среднем и кызылском говорах; *ерек тәртә* распространено на территориях айского, миасского, кызылского бассейнов. В данной статье попытаемся рассмотреть становление этих слов в словообразовательном и семантическом планах.

Само слово *үсексән* в словообразовательном плане возникло от корня *үс* ‘мести, гнев’ через основу *үсек* – ‘обижаться’. Словообразовательный аффикс прилагательных *-сән* в данном слове означает склонность к чему-либо, что «возникло в результате переосмысления первоначального значения неполноты признака» [5, с. 123].

В свою очередь, корень *үс* связан с анатомическим термином *үт* ‘желчь’, которая, как известно, является жидкостью, выделяемой печенью и накапливаемой в желчном пузыре (тоже *үт*), очень горькой на вкус, со специфическим запахом. Видимо, эти свойства позволили многим народам осуществить перенос значения с анатомического органа и жидкости на понятия ‘злоба’, ‘гнев’: имея специфические вкус и запах, желчь стала олицетворением злобы и гнева – достаточно сильных чувств, чтобы быть узнаваемыми по физическим параметрам. Место локализации этих чувств в организме – желчный пузырь, – там, где накапливается желчь. Подобное представление свойственно для большого количества народностей: в романских (итал., франц. *bile*, *fiel*, исп. *bilis*, *hiel*, *cólera*, англ. *gall*, рум. *fiere*, итал. *fiele*), славянских (рус. *желчный человек* или *исходить желчью*) языках осуществлен перенос значения с ‘желчи’ на ‘злобу’ и ‘гнев’. Эти же значения есть у древнегреческого слова *χολή*, армянского *leli*; по-лезгински *себ* – это ‘желчь’ и ‘ругань’, *себ гун*, буквально ‘желчь давать’, значит ‘ругаться’ [4, с. 52].

В тюркских языках, по-видимому, целый спектр эмоций (горечь, злоба, мщение, вражда, неприязнь, пререкание, препирательство, ненависть, страх, мужество, отвага) [3, с. 504, 558–559] размещается или оказывается связанным с этими органами или жидкостью: в турецком, туркменском, азербайджанском, хакасском, кумыкском, кабардино-балкарском, татарском, киргизском, казахском, ногайском, каракалпакском, узбекском, алтайском, уйгурском, саларском, гагаузском, чувашском, якутском языках на уровне отдельных лексем (*өд/од* в значении ‘желчь’ – ‘злоба, гнев’, *өч/өс* в значениях ‘мести, мщение, вражда’) и фразеологизмов (башкирское *үс кануу* ‘удовлетвориться, утихомириться’, тувинское *өдү чарлыр* ‘желчь разливается’, турецкое *ödü koptak*, *ödü*

patlamak ‘сильно испугаться’ и т. д.) раскрывается возможность переноса значения с желчи на злобу, гнев, ненависть, вражду. Кроме того, согласно мнению о наличии чередования *m//ч//c//ç* в тюркском консонантизме, где первичным был звук [т] [2, с. 137–138], в эту же цепочку *үт / үч / үс* включается и слово *уҗал* (об этом мы писали ранее в [8]).

О распространенности точки зрения, согласно которой чувства локализируются в том или ином анатомическом органе, можно судить и по слову *үпкәсел*, так же имеющему значение ‘обидчивый’. В основе данного слова лежит корень *үпкә* ‘легкое’ (древнетюрк. *өпге/өпке/өпке*), производное от которого во всех древнетюркских источниках, начиная с древне-уйгурского, встречается с метонимическим переносом ‘гнев, обида’, что имеет праязыковой характер [6, с. 277]. Как указывает Э.В. Севортьян, «о семантической связи (возможно, комплексной) ‘легкие’ – ‘гнев’ дает некоторое представление значение ‘одышка’, ‘стесненное дыхание’ (характерное для состояния гнева, ярости)» [3, с. 541]. Но, как нам кажется, здесь в первую очередь заложено представление о средоточии в организме того или иного чувства. Помимо этого, примечательно, что Г. Вамбери сближал чагатайское *өрке, өвке* ‘гнев, ярость’ с османским *öt* ‘желчь’, однако это, по мнению Э. В. Севортьяна, требует обоснования [3, с. 541].

Следующая группа рассматриваемых нами слов со значением ‘обидчивый’ образуется из образоподражательного слова *кылт*: *кылт-мылт*, *кылт та мылт*, *кылтан-мылтан*, *кылтым*, *кылтымбай*, *кылтымбий*. Как нам представляется, в действиях обиженного человека обычно проявляется резкость как ответ на раздражающий внешний фактор (обиженный резко отворачивается, резко отвечает, резко вырывается, отталкивает кого-либо), что в языке находит выражение в звуко сочетаниях *кылт* (*кылтайыу*), *келт* (*келтембай* ‘обидчивый’), *былт* (*былтайыу*), *тырт* (*тыртайыу*). В данном слоге резкость отражают сочетания сонорных *л* и *р* со звуком *т*: *лт*, *рт*, *ср*. слоги с тем же значением резкости, порывистости: *кырт* (*кырт кисте*), *пырт* (*пырт итеп калды*), *шарт* (*шартылдау, шартлау*), *мурт* (*муртылдау*). В свою очередь, от этих основ появляются характеризующие человека *кылтым* ‘обидчивый’, *былтык* ‘обидчивый’, *тыртыкай* ‘капризный’, *тыртандак* ‘обидчивый’. Некоторые слова переносят свое значение с понятия ‘ворчливый’, т. е. тот, кто много ворчит, выражает словами недовольство по поводу чего-либо, на понятие ‘обидчивый’. К таким звукоподражательным относятся слова *бартансыл*, *байтандак* ‘обидчивый, вредный’. Еще одно слово – *тызырай* ‘обидчивый’ из кызылского говора можно отнести к образоподражательным: обиженный человек становится надутым (*тызырайган*), поэтому перенос ‘надутый’ – ‘обидчивый’ вполне ожидаем. Таким образом, ряд слов с понятием ‘обидчивый’ передается через звуко- и образоподражания, а также через производные от них слова.

В устойчивых словосочетаниях башкирского языка понятие ‘обидчивый’ выражает негативно-ироническое отношение к такой персоне: *кәзәһе артынан калмай* (букв. ‘коза его от него не отстает’), *кәзәһе эргәһендә йөрөй* (букв. ‘возле него его коза ходит’), *тәкәһе төкөй* (букв. ‘его козел его бодает’) в значении ‘обижаться из-за пустяков’; *ел теймәс ерәнсә* (букв. ‘лошадь рыжей масти, которой не коснется ветер’) ‘очень обидчивый, недотрога’; *себен теймәс сер итер* (букв. ‘человек, который будет визжать, если даже сядет муха’) ‘обидчивый, капризный’; *тәртәһе ерек* (букв. ‘у него оглобли ольховые’), *тәртәһе кыска* (букв. ‘у него оглобли короткие’) ‘обидчивый, не понимающий шуток’; *кысык сикә* (букв. ‘человек, у которого узкие виски’) ‘обидчивый, раздражительный’ [7].

Как видим, первые из приведенных словосочетаний основываются на образе домашних животных: коза и козел, главной чертой которых многие народы видели обидчивость (что отразилось также и в различного рода гороскопах при описании характера людей, родившихся в год Козы), стали олицетворением обидчивого человека. Стремительность бега лошади позволила метафорически перенести ее название на человека с мгновенно меняющимся настроением, как и описательная характеристика человека, вздрагивающего от любого прикосновения. Упоминание в фразеологизмах ольхи, древесина которой не отличается прочностью, чрезмерно хрупкая, легко ломается, поэтому

непригодна для оглобель, так же связано с быстротой смены настроения, неустойчивостью душевного состояния обидчивого человека. Появление фразеологизма *кысык сикә*, видимо, связано с ассоциативными связями: когда человек обижается, он обычно прищуривает глаза, отчего появляется ощущение того, что виски суживаются.

Таким образом, понятие 'обидчивый' в башкирском языке находит свое лексическое выражение в ряде слов, имеющих тюркскую основу *үт//үч//үс//өч//өс//уҫ(ал)*. Наивная картина мира древнего человека позволила локализовать чувства обиды, гнева, мести в желчном пузыре, соотнеся наименование анатомического органа с ними. Перцептивный признак помог именовать данное неустойчивое свойство характера человека через образы и звукоподражания, а также связать его суть с вкусовыми, обонятельными, физиологическими ощущениями. Эмоциональная составляющая понятия привела к появлению устойчивых выражений, образно и ярко его иллюстрирующих и называющих. В результате возникло целостная понятийная сфера, демонстрирующая негативно-снижательное отношение народа к обидчивым людям.

Источники и литература

1. Башкорт теленең һүзлеге: 55 мең һүз: 2 томда. II том (Н–Я). М., 1993.
2. Кейекбаев Ж.Ф. Башкорт теленең фонетикаһы (Тасуири һәм сағыштырма-тарихи тикшеренү тәҗрибәһе). 2-се басма, төз. Өфө, 2002.
3. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.
4. Сердце, печень и другие органы // Столичное образование. 2008. № 8 (166). С. 52–53.
5. Серебренников Б.А., Гаджиева Н.З. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Баку, 1979.
6. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Региональные реконструкции / Отв. ред. Э.Р. Тенишев. М., 2001.
7. Ураксин З.Ф. Башкорт теленең фразеологик һүзлеге. Өфө, 2006.
8. Ягафарова Г.Н. Концепт *уҫал* в башкирском языке (На материале диалектизмов и паремий) // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России: Материалы XIV регион. конф. Уфа, 2014. С. 241–245.

РАЗДЕЛ IV АРХЕОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Д.В. Басманцев
(БНУ ЧГИГН, Чебоксары, Россия)

О ЗЕМЕЛЬНЫХ ВЛАДЕНИЯХ СЛУЖИЛЫХ ЛЮДЕЙ КЕМЕЦКИХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.

Расширение источниковой базы по истории России периода феодализма – неотъемлемая составляющая в постановке новых и изучении существующих научных проблем Средневековья. Однако выявление и введение в научный оборот документальных источников XVI–XVII вв. по региону Среднего Поволжья сопряжены с некоторыми трудностями, связанными в первую очередь с утратой основной части архива приказа Казанского дворца.

В фондах губернских межевых и чертежных контор (Российского государственного архива древних актов) в копиях сохранились ценные документы – акты на земельные владения различных категорий населения второй половины XVI–XVIII вв., в том числе служилых людей. Среди них выделяются интересные материалы о служилых людях г. Цивильска Кемецких. На основе их проведено источниковедческое изучение актов на землю с привлечением документов из фондов Печатного и Поместного приказов.

В XVII в. в различных городах Среднего Поволжья государеву службу несли дворяне, дети боярские, стрельцы и др. В 1625 г. их, в частности, в Алатыре было 910 чел. (дворян и детей боярских – 441 чел., пушкарей – 13, затинщиков – 17, служилых литовцев, черкасов, немцев и др. – 10, стрелецких сотников – 3, стрельцов и казаков – 274, есаулов и казаков – 151, стрелецкий голова – 1) [2, с. 110]. По сведениям 1637 г., в Казани военно-служилое население с учетом «с земли чувашей и черемис» составляло 6361 чел., а в Свияжске – 2255 [3, с. 47].

Во второй половине XVII в. военно-служилое население постоянно пополнялось. Например, в Цивильске с 1625 по 1651 гг. только служилых литовцев, черкасов, немцев и других иноземцев с 10 чел. выросло до 12, к тому же в 1651 г. здесь проживало 59 латышей [11]. В 1654/55 г. в Цивильске же начал службу Иван Степанов сын Кемецкий, возможно, из иноземцев (см. приложение). Из справки Чебоксарского уездного суда 1794 г. узнаем, что «оклад ему учинен поместной триста четвертей, денег десять рублей». В 1654 г. цивилынин И.С. Кемецкий женился на вдове Федора Завацкого Марье, которая передала ему свое право владения прожиточным поместьем в д. Рындино Цивильского уезда в размере 30 четвертей [4, л. 67]. В 1660 г. он за получил в поместье 50 четвертей в Алатырском уезде [5, л. 46].

Из материалов спорного дела генерального межевания следует, что И.С. Кемецкий нес рейтарскую службу. С 1659/60 по 1682/83 гг. он являлся владельцем поместных земель в д. Рындино Цивильского уезда и других угодий 93 четвертей «в поле, а дву по тому ж», а также сенных покосов на 110 копен с 5 четвертями. Согласно грамоте великих государей 1692/93 г., ему была выделена земля «в Цивильском же уезде, что осталось сверх афанасьевских Старосельского дач» 100 четвертей, «да выморочные сенные покосы иноземца Григорья Амалицкаго пять десятин». Еще в переписной книге 1646 г. за Афанасием Старосельским в д. Старосельская Цивильского уезда был указан один двор с четырьмя крестьянами и шесть дворов пустых. В 1646 г. он еще находился на государевой службе на Черном Яре [9, л. 576]. В 1663 г. Афонасий Старосельский за службу и «полонное терпение» был написан по дворовому списку. В том же году от него к И.С. Кемецкому должны были перейти указанные выше 100 четвертей земли [8, л. 881].

По материалам же Печатного приказа, в марте 1691 г. вдова Ивана Кемецкого Марья передала поместные земли своего мужа – «253 чети без полуосьминою» – цивильянину Матвею Кемецкому [8, л. 881]. Следовательно, указанную грамоту, скорее всего, Иван Кемецкий получил раньше 1692/93 г., или же ее получила Марья Кемецкая после его кончины. Также следует обратить внимание на то, что Матвей Кемецкий унаследовал более 253 четвертей земли в Цивильском уезде, хотя выше говорилось, что за Иваном Кемецким еще числилось поместье в 50 четвертей в Алатырском уезде.

Матвей Степанов сын Кемецкий, как и его брат Иван, нес государеву службу. В 1687 г. по случаю заключения «вечного мира» между Русским государством и Польшей он в придачу получил 150 четвертей и 12 руб. денежного оклада. В том же году М.С. Кемецкому из поместных владений были пожалованы 144 четверти вотчинной земли в Нижегородском и Свияжском уездах [7, л.1, 187]. Из анализируемой справки узнаем, что он по выбору служил в Свияжске и Цивильске, а сын Дмитрий нес службу за него «по Цивильску». В последующем Д.М. Кемецкий унаследовал от отца, М.С. Кемецкого, поместья с крестьянами в Цивильском и Свияжском уездах.

Все акты на владение поместными землями и крестьянами в с. Рындино Спасское тож Цивильского уезда и сельце Студенец Чипчиково тож Свияжского уезда перешли крупным помещикам Чувашского края Матюниным [1, с. 61]. В прошениях Чебоксарскому уездному суду надворный советник Ф.А. Матюнин указал, что их он с братом И.А. Матюниным получил в наследство от двоюродной тети Анисьи Дмитриевны Кемецкой – жены майора Демида Аркатова [10, л. 32–33].

Таким образом, изучение спорных дел генерального межевания имеет свои перспективы, что можно было убедиться на примере службы и получения за нее поместных земель служилыми людьми Кемецкими. В то же время сведения из земельных актов важно было сопоставить со сведениями других источников, позволивших раскрыть многие детали и отдельные сюжеты о службе, получении земельных и денежных жалований, наследстве цивильских служилых землевладельцев.

В приложении приводится справка Чебоксарского уездного суда, составленная в 1794 г. и выданная надворному советнику Ф.А. Матюнину, в которой говорится о поместных землях и крестьянах Кемецких во второй половине XVII в. Она подготовлена к публикации в соответствии с «Правилами издания исторических документов в СССР» (М., 1990).

Источники и литература

1. Гусаров Ю.В. Матюнины // Чувашская энциклопедия. Чебоксары, 2009. Т. 3. С. 61.
2. Дмитриев В.Д. Чувашия в эпоху феодализма (XVI – начало XIX вв.). Чебоксары, 1986.
3. Кузнецов И.Д. Очерки по истории чувашского крестьянства. Чебоксары, 1957.
4. РГАДА. Ф. 233. Оп. 1. Д. 73.
5. РГАДА. Ф. 233. Оп. 1. Д. 97.
6. РГАДА. Ф. 233. Оп. 1. Д. 114.
7. РГАДА. Ф. 233. Оп. 1. Д. 271.
8. РГАДА. Ф. 233. Оп. 1. Д. 312.
9. РГАДА. Ф. 1209. Оп. 1. Д. 6468.
10. РГАДА. Ф. 1312. Оп. 2. Д. 1096.
11. Смета военных сил Российского государства 7159 (1651) года. URL: <http://rusmilhist.blogspot.ru/2012/12/7159-1651.htm> (дата обращения: 03.05.2017).

ПРИЛОЖЕНИЕ

1794 г., января 30. – Справка Чебоксарского уездного суда о поместном и денежном окладах, поместных землях в Цивильском уезде Ивана Степанова сына Кемецкого в 1654/55–1692/93 гг., о поместных землях и крестьянах по переписным книгам 1647/48 г. в Свияжском уезде Дмитрия Матвеева сына Кемецкого и о службе его с отцом Матвеем Кемецким в 1697 г., выданная надворному советнику Федору Матюнину.

(л. 34) А по справке в Чебоксарском уездном суде с переписными писцовыми Францбековыми книгами оказалось, что Иван Степанов сын Кемецкой подал скаску. А в скаске написано. – Служил он великому государю [царю] и великому князю Алексею Михайловичу всея

Великия и Малыя и Белья России самодержцу с 163 (1654/55) года. Оклад ему учинен поместной триста четвертей, денег десять рублей.

За службу рейтарскую пожалован в 168 (1659/60)-м, 184 (1675/76)-м, 189 (1680/81)-м, 190 (1681/82)-м, 193 (1682/83)-м годов, а поместья за ним в Цывилском уезде в деревне Рындины тридцать три четверти в поле, а две по тому ж, санных покосов на восемьдесят копен. Да за рындиною землею в Ивановской дачи десять четвертей в поле, а две по тому ж, в пустоши Ивановской Симоново тож дватцать четвертей в поле, а две по тому ж, санных покосов на тридцать копен, да по Большему и Малому Цывилям рекам санных покосов по полтрети четверти, всего пять четвертей. Да дикопорозжей земли на Большой Курмыжской дороге по обеим сторонам речки Ури Сирмы да истока и до Старицы речки, до Большаго Цывиля тридцать четвертей.

Да по грамоте 201 (1692/93)-го года великих государей и по ево челобитью дано ему дикопорозжей поле в Цывилском же уезде, что осталось сверх Афонасьевских Староселскаго дачь на Хирле реке вверх от Глубокой речки Долгова острова поперег Дикого поля до Высокаго колка вниз до Хирли реки сто четвертей, да выморочные санные покосы иноземца Григорья Амалицкаго пять десятин.

1705 (1697)-го года марта 16-го Дмитрий Матвеев сын Кемецкой отец ево, Матвей, служил по Свяжску и по Цывилску по выбору, а он де, Дмитрий, служил за отца своего по Цывилску. А поместья за ним по переписным книгам 156 (1647/48)-го года в Свяжском уезде в деревне Студенце Чипчиково тож дватцать четвертей в поле, а две по тому ж, (л. 34 об.) санных покосов на тридцать на пять копен, да в той же Свяжской дачи два двора крестьянских да двор задворнаго человека.

1794-го года генваря 30-го со учиненной в Чебоксарском уездном суде резолюции, означенному в прошении господину уездному судье надворному советнику Матюнину с Францбековых переписных книг со взятием указных пошлин за скрепою присутствующаго копия генваря 31-го числа и дана. С подлинною свидетельствовал и подписал Чебоксарскаго уезднаго суда дворянской заседатель секунд-майор Андриян Смирнов. С подлинным прошением и справкою читал канцелярист Степан Яковлев.

У той копии Чебоксарскаго уезднаго суда печать.

Печатных пошлин 25 $\frac{1}{4}$ коп., за печать 1 коп. взяты.

Х копи надворной советник Федор Матюнин руку приложил.

Подлинную таковую ж за скрепою взял предписаннаго господина Матюнина дворовой ево человек Василей Дмитриев, а вместо ево по ево прошению госпожи коллежской асесорши Марьи Ивановны Роде служитель Устим Никитин руку приложил.

Читал регистратор Петр Шестаков.

РГАДА. Ф. 1312. Оп. 2. Д. 1096. Л. 34–34 об. Подлинник.

Р.М. Булгаков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ОПИСАНИЕ СПИСКА «ДЖАМИ‘ АР-РУМУЗ» ШАМС АД-ДИНА МУХАММАДА АЛ-КУХИСТАНИ

Ниже для обсуждения специалистами публикуется один из возможных примеров описания рукописи, предусмотренного плановой темой отдела восточных рукописей ИИЯЛ УНЦ РАН. В рукописном фонде института мы выбрали список произведения Шамс ад-дина Мухаммада ал-Кухистани «Джами‘ ар-румус», принимая во внимание 1) его полную сохранность; 2) его примечательные историко-книговедческие особенности; 3) важную роль самого текста произведения.

1) Полная сохранность всего состава донесла до нас тексты начала и окончания произведения и колофона переписчика с указанием его имени, места и даты окончания переписки. Эта полнота в дальнейшем позволит описателям вернее атрибутировать дефектные списки «Джами‘ ар-румус».

2) Некоторые из имеющихся на списке надписей являются вехами более чем вековой истории его бытования: а) имя переписчика и дата переписки; б) дата его продажи и его эквивалент в серебре, имена продавца и покупателя; в) имя следующего владельца – сына

покупателя; г) последнее имя владельца, другого сына покупателя, написано в орфографии 1920-х гг.

3) «Джами' ар-румус» («Собрание намеков, или Свод толкований и объяснений непонятных и трудных мест» – перевод А.М. Казем-Бека) более трехсот лет был одним из самых популярных комментариев мусульманского законоуложения. Он «более прочих употребителен в школах Ханефитов, в особенности в Бухаре и Мавераун-нахре. Нет ни одной порядочной школы, где бы не преподавали по нем Фигкх в средних курсах» [5, с. LXXVI]. Его популярность, по свидетельству фондов Института восточных рукописей РАН [1, № 4118–4148 (31 список)] и ИИЯЛ УНЦ РАН [3, № 176–187 (12 изданий)], была высока и среди мусульман Российской империи.

Для современных исследователей истории книжной культуры российских мусульман данное произведение, как и другие распространенные сочинения этой же проблематики, представляют не только антикварный, но и утилитарный интерес. Необходимость определения списков и изданий таких произведений требуют хотя бы первоначальных знаний трактуемого ими предмета. Представляется очевидным, что такое знание можно получить из самого состава произведения, из заглавий составляющих его «книг». В поисках именно такого первоначального знания автор данной статьи перевел арабские заглавия «книг» «Джами' ар-румус» на русский и выносит свой перевод на суд читателей. Наблюдения над выбранным списком помещаются ниже в «Описании рукописи», а переводы – в «Приложении» к нему.

Описание рукописи

1. Шифр: (ркп) а 96 № 27 арабский язык.

2. Заглавия название **списка**: в предисловии (л. 4 об.) и в колофоне (л. 405 с датой написания): «Джами' ар-румус» (941 [/ 1534–35 г.]

جامع الرموز (لسنة احدى و اربعين و تسعمائة من الهجرة النبويه [٣٥-١٥٣٤ م])

другие заглавия **произведения**: «Шарх ан-нукайа» или «Шарх Мухтасар викайа ар-ривайа фи маса'ил ал-хидайа»

شرح النقاية أو شرح مختصر وقاية الرواية في مسائل الهداية

3. Автор произведения (шарих (شارح): л. 405 колофон: Шамс ад-дин Мухаммад [ал-Кухистани] [? – 950 / 1543 или 962 / 1554 г.]

شمس الدين محمد [القهبستاني] [؟ - ٩٥٠ هـ / ١٥٤٣ م أو ٩٦٢ هـ / ١٥٥٤ م]

4. Автор толкуемого произведения (матн (ماتن): л. 7 об: Садр аш-шари'а 'Убайдаллах бин Мас'уд бин Тадж аш-шари'а [? – 647 / 1346–47 г.]

صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة [؟ - ٦٤٧ هـ / ١٣٤٦-٤٧ م]

5. Текст. Начало: л. 4 об. после басмалы

الحمد لله الذى فضلنا بتعليم اصول مبسوط الجامع الكبير من الاحكام وكرمنا بتفهيم فروعه الى ان نقدر على ايضاح زيادات الجامع الصغير من الاعلام و الصلاة على رسوله محمد محيط الاسرار مجمع العلوم و افضل الانبياء عليهم الصلوة و السلام و على آله و اصحابهم خلاصة الاسلام و زبدة الاكرام تحفة طائفة دائمة الى يوم القيام و بعد فلما كان نظم منشور الفتاوى من انفع الالهات و تعديل الميزان لتقويم الدعاوى والبيانات صدر الشريعة والملة و الدين و الاسلام [...] ثم وقعت لسواد جامع الرموز فى سنتين و نصف من الاعوام مع تفرد من المعين و الظهير من الخواص و العوام الخ

Окончание: л. 405 перед колофоном

فانه ذكر مسائل الاحرس و المعتقل و الغنم المذبوحة فى آخر الكتاب ثم نبه على ما اختياره مما هو المعول عليه فى الباب و هذا آوان فراغى بحمد الله تعالى على تواتر نعماء كثيرة عن تبييض ما هو العمدة لغفران سيات غفيرة يوم التروية لسنة احدى و اربعين و تسعمائة من الهجرة النبويه على صاحبها افضل السلام و التحية اللهم حقق رجائنا فى غفران السيات و بلغنا ببركات حبيبك الى اعلى الدرجات فانك اكرم الاكرمين و ارحم الرحمين غفر الله له و لوالديه الكرام و لمن امده بشئ حتى و مل [؟] على الاختتام

Колофон на л. 405

قد فرغ من هذا الجامع الرموز المتبنا لافضل الفضلاء المحققين و اعلم العلماء العالمين المسمى بمولينا شمس الدين محمد بعناية الملك حق المبينا
كتب هذه النسخة السريفة تاج الدين بن ملا سعيد غفر الله ذنوبيه و لوالديه و لجميع المسلمين و المسامات ١٨٠٤ يلده

6. Произведение: толкование законоуложения мусульманского права ханафитской школы в 50 «книгах» (их названия см. ниже в «Приложении»). О толкуемом произведении и его толковании писал А.М. Казем-Бек [4, с. LX–LXI, LXXVI–LXXVII]. Генетически «Джами ар-румуз» восходит к произведению Бурхан ад-дина ‘Али ал-Маргинани (ок. 530 / 1152 – 593 / 1197 г.) «Хидайа фи-л-фуру’» («Руководство в [усвоении] отраслей [права]» (هداية فى الفروع [1, № 3911–3939, 4118–4148] – сокращенному изложению его же «Бидайа ал-мубтади» («Введение для начинающих [изучать право]» (بداية المبتدي [5, с. LVI–LVII, LX–LXI, LXXVI–LXXVII; 7, с. 376 № 24 I, 3, Auszug, Smt. g.; 10, с. 558]. Текст нашего списка ближе к стамбульскому изданию [12], чем к калькуттскому [8]. Сочинение было посвящено шайбанидскому хану Абу-л-Гази ‘Убайдаллаху Бахадур-хану, правившему в Хиве в 940 / 1534 – 946 / 1539 гг. (л. 5).

7. Список: полный список 1804 г. (в колофоне переписчика – дата от Рождества Христова). На л. 2 об. – 4 – подробное оглавление, составленное другой рукой с некоторыми отличиями в фолиации и заглавии разделов и без обозначения оборота листа. В списке 406 листов с кустодами и поздней восточной фолиацией индо-арабскими цифрами: 0 = ٠, 4 = ٤, 5 = ٥, 6 = ٦ со многими ошибками (так, л. 405 современной фолиации имеет 387-й номер прежней фолиации). Страница 31×21, текст 21,5×11,5 см, по 23 строки. Основной почерк: мелкий, выработанный, черными чернилами. Некоторые названия «книг» (كتاب), глав (باب), разделов (فصل, مطلب), отдельные слова и большинство надчерков – красными чернилами. Есть пропуски в тексте для заголовков, написанных на полях. Многочисленные записи между строк и пояснения (حاشية) на полях разными почерками черными и красными чернилами. Вокализации нет. Российская бумага двух типов светло-песочного цвета с водяными знаками. Несколько листов повреждены разрезами.

8. Кодекс: Книжный блок покрыт картонным переплетом, оклеенным коричневой кожей, крашенной темно-зеленой краской. На л. 1 – нисходящая генеалогическая схема от предка ‘Убайдаллаха Садр аш-шари‘а (عبيد الله صدر الشريعة) – Мухаммеда ал-Махбуби (محمد المحبوبي) до самого ‘Убайдаллаха Садр аш-шари‘а по отцовской и материнской линиям [5, с. XLIX, LI–LIX]. Сведения о генеалогии ‘Убайдаллаха Садр аш-шари‘а есть на л. 7 об. – 9 рукописи]. На л. 1 об. – под датой 1814 – арабские записи о разрядах (طبقات) законовеедов (فقهاء). На л. 405 об. – 406 об. – выписки об ал-Кухистани, библиографические и бытовые записи. На л. 2 – купчая запись: 26 апреля 1879 года в ауле Новый Куль (يانكى كول) Мустафа сын ‘Имад ад-дина (مصطفى عماد الدين او على) продал эту книгу указному имаму аула Новый Куль Муфаззалу сыну Мухаммедрахима (مفضل محمد رحيم او على) за 3 рубля 50 копеек серебром. Имя, тамга продавца, имена двух свидетелей. На л. 4 под оглавлением – надпись владельца: ‘Абд ар-Рахман сын муллы Муфаззала ([او على]). На обороте верхней крышки переплета надпись следующего владельца, его брата: Владелец этой книги ‘Абдаллах бин ахунд Муфаззал Рахимов ал-Кули (عبد الله بن آخوند مفضل رحيمف) ساحب [!] الكيتاب [!] الكولى [!].

9. Переписчик: л. 405 колофон: Таж ад-дин бин мулла Са‘ид

تاج الدين بن ملا سعيد

10. Место переписки: л. 405 колофон: медресе дамуллы Биктахира бин мулла Салих

مدرسه داملا بيك طاهر بن ملا صالح

11. Коллекция: Галяутдинов И.Г., Хусаинов С.М., 1987 г., дер. Ново-Кулево Нуримановского р-на РБ, от Исламетдина Галлямовича Юмадилова (р. 1912 г.)¹.

¹ Состав рубрик этого описания учитывает рекомендации, принятые нашим отделом, хотя объем сведений в некоторых из них (например, в рубриках 6–8) значительно превышает тот, который мы предполагаем сообщать в инвентарных описях других рукописей.

Приложение к описанию рукописи

Состав списка, расположение «книг» и перевод их названий

Пояснения к таблице. Первый столбец. Сравнительная нумерация «книг» «Джами‘ ар-румуз» (*курсивные цифры*), произведенная при описании этой рукописи и по изданиям «Мухтасар ал-викайа» Казем-Бека [5, с. 1–2 третьей пагинации] и «Jam’i-al-romoos» У. Нассау Лиз [8, с. 5–8 первой пагинации], и «книг» «Хидайа» (цифры в полукруглых скобках) по изданию Ну‘айма Ашрафа Нуриахмада [13, т. 8, с. 362–373] (восточная рукописная и типографская традиция нумерацию «книг» указанных произведений не проводят). Издание Ну‘айма Ашрафа Нуриахмада и персидский список Голама Йахйа [11, с. 23–24 No Add. 5543, 5544, 5545, 5552] разделены на 57 «книг», у Гамильтона – на 53, так как «книги» 1, 2, 4 и 5 он оставил без перевода [9, т. I, с. LII].

Второй столбец. Названия «книг» «Джами‘ ар-румуз» из рукописи (кроме отсутствующего у № 19), вокализованные нами для этой публикации. Индо-арабские цифры в скобках указывают начало каждой «книги» на листе рукописи, причем лицевая сторона листа обозначена аббревиатурой ورقة – و (лист), а оборотная – ظهر الورقة – ظو (оборот листа).

Третий столбец. Перевод названия «книги». Насколько нам известно, полный состав названий «книг» «Джами‘ ар-румуз» на русском языке никогда не публиковался, а единственный русский перевод названий «книг» «Хидайа» впервые появился в Ташкенте в 1893 г., и позже был воспроизведен там же в 1994 г. и в Москве в 2008–2010 гг. [4, ч. 1, с. 45–64 (краткие заметки обо всех «книгах» с их названиями в данном издании)]. Перевод 1893 г. не может быть признан удовлетворительным, поэтому для данной публикации нам пришлось выполнить другой перевод названий пятидесяти «книг» с помощью текстов «Свода законов Российской империи» и работ Н. Торнау [6] и Ван дер Берга в изложении В. Гиргаса [2].

Номера «книг»	عنوان الكتاب	Название «книги»
1. (1)	طَهارة (ظ و ١٠)	Обрядовое очищение
2. (2)	صَلوة (و ٣٨)	Обрядовая молитва
3. (3)	زَكوة (ظ و ٩٥)	Обязательное пожертвование
4. (4)	صَوْم (و ١١٠)	Обязательный пост и воздержание
5. (5)	حَجّ (ظ و ١٢٠)	Обрядовое паломничество в Мекку
6. (6)	نِكَاح (ظ و ١٣٧)	Заключение договора о браке
7. (7)	رِضَاع (و ١٥٢)	Родство по кормилице
8. (8)	طَلاق (ظ و ١٥٣)	Развод сторон брачного договора
9. (9, 37)	عِتاق (و ١٨٢)	Освобождение раба без условия
10. (36)	مُكاتب (و ١٨٨)	Выкупивший себя по договору раб
11. (10)	أيمان (و ١٩٠)	Клятвы
12. (20, 21)	بَيْع (ظ و ٢٠٥)	Продажа
13. (42)	شُفعة (و ٢٢٧)	Преимущественное право покупки
14. (43)	قِسمة (و ٢٣١)	Деление совместного имущества
15. (34)	هبة (ظ و ٢٣٣)	Дарение
16. (35)	إِجارة (و ٢٣٧)	Наем вещей и услуг
17. (33)	عَارية (و ٢٤٥)	Заем
18. (32)	وَدیعة (و ٢٤٧)	Хранение

19. (41)	[عَصَب] (و ٢٤٩)	Захват в незаконное владение
20. (52)	زَهْن (ظ و ٢٥٢)	Залог
21. (22)	كفالة (ظ و ٢٥٨)	Поручительство
22. (23)	حوالة (و ٢٦٣)	Перевод <i>долга</i>
23. (27)	وَكالة (ظ و ٢٦٤)	Представительство
24. (18)	شركة (ظ و ٢٧٠)	Полное товарищество
25. (31)	مُضارَبة (ظ و ٢٧٣)	Товарищество на вере
26. (44)	مُزارعة (و ٢٧٧)	Наем посевных земель
27. (45)	مُساقيات (ظ و ٢٧٩)	Наем орошаемых плодовых насаждений
28. (49)	إخياء الموات (ظ و ٢٨٠)	Разработка втуне лежащих земель
29. (19)	وَقْف (و ٢٨٤)	Посвящение неотчуждаемого имущества
30. (48)	كراهية (ظ و ٢٨٦)	Неприличные, но терпимые <i>поступки</i>
31. (50)	أشربة (ظ و ٢٩٥)	<i>Запрещенные</i> напитки
32. (46)	دَبائِح (و ٢٩٨)	Животные, предназначенные на убой
33. (47)	أضحية (ظ و ٣٠١)	Жертвенное животное
34. (51)	صَيْد (و ٣٠٦)	Охота
35. (14, 15, 16)	لَقِيظ و لُقْطَة و آيِق (و ٣٠٨)	Найденный младенец, клад, беглый раб
36. (17)	مُفقود (ظ و ٣٣١)	Безвременно отсутствующий
37. (24)	قضاء (و ٣١٢)	Судопроизводство <i>кадиями</i>
38. (25, 26)	شهادة (و ٣٢٠)	Свидетельство
39. (29)	إقرار (و ٣٢٨)	Признание
40. (28)	دَعْوَى (و ٣٣٢)	Иск
41. (30)	صُلْح (و ٣٤١)	Мировая сделка
42. (11)	مُحدود (و ٣٤٥)	Определенные <i>Кораном</i> наказания
43. (12)	سِرقة (و ٣٥٣)	Воровство
44. (13)	جهاد (و ٣٥٨)	Война <i>против неверных</i>
45. (53)	جنايات (ظ و ٣٦٨)	Преступления <i>против лиц</i>
46. (54, 55)	ديات (و ٣٧٤)	Возмещения за кровь
47. (38)	إكراه (ظ و ٣٨٥)	Принуждение
48. (39, 40)	حَجْر (ظ و ٣٨٨)	Ограничение дееспособности
49. (56)	وصايا (و ٣٩٤)	Посмертные распоряжения
50. (57)	حُنْفَى (ظ و ٤٠٢)	Гермафродиты
	مسائل شتى (ظ و ٤٠٤)	Разные прочие случаи

Источники и литература

1. Арабские рукописи Института востоковедения: Краткий каталог / Сост. С.М. Бациева, А.С. Боголюбов, К.А. Бойко и др.; под ред. А.Б. Халидова. М., 1986. Ч. 1.
2. Ван дер Берг, Л.В.С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / Пер. с гол. В. Гиргаса. М., 2006. (Подготовлено по изданию: Ван дер Берг Л.В.С. Основные начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / Пер. со второго просмотренного издания проф. В. Гиргаса. СПб., 1882).
3. Искандарова С.А. Каталог арабографичных старопечатных изданий Института истории,

языка и литературы УНЦ РАН (поступления за 1972–1979 гг.). Уфа, 2015.

4. Маргинани, Бурхануддин. Хидоя. Комментарий мусульманского права: В 2 ч. / Пер. с англ. под ред. Н.И. Гродекова; отв. ред., авт. предисл, вступ. ст. и науч. комм. А.Х. Саидов. М., 2008. Ч. 1. Т. I–II; 2010. Ч. 2. Т. III–IV. (Воспроизведены 2 тома издательства «Узбекистан» (Ташкент, 1994), перепечатанных с издания 1893 г., бывшего переводом второго изд. Чарльза Гамильтона, см. ниже № 9).

5. Мюхтесерюль-вигкает, или сокращенный вигкает; курс мюсюльманского законовещения по школе ханефидов / Изд. М.А. Казем-Бека. Казань, 1845. 8, XCII, 5, 237 с.

6. Торнау, Николай. Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850. II, XVI, 476, LXVI, 87, IV с.

7. Brockelmann, Carl. Geschichte der arabischen Litteratur. Weimar, 1898. Bd. 1. 528 S.

8. The Jam'i-al-romooz, a Commentary of the Noqayah by Shams-ad-Din Mohammad of Khorasan, prepared by order of W. Nassau Lees and edited from the collation of ten old and accurate MSS by Mawlawi Kabir-ad-Din Ahmad and Mawlawi Fuzlooruhman. Calcutta, 1858, VIII, 748, I p.

9. The Hedaya, or guide; a commentary on the Mussulman Laws: Translated by Order of the Governor-General and Council of Bengal by Charles Hamilton. London, M. DCC. XCI. Vol. I–IV. – (Перевод выполнен с персидского «Хедайа-йи фарси» (هداياه فارسى) Голама Йахйа (1190 / 1776 г.). – Idem. Second [abridged] edition with Preface and Index by S. G. Grady. London, 1870. LII, 783, 23 p.]

10. Heffening W. Al-Marghīnānī // Encyclopedia of Islam. New Edition. Leiden, 1991. Vol. VI. P. 557–558.

11. Rieu, Charles. Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum. London, 1879. IV, 432 p.

12. جامع الرموز الذى هو قد كان شرح مختصر الوقاية لشمس الدين محمد القهستاني. استانبول: مطبعة محمد يحيى، ١٢٨٩ [١٨٧٣ م]. الجلد الاول. ٤٠٦ ص؛ الجلد الثانى. ٤٠٨ ص.

13. الهداية شرح بداية المبتدى للامام برهان الدين أبى الحسن على بن أبى بكر المرغينانى مع شرح العلامة عبد الحى الكنوى / اعنتى باخراجه [...] نعيم اشرف نور احمد. كراتشي: إدارة القرآن و العلوم الإسلامية، ١٤١٧ [١٩٩٦ م]. ج. ١–٨.

Р.А. Давлетшин

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

ДЕСКРИПЦИЯ ЭПИТАФИИ НАДМОГИЛЬНОГО КАМНЯ НИ‘МАТ АЛЛАХ БИН ‘ИБАД АЛЛАХА ИЗ ИЛИШЕВСКОГО РАЙОНА БАШКОРТОСТАНА

Повод к изучению надписей на эпитафийном памятнике Ни‘мат Аллах бин ‘Ибад Аллаха, расположенного в д. Ябалаково Илишевского р-на Республики Башкортостан, дал житель этой деревни, участник войны на корейском полуострове в 1950–1953-х гг. Тимершаех Хабибуллинович Хабибуллин (1931 г. р.). Он обратился к автору этих строк с просьбой прочесть и перевести текст надмогильного камня. Наша поездка в старинный башкирский аул Ябалак состоялась в конце мая 2010 г. В исторической литературе об этом селении башкир сообщается как о родовом «поселении вотчинников», расположенном на низине р. Сюнь в 200 км от Уфы [1, с. 285]. При встрече Тимершаех-ага рассказал о предании, что интересующий нас надмогильный камень установлен в честь известного человека, возможно предка видного государственного и партийного деятеля Башкирской АССР М.З. Шакирова. По его словам, до сих пор прочесть надпись никто не смог.

Первичные впечатления от просмотра этого эпитафического объекта заставили обратить внимание на две его особенности – оригинальную каллиграфическую композицию и рельефное техничное исполнение, что свидетельствовало об



Фото 1. Лицевая сторона надмогильного камня Ни‘мат Аллах бин ‘Ибад Аллаха

уникальности памятника и профессиональном мастерстве резчика. В дальнейшем были предприняты камеральные исследования эпиграфического памятника на основе многомодульного теста ttMiDiG TEST09 moduletypeL05pnhm EGR, разрабатываемого автором для изучения арабграфических эпитафий.

При разработке указанного многомодульного теста был использован базовый международный стандарт описания библиографических ресурсов (ISBD) и опыт некоторых предыдущих теоретико-эмпирических исследований [4, с. 463–466; 3, с. 287–292; 8, с. 35; 7, с. 22–25, 328, 712]. Сами тестовые технологии разработаны и продолжают разрабатываться автором на стандартной платформе ttMiDiG (ttMiDiG – test-tracking module: integrated and discrete info-graphic), имеющие разные модификации. Они сконструированы с целью большей унификации параметров экспериментальных работ при поиске вербальных и невербальных сведений в разнообразных ресурсах в соответствии с установленным международным стандартом ISBD. Структура платформы имеет общую вертикально-горизонтальную схему для всех моделей с делением на модульные блоки и фиксирования специфической информации ресурсов. Модель TEST09 moduletype L05pnhm3 EGR-IDIG предназначена для работы с эпитафийными памятниками или с эпиграфическими ресурсами.

Ниже приведен титул скриншота аппарата и теста с результатами тестирования сегментов эпитафии в старом кладбище д. Ябалаково, транслитерации и структуризации каллиграфического текста ресурса [14, с. 1–325; 5, с. 107–114; 4, с. 463–466].

Титул скриншота аппарата с результатами тестирования МОДУЛЬ L1



СЕГМЕНТАЦИЯ И СТРУКТУРИЗАЦИЯ АВЕРСА (фото 1)

obverse (frontal V-I)	transliteration ^a	calligraphic text	seg
•Benediction, calligram – формула и символ тимпанного поля <i>La ilaha illa Allah (1) va Muhammad rasul Allah</i> (2) <i>salla Allahu 'alaihi va sallama (3)</i> ^{b\ba}		(2) لا إله إلا الله (1) و محمد رسول الله (3) الله عليه و سلم	balb
•Un'van, identification – титулатура и дата <i>Al-marḥum va al-mağfur Ni'mat(u) Allah</i>		المرحوم و المغفور نعمة الله	
<i>bin 'Ibad(u) Allah dar al-baqa' ia^c</i>		بن عباد الله دار البقاء ^c	
<i>riḥlat uldi 52 i[a]šnda (4) Hiğrasi</i>		رحلة [و] يلدی ۵۲ يشنده (4) هجره سي	
<i>1860 sanah masiḥia 4 nche maida (5)</i> ^{e\ld} <i>Ĝa'ala</i>		۱۸۶۰ سنة مسيحية ۴-نجی مايدہ (5) جعل ^d	
•Inscription, votive – посвящение, благопожелания (нач. на 5-м сегм.) <i>Allah(u) Ta'ala ḳabr(h)u nuran va siragan (6)</i> ^{f\lg}		الله تعالى قبره نورا و سراجاً (6) ^{g\l}	
^{h\ha} <i>Bismillahi siran [va] adna al-'a[ḏab al-ḳabr]</i> (7) ⁱ		القبر [i h\ha] بسم الله سيرا [و] ادن [ي] الع [؟] .. [ذاب] (7)	
<i>Du'achi savdagar uğli^j</i>		دعای سو [د] اگر [و] علی ^j	
<i>Ja'ḳub-Bi (Ja'ḳub-Bai) tadḳirasi (8)</i> ^k <i>1895 sanah</i> (9)		يعقوب بی تذکره سی (8) ۱۸۹۵ سنة (9) ^k	

Транслитерация^a произведена по ISO 233.

Translition – перевод с краткими пояснениями и дополнениями

Нет бога кроме Аллаха [Всевышнего] (1) и Мухаммад – Его посланник (2) Да благословит его Аллах и приветствует.^{b)ba} (3) Покойный (тот, к кому проявлено упокоение и милосердие) и помилованный (Всепрощающим) – Ни ‘мат Аллах сын ‘Ибад Аллаха в Дом Вечности^c переселился [с окончанием жизни бренной] в возрасте 52 лет^d [6, д. 789 (103) / img 7519] (4) [и] его переселение [произошло в Мир иной по велению ал-Мумит (Умерщвляющий)] в 1860 году по масихийи 4-го мая (5) Да снизойдет^{e)ad} Аллах Всевышний, [Воскрешающий (ал-Ба‘ис)] над его могилой светом Благостным (Нур-ан) и излучающей лампадой Благоволящим (Сирадж-ан) [над темнотой бесконечности]^{f)g} [13, s. 365; s. 571; s. 582; s. 424] (6) ^{h)ha}С именем, Аллаха [Милостивого и Милосердного] отдали [его] от близости му(?)...[чений мрака могильногоⁱ ... (и спаси от участи обитателей преисподней – грешников в чреве ада огненного)] (7) Совершивший молебны [и взывающий к Обладателю Величия и Щедрости (зу-л-Джалали ва-л-Икрам)] сын купца Йа ‘куб-Бейя (или Йа ‘куб-Бая) – это поминание [и посвящение светлой памяти покойного]^k (8) 1895 год (9)

Интерпретация лицевой стороны эпитафии

Benediction (бenedикция или благословение от лат.) – ^{ba} لا اله الا الله و محمد رسول الله ^{sa} sakральная формула и символ ислама традиционно располагается на верхней части арки или в поле тимпана (рисунок 1). Тимпан как термин обычно используется в



Рисунок 1. Первый сегмент V-I.^b

и искусствоведческих описаниях как внутреннее

треугольное или полукруглое поле на верхней части фасада (лицевой стороны) и как доминирующий и завершающий орнаментально-каллиграфический элемент. Конфигурация бenedикций в памятнике оригинальная (в интервалах литер и узлах интеграций новое и традиционное сочетаются гармонично) и в то же время креативна с введением нестандартных элементов элонгацией и загибов и их индивидуальной компоновкой в каллиграфической каллиграмме. Применяются вертикальные трехкратно и горизонтальные двукратно повторяющиеся элонгации двух типов – с горизонтальной растянутостью дугообразными изгибами и стрельчатыми концами. И вертикальной вытянутостью *shaquli* и удлинением наверх *khat ‘umudi*, также стрельчатыми окончаниями загибов, направленных в одну сторону.

^c البقاء ^e – В ауслауте (концевая вставка) отглагольного имени (масдар) добавлен дополнительный постфикс с комбинируемым *diaeresis* [ية].

^e جعل – Начало вотивной надписи, *preteritum* «сделал», глагол претерит простой формы третьего лица ед. ч. со смыслом «Да снизойдет» [2, с.131].

^f الله تعالى قبره نورا و سراجاً – Агглютинация и синтез коранических аятов одна из вариаций «соединения и слияния», в котором соединяются абсолютно не соединяемые или трудносоединяемые в объективной реальности характеристики [12, s. 216–218, 442].

«Да снизойдет Аллах Всевышний, [Воскрешающий (ал-Ба‘ис)] над его могилой светом Благостным (Нур-ан) и излучающей лампадой Благоволящим (Сирадж-ан) [над темнотой бесконечности]» (рисунок 2). Вкратце



Рисунок 2.

Пятый и шестой сегменты V-I.^g

если повторить известную аксиому относительно

этих сакральных текстов, то можно сказать, что во

все времена популярность комментариев к ним в богословской экзегетике и особенно исламской мистической традиции являлись свидетельством подтверждения соответствия широкого диапазона и глубины, коранических аятов с лингвофилософской семантикой. И, возможно, эти причины семантического соответствия вместе с релевантностью эксцерпирования знамений сур, со

степенью практической применимостью результата вкупе с социальным спросом стали порождением бесконечных агглютинации на них [13, s.365; s. 571, s. 582; s. 424; 11, s. 962; 10, s. 425].



Рисунок 3. Седьмой сегмент V-I.^{h/ha}

Инсталляция элонгации **بِسْمِ اللّٰهِ** *ha* в седьмом сегменте (рисунок 3), согласно правилам арабской каллиграфии, состоящих из пяти основополагающих принципов и категориального аппарата имеет четыре типа строения: первое –

прямую горизонтальную растянутость *kashida* или *tatvil* и второе с двумя интервалами (*mukatta'*) между растяжениями. Третий тип соединения литер – *ittisal al-huruv* и четвертый узел (*giriḥ*) параллельно с категорией интервала определяют практически все графические узлы соединения графем. По форме узлы (گره) могут быть простые и усложненные. На примере этого сегмента видно использование двух разновидностей узлов соединения в интервалах: узел графемы, имеющий упрощенную разновидность в середине морфемы и классическую конструкцию разновидности *giriḥa* в ауслауте. Эту конструкцию можно определить как каллиграфическую композицию, скрывающую в себе не только диграфы, триграфы и тетраграфы, но и весь спектр интегративного разнообразия лигатур с усложняющейся энтропией в каллиграмме.

[ذاب القبر]...الع (؟) – Последние поврежденные слова восстановлены автором публикации в ходе реконструкции текста по контексту. Изначально сохранился только анлаут с артиклем (ال) и, возможно, первая литера слова (ع). Вообще это вторая – окончательная часть благопожелания-мольбы по содержанию имеет очень емкое традиционно-богословское и назидательно-воспитательное значение с призывом мусульман к богобоязненности. В то же время благопожелания охватывают и необратимость, и справедливость божественного наказания *ал-Хакам* с прощением земных грехов Всепрощающим.

СЕГМЕНТАЦИЯ И СТРУКТУРИЗАЦИЯ РЕВЕРСА (фото 2)

reverse (frontal V-II)	transliteration ^{ab}	calligraphic text	seg
	<ul style="list-style-type: none"> •Calligram – каллиграфическая каллиграмма^m: (1) (?) 	(1) (؟)	
	<ul style="list-style-type: none"> •Attribution – титулатура и датировка: <i>Ni'mat Allah savdagar</i> 	نعمة الله سواداكر	
	<i>makbarasi</i> (2)	مقبره سي (2)	

(Каллиграмма не дешифрована) (1)^m [Это] *Ни'мат Аллах купца* [место] *погребение(я)* (2) [6, д. 789 (103) / img 7519].

Фото 2. Обратная сторона надмогильного камня Ни'мат Аллах бин 'Ибад Аллаха

Транслитерация^{ab} произведена по ISO 233.

Интерпретация обратной стороны

На верхней части реверса высечена каллиграфическая композиция или объемно-рельефная каллиграмма со сложным рисунком, напоминающая розетку с геральдическими пересечениями и круглым обрамляющим бордюром. Украшающие элементы «в форме розеток» и символов, исторически характерны для регионов Поволжья и Предуралья, об этом упоминает в своих описаниях болгарских эпитафийных памятников Юсупов Г.В. [8, с. 35]. Обычно типология каллиграмм характеризуется сакрально-символической

социальной функциональностью и декоративной предназначенностью, которая состоит из коммуникационного компонента – зашифрованного каллиграфического текста или знаков.

Далее внизу идет вырезной скорописный текст. Стиль этой краткой надписи отличается от основного текста аверса не только техникой, но и простой невыработанной манерой исполнения (эти данные указывают на то, что надпись добавлена позже и не мастером).

Архитектоника и характеристика эпитафического памятника

Аппарат ресурса. Инструментарии включают протокол тестирования и комментарии к ним: аверс и реверс; арка тимпанного поля и сегменты; идентификация и атрибуция ресурса; вербальные и невербальные информации; специфическая область конфигурации и структуры; дефекты и статус; хронотоп, локализация и депонирование.

Конфигурация ресурса. Общий контур имеет традиционный для Урало-Поволжья вертикальный вид с плавным округлением верхней части и состоит из пяти поверхностей – аверса V–I, реверса V–II, гуртов: профилей W–I и W–II, горизонтали H–I. Поверхность аверса ровная, а реверс грубоват, имеет слегка выпуклую форму. Тимпанное поле лицевой стороны представляет собой оригинальную каллиграфическую композицию или каллиграмму. По типологии определяется как усложненная каллиграфическая композиция с элементами декора. Конфигурация лицевой части поделена на сегменты и каждый сегмент обрамляет рельефный бордюр. Внутреннее поле сегментов эпитафического памятника плотно заполнено каллиграфическим текстом с оригинальным техничным исполнением. Сегменты объединяет общий объемный декоративный бордюр с геометрическими усеченными полукруглыми формами. Эти простые по форме элементы украшения напоминают «танга» или серебряные монеты традиционно использовавшиеся в народном творчестве башкир. Завершение верхней части тыльной стороны тимпанного поля тоже классическое с богатой и оригинальной каллиграфической композицией и каллиграммой.

Вид и стиль шрифта. Вербальные элементы лицевой стороны памятника характеризуются курсивным видом шрифта и по стилю ближе к сульсу «одна треть» с некоторыми растянутыми элементами *muḥakkak* [2, 112]. Сульс появился еще в IV в. хиджри, а мухаккак является производным от него. Название стиля связано с толщиной шрифта в одну треть диаметра пера и является самым трудным из арабских шрифтов по сложности теоретической разработанности и соблюдения установленных правил со стандартами пропорции при написании или высекании на практике [9, s. 29–60]. В тексте используются диакритические знаки *fatha*, *damma*, *nukta*, *shaddah*, *sukun* с нерегулярной вокализацией, в то же время местами обнаруживаются *duvr* (‘\’) и другие добавочные невербальные значки весьма разных форм [9, s. 8].

Манеры и техника высекания мастера-хатмата. Характер манеры индивидуальный – с крупными, импульсивными, жирными линиями графем. Общая конфигурация линий – параболические, сплошные и местами изолированные, экспрессивно-беглые и изредка аркадические. Особенности высекания и украшения графики букв в основном округленные *jali* (ясны), иногда с прямыми не длинными вертикалями и продолжительными горизонталями, а концевые загибы слов направлены вверх. Незаурядный мастер, имеющий хорошую школу со своими устоявшимися манерами и стандартами, выполнил объемно-рельефную резьбу на камне. Техника исполнения на этом эпитафии выражается прямыми объемно «подвижными» литерами, превращающимися одновременно в элементы декора и поздней вырезной припиской «школяра» на обороте. Акциденции выделяются многообразием соотношения размеров высоты (*tuul*) и ширины (*‘ard*) букв, а также уровнем степеней пропорции (*daraḡa*) и глубины (*‘amk*) в словосочетаниях расположения литер по всему тексту.

Технологии эпитафики. На памятнике применяются технологии эпитафики, придерживающихся характерных стандартов литер и интеграции, видов соединения и лигатур, диакритики и форм. Основные технологические принципы арабской каллиграфии,

отшлифованные веками: *mizan* (изометрия и степень пропорции), *muqatta'* (стандарты интервала), *satr* (конфигурация линии), *ittisal* (интеграция и соединения), *ta'addud* (перманентность и корреляция повторов пропорции) наглядно демонстрируются в вербальных и невербальных конструкциях памятника. В надмогильной стеле применяется классический арочный тип силуэта обоих фронтальных поверхностей (V–I и V–II) с рельефным *джадвалом* аверса. Контур силуэта усиливается трехполосным объемным бордюром по всему периметру аверса с геометрическим узором в средней полосе. Основной текст лицевой стороны каллиграфически выдержан и композиционно скомпонован, строение, и инсталляции графем усложнены сильным и уверенным акцентом на «*braccio destro*». Вся проекция пространства аверса с вертикально устремленной композицией и овальным верхним обрамлением заполнено полностью в «ковровом» стиле – графически доминирующим текстом и невербальными знаками и архитектурно-декоративными украшениями. Орнаментация дается с геометрическим декором, идущая непрерывными полукругами в направлении внешней стороны. Формы вербально-невербальных элементов состоят из прямолинейных и криволинейных комбинаций.

Материал: использован природный камень с мелкозернистой кварцевой фактурой родственной песчанику с серо-зеленоватым и коричневым оттенками цветов. Стела обработана со всех сторон, края с округлениями форм без резких граней, а на верхней части в центре гурта (profile W–I) просверлена небольшая выемка, опушки отсутствуют.

Дефекты и статус: со временем начали отслаиваться и откалываться поверхности обеих фронтальных сторон, особенно это заметно на менее обработанной и выпуклой тыльной стороне. Внешний вид памятника в удовлетворительном состоянии.

Эпиграфикометрические данные, хронотон и локализация: формат (вертикаль, горизонталь, толщина): 107x38x11 см. Сегментация лицевой стороны имеет арочно-тимпанную и горизонтально-прямоугольные элементы – всего девять сегментов. Резчик-хаттаб не установлен. Имя *хараджат*-заказчика Я'куб Ни'матуллах углу вырезан в самом конце аверса. Для датировки используются арабские колонцифры – *аслия* или восточно-арабские, но с применением христианского летоисчисления. Дата установки 1895 г. Лингвоинициализация эпитафий: арабский и тюрки, со смешанным синтаксисом конструкции лексем, но не жестко установленными границами. Локализация и депонирование: старое кладбище в середине д. Ябалак, Илишевский район, Башкортостан. Агрегация данных и дескрипция ресурса произведены на основании протокола тестирования.

Результаты исследования уникального надмогильного памятника в старом кладбище д. Ябалак показали, что действительно он был установлен в честь прадеда М.З. Шакирова по материнской линии *Ни'матуллаху* бин *'Ибадуллаха* по заказу сына усопшего *Йа'куб-Бейя* (Йа'куб-Байя) спустя 35 лет после смерти отца (в 1895 г.). Эти сведения подтверждают также данные из метрических книг д. Ябалак 1860 г. [6, д. 789 (103) / img 7519]. В заключении автор считает крайне необходимым систематическое ведение сбора сведений о сохранившихся эпитафийных памятниках и их фотофиксацию, для археографического изучения с привлечением дополнительных документов (метрических и ревизских книг). Это позволит сохранить уникальные образцы традиционного искусства каллиграфии мусульман Башкортостана и существенно обогатить отечественную гуманитарную науку ценными первоисточниками.

Источники и литература:

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
2. Баранов Х.К. Арабо-русский словарь. М., 1985.
3. Булгаков Р.М., Усманова Р.А. О чтении одной арабской эпитафии в Учалинском районе Республики Башкортостан // Материалы IX Междунар. научн.-практ. конф. «Идеалы и ценности ислама в образовательном пространстве XXI века», посвященной 110-летию медресе «Галия-Диния». Уфа, 2016.

4. Давлетшин Р.А. Арабографичный эпитафийный памятник YDIK–I (из села Удик (Елпачиха) Бардымского района Пермского края) // История башкирских родов. Уфа, 2015. Т. 11: Гайна.
5. Давлетшин Р.А. *Kitab mustaṭab – Muhammadiiah*: алгоритм тестирования и идентификации старопечатного ресурса: Материалы XV Всерос. научн.-практ. конф. «Археография Южного Урала: Актуальные проблемы архивного дела в современном мире». Уфа, 2016.
6. НА РБ. Ф. 295. Оп. 9. Д. 789 (103) / IMG 7519.
7. Ходжсон М. История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней / Пер. с англ. А.Н. Гордиенко, И.В. Матвеева, Н.В. Шевченко; науч. ред. Т.К. Ибрагима. М., 2013.
8. Юсупов Г.В. Введение в болгаро-татарскую эпиграфику. М.; Л., 1960.
9. Al-Khuṭuṭ al-‘Arabia. Maḥdī al-Said Maḥmūd. Al-Qahira: Dar al-Nasr lilṭiba‘a al-Islamia, 1994.
10. Al-Mu‘jam al-Vasit. Compilers: Ibrahim Ughais, ‘Abd al-Ḥalim Muntaṣir, ‘Aṭīah al- Ṣavalḥi, Muḥammad Khalaf Allah Aḥmad. Vol. 1. Second edition. Al-Qahira, 1393/1973.
11. Al-Mu‘am al-Vasit. Compilers: Ibrahim Ughais, ‘Abd al-Ḥalim Muntaṣir, ‘Aṭīah al- Ṣavalḥi, Muḥammad Khalaf Allah Aḥmad. Vol. 2. Second edition. Al-Qahira, 1393/1973.
12. Al-Mu‘am al-Mufahris lialfaz al-Qur’an al-Karim. Muḥammad Favād ‘Abd al-Baqī. Beirut, 1407.
13. Al-Qur’an al-Karim bir-rasm al-‘Usmani. Dimashq, 1397\1977.
14. ISBD: Международное стандартное библиографическое описание / Пер. с англ. Н.В. Шпановой; науч. ред. пер.: Т.А. Бахтурина, Н.Н. Каспарова (рук. проекта). М., 2014.

Н.Г. Ивлиева, О. Липатова
(МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск, Россия)

ОБ ИСТОЧНИКАХ СОЗДАНИЯ БАЗЫ ДАННЫХ НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ ДЛЯ ЦЕЛЕЙ КАРТОГРАФИРОВАНИЯ

Одна из основных трудностей создания исторических карт заключается в том, что по имеющимся материалам не всегда можно обеспечить необходимую для карты предельную локализацию того или иного объекта или события [2, с. 53]. И здесь особенно ценны именно старые карты, показывающие прошлые состояния картографируемой территории.

В целях создания исторических карт Саранского уезда (XVIII, XIX, начала XX вв.) методами геоинформационного картографирования в качестве основного источника была выбрана Специальная карта Европейской России Стрельбицкого, созданная в масштабе 10 верст в одном дюйме (1 : 420 000). Карта составлялась в 1865–1871 гг.

Подробный материал о составе населенных пунктов уезда по трем столетиям представлен в справочнике по административно-территориальному делению Пензенского края [5], где в качестве источника данных по XVIII в. служили «Экономические Примечания» к Генеральному межеванию земель, XIX в. – Список населенных мест Пензенской губернии по сведениям 1864 г., начала XX в. – поволостные и алфавитные списки населенных мест Пензенской губернии на 1914 г.

Населенные пункты, как известно, – наиболее быстро устаревающий элемент карт. Это потребовало проведения тщательного анализа изменений сети населенных пунктов в пределах картографируемой территории со второй половины XVIII в. по настоящее время. Для решения поставленной задачи был выбран ГИС-пакет MapInfo. Работа была сведена к созданию единой пространственной базы данных населенных пунктов. Основные требования к создаваемой базе данных населенных пунктов в ГИС сводились к ее полноте, позиционной и временной точности. В ходе исследования было установлено, что многие населенные пункты были упразднены, переименованы или же вошли в состав других поселений. Например, в Саранском уезде в XVIII в. населенных пунктов с названием Танеевка было четыре, сейчас остался один.

Первоначально на современной карте было найдено всего 72 пункта из 101 населенного места Саранского уезда в конце XVIII в. Внимательное изучение плана генерального межевания Саранского уезда Пензенского наместничества (1 в. в дюйме), где показаны все населенные пункты из списка XVIII в., так как «Экономические Примечания» с ним полностью согласованы, и списка переименованных, объединившихся и существовавших ранее селений позволило выявить местоположение всех населенных мест. Более или менее точная локализация населенных пунктов, исчезнувших к середине XIX в. (Новиковка, Панцыревка, с. Успенское (Репьевка)), проводилась по их приуроченности к рекам, оврагам, водоразделам и т. п. Для определения местоположения оставшихся населенных пунктов пришлось привлекать как старые, так и современные карты.

Список населенных мест Пензенской губернии по сведениям 1864 г. был соотнесен с крупномасштабными листами карты Пензенской губернии, составленной по материалам топографо-картографических работ, проведенных с 1848 по 1866 годы в 8 центральных губерниях России под руководством А.И. Менде (так называемой «съемки Менде»). На них показаны все деревни, села и сельцы с указанием числа дворов. В наставлении для производства работ для населенных пунктов рекомендовалось выявлять названия «народные и официальные» и «непременно подписывать те и другие; наперед название народное, а внизу официальное» [4, с.153]. Поэтому карта Менде представляет собой ценный материал. Кроме нее в работе использовались карты Шуберта и Стрельбицкого, созданные в масштабе 10 верст в одном дюйме (1 : 420 000).

Территория Саранского уезда покрывается листом 91 Специальной карты Европейской России Стрельбицкого, составленным в 1870 г. Это лист был привязан в ГИС по координатам узловых точек картографической сетки. Поскольку на старой карте счет долгот ведется от Пулкова, то долготы были пересчитаны в новые, от Гринвича. Со старой карты была взята информация о границе уезда в изучаемый период, дорогах и сети населенных пунктов (показывались практически все – от 5 дворов). Особенностью составления карты являлось требование: при надписях населенных пунктов, имеющих несколько названий, ограничиваться одним из них, «придерживаясь списков мест из Министерства внутренних дел» [4, с. 158]. На десятиверстной карте Шуберта, составленной по материалам топографических съемок 20–30-х гг. XIX в. обозначены все населенные пункты, но элементы карты устарели, многие надписи названий даны с ошибками.

Список населенных мест Пензенской губернии по сведениям 1864 г. имеет расхождения с картами Менде и Стрельбицкого, несмотря на то, что соответствуют они примерно одному и тому же периоду. В списке по некоторым близлежащим населенным пунктам дается единый статистический учет. При этом в двух случаях это обозначено – селения объединены фигурной скобкой, в остальных – указан только один населенный пункт. Так, в списке указана д. Пырма с 190 дворами, тогда как на карте Менде показаны две деревни с названием Пырма – Старая (56 дворов) и Новая (117 дворов), которые есть и на плане генерального межевания XVIII в., существуют они и в настоящее время. На картах середины XIX в. показан целый ряд населенных мест, ранее существовавших и слившихся позднее с другими населенными пунктами, а в списке они уже отсутствуют.

Подробный анализ и сравнение сведений, находящихся в списке, и снятых с карт, позволил выявить ошибки составителей. Так, д. Екатериновка в списке указана дважды: по правую и по левую сторону проселочного тракта из г. Саранска в Корсунский уезд, в действительности она лежала на самом тракте, отсюда и путаница. Присутствуют в списке населенных мест и несколько серьезных расхождений с картами относительно числа дворов. Так, в списке указано с. Пятина (Аморда, Покровское) с 30 дворами, тогда как на карте Менде показаны Верхняя Пятина (106 дворов) и Нижняя Пятина (71 двор), или в списке в д. Уришка (Зоринка) 19 дворов, а на карте Менде – 103. Поэтому в базу данных были внесены сведения, содержащиеся как в списке населенных мест, так на картах.

Следует отметить, что использование картографических источников для получения исторического знания приобретает «второе дыхание» со становлением компьютерного

картографирования, которое знаменует собой интеграцию традиционных исторических методов исследования и географического пространственного анализа на базе современных компьютерных технологий [1, с. 188]. Созданная база данных населенных пунктов позволяет создать в ГИС разнообразные исторические карты, провести анализ развития сети поселений, дает возможность ее ретроспективного восстановления на разные временные периоды. Ее можно использовать совместно с разработанной картографической базой данных, построенной на основе топонимического словаря, который содержит много интересных исторических и лингвистических особенностей названий населенных пунктов [3, с. 3]. Топонимические исследования невозможны без исторических, лингвистических и географических данных.

Источники и литература

1. Владимиров В.Н. Историческая геоинформатика как технология исторического исследования // ИнтерКарто/ИнтерГИС 15: Устойчивое развитие территорий: теория ГИС и практический опыт: Материалы Междунар. науч.-практ. конф., Пермь, Гент (Бельгия), 29 июня – 5 июля 2009 г.: В 2 т. Пермь, 2009. Т. 1. С. 186–191.
2. Ивлиева Н.Г., Манухов В.Ф. О картографировании маршрутов путешествий П.С. Палласа и И.И. Лепехина по Среднему Поволжью // Геодезия и картография. 2016. № 4. С. 53–59.
3. Калашникова Л.Г., Козлова О.О. Создание электронных топонимических карт территории Мордовии [Электронный ресурс] // Огарев-online. 2016. № 16. Режим доступа: <http://journal.mrsu.ru/>
4. Постников А.В. Развитие крупномасштабной картографии в России. М., 1989.
5. Справочник по административно-территориальному делению Пензенского края (1663–1991). Пенза, 2003.

Т.И. Тринкунас
(КФУ, Казань, Россия)

ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ КИНО КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Документальное кино – вид кинематографа, который берет свое начало еще в конце XIX столетия [5, р. 5]. Отношение к данному аудиовизуальному источнику в исторической среде является весьма неоднозначным. Традиционное определение исторических источников, прежде всего как, письменных документов, было разработано еще в XVIII–XIX вв. Первоначально эти источники включали по большей части «официальные документы» [4, с. 479].

В течение XX в. природа исторических исследований изменяется, в связи с методологическими поворотами в гуманитарной науке (такие, как аудиальный, мемориальный и др.). Визуальный поворот в исторической науке позволил рассматривать новые источники, как объекты для исследования. К ним можно отнести кинофотодокументы, иллюстративные материалы и т. д. Безусловно, нельзя не отметить тот факт, что в таких дисциплинах, как геральдика, нумизматика, сфрагистика визуальная составляющая исследовалась до этого методологического поворота. Однако обращение к ней, по мнению исследователя Е. Щербаковой, носило именно вспомогательный характер [4, с. 479].

С одной стороны, визуальный поворот ставит кинофотодокументы практически вровень с письменными документами, как историческими источниками. Появляются такие направления исследований, как визуальная история, визуальная антропология и др. [2, с. 162]. С другой стороны, современные исследователи отмечают, что анализ кинопроизведений, исследования данной тематики, до сих пор являются, «маргинальными» [1, с. 127; 6; 7, р. 5].

Документальное кино, как уже было отмечено, является особым видом кинопроизведения. На первый взгляд, оно, в отличие от художественного кинематографа,

базируется на реальных фактах, представляет «реальное прошлое». Исследователь П. Ауфдерхайде отмечает, что «документальное кино о жизни, оно не есть жизнь» [5, р. 6]. Тем самым он подчеркивает, что это определенный конструкт создателя фильма. Здесь, как и в игровом кино, у режиссера есть различные способы репрезентации желаемого (звуковые эффекты, подбор саундтреков, выбор места действия, специальная анимация и т. д.). Однако уровень ожидания зрителя о достоверности информации, представленной в фильме, отличается. Так, со словом «документальный» у зрителей ассоциируется понятие «истинный» в то время как любой вид кинопроизведения является определенной манипуляцией.

В начале XXI в. произошел своеобразный «бум документалистики». Связано это с одной стороны, с «коммерциализацией» документального кино: так, в России на выпуск данного кинопроизведения на федеральном канале затрачивается практически в десять раз меньше средств, чем на художественное кино [3]. Во-вторых, это явление можно связать с большей доступностью техники для производства документального кино, к примеру, документальное кино можно снимать и на камеру мобильного телефона [3].

Таким образом, при исследовании документального кино, как исторического источника, следует задаться вопросом характера представленной информации. Создатели данных фильмов зачастую представляют себя как «общественный голос», выражая социально значимые проблемы, отражая в своих работах «повседневность». Исследование способов репрезентации, а также тематика, «продвигаемая» режиссером, идеология являются одним из ключевых моментов анализа документального кино как исторического источника.

Источники и литература

1. Горбачев О.В. Советский художественный кинематограф как исторический документ: Особенности анализа и интерпретации // Документ. Архив. История. Современность. Екатеринбург, 2015. Вып. 15. С. 126–136.
2. Мазур Л. Визуализация истории: Новый поворот в развитии исторического познания // Quaestio Rossica. 2015. № 3. С. 161–178.
3. Манский В. Документальное кино: второе пришествие. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vergov.ru/news/7/index.html> (дата обращения 05.04.2017).
4. Щербакова Е. Визуальная история: Освоение нового пространства // Исторические исследования в России. М., 2011. С. 473–488.
5. Aufderheide P. Documentary Film: A Very Short Introduction. NY., 2007. P. 157.
6. Deshpand A. Films as Historical Sources or Alternative History. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.epw.in/journal/2004/40/special-articles/films-historical-sources-or-alternative-history.html> (дата обращения 05.04.2017).
7. Rosenstone R. The Historical Film as Real History // Film-Historia. 1995. № 5. P. 5–23.

С.М. Хусаинов, Р.Ю. Аккубеков
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ ЖАНРОВЫХ И ЯЗЫКОВЫХ ОСОБЕННОСТЯХ БАЙТОВ НАЧАЛА XX в.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ
и Правительства Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 17-14-02018*

На языке «тюрки» Урало-Поволжья была создана значительная литература – как переводная, так и оригинальная. Традиции, заложенные в тюркоязычной литературе еще в Средневековье, продолжались вплоть до начала XX столетия. Среди образцов оригинальной литературы немалый интерес представляют произведения жанра «байт».

Литературоведы и фольклористы считают, что жанр «байт» сформировался в XV–XVI вв.

«Бейт» в переводе с арабского означает двустрочную строфу. Этим термином издавна обозначают двустишия в разных жанрах классической поэзии Ближнего и Среднего Востока. Содержание названия жанра Г.Б. Хусаинов и М. Сагитов раскрывают следующим образом: «Как видно из рукописных памятников башкирской поэзии XVIII в., термин «байт» употреблялся тогда в Башкирии и в первоначальном смысле как определение объема строфы, и в более позднем смысле – как обозначение особого жанра народной поэзии» [2, с. 477–478], Э.Ф. Ишбердин, И.Г. Галаютдинов и Р.Х. Халикова в книге «История башкирского литературного языка» («Башкорт эзэби теленең тарихы») пишут, что байты возникли на стыке фольклора и письменной поэзии [5, с. 87]. Поэтому они создавались и бытовали как в письменной, так и устной формах. В письменных байтах широко использовалась лексика арабского, персидского языков, словесные обороты, средства выразительности, характерные для книжной поэзии. В фольклоре же байты прошли некоторую эволюцию, взаимодействуя с жанрами кубаира и исторических песен [9, с. 471–480]. Этот жанр стал звеном, соединяющим живой разговорный язык и традиционный письменный. Общеизвестно, что, начиная с XVIII в., когда Урало-Поволжье стало ареной крупных исторических событий, создание байтов на «тюрки» стало распространенным явлением.

В XIX в. толчком развития данного жанра стала реформа 1861 г., когда в Башкирию стали проникать капиталистические отношения. Несомненно, эти новые общественные отношения, по сравнению с патриархально-феодальными, были прогрессивным явлением. Однако оно сопровождалось дикими колонизаторскими методами расхищения башкирских земель. Обезземеление народа породило цикл байтов о земле. Как писал А.И. Харисов: «Такие байты как «Байты о земле» являются памятниками наиболее тяжкого и мучительного для народа периода в истории Башкортостана» [7, с. 148].

«Тюрки» в течение многовекового пути развития испытывал определенное влияние местных языков и их диалектов. И это влияние, возможно, происходило и через произведения жанра «байт», как наиболее демократичного, широко распространенного и просуществовавшего дольше других. Как известно, к началу XX столетия традиций создания произведений в отдельных жанрах, таких как «дастан», «хикаят», «таварих» и некоторых других уже не существовало. Произведения же жанра «байт» продолжали бытование как в устной, так и в письменной форме. Как правило, они были созданы на основе глубокого переживания какого-нибудь события, судьбы конкретного человека, чаще трагической и поэтому имели конкретного автора и привязанность к определенному месту. Однако, зачастую, в самих произведениях авторство и место их создания не отмечались. Дело в том, что их создатели вовсе не считали себя поэтами и поэтому не старались увековечить свое имя. Свои творения они считали интересующими лишь узкий круг родственников. А в этом кругу было известно, кому посвящен и кем создан тот или иной байт. Во многих случаях только память родственников позволяла установить авторство отдельных сочинений.

Начало XX в. в жизни России было ознаменовано великими событиями, которые потрясли все слои народов страны. Они ввели в бурный водоворот истории миллионы людей, что не осталось не отраженным в письменных памятниках. По каждому из событий были созданы циклы байтов, которые еще предстоит изучать. Они представляют целый пласт духовной культуры народа.

Часто по содержанию байтов трудно осуществить их привязку к конкретному географическому региону и народу. Однако некоторые детали и языковые особенности могут помочь выявлению географий создания и бытования этих памятников, следовательно, определить их принадлежность к конкретной этнокультурной среде.

При знакомстве с байтами прежде всего, следует обратить внимание на наличие гидронимических и топонимических терминов. Так в сборнике байтов, изданном в 1978 г., немало упоминаний рек – Ашкадара, Демы, Удряка, Касмарки, Туяляса, Сакмары и других рек Южного Урала. Эти байты, несомненно, отражают географию создателей байтов.

В «Аннотированном библиографическом указателе по башкирскому устнопоэтическому творчеству», составленном С.А. Галиным и Ф.А. Надршиной и изданном еще в 1967 г., приведено множество баитов с указанием мест выявления и хранения [1, с. 95]. Из многих хранилищ республики, где собрано большое количество арабграфичных баитов, следует выделить Фонд рукописей и старопечатных книг имени акад. АН РБ Г.Б. Хусаинова при Отделе восточных рукописей ИИЯЛ УНЦ РАН. Здесь проводится целенаправленная работа по сбору и транслитерации текстов с арабской графики на кириллицу.

Сравнивая рукописные баиты с баитами, бытующими в устной форме, можно отметить общие и особенные стороны. К общим относится то, что большинство из них посвящено частным трагическим событиям, тяжелой доле женщин, страданиям солдат на войне или в плену. Нередко и те, и другие могут исполняться под определенную мелодию. К сожалению, мелодии многих из них утрачены.

С.А. Искандарова отмечает, что по способу стихосложения башкирские баиты можно разделить на два вида. «К первому виду – пишет она – относятся стихи, в которых применялись нормы арабо-персидского стихосложения, метры аруза. Ко второму – стихи, с использованием тюркского народного метра – силлабического строя» [4, с. 184]. Однако в начале XX в. (1920-ые гг.) и в письменных баитах аруз уступает место силлабической метрике [4, с. 184].

Дальнейшая эволюция баитов показывает, что в поздних баитах, часто даже в их названиях подчеркивается индивидуальное творческое начало. Указание имени автора, времени и места создания встречалось также в зачине баита. Так в Фонде рукописей и старопечатных книг ИИЯЛ под шифром № 51–а1 приведен баит под заголовком «Баит Гайфуллы». Он начинается с упоминания Аллаха и просьбы помолиться за него.

В данном баите описываются события Первой мировой войны:

Висла суын чыкканда
Бер кеше юк ярдамчы...
Ун алты мең кешедән
Бары калды йөз кеше [6, с. 10].

(Переправа через Вислу
Нам все силы отняла...
Лишь сто солдат осталось,
Шестнадцать тысяч полегло).

(Подстрочный перевод наш)

Описывая повседневную жизнь солдат, автор пишет:

Бэрэнге белән кәбестә –
Бар да салдат ашлары.
Кайда барсаң анда ята –
Бар да салдат башлары [6, с. 11].

(Лишь картошка и капуста –
Вот питание солдат.
В какую сторону ни глянь
Лишь мертвые тела лежат)

Как бы обобщая свое описание Гайфулла говорит:

Суғыш хәлен сораңыз –
Тамуғка охшаулары! [6, с. 10].

(Что есть война? На то ответ –
То ли ад, то ли потоп!)

Из текста байта можно понять, что автор был родом из под Самары. Это видно из строк:

Илемездин йырак китдек –
Йырак калды Самарлар [6, с. 11].

(Далеко закинула судьба –
Далека от нас Самара).

По тексту байта видно, что сочинителем являлся башкир. Несмотря на общее соблюдение правописания на «тюрки», он автоматически включает привычное для него башкирское произношение некоторых слов. Например, он пишет «ялтырай», «калтырай», «асы буран, асы жил». Стараясь писать на «тюрки», автор иногда непроизвольно искажает нормы его правописания. Так, скупая по родной стороне, солдат восклицает:

Алтмыш ағач башын кичсәм
Күренүр микән илемез?
Алтун, көмеш чыкмаса да
Сәхрә икән илемез! [6, с. 12].

(Срубив деревьев шестьдесят
Смогу ль увидеть отчий край?
Хоть злата, серебра в нем нет
Там сказочный, там явный рай!)

Здесь видно, что башкирское слово «киҫһәм» создал автор пишет как «кичсәм» – и не по башкирски, и не на «тюрки». Приведенные выше примеры показывают, что байт был написан представителем башкирского народа.

Спецификой байтов является то, что они состоят из двустушии и сочетают жанровые особенности и устного, и литературного творчества. Общим для обоих видов является то, что их можно разделить на две основные тематические группы: исторические и социально-бытовые. К отличительным особенностям можно отнести то, что в письменных арабиграфичных байтах арабские и персидские слова употребляются чаще. Однако, как отмечает Г.Б. Хусаинов, «своеобразная жанровая природа башкирских байтов, их происхождение, история, взаимодействие с другими эпическими жанрами и генетические связи, типологическая общность с татарскими пока еще мало исследованы». [8, с. 478]. В то же время можно заметить, что большинство башкирских байтов, особенно исторических, отличается ярко выраженным национальным колоритом и свойственными лишь им идейно-художественными особенностями.

В байтах о войнах необходимо отметить еще одну немаловажную деталь: Нередко они имеют публицистическую направленность. Так, описывая ужасы сражений и человеческих жертв, они выражают антимилитаристские настроения. Особенно это заметно в байтах о Первой мировой войне. Повествование нередко перерастает в смелый социальный протест против существующего царского строя, против самого царя. Рукописные произведения, созданные солдатами царской армии на фронтах, полны трагизма и выражают стихийный протест против бессмысленного кровопролития, ненависть к царским властям, социальной несправедливости.

Крупные исторические события, связанные с Русско-Японской войной 1904–1905-х гг. и Первой мировой войной, привели к появлению цикла влияние жанра военных, солдатских байтов, сильно испытавших влияние жанра «мунажат». Как пишет Г.С. Галина в своей монографии «Башкирские байты и мунажаты...», «Человек, возможно, никогда не верящий в Аллаха, но оказавшийся на войне и ежедневно встречающийся лицом к лицу с гибелью сотен тысяч людей, поневоле вспоминает об Аллахе: молит его о помощи и вызывает к родным с просьбами помолиться за его жизнь...» [3, с. 32]. Она обращает внимание на то, что среди башкирских байтов о Японской и Германской войнах

практически нет образцов, свободных от этих мотивов. «В результате – как пишет она – многие подобные сюжеты могут быть расценены и как байт, и как мунажат» [3, с. 32].

В текстах письменных байтов чаще начинают появляться элементы языка и диалектов местного населения, где они были созданы. Этот процесс завершился с разработкой и введением башкирского литературного языка в 20-х гг. XX столетия.

Другой особенностью жанра стала смена метрики аруз на силлабическую метрику и в письменных байтах. Этот жанр оказался довольно устойчивым и продолжает по сей день свое существование, сохраняя отдельные элементы традиций, заложенных в него в прошлом.

Источники и литература

1. Аннотированный библиографический указатель по башкирскому устнопоэтическому творчеству / Сост. Галин С.А. и Надршина Ф.А. Уфа, 1967.
2. Башкорт халык ижады. Бәйеттәр. Өфө, 1978.
3. Галина Г.С. Башкирские байты и мунажаты: Тематика, поэтика, мелодика. Уфа, 2006.
4. Искандарова С.А. Арабо-персидские поэтические традиции в башкирских байтах и мунажатах (по материалам экспедиции в Учалинском районе Республики Башкортостан) // Нугуман Мусин: Межкультурный диалоги на евразийском пространстве: Материалы Всерос. (с междунар. участием) науч.-практ. конф., посвящ. 85-летию народного писателя Республики Башкортостан. Уфа 2016.
5. Ишбирзин Э.Ф., Гәләүетдинов И.Ғ., Халикова Р.Х. Башкорт әзәби теленең тарихы. Өфө, 1993.
6. ФРСК ИИЯЛ УНЦ РАН. А 1. № 51.
7. Харисов А.И. Башкорт халкының әзәби мирасы. Өфө, 1965.
8. Хусаинов Г.Б. Гуманитарий. Литература, Духовная культура, Фольклор, История, Археография. Уфа, 2008.
9. Хусаинов Г.Б. Литература и наука. Уфа, 1998.

РАЗДЕЛ V АРХЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Н.А. Заикина, Н.М. Мавлютова
(БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия)

БИРСКОЕ ГОРОДИЩЕ (РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ 1978 г.)

В России археологические исследования на месте предполагаемых строительных работ стали проводить более 80 лет назад. Начиная с 1976 г. с принятием Закона «Об охране и использовании памятников истории и культуры» археологические обследования территорий строительства объектов и трасс будущих коммуникаций приняли массовый и системный характер. С 80-х гг. XX в. охранных спасательных работах принимают участие археологи Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы. В 1974 г. на базе историко-английского факультета Башгоспединститута д. и. н., проф. В.С. Горбуновым была создана археологическая лаборатория; с конца 90-х до 2009 гг. ее возглавляла д.и.н., проф. Г.Т. Обыденнова, с 2010 г. по настоящее время лабораторию возглавляет В.А. Иванов [6, с. 246].

На данный момент в фондах археологической лаборатории БГПУ им. М. Акмуллы хранятся значительные коллекции по поселенческим памятникам различных эпох Башкирского Предуралья. Результаты масштабных стационарных работ экспедиции БГПУ им. М. Акмуллы последних лет, в основном введены в научный оборот [4, 5], в связи с вышеуказанными обстоятельствами, нами предпринята первичная публикация по анализу материалов Бирского городища. В дальнейшем мы планируем подготовить развернутую публикацию данного памятника.

В июле-августе 1978 г. по согласованию с ректоратами Башкирского государственного университета (БГУ) и Башкирского государственного педагогического института (БГПИ) проводились совместные археологические исследования в Кигинском и Бирском районах БАССР.

Памятник находится на узком высоком мысу правого берега р. Белой, на окраине г. Бирска, защищен тремя валами. Памятник известен с XIX в., его описанием занимались П.И. Рычков, Р.Г. Игнатьев, А.А. Спицын. В 1959–1960 гг. на нем произвел небольшие раскопки Н.А. Мажитов [1, с. 94]. Керамический материал коллекции Н.А. Мажитова представлен керамикой межовской, ананьинской и бахмутинской культур.

Возобновление раскопок городища в августе 1978 г. было продиктовано необходимостью уточнения ряда вопросов. Исследователями были поставлены следующие задачи:

- 1) имеется ли на городище слой эпохи поздней бронзы;
- 2) какова его стратиграфическая картина;
- 3) в какой связи с исследуемым памятником находится Бирское поселение.

С этой целью на городище был заложен в 10 м к югу от раскопа Н.А. Мажитова второй раскоп площадью 40 кв.м.

Наблюдалась следующая стратиграфия раскопа: под 5–10 см слоем дерна залегал слой светло-серого гумуса, перемешанного с мелкими известняковыми камнями и галечником мощностью до 45 см. Материковое основание было представлено известняковым монолитом, из которого состоит коренной высокий правый берег р. Белой; поверхность материка неровная.

В раскопе было обнаружено 13 ям различного размера, глубиной до 25 см. Небольшие ямки, очевидно, представляли собой следы от деревянных столбов. Назначение крупных ям № 1–3, 8 нами неясно. Находок в ямах не обнаружено.

Фрагменты керамики, найденные при исследованиях, представлены посудой четырех культур.

Самая ранняя керамика – межовская, залегала на втором штыке. В глиняном тесте примесь толченой раковины. Фрагменты орнаментированы оттисками гладкого штампа в виде «елочки», зигзагов и прочерченных линий. В раскопе было найдено несколько фрагментов раннеананьинской керамики (с примесью толченой раковины в тесте), встречавшейся как в первом, так и во втором штыках. Орнамент состоял из оттисков шнура, в виде прямых, наклонных, ромбовидных фигур. Также было обнаружено, несколько обломков толстостенной посуды (с примесью раковины в тесте) с ямками по шейке, которую предположительно следует отнести к числу кара-абызской керамики. Самый крупный материал представлен бахмутинской керамикой (с примесью песка в тесте), обломков которой насчитывается около 1,5 тыс. Орнамент состоит из круглых ямочных наколов по шейке и тулову [2, л. 44].

В раскопе найдено несколько индивидуальных находок. Из кв. 0–1 происходит железный черешковый нож, со штырьком для крепления рукояти. Второй, подобный описанному нож, найден в кв. 4–2. Обломок глиняного пряслица обнаружен в кв. 0–1. В глине примесь песка и мелких галек. Эти находки, В.С. Горбунов, относит к бахмутинскому времени.

К более раннему времени, эпохе поздней бронзы и раннего железного века относятся: четырехгранное бронзовое шило из кв. 2–2, длиной 15,5 см, несколько костяных поделок: проколка из метакарпальной кости лошади (?), обломок гарпуна, две обработанных кости, одна из которых, по всей видимости, является заготовкой костяного наконечника стрелы. В кв. 3–2 найдена глиняная льячка (в глине примесь раковины). Кроме того, из раскопа происходит обломок каменного топора или молотка. Атрибутация данных объектов к какой-либо культуре не выявлена [2, л. 45].

Таким образом, Бирское городище является многослойным памятником. Городище уместно датировать эпохой поздней бронзы и раннего железа. При совместных исследованиях, проводимых БГПИ и БГУ, были выявлены следующие культуры: бахмутинская, кара-абызская, межовская, ананьинская. По результатам процентного соотношения керамического материала, превалирует бахмутинская культура – 97%, межовская культура составляет – 1,6%, ананьинская культура – 0,8%, кара-абызская культура представлена наименьшим соотношением – 0,6%.

Источники и литература

1. Археологическая карта Башкирии. М., 1976.
2. Горбунов В.С., Обыденнов М.Ф. Отчет о раскопках Юкалекулевского поселения и разведочных работах на территории БАСССР в 1978 г. // Архив лаборатории археологического источниковедения и историографии Башкирского государственного педагогического университета им. М. Акмуллы. Уфа, 1978.
3. Горбунов В.С., Горбунов Ю.В. О некоторых проблемах изучения археологических памятников нового времени // Археологическое наследие Урала: от первых открытий к фундаментальному научному знанию (XX Уральское археологическое совещание). Ижевск, 2016. С. 296–300.
4. Обыденнова Г.Т., Овсянников В.В. «Табынский острог» – исторический памятник XVII–XVIII вв. (К истории изучения) // Известия Самарского научного центра РАН. 2015. Т. 17. № 3. С. 312–318.
5. Обыденнова Г.Т., Овсянников В.В., Бубнель Е.В., Проценко А.С., Бабин И.М. История археологического изучения крепостных сооружений Башкирского Приуралья // Поволжская археология. 2016. № 4 (48). С. 278–295.
6. Проценко А.С. Изучение объектов историко-культурного наследия Республики Башкортостан (Опыт археологической экспедиции БГПУ им. М. Акмуллы, 2011–2013 гг.) // XLVII Урало-Поволжская археологическая студенческая конференция. Кострома, 2015. С. 246–249.

ПОГРЕБЕНИЕ 1 КУРГАНА 6 БЕРЕЗОВСКОГО V МОГИЛЬНИКА В КОНТЕКСТЕ НЕОДНОВРЕМЕННЫХ ПАРНЫХ ПОГРЕБЕНИЙ ЭПОХИ ПОЗДНЕЙ БРОНЗЫ ЮЖНОГО УРАЛА И СРЕДНЕЙ АЗИИ

Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РФФИ и Республики Башкортостан в рамках научного проекта № 16–11–02008/17-ОГОН «Курганы Южного Зауралья»

В середине 50-х гг. XX в. в андроновской, тазабагъябской и бешкентской культурах эпохи поздней бронзы была открыта яркая серия неодновременных парных разнополых погребений, в которых один из покойников подхоранивался к другому спустя некоторое время (это могла быть как женщина, так и мужчина). Мнения исследователей по поводу интерпретации этих погребений были едины – они рассматривались как захоронения равноправных супругов [2, с. 56; 3, с. 217; 8; 5, с. 120; 4, с. 46].

На территории Южного Урала и Западного Казахстана среди известных на сегодняшний день более 60 алакульских парных разнополых погребений доля разновременных крайне невелика, их всего 7 [6, с. 19; 7]. Причем, за последние 50 лет эта выборка пополнилась только одним погребением 1 кургана 6 Березовского V могильника, исследованным экспедицией Национального музея РБ под руководством В.К. Федорова и В.Н. Васильева в 1994 г. [10].

В самом северном среднеазиатском могильнике Кокча 3 всего 15 парных погребений, из них разновременных – 9¹, одновременных – 6 [1, с. 139]. В полностью раскопанном бешкентском могильнике Ранний Тулхар из 8 парных разнополых погребений к разновременным относятся 3, к одновременным – 4, в одном случае одновременность/разновременность погребения установить невозможно [5, с. 118].

Среди разновременных погребений выделяются захоронения, в которых скелет похороненного ранее покойника имеет наименьшую упорядоченность, а иногда представляет собой груды костей. Эти захоронения показывают, что подхоронение второго покойника совершалось спустя промежуток времени, достаточный для скелетирования останков первого погребенного. Нюансы обращения с ними в разных культурных группах никогда ранее не рассматривались.

В целом, выборка таких погребений в отмеченных культурных группах невелика. В алакульской имеется три таких погребения – погребение 1 кургана 6 Березовского V могильника [10, с. 49, 52, рис. 2], погребение оградки 4 и погребение 1 оградки 30 могильника Тасты-Бутак I [8, с. 12, табл. II; с. 20, 21, табл. XXI]. Тасты-бутакские захоронения нарушены, особенно пострадало погребение оградки 4, в том числе и собранные в груды кости первоначально погребенной женщины. Наилучшую сохранность имеет погребение 1 кургана 6 Березовского V могильника. Скелет 1 принадлежал женщине 20–25 лет, которая была уложена в скорченном положении на левом боку, головой ориентирована на северо-восток. Скелет 2, принадлежавший мужчине 30–35 лет представлял собой скопление костей, уложенных с попыткой соблюдения приблизительного анатомического порядка. Череп уложен на правый бок, лицевой частью к северо-востоку. Анатомическая связь черепной коробки с нижней челюстью сохранена. Остальные кости лежали продолговатой грудой, вытянутой вдоль женского костяка в направлении юго-запад – северо-восток. Все позвонки, ключицы и часть ребер были сосредоточены в верхней части груды, обе тазовые кости и крестец – в середине ее, на

¹ Два захоронения отнесены сюда условно, поскольку одно из них (погребение 124) содержало 3 костяка – к мужчине последовательно были подхоронены женщина зрелого возраста и пожилая [1, с. 129–131, 139–140], а в другом находился только костяк взрослой женщины у южной стенки могилы, так что северная часть могилы оставлена свободной, по мнению исследователей, для подхоронения мужчины [1, с. 135–136, 139].

уровне таза женского костяка. Кости конечностей также были уложены, в основном, соответственно их анатомическому расположению, за исключением, бедренных и малых берцовых, находившихся в верхней части скопления, и плечевых, находившихся в нижней. Женщине было придано положение объятий с мужским костяком: левая кисть подсунута под череп мужского костяка, правая уложена на условное плечо. Надо сказать, что есть некоторые сомнения относительно одновременности этого погребения. Все одновременные парные алакульские погребения совершены в могилах, размер которых предусматривал захоронение только одного покойника, размеры же березовской могилы превышают их, как будто она изначально была вырыта с учетом того, что в ней будут захоронены два человека. К тому же компактная уложенность костей мужчины напоминает захоронение-«пакет», обстоятельство сохранности анатомической связи черепа с нижней челюстью, как будто может свидетельствовать в пользу того, что к моменту захоронения женщины останки мужчины не были скелетированы естественным образом, а были очищены от мягких тканей.

Но принять версию одновременности нам не позволяют два обстоятельства. Во-первых, неровные стенки могилы, как будто при ее раскапывании для подхоронения женщины слегка «промахнулись», во-вторых, наличие обломков двух сосудов у СВ стенки могилы, ближе к СВ углу может свидетельствовать, что изначально они находились в могиле и сопровождали мужское погребение, а при раскапывании его были разбиты и вынуты. При одновременном захоронении тела женщины и «пакета» мужчины стенки могилы остались бы ровными, а сосуды целыми.

Погребение оградки 30 Тасты-Бутака I демонстрирует явные черты сходства с березовским захоронением, здесь также к мужчине подхоронена женщина, уложенная на левый бок, а груды костей ранее захороненного мужчины, судя по плану погребения, сформирована так же. К сожалению, у В.С. Сорокина не описано расположение костей в гробе, но на плане видно, что ребра, позвонки и бедренная или плечевая (?) кости имеют то же положение. Заметим, что в тасты-бутацком погребении под костями стоп женщины находятся кости голени мужчины, отстоящие от груди очень далеко, так что о «пакете» и в этом случае говорить не приходится. Несмотря на то, что груды костей из погребения тасты-бутацкой оградки 4 потревожена, на плане видно, что берцовая или плечевая (?) положена также и на том же месте, что и в описанных выше случаях. Таким образом, несмотря на ограниченность выборки предварительно можно говорить об определенной норме при укладке костей ранее погребенных покойников.

Из одновременных погребений могильника Кокча-3, подхоронение к моменту скелетирования останков первоначально погребенного отмечается в трех – 4, 24 и 57 [2, с. 16, рис. 3; с. 26, 28, рис. 5, с. 36–38, рис. 1]. Однако, ни один нарушенный костяк в них не может быть сопоставлен с «грудой костей» из рассмотренных алакульских погребений. Во всех случаях кости ранее захороненных покойников, видимо, были просто сдвинуты¹. В двух случаях подхоронены мужчины к женщинам и в одном – наоборот, женщина к мужчине. Как и во всех погребениях могильника, здесь на левом боку положена женщина, на правом – мужчина.

В Раннем Тулхарском могильнике имеется только одно погребение 43 с подхоронением покойника к моменту скелетирования останков ранее захороненного. В нем кости ног и череп ранее захороненной женщины смещены, а остальные ее кости оставлены на месте [5, с. 33, 34, рис. 22]. Это погребение можно сопоставить с погребением 57 могильника Кокча-3. Кости ног женщины просто сдвинуты при подхоронении мужчины. Закономерность положения женщины на левом боку, а мужчины – на правом, как и во всех погребениях могильника, прослежена и здесь.

¹ Странно, что они были сдвинуты, ведь могила широкая и уместился бы рядом подхороненный, видимо первый покойник погребался в центре и для погребавших было важно, что пара будет также размещена в центре могилы, а не в смещена к какой-то одной из ее стенок.

Общим признаком рассмотренных захоронений является то, что во всех случаях погребены вместе взрослые люди. В двух случаях установлено, что женщина моложе мужчины – в березовском погребении и в погребении 57 Кокчи–3. Подхоранивались как мужчины к женщинам, так и женщины к мужчинам. Кроме одного погребения в алакульской группе, где согласно правилам алакульского парного погребения на левом боку положен мужчина, на правом – женщина, в остальных двух захоронениях также как и в среднеазиатских комплексах, на левый бок положена женщина, на правый мужчина.

Существенным отличием алакульской группы является нормированность формирования груды костей ранее захороненного покойника.

Нельзя обойти вниманием и материалы могильников долины Сват в Пакистане (Лоебанр, Кателай Буткара), где выявлено большое количество парных погребений, причем со значительным преобладанием разновременных, в большинстве из которых один костяк целый (на правом или на левом боку), а другой представлен часто скоплением костей, расположение которых имеет различные варианты [11]. По предположению Д. Стакула в некоторых случаях первоначально погребенный покойник здесь был сдвинут, однако автор также не исключает вторичное захоронение останков [12, с. 48–49].

Однако, сопоставление парных разновременных погребений Южного Урала и Средней Азии с захоронения северо-западного Пакистана это тема отдельного исследования.

Источники и литература

1. Виноградов А.В., Итина М.А., Яблонский Л.Т. Древнейшее население низовий Амударьи М., 1986.
2. Итина М.А. Раскопки могильника тазабагъябской культуры Кокча 3 // МХЭ. М., 1961. Вып. 5. С. 3–96.
3. Итина М.А. История степных племен Южного Приаралья. М., 1977.
4. Кузьмина Е.Е. Андроновские могильники на р. Байту (О некоторых деталях андроновского погребального обряда) // КСИА. М., 1964. № 97. С. 39–49.
5. Мандельштам А.М. Памятники эпохи бронзы в Южном Таджикистане М., 1968.
6. Рафикова Я.В. Совместные погребения эпохи поздней бронзы на Южном Урале: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Ижевск, 2008.
7. Рафикова Я.В. Парные погребения алакульской культуры на Южном Урале // Арии степей Евразии: Эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: Сб. ст. памяти Е.Е. Кузьминой. Барнаул, 2014. С. 228–243.
8. Сорокин В.С. Новые археологические данные к вопросу о развитии древней семьи // Советская археология. 1959. № 4. С. 10–18.
9. Сорокин В.С. Могильник бронзовой эпохи Тасты-Бутака I в Западном Казахстане. М., 1962.
10. Федоров В.К., Рафикова Я.В. Березовский V курганный могильник эпохи бронзы в Южном Зауралье // Башкирский край. Уфа, 1996. Вып. 6. С. 49–71.
11. Antonini C. Silvi, Stacul G. The Proto-Historic Graveyards of Swat (Pakistan). Rome, 1972.
12. Stacul G. Preliminary Report on the Pre-Buddist Necropolis in Swat (W. Pakistan) // East and West. 1966. № 1–2. V. 20.

Е.Г. Шалахов

(ГБУК РМЭ «Замок Шереметева», Юрино, Россия)

К КУЛЬТУРНО-ХРОНОЛОГИЧЕСКОЙ АТРИБУЦИИ ПОЧИНКОВСКИХ КУРГАНОВ НА ЮГЕ ЛЕСНОГО ПОВОЛЖЬЯ

В ходе разведочных работ Марийской археологической экспедиции, осуществленных в бассейне р. Дорогуча в 1987 г., были открыты две курганные группы и одиночный курган, находящиеся в 6000 м к юго-западу от д. Починок Юринского района Республики Марий Эл [3, с. 112].

Первая курганная группа (Починок I) состоит из четырех насыпей – две расположены в центре, третья – в 25 м к юго-западу, четвертая – в 40 м к востоку. Диаметр насыпей у основания колеблется от 12 до 15 м, а высота – от 1 до 1,8 м. Вторая курганная группа (Починок II) выявлена в 150 м к западу от первой. Она состоит из трех насыпей, которые расположены друг за другом – «цепочкой с северо-запада на юго-восток» [3, с. 112]. Диаметр насыпей составляет около 10–12 м. Самая крупная насыпь имеет высоту 2,5 м. Всего в 100–150 м к юго-западу от второй курганной группы зафиксирована одиночная насыпь (Починок III). Ее диаметр – 10 м, высота – около 1 м [3, с. 112].

Первооткрыватель курганов В.В. Никитин не смог определить характер насыпей, но, по крайней мере, структурные особенности, внешние параметры и ориентация объектов предполагаемого курганного могильника, обнаруженного близ д. Починок, заметно отличают его от курганов эпохи бронзы, изученных в Среднем Поволжье [5, с. 47].

По своим внешним признакам, Починковские курганы тяготеют к памятникам писеральско-андреевского типа. Морфология курганных групп Починок I и Починок II в целом близка устройству насыпей Писеральского курганного могильника [2, с. 63; 4, с. 8] и Климкинского курганного могильника [2, с. 35], которые датируются I–II вв. н.э. [1, с. 92].

Курганные насыпи, выявленные В.В. Никитиным у д. Починок, впервые осматривались нами в 1998–1999 гг. Сохранность объектов хорошая. Важно отметить, что памятники раннего средневековья недоступны для любителей незаконного приборного поиска.

Определение четкой хронологической позиции и культурной принадлежности Починковских курганов, расположенных в бассейне р. Дорогуча, станет возможно после стационарных раскопок насыпей.

Источники и литература

1. Михеев А.В. Климкинский и Писеральский могильники (К проблеме идентификации) // Проблемы первобытной и средневековой археологии Волго-Камья. Йошкар-Ола, 2007.
2. Никитин В.В. Археологическая карта Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 2009.
3. Никитин В.В. Материалы к Атласу археологических памятников Республики Марий Эл // Архипов Г.А., Никитина Т.Б. Атлас археологических памятников Республики Марий Эл. Йошкар-Ола, 1993. Вып. 2: Ранний железный век и средневековье. С. 101–128.
4. Халиков А.Х. Памятники писеральско-андреевского типа в волжском правобережье и их этнокультурная интерпретация // Древности Волго-Вятского междуречья. Йошкар-Ола, 1987. С. 8–24.
5. Шалахов Е.Г. Починковские «курганы» и проблема фиксации абашевских древностей // Научная перспектива. 2011. № 3. С. 47–48.

В.Я. Шумкин

(ИИМК РАН, Санкт Петербург, Россия)

СТАНОВЛЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ В МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТИ РОССИИ НА ПРИМЕРЕ АРХЕОЛОГИИ

Работа выполнена в рамках и при поддержке ПФИ Президиума РАН «Историческая память и российская идентичность». Проект «Своеобразие становления и развития регионально-локальной идентичности аборигенного населения Русской Лапландии».

Мурманская область (или Русская Лапландия), географически занимает территорию Кольского полуострова, являющегося северо-восточной частью Фенноскандии и располагается за Полярным кругом. Находясь рядом, по российским меркам, от Архангельска (590 км) и обеих столиц (Санкт Петербург – 1 000 км, Москва – 1 500 км), регион долго считался глухой провинцией. Историки и этнографы еще обращали свое внимание на лопарей (правильнее, саами), удивляясь своеобразию их духовной и

материальной культуре, образу жизни, зачастую строя фантастические истории «возникновения» этой народности, но представить, что «земля мрака и холода», как называли этот край вплоть до середины 19 в. от Р.Х., может иметь много тысячелетнюю историю, никто не мог.

Прорыв в исторический аспект Лапландии произвел академик Карл фон Бер в середине XIX в., великолепными статьями о каменных лабиринтах и первобытной истории Русского Севера, ставшими фактически первыми ростками научного интереса к таким древностям России, которые пробудили и стимулировали интерес гуманитариев к древней истории региона [1].

Последующие сообщения: П.С. Ефименко, А.И. Кельсиева, об обнаружении «местных древностей» долго еще носили лишь описательный характер. Находки были результатом случайных сборов, «дарений» и предназначались, в основном, для разных этнографических и антропологических выставок. Так, например, А.И. Кельсиев в июле–августе 1877г. с целью сбора древностей объехал восточное и северное побережья Русской Лапландии до полуострова Варангер в Норвегии и обнаружил несколько категорий археологических памятников: лабиринты, каменные выкладки, системы ям-ловушек на северного оленя.

В самом начале прошлого века, сотрудник Архангельского статистического комитета К.П. Рева [6] в окрестностях с. Поной (на восточном побережье Кольского полуострова) провел раскопки трех жилищ (позднее средневековые?), шести ям разной формы (пять из них, возможно, также являлись жилищами), исследовал пять лабиринтов. Им были сделаны одни из первых фотографий лабиринтов, составлен их подробный план и проведены раскопки одного из них, приведшие к полному его уничтожению.

Из всех древностей северной Фенноскандии лабиринты (после публикации информации о них К.М. Бэра) привлекли наибольшее внимание как исследователей, так и общественности. Сведения о них находятся почти у каждого путешественника, посетившего Европейский Север. Важным событием в науке стала обобщающая статья выдающегося российского археолога А.А. Спицына [7] о северных лабиринтах, в которой эти сооружения рассматривались наряду с аналогичными памятниками гораздо более полно археологически изученных регионов Норвегии, Швеции, Финляндии. В ней предполагалось, в частности, что данные каменные спиралевидные выкладки должны относиться к глубокой древности.

Последующее двадцатилетие (1908–1927 гг.) можно условно назвать «скандинавским этапом» изучения древностей Восточной Лапландии, который связан с именами А. Хакмана, Г. Хальштрема, Т. Итконена, М. Кампмана, А. Нуммедала, Г. Йессинга, В. Таннера [16].

Важной вехой в истории археологии региона стало изучение в 1928 г. могильника Большого Оленьего острова в Кольском заливе палеоэтнологической партией Антрополого-этнографического отряда Кольской экспедиции АН СССР под руководством А. В. Шмидта. В ходе раскопок было обнаружено 11 погребений сопровождавшихся разнообразным каменным и костяным инвентарем [8]. Это были первые профессиональные археологические исследования в регионе и именно с этого момента ведет свою историю Кольская экспедиция, продолжающая работу по изучению древней истории и по сей день.

Открытие в Северной Норвегии и Финляндии памятников «арктического палеолита» А. Нуммедалем [15] показало влияние и на развитие археологии в Восточной Фенноскандии. В 1936 г. проблема «арктического палеолита» была выдвинута в качестве одной из основных тем Международного конгресса археологов в Осло. В связи с этим Советской секцией АИЧПЕ (INQUA) совместно с ГАИМК была организована экспедиция для изучения памятников «арктического палеолита» на севере СССР. Экспедицию возглавил Б.Ф. Земляков [4] при сотрудничестве П.Н. Третьякова. Результаты этих исследований были очень важны для развития археологии на Севере СССР, был установлен факт заселения этой территории в раннем голоцене, на основании геологических данных

разработана относительная хронология памятников полуострова Рыбачий, не потерявшая своего значения до настоящего времени.

Говоря о довоенном изучении древностей Мурманской области, нельзя не упомянуть о деятельности В.К. Алымова – краеведа и большого знатока истории и этнографии региона. Фактически все исследователи Кольского полуострова обращались к нему за помощью, в которой он не отказывал.

Возобновление археологического изучения Мурманского Кольского археологической экспедицией происходит только после Второй мировой войны под руководством Н.Н. Гуриной [2; 3]. С 1984 г ее возглавил В.Я. Шумкин [10]. К настоящему времени общее количество открытых в Мурманской области памятников достигло шестисот. Вместе с тем, необходимо признать, что полное исследование данного региона еще далеко от завершения, особенно это касается центральных районов и, таким образом, территория Кольского полуострова остается благодатным полем деятельности еще не для одного поколения археологов. Степень изученности региона в количественном отношении несколько отстает от результатов полученных за последние 150–200 лет в соседних скандинавских странах и Карелии, но в качественных археологических позициях ситуация постепенно выравнивается. Опубликовано более 100 научных и популярных статей и 5 монографий в отечественных и зарубежных изданиях. Получены основательные свидетельства о непрерывном заселении региона за последние 10 тыс. лет.

Признавая историческую ценность всех археологических объектов, необходимо выделить памятники имеющие всемирно-историческое значение, волею судеб сохранившиеся на Кольской земле.

1. Единственный в Европейском Заполярье могильник [8; 11] на Большом Оленьем острове в Кольском заливе Баренцева моря (3,5 тыс. л.н.). 2. Уникальные и единственные в Российском Евразийском Заполярье [14; 17] писаницы (8 тыс.л.н.). 3. Понойские и Канозерские [5; 9] петроглифы (5–1 тыс. л.н.). 4. Поселения и жилища (6–3 тыс. л.н.) [13]. 5. Лабиринты (каменные) спиралеобразные сооружения. 6. Саамские культовые и хозяйственные объекты (1 тыс. до н.э. – 17 в. н.э.) [12], свидетельствующие о системе мировоззрения и адаптации аборигенного населения.

Усилия «научных» гуманитариев на Мурманской земле, впрочем, как и представителей иных дисциплин, не были бы столь успешны без поддержки таких местных великих краеведов, последователей дела В.К. Алымова, как И.Ф. Ушаков и его коллега А.А. Киселев, которые своими многочисленными научно-популярными работами доносят в доступной форме до населения новые исследования «узких» специалистов.

Источники и литература

1. Бэр К.М. Донесения академика Бэра об экспедиции в Новую Землю и Лапландию / Пер. с нем. // С.-Петербург. ведомости. 1837. №№ 182, 221, 232.
2. Гурина Н.Н. О датировке каменных лабиринтов Белого и Баренцева морей // 1953.
3. Гурина Н.Н. История культуры древнего населения Кольского полуострова. СПб., 1997.
4. Земляков Б.Ф. Арктический палеолит на севере СССР // Советская археология. М.; Л., 1940. Вып. 5. С. 107–143.
5. Колпаков Е.М., Шумкин В.Я. Петроглифы Канозера. СПб., 2012.
6. Рева К.П. О раскопках К.П. Рева в окрестностях г. Архангельска // Архив ИИМК РАН. Ф. 1. 1900. Д. 162.
7. Спицын А.А. Северные лабиринты // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1904. Вып. 6. С. 101–112.
8. Шмидт А.В. Древний могильник на Кольском заливе // Кольский сборник. Труды антрополого-этнографического отряда Кольской экспедиции. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930. Вып. 23. С. 119–169.
9. Шумкин В.Я. Петроглифы и писаницы Кольского полуострова // Проблемы изучения наскальных изображений в СССР. М., 1990. С. 34–43.
10. Шумкин В.Я. Мезолит Кольского полуострова // Советская археология. 1986. № 2. С. 15–33.
11. Шумкин В.Я. Кольский Оленеостровский могильник эпохи раннего металла в

Мурманской обл. // Проблемы изучения первобытности и раннего средневековья лесной зоны Восточной Европы. Иваново, 2015. С. 177–188.

12. Шумкин В.Я. Этногенез саамов (археологический аспект) // Происхождение саамов. М., 1991. С. 129–149.

13. Шумкин В.Я., Колпаков Е.М., Мурашкин А.И. Исследования Кольской археологической экспедиции ИИМК РАН в Мурманской области // Записки ИИМК РАН. 2009. № 4. С. 77–80.

14. Kolpakov E.M., Murashkin A.I., Shumkin V.Ya., 2008. The Rock Carvings of Kanozero // Fennoscandia Archaeologica. Vol. 25. P. 86–96.

15. Nummedal A. Stone age finds in Ainmark. Oslo, 1929.

16. Seitsonen. Petsamo Maattivuono Rotojoki: two Late Stone Age dwellings excavated by Sakari Palsi in 1929 // People, material culture and environment in the North. Proceedings of the 22nd Nordic Archaeological Conference, University of Oulu, 18–23 August 2004. Oulu, 2006.

17. Shumkin V. Ya. The rock art of Russian Lapland // Fennoscandia archaeologica. 1990. Vol. 7. P. 53–67.

Н.Б. Щербаков

Т.А. Леонова

И.А. Шутелева

(БГПУ им. М.Акмиллы, Уфа, Россия)

Ш.П. Куинн

(UCL Institute of Archaeology, London, England)

ПРОБЛЕМЫ ПРИМЕНЕНИЯ ПЕТРОГРАФИЧЕСКОГО И ГЕОХИМИЧЕСКОГО МЕТОДОВ АНАЛИЗА ДЛЯ КЕРАМИКИ ПОЗДНЕГО БРОНЗОВОГО ВЕКА ЮЖНОГО ПРИУРАЛЬЯ (КАЗБУРУНОВСКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ МИКРОРАЙОН)

Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ (проект № 16-11-02003, «Хронология и палеогенетика позднего бронзового века Южного Приуралья на основе интердисциплинарных методов исследования Казбуруновского археологического микрорайона»)

Поздний бронзовый век Башкирского Приуралья является одним из самых сложных и многомерных периодов в истории региона. Этот период характеризуется мощными миграционными потоками, а также движением идей и технологий. Применение интердисциплинарных методов исследования позволило представить широкий спектр движения отдельных групп населения и принесенных ими материалов и технологических традиций.

Объектом исследования стал Казбуруновский археологический микрорайон Башкирского Приуралья, ограниченный реками Уршак и Белый Ключ, занимающий площадь 23,4 км². Здесь находится группа из 7 поселений и 4 курганных могильников. На примере Казбуруновского археологического микрорайона можно проследить общие тенденции позднего Бронзового века региона. Хронологические рамки позднего бронзового века на территории Башкирского Приуралья определяются, периодом XX – XVIII вв. до н.э. (1930 – 1740 BC Beta Analytic).

В ходе исследования были выявлены направления для определения технологической и миграционной мобильности позднего бронзового века Башкирского Приуралья. Основной стала проблема соотнесения движения технологий производства и источников ресурсов для производства керамики. Это связано с определением источников ресурсов для производства в регионе, а также проблемой удаленности ресурсов для производственной деятельности обществ позднего бронзового века. Географическое положение исследуемой территории между Европейской частью Евразии и Средней Азией позволяет проследить динамику движения людей и технологий.

Фокус применения интердисциплинарных методов исследования был направлен на массовый материал. Прежде всего, это керамика культурных слоев памятников позднего

бронзового века Казбуруновского археологического микрорайона: Казбуруновские I курганы, Усманово – 3, поселение, Мурадым – 8, поселение. Результаты позволили обозначить новые аспекты развития и трансляции технологий, и использования ресурсов исследуемой территории.

В ходе исследований 2016 г. был проведен геохимический анализ образцов керамики Казбуруновских I курганов, Усманово – 3, поселения, Мурадым – 8, поселения. Были сделаны петрографические прозрачные шлифы, и был проведен инструментальный геохимический анализ керамики позднего бронзового века. Цель этого анализа состояла в том, чтобы охарактеризовать керамику и сгруппировать ее с точки зрения сырья и технологий производства.

Образцы керамики были сопоставлены петрографически и геохимически с четырьмя образцами глины, собранными на территории, примыкающей к памятникам археологии, из окружающего ландшафта, чтобы ответить на вопрос о возможных источниках сырья и местах производства керамики.

В ходе изучения керамики были применены следующие методы: небольшие части всех восьми образцов керамики были пропитаны эпоксидной смолой и подготовлены в качестве стандартных петрографических тонких срезов в Институте археологии Лондонского университетского колледжа. Подготовленные прозрачные шлифы изучались при увеличении 25–400х под поляризационным световым микроскопом. Они были классифицированы в петрографические группы и интерпретированы с точки зрения их составляющих сырья и технологий производства. Четыре образца глины были гидратированы, образовав маленькие брикеты, затем обжигались в электрической печи при 800° С. Затем из них были изготовлены прозрачные шлифы для прямого сравнения с керамикой под микроскопом.

Все образцы керамики и глины также были геохимически охарактеризованы с помощью ИСП–АЭС на кафедре наук о Земле Лондонского королевского университета им. Холлоуэя. Небольшие части каждого образца размалывали до мелкого порошка и растворяли при помощи фтористоводородной кислоты (HF). Поверхности керамических образцов сначала обрабатывали сверлом из карбида вольфрама, чтобы избежать загрязнения от культурного слоя поселений. Всего было изучено 32 основных, малых и микроэлементов (Al, As, Ba, Ca, Cd, Ce, Co, Cr, Cu, Dy, Eu, Fe, K, La, Li, Mg, Mn, Na, Nd, Ni, P, Pb, Rb, Sc, Sm, Sr, Ti, V, Y, Yb, Zn, Zr).

Точность измерений была определена путем анализа двух международно-признанных стандартов глины, SARM69 (Ceramic 1) и GBW 07312 (Stream Sediments). Было обнаружено, что относительная погрешность <5% для всех микроэлементов и <10% для всех основных элементов, за исключением фосфора. Точность контролировалась путем измерения одного и того же образца несколько раз и указывала на то, что машина была очень стабильной. Элемент цирконий (Zr) известен, что он не замещается гафнием (Hf), но он был измерен с высокой точностью (2% относительной погрешности) в стандарте GBW 07312, поэтому был сохранен. Фосфор был отброшен из-за его низкой точности по сравнению с другими элементами и потому, что он, как известно, сохраняется в керамике. Вторичный кальцит был виден в пустотах в образце керамики в прозрачных шлифах, поэтому кальций был исключен из набора данных, несмотря на то, что этот минерал присутствует в качестве первичных включений в глинистом сырье в некоторых образцах. Известно, что элементный кобальт связан с карбонатами, поэтому его также удалили из дальнейшего анализа. Наконец, элемент кобальт был удален из-за его присутствия в буре и долото из карбида вольфрама, используемом для очистки керамических образцов.

Концентрации остальных 28 элементов исследовали с использованием многомерных статистических данных, чтобы выявить сходство состава и различия между проанализированными образцами. Это было выполнено с использованием анализа основных компонентов (PCA) и иерархического кластерного анализа (HCA). Эти два метода выполнялись как по необработанным данным в миллионных долях (ppm), так и по

одному и тому же набору данных, преобразованному в логарифмы базы – 10. Шаблоны исследовались с использованием двумерных диаграмм рассеяния выбранных элементов.

Представленные выше анализы показывают, что образцы Усманово – 3, поселения композиционно и технологически связаны друг с другом. Такое близкое соответствие между этими двумя методами позволяет предположить, что эти образцы были изготовлены с использованием тех же самых методов подготовки сырья и способов приготовления формовочной массы. Это означает, что они могли быть изготовлены на одной территории и одной группой людей. Один из образцов керамики Мурадым – 8, поселения несмотря на то, что он был похож на другие образцы керамики материалов в прозрачном шлифе, геохимически отличен от них. Это указывает на то, что, хотя он был изготовлен с использованием аналогичного сырья и технологии подготовки в прошлом, глина и / или обожженного шамота имели различный состав. Учитывая, что он был найден на другом поселении, это может означать, что оно было сделано в другом месте и, возможно, другой группой людей.

Петрографическое и геохимическое несоответствие между образцами обожженной керамики из Усманово – 3, поселения и двумя анализируемыми образцами глины с территории, примыкающей к поселению, по-видимому, указывает на то, что этот материал не использовался в их производстве. Хотя это может свидетельствовать о том, что керамика не была сделана в Усманово – 3, поселении. Аналогичным образом, два образца глины, собранные около Мурадым – 8, поселения, не соответствуют фрагментам обожженной керамики из этой территории, что указывает на то, что он также не был изготовлен из этой глины, обнаруженной рядом с поселением.

Стоит отметить, что образцы глины, собранные с двух участков, композиционно связаны друг с другом с точки зрения их геохимии и петрографии. Это может быть объяснено тем, что участки расположены на сходной геологической основе и / или на одной и той же речной системе. Имея это в виду, а также несоответствие между образцами сырья и образцами обожженной керамики с обоих поселений, можно предположить, что керамика является неместного происхождения и был привезен из другого района. Хотя присутствие шамота в последнем может изменить химический состав сырья глины, используемых в их производстве, это вряд ли объяснит несоответствие, наблюдаемое в этом отчете.

Отмечена геохимическая связь между анализируемыми образцами глины и богатым тальком образцом керамики из Мурадым – 8, поселения. Учитывая, что ни один из образцов глины не содержит талька, возможно, эти отличительные включения были добавлены в керамику. В этом случае местный источник глины мог быть использован в качестве сырья глиняного теста. Богатый тальком фрагмент керамики не имеет петрографического отношения к анализируемым образцам глины.

Р.М. Юсупов
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 1995 г. БАШКИРСКОГО КЛАДБИЩА Д. КАРА-АГАЧЕВО ЗИЛАЙРСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН*

В ходе охранных археологических раскопок 1995 г., автором были произведены рекогносцировочные антропологические исследования в 0,3 км к северу от бывшей д. Кара-Агачево (Динмухаметово) Зилайрского района Республики Башкортостан, на левом берегу степной речки Бузавлык (правого притока р. Таналык), в 3,5 км северо-восточнее с. Матраево в пределах заброшенного кладбища, занимающего вершину и склон холма.

* Текст заведующего Отделом этнологии и антропологии ИИЯЛ УНЦ РАН, кандидата исторических наук Р.М. Юсупова (1951–2011) включен в качестве Приложения в археологический Отчет за 1995 год Г.Н. Гарустовича.

Надмогильные сооружения. Визуально на площадке неогороженного деревенского кладбища определяется наличие более 100 погребений. Надмогильные сооружения представлены одиночными каменными плитами, вкопанными в изголовье захоронений. На отдельных надгробиях заметны слабо различимые надписи, вырезанные арабским шрифтом, по которым можно датировать кладбище XIX – первой половиной XX в. На каменных блоках при визуальном осмотре тамги или родовые знаки не фиксируются. Каменные оградки по периметру могил не обнаружены.

Погребальный обряд. Захоронения совершены по мусульманскому обряду, в подбоях в южных стенках могил, без использования гробов и вещей, с поворотом лица на Киблу (Мекку). Ориентировка могильных ям запад – восток, с отклонениями на северо-запад и юго-восток, что связано с сезонными вариациями точек восхода и захода солнца.

Размеры и глубина могильных ям варьируют в зависимости от пола погребенных; длина их около 2 м, ширина до 1,2 м – у мужчин, у женщин меньше. Глубина – от 1,2 до 1,5 м. Женские могилы более глубокие, чем мужские. Мужчинам яму заглубляли до сосковой линии копающего, женщинам – уровня плеч. Детские могилы гораздо меньше по глубине и размерам. На поверхности отдельных могил (и рядом с ними) обнаружены кусочки древесного угля, что указывает на зимние захоронения, когда приходилось оттаивать мерзлый грунт зажженными кострами.

Все погребения совершены в подбоях, которые вырубали в нижней трети южной стороны могил. Ширина подбоя равна 60 см, высота 50–60 см от уровня дна могилы. Вход в подбойную нишу перекрывался древесным материалом. Судя по остаткам плаха, вначале древесные колья наклонно приставляли к южной стенке могилы, а на них укладывали доски, бересту и др., чтобы земля не попадала внутрь подбоя. После засыпки могилы покойный внутри ниши оказывался как бы в изолированной от могильной ямы камере.

Все без исключения умершие ориентированы головой на запад. Лицевая часть черепа повернута на юг. Покойные лежали в вытянутом положении, на спине или правом боку; верхние конечности вытянуты вдоль туловища, кисти рук уложены в области лобка. Ноги вытянуты.

Конструкции могильной ямы и подбоя не отличается от таковых в остальных группах башкир Республики Башкортостан. Надмогильные сооружения в виде отдельных плит в изголовье погребенных характерны, в основном, для южных и юго-восточных этнографических групп башкир.

Антропологический материал. Основной целью проведенных раскопок являлось получение краниологического материала по южным, юго-восточным группам башкир. Краниологический материал по башкирам Зилаирского района РБ получен впервые, что не только поднимает научную значимость выявленного материала, но и восполняет пробел на антропологической карте Южного Урала.

За весь период работы в сентябре 1995 г. было вскрыто 34 погребения, из них 11 мужских, 16 женских, остальные – детские. Пол определялся по морфологическим особенностям черепа и тазовым костям. Хорошо выраженный половой диморфизм не вызывал сомнений в определении половой принадлежности умерших. Возраст определялся по степени зарастания межкостных швов мозгового черепа, а также учитывалась стертость жевательной поверхности коренных зубов.

Различного рода аномалий, дефектов строения отдельных костей и скелета в целом не обнаружено. Явно выраженной патологии на костях скелета также не выявлено, если не учитывать следов гиперминерализации на отдельных скелетах, указывающих на нарушение минерального обмена веществ или воспалительные процессы в области суставов.

Краниологическая характеристика. Описание и измерение черепов производилось по традиционной программе Р. Мартина [1]. Программа включала 102 признака с указателями. Угол поперечного изгиба лба, а также суммарная оценка горизонтально профиля и строения переносья, определялись по методу, предложенному И.И. Гохманом [3, с. 88–98; 4, с. 5–34].

Мужские и женские краниумы характеризуются относительно крупными размерами. На мужских черепках костный рельеф резко выражен, что отчетливо демонстрирует строение затылочной области, сосцевидных отростков, надбровных дуг и углов нижних челюстей. Продольный и поперечный диаметры черепов большие, по указателю – мезокранные.

Высота мужских и женских черепов средняя, как от точек базион, так и порион. Ширина черепной коробки в мужской и женской выборке средняя. Лицевой скелет хорошо профилирован, скуловой диаметр, высота лица не выходят за пределы средних размеров. Орбиты у мужчин резко очерчены, подпрямоугольные; у женщин – более округлые. Выступление носовых костей к линии профиля умеренное. Переносье в мужской серии относительно высокое, узкое; в женской – низкое. Лицевой скелет на обоих уровнях горизонтальной плоскости умеренно профилирован. В вертикальной плоскости у мужчин не обнаружено ярко выраженной прогнатии. Тенденция к прогнатизму больше выявляется на женских черепках. Клыковые ямки умеренно выражены.

Сравнительный анализ с сериями черепов из других районов Башкортостана показывает, что исследуемая серия укладывается в пределы вариации признаков черепов из Баймакского (Кусеево) и Мелеузовского районов (Иштуганово) Республики.

В целом, можно заключить, что серия черепов из Кара-Агачево смешанного европеоидно-монголоидного происхождения, с преобладанием европеоидного компонента. Типологически, в предварительной форме, можно выделить два комплекса признаков, характерных для современных рас: первый – южно-сибирский тип (в отличие от казахов, здесь монголоидный компонент гораздо меньше) и второй, так же смешанный, – нечетко выраженная вариация между уральским типом и расой среднеазиатского междуречья. Для более четкой характеристики и изучения вопроса происхождения этих типов необходимо дальнейшее проведение раскопочных работ в Баймакском и Зилаирском районах РБ [2, с. 108–111. Приложение 2].

Источники и литература

1. Алексеев В.П., Дебец Г.Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М., 1964.
2. Гарустович Г.Н. Научный отчет об археологических работах в Хайбуллинском районе Республики Башкортостан, на р. Таналык в 1995 г. // Архив Уфимского научного центра РАН. Приложение 2.
3. Гохман И.И. Угол поперечного изгиба лба и его значение для расовой диагностики // Вопросы антропологии. М., 1961. Вып. 8. С. 88–98.
4. Гохман И.И. Происхождение центральноазиатской расы в свете новых антропологических материалов // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1980. Т. 36. С. 5–34.

РАЗДЕЛ VI
РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО
И КОЧЕВЫЕ НАРОДЫ ЕВРАЗИИ XVI–XIX вв.:
В РАКУРСЕ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Б.А. Азнабаев
(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

КОНЦЕПЦИЯ Д.СНИТА И БАШКИРСКОЕ ОБЩЕСТВО XVI–XVII вв.

В своем фундаментальном исследовании, посвященном истории империи Чингисхана, Н.Н. Крадин и Т.Д. Скрынникова убедительно доказали, что государственность не была необходимой для кочевников [2, с. 30]. Все основные процессы у кочевников протекали в рамках отдельных домохозяйств. Все политические и социальные противоречия разрешались в рамках традиционных институтов. Необходимость в объединении кочевников возникает только в случае войны за природные ресурсы, организации грабежей земледельцев и экспансии на территорию с целью установления контроля за торговыми путями. Основанием для формирования государственной структуры у кочевников является фактор военного господства, необходимый для фиксации неравенства. Насколько вообще кочевникам свойственен эгалитаризм в отношениях между сегментами внутри кочевого общества?

В этой связи нельзя не отметить дискуссию между сторонниками и противниками концепции существования родоплеменных структур у евразийских кочевников. Книга Дэвида Снита «Безголовое государство» явилась свидетельством того, что фукианское учение о научных дискурсивных практиках распространилось и на сферу исследований обществ номадов. На основании эпистемологического подхода Д.Снит сделал вывод о том, что понятия «род», «племя», «генеалогическое родство» являются не более чем языковыми кодами и схемами восприятия, необходимыми для оправдания колониального подчинения. Автор считает, что аутентичным языком описания политической структуры кочевых социумов является категориальный аппарат феодального общества [10, с. 71, 74, 86]. Книга Снита создала благоприятную почву для возобновления теоретических диспутов конца 90-х гг. XX в. относительно социальной структуры кочевников Евразии. Критика отдельных положений книги Д.Снита заслуживает особого аналитического разбора. Отметим лишь наиболее убедительные контрдоводы Н.Н. Крадина, Т.Д. Скрынниковой [3, с. 4–5; 8, с. 117–128; 9, с. 206–208]. Экстраполяция социальной структуры монгольского общества на всех номадов от Северной Евразии до Африки неизбежно приводит Снита к недооценке уникальности исторического бытия каждого кочевого этноса. К примеру, в XVII – XVIII вв. на территории юго-восточной окраины Российского государства обитали четыре кочевых и полукочевых народа, а именно – башкиры, калмыки, ногаи и казахи. Даже изучение этих обществ обнаруживает принципиальное их различие по таким аспектам как наличие единого лидера, стратификация, характер связей между родовыми структурами, масштабы и формы инкорпорации иноплеменников, отношение к российской власти и т. д. К примеру, если у калмыков и казахов родовая аристократия (белая кость) действительно выступала в качестве властного распорядителя, то у башкир родовые структуры могли возглавляться пленными инородцами. Так, в 20-х гг. XVIII в. бывший калмыцкий пленник Вакшура Назаров стал влиятельным старшиной Терсяцкой волости [5, л. 34]. Не было никакого различия между кочевыми и оседлыми башкирскими волостями. Все они имели равные права на общие охотничьи угодья в яйцких степях и на соляные месторождения на Илеке. Оседлые башкиры так же как их кочевые сородичи, были обязаны охранять южные рубежи Уфимского уезда и участвовать в башкирских йыйынах.

Очевидно, что следует согласиться с основным выводом А.М. Хазанова о том, что у евразийских кочевников не прослеживается зависимость социальной позиции индивида от порядка его рождения [7, с. 292]. Однако это не говорит еще об отсутствии неравенства между родовыми структурами. Определенная иерархия между сегментами кочевого социума прослеживается у древних монголов, крымских татар, ногаев и калмыков. В качестве наиболее известных примеров можно указать на отегю-бойолов (otegu-boyoul) Монголии XII – начала XIII вв. или эмбинских ногаев в улусе Дайчина в середине XVII в. В обоих случаях подчинение основано на факте завоевания, хотя зависимые кочевники сохраняли свободу передвижения и родовую организацию. Одновременно специфика кочевого хозяйства и традиции самоуправления неизбежно создают условия для разрушения подобной зависимости. Все политические и социальные противоречия разрешались в рамках традиционных институтов. Появление отношений господства и зависимости в кочевой среде вызывало перенапряжение всего социума, с которым невозможно было справиться только внутренними ресурсами общества. Выход из критической ситуации, как правило, выражался либо во внешней экспансии, либо в намеренной консервации эгалитарных структур общества. В последнем варианте наблюдается формирование социальных институтов, которые ограничивают развитие социальной стратификации и исключают вероятность концентрации власти в одних руках. В историографии, по вполне объяснимым причинам, наиболее исследован именно первый вариант. Для башкирского общества были свойственны традиционные институты поддержания эгалитарных отношений, препятствующих возникновению институциональной иерархии родовых структур. Впрочем, у зауральских родов башкир, оказавшихся в сфере непосредственного подчинения шибанидов, иерархия родовых структур сохранялась вплоть до XVI в. А.-З. Валиди отмечает, что главенствующие племена, на которых опирались ханы, имели общее название «карачы». Они составляли отдельные «тумены» [1, с. 52]. Однако большинство представителей этих родов ушли из Башкирии в Маверанахр в XV–XVI столетиях. Оставшиеся на Южном Урале представители некогда могущественных кланов быстро смешались с башкирами. В XVII в. представители этих кланов в Башкирии не имели никаких правовых преимуществ по отношению к менее знатным башкирским родовым структурам. Там, где сохранялась ханская власть, иерархия родовых структур оставалась важным социальным институтом государственного управления. Согласно исследованию Д.М. Исхакова, в Крымском и Казахском ханствах ведущая роль в управлении государством принадлежала 4–5 кланам [4, с. 12]. Это отличало родоплеменную структуру башкир от кочевого общества казахов, в котором были старшие и младшие роды. Примечательно и то, что ногайцы – прежние властители Башкирии, при включении в башкирское сословие в конце XVI – начале XVII в. не имели никаких преимуществ во владении вотчинными землями перед другими башкирскими родами. Более того, часть оставшихся в Уфимском уезде ногайцев была вынуждена сначала стать припущенниками (арендаторами) у башкир. В прошении Бабиша Аслаева из Телевской волости, написанном в 1680 г., видно, что его дед Кубеляк в конце XVI в. был ногайцем и состоял припущенником у башкир Табынской волости. Он получил право пользоваться угодьями башкирской вотчины на условиях выплаты ясака [6, л. 1]. Потомки этих ногайцев – припущенников получили вотчинные права на занимаемые ими земли и стали владельцами части угодий башкирского племени Табын.

Таким образом, историческая судьба некогда могущественных сибирских кланов и прежних властителей края ногаев, оставшихся в Башкирии, свидетельствует о том, что башкирскому обществу в XVI–XVII вв. был свойственен эгалитарный тип отношений между родоплеменными объединениями.

Источники и литература

1. Валиди А.-З. История башкир. Уфа, 2010.
2. Крадин Н.Н., Скрынникова Т.Д. Империя Чингис-хана. М., 2006.

3. Крадин Н.Н. Понятие племя в современной антропологии // Петербургские славянские и балканские исследования. 2015. № 2 (8). С. 4–12.
4. Исхаков Д.М. От средневековых татар к татарам нового времени (Этнологический взгляд на историю волго-уральских татар XV–XVII вв.). Казань, 1998.
5. РГАДА. Ф. 248. Оп. 15. Д. 821.
6. РГАДА. Ф. 1173. Оп. 1. Д. 770.
7. Хазанов А.М. Кочевники и внешний мир. Изд. 3–е, доп. Алматы, 2002.
8. Kradin Nikolai N., Skrynnikova Tatyana D. «Stateless head». Notes of revisionism in the studies of Nomadic Societies // *Ab imperio*. 2009. № 4. P. 117–128.
9. Khazanov Anatoly M. Review of David Sneath, *The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and the Misrepresentation of Nomadic Inner Asia* // *Social Evolution & History*. 2010. № 2. Т. 9. P. 206–208.
10. Sneath D. *The Headless State, Aristocratic Orders, Kinship Society and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*. NY., 2009.

В.Б. Бесолов

(СКАЦ МАА, Владикавказ, Россия)

ЯДРО И ОСЬ КАК ДВУЕДИНАЯ СТЕРЖНЕВАЯ ОСНОВА ФОРМИРОВАНИЯ АРХИТЕКТУРЫ ЖИЛИЩА И ПОСЕЛЕНИЯ МОНГОЛАЗЫЧНЫХ НОМАДОВ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ

Архитектурное наследие монголоязычных номадов отличается многими композиционными, конструктивными и художественными особенностями и творческим своеобразием: спецификой планировочной композиции и пространственной структуры, характером конструктивной системы и эстетической выразительностью формы жилища и поселения. Поистине уникальные в своей геометрической основе жилища и поселения кочевников и полукочевников еще не исследованы в надлежащей степени обстоятельности и с основательных методологических позиций нынешних достижений мирового архитектуроведения. В веденных в научный обиход исследованиях – альбомах, монографиях, разделах и статьях, архитектурно-конструктивное наследие монголоязычных номадов рассматривается, преимущественно, с археологических, этнологических, искусствоведческих, культурологических позиций, но отнюдь не с позиций теоретических основ и методологических принципов современного архитектуроведения.

За малым исключением, в фундаментальной гуманитарной науке все еще отсутствуют основополагающие научные труды, в которых имелся бы весь свод необходимых графических и фотографических материалов натурного обследования жилища и поселения кочевников и полукочевников. В равной степени поныне почти нет фундаментальных научных исследований по жилищу и поселению монголоязычных номадов, отличающихся сугубо историко-архитектурным подходом и написанных языком и стилем архитектуроведа-ориенталиста.

Более того, по архитектуре жилища и планировке поселения кочевников и полукочевников до сих пор так и не рассмотрены в аспекте компаративного анализа черты общности: 1) с архитектурой жилища и поселения древних оседлых племен и народностей; 2) с мемориальной и культовой архитектурой стран Христианского и Мусульманского Востока.

Крайне важно выявить роль, место и значение достаточно самобытных архитектурно-планировочных традиций и своеобразной строительной техники кочевников и полукочевников в этнокультурных ареалах и административно-территориальных субъектах Российского государства.

Созданное на протяжении тысячелетий монголоязычными номадами кочевое жилище – войлочная юрта (гэр) идеально соответствовало традиционному семейному укладу и хозяйственно-бытовым потребностям, ибо каркасное жилище всецело было удобным при транспортировке, сборке и разборке. Разобранная юрта погружалась в телеги

и с помощью волов, верблюдов или лошадей перевозилась от стоянки к стоянке, непрерывно двигаясь и вытягиваясь подобно каравану, идущему друг за другом.

Все элементы и детали каркаса юрты строго унифицированы и стандартизированы, доведены до совершенства. Изначально настилался дощатый пол и устанавливался решетчатый остов юрты. Затем деревянный каркас мобильного жилища снаружи обтягивался натуральным войлоком, а сверху покрывался войлоком разнообразной и редкостной окраски и овечьими шкурами. Внутри по ходу движения часовой стрелки настилался вентилируемый в теплое время года пол, покрывался кошмой, расставлялась мебель и утварь. Диаметр юрты среднего размера достигал около 7 м, высота же колеблется в пределах 3 м.

Юрты очень громадны и вместительны, просторный интерьер неописуемо красивый и достаточно светлый, со всех сторон имеются окошки и форточки, они в случае необходимости покрываются войлоком. По вертикали в зените шатрового покрытия юрты предусматривалось светодымовое окно. Инсоляция, аэрация и освещение в юрте осуществляются через верхнее отверстие, которое одновременно является как бы солнечными часами для определения времени дня. В организованном таким способом едином жилом пространстве было тепло и светло, микроклимат в нем благополучно влиял на здоровье человека и общества.

Весьма странно, что в археологических раскопках XX в., проводимых в древнейших горных странах Евразии, были обнаружены двухколесная арба и четырехколесные повозки. В археологических культурах эпохи энеолита и бронзы археологами были найдены глиняные модели архитектурного морфотипа жилища на колесах. В связи с этим представляет большой научный интерес давно выявленная учеными-ориенталистами информация исторического источника. В древнем литературно-эпическом памятнике монголов – «Сокровенном сказании» – упоминается о передвижных кибитках на колесах. Передвижные жилища, установленные на одноосные – четырехосные телеги, запрягались быками. Они представляли собой «кочующие города», постоянно встречавшиеся на пути следования европейских путешественников – ученых, купцов и паломников.

По письменным сведениям многих ученых-путешественников известно о том, что мобильные жилища-кибитки ранее существовали не только у монголоязычных номадов, но также и у многих других кочевых и полукочевых народов степей Евразии, в т. ч. у тюрков и тюркоязычных татар, башкир, ногайцев, гуцулов и других номадов¹.

Поскольку основным занятием в хозяйстве кочевых и полукочевых племен и народов Великой степи было охота и скотоводство, поэтому при регулярной смене пастбищ им приходилось переезжать на новые места и, тем самым, преодолевать большие расстояния. В сложных жизненных обстоятельствах стационарно смонтированное на арбе или повозке жилище, несомненно, логически было оправдано, ибо отпала необходимость в его регулярной сборке и разборке при его установке на определенном месте. Смонтированные с особой тщательностью и мастерством жилища на колесах, как правило, имели слегка овальную форму, дверные проемы имелись с обеих сторон по продольной оси. В отличие от жилищ феодальной знати дома на повозках простых кочевников-скотоводов были скромными как по размеру, так и по устройству, внешнему декору и внутреннему убранству.

Надо полагать, что передвижные жилища на телегах функционально были оправданы, как при дальних кочевьях, так и в стратегически важных военных перемещениях. Жилища на колесах никакого существенного влияния не оказали на

¹ Очень важные описания и зарисовки, выполненные западными и восточными авторами, путешествующими в эпоху средних веков и нового времени по степям Евразии с целью ознакомления с бытом, культурой и образом жизни номадов, способствуют получению более полного представления по архитектуре кочевых и полукочевых народов Великой степи. В научных трудах востоковедов и этнографов, которые являются авторами исследований по истории и культуре номадов, обильно цитируются и комментируются описания (заметки, записи, зарисовки и дневники) путешественников.

развитие архитектуры кочевых народов, с прогрессом транспорта, быта и хозяйства и возникновением временных поселений они потеряли свое функциональное значение, постепенно были совсем сняты с телег и устанавливались в обычном порядке.

Постепенно конструкция и эстетика юрты совершенствовалась, она стала более приземистой и обрела обтекаемую форму, более устойчивую против сильных ветров. Разумеется, идеальные пропорциональные соотношения частей и целого достигались творческим подходом к созданию архитектуры мобильного сборно-разборного жилища. Надо полагать, что у мастеров по изготовлению каркаса юрты имелась эмпирически созданная на протяжении веков и тысячелетий конкретная модульная система.

Отрадно отметить, что при многолетнем и упорном постижении творческих закономерностей типологии и формообразования юрты, современному монгольскому архитектору Дажаву удалось проникнуть в творческие тайны старых мастеров и создать теорию конструирования юрты.

Столь же значительный творческий и, разумеется, научный интерес представляет и планировочная структура поселения, образуемого из множества юрт. При непрерывных кочевьях вся совокупность юрт разбирается, вместе с перегонем скота на новые пастбища, перевозится на новое место и снова собирается. Вся операция по разборке юрты занимает один час, а при сборке – максимум два часа.

Как правило, каждый раз на тщательно подобранной и более возвышенной местности, юрты устанавливаются не где-либо или кому как вздумается, а по такому способу, чтобы из каждой юрты были видны находящиеся на лоне природы дети и старики. Общее расположение юрт на территории стана кочевников средневековой Монголии называлось по-монгольски хурээ (курень, круг). В курене юрты всех членов племени располагались почти по кругу, тем самым, образуя временное укрепление.

Иными словами, по возможности все юрты устанавливаются почти по окружности и, причем, во всех юртах дверные проемы бывают ориентированы к эпицентру – ядру этой окружности. Это крайне важно, так как каждая женщина в своей юрте или находясь у юрты и занимаясь хозяйственными делами, имеет отменную возможность наблюдать за детьми и пожилыми людьми, да и сами оказываются в безопасной зоне, не так страшной от нападения зверей¹.

Таким образом, все юрты, располагаются концентрически и почти на одинаковом расстоянии от центра образуемого ими внутреннего двора. А если мысленно оболочкой охватить все юрты кочевого поселения, то получится огромное, грамотно организованное внутреннее пространство, напоминающее по форме сферу, похожую на гигантскую юрту!

Итак, по композиции плана юрты и по структуре планировки поселения общества кочевников-скотоводов, мы обнаруживаем центр и периферию. В первом случае центром замкнутого внутреннего жилого пространства является сердцевина юрты, а во втором – центром огражденного открытого внешнего пространства является ядро поселения, т. е. эпицентр внутреннего двора. Такова первая уникальная архитектурно-планировочная особенность композиционного формирования на местности жилища и поселения монголоязычных номадов Великой степи!

Теперь попытаемся выявить специфические черты в организации структуры внутреннего пространства юрты и в объемно-пространственной композиции поселения общества кочевников-скотоводов. Если горизонтально юрта симметрично планируется вокруг центрального ядра, то вертикально она формируется так же концентрически симметрично вокруг возвышающейся из ядра стержневой оси «очаг–окно». Именно таким методом образуется структура внутреннего пространства юрты.

Идентичным, но более масштабным способом формируется объемно-пространственная композиция поселения общества кочевников-скотоводов. В поселении

¹ Основные научные издания и публикации (текстовые сведения, графический и фотографический материал) по архитектуре и планировке, а также по художественному убранству и декору кочевых и полукочевых народов Великой степи приведены в списке источников и литературы.

вертикальная ось возвышается из ядра – эпицентра внутреннего двора, окаймленного почти концентрически расположенными юртами, но в центре огражденного открытого внешнего пространства, естественно, вертикализм значительно преобладает и является осью «ядро–светило» гигантской полусферы, опирающегося на приземистый цилиндр!

Резюмируя смысл выявленной научной концепции, следует заключить: в архитектурно-планировочной структуре и пространственной композиции всех типов сооружений, от юрты и до поселения, образованного юртами, буквально все организовывается концентрически и, непременно, вокруг вертикальной оси, вырастающего из горизонтального ядра!

По настоящее время архитектура жилища и поселения кочевников-скотоводов воспринимается как творчество низшего уровня, в лучшем случае – второстепенного качества. Однако реальность отнюдь не такова. Выявленные нами архитектурно-конструктивные и планировочные особенности номадов ясно свидетельствуют о том, что уровень эмпирического мышления кочевников-скотоводов удивительно высок и обладает вселенским размахом. Отдельно юрта, и поселение из юрт, напоминают метро-ритмический строй, образованный из осей «очаг–окно», концентрически нарастающий по вертикали от периферии к центру и завершающийся единственной вертикальной осью «ядро–светило»!

На методологической основе архитектуроведческого компаративизма выявлены черты сходства в жилище, поселении, мемориальном и культовом зодчестве кочевых и полукочевых народов Великой степи и древних оседлых племен и народов Горных стран. Весьма странны совпадения конструктивной системы при грамотной организации структуры внутреннего пространства материальной формы центрального жилища. Например, размеры и объемы юрты определяются количеством хан, т. е. числом каркасных решеток цилиндрической стены. Чем больше их, тем больше объем жилища. Юрта малого размера имеет 4-е ханы, т. е. она состоит из 4-х сборных стеновых звеньев, средняя – из 5–6-ти, а большая – из 8–12-ти.

Самая распространенная 4-ханная юрта не имеет внутренней опоры, и вся ее конструкция удерживается деревянным решетчатым каркасом цилиндрической формы. В юртах, имеющих более пяти хан, устанавливают внутренние опоры, поддерживающие верхнее покрытие и придающие устойчивость и жесткость жилищу. В 5–6-ханных юртах устанавливаются две опоры, а в 8–12-ханных гэрах – четыре свободно стоящие опоры. Инсоляция, аэрация, освещение и удаление дыма в юрте осуществляются через верхнее отверстие – тоно, которое одновременно является как бы солнечными часами для определения времени дня.

Разве не парадоксальны совпадения в идентичной композиции, структуре и форме древнейшего центрального жилища народов и стран горного пояса Евразии? По структуре внутреннего пространства и характеру расстановки столбов в интерьере и, следовательно, по устройству перекрытия можно определить несколько разновидностей архитектурного морфотипа центрального жилища, составляющих две группы: первая, с пристенными опорами – двенадцатистолбный $/2 \times 4 + 4/$, а вторая, со свободно стоящими опорами – двухстолбный $/1 + 1/$, далее, трехстолбный $/2 + 1/$, затем, четырехстолбный $/2 + 2/$ и, реже, восьмистолбный $/2 \times 4/$ морфотип.

Надо полагать, что это – основные производные от единого, рудиментарного архитектурного морфотипа древнейшего центрального жилища со светодымовым отверстием в зените над открытым очагом, находящегося в середине композиции плана и составляющая вертикальную ось структуры внутреннего пространства «очаг–окно–светило».

Методом компаративного анализа удалось обнаружить черты общности в формировании юрты номадов и древнейшего центрального жилища ранних индоевропейцев горного пояса Евразии. Более того, творческая общность проявляется и в мемориальной и культовой архитектуре кочевых и полукочевых народов Великой степи и стран Христианского и Мусульманского Востока.

Во многом еще не исследованы пути и закономерности преемственности лучших традиций народного зодчества, которые таят в себе специфические особенности композиции, структуры и формы, а также художественный стиль и эстетическая выразительность проверенных временем творческих произведений. Для компетентного специалиста вовсе не секрет, что в основе монументальной мемориальной и культовой архитектуры всегда прослеживаются истоки народного зодчества, в особенности центрального жилища. Кстати, возможно проследить связь происхождения национальной архитектуры от формы народного жилища, в истории культуры почти всех стран и народов. Но это уже новая тема другого самостоятельного исследования.

Надеюсь, что читатель уже усвоил, что вертикализм жилища и поселения является геометрической, композиционной, семантической и символической составляющей традиционной архитектуры номадов Великой степи! Именно поэтому крайне важно выявить роль, место и значение самобытной культуры кочевников и полукочевников в этнокультурных ареалах и административно-территориальных субъектах Российского государства.

Как явствует из вышеизложенного мной, номады не только понимали и ценили вегетативный покров почвы, и не только радовались солнцу или дождю, а, более того, они в совершенстве обладали эмпирическими знаниями и на протяжении дня и ночи ощущали столь необходимые для сохранения генофонда этноса энергетические потоки между Землей и Космосом.

Источники и литература

1. Викторова Л.Л. Монголы: Происхождение народа и истоки культуры. М., 1980.
2. Древнемонгольские города: Сб. ст. Москва, 1965.
3. Жуковская Н.Л. Категории и символика традиционной культуры монголов. М., 1988.
4. Майдар Д. Архитектура и градостроительство Монголии. Москва, 1971. Т. 1: Очерки по истории.
5. Майдар Д. Памятники истории и культуры Монголии / Под ред. акад. А.П. Окладникова. М., 1981.
6. Майдар Д., Пюрвеев Д. От кочевой до мобильной архитектуры. М., 1980.
7. Майдар Д., Турчин П. Разноликая Монголия: Этнографический очерк. М., 1984.
8. Минерт Л.К. Памятники архитектуры Бурятии. Новосибирск, 1983.
9. Пюрвеев Д.Б. Архитектура Калмыкии. М., 1975.
10. Роль кочевых народов в цивилизации Центральной Азии. Улан-Батор, 1974.
11. Ткачев В.Н. История монгольской архитектуры. М., 2009.
12. Цултэм Н.-О. Искусство Монголии с древнейших времен до начала XX века. М., 1984.
13. Щепетильников Н.М. Архитектура Монголии. М., 1960.

Н.Н. Великая
(АГПУ, Армавир, Россия)

ИНТЕГРАЦИЯ НОГАЙЦЕВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КАВКАЗА В ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ ПОЛЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ (КОНЕЦ XVIII – НАЧАЛО XX в.)

Притеречье было освоено ногайцами еще до распада Ногайской Орды (середина XVI в.). В XVII в. на Тереке кочевали ногайцы и Большой и Малой орды. В этот период ими была освоена значительная территория. Источники начала XVII в. сообщают как о левобережных, так и затеречных ногайцах [см.: 1, с. 41, 235], которые испытывали сильнейшее давление калмыков и кумыков. Это заставляло ногайцев искать защиты, становиться «под руку» Российского государства. Во время Каспийского (Персидского) похода 1722 г. Петр I принял ногайцев под свое покровительство и закрепил за ними степи Терского левобережья. Сюда перешли кочевать около 1 000 семейств [5, с. 24]. После того как Россия была вынуждена уступить Персии территории Прикаспийской низменности в

1735 г., часть затеречных ногайцев (найман, кипчак, аскоштамгали, терек) не захотела оставаться в пределах Персии и перешла на подконтрольные России территории. Они и составили основу караногайской общности.

В 1790-е гг. на землях, где проживали ногайцы, было образовано четыре приставства, в том числе и Караногайское. Его создание способствовало сохранению указанной этнической группы, которая лучше других сохранила традиционную материальную и духовную культуру, особый караногайский диалект.

Центром Караногайского приставства стала ставка Терекли-Мектеб, где находился пристав и его помощники, торговые лавки и др. Караногайское приставство поэтапно входило в Кавказскую область, Ставропольскую губернию, а с 1888 г. – в Терскую область.

Таким образом, массовое перемещение групп ногайцев на территорию Терского левобережья произошло в XVIII в. Оно было вызвано не экономической целесообразностью, а политическими причинами. Здесь ногайцы оказались под контролем российских властей, определявших как район их обитания, так и размеры повинностей, социальную структуру и пр.

В 30-е гг. XVIII в. на территории Терско-Кумского междуречья им были отмежеваны земли «с полной свободой от всяких платежей и повинностей» [см.: 6, с. 42]. Однако такое положение продолжалось недолго. С образованием в конце XVIII в. Караногайского приставства ногайцы стали выполнять многочисленные натуральные повинности: поставляли арбы для перевозки грузов и провианта на Линию, содержали почтовые станции, кордоны, должностных лиц. Такие повинности сохранялись в течение всего дореформенного периода.

В 1822 г. на основе материалов, собранных с мест, разрабатывается «Устав об управлении инородцев», в котором была сделана попытка соединить элементы российской государственности и законодательства с традициями местного самоуправления и обычного права нерусских народов. Недостаток в «степных законах» должен был дополняться российскими актами. По общегосударственным установлениям предлагалось рассматривать только уголовные дела. Все прочие передавались в словесные суды. Но такой порядок юрисдикции ограничивался местами проживания «инородцев». Руководствуясь «Уставом», в 1825 г. караногайцы должны были избрать органы самоуправления (голову, двух старшин и казначея) [3, л. 25], которые подчинялись караногайскому приставу, а также Главному приставу магометанских народов.

С 1827 г. начинает действовать (до революции 1917 г. включительно) «Положение о кочевых инородцах». Оно предусматривало сохранение выборного самоуправления, судов по адату (обычному праву) и шариату (мусульманскому праву). Уголовными делами занималась российская администрация, но в первой половине XIX в. таковых было крайне мало: одно дело в 5–6 лет [8, с. 10]. Уголовными преступлениями считались измена, возмущение, грабеж, поджог, угон скота стоимостью более 100 руб.

Дела, касающиеся взаимоотношений с соседями (армянами, грузинами, казаками) и содержащие претензии о поправах, неплатежах, захвате земель, скота и пр., в первой половине XIX в. довольно часто решали Моздокский и Кизлярский суды [4]. Здесь были представители кочевников, что способствовало их приобщению к государственному праву.

По свидетельству современников, в Караногое и к началу XX в. действовали три закона: русский имперский (законы Российской империи), татарский народный (адат), арабский религиозный (шариат). Причем главную роль играло обычное право, на основе которого решалось большинство дел (согласно А.И. Якобию, 23 из 35) [9, с. 18]. По адатным нормам рассматривались дела в отношении почетных лиц, духовенства, родителей, родственников, кражи (до 100 руб.), долговые дела, «дурное поведение» и др. Обычное право ногайцев предусматривало различные виды наказаний. Убийство вора на месте преступления оставалось без последствий. Подозреваемый в преступлении должен был доказать свою правоту клятвой или наличием двух свидетелей. Если вина была доказана, вор возвращал имущество потерпевшему. В других случаях виновные

подвергались увещанию (если в первый раз совершили проступок), телесным наказаниям (до 100 ударов розгами), штрафам, высылке [2, с. 203–205].

Дела по шариату вели кадии. Они рассматривали ссоры жены с мужем, родителей с детьми, нарушение правил религии, свадебные дела, раздел наследства. Таким образом, не только в начале XIX в., но и в конце его, ногайцы рассматривали обычное право как приоритетное, предпочитали во внутренних делах руководствоваться адатом и шариатом, а не законами Российской империи.

В то же время во взаимоотношениях с соседями и властями на первый план постепенно выступали российские законы. Как писал современник, уже в середине XIX в. между караногайцами появились «такие дельцы и ходатаи по делам, которые знают даже судную часть законов», то есть люди, хорошо знакомые с российским законодательством [7].

Очень медленное «врастание» караногайцев в российскую социально-правовую систему объяснялось, прежде всего, особенностями их хозяйственно-культурного типа, что приводило к определенной автономности и замкнутости этноса. Сказывалась и слабая связь с российскими регионами, определенная изолированность от главных культурных центров Северного Кавказа, неразвитость светского образования и двуязычия.

Источники и литература

1. Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г. Этническая история Северного Кавказа в XVI – начало XIX вв. М., 1993.
2. Гимбатова М.Б. О некоторых нормах обычного права ногайцев (XVIII – начало XIX в.) // Северный Кавказ: геополитика, история, культура: Материалы всерос. научн. конф. М.; Ставрополь, 2001. Ч. 1. С. 203–205.
3. Государственный архив Ставропольского края. Ф. 249. Оп. 3. Д. 332.
4. Государственный архив Ставропольского края. Ф. 444. Оп. 1. Д. 921.
5. Зинева З.З. Восточная политика России и ногайцы Северо-Западного Прикаспия // Вопросы северокавказской истории. Армавир, 1996. Вып. 1. С. 23–27.
6. Калмыков И.Х., Керейтов Р.Х., Сикалиев А.И.-М. Ногайцы. Черкесск, 1988.
7. М. Татарское племя на Кавказе // Кавказ. 1859. № 87.
8. Павлов А.М. О нагайцах кочующих по Кизлярской степи. СПб., 1842.
9. Якобий А.И. Тюрки степей Северного Кавказа. СПб., 1901.

Г.Н. Гарустович

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ РЕГИОНАЛЬНЫХ ГРУПП БАШКИРСКОГО НАРОДА В XVI–XIX вв.: ЗНАЧЕНИЕ, ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Исторический период XVI–XIX вв. объективно является важным хронологическим отрезком в этнической истории башкир, временем окончательного формирования единой народности (а затем и нации), с самобытной культурой и своими особыми этнографическими чертами. Во второй половине II тысячелетия происходит повсеместное утверждение ислама в народных массах. Данный социальный процесс повлиял чуть ли не на все стороны жизни этнического сообщества: самосознание, психологию, поведенческие и коммуникативные стереотипы, базовые модели материальной и духовной культуры, и т. д. Мусульманские черты неизбежно затрагивали также семейную обрядность, в первую очередь, похоронную.

В XVI–XIX столетиях происходит замена первоначальной погребальной обрядности (условно называемой нами «раннемусульманской») на современную (ортодоксальную) ритуалистику. И мы пытаемся уловить окончательное приведение элементов похоронной обрядности в соответствие с нормами шариата (причем, в территориальной и

хронологической плоскости); при минимуме локальных отклонений и без пережиточных черт периода политеизма. В принципе, изучение данных нюансов входит в «сферу интересов» этнологии, но и археология здесь может «сказать свое слово». На основе проверенных практикой полевых методик достигается детальная фиксация элементов погребальной обрядности, а также появляется возможность их надежного археологического датирования. Кроме того, при раскопках заброшенных кладбищ возникает основа для анализа краниологической источниковой базы специалистами-антропологами; с перспективами дальнейших исследований ДНК, и т. п.

Несмотря на несомненную актуальность темы, к сожалению, на сегодняшний день мы имеем не так уж много материалов интересующего нас хронологического периода. В нашем регионе «всплеск» интереса к процессу изучения старых башкирских кладбищ был положен во второй половине XIX в. в связи с планируемым открытием в Москве Антропологической выставки 1879 г. В эти годы на Южный Урал приезжает Ф.Д. Нефедов.

Он был одним из первых археологов представившим специалистам-антропологам Москвы коллекцию черепов из древних захоронений Южного Урала. Для получения краниологических материалов башкир он проводил раскопки заброшенных кладбищ в Белебеевском уезде – вблизи дер. Заптово (Зайтово?) Бишиндинской вол. на реке Каратбаш и рядом с дер. Япрыково на р. Ик [3, с. 97–99]. Особенный интерес представляет антропологическая выборка с территории кладбища у дер. Япрыково (XIV в., Туймазинский р-н РБ), сохранившаяся до наших дней. Нефедов вскрыл здесь 8 могил и сообщает о том, что раскопки продолжил помощник губернского землемера Беликов. На заброшенном кладбище бывший дер. Карат им были раскопаны 32 могилы.

В 1876 г. сотрудниками Общества естествознания при Казанском университете в Башкирию был отправлен медик Н.М. Малиев. Свои полевые исследования он проводил в Белебеевском уезде Гайна-Емановской вол., близ дер. Ильчигулово (Миякинский р-н РБ). Заброшенное кладбище расположено на правом берегу р. Демы, в 1,5 верст. (1,6 км) вниз по течению от деревни. «Могильные насыпи возвышались... на пол аршина (0,35 м)... и были обложены кругом камнями... Покойников клали... в боковые ниши... Кроме костей человека лежавших, обыкновенно, с вытянутыми вдоль тела руками, таким образом, что голова обращена была к востоку, а ноги к западу (?! ; видимо, в реалиях головой на запад – Г.Г.)... Главное приобретение мое заключалось в 5 черепах – 3 мужских и 2 женских; двух женских тазах и одной отдельной нижней челюсти» [2, с. 10–11]. Исследователь упоминает также о раскопках еще одного заброшенного кладбища в Белебеевском уезде, у д. Туатей, но не приводит никакой информации об итогах своих полевых работ.

В 1879 г. в Казанском университете открылась археолого-антропологическая выставка. Студент Казанского университета С. Чугунов писал о том, что все черепа были распределены по трем группам, при этом хронологические коллекции русских, татар, вотяков, мордвы, калмыков и башкир вошли во II группу. Древние башкирские черепа составляют, по мнению С.М. Чугунова, «производное монгольского типа» [6, с. 1, 4].

Позднее в башкирском Зауралье раскопки проводил врач Д.П. Никольский. В районе Кыштымских заводов (Челябинская обл.), он вскрыл в 1884–1886-х гг. несколько «старых башкирских могильников» (Кыштымовские дачи-1 и -2, «У косога моста») с каменными насыпями [4, с. 53–56]. Безы Inventарные захоронения, совершенные по мусульманскому обряду, до сих пор практически не с чем сравнивать. А потому их научную значимость сложно переоценить.

Уже в советское время, в 1965 г. Г.В. Юсупов заложил 2 небольших раскопа между каменными мавзолеями XIV в. Тура-хана и «Малым кэшэн» в Чишминском р-не и расчистил 4 погребения без вещей. Ранее в длинных южных стенках могильных ям были выкопаны подбойные ниши (ляхет). Подбой закрывались наклонно поставленными дубовыми досками. В раскопе выявлены остатки 2 подростков и 2 взрослых людей. Все умершие лежали вытянуто на спине с ориентировкой головы на запад. Черепа повернуты на правый висок лицом к югу (в сторону Мекки). Руки и ноги вытянуты.

В наши годы исследования старых кладбищ были продолжены профессиональными археологами Н.А. Мажитовым, В.Н. Васильевым, В.К. Федоровым (Кантуба-2, Учалинский р-н) [5, с. 34–46], А.И. Лебедевым (Кубагушево, Учалинский р-н), Г.Н. Гарустовичем (Кадырово-1 и -2, Дуванский р-н) [1, с. 25–32], В.Т. Петриным (Байрамгуловский-1, Перевозный-9, Сигаево-3а, и др. Аргаяшский р-н Челябинской обл.). Приходится сожалеть, что не все материалы опубликованы, и, тем не менее, накопление источниковой базы продолжается.

Источники и литература

1. Гарустович Г.Н. Мусульманская погребальная обрядность северо-восточных башкир в эпоху позднего средневековья // Вестник АН РБ. 2016. № 2 (82). Т. 21. С. 25–32.
2. Малиев Н. Антропологический очерк башкир // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете при Казанском ун-те. Казань, 1876. Т. 5. Вып. 5.
3. Нефедов Ф.Д. Отчет о поездке в Башкирию // Антропологическая выставка 1879 г. Т. III. Ч. 1. Известия Общества любителей естествознания, археологии и этнографии. М., 1878. Ч. 1. Вып. 1. Т. 35. С. 96–99.
4. Никольский Д.П. О раскопках древних башкирских могил в Екатеринбургском уезде // Записки Уральского общества любителей естествознания. Вып. 2. Екатеринбург, 1890–1891. Т. 12. С. 53–56.
5. Рафикова Я.В., Федоров В.К., Васильев В.Н. Курганы Кантуба-2 в Южном Зауралье // Вестник Южно-Уральского гуманитарного университета. Серия «Социально-гуманитарные науки». 2017. № 2. Т. 17. С. 34–46.
6. Чугунов С.М. Антропологический материал Антрополого-археологической выставки в г. Казани в 1879 году. Казань, 1880.

С.А. Голованова
(АГПУ, Армавир, Россия)

КОЧЕВНИКИ-КАЛМЫКИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ КАВКАЗСКОГО ЛИНЕЙНОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА (XVIII–XIX вв.)

Правительственный курс на утверждение численного преобладания казачества на Северном Кавказе, которое рассматривалось в качестве одной из важнейших опор российской государственности, осуществлялся и за счет перевода в казачье состояние представителей различных местных этнических групп. За «азиатцами разного звания» [9], в обыденном сознании казаков, считавших себя «природными», закрепилось устойчивое восприятие их как «казаков инородцев», известных также как особый слой служилых казаков «новокрещенов» [10, с. 44]. По данным на 1877 г., «инородцы» в основном входили в состав Кизлярского и Горско-Моздокского округов, численность их соответственно составляла 7,2 и 4,3 тыс. чел. [10, с. 44]

С момента, когда в регулирование численности казаков начали вмешиваться российские власти, меняются причины и характер причисления северокавказских народов в казаки. Наблюдались случаи перевода в войсковое сословие осетин, кабардинцев, абазин, армян, грузин как единичные, так и целыми селениями, обществами; по собственному желанию или принудительно, волевым решением кавказской администрации [6, с. 98–107].

Во второй половине XVIII в. была сделана попытка к обращению в казаки кочевников-калмыков. Сохранившиеся источники показывают, что не было как четкой продуманной политики властей, так и готовности самих кочевников-калмыков к смене сложившегося образа жизни, к социокультурной переориентации, поэтому процесс их седентаризации растянулся фактически на столетие и не дал желаемых результатов.

Первый шаг был сделан, когда 200 семей Ака-Цатонова рода, кочевавших по северо-западному побережью Каспийского моря, согласились принять христианскую веру. Переход в православие являлся обязательным условием при вступлении в казачью общину. Русская администрация на Северном Кавказе и духовенство совершили в 1764 г. обряд

крещения, и с этого времени в документах они стали упоминаться как «крещенные калмыки». Однако, как отмечал И. Бентковский, священнослужители оставили их «без попечения и назидания в истинах христианской веры» [1, с. 35].

Следующий шаг был сделан 3 марта 1777 г. По приказу генерала Г.А. Потемкина астраханской губернатор Якобий должен был переселить «крещенных калмыков» на вновь основанную укрепленную линию по р. Терек и присоединить к Моздокскому казачьему полку. Место их расселения было выбрано не случайно. С 1765 г. в Моздоке была сформирована горская казачья команда из числа беглых осетин и кабардинцев, исповедовавших христианство. Семьи этих казаков составили в Моздоке свободное общество под название «Казачей братии». Официально калмыки были причислены к Моздокскому казачьему полку, но продолжали оставаться в пределах своих кочевий между реками Кумой и Гайдуком в Астраханской губернии [8, с. 93].

В 1833 г. калмыки напомнили о себе, обратившись к наказному атаману Кавказского линейного казачьего войска генерал-майору Верзилину, с прошением о наделении их землей между Маджарской и Гайдуковской соляными заставами [8, с. 93].

Специальная комиссия, ссылаясь на Генеральный проект размежевания по Кавказской линии, отказала им в выделении просимых территорий и одобрила предложение генерала Вельяминова о расселении их в станицах. По спискам, подготовленным комиссией, намечалось поселить: в Наурскую, Ищерскую и Галюгаевскую – по 10 семейств, Стодеревскую – 5 семейств; в станицы Волжского казачьего полка: Незлобную – 15 семейств, в Приближную и Беломечетскую – по 10 семейств; в станицы Горского казачьего полка: Курскую – 14 семейств и Государственную – 25 семейств [2]. Политика по разделению этнических групп была узаконена «Положением о Кавказском линейном казачьем войске», закрепившем размещение «азиатцев», поступивших в Войско, «преимущественно по станицам, удаленных от передовой кордонной линии» [9, л. 6].

В 1837 г. было выработано специальное соглашение по переселению калмыков, которое предполагало постепенную адаптацию их к новым условиям жизни. В частности предусматривался трехлетний срок, по истечении которого, они могли переводиться в служащие казаки. При этом полковым командирам предписывалось привлекать калмыков к несению службы только совместно с казаками, чтобы «приучить к русскому языку» и «приблизить к оседлой жизни и к понятиям христианской веры» [1, с. 42].

Однако планы по расселению по станицам не были восприняты самими калмыками, так не учитывали их интересов. В сентябре 1838 г. 14 доверенных лиц прибыли в Ставрополь. В прошении излагалась просьба «об оставлении их в настоящих местах жительства по тому уважению, что переход от кочевой жизни к оседлой, перемена климата и употребление пресных вод на новых местах водворения, неминуемо подвергнет их смертности, а скотоводство – совершенному истреблению» [8, с. 93–94]. Царское правительство вынуждено было разрешить калмыкам кочевать между реками Кумой и Гайдуком.

В материалах Государственного архива Ставропольского края сохранилась переписка о передаче в казачье сословие 68 калмыков, принявших православную веру, хутора Птичьего Ставропольского края, и определения им места жительства в станице Новотроицкой [3, 4]. В 1841 г. 234 семьи (всего 899 чел.) калмыков Малодербентского улуса Кубетова рода приняли христианство и перешли в казачье войсковое сословие, с причислением к Моздокскому казачьему полку. В одном из документов имеется запись: «Будет ли польза от причисления воскрещенных калмыков в состав Линейного казачества?» [5, л. 127].

Таким образом, попытка изменения социального статуса калмыков и образа их жизни не привела к желаемым результатам. Интеграция и степень адаптации в иной социокультурный мир кавказского линейного казачества во многом зависели от наличия общего в шкале их ценностей, в культурных и политических традициях этноса.

Кочевникам-калмыкам удалось сохранить свою этническую самобытность и культурные традиции.

Источники и литература

1. Бентковский И. Моздокские так называемые калмыки // Ставропольские губернские ведомости. 1880.
2. Бурда Э. Представители народов Кавказа в составе Терского казачества [Электронный ресурс] // <http://www.apn.ru/index.php?newsid=22718>.
3. Государственный архив Ставропольского края (ГАСК). Ф. 444. Оп. 1. Д. 1116. Л. 1–25.
4. ГАСК. Ф. 444. Д. 1407. Л. 1–484.
5. ГАСК. Ф. 79. Оп. 1. Д. 1060. Л. 127.
6. Голованова С.А. Государственная политика России по регулированию численности казаков Терека и Кубани в XVIII–XIX вв.: Этнодемографический аспект. Армавир, 2014.
7. Канукова З.В., Гацаева Л.Б., Хубулова Э.В. Этническая группа «крещенных калмыков» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. 2010. № 2. С. 26–30.
8. Омельченко И.Л. Терское казачество. Владикавказ, 1991.
9. Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 131. Оп. 59. Д. 242.
10. Трехсотлетие Терского казачьего войска. 1577–1877 / Сост. А. Писарев. Владикавказ, 1881.

М.З. Закиев

(ИЯЛИ АН РТ, Казань, Россия)

ОТ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА К АДЕКВАТНОЙ ТЮРКОЛОГИИ

В XIX в. английские историки начали усиленно пропагандировать свои эгоцентрические взгляды на историю народов. Они утверждали, что Европа с самого начала принадлежала только европейцам, что в самых плодородных регионах Азии первоначально жили лишь индоевропейцы, другие народы сформировались якобы значительно позже и они пришли на свои современные территории как дикие кочевники, как завоеватели «исконных» территорий европейцев. Такой взгляд английских историков на историю получил термин *европоцентризм*. «Европоцентризму... весь мир – только варварская периферия Европы», – емко сказал Л.Н. Гумилев [2, с. 319].

Уже во второй половине XIX в. ученые и общественные деятели, например, А.И. Герцен, отметил кризис европоцентризма [1, с. 7].

В советское время, точнее в 1967 г. С.Н. Артановский выпустил в Ленинграде большую монографию «Историческое единство человечества и взаимное влияние культур». Самоназвание книги уже полностью опровергает основную идею европоцентризма о формировании неевропейских народов намного позже европейцев. В этой книге автор доказывает полную несостоятельность европоцентристского мировоззрения, призывает к переходу исторической науки к «картине мира, в основе которого лежал принцип единства всемирной истории и культурного развития человечества» [1, с. 7].

Чтобы оправдать свои выдумки, европоцентристы выдвигали разнообразные теории о происхождении, способах существования и передвижения неевропейских народов. Например, тюрков они считали самыми молодыми, «неисторическими» народами. По их мнению, тюрки ничего существенного не сумели внести в человеческую историю. Они сформировались якобы только в IV–V вв. н.э. на Алтае и оттуда лишь в VII–IX вв. н. э. под влиянием выдуманного европоцентристами великого переселения народов распространились по тем регионам, где они сейчас живут.

Признание переселения неиндоевропейцев равносильно тому, что они все были кочевниками. Иногда кочевниками называют те народы, которые в пределах своей страны кочуют из летовки (жэйлэу) до зимовки (кышлау) и обратно, но такое движение в понятие «кочевничество» не входит. Европоцентристы кочевниками считают только те народы,

которые уходят из своей страны, со своей территории в другие регионы, где уже живут другие народы, где их встретят или дружественные, или враждебные соседи. Если такую обстановку представлять со всей сложностью, то легко прийти к разумному выводу о том, что переселение народов и кочевничество – это совершенно нереальная выдумка европоцентристов.

Если реально смотреть на вещи, то нетрудно представить, что переселение и перемена насиженных мест, ландшафта совершенно невыгодно людям, разумным, занимающимся производительным трудом. Переселение, перемена ландшафта были характерны периоду первоначального расселения народов по регионам, т. е. периоду, когда люди еще не занимались производительным трудом, были охотниками и собирателями готовых природных продуктов.

Когда же наступил период производительного труда, люди, этносы стремились жить в том регионе, где они привыкли к ландшафту, приспособили свою производительную деятельность к природным условиям своего региона и не были заинтересованы в переселении в другие регионы с иными природными условиями.

Таким образом, английские историки, стараясь оправдать свои европоцентристские эгоцентрические устремления, внесли огромную путаницу в историческую науку.

Такой небольшой доклад я решил написать тогда, когда в материалах подготовки конференции увидел констатацию того факта, что башкиры когда-то были кочевниками. Я в своей книге «Этногенез тюрков, болгар и башкир», изданной Академией наук РБ в 2011 г., попытался доказать, что башкиры, как и другие народы, не были кочевниками [3, с. 248 – 255].

Источники и литература

1. Артановский С.Н. Историческое единство человечества и взаимное влияние культур. Л., 1967.
2. Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993.
3. Закиев М.З. Этногенез тюрков, болгар и башкир. Уфа, 2011.

Ш.Н. Исянгулов

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ О ТИПАХ ЛЕТНИХ КОЧЕВЫХ ГРУПП У БАШКИР

В историографии утвердилось мнение о том, что башкиры в XVI–XIX вв. в летний период кочевали небольшими пастбищно-кочевыми группами в 10–15 хозяйств. Однако есть все основания считать, что существовали и другие типы кочевых групп.

И.И. Лепехин, побывав среди башкир предгорных районов Башкортостана, следующим образом описал их летние кочевые группы: «В летней кочевке по большей части разделяются они на семьи, так что кочевку составляют сродственники» [6, с. 53]. И.Г. Георги также писал, что «в летних их деревнях бывает от 5 до 20 юрт (Б. Тырма); и по тому они большия деревни разделяют на меньшие летние станы» [2, с. 89]. Н. Попов писал, что с выходом на летние пастбища, башкиры Пермской губернии «располагают свои коши, т. е. деревни, при речках и поставляя в одном месте для лучшей удобности от 5 до 20 юрт (тырма)» [8, с. 14]. А.П. Чулошников, опираясь на вышеприведенные сведения И.Г. Георги и архивные источники, обосновал, что летом более или менее крупные аулы с количеством дворов от 10 до 50 разделялись на более мелкие группы в 5–20 юрт в каждом [9, с. 7].

Наибольший вклад в изучение проблемы внес Р.Г. Кузеев. Он писал, что одной из характерных черт родоплеменной организации башкир являлась многостепенность их родоплеменной структуры. Родоплеменная структура находилась в постоянном движении и развитии. В частности, одной из таких частей были родовые подразделения, представлявшие собой группу родственных семей (5–30 домохозяйств), ведущих индивидуальное хозяйство, но объединенных общим пользованием пастбищами и

коллективным выпасом скота. Члены родового подразделения селились всегда смежно, образуя в ауле отдельные кварталы. Они назывались у башкир ара (у юго-восточных, южных и западных башкир), или аймак (северо-восток). Члены родового подразделения имели общую тамгу и на летние кочевки выходили совместно. Родовые подразделения в XVII–XVIII вв., и даже позднее сохраняли определенное единство в общественной и семейной жизни. Несколько семейно-родственных групп (родовых подразделений) могли составлять аул (аульную общину) [5, с. 160–177, 224–309].

В работе «Зауральские башкиры» Р.Г. Кузеев еще более развил свои взгляды на семейно-родственные группы башкир. По его мнению, башкиры когда-то (так, северо-восточные башкиры примерно до XV в.) и летом, и зимой кочевали сравнительно небольшими группами семей, составляющими аймаки. В среднем в аймак входило 15–20 семей, в основном семьи родных, двоюродных братьев, дядей, племянников и т. д., потомки по мужской линии одного общего предка. В этом смысле аймаки он назвал патронимическими семейно-родственными группами. В общественной жизни эти аймаки наследовали некоторые функции рода, что дает основание считать их подразделениями рода. С увеличением скота в аймаке из него выделялась новая небольшая семейно-родственная группа [4, с. 376–380].

Точка зрения Р.Г. Кузеева о пастбищно-кочевых группах башкир получила широкую известность среди исследователей. Так, его мнение о летнем кочевании башкир небольшими семейно-родственными группами поддержал и развил Р.З. Янгузин [11, с. 174].

В то же время в дальнейшем С.Н. Шитова, изучая традиционные поселения и жилища башкир, уточнила выводы Р.Г. Кузеева. Она писала, что у башкир оренбургских степей и отрогов Урала кочевые группы соседних деревень поддерживали летом определенную связь между собой. Обычно кочевые группы располагались в долине одной реки, на расстоянии видимости – в 1–2 км друг от друга, иногда на некоторых этапах кочевания собираясь вместе. С.Н. Шитова подчеркивает, что на юге летние кочевые группы были большими, нежели в горнолесных и лесостепных районах [10, с. 64–70]. Однако мнение С.Н. Шитовой об особенностях летнего кочевания южных башкир во многом осталось без внимания последующих исследователей.

Источники свидетельствуют, что у башкир были два типа летней кочевой общины. Так, в одном из документов за 1737 г. говорится: «Башкирцы ушли с весны и кочуют по сю сторону у яза Увелкой реки дворах в 30, старшина у них Айлинской волости Калманей Туккулов, разстоянием от устья Увелки в 30 верстах, и другие многие во близости в тех местах кочуют. Да от тех же юрт в 30-ти верстах вверх по Аю реке к Кызык Чубакам кочуют же больше 200 дворов...» [7, с. 326].

В шежере юрматынцев написано следующее: «Наши башкиры ходили повсюду сплошь. Земли в пределах юрматы были обширными... По берегам этой Сухайли расселялись двадцать аулов. В верховья Тюрюшли откочевывали семь аулов. В низовья Ташлыира откочевывали десяток аулов. По этой нашей Сухайле от аула Мурдаш вверх до аула Карагай было летовье. Скот двадцати аулов держался вместе» [1, с. 97]. Источник характеризует форму летнего кочевания в первой половине XIX в., когда 20 башкирских деревень, каждая примерно состоявшая из 10–50 и более хозяйств, летом, оказывается, объединялись для совместного кочевания. Очевидно, перед нами совсем другая форма кочевания, объединявшая летом не только множество родовых подразделений, но и членов уже не маленьких деревень.

Данные шежере подтверждаются и архивными источниками середины XIX в.: «В этом обществе (Бурзянском юртовом – И.Ш.) лучшие и выгодные места для башкирских кочевков и более примечательные других были по рр. Китаю, Тугустимеру, по Юшатыру, Усерган-Узяку, Сукайли и по Казлайру, куда в прежние времена стекались жители до 20 деревень, и кочевки расположены были по всему течению этих рек» [12, с. 32, 34]. Скорее всего, вышеописанная форма кочевания была характерна для степных районов Приуралья и Зауралья, тогда как первый тип «летней» общины (когда кочевали небольшими семейно-

родственными группами) – для лесостепных, горнолесных и лесных районов. Однако совместное кочевание жителей более 20 деревень было чревато некоторыми хозяйственными и экологическими проблемами, о чем свидетельствует то же шежере. Оно же сообщает, что такое кочевание было кратковременным, когда устраивались совместные праздники, сборища, через месяц разделялись и перекочевывали на другое место [1, с. 97–98].

Подобные формы кочевой общины в XVI–XIX вв. сложились также у казахов. В историографии они получили названия: минимальной и расширенной. В осенне-зимний и ранневесенний период господствовала так называемая минимальная община, состоявшая из 5–6 хозяйств. Размеры общины в эти времена года определялись количеством скота, способного прокормиться на прилегающих к зимовке пастбищных угодьях. Расширенная община появлялась в теплое время года, когда кочевники объединялись в более крупные хозяйственные группы преимущественно на основе интересов наиболее рационального обеспечения скота водой. Обычно расширенная община представляла собой объединение двух-трех минимальных общин. В свою очередь, у казахов расширенная община входила в более широкую социальную группу, которая известна в литературе как «род», «патронимия», «пастбищно-кочевая община» [3, с. 25]. Как видно, расширенный тип летней общины у башкир отличался от казахского своими размерами.

Летние формы кочевой общины у башкир, несомненно, требуют дальнейшего изучения.

Источники и литература

1. Башкирские родословные / Сост., предисловия, пояснения к переводу, пер. на русск. яз., послесл. Р.М. Булгакова, М.Х. Надергулова; указатели, факсимиле Р.М. Булгакова. 2-е изд., испр. и доп. Уфа, 2016.
2. Георги И.Г. Описание всех в Российском государстве обитающих народов, так же их житейских обрядов, вер, обыкновений, жилищ, одежд и прочих достопамятностей. СПб., 1776. Ч. 2.
3. Ерофеева И. Хан Абулхайр: Полководец, правитель и политик. Алматы, 1999.
4. Кузеев Р., Бикбулатов Н., Шитова С. Зауральские башкиры (Этнографический очерк быта и культуры конца XIX – начала XX в.) // Кузеев Р.Г. Собрание научных трудов: В 7 т. Уфа, 2015. Т. 2.
5. Кузеев Р.Г. Очерки исторической этнографии башкир. Ч. 1. Родоплеменная организация башкир в XVII–XVIII вв. // Кузеев Р.Г. Собрание научных трудов: В 7 т. Уфа, 2015. Т. 1.
6. Лепехин И.И. Продолжение дневных записок путешествия академика и медицины доктора Ивана Лепехина по разным провинциям Российского государства в 1770 году. СПб., 1802. Ч. 2.
7. Материалы по истории Башкирской АССР. М.; Л., 1936. Ч. 1.
8. Попов Н.С. Хозяйственное описание Пермской губернии по гражданскому и естественному ее состоянию. СПб., 1813. Ч. 3.
9. Чулошников А. Феодальные отношения в Башкирии и башкирские восстания XVII и первой половины XVIII вв. // Материалы по истории Башкирской АССР. М.; Л., 1936. Ч. 1.
10. Шитова С.Н. Традиционные поселения и жилища башкир: Вторая половина XIX – первая четверть XX в. М., 1984.
11. Янгузин Р.З. Хозяйство и социальная структура башкирского народа в XVIII–XIX вв. Уфа, 1998.
12. Ярмуллин А. Башкирские летовки в XIX веке // Ватандаш. 2015. № 6.

КОНСЕРВАТИЗМ КАК ОСНОВА ВЫЖИВАНИЯ КАЗАХОВ-КОЧЕВНИКОВ

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда
(проект № 17-18-01008)*

Долгие годы слово «консерватизм» воспринималось исключительно как негативное, с отрицательной эмоциональной окраской. Этот подтекст сохраняется и сегодня во многих языках, как в повседневно-обыденной, так и в научной лексике. С понятием «консерватор» и «консерватизм» связывают обычно давно отжившее, тянущее назад, препятствующее движению вперед, требующее срочной замены и т. д. [4]. На самом деле в жизни все сложнее и не так однозначно.

Первой и наиболее важной характеристикой в анализе существующей проблемы является кочевничество, как один из самых консервативных видов жизнедеятельности человечества, и постепенная его трансформация, вызванная объективными и субъективными факторами. К субъективным факторам мы относим политику российского, а затем советского государства в отношении кочевников. При этом особо хочется подчеркнуть, что на протяжении этих двух периодов четко спланированной государственной политики в отношении к кочевому хозяйству не было. Однозначной она станет только в годы коллективизации.

Кризис кочевого общества явился переломным моментом в духовной сфере кочевья. Расслоение кочевого общества все чаще заставляло вглядываться и анализировать то, что происходило вокруг, а главное – надо было дать ответ на вопрос, что же делать дальше? Род, племя, племенной союз перестают быть относительно однородной массой. Меняется идеал батыра, происходит гуманизация его образа – эти новые для степной поэзии мотивы начинают появляться в творчестве целого ряда поэтов, первым из которых был Ақтамберды Сары-улы [3, с. 55–61]. В творчестве Ақтамберды-жырау уже нет апелляции к единству кочевого коллектива как к символу благополучия и гармонии, присутствует только сожаление, что эти идеалы были иллюзорными. «Заботы сегодняшнего дня заслоняют прошлое, оно отходит на задний план, ибо для него нет места в этом разрозненном, раздираемом противоречиями мире», пишет Е. Турсунов в статье «Единство эстетического опыта кочевых и нековчевых народов» [7, с. 122].

В основе консерватизма лежит особый тип мировоззрения, опирающийся на традиционализм, практицизм, иерархичность мышления и социума, и что особенно важно в контексте нашей темы, ориентация на эволюционный характер преобразований. Все страны, где модернизация ставила под угрозу существование традиционных ценностей, проходили через этапы, когда дорефлексивная культурная традиция трансформировалась в собственную доктрину будущего развития.

Эпоха Нового времени привнесла в жизнь казахского общества кардинальные трансформации, постепенно разрушив традиционный жизненный уклад. В то же время модернизационные процессы способствовали переходу от синкретической интеллектуальной деятельности к профессионально-интеллектуальному творчеству. Представители этих интеллектуальных направлений и стали инициаторами выбора новых жизненных стратегий общества.

Противоречия, существующие внутри казахского общества и в значительной степени усиленные внешними факторами в период XVIII–XIX вв., приведут к формированию новой казахской литературы. Эта новая литература будет основана на осуждении явлений современности, у которой не только не осталось прошлого, образца социальной гармонии и порядка, но нет и перспективы будущего.

Процесс присоединения Казахстана к России вызвал к жизни два течения в общественно-политической мысли Казахстана: пророссийское и антироссийское. Иначе их

можно обозначить как просветители и традиционалисты или консерваторы, представленные поэтами эпохи «Зар-заман». Почти как западники и почвенники в российской традиции, хотя такое строгое разделение не совсем верно. В начале XX в. проявятся еще два течения в общественно-политической мысли Казахстана: либерально-демократическое и социалистическое.

Беспощадная критика всего, что характерно для современной им казахской жизни, составляют главную особенность творчества Шортамбая Канаева и Дулата Бабатаева. Поэты эпохи «Зар-Заман» оглядывают всю казахскую действительность и не находят в ней ничего, что могло бы порадовать сердце. Безнравственность, сплетни, косноязычие, презрение к страданиям ближнего, глупость, невежество заполнили, по их мнению, мир казаха, кажется, что даже скот стал непослушным и строптивым [6]. К критике аульной действительности прибавляется ненависть к чужому, неказахскому, проникающему в степь вместе с колонизацией Казахстана. Авторы впадают в глубокое уныние, нигде не найдя себе утешения. Только прошлое казалось им идеальным, только религия была спасением.

Ценностной подоплекой почвенничества является утверждение самооценности, самодостаточности своей культуры, протест против оценки ее как второсортной, бледной копии других культур. Выдвижение почвеннической идеи в науке связано с определенными процессами массового сознания: актуализацией национальной идеи, ростом национального самосознания, популярностью лозунгов национального возрождения.

Казахское почвенничество не свободно от типических примет этого направления: идеи самобытности национальной характера, неповторимости и самооценности казахской культуры, особой преобразовательной миссии кочевой цивилизации в мировой культуре, как посредника между Востоком и Западом, национального самоутверждения и саморазвенчания.

Консерваторы XIX в. были сторонниками сохранения опыта предшествующих поколений в каждодневной практике и привели к формированию консервативной формы политической практики, выраженной в тактике постепенного ухода от действительности через усиление собственной религиозности.

Пафос казахского консерватизма был сконцентрирован на проблеме выживания этноса в сложнейших политических и социально-экономических обстоятельствах. Такое почвенничество несет на себе отпечаток нравственных ориентаций консервативного либерализма, суть которых можно выразить как направленность сознания на стратегию модернизации традиционной культуры на основе выявления заложенных в ней творческих потенций.

Представляется, что сегодняшнее обращение к прошлому консервативной мысли может помочь нам в выработке политического курса, свободного от «правых» и «левых» крайностей. Показательным, на наш взгляд, является название одного из первых трудов Президента Республики Казахстан Н.А. Назарбаева «Без правых и левых» [2]. Кроме того, заслуживают внимания теоретические рассуждения о механизмах сохранения традиционной казахской самости таких авторов, как А. Айталы и Г. Есим. Среди основных каналов сохранения традиции они называют традиционные виды хозяйственной деятельности, формы расселения, институт брака и семьи, систему обычного права казахов, знание генеалогии, уважение к старшим и т. д. [1].

Источники и литература

1. Айталы А. Ұлттану, мемлекет, мәдениет идеология дін тәрбие. Алматы, 2000; Есім Ғ. Қазақ ұлтшылдығы // Егемен Қазақстан. 2007. 31 қаңтар.
2. Назарбаев Н.А. Без правых и левых: Страницы автобиографии, размышления, позиция. Ответы на вопросы издательства. М., 1991.
3. Поэты пяти веков: Казахская поэзия XV – начала XX вв. Алматы, 1993.
4. Советский энциклопедический словарь. М., 1980; Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

-
5. Турсунов Е. Единство эстетического опыта кочевых и нековых народов // Кочевники. Алматы, 1993. С. 94–128.
6. Турсунов Е.Д. Истоки тюркского фольклора. Коркыт. Алматы, 2001.

Р.Н. Рахимов
(РИСИ, Уфа, Россия)

ЭВОЛЮЦИЯ УПРАВЛЕНИЯ БАШКИРИЕЙ В XVIII в. КАК ИНТЕГРАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОКРАИНЫ В ИМПЕРСКОЕ ПРОСТРАНСТВО

В историографии, посвященной формированию России как многонациональной империи, в отношении народов вошедших в ее состав, предложена трехступенчатая схема процесса: присоединение, постепенная инкорпорация и завершающая стадия – ассимиляция [13, с. 26]. Основные его этапы характерны и для башкир. Однако здесь имелись региональные особенности, в частности, на наш взгляд военный фактор оказывал особое влияние на процесс инкорпорации [9]. Отличалась также система управления краем [1; 6, с. 251–253]. Научная острота изучаемой проблемы связана с тем, что в Поволжье и на Южном Урале впервые складывались принципы управления национальными окраинами, а российское правительство получило здесь первый опыт региональной политики [4, с. 85].

После падения Казани начинается процесс вхождения башкирских родов в состав Российского государства. Он протекал медленно, башкиры, жившие в Зауралье вошли в состав России лишь в начале XVII в. Башкиры сохранили самоуправление, структура общества осталась неизменной, элиты не были интегрированы в российское дворянство. Представлявшие правительство воеводы, были ограничены в своем вмешательстве во внутренние дела башкирской общины. В судебном отношении власть также не распространялась на башкир вплоть до 30-х гг. XVIII в., уступая место нормам шариата и адата. Можно считать, что во второй половине XVI–XVII вв. нахождение башкир в составе России имело номинальный характер. Это понимало и правительство. Соборное Уложение 1649 г. прямо запрещало русским людям переселяться в Башкирию, строительство Закамской линии (1652–1656 гг.) отделяло территорию, интегрированную в государство, от башкирских земель, номинально входивших в его состав. Вплоть до Петра I при «венчании на царство» башкиры приезжали в Москву для получения жалованных грамот на землю от нового царя. К началу XVIII в. на территории края сохранялась ордынская традиция управления: вотчинное право на землю, привилегия обращаться с жалобами непосредственно к царю, институт народного собрания. В социальной структуре башкирского общества имели особое положение тарханы и батыры, башкирское восстание 60-х гг. XVII в. даже возродило институт аманатства (заложников).

Одним из условий вхождения башкир в состав Российского государства было несение ими воинской службы. Именно в ней ордынские традиции присутствовали в большей мере. Военные отряды организовывались по десятичной системе, имели характер родового ополчения. Сохранялись средневековые приемы боя на поединке, тактика «выжженной земли» [3, с. 27–28; 7, с. 44–45].

Правительство Петра I предприняло попытку ускорить интеграцию Башкирии в состав империи. Связанная с отказом от прежней традиции, стремлением к унификации, приведением башкир в «тягости» с другими сословиями она привела к башкирскому восстанию 1704–1711 гг. Правительство сознательно провоцировало башкир на выступление, с тем, чтобы заставить их отказаться от своих привилегий, обременительных для государства [1, с. 160]. Массовое восстание не позволило властям достичь поставленных целей. Это было связано с тем, что в условиях Северной войны армия была занята в боевых действиях. Для успешного ведения войны сохранялась потребность в коннице, в том числе и башкирской. Разумеется, военное руководство прекрасно

осознавало отсталость иррегулярной кавалерии, но ничего не могло с ней сделать. Она несла службу по границе, была незаменима в столкновениях с кочевниками [10, с. 174].

Губернская реформа 1708 г. направленная на унификацию управления была в целом успешно осуществлена на территории всей страны за исключением Башкирии. Восстание 1704–1711 гг. сделало невозможным создание отдельной Уфимской губернии, в 1708 г. Уфимский уезд был переименован в Уфимскую провинцию. В 1711–1722 гг. Башкирия практически была независимой территорией, башкиры возобновили подданство с 1722 г. [2, с. 330–335]. В 1728–1733 гг. Башкирия находилась в «Особливом ведомстве» Сената. Подчинение Сенату означало фактическое выведение края из государственной системы власти. Таким образом, в начале XVIII в. Башкирия оказалась единственным регионом России, не охваченным единой системой управления, сохранившим воеводское правление и управляемым отдельным органом центральной власти, т. е. имевшей автономный статус.

Начало ускоренной интеграции Башкирии в состав империи относится к деятельности так называемой Оренбургской экспедиции (с 1734 г.). Созданная по предложению И.К. Кирилова она ставила целью проникновение России на Восток. Государство, считая себя верховным собственником всех башкирских земель, начинает их одновременное массовое изъятие под новые крепости и города. Башкиры, считавшие, что происходит отход правительства от прежних договоренностей, вновь подняли восстание (1735–1740 гг.). Причиной его было изменение прежнего уклада, своеобразный отход от старины, равных договорных отношений. Можно считать, что в целом башкирские восстания первой половины XVIII в. представляли собой движения протеста против интеграционных процессов, замены ордынской традиции европейской. То, что в результате восстаний XVII в. удалось достичь компромисса с властью, сохранив традиционные институты самоуправления, явилось стимулом к активному противодействию правительственным войскам и участию в восстаниях всех групп башкирского населения.

Однако во второй четверти XVIII в. ситуация изменилась, Россия активно позиционировала себя как европейское государство, империя не искала опоры в ордынском наследии. В 1744 г. по инициативе губернатора И.И. Неплюева была создана Оренбургская губерния в составе Оренбургской, Исетской и Уфимской провинций. Начало формироваться Оренбургское казачье войско, предназначавшееся для несения службы на пограничной линии. В нижнем течении р. Яик службу на линии уже несли яицкие казаки. Для защиты всей линии длиной в 1750 верст казаков не хватало. На ней были расположены части регулярной армии, а с 1740-х гг. на службу стали привлекать башкир, мишарей и ставропольских калмыков.

В 1781 г. было создано Уфимское наместничество из Оренбургской и Уфимской областей и 13 уездов, а в 1796 г. вновь восстановлена Оренбургская губерния в составе 10 уездов. Такова эволюция административной политики империи в Башкирии. Особенностью ее было то, что при наличии внешних проявлений модернизации, сохранялась архаичная волостная структура башкирского общества.

Особое внимание было уделено социальной структуре общества. В ходе подавления башкирских восстаний, по инициативе И.К. Кирилова и В.Н. Татищева произошел отказ от института аманатства. Власть из-за массового участия местной аристократии в восстаниях отказалась от существовавшей наследственной должности волостного старшины и по предложению Татищева пришла к институту выборных старшин, несших прямую ответственность за свою волость. Одновременно шел процесс нивелирования башкирского общества. В течении XVIII в. постепенно исчезли как отдельные группы батыри и тарханы, тептяри и бобыли стали отдельным сословием.

Важным был конфессиональный аспект интеграционных процессов. Отказавшись от попыток насильственной христианизации башкир, имевших место в конце XVII – начале XVIII в. правительство попыталось подчинить мусульманское духовенство общеимперским задачам. Указом Екатерины II от 22 сентября 1788 г. было учреждено «Оренбургское Духовное Собрание Магометанского закона» [8]. Принято считать, что оно

было создано по просьбе Симбирского и Уфимского генерал-губернатора барона О.А. Игельстрома, но непосредственной причиной был внешнеполитический фактор. В связи с начавшейся войной с Турцией, стало известно, что в Бухару собирается прибыть турецкий паша с целью отправление бухарских мулл для возмущения мусульман в империи [5, с. 44–45]. Инспектировавший уезды Д.Б. Мертваго, по возвращении подал проект, в котором предложил учредить при губернском правлении духовное собрание, где должны были экзаменоваться свои муллы. Проект был принят, собрание было открыто в 1789 г. Этим решалась еще одна проблема – судопроизводство. С открытием Собрания государство в определенной мере стало контролировать суд у мусульманских народов.

Окончательный отказ от ордынской традиции произошел в военной организации. Во время русско-шведской войны 1788–1790 гг. в армию были направлены башкиры, калмыки и оренбургские казаки [12, л. 28–60]. Примечательно, что башкиры впервые получили полковую организацию вместо сотенной. Успешная военная практика натолкнула Игельстрома к написанию проекта реформирования Оренбургского корпуса [11, с. 115–122]. Его план предполагал замену армейских частей на границе казаками и башкирами, а также создание мощного иррегулярного войска, способного решать задачи, как по охране границы, так и участвуя в войнах. В 1798 г. была введена кантонная система, коснувшаяся башкир, мишарей, ставропольских калмык, оренбургских и уральских казаков. В крае было создано 4 войска – 2 национальных и 2 казачьих. Башкирские кантоны не следовали прежней волостной структуре, она дробилась. Новая военно-административная власть растворила прежнюю родовую. У башкир формировалась новые военно-служилые элиты – кантонные начальники, чиновники, появилось башкирское дворянство. Реализация плана Игельстрома в форме кантонной системы способствовала уничтожению остатков ордынской традиции, завершила процесс интеграции башкир в состав империи.

Источники и литература

1. Азнабаев Б.А. Интеграция Башкирии в административную структуру Российского государства (Вторая половина XVI – первая треть XVIII вв.). Уфа, 2005.
2. Азнабаев Б.А. Башкирское общество в XVII – первой трети XVIII вв. Уфа, 2016.
3. Вельяминов-Зернов В.В. Источники для изучения тарханства, жалованного башкирам русскими государями. СПб., 1864.
4. Исмаил-Заде Д.И. Система управления и российская бюрократия // Российская многонациональная цивилизация: Единство и противоречия. М., 2003.
5. Мертваго Д.Б. Записки (1760–1824). СПб., 2006.
6. Муратова В.Н. Формирование управленческих особенностей Башкортостана в составе России (XVI–XVIII вв.) // Проблемы этногенеза и этнической истории башкирского народа. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Уфа, 2006.
7. Прозоровский А.А. Записки генерал-фельдмаршала князя Александра Александровича Прозоровского (1756–1776). М., 2003.
8. ПСЗ–I. Т. 22. № 16710.
9. Рахимов Р.Н. На службе у «Белого царя»: Военная служба нерусских народов юго-востока России в XVIII – первой половине XIX в. М., 2014.
10. Рахимов Р.Н. Традиции Золотой Орды в военном деле башкир XVII–XVIII вв. // Золотоордынское наследие: Материалы Междунар. научн. конф. Казань, 2009. Вып. 1.
11. Рахимов Р.Н. «Представления барона Игельстрома» как план реформирования Оренбургского корпуса // Человек–текст–эпоха: Сб. научн. ст. и материалов / Под ред. Е.Е. Дутчак, В.П. Зиновьева. Томск, 2011. Вып. 4: Аналитические практики и перспективы современного источниковедения.
12. РГВИА. Ф. 846. Оп. 16. Д. 2632.
13. Трепавлов В.В. Московское государство и башкиры: К вопросу о добровольном присоединении // Вестник Академии наук РБ. 2007. Т. 12. № 3.

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ВХОЖДЕНИЯ ВОСТОЧНОТАБЫНСКОЙ ГРУППЫ БАШКИР В СОСТАВ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА

После ухода из Зауралья и Западной Сибири хана Кучука зауральские башкиры, как известно, сохраняли в какой-то мере независимое положение. Судя по переписке сибирских властей в 1667 г., северо-восточные племена башкир долгое время не подчинялись русской власти, так как империи «удалось покорить их лишь с помощью военной силы». Так, волнения северо-восточных башкир в 1675 г. привели к крупному восстанию всех башкир в 1676–1682 гг. [7, с. 329]. И лишь в 1692 г. после полного исчезновения Сибирского юрта правящему роду восточнотабынской группы башкир – *кара-табынцам* была выдана Жалованная грамота на владение землей, включавшей в себя территории расселения племени *кувакан* и табынских родов – *барын-табын*, *теляу-табын* и *кубалак-табын*.

Кара-табынская волость занимала довольно обширную территорию: на юге – до вершины р. Кизил (Большой Кизил на территории современного Абзелиловского района Республики Башкортостан), где «на горе Аикар поставлен знак Бурзенской волости»¹ по р. Уй до впадения ее в р. Тобол; на западе – до р. Белой и вверх по ее течению в Зауралье; на севере – от среднего течения р. Ай на восток по р. Миасс до р. Тобол; на востоке – «до устья р. Уя и до степи, состоящим за рекою Тоболом» [5, с. 248; 3]. Из этого следует, что в 1692 г. произошло вхождение восточных *табынцев* в систему российского государства. После этого начал меняться характер отношений между восточнотабынской группой башкир и Российской империей.

В 20–30 гг. XVIII в. проблема деления степей за р. Яик (Урал) между казаками и башкирами побудила влиятельнейшего казахского старейшину Букенбая, «знаменитого и чтимого» как в Младшей, так и в Средней орде, к принятию российского подданства. Целью было избавление своих кочевков от постоянных набегов, производимых башкирами, а также волжскими калмыками и яицкими (уральскими) казаками. Но принять такое решение мог только хан, да еще и с позволения старейшин. Видимо, старейшина «Букенбай» из рода казахских *табынцев* обратился к своим соплеменникам – башкирским *табынцам*, так как в 1730 г. кара-табынский батыр Таймас из числа предводителей северо-восточных башкир (зауральских) и участник восстания в начале XVIII в., рискуя жизнью со своими близкими помогал Тевкелеву склонить хана Младшей Орды Абулхаир-хана принять российское подданство. Большинство казахских старейшин хотели умертвить все российское посольство, среди которых было много башкир, при этом совершая «нападки» и на самого хана. Чтобы спастись от гнева казахских старейшин, сначала башкиры, а затем и Абулхаир-хан советовали Тевкелеву обратиться за помощью к Букенбаю, который до последнего хотел оставаться в тени. Но, так как он был организатором всей этой на первый взгляд авантюрной компании, казахский бий на совете старейшин заступился за российских посланников и выступил за принятие российского подданства. Интересно, что российские власти уже посчитали Тевкелева убитым либо взятым в плен, и в связи с тем, что он оказался жив, в Уфу были отправлены деньги на его освобождение. Но, благодаря поддержке табынской племенной верхушки – Букенбая и Таймас батыра, Тевкелеву не просто удалось выжить, но и выполнить сверхсложное задание – склонить хана на принятие российского подданства [6, с. 178; 2, с. 89; 8, с. 251].

Только после окончательного вхождения Младшего жуза в состав Российского государства, восточные (зауральские) башкиры полностью признали власть русских царей. По мнению башкирского ученого-эмигранта Абдулькадир Инана, «восточные башкиры, бывшие подданные сибирских и казах-киргизских ханов, подчинились русским лишь в

¹ На границах территорий волостей ставились тамги родовой собственности [1, с. 8].

1740 г., после признания казахским ханом Абулхаир-ханом над собой власти России» [4, с. 175].

Башкирские *табынцы* приняли российское подданство последними из башкирских племен, а казахские *табынцы*, напротив, оказались инициаторами вхождения в российское государство казахов Младшего жуза. Можно предположить, что *табынцы*, помня свое родство, способствовали единению племен Младшего жуза с башкирскими племенами путем вхождения малоордынских казахов в Российское государство, куда не так давно вошли башкирские *табынцы*.

Как видно, роль *табынцев* в политической истории Южного Урала, Зауралья и северо-западного Казахстана была достаточно влиятельной. Башкирские и казахские *табынцы* не обрывали близкие отношения друг с другом, сохраняя общее начертание тамг и родословную от Майкы-бия.

Источники и литература

1. Асфандияров А.З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. Уфа, 2009.
2. Буканова Р.Г. Города-крепости на территории Башкортостана в XVIII веке: История становления городов на территории Башкирии. Уфа, 1997.
3. Зарипов А.Б. К истории башкирского «иля» Табын. URL: www.bashforum.net/index.php?/topic/4690-4690/ (дата публикации: 30.03.2008, дата обращения: 05.01.2017).
4. Инан А. Борьба за независимость внешних тюрок // Служение: Сборник трудов башкирских ученых-эмигрантов – лидеров национально освободительного движения 1917–1920 годов / Сост. и пер. А.М. Юлдашбаев. Уфа, 2007. С. 174–178.
5. Кузеев Р.Г. Происхождение башкирского народа: Этнический состав, история расселения. М., 1974.
6. Левшин А.И. Описание киргиз-казачьих, киргиз-кайсацких, орд и степей. Алматы, 2009.
7. Нольде Б.Э. История формирования Российской империи / Пер. с фр. Л.Ф. Сахибгареевой; под ред. И.В. Кучумова; отв. ред. В.А. Тишков. СПб., 2013.
8. Темиргалиев Р. Ак-Орда: История Казахского ханства. Алматы, 2012.

Р.Г. Шарипов

(ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ О ТЕНГРИАНСТВЕ В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ КОЧЕВНИКОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ

В силу особенностей исторического развития кочевого тюркоязычного населения Восточной Европы (Волго-Уральского региона в частности) вопрос о западной ветви тенгрианской религии в исторической науке до сих пор остается открытым. Это, в свою очередь, породило дискуссии на тему духовной жизни тюркских народов Восточной Европы в доисламский период, которые порой стали принимать крайние формы почти полного отрицания влияния тенгрианства как религии, на формирование так называемых «языческих» верований западных тюрок. Некоторые авторы отрицают тенгрианство как религию, присущую не только западным тюркам, но и тюркам вообще, и настаивают на ее монгольском происхождении [1].

Однако, есть все основания утверждать, что древнетюркская религиозно-мифологическая система существовала в Восточной Европе задолго до прихода сюда восточных тюркских и монгольских группировок кочевников.

Уже в начале VI в. в степях Северного Кавказа «в предгорном Дагестане сложилось «царство гуннов»... образованное группой тюркоязычных протоболгарских племен. Сохранившиеся в труде Моисея Каганкатваца... – главы албанской христианской миссии в стране гуннов, позволяет восстановить гунно-болгарский пантеон, включавший главного небесного бога Тенгри-хана, божество земли-воды (аналог центральноазиатскому божеству

Йер-Су), женское божество плодородия, именуемое албанским клириком, не чуждым классической образованности, Афродитой (центральноазиатская Умай)...» [2, с. 37]

При более подробном ознакомлении с аутентичным текстом, приписываемым М. Каганкатваца (Мовсес, Моисей Каланкатуйский), учитывая все погрешности и искажения неминуемо возникающие при переводе, можно сделать вывод, что в описываемом гунно-болгарском обществе «чародеи» (жрецы), отправлявшие тенгрианские культы (в частности культ «Афродиты» – Умай) занимали важное место: «...Тогда колдуны, ворожеи и чародеи [слуги богини] Афродиты начали свое неистовое колдовство, стали обращаться к земле...» [6]

Реминесценции тенгрианских культов отчетливо прослеживаются у башкир. Древние башкиры, являясь частью древнетюркской ойкумены – «Рах Туганум», не могли не разделять верований, характерных для всех тюркских народов или испытывавших сильное тюркское влияние народов Восточной Европы той «героической» эпохи, хотя, безусловно, имели свои особенности, связанные с самобытностью исторического пути башкирского народа. Д.Ж. Валеев, например, ссылаясь на информацию, почерпнутую из эпоса «Урал-батыр», считал, что основными «персонажами» древнебашкирского пантеона являлись: «Тенгри – главный бог, в котором олицетворено поклонение небу; Хумай – богиня плодородия; Самрау – небесный царь; Айхылыу (луна, месяц) и Кояш (солнце) – это дочери небесного царя, родившиеся от его брака с Хумай» [4, с. 7].

Культ богини Умай был тесно связан с культом другого хтонического древнетюркского божества – Священной Земли-Воды. Исследовательница М.Н. Сулейманова, опираясь на сохранившиеся магические заговоры-заклинания, указывала на существование у башкир в доисламскую эпоху образа «Матери-Земли» – «Ер Инәһе», неразрывно связанного с образом священной Матери-Воды (Һыу Инәһе):

«Мать-земля – рыжая борода,
Мать-вода – водяная борода...» [7, с. 58].

Можно сделать вывод, что дуализм образа женского божества (мать-Земля и мать-Вода), связанного с главными природными стихиями, явление – гораздо более древнее, чем то, что фиксируется в орхонских надписях. У древних башкир и протоболгар безусловно прослеживаются более архаические верования нежели те, что предстают нам в классическом древнетюркском пантеоне эпохи каганатов. У них образ богини-матери (богини плодородия) Умай уже отделен от образов Земли и Воды, а Земля и Вода слиты в некое абстрактное божественное начало (Ыдук Ер-Суб – Священная Земля-Вода). О трансформации древних культов в эпоху каганатов в Центральной Азии и сохранении архаических пережитков предыдущих эпох у кочевников Восточной Европы, свидетельствует и М. Каланкатуйский, указывающий на то, что главным в пантеоне протоболгар (гуннов) был явно антропоморфный образ «огромного и безобразного идола» Тангри-хана, которому приносились жертвы (правда не указано, приносились ли жертвы человеческие) [6]. В эпосе «Урал-батыр», тем не менее, указано, что Тенгри приносились именно человеческие жертвы [3, с. 50]. В пантеоне времен каганатов, зафиксированном в орхонских надписях, образ Тенгри уже лишен индивидуальных черт, это уже не антропоморфное божество, подобное эллинскому Зевсу или скандинавскому Тору, а абстрактное божественное Вечное Синее Небо.

Образ богини Умай фиксируется у древних башкир, протоболгар и, безусловно, у половцев (о чем свидетельствуют каменные изваяния) [8, с. 11–112] и по своему происхождению и семантике весьма сложен. Напрашивается гипотеза о связи этого образа с древневосточной богиней плодородия, любви и материнства Инанной-Иштар (башк. «Инәй», возможно, от шумерского «Инанна?»). Как бы там ни было, культ Умай очень долго сохранявшийся в Восточной Европе, равно как и в Азии, культ Умай свидетельствует о явных пережитках матриархата, которые, во всяком случае и у древних башкир и у половцев были весьма сильны.

Тенгрианский архетип дошел до наших дней и отчетливо прослеживается у многих народов Евразии. Например, М. Аджи считает, что у гуннов и кипчаков роль мирового древа исполняла ель, и христиане заимствовали у них почитание этого дерева и сделали его символом рождественских и новогодних празднеств [2, с. 172–173].

Д.Ж. Валеев в своей полемике с А.Р. Абдуллиным, отрицавшим существование в древности культа Тенгри у башкир, приводит ряд народных башкирских пословиц, в которых упоминается имя Тенгри (на башкирском языке – *Тәңре*), в частности: «*Күрше хақы – Тәңре хақы*», что означает «Уважать соседей велит бог (Тенри)» [4, с. 11]. В исследованиях М.Н. Сулеймановой также приводятся выражения, свидетельствующие о пережитках тенгрианства: «*Тәңрем, һин беләһең*» («Мой Тенгри, ты знаешь»), «*Тәңрем, ярлыка*» («Мой Тенгри, прости»), «*Тәңрем күрә*» («Мой Тенгри все видит»), «*Тәңрең һөймәс*» («Твой Тенгри невзлюбит» в значении «Твоему Тенгри не понравится»). Она же отмечает, что боевой клич (оран) у некоторых башкирских родов и племен, в частности у племени кыпсак, был «*Тәңре*» [7, с. 82].

В силу особенностей исторического развития кочевая Восточная Европа в эпоху раннего средневековья и позднее, вплоть до золотоордынской эпохи, оказалась настоящим заповедником, где сохранялись уже имевшие глубокие корни на местной почве древние культы, лишь усилившие свое влияние с притоком пришельцев с Востока. Отсутствие какой-либо реальной альтернативы тенгрианскому вероучению в течение достаточно продолжительного времени у подавляющей массы кочевников восточноевропейских степей привело к расцвету самобытных культов, которые мы можем с уверенностью назвать западной ветвью тенгрианства.

Источники и литература

1. Абдуллин А. Зачем нам нужен монгольский бог? // Истоки. 1994. № 17 (86).
2. Аджи М. Европа, тюрки, Великая Степь. М., 1998.
3. Башкирское народное творчество. Уфа, 1989. Т. 1.
4. Валеев Д.Ж. Религия и духовность // Религия и духовность. Уфа, 1995.
5. Васильев Д.Д., Горелик М.В., Кляшторный С.Г. Формирование имперских культур в государствах, созданных кочевниками Евразии // Из истории Золотой Орды. Казань, 1993.
6. Каганкатвацци М. История страны Алуанк (в 3-х книгах) / URL: <http://xn--80ad7bbk5c.xn--p1ai/ru/content/istoriya-strany-aluank>. Дата обращения: 31.03.2017.
7. Сулейманова М.Н. Доисламские верования и обряды башкир. Уфа, 2005.
8. Шарипов Р.Г. Духовная культура древнетюркской цивилизации: Менталитет. Религия. Искусство. Эпос. Уфа, 2015.

О.В. Шереметьев

(АлтГТУ им. И.И. Ползунова, Барнаул, Россия)

ВОИНЫ-НОМАДЫ В РУССКОМ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ XIX в.

Кочевники России многократно запечатлены в богатейшей иконографии – как профессионалами, так и любителями, в том числе как А.О. Орловским Е. Корнеевым А.И. Зауервейдом А.О., (О.-Ж.) Дезарно и Б.(Г.)П. Виллевальде. Зачастую сами названия и аннотации предметов живописи и графики, к сожалению, не соответствуют действительности, ибо давались позднейшими малосведущими интерпретаторами, о чем автор настоящих строк уже неоднократно высказывался [5].

Захваченные эпохальными событиями наполеоновских войн, отечественные художники (особенно непосредственные очевидцы) одними из первых затронули столь экзотическую тематику, как иррегулярная кавалерия русской армии, а также ее противников, зарисованная с натуры – и в боевых ситуациях, и на походе, и в быту. Различающиеся по технике, многие из произведений выделяются «бойкостью», редкие – высоким мастерством исполнения, иногда даже несут элемент жанровый и карикатурный,

но в целом представляют собой ценнейший униформологический и этнографический материал.

Схватывая главное, художники фиксировали этнические черты, свойственныеномадам: раскосые глаза, широкие скулы и редкие волосы монголоидов, орлиный взор и темпераментный характер крымских татар и кавказцев, их колоритные одежды (войлочно- меховые и кожаные изделия), свободную манеру сидеть в седле, архаичное оружие (пики, луки, стрелы в колчанах, сабли, ружья с сошками) и характерные приемы владения им. Неоценимую пользу принесли собранные вышеуказанными мастерами ценнейшие оружейные коллекции, прежде всего восточных образцов. Тяготая к иппическому (от греч. «гиппос» – лошадь) жанру, каждый рисовальщик стремился с точностью воспроизвести степные породы коней, неприхотливых и выносливых. Иноходцы кочевников, обязанных выступать в поход «одвуконь», на изображениях подобны тем, которых упоминает А.С. Пушкин в сочинении «Путешествие в Арзрум». «Лошадь всегда останется лошадью, турецкая ли она, арабская ли, все дело в том, как она нарисована. Теперь везде хвалят лошадей Вернета (вероятно, К. Верне – О.Ш.), а что в них? Они чересчур элегантны, выдрессированы и похожи на девушку, затянутую в корсет; у меня главное природа, я рисую ту лошадь, которую вижу, и сажаю на нее кого придется – Наполеона, так Наполеона, калмыка, так калмыка», – отвечал на этот вопрос А.О. Орловский [цит. по: 1, с. 77].

Далеко не всегда изображены именно те народности, на которые указывают опубликованные каталоги или выставочные экспозиции. Например, картина А.О. Орловского «Киргиз и плотник» (1828, Государственный Художественный музей Алтайского края) демонстрирует настоящего башкирского батыра, а его же акварель «Всадник-башкир» (1823, Башкирский республиканский художественный музей имени М.В. Нестерова, г. Уфа), чья некорректная атрибуция встречается во многих публикациях [1, с. 95; 4, с. 8,10], представляет на самом деле группу сражающихся кавказских горцев – кабардинцев или ногайцев.

Или взять полотно А.О. (О.-Ж.) Дезарно «Преследование казаками отступающих французов» (1827, ранее хранилось в музее-панораме «Бородинская битва», ныне – в ГосЭрмитаже), созданное «по избранному им самим сюжету, коего содержание есть взятие его самого в плен Российскими войсками» [цит. по: 2, с. 13]. Примечательно, что в общей «лаве» с сыновьями «Тихого Дона» здесь различимы башкиры в национальных военных костюмах с островерхими шапками-«малахаями», опушенными лисьим мехом и крымский татарин в дынеподобной «татарке» и чекмене.

«Инородцы», как их звали тогда в России, т. е. башкиры, калмыки и киргиз-кайсаки, или казахи, сыгравшие значительную роль в победах русского оружия в то время, и вправду имели много общего (быт, вооружение и т. п.), отсюда и путаница. Методы ведения войны у степных народов схожи и нисколько не изменились со средневековья, а их кажущаяся на первый взгляд дикость многих европейцев попросту шокировала. Набеги такого противника изумляли и пугали. «Варварами» и «Северными амурами» (или «Сибирскими амурами»), называли их французы за то, что те, словно бог Купидон, носили колчаны и засыпали их войска градом стрел [3, с. 674].

Зарисовывая номадов, тот или иной художник не только сам вдохновлялся кочевой романтикой, но и удовлетворял насущные запросы русского и европейского общества, проникшегося интересом к Востоку и России. Многие рисунки, литографии и полотна с изображением воинов степей и гор Евразии отличаются аутентичностью и даже перфекционизм при передаче деталей, свежесть и непосредственность восприятия действительности, типичность образов и неподражаемость исполнения, что сделало эти работы легко узнаваемыми.

В ближайшей перспективе желательно, как минимум, выявить соответствующие произведения изобразительного творчества в различных собраниях, проверить данную им атрибуцию или даже переатрибутировать, в случае необходимости, чтобы активнее задействовать эти ценные иконографические памятники в научных исследованиях.

Источники и литература

1. Ацаркина Э.Н. Александр Осипович Орловский. М., 1971.
2. Врангель Н. Иностранцы XIX в. в России // Старые годы. 1912. Июль–сентябрь. № 7–9. С. 12–13.
3. Мемуары генерала барона де Марбо / Пер. с фран. М., 2005.
4. Севастьянова И. Башкирский художественный // Юный художник. 1988. № 8. С. 8–13.
5. Шереметьев О.В. «И вечной памятью Двенадцатого года». Отечественная война 1812 года в произведениях российских художников-баталистов XIX – начала XX вв. (монография). Барнаул, 2007; Он же. «Время славы и восторга!». Академическая живопись в России середины – 2-й половины XIX в. о подвигах русского оружия в войнах с наполеоновской Францией // Мир науки, культуры, образования. 2010. № 2 (21). С. 196–199; Он же. Наполеоновская эпоха в батальной и портретной живописи России и Европы конца XVIII – начала XX вв.: Автореф. дис. ... д-ра искус. Барнаул, 2010; Он же. Наполеоновская эпоха в батальной и портретной живописи России и Европы конца XVIII – начала XX вв.: Дис. ... д-ра искус. Барнаул, 2010; Он же. Военные сюжеты в творческом наследии А.О. Орловского первой трети XIX века // Театр. Живопись. Кино. Музыка. 2016. № 1. С. 123–145.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ.....	4
------------------	---

РАЗДЕЛ I. СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ

Р.Р. Абдрахманов (<i>НЛМ РБ, Уфа, Россия</i>)	
ПОМОЩЬ АРА ГОЛОДАЮЩИМ ДЕТЯМ БАШКИРИИ	5
Ю.М. Абсалямов (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ПУБЛИКАЦИИ ИСТОРИКОВ БАШКОРТОСТАНА НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «РОССИЙСКАЯ ИСТОРИЯ» (1957–2017 гг.)	6
О.Д. Агапов (<i>НИИ социальной философии КИУ (ИЭУП), Казань, Россия</i>)	
ГУМАНИТАРНЫЕ ПРАКТИКИ РАЗВИТИЯ НАУКИ В ПРОВИНЦИИ	9
А.Р. Аетбаев (<i>краевед, Уфа, Россия</i>)	
ИЗ БИОГРАФИИ К.М. САГИДОВА – ПЕРЕВОДЧИКА АРАБОГРАФИЧНЫХ ДОКУМЕНТОВ ПО ИСТОРИИ БАШКОРТОСТАНА	11
Р.Р. Алиева, А.Дж. Азимов (<i>Институт экономики и торговли ТГУК, Худжанд, Таджикистан</i>)	
ИЗ ИСТОРИИ ПРИСОЕДИНЕНИЯ СРЕДНЕЙ АЗИИ К РОССИИ	13
Н.В. Ахмадиева (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРНОГО РАЗВИТИЯ БАШКИР В 1960–1980-х гг.	16
Р.Г. Буканова (<i>БашГУ, Уфа, Россия</i>)	
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОБЩЕСТВА РЕВНИТЕЛЕЙ ИСТОРИИ В ПЕРИОД РЕВОЛЮЦИОННЫХ СОБЫТИЙ 1917 ГОДА	18
Д.В. Васильев (<i>РАП, Москва, Россия</i>)	
РОССИЙСКАЯ ВЛАСТЬ В ТУРКЕСТАНСКОМ КРАЕ: ВИЗУАЛЬНО-СИМВОЛИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ РЕГИОНА.....	21
О.В. Волос (<i>МОППО, Миколаїв, Україна</i>)	
ЮВІЛЕЙ МИКОЛАЇВСЬКОЇ ПРОСВІТИ.....	22
Е.В. Годовова (<i>Оренбургский филиал РАНХиГС, Оренбург, Россия</i>)	
СОСТАВ НАСЕЛЕНИЯ ОРЕНБУРГСКОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в. КАК ОТРАЖЕНИЕ ПОЛИТИКИ АККУЛЬТУРАЦИИ ..25	
Б.Х. Давлетьярова, (<i>АРГУ им. Жубанова, Актобе, Казахстан</i>), Б.М. Таскенов (<i>БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия</i>)	
МОДЕРНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ И ТРАДИЦИИ КОЧЕВОГО ОБЩЕСТВА КАЗАХОВ	27
А.Ю. Давыдов (<i>РГПУ им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург, Россия</i>)	
«КОЧЕВАЯ РОССИЯ»: ДОРОГА В ЖИЗНИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ В ПЕРИОД ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ 1918 – НАЧАЛА 1920-х ГОДОВ	30
Т.Ч. Джабаева (<i>ДГУ, Махачкала, Россия</i>)	
ЭКОНОМИЧЕСКИЕ СВЯЗИ ДАГЕСТАНА С НАРОДАМИ РОССИИ И ЗАКАВКАЗЬЯ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	33

Р.М. Зиязетдинов (<i>БашГАУ, Уфа, Россия</i>)	
ЖИЛИЩНЫЕ УСЛОВИЯ НЕФТЯНИКОВ БАШКИРСКОЙ АССР (1946–1991-е гг.).....	35
А.Д. Казанчиев (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ВОЕННО-МОБИЛИЗАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА КОМУЧА В УФИМСКОЙ ГУБЕРНИИ	37
М.Ю. Киселев (<i>Архив РАН, г. Москва</i>)	
ИЗ ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В АКАДЕМИЧЕСКИХ ИНСТИТУТАХ РСФСР	39
В.Г. Макаренко (<i>ИИАЭ ДВО РАН, Владивосток, Россия</i>)	
СОВРЕМЕННЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГУМАНИТАРНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В ВУЗАХ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА РОССИИ.....	41
Р.З. Мударисов (<i>УФ Финансового университета при Правительстве РФ, Уфа, Россия</i>)	
ПОПЫТКИ ПРАВОВОГО УРЕГУЛИРОВАНИЯ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ МЕЖДУ РАБОЧИМИ-БАШКИРАМИ И ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯМИ В СЕРЕДИНЕ XIX в.	43
Т.Г. Мухтаров (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
АЛКОГОЛИЗАЦИЯ БАШКИРСКОГО ОБЩЕСТВА В XVIII–XIX вв.	45
С.Н. Некрасов (<i>УрГАУ, Екатеринбург, Россия</i>)	
ПРОБЛЕМА ВОЗВРАЩЕНИЯ РОССИИ В ИСТОРИЮ И ВОЗВРАЩЕНИЕ ЛЮДЕЙ В ТЕОРИЮ: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ.....	50
А.В. Овчинников (<i>ИСГЗ, Казань, Россия</i>)	
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИСТОРИИ И ДИНАМИКА КОНСТРУИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ («ИСТОРИЯ ТАТАР» В СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМ ОТНОШЕНИИ).....	52
А.И. Оразбаева (<i>КФ МГУ им. М.В. Ломоносова, Астана, Казахстан</i>)	
СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ВОЙНА» И «КОЧЕВНИКИ ЕВРАЗИИ».....	56
А.А. Оспанова (<i>ОГПУ, Оренбург, Россия</i>)	
ПРОТИВОРЕЧИЯ СИСТЕМЫ МЕСТНОГО УПРАВЛЕНИЯ В ПОРЕФОРМЕННОЙ РОССИИ	58
Н.Г. Очирова (<i>ЮНЦ РАН, Ростов-на-Дону, Россия</i>)	
ЮЖНЫЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР РАН: ОПЫТ СТАНОВЛЕНИЯ В НОВЫХ ИСТОРИЧЕСКИХ УСЛОВИЯХ И ВЛИЯНИЕ ЕГО НА РАЗВИТИЕ НАУКИ ЮФО (НА ПРИМЕРЕ КАЛМЫКИИ).....	60
З.Ю. Переселкова (<i>ВО ОГУ, Оренбург, Россия</i>)	
РЕПРОДУКТИВНЫЕ УСТАНОВКИ НАСЕЛЕНИЯ КАК СТРУКТУРНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ ЕГО РЕПРОДУКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ	62
З.Я. Рахматуллина (<i>Государственная Дума Федерального Собрания РФ, Москва, Россия</i>)	
ДРУЖБА НАРОДОВ МНОГОНАЦИОНАЛЬНОЙ РОССИИ КАК ДУХОВНАЯ ОСНОВА ЕДИНСТВА НАЦИИ.....	65

А.Г. Салихов (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ОБУЧЕНИЕ БАШКИР В ТУРЦИИ В НАЧАЛЕ ХХ ВЕКА.....	67
Г.У. Сейдаметова (<i>КГУ им. Бердаха, Нукус, Узбекистан</i>)	
ФОРМЫ ПРОВЕДЕНИЯ ДОСУГА ГОРОДСКИМ НАСЕЛЕНИЕМ КАРАКАЛПАКСТАНА В 1960–1980-х гг.	71
Р.Н. Сулейманова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
НАУЧНЫЕ УЧРЕЖДЕНИЯ В ПОСЛЕВОЕННОЙ БАШКИРИИ	73
Г.Ю. Султангужина (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
РАЗВИТИЕ ШКОЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В БАШКИРИИ В 1953–1964-х гг.	75
Д.А. Суровень (<i>УрГЮУ, Екатеринбург, Россия</i>)	
ПРОЦЕСС КРИЗИСА И РАЗЛОЖЕНИЯ РАБОВЛАДЕЛЬЧЕСКОГО СПОСОБА ПРОИЗВОДСТВА В ДРЕВНЕЙ ЯПОНИИ	78
А.В. Трофимов (<i>ВО УрГЭУ, Екатеринбург, Россия</i>)	
СОВРЕМЕННЫЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ПОНИМАНИЮ ФЕНОМЕНА РЕВОЛЮЦИИ.....	80
Т.П. Урожаева (<i>ИГУ, Иркутск, Россия</i>)	
ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ОРГАНОВ САМОУПРАВЛЕНИЯ В ГОРОДАХ ИРКУТСКОЙ ОБЛАСТИ В 1990-е гг.....	82
М.М. Утягулов (<i>БашГУ, Уфа, Россия</i>)	
СОСТОЯНИЕ И РАЗВИТИЕ ПРОМЫШЛЕННОСТИ В БАШКИРСКОМ КРАЕ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX в.	85
М.Н. Фархшатов (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
СОВЕЩАНИЕ ПРИ ОРЕНБУРГСКОМ МУФТИЯТЕ ОТ 15 ФЕВРАЛЯ 1906 г. ПО ВОПРОСУ УЛУЧШЕНИЯ «ДУХОВНОГО ПРИЗРЕНИЯ» МУСУЛЬМАН-ВОЕННОСЛУЖАЩИХ.....	87
Р.А. Хазиев (<i>БашГУ, ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
РЕВОЛЮЦИОННАЯ РОССИЯ: ОЖИДАНИЯ И РЕАЛИИ ЖИЗНИ РАБОЧИХ И КРЕСТЬЯН В 1917–1921 гг.....	91
Ryosuke Ono (<i>Waseda University, Tokyo, Japan</i>)	
TURK-TATAR DIASPORIC MOBILITIES FROM THE FAR EAST TO THE MIDDLE EAST AS SEEN FROM A TATAR NEWSPAPER <i>MILLI BAYRAQ</i> AND FROM JAPANESE DIPLOMATIC AND INTELLIGENCE REPORTS (1936–1941)	93
R.I. Yakupov (<i>IHLL USC RAS, Ufa, Russia</i>)	
LONG PRE-HISTORY OF HUMAN SCIENCE OF BASHKORTOSTAN	98

РАЗДЕЛ II. ЭТНОГРАФИЯ И ФОЛЬКЛОР

Ю.А. Абсалямова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
СТЕПЬ В ПРОСТРАНСТВЕННЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ БАШКИР	102
З.Г. Аминев (<i>ЦСКА ИСИ РБ, Уфа, Россия</i>)	
К ЭТИМОЛОГИЗАЦИИ ЭТНОНИМА «БУРТАС» НА БАШКИРСКОМ ЯЗЫКОВОМ И ЭТНОГРАФИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛЕ	104

В.Я. Бабенко (<i>БашГУ, Уфа, Россия</i>), Д.А. Черниенко (<i>УИИЯЛ УрО РАН, Ижевск, Россия</i>)	
ТРАДИЦИИ ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ И КУЛЬТУРЫ УКРАИНЦЕВ БАШКОРТОСТАНА	107
М.И. Багаутдинова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
К ВОПРОСУ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНОГРАФИИ ДЕТСТВА БАШКИР	109
Б.Т. Бораш (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ОБРАЗ ПРАВИТЕЛЕЙ В ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКСКИХ НАРОДОВ	111
Ф.Ф. Гайсина (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ОТРАЖЕНИЕ ЗАПРЕТОВ В БАШКИРСКИХ СКАЗКАХ.....	114
Н.Н. Глухова (<i>МарГУ, Йошкар-Ола, Россия</i>)	
СОПОСТАВИТЕЛЬНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ФОЛЬКЛОРА ФИННО-УГРОВ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ	116
З.М. Давлетшина (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
«ЗОЛОТОЙ ШОВ», ВОСПЕТЫЙ НАРОДОМ (ВЫШИВАЛЬНОЕ ИСКУССТВО БАШКИР – ВОЗРОЖДЕНИЕ ИЗ ПЕПЛА).....	119
Л.Н. Донина (<i>ИИ АНРТ, Казань, Россия</i>)	
ТАТАРСКИЕ НАКОСНЫЕ УКРАШЕНИЯ: ВОПРОСЫ ГЕНЕЗИСА ТЕХНОЛОГИИ ИЗГОТОВЛЕНИЯ И ОРНАМЕНТА	121
Д.В. Егоров (<i>ЧГИГН, Чебоксары, Россия</i>)	
СУД СТАРИКОВ В СИСТЕМЕ ОБЫЧНОГО ПРАВА НАРОДОВ ВОЛГО-УРАЛЬЯ.....	124
Р.Р. Зинурова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ОБРАЗ ЖЕНЩИНЫ-БОГАТЫРШИ В БАШКИРСКИХ БОГАТЫРСКИХ СКАЗКАХ	128
А.Ф. Илимбетова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
МОТИВ «ЗМЕЯ – ОБЕРЕГАТЕЛЬНИЦА КЛАДОВ» В ФОЛЬКЛОРЕ БАШКИР.....	131
Р.Х. Исламова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
Т.К. СУРИНА: НЕОБЫЧНАЯ ПРОФЕССИЯ – ФОТОГРАФ	133
Ш.Н. Исянгулов, Ш.В. Нафиков (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
СЛЕДЫ АВУНКУЛАТА И НЕКОТОРЫЕ ТЕРМИНЫ РОДСТВА У БАШКИР.....	135
М.М. Маннапов (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ИЗ ИСТОРИИ РАССЕЛЕНИЯ БАШКИР ПЛЕМЕНИ УСЕРГАН В ЗАВОЛЖСКИХ И ПРИУРАЛЬСКИХ СТЕПЯХ.....	137
А.Р. Махмудов (<i>Бардымский районный краеведческий музей, Барда, Россия</i>)	
150-ЛЕТИЕ ПЕРВОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ВЫСТАВКИ 1867 г. УФИМСКАЯ КОЛЛЕКЦИЯ	141

Э.В. Мигранова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
«НЕОПУБЛИКОВАННОЕ – НЕ ЗНАЧИТ ЗАБЫТОЕ» (О ЛИЧНОМ ФОНДЕ С.Н. ШИТОВОЙ В НАУЧНОМ АРХИВЕ УНЦ РАН).....	144
З.И. Минibaева (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
РЕЦЕПТЫ ЛЕЧЕНИЯ КОЖНЫХ ЗАБОЛЕВАНИЙ БАШКИРСКОЙ ЗНАХАРКИ В.Ш. ШАРАФУТДИНОВОЙ.....	147
С.В. Мурашева (<i>ОГУ им. И.С. Тургенева, Орел, Россия</i>)	
ФОРМЫ ЭТНООБЪЕДИНИТЕЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ.....	149
А.М. Мусаев (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ КАЗАХСКОЙ САТИРЫ.....	151
А.Ш. Пангереев (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ТОПОНИМИЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР КАК ЖАНР УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА.....	156
М.А. Пилипак (<i>ИСИ АН РБ, Уфа, Россия</i>)	
ТРАДИЦИОННАЯ КУЛЬТУРА УКРАИНЦЕВ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2016 г.)	159
К.Ю. Рахно (<i>Национальный музей украинского гончарства в Опошном, Опошное, Украина</i>)	
СВЕДЕНИЯ ИБН РУСТЕ КАК ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИИ ВОЛЖСКОЙ БУЛГАРИИ.....	162
И.И. Спивак-Лаврова (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ТРАНСФОРМАЦИЯ МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВОВ В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ, ВОСТОЧНЫХ И РУССКИХ ЭПОСАХ.....	164
Е.В. Старосоцкая (<i>УО «БГСХ», Горки, Беларусь</i>)	
ИДЕЙНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ БЕЛОРУССКИХ КРЕСТИННЫХ ПЕСЕН	166
А.З. Тлеуова, А.Т. Акжолова (<i>Алматы, Казахстан</i>)	
ПОМИНАЛЬНАЯ ПЕСНЯ В КАЗАХСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ	168
В.В. Ушницкий (<i>ИГИиПМНС СО РАН, Якутск, Россия</i>)	
ТРАДИЦИОННАЯ ЯКУТСКАЯ МЕТРОЛОГИЯ.....	171
А.М. Хакимьянова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
СВАДЕБНО-ОБРЯДОВЫЕ ПЕСНИ БАШКИР	173
Н.А. Хуббитдинова (<i>ИИЯЛ, Уфа, Россия</i>)	
ФОЛЬКЛОРНАЯ РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ МОТИВОВ ЭПОСА «УРАЛ-БАТЫР» В БАШКИРСКОМ НАРОДНОМ ДУХОВНОМ НАСЛЕДИИ.....	176
Г.Р. Хусаинова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ИМЯ Р.В. НАФИКОВОЙ НЕ ЗАБЫТО (К 90-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ).....	178
З.Б. Цаллагова (<i>ИЭА РАН, Москва, Россия</i>)	
ГЕРОИ ОСЕТИНСКОГО НАРТСКОГО ЭПОСА КАК ВОСПИТАТЕЛЬНЫЙ ИДЕАЛ.....	180

Г.В. Юлдыбаева (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
СТЕПЕНЬ СОХРАННОСТИ БАШКИРСКОГО ЭПОСА В XXI в. (ПО МАТЕРИАЛАМ ФОЛЬКЛОРНЫХ ЭКСПЕДИЦИЙ).....	184
Л.А. Ямаева (<i>ЦСКА ИСИ РБ, Уфа, Россия</i>)	
ШАРИАТ В БАШКИРСКОМ ТРАДИЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ	187

РАЗДЕЛ III. ЯЗЫК И ЛИТЕРАТУРА

Г.Х. Абдрафикова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
К ВОПРОСУ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЖАНРОВ ФОЛЬКЛОРА И МАЛЫХ ФОРМ БАШКИРСКОЙ ПРОЗЫ	190
Л.Н. Абдрахманова (<i>Уфа, Россия</i>)	
К ВОПРОСУ О ХИМИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ В СОВРЕМЕННОМ БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ	192
М.Р. Балтымова (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ФОЛЬКЛОРНЫЕ СЮЖЕТЫ В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ.....	193
Е.Н. Бекасова (<i>ОГПУ, Оренбург, Россия</i>)	
БАШКИРСКАЯ МИФОПОЭТИКА В ТОПОНИМИИ ОРЕНБУРЖЬЯ	197
М.Р. Валиева (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ЭВЕНТУАЛЬНО-ГЕНЕТИЧЕСКИЙ КАНГЛЫЙСКИЙ ЛЕКСИЧЕСКИЙ ПЛАСТ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА.....	198
Д.Ф. Филманов (<i>РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй</i>)	
ШӘЙЕХЗАДА БАБИЧ: ШӘХЕСТЕҢ ДОНҖЯҒА КАРАШЫ.....	200
А.Х. Гәлиуллин (<i>РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй</i>)	
МИЛӘУШӘ КАҒАРМАНОВАНЫҢ ГЕНДЕР ПРОЗАҒЫНДА КАТЫН-КЫЗ ЯЗМЫШЫ	201
М.С. Дедина (<i>ГАГУ, НИИ алтаистики им. Сазона Суразакова, Горно-Алтайск, Россия</i>)	
ОСНОВНЫЕ СПОСОБЫ АВТОРСКОГО САМОВЫРАЖЕНИЯ В АЛТАЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.	203
Н.И. Ершова (<i>МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск, Россия</i>)	
ТИПЫ ДИАЛЕКТНЫХ СИНОНИМОВ – НАИМЕНОВАНИЙ ДОМАШНИХ ЖИВОТНЫХ В РУССКИХ ГОВОРАХ МОРДОВИИ	207
М.Х. Изелбаев (<i>БаиДУ, Өфө, Рәсәй</i>)	
ҒАБДУЛЛА ТУКАЙ ҺӘМ БАШКОРТОСТАН.....	209
Э.Т. Идрисова (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ФОЛЬКЛОРНАЯ ЭМБЛЕМАТИКА В ДУХОВНОЙ ПАРАДИГМЕ ЭСТЕТИКИ АННЫ АХМАТОВОЙ.....	212
С.А. Искандарова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
АРАБО-ПЕРСИДСКИЕ ТРАДИЦИИ СТИХОСЛОЖЕНИЯ В МУНАЖАТАХ ШАМСЕДДИНА ЗАКИ.....	215

И. Исмоилов (<i>ТошДўТАУ, Тошкент, Ўзбекистон</i>)	
ЎЗБЕК АДАБИЕТШУНОСЛИГИДА НИЗОМИЙ «ХАМСА»СИНИНГ ҚИЕСИЙ ТАДҚИҚИ	218
А.М. Ишегулова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
КОНЦЕПТ НАМЫС ‘СОВЕСТЬ’ В БАШКИРСКИХ НАРОДНЫХ ПЕСНЯХ	221
Л.К. Ишкильдина (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ИНИЦИАЛЬНЫЕ СОГЛАСНЫЕ «Т» и «Д» БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА В СРАВНЕНИИ С ПРАТЮРКСКИМИ *t и *d	223
А.А. Куздыбаева (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
СТИЛИСТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ Б. АХМАДУЛЛИНОЙ.....	226
Р.П. Кузьмина (<i>ИГИиПМНС СО РАН, Якутск, Республика Саха (Якутия)</i>)	
ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ НЕКОТОРЫХ ЭВЕНСКИХ ГОВОРОВ В УСЛОВИЯХ ПОГРАНИЧЬЯ (НА ПРИМЕРЕ ВЕРХНЕКОЛЫМСКОГО ГОВОРА).....	229
И.Г. Кульсарина (<i>БаиГУ, Уфа, Россия</i>)	
ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА И ПРИРОДЫ В СОВРЕМЕННОЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ БАШКОРТОСТАНА.....	231
Д.М. Магомедов (<i>ИЯЛИ ДНЦ РАН, Махачкала, Россия</i>)	
ЯЗЫКОВАЯ КОММУНИКАЦИЯ КАК ФАКТОР СУЩЕСТВОВАНИЯ И РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ	233
М.И. Магомедов (<i>ИЯЛИ ДНЦ РАН, Махачкала, Россия</i>)	
РОДНОЙ ЯЗЫК КАК СРЕДСТВО ПРИОБЩЕНИЯ К ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ	235
Н.В. Медведев (<i>ТГУ им. Г.Р. Державина, Тамбов, Россия</i>)	
ЯЗЫК КАК СРЕДА ПОНИМАНИЯ: ПОДХОД ВИТГЕНШТЕЙНА	238
М.Х. Нәзерғолов (<i>РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй</i>)	
КОЙҒАН КӘРӘЗЗӘРЕ ЫОКЛАНДЫРҒЫС (РӘМИ ҒАРИПОВТЫҢ ПОЭТИК ТӘРЖЕМӘ ӨЛКӘҢЕНДӨГЕ ИЖАДЫНА БЕР КАРАШ)	240
Г.М. Ниязова (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ОБЫЧАИ И ТРАДИЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ЖИЕНГАЛИ ТЛЕПБЕРГЕНОВА.....	244
Г.С. Обаева (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ФОЛЬКЛОРНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК СИСТЕМА ХУДОЖЕСТВЕННЫХ МЕТОДОВ СОВРЕМЕННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ.....	247
Т.В. Полежаева (<i>ВНУ им. Леси Украинки, Луцк, Украина</i>)	
КОНЦЕПТ ДОРОГИ: ДРАМАТИЧЕСКИЙ ЭТЮД ЧЕХОВА В ОДНОМ ДЕЙСТВИИ «НА БОЛЬШОЙ ДОРОГЕ».....	249
Ю.В. Псянчин (<i>Федеральный научный журнал «Родной язык. Лингвистический журнал», Москва–Уфа, Россия</i>)	
ИСЛАМСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ В РЕЛИГИОЗНОМ СТИЛЕ БАШКИРСКОГО ЯЗЫКА (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ).....	251

З.Т. Рәхмәтуллина (<i>РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй</i>)	
БАШКОРТ ТАРИХИ ДРАМАЛАРЫНДА ШАЙМОРАТОВ ГЕНЕРАЛ ОБРАЗЫНЫҢ ХУДОЖЕСТВОЛЫ САҒЫЛЫШЫ	256
Н.Н. Рогозная (<i>ИрНИТУ, Иркутск, Россия</i>)	
СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ БИЛИНГВИЗМА	258
Г.Д. Рысмаганбетова (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
КАЗАХСКИЕ РОМАНИЧЕСКИЕ ДАСТАНЫ XIX в. В КОНТЕКСТЕ СУФИЙСКОЙ ТРАДИЦИИ.....	260
Л.Х. Самситова (<i>БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия</i>)	
КУЛЬТУРНЫЕ КОНЦЕПТЫ В СОВРЕМЕННОЙ ЛИНГВОКУЛЬТУРНОЙ ПАРАДИГМЕ	263
Н.Б. Сәлимов (<i>БР Милли архивы, Өфө, Рәсәй</i>)	
СӘСӘН ҺҮЗЕ – ЗАМАН ЗАҢЫ.....	266
Г.Х. Сәмерханова (<i>БДУ-ның СИ, Сибай, Рәсәй</i>)	
Й. ИЛЬЯСОВА ШИҒЫРЗАРЫНДА ЯУАПҠЫЗ МӨХӘББӘТ ТЕМАҠЫ.....	268
Г.Х. Сейткалиева (<i>Актобе, Казахстан</i>)	
ФОЛЬКЛОРНЫЕ МОТИВЫ В РОМАНЕ АБИША КЕКИЛЬБАЕВА «ПЛЕЯДЫ – СОЗВЕЗДИЕ НАДЕЖД»	269
А.В. Ставицкий (<i>Филиал МГУ в Севастополе, Севастополь, Россия</i>)	
МИФОПОЭТИКА В КОНТЕКСТЕ РАЦИОНАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ: ОЗНАЧИВАНИЕ ПРОБЛЕМЫ.....	272
Р.А. Сулейманова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
УПОТРЕБЛЕНИЕ ДРЕВНЕТЮРКСКИХ СЛОВ ИР, ИРӘН, ИРКӘК В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	275
Р.А. Султангареева (<i>ИИЯЛ, Уфа, Россия</i>)	
СВЕТ ПОЭТА, УЧЕНОГО, ГАБДУЛЛЫ АМАНТАЯ (К 110-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ).....	277
О.Т. Тожибоева (<i>Алишер Навоий номидаги Тошкент давлат ўзбек тили ва адабиети университети, Тошкент, Ўзбекистон</i>)	
ТУРКУМ СЮЖЕТЛИ АСАРЛАРНИНГ НАСРИЙ ТАРЖИМАЛАРИ ХУСУСИДА.....	281
О.А. Теуш (<i>УрФУ, Екатеринбург, Россия</i>)	
ПОКИНУТОЕ ПОСЕЛЕНИЕ: СВИДЕТЕЛЬСТВА ТОПОНИМИИ И ДИАЛЕКТНОЙ ЛЕКСИКИ ЕВРОПЕЙСКОГО СЕВЕРА РОССИИ.....	283
А.Н. Трегубов (<i>Академия ВЭГУ, Уфа, Россия</i>)	
ФОНЕСТЕМА КАК ОДНА ИЗ ЕДИНИЦ ФОНОСЕМАНТИКИ	287
М.З. Улаков (<i>ГБНУ «ФНЦ «КБНЦ РАН», ЦСПИ, Нальчик, Россия</i>)	
ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ГАРАНТИИ СОХРАНЕНИЯ И РАЗВИТИЯ МИНОРИТАРНЫХ ЯЗЫКОВ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА	289
М.З. Улаков, Л.Х. Махиева (<i>ИГИ КБНЦ РАН, Нальчик, Россия</i>)	
ПРОСТОРЕЧНЫЕ СЛОВА И ИХ ОСОБЕННОСТИ (НА МАТЕРИАЛЕ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА).....	292

Н.С. Уртегешев (<i>Новосибирск, Россия</i>)	
ШОРСКИЙ ЯЗЫК: ЛИНГВИСТИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ, ЭТАПЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЯЗЫКА	294
М.Ф. Усманова (<i>Өфө, Рәсәй</i>)	
БАШКОРТ ТЕЛЕНДӨ ЗАМАН КАТЕГОРИЯҢЫНЫҢ БИЛДӘЛЕ/БИЛДӘҢЕЗ ФОРМАЛАРЫН АСЫКЛАУ МӘСЪӘЛӘҢЕНӘ КАРАТА	296
Ф.С. Фазылова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ПРОБЛЕМА СЧАСТЬЯ В СОВРЕМЕННОЙ БАШКИРСКОЙ ЛИРИКЕ	300
Д.И. Хизбуллина (<i>БГПУ им. М.Акмиллы, Уфа, Россия</i>)	
О ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ РОЛИ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ ЯЗЫКОВ.....	302
Л.М. Хусаинова (<i>СФ БашГУ, Стерлитамак, Россия</i>)	
СЛОВА–КАЛЬКИ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ И ИХ ПРАВОПИСАНИЕ.....	304
Н.А. Чернявская (<i>СГУ, Самара, Россия</i>)	
ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ КОНЦЕПТ В АВТОРСКОЙ КАРТИНЕ МИРА (НА ПРИМЕРЕ КОНЦЕПТА «ГОРОД» В ПРОЗЕ В.В. НАБОКОВА).....	306
С.А. Шульц (<i>Ростов-на-Дону, Россия</i>)	
ИНТЕРТЕКСТЫ ОБРАЗА «БЛАГОРОДНОГО РАЗБОЙНИКА» В «МЕРТВЫХ ДУШАХ» (ГОГОЛЬ – ПЛУТАРХ – СТЕНДАЛЬ И ДР.).....	308
Ф.Б. Юнысова (<i>РФА ӨҒҮ ТТӘИ, Өфө, Рәсәй</i>)	
Ғ. ШАФИКОВ ПОВЕСТАРЫНДА АКМУЛЛА ҺӘМ БАБИЧ ОБРАЗЫ.....	309
Г.Н. Ягафарова (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>), З.Т. Шарафутдинова (<i>Гимназия № 3 имени Дж. Киекбаева, Стерлитамак, Россия</i>)	
О ПОНЯТИИ ОБИДЧИВЫЙ В БАШКИРСКОМ ЯЗЫКЕ.....	311

РАЗДЕЛ IV. АРХЕОГРАФИЯ И ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ

Д.В. Басманцев (<i>БНУ ЧГИГН, Чебоксары, Россия</i>)	
О ЗЕМЕЛЬНЫХ ВЛАДЕНИЯХ СЛУЖИЛЫХ ЛЮДЕЙ КЕМЕЦКИХ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в.	314
Р.М. Булгаков (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ОПИСАНИЕ СПИСКА «ДЖАМИ‘ АР-РУМУЗ» ШАМС АД-ДИНА МУХАММАДА АЛ-КУХИСТАНИ	316
Р.А. Давлетшин (<i>ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия</i>)	
ДЕСКРИПЦИЯ ЭПИТАФИИ НАДМОГИЛЬНОГО КАМНЯ НИ‘МАТ АЛЛАХ БИН ‘ИБАД АЛЛАХА ИЗ ИЛИШЕВСКОГО РАЙОНА БАШКОРТОСТАНА	321
Н.Г. Ивлиева, О. Липатова (<i>МГУ им. Н.П. Огарева, Саранск, Россия</i>)	
ОБ ИСТОЧНИКАХ СОЗДАНИЯ БАЗЫ ДАННЫХ НАСЕЛЕННЫХ ПУНКТОВ ДЛЯ ЦЕЛЕЙ КАРТОГРАФИРОВАНИЯ.....	327
Т.И. Тринкунас (<i>КФУ, Казань, Россия</i>)	
ДОКУМЕНТАЛЬНОЕ КИНО КАК ИСТОРИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК	329

С.М. Хусаинов, Р.Ю. Аккубеков (*ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия*)

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ ЖАНРОВЫХ
И ЯЗЫКОВЫХ ОСОБЕННОСТЯХ БАИТОВ НАЧАЛА XX в.330

РАЗДЕЛ V. АРХЕОЛОГИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ

Н.А. Заикина, Н.М. Мавлютова (*БГПУ им. М. Акмуллы, Уфа, Россия*)

БИРСКОЕ ГОРОДИЩЕ (РЕЗУЛЬТАТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ 1978 г.).....335

Я.В. Рафикова (*ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия*)

ПОГРЕБЕНИЕ 1 КУРГАНА 6 БЕРЕЗОВСКОГО V МОГИЛЬНИКА
В КОНТЕКСТЕ НЕОДНОВРЕМЕННЫХ ПАРНЫХ ПОГРЕБЕНИЙ
ЭПОХИ ПОЗДНЕЙ БРОНЗЫ ЮЖНОГО УРАЛА И СРЕДНЕЙ АЗИИ337

Е.Г. Шалахов (*ГБУК РМЭ «Замок Шереметева», Юрино, Россия*)

К КУЛЬТУРНО-ХРОНОЛОГИЧЕСКОЙ АТТРИБУЦИИ
ПОЧИНКОВСКИХ КУРГАНОВ НА ЮГЕ ЛЕСНОГО ПОВОЛЖЬЯ339

В.Я. Шумкин (*ИИМК РАН, Санкт Петербург, Россия*)

СТАНОВЛЕНИЕ, РАЗВИТИЕ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ
ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ В МУРМАНСКОЙ ОБЛАСТИ РОССИИ
НА ПРИМЕРЕ АРХЕОЛОГИИ.....340

Н.Б. Щербаков, Т.А. Леонова, И.А. Шутелева (*БГПУ им. М.Акмуллы, Уфа, Россия*),
Ш.П. Куинн (*UCL Institute of Archaeology, London, England*)

ПРОБЛЕМЫ ПРИМЕНЕНИЯ ПЕТРОГРАФИЧЕСКОГО
И ГЕОХИМИЧЕСКОГО МЕТОДОВ АНАЛИЗА
ДЛЯ КЕРАМИКИ ПОЗДНЕГО БРОНЗОВОГО ВЕКА ЮЖНОГО ПРИУРАЛЬЯ
(КАЗБУРУНОВСКИЙ АРХЕОЛОГИЧЕСКИЙ МИКРОРАЙОН)343

Р.М. Юсупов (*ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия*)

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ 1995 г. БАШКИРСКОГО КЛАДБИЩА
Д. КАРА-АГАЧЕВО ЗИЛАЙРСКОГО РАЙОНА РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН345

РАЗДЕЛ VI. РОССИЙСКОЕ ГОСУДАРСТВО И КОЧЕВЫЕ НАРОДЫ ЕВРАЗИИ XVI–XIX вв.: В РАКУРСЕ ВЗАИМНОГО ВОСПРИЯТИЯ

Б.А. Азнабаев (*ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия*)

КОНЦЕПЦИЯ Д.СНИТА И БАШКИРСКОЕ ОБЩЕСТВО XVI–XVII вв.348

В.Б. Бесолов (*СКАЦ МАА, Владикавказ, Россия*)

ЯДРО И ОСЬ КАК ДВУЕДИНАЯ СТЕРЖНЕВАЯ ОСНОВА
ФОРМИРОВАНИЯ АРХИТЕКТУРЫ ЖИЛИЩА И ПОСЕЛЕНИЯ
МОНГОЛАЗЫЧНЫХ НОМАДОВ ВЕЛИКОЙ СТЕПИ350

Н.Н. Великая (*АГПУ, Армавир, Россия*)

ИНТЕГРАЦИЯ НОГАЙЦЕВ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КАВКАЗА
В ЗАКОНОДАТЕЛЬНОЕ ПОЛЕ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
(КОНЕЦ XVIII – НАЧАЛО XX в.)354

Г.Н. Гарустович (*ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия*)

МУСУЛЬМАНСКАЯ ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ РЕГИОНАЛЬНЫХ ГРУПП
БАШКИРСКОГО НАРОДА В XVI–XIX вв.:
ЗНАЧЕНИЕ, ИТОГИ И ПЕРСПЕКТИВЫ
АРХЕОЛОГИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ.....356

С.А. Голованова (АГПУ, Армавир, Россия)

КОЧЕВНИКИ-КАЛМЫКИ В СОЦИОКУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ
КАВКАЗСКОГО ЛИНЕЙНОГО КАЗАЧЬЕГО ВОЙСКА (XVIII–XIX вв.).....358

М.З. Закиев (ИЯЛИ АН РТ, Казань, Россия)

ОТ ЕВРОПОЦЕНТРИЗМА К АДЕКВАТНОЙ ТЮРКОЛОГИИ.....360

Ш.Н. Исянгулов (ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ О ТИПАХ ЛЕТНИХ КОЧЕВЫХ ГРУПП У БАШКИР.....361

С.И. Ковальская (ЕНУ им. Л.Н. Гумилева, Астана, Казахстан)

КОНСЕРВАТИЗМ КАК ОСНОВА ВЫЖИВАНИЯ
КАЗАХОВ-КОЧЕВНИКОВ.....364

Р.Н. Рахимов (РИСИ, Уфа, Россия)

ЭВОЛЮЦИЯ УПРАВЛЕНИЯ БАШКИРИЕЙ В XVIII в.
КАК ИНТЕГРАЦИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОКРАИНЫ
В ИМПЕРСКОЕ ПРОСТРАНСТВО366

А.С. Сальманов (ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ О ВРЕМЕНИ ВХОЖДЕНИЯ
ВОСТОЧНОТАБЫНСКОЙ ГРУППЫ БАШКИР
В СОСТАВ РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА369

Р.Г. Шарипов (ИИЯЛ УНЦ РАН, Уфа, Россия)

К ВОПРОСУ О ТЕНГРИАНСТВЕ
В ТРАДИЦИОННОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ
КОЧЕВНИКОВ ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЫ.....370

О.В. Шереметьев (АлтГТУ им. И.И. Ползунова, Барнаул, Россия)

ВОИНЫ-НОМАДЫ В РУССКОМ
ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ XIX в.372

Научное издание

**РАЗВИТИЕ ГУМАНИТАРНОЙ НАУКИ
В РЕГИОНАХ РОССИИ**

Материалы Международной научной конференции, посвященной 85-летию
Федерального государственного бюджетного учреждения науки
Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН
(г. Уфа, 1–4 июня 2017 г.)

Компьютерная верстка:

И.И. Буляков

Разработка и дизайн обложки:

Т. К. Сурина

Подписано в печать 30.05.17.

Формат 60x84 ¹/₈. Бумага офсетная

Гарнитура «Таймс». Печать на ризографе

Усл.-печ.л. 44.87

Тираж 300 экз.

Отпечатано в ООО «Первая типография»

в полном соответствии с предоставленными оригинал-макетами.

450015 Республика Башкортостан, г. Уфа, ул. Карла Маркса, д. 65;

Тел.: +7(347)266-10-69; E-mail: ufaprint.net@gmail.com; <https://ufaprint.net>