

**Actual problems  
of Turkic studies  
2019**

---

**International  
scientific conference  
XX Ivanov Memorial Lectures**

SAINT PETERSBURG STATE UNIVERSITY  
Department of Turkic Philology

**INTERNATIONAL SCIENTIFIC  
CONFERENCE  
XX  
IVANOV MEMORIAL LECTURES**

Saint Petersburg  
18 May 2018

**Materials**

Saint Petersburg  
2019

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
Кафедра тюркской филологии

**МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНАЯ  
КОНФЕРЕНЦИЯ  
XX  
ИВАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ**

Санкт-Петербург  
18 мая 2018 года

**Материалы конференции**

Санкт-Петербург  
2019

**ББК 81.2Тюрк  
А43**

**А43 Актуальные вопросы тюркологических исследований:** Международная научная конференция XX Ивановские чтения, 18 мая 2018 г.: Материалы конференции / под ред. Н.Н. Телицина. — СПб.: Центр содействия образованию, 2019. — 226 с.

ISBN 978-5-906623-36-2

В сборнике представлены тезисы докладов участников XX международной научной конференции Ивановские чтения, прошедшей 18 мая 2018 г. в Санкт-Петербурге. Материалы посвящены различным проблемам изучения письменных памятников и современной литературы тюркоязычных стран.

**ББК 81.2Тюрк**

*Материалы публикуются в авторской редакции.*

ISBN 978-5-906623-36-2

© Коллектив авторов, 2019

© Кафедра тюркской  
филологии СПбГУ, 2019

## Содержание

<i>Абдиев М.Б.</i> Использование в художественной речи фразеологизмов, выражающих личностные особенности, и проблемы их перевода. . . . .	9
<i>Аверьянов Ю.А., Сеитов Э.М.</i> Социальная жизнь джем-эви в Стамбуле . . . . .	15
<i>Аврутина А.С.</i> Христианские мотивы в творчестве Ахмеда Хамди Танпынара . . . . .	30
<i>Болтаева Г.Ш.</i> «Фусули арбаа» — жемчужина од Алишера Навои. . . . .	31
<i>Булатова Д.А.</i> Особенности терминологии тюркского смычкового инструментария . . . . .	35
<i>Валеев Р.М., Валеева Р.З., Мартынов Д.Е., Мартынова Ю.А., Тугужекова В.Н.</i> Научное путешествие Н. Ф. Катанова в Сибирь, Восточный Туркестан и его неопубликованные рукописные дневники в Национальном архиве Республики Татарстан (1889–1892 гг.) . . . . .	44
<i>Галиуллина Г.Р.</i> Татарские личные имена и национальная культура. . . . .	56
<i>Гузев В.Г.</i> О теоретической значимости понятия «коллекционность» . . . . .	62

<i>Джураев Ш.</i> Анализ заимствованных лексем Самаркандского диалекта. . . . .	68
<i>Заринов Б.П., Мукимова С.К.</i> Функции некоторых имен, применяемых в узбекских народных эпосах и сказках. . . . .	72
<i>Заринов И.А., Сафаров М.А.</i> Бытование старотатарского языка в советской Москве: на материале библиотеки имама Ахметзяна Мустафина. . . . .	76
<i>Каюмов О.С.</i> Узбекская мифология и шаманство . . . . .	83
<i>Мугтасимова Г.Р.</i> Пословицы татарского народа как зеркало культурных традиций . . . . .	90
<i>Ниёзова Х.Ж.</i> Применение тюркских непроизводных глаголов в поэзии Халимы Худайбердыевой . . . . .	95
<i>Норова Г.М.</i> Отношения узбекского языка с тюркскими языками. . . . .	99
<i>Нуриева Ф.Ш., Петрова М.М., Сунгатуллина М.М.</i> Характеристика фонетической системы тюркского языка в грамматике И. Мегизера “Institutiones linguae Turcicae libri quator” (1612). . . . .	104
<i>Образцов А.В.</i> Халиль-бей — дипломат и коллекционер (Из истории одного шедевра) . . . . .	113
<i>Псянчин Ю.В.</i> Глаголы движения в западном диалекте башкирского языка (на примере III тома «Словаря башкирских говоров») . . . . .	121
<i>Репенкова М.М.</i> Лингвистические особенности детективной прозы А. Умита (на примере романа «Кукла» (2002)) . . . . .	129

---

<i>Садинова Н.У.</i> Делопроизводство на тюркском языке в период правления Караханидов .....	139
<i>Садуллаева Н.А.</i> О нераспространенных предложениях .....	143
<i>Сайфуллаева Р.Р., Бутунбаева Т.А.</i> О субстанциальном направлении в узбекском языкознании...	146
<i>Салихова А.Р.</i> Первые опыты создания музыкальных спектаклей в татарском театре .....	149
<i>Сатторов У.Ф.</i> О жанровой природе узбекских топонимических легенд .....	154
<i>Сибгаатов Ф.Ш.</i> Влияние коранической традиции на башкирскую литературу начала XX в. ....	160
<i>Suleymanova A.S.</i> Nedim Gürsel'in "Akdeniz'de Bir Balkon" adlı öyküsünde Egos ve Thanatos .....	170
<i>Султанов Т.И.</i> Слово о тюркологе С. Г. Кляшторном (1928–2014). К 90-летию учителя и друга .....	176
<i>Тимохин Д.М.</i> Тюрки в военном и административном аппарате Хорезма в XII – начале XIII вв. По данным арабо-персидских источников .....	179
<i>Турсунова Н.Х.</i> О художественной интерпретации национальных ценностей в драматургии. ....	183
<i>Хисамитдинова Ф.Г.</i> Мусульманский святой, прорицатель <i>авлия</i> в башкирской мифологии .....	186

---

<i>Худоёрова М.Б.</i>	
Жанр двустушия в «Махбубул-кулуб» («Любовь сердцем») . . . . .	192
<i>Шаропова Р.Ж.</i>	
Некоторые соображения по этимологии социально-политических тюркоязычных терминов в узбекском языке . . . . .	197
<i>Шукурова З.С.</i>	
О переводах туюгов Алишера Навои на русский и английский языки . . . . .	201
<i>Юлдашева Д.Б.</i>	
Стилистические особенности орнитонимов в качестве заголовков . . . . .	207
<i>Юсупова А.Ш.</i>	
Тюркология в Казанском университете: история и современность . . . . .	211
Сведения об авторах . . . . .	221

*М.Б. Абдиев*

### **Использование в художественной речи фразеологизмов, выражающих личностные особенности, и проблемы их перевода**

*Аннотация:* статья посвящена проблеме передачи фразеологических единиц в художественных переводах с таджикского языка на узбекский и наоборот, а также показаны результаты наблюдений формирования заимствованных фразеологизмов и их семантические особенности.

*Ключевые слова:* фразеологизм, перевод, семантика, особенность, заимствование, употребление, анализ, культура речи.

*Murodkasim B. Abdiyev*

### **The use of phraseologisms in the artistic speech expressing the personal features and the problems of their translation**

*Abstract:* In this article enlightened the problem literally translation of phraseological units from Tadjik into Uzbek and vice versa. Also analyzed results by observing semantically features of formation of phraseological units.

*Key words:* phraseologism, translation, semantics, feature, borrowings, interrelation, usage, analyze, speech culture.

Каждый язык в основном насыщается и развивается согласно своему словарному запасу и грамматическому строению. Проблемами передачи фразеологических единиц в художественном переводе занимались многие языковеды [5: 45]. Для успешного и эффективного перевода переводчик должен понять своеобразное социальное самосознание другого народа, глубоко постичь его менталитет, национальный характер [11: 14]. Кроме того, в результате взаимосвязи языковых обществ один язык обогащает другой словами и фразеологизмами. В художественном переводе одним из важнейших требований является соответствие лек-

сико-фразеологических средств культуры речи нормам литературного языка. Поэтому «перед переводчиком стоят две основные задачи: первая — правильное и глубокое понимание содержания оригинала (языка переводимого произведения), а вторая — правильная и полная передача в переводе этого содержания». Однако наши наблюдения показали, что в художественных переводах с таджикского языка на узбекский или наоборот иногда наряду с достижениями прослеживаются и недостатки при переводе фразеологизмов с обозначением личностных качеств в силу несоблюдения обычных требований.

Борьба за чистоту языка перевода, за его культуру непосредственно связана с действиями в сфере создания адекватных переводов, естественное звучание всех лексических и фразеологических единиц и стилистических средств как в оригинале, в первую очередь, требует употребления последних согласно их значениям и функциям, в соответствующей форме и в художественном переводе. Дословный, адекватный перевод словосочетания «*муроде ҳосил нашавад*» в романе Ф. Ниёзи «Вафо» (Преданность) — это «*муродим ҳосил бўлмади*», однако переводчик переводит его на узбекский язык как «*мақсадим ҳосил бўлмади*», что не соответствует нормам узбекского литературного языка: «*Рўзе бо як арз рафта ду соат дар идорааш нигоҳ карда шинаму навод муроде ҳосил нашавад*» [4: 67]. «*Бир қуни ишим тушиб арз билан идорасига борган эдим, икки соат кутиб ўтирдим, мақсадим ҳосил бўлмади*» [4: 41].

В переводе произведения С. Улугзода «Ёшлигимиз Тонги» (Утро нашей молодости) существует узбекский эквивалент таджикского фразеологизма «*набинам ва насўзам*» — «*кўрмайин ҳам, куймайин ҳам*». Однако переводчик употребляет его в форме «*кўрмай-куймай*», что приводит к появлению текста, не соответствующего узбекской речевой культуре: «*Азизхон тайёриши сафараширо дидан гирифт. Падарам бошад аз хона баромада гоиб шуд, то ки писараширо набинад ва насўзад*». [7: 161]. «*Азизхон сафарга тайёргарлик кўраверди. Отам эса унинг кетишини кўрмай-куймай, деб уйдан гоиб бўлди*» [Там же].

В каждом языке встречаются специальные фраземы для выражения искреннего пожелания, хвалы, проклятий. Например, для выражения значения «*марҳамат*» в узбекском языке используется фразема «*бош устига*», в таджикском языке это же значение можно передать фраземой «*ба чашм*» («*кўз устига*»). Их изменение местами в процессе перево-

да служит для обеспечения функциональной точности: «*Ин хел бошад, бо нағз. Барои дидан меоём-Ба чашим*» [4: 72]. «*Ундай бўлса, яна яхши, кўргани борамиз. — Бош устига*» [4: 72].

Иногда в результате перевода фразеологизмов с обозначением личностных качеств не на основе логического размышления образуются маловразумительные фразы, иногда даже с противоположными значениями. Например, в таджикском языке существует фразема «*чизи дузди ба кас насиб намекунад*», в узбекском языке существует его эквивалент «*ўзгрилик мол одамга юқмайди*». Но переводчики романа «Вафо» предпочли перевести его дословно, т. е. слово «*ба касс*» фразеологизма переведено не как «человеку», а как «хозяину», в результате образовалось бессмысленное значение, будто украденный товар больше не достанется хозяину: «*Тожикон як мақол доранд: “Чизи дузди ҳеч вақт ба кас насиб намекунад”, — илова кард Сафар*» [4: 165]. «*Тожикларда бир мақол бор: “Ўзгирланган нарса ҳеч вақт эгасига насиб қилмайди”, — кўшимча қилди Сафар*» [4: 319].

В таджикском переводе произведения А. Кадыри «Минувшие дни» переводчик иногда употребляет фразеологизмы в тех случаях, где в оригинале они отсутствуют, или переводит фразеологизм обычным предложением: «*Отабек бир кўйлакни ўзидан бурун йиртган киши тўғрисида, гўё ўз саргузаитининг эски тарихини мулоҳаза қила бошлаган, қаришисида ўтирувчини-да қайин ота эшигидан қувланган киши деб билган эди*». Слово сочетание «*деб билган эди*» в тексте переводится в следующей форме: «*Отабек дар назди шахсе, ки нисбат ба ҳудаиш як курта пештар дарондааст, гўё сарнавишт ва саргузаити пештараи худро ба ёд меовард, мусоҳибаширо гўё бо худ ҳамтақдир пиндоишт, ўро ҳам гўё падарарўсаи рондааст гўён аз дил гузаронд*». Или же фразеологизм в узбекском языке «*бир қориндан талашиб тушган*» почему-то не нашел своего отражения в таджикском переводе. Например: «*Гарчи бу икки эгачи сингил бир қориндан талашиб тушган бўлсалар ҳам, ... бир-биридан фарқли эдилар*»; «*Гарчи ҳар дуи онҳоро як модар таваллуд кардааст, хислату ҳўи ҳар ду ба таври кулӣ аз ҳамдигар фарқ доишт*».

В романе писателя «Мехробдан чаён» (Скорпион из алтаря) сложно встретить неуместно использованный или лишний фразеологизм, что учтено и в переводе произведения на таджикский язык: переводчики стремились перевести их в форме, близкой к языку оригинала. Например, в литературном языке существует фразеологизм «*ақл бовар қилмайди*»,

который выражает значение «уму непостижимо». Этот фразеологизм в переводе произведения дается таджикским эквивалентом: « — *Мен шу андишани ҳам қилган эдим, — деди бир оздан кейин Калонишоҳ, — лекин ақлим бовар қилмаган эди* [1: 209]; “*Ман хамин андешаро ҳам карда будам-гуфт Калонишоҳ баъд аз дакикае-лекин аклам бовар накарда буд*» [1: 247]. В переводе особое внимание уделяется переводу авторских фразеологизмов. Например, фразеологизм из произведения «*бирни икки, бешни ўн қилмоқ*» в значении «бойлик орттирмоқ» (разбогатеть) переведен на таджикский язык дословно в форме «*якро ду кардан, панчро да*»: «...*Махдумнинг ҳам гояси — бирни икки қилиши, бешни ўн қилиши эди. Яхши кечиниши учун турмас, аммо кўпайтириши учун яшар эди*»; «...*гояси Махдуми мо низ якро ду кардан, панчро да кардан буд. Ў барои хуш гузаронӣ назиста, балки барои мол гундорӣ зиндагӣ мекард*» [1: 20].

Такой перевод является калькой, и не только обеспечивает адекватность, но и служит насыщению переводческого словарного запаса [10: 19].

В силу того, что в таджикский и узбекский языки заимствовано множество арабских, персидских, русских и других слов, образовалось несколько заимствованных фразеологизмов, которые по количеству и качеству образуют своеобразный лексический и фразеологический пласт в лексической и фразеологической системе языка. А фразеологизмы, сформированные на основе этих заимствованных слов, составляют во фразеологической системе этих языков пласт заимствованных фразеологизмов. Открывается широкий путь к правильному определению, на основе единиц какого языка сформированы некоторые заимствованные фразеологизмы, освещению их семантических и стилистических особенностей в тексте.

Норма фразеологических единиц «определяется отбором из всех словарей и пособий, отмечающих их постоянство, общеобязательность и кодифицированность, при изменчивости в приобретаемой вариативности и синонимичности» [3: 14].

Кроме того, в этой части анализируются значения фразеологизмов, образованных с участием таких слов, как *азбаройи, булбул, обжувоз, оби-дийда, жунбиши, жуфтак, жобажо, жувонмарг, мош, андаза*, а также вопросы правописания фразеологизмов *амри маҳол, бўзчининг моқисидай югурмоқ — қатнамоқ, мисли йўқ — кўрилмаган* в лексикографических источниках.

Использование фразеологизмов в художественном стиле не было объектом отдельного исследования. Заимствованные фразеологизмы имеют определенное значение в зависимости от идейно-эстетической цели художественного произведения, демонстрирует все новые и новые значения своим содержанием. А. Кадыри в романе «Мехробдан чаён» в целях индивидуализации речи таджикоязычного персонажа использует полукальку фразеологизма «*қулогига олмоқ / қулогига илмоқ*» [8: 355] «*ғўшига илмоқ*», что усиливает стилистическое воздействие: «*Борпа-дари уйқуки, пешинга чиқин бўлса; кўчага бўлғаб ётган тўпалангни ғўшинга иласанми?*». Слово «*ғўш*» (ухо) не встречается в узбекском языке и не зарегистрировано в прежнем Толковом словаре узбекского языка. Однако в новом Толковом словаре приводится персидское слово «*ғўш*», которое истолковано как «органы слуха, ухо» [9: 532]. Из этого можно заключить, что в узбекской речи таджиков, проживающих бок о бок с таджиками, в определенной степени употребляются заимствованные фразеологизмы, образованные на основе полукалек «*ғўши бор*», «*ғўшига илмоқ*».

Рассмотрев формирование заимствованных фразеологизмов и некоторых их семантических особенностей, мы пришли к следующему заключению:

- в формировании заимствованных фразеологизмов арабские, персидские слова-компоненты имеют важное значение;
- в обогащении заимствованных фразеологизмов таджикского и узбекского языков русские слова-компоненты играют значительную роль;
- среди заимствованных фразеологизмов существуют случаи созвучия, вариативности, многозначности;
- заимствованные фразеологизмы широко используются в различных стилистических целях в художественной и публицистической речи;
- наряду с другими художественными средствами языка заимствованные фразеологизмы используются в различных стилистических целях в художественных и публицистических текстах.

#### ***Литература:***

1. *Қодирӣ С.* Каждум аз мехроб. Душанбе, 1982.
2. *Қодирӣ С.* Рӯзгори мозӣ. Душанбе, 1986.

3. *Маматов А.Э.* Ўзбек тили фразеологизмларининг шаклланиши масалалари: Филол. фан. д-ри ... дис. автореф. Ташкент, 2000.
4. *Ниёзий Ф.* Вафо. Ташкент, 1978.
5. *Саломов Ф.* Таржима назариясига кириш. Ташкент: Ўқитувчи, 1978.
6. *Улугзода С.* Ёшлигимиз тонги. Ташкент, 1981.
7. *Улугзода С.* Субҳи ҷавониимо. Душанбе, 1977.
8. Узбек тилининг фразеологик лугати. Ташкент, 2001.
9. Ўзбек тилининг изоҳли лугати. 1-жилди. Тошкент: ЎЗМЭ, 2005.
10. *Файзуллаева Р.* Национальный колорит и художественный перевод. Т., 1979.
11. *Холбеков М.* Французская художественная литература в переводах на узбекский язык (история, переводческий опыт): Автореф. дис. ... канд. филол. наук. Ташкент, 1982.

Ю.А. Аверьянов, Э.М. Сеитов

## Социальная жизнь джем-эви в Стамбуле

**Аннотация:** Социальная жизнь гетеродоксальных общин мусульман (бекташей и алевитов), проживающих в настоящее время в Анатолии и на Балканах, является важнейшим инструментом в социальной и культурной жизни общины. Центрами распространения и поддержания алевитской идентичности выступают «молельные дома» — *джем-эви*. Они являются главным социальным инструментом, выполняющими роль культурной ретрансляции религиозных знаний, традиции, помогающими становлению религиозного самосознания каждого члена общины. В данной статье будут рассмотрены социально-культурные функции *джем-эви* в Стамбуле на основе полевого материала, собранного авторами в ходе экспедиции в марте 2018 г.

**Ключевые слова:** гетеродоксальный ислам, Турция, алевиты, кызылбаши, Стамбул, джем-эви, социальная жизнь.

Y.A.Averianov, E.M. Seitov

## The social life of *cem-evi* in Istanbul

**Abstract:** The social life of the heterodox communities of Muslims (Bektashes and Alevites) currently living in Anatolia and the Balkans is an important tool in the social and cultural life of the community. The centers for spreading and maintaining Alevite identity are “prayer houses” — *cem-evi*. They are the main social factor performing the role of cultural retransmission of religious knowledge, traditions that help the formation of religious self-consciousness of each member of the community. This article will examine the socio-cultural functions of *cem-evi* in Istanbul, based on the field material collected by the authors during the expedition in March 2018.

**Key words:** heterodox Islam, Turkey, Alevites, Kizilbashs, Istanbul, *cem-evi*, social life.

Религиозные идеи различных сект и сектантских течений нельзя отделять от их практической деятельности. Члены того или иного сектант-

ского объединения всегда чувствуют себя находящимися в окружении, по словам русского народника Д.Н. Овсяннико-Куликовского, «враждебной стихии», с которой они должны вести своего рода культурную борьбу. «Это борьба проповедью, убеждением, это состязание крепко организованной общественной индивидуальности, в которой живут известные нравы и идеи, с общественными группами, иначе организованными, связанными с другими идеями и нравами» [9: 71–72]. При этом со стороны представителей господствующего вероучения возможны попытки насильственного обращения этого культурного процесса в свою пользу, тогда как сектанты, как сторона более зависимая, всегда уделяют больше внимание мирному распространению своего учения.

На примере Турции подобными сектами являются различные гетеродоксальные учения, объединенные под общим названием алевизм. Согласно мнению турецких ученых начиная с Йусуфа Зийа Йёрюкана (1887–1954), алевиты Турции являются сторонниками «сокровенного» толка (*батыни*, *батынлик*) и носителями особого мировоззрения, возникшего в результате слияния шаманизма тюркских племен с так называемым «народным исламом» и некоторыми еретическими учениями («гностицизмом») [14: 42]. В турецком языке существует отдельный термин (*Alevilik*) для обозначения вероучения алевизма, который применяется и в качестве собирательного слова для совокупности всех последователей данной «секты» (в научной литературе вероучение алевитов иногда приравнивают к отдельному мазхабу). В истории алевизма (в русском языке приходится употреблять этот термин за неимением другого) наиболее «темным» периодом следует признать период его распространения во внутренних районах Малой Азии. За исходную точку отсчета можно принять XIII век — период монгольского нашествия, когда «официальный» ислам на некоторое время утратил свои господствующие позиции на Ближнем и Среднем Востоке и создалась благоприятная обстановка для выхода из подполья «тайных» учений различного рода.

В XIII в. на землях Малой Азии (Румийского султаната) проповедует Хаджи Бекташ Вели; тогда же в Южном Азербайджане начинает свою наставническую деятельность шейх Сафи ад-Дин Ардабили, будущий пир Сефевидов. Их харизматический облик подкреплялся легендами о происхождении из рода «пречистых» шиитских имамов (от Седьмого имама Мусы аль-Казима), но их «провозвестие» не несло в себе явно

выраженных эсхатологических мотивов (ожидание пришествия «Скрытого имама», Махди). Гораздо большее значение придавалось прямой личной связи этих святых персонажей с имамом Али (который в мистических представлениях батинитов сливался с пророком Мухаммедом в единую священную персону — Мухаммед Али). И Хаджи Бекташ, и Сафи ад-Дин стали предками-эпонимами новых «святых семейств»: *челеби* [б: 36–37] (почитаемых и бекташи, и алевитами) и Сефевидов (чьи сторонники в источниках именуются кызылбаши). Члены этих семейств считались наделенными благодатью и имели право отпускать грехи своих последователей. Им приписывались и другие сверхъестественные возможности (исцеление болезней, ниспослание хорошего урожая, власть над победами и поражениями своих сторонников, над их жизнью и смертью и т. п.). При произнесении имени *челеби* алевиты совершали земной поклон и провозглашали славословие (*салават*). Считалось, что слова Хаджи Бекташа и Сафи ад-Дина нужно воспринимать с таким же пиететом, как и аяты Корана, поскольку их речи — это толкование тайных смыслов и символов, заключенных в священной книге ислама, без понимания которых нельзя утвердиться в вере. Именно во времена Хаджи Бекташа и Шейха Сафи стал разрабатываться ритуал посвящения, включавший в себя символическое очищение адепта, испытание его преданности, принесение им присяги (*икрар*), передачу ему тайного знания общины (*эсрар*) в виде запоминаемых наизусть сакральных текстов.

Алевизм в целом основан на трех принципах: инициация (*икрар вермек*), полное подчинение наставнику (*теслим олмак*) и поддержка, оказываемая духовным собратом («побратимом», *мусахиб тутмак*). Тайный характер обрядов алевитов послужил препятствием для официального признания алевизма. Алевиты признают наследственный характер передачи власти (прежде всего духовной), поэтому им трудно быть «демократичными» в современном смысле. Алевиты утверждали, что к Истине можно прийти различными путями, но в то же время враждовали с суннитами, отвергавшими подобную «свободу мысли». В ряде случаев алевиты сделали выбор, к которому их подталкивали турецкие национальные предпочтения: это касается ритуальных танцев и участия в обрядах женщин на равных с мужчинами, а также веры в святость тех или иных «избранных» личностей. Среди алевитов не было полного равенства, так как и на духовном пути они были разделены на ряд

«степеней посвящения» (*мертебе*), составлявших иерархию. Алевиты старались «не выносить сор из избы», т. е. решать внутри общины все спорные вопросы между ее членами, не обращаясь в органы власти. Это привело, с одной стороны, к закрытости алевитских сообществ от мира, а с другой — способствовало тому, что многие недостатки, «болезни» не лечились, а загонялись вглубь в надежде на то, что посторонние никогда не узнают о разногласиях среди алевитов. К тому же наставники-деде запрещали алевитам посещать суннитские школы, лечиться у врачей-суннитов, участвовать в общих работах, служить в армии и т. д. Все это приводило к большей отсталости алевитских сообществ по сравнению с соседними суннитскими. Тот, кто выдаст «тайну святых» непосвященным, тот становится, по мысли алевитов, «похитителем веры» (*иман гьрүсу*). Этим объясняются многочисленные трудности, с которыми приходится сталкиваться ученым, изучающим наследие алевитов.

Помещение для проведения ритуалов (*мейдан*) у алевитов считается священным. При входе в него члены секты освобождаются от «мирских» предметов: мужчины оставляют снаружи часы, цепочки, табакерки; женщины расплетают косы и входят с распущенными волосами; в мейдане можно передвигаться только босиком. Все участники церемонии кланяются друг другу, совершают «круговой намаз» (в это время они становятся «постигшими» — *эрен*). Все ритуалы проходят в обстановке всеобщего душевного подъема (экстатическое состояние особенно бывает заметным у самого наставника-деде, который руководит всеми обрядами). На глазах происходит слияние общины в единое целое, устраняются все перегородки между земным миром и небесным, между человеком и Творцом.

Алевиты одухотворяют природу и повсюду (на холмах, в деревьях, в источниках) обнаруживают присутствие умерших святых (*йатыр*). Поэтому им так трудно покидать родные места и переселяться в другие края (настолько тесно их духовность связана с теми или иными природными объектами в их родной местности). Воплощенные в этих природных объектах святые являются помощниками алевитов во всех их делах; к ним они обращаются с разнообразными молениями, к их могилам идут за советом.

В общины алевитов принимаются и лица, не родившиеся в алевитских семьях (но только после трехлетнего «искуса», испытательного периода). Некоторые группы алевитов вообще не склонны давать по-

священие посторонним; они думают, что алевитом нужно родиться (возможно, это установление связано и с верованием в переселение душ — *танасух*). Чтобы стать *талибом* («взыскующим»), человек должен полностью очиститься от дурных нравов, совершать только богоугодные дела, никому не причинять вреда, заботиться не о себе, а о своем ближнем, добиваться внутреннего совершенства. Посвящаемый умирает вместе с приносимой им за себя жертвой и рождается вновь для жизни в духе (его начинают называть словом *джан* — «душа»). Многие ученые начиная с Хильми Зийа Улькена отмечали сходство церемонии посвящения алевитов и бекташи с Элевсинскими мистериями древних греков [15: 1–28].

В ходе исторического развития бекташи и алевитов эти течения претерпевали заметную эволюцию. В настоящее время можно говорить о нескольких типах или направлениях эволюции. В конфессиональном плане происходит ослабление влияния традиционных духовных руководителей общин — *деде* и *баба*, что связано с трансформацией суфийских воззрений и традиции так называемого «народного суфизма». Духовность бекташи не имеет принципиальных отличий от духовных оснований других суфийских братств. В настоящее время большее внимание в их мировоззрении уделяется человеческой личности, ее божественной сущности. Сохраняется оппозиция суннизму во всех сферах духовной жизни общин бекташи и алевитов. Алевизм вместе с тем отличается от «экстремального» шиизма Сирии (нусайриты, друзы, исмаилиты), хотя их объединяют некоторые общие представления (реинкарнация, «круговращение» душ, обожествление имама Али). В алевизме большее значение придается роли женщин в обрядовых церемониях (в которых они участвуют на равных с мужчинами). Образ *кызылбаша* (алевита) в турецком сознании стал олицетворением «другого», «инаковости», совпадая в этом отношении со значением фигуры «еретика» в христианском мире или «старовера» в России. Поэтому к алевитам применялись обозначения *рафизи* («отступник»), *зидик* («еретик», «огнепоклонник», «манихей») и *мульхид* («раскольник», «нарушитель»). Алевиты вызывали к себе подозрительное и нередко враждебное отношение тем, что не ходили в мечеть, не соблюдали пост в месяце рамазан, не совершали или пренебрегали совершением омовения перед молитвой, пили алкогольные напитки; женщины-алевики не закрывали лицо и активно участвовали в общественной жизни.

Героем алевитской общины стал Пир Султан Абдал, поэт-борец, поэт-мученик, ставший идеальным шахидом (в шиитском понимании этого термина — героем-страдальцем), возглавившим сопротивление своей общины захватчикам-«османам». Со временем социальный протест (как в сельской местности, так и в бедных кварталах городов) занял в идеологии многих сообществ алевитов более важное место, чем собственно религиозные мотивы. Между тем Пир Султан Абдал отнюдь не призывал ни к защите бедняков от произвола богачей, ни к уравниванию в правах разных сословий. Весь его пафос был направлен на религиозную сферу, впрочем, как и других поэтов-бекташи и алевитов [2: 71].

Еще В.А. Гордлевский отмечал некоторую близость в обрядах алевитов (кызылбашей) и армян и то, что армяне Турции считали алевитов тайными христианами [8: 197–214]. В последнее время наблюдается тенденция к «поглощению» алевитов курдами — другой «оппозиционной» силой на территории восточной Анатолии. Среди курдов, как и среди турок, существует разделение на «правоверных» мусульман и алевитов (а также других сектантов), причем отношения между теми и другими далеко не дружественные [1]. Алевиты Каппадокии и Киликии говорят в быту на курдском языке (*курманджи*). Но во время ритуальных церемоний они пользуются только турецким языком. Устная литература курдов-алеви́тов также, главным образом, представлена произведениями на тюрки [16].

Среди алевитов существуют различные политические течения: левые, социалисты, кемалисты, курдские националисты. Все они находятся в поисках собственной идентичности. Турецкое правительство уделяет алевитам большое внимание, хотя и не поддерживает напрямую их культурные начинания. Многие турецкие интеллектуалы видят в учении бекташи-алеви́тов некую альтернативу как западным ценностям, так и марксизму и социализму [11]. Кроме того, после исламской революции в Иране возросла роль шиитской, проиранской пропаганды среди алевитов. Шиитская символика на сувенирах алевитов несет явные следы иранского влияния (в том числе в селении Хаджибекташ).

В 1961 г. была создана Рабочая партия Турции (социалистической направленности), среди членов которой было довольно много алевитов. Была сделана попытка представить самого Хаджи Бекташа не в качестве популярного народного святого, а как «революционного мыслителя». С 1966 по 1980 гг. выходил журнал, посвященный культуре алевитов,

под названием «Джем». Это издание было закрыто после военного переворота 1980 г. и возобновилось в 1991 г. Связанный с этим журналом фонд (Сем Vakfi) следует в основном позиции властей.

В 1966 г. была образована Партия единства (Birlik Partisi), выражавшая интересы алевитского «меньшинства». Эта партия в целом придерживалась идеологии кемализма. Она была распущена в 1980 г. Алевиты в настоящее время продолжают «секулярную» линию в политике и борются против исламского фундаментализма, набирающего силу в Турции [13: 57–76]. Ассоциации, связанные с именем Хаджи Бекташа, как и ассоциации «Джем» близки к центральной власти и во многом продолжают традицию, которую поддерживали по отношению к султанскому правительству бекташи Румелии в Османской империи. Турецкая интеллигенция (из числа бекташи и алевитов) больше связана с объединением «Джем» как наиболее «продвинутым» в плане образованности и культуры. Существуют также «левацкие» объединения, кумиром которых до сих пор является Пир Султан Абдал.

В 1970-е гг. столкновения между суннитами и алевитами происходили в основном в регионах, известных как центры традиционной алевитской оппозиции правящему суннитскому большинству, — в Малатье (апрель 1978), Сивасе (сентябрь 1978), Мараше (декабрь 1978), Чоруме (май–июль 1980).

Среди алевитского сообщества заметна и тенденция к замыканию в своей среде, к ограничению связей с «внешними» организациями, в том числе и с государственным Управлением по делам религии. Эти идеи поддерживают журналы «Нефес» и «Керван». Они настаивают на полном отделении общины алевитов от других религиозных групп и от государства, защищая культурную и духовную самобытность бекташизма-алевизма. Известная французская исследовательница бекташи и алевитов И. Меликофф считала, что бекташи и алевиты сохранили дух терпимости и надконфессиональности, который господствовал в первые века турецкого завоевания Малой Азии (XI–XIV вв.) [12: 379–395]. Именно в этом духе заключался успех турецкого продвижения в Анатолию и на Балканы. Терпимость была характерной для суфизма — главного идейного направления в духовной жизни средневековой Анатолии. Алевитское движение и в наши дни сохраняет динамичность и жизнеспособность, поражающую исследователей. Алевиты добиваются признания их особой идентичности и права открыто исповедовать свои ве-

рования. Алевиты и бекташи веками обнаруживали способность к развитию и адаптации в различных, далеко не благоприятных условиях, возрождать и заново укреплять свои ценности.

Главным инструментом социализации для каждого члена алевитской общины являются «молитвенные дома» — *джем-эви*, являющимися культурными, религиозными, а зачастую и политическими центрами. Социализация каждого члена общины начинается с того момента, когда он преступает порог джем-эви и получает признание остальных членов общины в качестве посвященного члена группы. Этому способствуют коллективные ритуалы, составляющие суть духовной жизни алевитской общины, тем самым формируя коллективную идентичность у каждого из ее членов.

Согласно турецкому исследователю Ахмеду Ташгыну *джем-эви* выполняет три основные функции: религиозную, социально-воспитательную и правовую.

Религиозная функция занимает ведущее место, посредством религиозных радений в драматической форме показывая прихожанам основные элементы алевитского вероучения.

Социально-воспитательная функция заключается в том, что уже с детского возраста алевитов включают в процедуру религиозных радений, где они приобщаются к ритуальным службам, пению гимнов, игре на сазе, получая запас общих знаний, разделяемых всей общиной.

Правовая функция заключается в том, что все моральные и материальные проступки членов общины рассматриваются на ритуальных собраниях перед началом религиозных радений.

Собрания алевитов подразделяются на три разновидности (*сохбет*, *дернек*, *джем*). Для этих собраний существуют и другие названия (*мухаббет*, *кючюк айин*, *эрьян*). Все эти собрания могут включать в себя ритуальные танцы, но главный священный танец — *Кырклар семахы* — исполняется только во время *джема*. Все «беседы» (*сохбет*) алевитов непременно включают в себя жертвоприношение, трапезу, пение духовных гимнов под аккомпанемент струнного инструмента (*баглама*). Различают четыре вида танца-семах: 1) танцуемый двумя женщинами; 2) танцуемый мужчиной и женщиной; 3) танцуемый двумя парами; 4) массовый танец («танец Сорока»). Танец *менги* (*менгю*) не считается религиозным и исполняется молодыми девушками и парнями во время свадеб и других увеселительных мероприятий (иногда они держат меж-

ду пальцев деревянные ложки). Церемония *джем* устраивается в трех случаях: исповедь каждого алевита перед пиром, заключение союза побратимства и возвращение в общину «падших» (*дюшкюн*).

В настоящее время в Стамбуле имеется большое количество *джем-эви*, каждый «молитвенный дом» выступает как самостоятельная единица, объединенные на равных началах в конфедерацию джем-эви Стамбула.

Ввиду неприятия государством алевизма как отдельного вероучения, абсолютно все *джем-эви* зарегистрированы как культурные центры. Городские власти идут навстречу при открытии новых «молельных домов», выделяя землю, подводя коммуникации, помогая в оформлении нужных документов.

Наряду с недавно построенными и открытыми, имеются и *джем-эви*, располагающиеся в зданиях, принадлежавших в прошлом текке тариката Беташийа. Здания текке долгое время пустовали, либо находились в заброшенном состоянии из-за закрытия кемалистским правительством религиозных объединений в 1920-е гг. В годы войны за независимость бекташійские текке использовались в качестве госпиталей, домов приюта и др., тем самым оказывая помощь нуждающимся. Располагающиеся в старых *текке джем-эви* рассматриваются как продолжатели этих традиций.

Рассматривая социальное влияние молитвенных домов алевитов, нужно обратить внимание на их внутреннюю организацию. Как было указано выше, каждый *джем-эви* представляет собой независимую единицу, со своим уставом, финансированием, программой. Во главе каждого «молитвенного дома» стоит директор, отвечающий за организационные дела, проведение мероприятий, курсов, а также за контакты с другими *джем-эви*. В некоторых случаях директор может иметь другую работу на стороне, а руководство *джем-эви* может осуществляться через помощника директора.

Руководство религиозной жизнью, проведение радений (*джем*), ритуалов жизненного цикла лежит в первую очередь на *деде* («священнослужитель» у алевитов), которых может быть несколько в зависимости от количества прихожан и величины «молитвенного дома». Так в *Енибосна джем-эви* целых четыре *деде*: один из них отвечает за связи с общественностью, выступая в СМИ, другой — за контакты с другими общинами и т. д., таким образом, обязанности каждого распределены по сфе-

рам деятельности. В небольших «молельных домах» директор и деде могут быть одним лицом, к примеру, как в *Бешикташ джем-эви*, где все организационные дела лежат на одном человеке по имени *Окан деде*.

Следующим подразделением в составе *джем-эви* является *аш-эви* или *аш-хане*, название «трапезной» как в обители *Бекташи*, так и в алевитских центрах. *Аш-эви* имеет важное ритуальное значение для каждого члена общины, это место где происходят приготовление и принятие ритуальной пищи во время религиозных и государственных праздников. В последних случаях *аш-эви* выступают в качестве «банкетных» залов. В обычные дни эти помещения используются как столовая для сотрудников *джем-эви*, при этом в большинстве случаев еда в них бесплатна (что подчеркивает ритуальный и сакральный характер аш-эви). Во главе *аш-эви* стоит *ашчи* (повар) — человек, ответственный за ежедневное функционирование кухни.

Другими важными подразделениями *джем-эви* являются отдел ритуальных услуг и книжная лавка. Так, похоронная обрядность является для алевитов показателем инаковости общины, их особой идентичности в виду того, что данная сфера имеет существенные отличия от практикуемых суннитским большинством.

Таким образом, *джем-эви* выполняет функцию своего рода «бюро ритуальных услуг», оказывающих «услуги» для алевисткого населения, проживающего в данном районе города. Есть небольшие *джем-эви*, в которых этот «отдел» отсутствует, при этом покойного отвозят в ближайший «молитвенный дом» для совершения всех ритуальных процедур.

В данном ритуале участвуют деде, читающие молитвы над усопшим, а также мойщики покойного, часто привлекаемые со стороны, в виду того, что необходимость в их «услугах» возникает время от времени.

Книжный магазин располагается также на территории *джем-эви*, при этом ассортимент продаваемой литературы включает не только книги, изданные определенным *джем-эви*, либо *деде*, служащими при них, но и определяется спросом и интересом со стороны прихожан на ту или иную литературу. Денежные средства, полученные от продажи книг и сувениров, идут на поддержку функционирования *джем-эви*, его штата работников.

Большая часть книг посвящена вопросам алевисткого вероучения, истории тариката Бекташийя, шиитской догматики. Наряду с этим в книжных лавках встречаются сочинения, освещающие историю Ту-

репкой Республики с разных сторон, излагающие доктрину кемализма, рассказывающие о биографии Ататюрка и других деятелей Республики. В отдельных лавках можно встретить литературу, посвященную вопросам левого движения в Турции и в мире.

Помимо вышеперечисленных служащих, в джем-эви в большинстве случаев присутствует и вспомогательный персонал (помощники, секретари, работники кухни, охранники), укомплектованный исключительно алевитами.

Нужно подчеркнуть, что абсолютно все джем-эви построены, открыты и функционируют на пожертвования со стороны прихожан-алевитов. Они не получают никакой государственной поддержки в отличие от суннитских мечетей, где имамы находятся на государственном обеспечении. При этом некоторые большие джем-эви могут сами оказывать поддержку государству, перечисляя денежные средства, оставшиеся после распределения на нужды «молитвенного дома», как это происходит со старейшей текке тариката Бекташийя *Шахулу султан*, а ныне джем-эви в районе Кадыкёй. При этом часть средств, переданных джем-эви государству, идет на поддержку суннитских мечетей, джемаатов, лицеев для *имам-хатыбов*.

Как было сказано выше, многие джем-эви располагаются на месте старых текке Бекташи, в которых помимо ритуальных построек хозяйственного типа имеются захоронения основателей обителей (*пиров*) и дервишей-баба, о чем свидетельствуют надгробные камни с выбитыми на них изображениями 12-конечных *теслим таши* (камень покорности, который дервиши-бекташи носили на шее, знак принадлежности к тарикату Бекташийя), и характерными головными уборами дервишей-бекташи *тадж*, высеченными из камня на вершине надгробия. Таким образом, джем эви выполняют для алевитов и социализирующую, и сакральные функции, что характерно для захоронений (*мазаров*) мусульманских святых. Также рядом со многими подобными местами имеются специализированные магазины по продаже жертвенных животных. В книжных магазинах всегда имеются в продаже свечи, как неотъемлемый атрибут паломничества к святому для алевитов месту. Зажигая свечи и устанавливая их на специальную подставку рядом с могилой пира или баба, паломники просят помощи и заступничества святого.

Подобную традицию установки свеч для умершего, вне храма на подставке *аналой* или *канун*, можно встретить у христиан Болгарии и

Румынии, что указывает на вероятные культурные контакты гетеродоксальных мусульман с христианами Малой Азии.

Вокруг каждого джем-эви складывается своя община из живущих в округе прихожан. В свою очередь, «молельные дома» становятся формой социальной коммуникации между членами общины. К примеру, во многих больших алевитских центрах на сегодняшний момент налажена учебная работа с большим перечнем направлений, с учетом возрастных особенностей прихожан.

Для детей и подростков проводятся курсы основ алевитского вероучения, которые ведут деде, часто по выходным дням. Самыми главными для детей и недавно вступивших в общину являются курсы *самах* — алевитского радения.

Помимо этого во многих джем-эви имеются курсы игры на *багламе* — струнном музыкальном инструменте, используемом в религиозной практике алевитов. Помимо этого каждый «молельный дом» оснащен собственной библиотекой, собранной при помощи прихожан. Литература по большей части посвящена алевитской религиозной догматике, историческим аспектам, научным изысканиям отдельных алевитских деде, *нефесам* — духовным стихам бекташи и алевитов.

Так, в вышеупомянутом джем-эви Шахкулу султан открыта «Алевитская академия», в которой раз в неделю по субботам с 11.00 до 17.00 читают лекции профессора из стамбульских университетов. Данные курсы носят краткосрочный характер, к примеру с 10 марта по 12 мая, но в тоже время они повторяются по несколько раз за год. Тематика лекций разнообразна: алевитская поэзия и философия, суннитская, шиитская и алевитская теология, женщины-дервиши, социальный пол и женщина, алевиты и кызылбаши в политической истории Турции, история религии, политические разногласия в раннем исламе, и проч. Помимо этого в этом же джем-эви проходят лекции и занятия по социологии, математике, психологии, истории искусства, географии, естествознанию, а также курсы иностранных языков.

Наряду с проведением религиозных мероприятий и алевитских праздников, в честь которых устраиваются радения, в джем-эви отмечаются общегосударственные и международные праздники. Из последних можно перечислить такие, как День национальной независимости и детей Турции (23 апреля), День память Ататюрка, молодежи и спорта (19 мая), День Победы (30 августа), Международный женский день

(8 марта), День солидарности трудящихся (1 мая). По случаю светских праздников в джем-эви проводятся конференции, к примеру, 8 марта были проведены конференции на тему положения женщин в современном турецком обществе. Джем-эви проводят мероприятия самостоятельно, силами своих прихожан без поддержки извне. Программа данных мероприятий состоит из следующих частей: конференции и обсуждения вопросов, игры на багламе и чтения стихов, в финальной части — праздничный ужин в аш-эви. Отдельные джем-эви уделяют особое внимание тем или иным памятным датам, так с особым размахом отмечается День солидарности трудящихся (1 мая) в *Хаджи Бекташ Вели Анадолу культур вакфы*, район Окмейдан, ввиду большой симпатии членов данного «молельного дома» левым идеям.

Помимо собраний в джем-эви, большой популярностью пользуются выездные туры в культовые места, особо почитаемые алевитами: г. Хаджи Бекташ (мавзолей Хаджи Бекташа Вели), провинция Сивас (мавзолей Пир Султан Абдала), провинция Эшкишехир (мавзолей Таптук Эмре и Юнуса Эмре). Кроме этого популярностью пользуются поездки к историческим местам: Чанаккале (пролив Дарданеллы), мавзолеем Ататюрка в Анкаре и проч. Поэтому часто выезды происходят по приглашению джем-эви, расположенных в других городах, на мероприятия, проводимые ими, при этом культурная программа идет «в довесок» к религиозным мероприятиям. Так, например, женщины из *Енибосна джем-эви* в Стамбуле, по приглашению *Бабаэски джем-эви* (г. Бабаэски, провинция Фракия), посетили праздничные мероприятия и айин-и джем, устроенный алевитской общиной в честь праздника *Невруз*, который одновременно считается днем рождения имама Али (по мнению бекташи и алевитов). Помимо праздничных мероприятий, программа поездки включала посещение музея — копии дома Мустафы Кемала Ататюрка, расположенного недалеко от г. Бабаэски.

Таким образом, джем-эви, переселившиеся в большие города, такие как Стамбул, Измир, Анкара и др., выступают одним из главным инструментов социализации общины гетеродоксальных мусульман-алевигов. Это позитивно сказывается на самосознании ее отдельных членов, идентифицирующих себя как последователей данной вероучения. Благодаря большой сети алевитских «молитвенных домов», покрывающих весь Стамбул, этот институт дает возможность каждому члену общины быть активным участником социальной жизни своего джем-эви.

Институт джем-эви носит достаточно демократичный характер, несмотря на сложившуюся систему правил внутренней организации и наследственную функцию деде.

Благодаря объединению общин алевитов и внутреннему распорядку, данному социальному институту удалось выстоять в трудные исторические периоды, как в османскую эпоху, так и позднее, в республиканский период.

Сравнивая социальную организацию алевитов и мистических сект, существовавших в Российской империи [7: 16–83], мы можем сделать вывод, что организация гетеродоксальных мусульман Малой Азии оказалась более устойчивой перед лицом исторических испытаний.

### *Литература:*

1. *Аверьянов Ю.А.* Культ святых в курдской секте Рах-и Хакк (область Дерсим) // Азия и Африка в меняющемся мире. XXVIII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 22–24 апреля 2015 г.: тезисы докладов / отв. ред.: Н.Н. Дьяков, А.С. Матвеев. СПб.: ВФ СПбГУ, 2015.

2. *Аверьянов Ю.А.* Пир Султан Абдал и суфийская традиция Малой Азии // Локальное наследие и глобальная перспектива. «Традиционализм» и «революционизм» на Востоке. XXVII Международная научная конференция по источниковедению и историографии стран Азии и Африки, 24–26 апреля 2013 г.: тезисы докладов. СПб: ВФ СПбГУ, 2013.

3. *Аверьянов Ю.А.* Средневековые источники по мировоззрению алевитов (кызылбашей) Турции // Транскавказика. Научно-исследовательский центр Южный Кавказ. М., 2013.

4. *Аверьянов Ю.А.* Традиционное мировоззрение алевитов — шиитских сектантов // Исторические источники Евразийских и Северо-Африканских цивилизаций. (Востоковедческое образование. Информационное обеспечение востоковедения. Взаимовлияние культур народов Северного Кавказа и Ближнего и Среднего Востока): тезисы VI Международной конференции. РАН, Общество востоковедов, ИВ, РГГУ, Адыгейский государственный университет, 2005.

5. *Аверьянов Ю.А.* Шииты-алевиты Малой Азии // Ирано-Славика. 2012. № 1 (21).

6. *Аверьянов Ю.А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М.: ИД «Марджани», 2011.

7. Буткевич Т.И. Русские секты и их толки. М.: Центрполиграф, 2018.
8. Гордлевский В.А. Избранные сочинения. Т. I. М., 1960.
9. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Сектанты: очерки по истории народных религиозных движений. М.: Common place, 2017.
10. Erseven I.C. Aleviler'de semah // Kirklar Sofrasından İrfan Sohbetleri. Razgrad, 2016.
11. Fazilet Ahu Özmen. Alevi gençliğinin siyasi ve sosyo-kültürel kimlik mücadelesi // Alternatif Politika, Cilt. 3, Sayı. 1, 31–54, Mayıs 2011.
12. Melikoff I. L'islam heterodoxe en Anatolie. Turcica, XIV, 1982.
13. Yasin Aktay. Sosyo-Kültürel ve Politik Yönleriyle Alevilik Üzerine Notlar, Milel ve Nihal, 4, 2007.
14. Yörükcan Y.Z. Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar. İstanbul, 2006.
15. Ülken H.Z. Anadolu örf ve adetlerinde eski kültürlerin izleri // Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Ankara, 1971. Cilt XXII.
16. Материалы XXVIII Международной конференции по источниковедению и историографии стран Азии и Африки «Азия и Африка в меняющемся мире». Санкт-Петербург 22–24 апреля 2015 г. // <http://www.orienthist.spbu.ru/materialy-xxviii-mezhdunarodnaya-konferents/>

*А.С. Аврутина*

**Христианские мотивы в творчестве  
Ахмеда Хамди Танпынара**

*Apollinaria S. Avrutina*

**Christian motives in creativity Ahmed Hamdy Tanpınar**

Многолетняя работа над русским переводом романа турецкого модерниста Ахмеда Хамди Танпынара (1901–1962) «Спокойствие», а затем полуторагодовая работа над редактурой перевода с Ю.А. Аверьяновым, кропотливый разбор многоуровневых образов, инкорпорированных автором в текст, позволили автору доклада, переводчику романа, заметить очевидное: не только французский модернизм и османские исторические мотивы позволили Танпынару создать богатое полотно из слов и образов, которое внимательный читатель видит в «Спокойствии», но и обширный историко-культурный материал, очевидно хорошо знакомый автору с юных лет, сильно повлиял на его творчество. Античное, а затем и византийское наследие, философия неоплатонизма, трансформированная в идеологию мистического суфийского движения в Исламе, и даже ветхозаветные элементы — многочисленные «культурные концепты» предков современной Турции обрели уникальное, индивидуальное звучание в текстах А.Х. Танпынара и, прежде всего, в романе «Спокойствие». Творчество А.Х. Танпынара подробно и хорошо исследовано в Турции, где постоянно публикуются его архивы, в меньшей степени исследовано на Западе и почти не исследовано в России. Тем не менее среди многообразия научной литературы, посвященной Танпынару, не существует ни одной научной работы, которая бы обозревала христианские мотивы в его творчестве. Настоящий доклад посвящен детальному разбору некоторых текстов турецкого классика с позиций Священного Писания, а также анализу причин появления подобного столь нетрадиционного для турецкой литературы дискурса.

*Г.Ш. Болтаева*

### «Фусули арбаа» — жемчужина од Алишера Навои

*Аннотация:* В данной статье проводится идейно-художественный анализ сборника од великого поэта Алишера Навои «Фусули арбаа». В одах отражены социально-философские, идейно-художественные взгляды великого поэта. Они служат для воспитания нравственно развитого человека.

*Ключевые слова:* ода, сборник, солнце, жара, температура, слава, воля, осень, зима, лето.

*Gulchekhra Boltaeva*

### “Fusuli arbaa” — pear of Alisher Navoi’s odes

*Abstract:* Ideological and artistic analysis of collection from great poet Alisher Navoi “Fusuli arbaa” considers in this item. Socially and philosophical, ideological and artistic views of poet describes in odes. They help to educate moral and developed person.

*Key words:* ode, group, sun, heat, fever, glory, determination, fall of the leaves, winter, spring, autumn.

Мастер волшебных слов Алишер Навои плодотворно творил не только на тюркских языках, но и на фарси-таджикском. Насколько чарующее его тюркское наследие, настолько и созданные им произведения на фарси имеют глубокий смысл и высокую художественность. Своими драгоценными жемчужинами, созданными на тюркских языках и языке фарси, он занял почетное место в ряду выдающихся авторов обеих литератур, духовно обогатив их.

Произведения Алишера Навои на фарси менее популярны, однако с начала XX в. интерес к ним стал возрастать. Особенно ярко это проявляется в работах таких исследователей, как С. Айни, А. Фитрат, А. Хайитметов, Х. Хомидий, Ш. Шомухамедов, Х. Сулейманов, Б. Валихужаев, Э. Шодиев, Р. Вохидов, А. Мухаммадий и др.

Волшебное перо творца двестишестидесяти показало свою мощь в различных жанрах. Одним из них является ода. Поэтическими способностями Алишера Навои одопись поднялась на высокий уровень; примером тому служит сборник од «Фусули арбаа», написанный на фарси и являющийся практически неизученным произведением.

В 1960-е годы в связи с 525-летием великого поэта профессор Х. Сулейманов побывал во многих зарубежных сокровищницах Восточных рукописей и вернулся с множеством фотокопий редких духовных произведений. В частности ученому удалось привезти фотокопию рукописи «Фусули арбаа», хранящуюся под № 285 в Национальной библиотеке Парижа. В 1968 г. Х. Сулейманов впервые объявил о данном произведении в сборнике на арабском языке «Дар Навои», изданном в Ташкентском педагогическом институте им. Низами.

Эта копия сборника «Фусули арбаа» переписана в Хорасане в месяц зулхиджа 933 г. хиджры (сентябрь 1527 г.). В рукописи четыре оды также не отделены друг от друга, у них нет заглавий. Хамид Сулейманов дал одам условные названия.

Через четверть века таджикский литературовед Али Мухаммади упорядочил наследие Алишера Навои на фарси и включил в его состав «Фусули арбаа».

«Фусули арбаа» — сборник од, посвященный временам года. Сам автор говорит о произведении в «Мухокамат ул-лугатайн». «Фусули арбаа» составлено из од, относящихся к четырем временам года:

سرطان — Саратон (Лето) — 71 бейт.

خزان — Хазон (Осень) — 33 бейта.

بهار — Бахор (Весна) — 57 бейтов.

دی — Дай (Зима) — 70 бейтов.

Конечно, художественное описание пейзажа, соответствующее временам года, не является основным смыслом и содержанием сборника. «Фусули арбаа» — это мощь мысли Алишера Навои, очаровательные поэтически одаренные, глубокие социально-философские, метафорические значения, своеобразные художественные проявления.

Как утверждает сам поэт в «Мухокамат ул-лугатайн», в цикле нашло неповторимое отражение настроение четырех времен года: «Харорат» (Жара), «Бурудат» (Холод), «Рутубат» (Засуха), «Юбусат» (Наводнение). Вторая же половина од «Саратон» (Лето), «Бахор» (Весна) и «Дай» (Зима) посвящена султану Хусейну Байкаре.

Цикл од Алишера Навои «Фусули арбаа» отличается высокой художественностью, глубоким социально-просветительским содержанием. В оде «Весна» обратим внимание на следующие два бейта, предопределяющие друг друга:

Бахоре ин чунин рафту хазоне ин чунин омад,  
Хамеша худ чуз ин коре набошад чархи гардонро.  
(Как ушла Весна, так же пришла Осень, как будто крутящемуся колесу больше нет дела, как повторять ситуацию снова и снова).

Бахори умрро дидан, ки чун рафту хазон омад,  
Хазон хам бигзарад то бингаре ин кохии вайронро.  
(Ты видишь весну жизни, она прошла, и наступила Осень, и пока ты увидишь эти руины, Осень также пройдёт).

Действительно, жизнь напоминает течение реки. Она проходит, и не успеешь даже как следует призадуматься. Время, отведенное человеку, коротко, но ему приходится выдержать очень сложные и большие экзамены. В том, что называется жизнью, великое множество проверок ее безграничного океана. В вышеуказанных двух бейтах указывается на этот бранный мир.

В следующем же бейте оды «Осень» делается ударение на Аллаха как на творца, создателя:

Давр авроки разон Наккоши Сун аз хомаи хикмат,  
Ба руи зарварак аз ранги лаъли рехтафшонро.  
(Поверхность золотистых листьев винограда Азал Наккоши (Аллах) своим мудрым пером украсил цветом рубина).

Здесь подчеркивается, что создателем мира и всей действительности является Аллах. И Осень, также созданная мудрым пером Создателя — Наккоши Сун, очаровывает своей неповторимостью и красотой. И даже если в теле природы превозходит суша-земля, чудодейственной силой Аллаха этим листьям винограда и деревьев очень идет желто-шафрановый цвет. На каждом листочке свою печать поставило мудрое перо Аллаха. Прекрасным лучом Создателя все живое и неживое в природе очевидно.

В цикле «Фусули арба» подчеркивается широкая душа природы, ее беспредельные богатства. Изменения в действительности — цель изо-

бражения различных природных явлений, соответствующих временам года, — это еще раз подчеркнуть несравненность, единственность со всех сторон Всевышнего. С этой стороны особое значение имеет заключительный бейт оды «Осень»:

Агарчи нест он мавсим, ки аз гулхо шават гулшан,  
 Чи суратхонаи Монӣ зухуру Сунъи Яздонро.  
 (Даже если не время плести венки из цветов, однако перед  
 блеском мощи Аллаха что такое картины Моний?).

Очевидно, что поэтический отрывок получил одухотворение из Корана. По нашему мнению, для того чтобы удостовериться, достаточно обратиться к словам 4–5 аятов суры «Хадид» священной Книги: «Он создал небеса и землю за шесть дней, затем Сам воцарился на божий престол. Он знает, что опускается на землю (дождь, снег, как сокровище или как тело, что из неѐ выходит (такие как трава и растительность), что опускается с небес (такие как хлеб насущный, изобилие). Где бы вы ни были, Он всегда с вами. Небеса и земля Его владения. Все дела возвращаются единому Аллаху» [5: 136–146].

Если Аллах пожелает, проявит свою милость, даже осенью можно создать цветник. Самый искусный художник Моний — и тот не может создать такой пейзаж. Каждая пылинка этого мира свидетельствует о неповторимом мастерстве Аллаха. В действительности этот великий художник — Творец.

В качестве заключения необходимо подчеркнуть, что и цикл од «Фусули арба» — еще одна необыкновенная художественная жемчужина, доказывающая неповторимость Алишера Навои как мастера слова, в том что он в прямом смысле является «султаном поэтов».

### ***Литература:***

1. *دوشنبه، عرفان ۱۹۹۳. امير علی شير فاني ديوان فارسي (منتخب)*.
2. *Вахидов Р.* Алишер Навои и религиозность. Бухара, 1994.
3. *Вахидов Р.* Узбекско-таджикская поэзия конца XV начала XVI веков. Ташкент, 1983.
4. *Камилов Н.* Суфизм, или Нравственность совершенной личности. Ташкент, 1996.
5. Коран / пер. и примеч. Алоуддина Мансура. Ташкент, 1992.

Д.А. Булатова

## Особенности терминологии тюркского смычкового инструментария

*Аннотация:* Традиционная терминология смычкового инструментария тюрков Евразии может являться богатейшим источником для понимания специфики функционирования традиционных культур. В этимологии терминов смычковых хордофонов тюрков прослеживается несколько тенденций. Ряд названий смычковых инструментов, по мнению ученых, возникли из подражания трению смычка. Среди них — гиджак (туркм. гыжамак и уйгур. геж — «скрипеть» [5], тадж. гидж кардан — «пилить, пиликать, издавать резкие пронзительные звуки» [20]), кыяк (происходит от гиджак [16]). Название некоторых смычковых инструментов может быть связано со значением «лук» (марийск. ия ковыж — от татар. жэя кубыз («жэя» — лук) [4]; кеманча — от иранского «кеман» — охотничий лук; кобуз — от араб. «каус» — охотничий лук (Г. Фармер [см. 5])). В некоторых названиях фигурирует материал, из которого изготовлен инструмент. Прежде всего — это «кыл» (конский волос): якутский кылысах («кыл» — волос, «сах» — удар вскользь); кыл кубыз, кыл кыяк. Тип смычкового инструмента с двумя волосяными струнами получил отражение в названиях тувинского игила (эгила), алтайского икили (икеле): тувин. ийи — «два» и кыл — «струна» [17]. Этимология термина «кобуз» может быть связана со способом его изготовления путем выдалбливания из куска дерева: от тюркских слов кобы — пустой, кобук — древесная кора, ковук — пустой, пустота, дупло. Ряд ученых связывает происхождение термина «кобуз» с функциональным назначением инструмента, использованием его в практике шаманов (от абыз — наряду со значением «старейшина рода» имело значение «шаман» [8]; от govuz — заклинание, произносимое для изгнания злого духа, govuc — для изгнания злого духа из человека [12]).

*Ключевые слова:* тюркские смычковые музыкальные инструменты, терминология тюркского инструментария, гиджак, игил, икили, кобуз, кыл кобыз, кыл кыяк, кылыһах.

*Dinara A. Bulatova*

### **Features of the Terminology of the Turkic Bowed Instruments**

**Abstract:** The traditional terminology of the bowed instruments of the Turks of Eurasia can be a rich source for understanding the specific functioning of traditional cultures. There are several trends in the etymology of terms of bowed Turkic chordophones. According to scientists, several names of bowed instruments arose from imitation of the bow friction. Among them – g`ijjak (Turkmen gyzhamak and Uigur hezh — “squeak” (T. Djani-zade), Tajik gidzh kardan — “sawing, pinching, making sharp piercing sounds” (G. Yusufi)), kijak (comes from the “gijak” (S. Subanaliev)). The name of some bowed instruments may be related to the meaning of “bow” (Mari iya kovyzh — from the Tatars zhiya kubyz (“zhiya” — bow) (O. Gerassimov), kemancha — from the Iranian keman — hunting bow, kobuz — from the Arabian kaus — hunting bow (H. Farmer)). The material of the instrument is featured in some names, first of all — kyl (horsehair): Yakut kylyсах (“kyl” — horsehair, “sah” — blow in passing); Kazakh kyl kubyz, Kyrgyz kyl kijak. The type of the bowed instrument with two strings of horsehair was reflected in the names of the Tuvan igil (egil), Altai ikili (ikele): Tuvan iyi — “two” and khyl — “string” (V. Suzukei). The etymology of the term kobuz can be related to the method of its production by hollowing out of a piece of wood: the Turkic words “koby” — empty, “kobuk” — tree bark, “kovuk” — empty, emptiness, hollow. Some scholars associate the origin of the term “kobuz” with the functional purpose of the instrument, its use in the practice of shamans (from the abyз — “shaman” as well as the meaning “elders of the clan” (H. Zhubanov), “govuz” — spell pronounced for the expulsion of the evil spirit, “govuc” — for the expulsion of the evil spirit from man (G. Omarova)).

**Key words:** Turkic bowed string instruments, terminology of the Turkic bowed instruments, g`ijjak, igil, ikili, kobuz, kyl kobyz, kyl kijak, kylyhah.

В музыкальном инструментарии тюрков представлены несколько устойчивых типов смычковых хордофонов: долбленная шейковая лютя Центральной Азии и Кавказа (казахский *кыл кобыз*, узбекский и каракалпакский, ногайский *кобуз*, карачаевский и балкарский *къыл къобуз* и др.), народов Сибири (алтайский *икили*, тувинский *игил*, хакасский *ыых*), пиколютни Центральной Азии и Кавказа (узбекский *гиджак*, уйгурский, туркменский *геджак*, азербайджанская *кеманча*) и др. В на-

званиях смычковых хордофонов прослеживается несколько устойчивых тенденций, сформировавших стройную терминологическую систему тюркского инструментария, оказывавшего влияние на культуры многих народов Евразии.

В происхождении ряда названий смычковых хордофонов определенное значение имела звукоподражательность. Некоторые названия смычковых инструментов, по мнению ученых, возникли из имитации трения смычка. Т.М. Джани-заде, со ссылкой на исследователей туркменской (Ш. Гуллыев) и уйгурской (С. Кибирова) культур отмечает, что «наименование инструмента гиджак имеет тюрко-огузское происхождение, поскольку у среднеазиатских уйгуров и туркмен оно образовано от словесного подражания скрипучему звучанию инструмента, издаваемого смычком, — туркменский глагол “гыжамак” и уйгурский “геж” означает “скрипеть”» [5: 128]. Г. Юссуфи указывает, что и в таджикском языке иранской группы «глагол “гидж кардан” — означает “пилить, пиликать, издавать резкие пронзительные звуки”» [20: 148].

От термина «гиджак», по мнению С. Субаналиева, ведет свое происхождение название киргизского инструмента *кыяк*<sup>1</sup>. Ученый обнаружил, что данный инструмент под названием *кыжак* встречается у этнической группы киргизов — «ичкилики», проживающей на Юго-Западе Ошской области Кыргызстана. В процессе преобразования киргизского в западный вариант языка слово «кыжак», по убеждению органаолога, приобрело звучание «кыяк» [16: 85]. Он относит появление термина «кыяк» к позднему времени, когда произошел процесс распада общности предков современных алтайцев и киргизов (после XV–XVI вв.) [16: 85].

С теми же значениями «скрип», «скрипеть» ученые связывают происхождение терминов ряда смычковых хордофонов с корнем «ик», «иг», «ык»: тувинского *игил*, алтайского *икили*, хакасского *ыых*, турецкого *иклиг*; названия хакасского смычка *ык*: «Э. В. Севортыан связывал тув. *игил* с «древним звукоподражательным словом» *ык*, а также с его именным (*ык* ‘скрип’) глаг. (*ык* ‘скрипеть’) соответствиями и их вариантами, в частности переднерядными. Например, в одном ряду им рассматривались (по-видимому, как отглагол. образования) хак. диал. (койб.) *ик* ‘струнный инструмент’ < из \**иг-ик* (ср. также хак. *ыых* (< \*ыг-ык?) ‘скрипка’),

<sup>1</sup> Данная версия выдвигалась еще В. Виноградовым, но была отвергнута им как маловероятная в связи с тем, что, по его мнению, «киргизы относятся к “джокающей” группе народов, и в силу этого им было бы более свойственно называть свой инструмент “гиджаком”, а не “кыяком”» [цит. по: 16: 86].

тув. игил < *ик-ил*, алт. *икили* ‘двухструнный смычковый национальный инструмент’ < *ик(ил)-и* [18: 337]. Таково же, вероятно, происхождение названия древнего смычкового хордофона *ekämä*, приводимого в «Словаре тюркских наречий» Махмуда Кашгари [18: 338]. Подобные термины используются и у монгольских народов. Так, инструмент под названием «икиль» зафиксирован в северных и восточных районах Калмыкии, а также у астраханских калмыков в середине XX в. [10: 225]. По отношению к смычковым инструментам в Монголии применяются термины «икил», «экил», «хиил», «кигили». *Икил* — пиковый смычковый хордофон с чашеподобным корпусом; *икил* или *экил* — 2-струнный смычковый хордофон, *хиил* (*кигили*) — 2- и 4-струнный инструмент [21]. Инструмент иклик входит в музыкальный инструментарий турков: термин встречается в турецких источниках с XIV в., а сам инструмент — двухструнная смычковая пиколютня с округлым корпусом — сохранился и бытует в Турции и поныне. Инструмент под названием *икидилли* зафиксирован у анатолийских туркмен.

Звукоподражательность лежит в основе названия тувинского смычкового инструмента *бызаанчы*: «в народной этимологии название связывают со словом *бызаа* — “теленок”, т. е. инструмент, метафорически олицетворяющий мычание теленка; суффикс “чы” обозначает “действие”; в данном случае, возможно, подразумевается исполнитель, воспроизводящий звук, напоминающий мычание теленка» [17: 102].

Название некоторых смычковых инструментов этимологически может быть связано со значением «лук». В. Виноградов, пытавшийся объяснить этимологию названия киргизского смычкового хордофона кыяк, отмечал, что «от корня “кый” образуются слова, имеющие следующий смысл: а) изогнутый, искривленный, дугообразный; б) резать наискось и в) издавать сдавленный, хриплый, скрипучий звук» [цит. по: 16: 82]. Это объяснение В. Виноградова, прежде всего первое смысловое значение термина, представляется не лишенным смысла. Известно, например, что происхождение терминов, относящихся к названиям ряда струнных инструментов, связано с луком. Например, у татар термином *жэя кубыз* («жэя» — лук) называют музыкальный лук; с этим названием по одной из версий связано происхождение термина, обозначающего марийский смычковый хордофон *ия ковыж* [4: 82]. Ученые сходятся во мнении, что название инструмента кеманча происходит от иранского «кеман», обозначающего охотничий лук. Вероятно, это связано с тем, что смычковые

инструменты изначально имели выгнутую форму (во многих смычковых традициях сохраняющуюся и поныне). Вспомним в связи с этим гипотезу, выдвинутую болгарским исследователем Слави Дончевым, о происхождении казахского *кобыза* и киргизского *кыяка*, имеющих выгнутую форму, от лука: инструменты, по наблюдению ученого, «характеризуются одновременно открытым и отчасти затянутым кожей резонаторным углублением в корпусе (переходный тип развития?). Общее для обоих инструментов — их дугообразная по длине форма корпуса, причем сделаны они из цельного куска дерева. Значительная, но излишняя затрата труда для достижения дугообразной формы <...> позволяет считать, что она продиктована традицией и что оба инструмента близки к их начальной форме — приспособленному к извлечению музыки боевому луку...» [6: 60].

Со значением «лук» может быть связано и происхождение термина «кобуз», применяемого для обозначения ряда тюркских смычковых инструментов (казахского, узбекского, каракалпакского, ногайского, карачаево-балкарского и др.). Т. М. Джани-заде обращает внимание на то, что термином «кауз» обозначают смычок смычкового рабаба/ребаба (типа пиколютни) аравийских арабов и, по мнению Генри Фармера, «это наименование имеет арабское происхождение, поскольку по аналогии с персидским термином “лук” термином “кауз” арабы тоже обозначают охотничий лук» [цит. по: 5: 97].

В некоторых названиях смычковых инструментов фигурирует материал, из которого он изготовлен. Прежде всего — это «кыл» (конский волос), который использовался для изготовления струн. От слова «кыл», вероятно, произошло название якутского смычкового инструмента *кылыһах* («кыл» — волос, «һах» — удар вскользь). Народная версия этимологизации названия тувинского *игил* представлена как «две струны»: «от “ийи” — “два” и “хыл” — “струна”» [17: 225].

Термины «кобуз» и «кыяк» часто употребляли в сочетании с определяющим словом «кыл» — *кыл кобуз*, *кыл кыяк* и др. Термином «кыл» в тюркском мире стала обозначаться «струна», что подтверждает исторически раннее использование конского волоса в качестве материала для струн<sup>2</sup>. Вариант названия инструментов с определяющим словом

<sup>2</sup> Термин «кыл» (струна) во многих традициях продолжает использоваться и в наше время, несмотря на то, что для струн стали применяться другие материалы — кишки, жилы, металл. У азербайджанцев металлические струны стали называться «сим», у узбеков — «тор».

«кыл», по всей видимости, стал применяться в более позднее время, возможно, когда на инструменты стали ставить струны не из конского волоса.

Подобное упоминание в названии смычковых музыкальных инструментов конского волоса характерно не только для тюрков. Коми *сигудёк* получил свое название от слов «си» (волос) — и «гудёк» (гудок) [19]. Наименование адыгского *шычепщына* складывается из слов «шы» — «конь», «кIэ» — «хвост», *пщын(э)* — «музыкальный инструмент» [15].

Одним из самых неоднозначных в плане этимологии терминов является *кобуз*. Ряд ученых связывает его происхождение с функциональным назначением инструмента. Х. Жубанов обратил внимание на то, что «...инструменты с данным названием [кобыз. — Д.Б.] входят, как правило, в тот набор инструментов, которыми пользовались шаманы разных времен и народов: среди них — некоторые ударные (*комыстюнюр* алтайский), все язычковые (варганы всех сибирских народов), смычковые и гораздо реже — щипковые (комуз кирг.)» [8: 43]. Слово «кобыз», по мнению ученого-лингвиста, может происходить от «абыз», которое наряду со значением «старейшина рода» имело и значение «шаман» [8: 315]. Поддерживая позицию Х. Жубанова, Г. Омарова выдвигает гипотезу происхождения слова «кобуз» от тюркских слов *govuz* — заклинание, произносимое для изгнания злого духа, *govic* — для изгнания злого духа из человека [12: 462]. Параллели этой точке зрения есть и в народных представлениях казахов о том, что «при помощи кобыза баксы (шаман. — Д.Б.) призывал своих духов. <...> Следовательно, — отмечает Омарова, — как традиционные народные представления, так и этимология древнего тюркского слова “govuz” указывают нам на истоки названия струнного музыкального инструмента, с незапамятных времен применявшегося в целях призывания, заклинания, заговаривания духов в лечебном сеансе баксы и, шире, — во всех магических обрядах» [12: 44].

Этимология термина «кобуз» может быть связана со способом его изготовления путем выдалбливания из куска дерева. Термин «кобуз» имеет некоторое сходство с тюркскими словами «кобы» — пустой, «кобук» — древесная кора, «ковук» — пустой, пустота, дупло [13: 1052]. Корень “кор” во многих языках участвует в образовании слов, обозначающих круглые полые предметы и сосуды: «<...> тюрк. *кора* ‘чаша’,

‘бокал’, осет. *k’opp* ‘деревянная чаша’, эст. *kopp* ‘чаша’, финс. *koppa* ‘по-  
лый предмет’, удм. *kobə* ‘ковш’, <...> сван. *k’ob* ковш и др.» [1: 636].

Обращает на себя внимание, что в осетинском языке (иранской груп-  
пы) слово *къус* имеет значение «чаша», в том числе — чаша, служащая  
резонатором смычкового инструмента хъиссын-фандыр. В осетинской  
культуре применение чаши имеет ритуальное значение и связано, по  
мнению ученых, с образом волшебной чаши Уацамонга из нартской ми-  
фологии [2: 122, 129]. В.И. Абаев указывает, что слова, сходные по зна-  
чению и звучанию осетинскому *k’us*, есть во многих языках — «тюрк-  
ских: алт. *köš*, якут. *küös* ‘горшок’, ‘чашка’, кашг. *közä*; угро-финских —  
манси (вугул.) *küš* ‘ковш’, фин. *kousa*, эст. *kaus*, лив. *kouš* ‘миска’, кав-  
казских — чан. *k’uzi*, груз. *k’ovzi* ‘ложка’, туш. *k’os* сосуд, груз. *k’oši*  
‘чаша деревянная или из тыквы’, сван. *qöš* ‘ложка’. К этой не связанной  
рамками одной языковой семьи группе слов относится, по-видимому, и  
др.-инд. *kośa-*, а также лит. *káuszas* ‘ковш’, русск. *ковиш*, *кувшин* и др.»  
[1: 642].

Существует точка зрения, что к тюркскому корню восходят назва-  
ния древних смычковых инструментов, распространенных в регионе  
Среднего Поволжья и Приуралья. Фонетическими разновидностями  
тюркско-кипчакского «кобуз» являются названия удмуртского *кубыза*,  
чувашского *купаса*, марийского *ковыжа*. Название марийского смычко-  
вого хордофона «ия-ковыж» О. Герасимов связывает с тюркским «жия-  
кобуз» — «смычковый кобуз» [4: 82]. Истоки названия мордовской «гар-  
зе» Н. Бояркин усматривает в пермско-финно-угорском «курезь» [3].  
Исследования лингвистов возводят названия и удмуртского «крезь», и  
мордовского «гарзе» к тюркскому «копуз» [11].

От тюркского «кобуз» ученые ведут происхождение термина, при-  
меняемого для обозначения смычкового инструмента монгольских на-  
родов «хуур»: слово *qoуur* «смычковый струнный инструмент, хуур»  
восходит «к тюркской праформе *qobur* “струнный музыкальный инстру-  
мент”» [14: 51].

Необходимо также отметить, что производные от тюркского «ко-  
буз» термины встречаются у разных народов Восточной Европы, что  
явилось отражением процессов миграции тюрков<sup>3</sup>. Инструмент под на-  
званием «кэуш», типологически сходный с болгарской *гадулкой*, бытует  
у тюркоязычных гагаузов. Нельзя также не вспомнить об инструменте

<sup>3</sup> Тюрки-кипчаки сыграли определенную роль и в этногенезе, и в культуре ряда  
восточно-европейских народов.

*кобза* — лютневидном струнном щипковом хордофоне с четырьмя (и более) парными струнами — традиционном музыкальном инструменте украинцев, молдован, румын. Старинный румынский инструмент *coboz* «упомянут в различных источниках как общий в XVI–XVII вв. Он также встречается в некоторых видах фольклорной поэзии, появляясь под разными наименованиями: *кабуз, канут, кануч, копус, копуз* и др.» [21]. Название струнного инструмента *korpus* встречается в Хорватии, *koboz* — в Венгрии.

Обращает на себя внимание, что все хордофоны, за которыми в том или ином звучании закрепилось название кобуз, имеют ковшеобразный корпус. Это относится и к смычковым инструментам типа долбленой шейковой лютни, таким как казахский кыл кобыз, узбекский, каракалпакский, ногайский кобуз, гагаузский кауш, и к выше упомянутым щипковым восточно-европейских народов.

Таким образом, термины, обозначающие инструменты, могут быть богатейшим источником не только для изучения особенностей эргоморфологии, функционального назначения инструментария, других специфических черт традиционной музыкальной культуры тюрков, но и в более широком осмыслении процессов, происходящих в этнической истории народов Евразии.

### *Литература:*

1. *Абаев В.И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. Т. 1: А–К.

2. *Алборов Ф.Ш.* Музыкальная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2004.

3. *Бояркин Н.И.* Феномен традиционного инструментального многоголосия (на материале мордовской музыки): автореф. дис. ... д-ра искусствования. СПб., 1995.

4. *Герасимов О.М.* Народные музыкальные инструменты мари. Йошкар-Ола: [б. и.], 1996.

5. *Джани-заде Т.М.* Музыкальная культура Русского Туркестана: по материалам музыкально-этнографического собрания Августа Эйхгорна, военного капельмейстера в Ташкенте (1870–1883 гг.). М.: ВМОМК им. М. И. Глинки, 2013.

6. *Дончев С.* К вопросу о происхождении струнных смычковых инструментов и наиболее раннем появлении их в Европе // Вопросы истории и теории искусств. Чебоксары, 1992. С. 40–67.

7. Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969.

8. *Жубанов Х.К.* Исследования по казахскому языку. Алма-Ата: Наука, 1966. (На казах. яз.).
9. *Кибирова С.Н.* Музыкальные инструменты в традиционной культуре уйгуров: дис. ... канд. искусствоведения. Л., 1988.
10. Музыкальные инструменты: энциклопедия / науч. ред. М.В. Есипова, О.В. Фраёнова, Ю.И. Неклюдов. М.: Дека-ВС, 2008.
11. *Напольских В.* О «древнетюркских» заимствованиях в удмуртском языке // Финно-угроведение. Йошкар-Ола, 1995. № 3–4. С. 38–51.
12. *Омарова Г.Н.* Казахская кобызовая традиция: дис. ... канд. искусствоведения. Алма-Ата, 1989.
13. *Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий: в 4 т. (8 кн.). СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1899. Т. 2. Ч. 1.
14. *Рассадин В.И.* Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности. Ч. I. Тюркское влияние на лексику монгольских языков. Элиста: Изд-во Калмыцкого ун-та, 2007.
15. *Соколова А.Н.* Адыгский шычепщын в контексте мировой культуры // Материалы к «Энциклопедии музыкальных инструментов народов мира». СПб.: Российский институт истории искусств, 2003. Вып. 2. С. 100–114.
16. *Субаналиев С.* Генезис термина «кыяк» (К проблеме комплексного изучения киргизского инструментального фольклора) // Народная музыка: история и типология: памяти проф. Е. В. Гиппиуса (1903–1985): сб. науч. тр. / ред.-сост. И. И. Земцовский. Л.: ЛГИТМИК, 1989. С. 81–88.
17. *Сузукей В.Ю.* Игил // Музыкальные инструменты: энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. С. 225–226.
18. *Татаринцев Б.И.* Этимологический словарь тувинского языка. Новосибирск: Наука, 2002. Т. 2: Д, Ё, И, Й.
19. *Чисталев П.* Сигудэк — струнный смычковый инструмент народа коми // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка: в 2 ч. Ч. 2 / ред.-сост. И. В. Мациевский. М., 1988. С. 149–163.
20. *Юссуфи Г.* Гиджак // Музыкальные инструменты: энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. С. 148–149.
21. The Grove Dictionary of Musical Instruments. Vol. 1–3. Oxford, 1984.

*Р.М. Валеев, Р.З. Валеева, Д.Е. Мартынов,  
Ю.А. Мартынова, В.Н. Тугузжекова*

**Научное путешествие Н.Ф. Катанова в Сибирь,  
Восточный Туркестан и его неопубликованные  
рукописные дневники в Национальном архиве  
Республики Татарстан (1889–1892 гг.)<sup>4</sup>**

*Аннотация:* Статья посвящена научному путешествию Н.Ф. Катанова (1862–1922) в Южную Сибирь, Семиречье и Восточный Туркестан по заданию Русского Географического общества в 1889–1892 гг. Целью экспедиции являлось «исследование остатков тюркских племен». Результатом стало комплексное многоаспектное исследование языка, духовной культуры и этнографии хакасов, тувинцев, казахов и уйгуров, которое составило фундамент всей дальнейшей работы Катанова. Основная часть филологических и фольклорных материалов была опубликована Катановым при жизни, но публикация дневников началась только в 2011 г. (дневник путешествия в Туву в 1889 г.). Подготовленные к печати дневники путешествия в Семиречье, Тарбагатай и Синьцзян сохранились в Национальном архиве Республики Татарстан и подготавливаются авторами статьи к печати.

*Ключевые слова:* тюркология, этнография, Н.Ф. Катанов, Синьцзян, Русское Географическое общество.

*R.M.Valeev, R.Z. Valeeva, D.E. Martynov,  
Yu.A. Martynova, V.N. Tuguzhekova*

**The scientific journey of N.F. Katanov to Siberia, Eastern  
Turkestan (1889–1892) and his unpublished manuscripts  
at the National Archives of the Republic Tatarstan**

*Abstract:* The article is devoted to scientific journey of N.F. Katanov (1862–1922) to the southern Siberia, Seven Rivers region and East Turkestan on the instructions of the Russian Geographical Society in 1889–1892 years. The aim of the expedition was to “study the remnants of the Turkic tribes.” The result was a com-

---

<sup>4</sup> Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 18-19-160014 р а.

plex multidimensional study of language, spiritual culture and ethnography of the Khakasses, Kazakhs and Uighurs, which was the foundation of all N. Katanov's further work. The main part of Katanov's philology and folklore materials was published during his lifetime, but the publication of the diaries began only in 2011 (diary of the journey to Tuva in 1889). Travel diaries of the journey to the Seven Rivers, Tarbagatay and Xinjiang save at the National Archives of the Republic of Tatarstan and prepared by the authors of this article for print.

**Key words:** Turkic studies, Ethnography, N.F. Katanov, Xinjiang, Russian Geographical Society.

Творческая деятельность Николая Федоровича Катанова — учеба на восточном факультете Санкт-Петербургского университета (1884–1888), научная экспедиция в Южную Сибирь и Восточный Туркестан (1889–1892) и преподавательская работа в Казанском университете (1894–1922) будут связаны с комплексным исследованием языков, традиционных и новых форм экономической и социальной жизни, быта, фольклора и духовной жизни тюркских народов Саяно-Алтая, Синьцзяна, Поволжья и Приуралья.

Эти основные жизненные этапы научно-исследовательской деятельности Н.Ф. Катанова отражают традиционные направления и некоторые особенности его вклада в лингвистическое, фольклористическое и историко-этнографическое изучение тюркских народов Евразии в последней четверти XIX – начале XX вв. С первых полевых экспедиций 1889 г. началось накопление им разнообразных лингвистических и историко-этнографических материалов и формирование научно-методических принципов исследования тюркоязычных народов евразийского пространства.

Годы учебы в университете и научной экспедиции в Сибирь и Восточный Туркестан стали исключительно значимыми в научной биографии и наследии Н.Ф. Катанова.

После окончания университета Н.Ф. Катанов решил посвятить себя научно-педагогической работе. Период с 28 мая по 4 июля 1888 г. в его биографии связан с основными решениями об оставлении его «при университете для дальнейшего усовершенствования в тюркских наречиях» (РГИА Санкт-Петербурга. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933).

Важным рубежом жизненного и профессионального пути Николая Катанова стало научное путешествие в 1889–1892 гг. в Южную Сибирь и Восточный Туркестан с целью изучения языков и этнографии тюрк-

ских народов, организованное и поддержанное Русским географическим обществом, Санкт-Петербургской Академией наук и Министерством народного просвещения.

Истоки организации данного путешествия связаны с обсуждением записки В.В. Радлова о перспективности «исследования остатков тюркских племен на крайнем Востоке» на заседании отделения этнографии Императорского Русского географического общества 11 декабря 1887 г. [3: 421–423] под председательством В. И. Ламанского.

В октябре–ноябре 1888 г. Н.Ф. Катанов принимает окончательное решение. Происходит согласование вопроса о его научном командировании «в Монголию и сев.-запад. Китай для этнографического и лингвистического исследования тюркских племен» между Санкт-Петербургским университетом и Русским географическим обществом.

Указом Александра III от 22 декабря 1888 г. кандидат Н.Ф. Катанов был командирован на два года «за границу с ученой целью» [2: 13; 7: 287].

На заседании совета факультета восточных языков 28 января 1889 г. была утверждена «Инструкция для занятий командированного с ученой целью за границу кандидата Николая Катанова», составленная профессором И.Н. Березиным (РГИА Санкт-Петербурга. Ф. 14. Оп. 1. Д. 8933). Содержание этой инструкции в высшей степени интересно как отражение ведущих тенденций в тюркологии последней четверти XIX в. И.Н. Березин начал ее текст с упоминания выдающегося казахского востоковеда Ч. Валиханова, чью программу и выводы предстояло уточнить и углубить Н. Катанову. Одной из важнейших задач, поставленных перед Николаем Федоровичем, было определение ареала распространения уйгурских диалектов, рассмотрение отличий разговорного и «канцелярского» языка, а также определение расового типа носителей языка, «соединивших кавказский тип с монгольским». Второй по значимости целью, поставленной перед Катановым, были исследования в области народной литературы, изысканий в области древнего эпоса, следов которого Валиханову найти не удалось. При анализе устных литературных памятников было предписано тщательно анализировать мифологемы, отличая языческий субстрат от нового — мусульманского, хотя И.Н. Березин и полагал, что «мусульманское миросозерцание едва ли успело развиться у восточных тюрков». Существенным было требование использовать фольклорные образцы, представленные в трудах В.В. Радлова как эталон для сравнительно-сопоставительного анализа, который

следовало применить к фольклору разных народов, а не только уйгуров.

Н.Ф. Катанов во время своего научного путешествия в 1889–1892 гг. и после возвращения в Санкт-Петербург в декабре 1892 г. официально оставался при университете до ноября 1893 г. После командировки 9 ноября 1893 г. по докладу министра народного просвещения император назначил Н.Ф. Катанова «преподавателем восточных языков в Казанском университете».

В связи с этой научной командировкой Николай Катанов направлял свои отчеты также в Министерство народного просвещения. Одним из первых историко-этнографических отчетов Н.Ф. Катанова стали «Результаты путешествия в Урянхайскую землю», направленные в январе 1890 г. Министерством народного просвещения в университет. Факультетом восточных языков был подготовлен отзыв на этот научный отчет [12: л. 23–23 об.].

Эта экспедиция по значимости общегеографических, лингвистических и историко-этнографических материалов стоит в ряду известных путешествий в Среднюю Азию, Монголию, Сибирь и Восточный Туркестан, осуществленных во второй половине XIX – начале XX вв. Как известно, среди участников этих масштабных по научной и культурной значимости экспедиций были Ч.Ч. Валиханов, Г.Н. Потанин, Н.М. Пржевальский, братья Г.Е. и М.Е. Грумм-Гржимайло, В.И. Роборовский, В.В. Радлов, П.И. Лерх, В.А. Обручев, П.К. Козлов, Г.Н. Цыбиков, Н.И. Веселовский, В.В. Бартольд, В.А. Жуковский, К.Г. Залеман и др. В период своего путешествия и в дальнейшем Н.Ф. Катанов постоянно обращался к работам этих путешественников и другим опубликованным материалам, посвященным географии, истории, фольклору, этнографии и культуре народов Центральной Азии.

Первая его экспедиция была совершена в Урянхайский край (Тува). Из г. Минусинска он выехал 7 марта 1889 г. Подробный маршрут своего путешествия «с целью исследования быта и языка Урянхайцев» Н.Ф. Катанов описал в своем письме В.В. Радлову [10: 7–8]. Всего во время путешествия было пройдено около 700 верст [10: 8]. В этот период были собраны тувинские песни, загадки, сказки, поверья и шаманские молитвы.

Основным итогом комплексных исследований Тувы стала рукопись Н. Ф. Катанова «Очерки Урянхайской земли», которая имеет неопценное значение в истории этнографии Тувы [1: 34; 6: 46–49; 5].

Если материалы по поездке к карагасам были относительно оперативно опубликованы в 1891 г., то в дальнейшем печатание дневниковых записей затормозилось. Полностью подготовленный к публикации дневник путешествия в Туву 1889 г. («Очерки Урянхайской земли»), несмотря на то, что содержал ценнейшие сведения по этнографии тувинцев и их традиционной духовной культуре, оставался в собрании петербургской Кунсткамеры до 2011 г., пока, наконец, не был опубликован Тувинским институтом гуманитарных исследований.

После этой экспедиции, находясь в Аскызе и Минусинске в сентябре–декабре 1889 г., Н.Ф. Катанов занимался перепиской и переводами собранных тувинских текстов. Кроме того, он записывал сказки (нымак), песни (такпак) и загадки (тапчан нымак) «минусинских татар» — хакасов [10: 18]. Следует признать, что одним из важнейших фокусов комплексного исследования Н.Ф. Катанова были именно хакасы. Можно выделить три главные периода целевых полевых исследований языка и быта хакасов: сентябрь 1889 – январь 1890 гг.; апрель – июнь 1890 гг. и июль – октябрь 1892 г. Он посетил основные географические зоны кочевьев сагайцев, качинцев, бельтиров, каргинцев — бассейны речек Таштыпу, Еси, Аскысу, Камышту, Уйбату, Ташебе, Бее и реки Абакан и составил уникальные записи об их расселении, верованиях, хозяйстве, административном управлении, этногенезе, миссионерской деятельности, памятниках народной литературы и т. д.

Определяя итоги и новые задачи дальнейшей работы, Н.Ф. Катанов писал своему наставнику В.В. Радлову 26 декабря 1889 г. из Аскыза: «Недели через три я выеду для исследования карагасов, обитающих в Каннской и Нижнеудинской тайгах; в настоящее время я собрал богатый материал по части наречий и обычаев абаканских татар (сагайцев, качинцев и бельтиров)» [10: 25].

Следующая этнографическая экспедиция в Восточные Саяны была предпринята в январе–феврале 1890 г. и посвящена полевому лингвистическому и историкоэтнографическому исследованию карагасов (тофаларов). Основной путь пролегал через Канский округ (верховья р. Агул) в направлении г. Нижнеудинска [10: 26].

Весна 1890 г. – февраль 1891 г. связаны с проживанием в Аскызе и Минусинске и с интенсивной работой по обработке разнообразных материалов, собранных Катановым в предшествующие периоды экспедиций.

Кроме того, летом 1890 г. Н.Ф. Катанов посетил восемь китайских центров (Хотан, Кашгар, Ак-су, Кучар, Каракаш, Бая, Логучен и Старый Турфан), где знакомился с языком и этнографией тюркского населения Восточного Туркестана. Оригинальные оценки были сделаны по итогам этой поездки: «Наречия тюркских обитателей этих городов в фонетическом отношении почти все сходны. Разница заключается лишь в большем или меньшем количестве китайских и монгольских слов», а также ряд других значимых языковедческих выводов о тюркских языках Восточного Туркестана [10: 95–107].

Сохранился «Дневник путешествия» 1890 г., где представлены материалы поездки Н. Ф. Катанова в «Дзунгарию и северную часть Восточного Туркестана» [8]. Как отмечал путешественник, ему «не удалось в эту поездку добраться до г. Хами, где можно было бы собрать интересные научные сведения как о языке, так и об обычаях обитателей Хамийского оазиса, не исследованных до настоящего времени ни одним специалистом. Кроме ограниченности средств, препятствием поездки в этот интересный оазис служило задержание нас в г. Урумчи китайскими властями, обещавшимися пропустить меня и двух моих спутников не иначе, как по получении из Пекина разрешения» [9: 1].

В следующий период путешествия с февраля по ноябрь 1891 г. в центре полевых исследований Н.Ф. Катанова находились тюркоязычные народы (уйгуры, казахи и другие этносы) Восточного Семиречья (Тарбагатай). Наиболее важным итогом экспедиций 1890–1891 гг. стал сбор огромного массива фольклорных материалов: «исторические рассказы о войнах в Вост. Туркестане, песни, распеваемые в главные мусульманские праздники, песни эротические, толкования снов, загадки и пословицы», а также изучение «языка Казак-киргизов, состоящих в ведении Тарбагатайского хебей-амбана, живущего <...> в г. Дурбульдзине» [10: 63]. Оригинальные тюркские тексты, собранные во время экспедиции, записывались и впоследствии публиковались Н.Ф. Катановым в принятой академической транскрипции этого периода. Обобщенные материалы экспедиции, собранные в восточных районах Семиреченской области и г. Чугучаке с 24 февраля по 19 октября 1891 г., изложены Н.Ф. Катановым в отчете, направленном Русскому географическому обществу [9: 111–122; 134–137].

С 13 мая по 7 ноября 1891 г. Н.Ф. Катанов жил в г. Чугучак (Китай) с тем, чтобы «подготовиться к путешествию по Китаю» [11: 62–63].

Наиболее протяженным по времени и значимым по итогам научной экспедиции стали комплексные исследования основных тюркских этносов Синьцзяня.

8 ноября 1891 г. Н.Ф. Катанов «покинул г. Чугучак и через гг. Дурбульджин, Кур-Кара-Усу, Манас, Урумчи, Гучен и хребет Тянь-Шань (перевал Гоу-чен-дабан) проехал в г. Хами, где прожил вплоть до 7 марта 92 г.» [4: 135].

Эта последняя экспедиция была проведена с ноября 1891 г. по март 1892 г. в Хамийском оазисе и завершилась в марте–мае 1892 г. в Турфане. Специальный паспорт на китайском, русском и маньчжурском языках для продвижения в Хами и Турфан был получен в октябре 1891 г. при содействии консула в г. Чугучак М.П. Шишмарева и консула в г. Кульдже В.М. Успенского.

Н.Ф. Катанов закончил свое путешествие по китайскому Восточному Туркестану, прибыв в мае 1892 г. в г. Джаркент Семиреченской области. Он писал: «Путешествие по округам Тарбагатаю и Или, и новой провинции Гань-су-синь-цзянь я закончил благополучно, собравши богатый этнографический и лингвистический материалы и большую коллекцию денежных знаков. Мною посещены следующие города северо-западного Китая: Чугучак (по китайски Бияр), Дурбульджин, Кур-Кара-Усу, Манасы, Чан-цзи (Санжи), Урумчи, Гучен, Хами, Пичан, Турфан, Джин-хо, Суйдун и Кульджа, и находящиеся близ них поселки и деревни. Исследованы мною быт и язык казак-киргизов и китайских татар» [10: 81–82].

Эти основные жизненные этапы научно-исследовательской деятельности Катанова отражают традиционные направления и некоторые особенности его вклада в историко-этнографическую мысль России последней четверти XIX – начала XX вв. На протяжении этих лет ученым накапливался огромный обобщающий этнографический и фольклористический материал, имеющий теоретическое и методологическое значение. Особенно с первых полевых экспедиций в Сибири с 1889 г. началось накопление им достоверных фактических историко-этнографических материалов и формирование научно-методических принципов исследования тюркоязычных народов евразийского пространства. В 1894–1922 гг. в Казани Н.Ф. Катанов развил классическую университетскую традицию тюркологических и в особенности комплексных историко-этнографических и фольклористических исследований тюрк-

ских народов Евразии. К началу преподавательской деятельности в Казанском университете им был собран огромный лингвистический, фольклорный и этнографический материал. В целом эти материалы показывают, что Катанов бы приверженцем классического этнографического правила — знания языка изучаемого народа.

Оригинальный и комплексный лингвистический и историко-этнографический материал обобщался по следующим тюркским народам — урянхайцам (тувинцам), карагасам (тофаларам), казак-киргизам (казахам), сартам (узбекам), китайским татарам (уйгурам и другим тюркским этносам Синьцзяня), минусинским татарам (хакасам). Эти и последующие историко-этнографические исследования позволяют оценивать Н.Ф. Катанова как сторонника эволюционистского направления в отечественной этнографии.

Первые опубликованные сведения и материалы по истории и этнографии тюркских народов 1889–1893 гг. группируются по следующим направлениям: географическое, административное, экономико-хозяйственное, лингвистическое, фольклорное, культурно-историческое и религиоведческое. Практически не встречаются антропологические сведения. В этот период Катанов олицетворяет тип фольклориста-этнографа, занимающегося «полевой» собирательской работой. Особенно в этот период основными видами его этнографической работы стали личные наблюдения, опрос местного населения и комплексный сбор разнообразных фольклорных текстов.

Основные направления этнографического изучения позволили путешественнику сформулировать выводы, что тюркские и другие этносы вели активное историко-культурное взаимодействие и взаимовлияние на пространствах Центральной Азии. Например, Н.Ф. Катанов отмечал, что верование урянхайцев «в дракона заимствовано через монголов у китайцев» или, выделяя тюрков Восточного Туркестана как приверженцев суннитского ислама, он пишет, что «жизнь обитателей Хамийского оазиса не обошлась без влияния Китая, сказавшегося <...> на объяснениях некоторых явлений природы и обыденной жизни». Такие оценки постоянно выделяются в историко-этнографических публикациях 1889–1893 гг. и более поздних работах Н.Ф. Катанова.

Историко-этнографические описания и обзоры Н.Ф. Катанова периода экспедиции составлялись под влиянием программных требований, сформулированных в 50–80-х гг. XIX в. отделением этнографии Им-

ператорского Русского географического общества. Как известно, эти первые специальные этнографические программы ориентировали на комплексное изучение языка, домашнего быта, просвещения, народных преданий и др. Эти принципы и требования легли в основу формирования и развития российской дореволюционной тюркской этнографии.

На протяжении последующей научно-педагогической и общественной деятельности Катанов развивал научные основы и исследовательские направления этнографии тюркских народов России, сформировавшиеся в 1885–1893 гг.

В целом обстановка в стране после кончины Н.Ф. Катанова складывалась неблагоприятно для опубликования его экспедиционных материалов. По контрасту, в тех же 1930-х – первой половине 1950-х гг. в европейской тюркологии по инициативе немецких востоковедов В. Банга и его ученика К. Менгеса появились ряд текстов Катанова, связанных с путешествиями в Сибирь и особенно в Восточный Туркестан (1889–1892). Эти рукописные материалы были переданы в 1926 г. А.И. Катановой, супругой Н.Ф. Катанова для профессора Берлинского университета В. Банга. Издания этих текстов Н.Ф. Катанова, осуществленные в Германии в 1933 г. и 1943 г. Карлом Генрихом Менгесом, были рецензированы С.Е. Маловым и в 1952 г. Н. Поппе (*Poppe N. Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan II. Aus dem Nachlass von N. Th. Katanov herausgegeben. Als Manuskript ge-druckt. Berlin, 1943, 185 pages // Harvard Journal of Asiatic Studies. Vol. 15. No. 3–4. P. 523–525*).

Карл Генрих Менгес в 1933 и 1943 гг. предпринял двухтомное издание фольклорных уйгурских материалов в латинской транскрипции и с немецким переводом (*Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan*). В 1955 г. ко второму тому данных материалов был выпущен 139-страничный словарь “*Glossarzu den Volkskundlichen Texten aus Ost-Türkistan*”. В 1976 г. двухтомник Менгеса, ставший к тому времени библиографической редкостью, был переиздан в Лейпциге (ГДР): “*Volkskundliche Texte aus Ost-Türkistan: aus d. Nachlass von N. Th. Katanov...*”.

Историю публикации дневников, охватывающих события 1890–1892 гг., следует признать драматической. Сам Н.Ф. Катанов в ряде писем и отчетов, зачитанных в Русском географическом обществе и университете, отмечал, что привез примерно четверть пуда необработанных материалов по фольклору и этнографии тюркских народов обширного региона Северной и Центральной Азии, составляющих многие тысячи страниц.

Если хакасские и тувинские материалы в той или иной степени оказались использованы российской тюркологией (в 1909 г. перевод хакасских фольклорных материалов был опубликован в IX томе «Образцов народной литературы тюркских племён» академика В.В. Радлова), то огромный массив данных, собранных в Синьцзяне, оставался неизвестным и не востребуемым к моменту кончины Н.Ф. Катанова в марте 1922 г.

В настоящее время авторы доклада реализуют совместный исследовательский проект, связанный с комплексным поиском и изданием оригинальных архивных материалов, посвященных жизни и деятельности профессора Казанского университета Н.Ф. Катанова.

В 2016–2017 гг. основное внимание было уделено подготовке и изданию дневника Н.Ф. Катанова «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану, совершенное в 1890 г.». Рукопись этого дневника хранится в НА РТ (Ф. 969, Оп. 1, Д. 10). Рукопись предназначалась для отправки в Петербург. При подготовке «Очерков народной литературы тюркских племен» Н.Ф. Катанов предпринял определенную редакторскую работу, зачеркнув синим карандашом все собственно дневниковые записи, и пронумеровал прозаические и поэтические фольклорные образцы [11].

По пути в 1892 г. в Санкт-Петербург Н.Ф. Катанов будет писать своему учителю В.Р. Розену о своих основных итогах научного путешествия: «Четырехлетнее странствование мое по степям, горам и пустыням Азии было для меня весьма полезно: я окреп здоровьем, научился многому и видел много редкостного. Бывали во время путешествия и такие минуты, когда проклинал себя за то, что выехал из Петербурга, но теперь все неприятное забыто, и, кажется, было бы излишнее съездить куда-н[ибудь] еще раз, хотя бы напр[имер] в Русский Туркестан. Материалов, не приведенных в порядок, везу с собою  $\frac{1}{4}$  пуда. По прибытии в Петербург (в конце этого месяца) займусь обработкою их, чтобы под свежими впечатлениями издать их как можно получше» [12].

В ближайшие годы наше внимание будут привлекать два комплекса дневников Н.Ф. Катанова из фондов государственного архива Республики Татарстан. Это Ф. 969, Оп. 1, Д. 11: «Поездка в Семиречье и Тарбагатай, 1891 г. (558 л.)» и Ф. 969, Оп. 1, Д. 76: «Путешествие по Средней Азии, Западному Китаю (Турфану) и Монголии (487 л.)». Дневниковые записи путешествий 1890 и 1891 гг. были обработаны автором для пу-

бликации, начисто переписаны чернилами на бумаге большого формата и даже снабжены соответствующим предисловием. Только материалы дела 76 являются черновиками — это маленькие самодельные блокноты, густо исписанные карандашом. Некоторые записи расплылись, некоторые странички (особенно начальные) почти не читаемы.

### *Литература:*

1. *Вайнштейн С.И.* Этнографические исследования Н. Ф. Катанова у тувинцев и других тюркоязычных народов // Очерки истории русской этнографии, фольклористики и антропологии. IV. М., 1968.
2. Журнал Министерства народного просвещения. Ч. 261. Отд. 1. 1889.
3. Известия императорского русского географического общества. Т. XXIV. 1889.
4. *Катанов Н.Ф.* В императорское русское географическое общество (отделение этнографии) // Живая старина. Вып. IV. 1892.
5. *Катанов Н.Ф.* Очерки Урянхайской земли. Дневник путешествия, исполненного по поручению Императорской Академии наук и Императорского Русского географического общества. Кызыл, 2011.
6. *Кужугет А.К.* Неопубликованный труд Н.Ф. Катанова «Очерки Урянхайской земли» // Наследие Н.Ф. Катанова: история и культура тюркских народов Евразии: Доклады и сообщения международного научного семинара, 30 июня – 1 июля 2005 г. Казань, 2006.
7. *Куликова А.М.* Востоковедение в российских законодательных актах (конец XVII в. – 1917 г.). СПб., 1993.
8. Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 969. Оп. 1. Д. 10. «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану. Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского географического общества в 1890 г.».
9. Отчеты канд. С.-Петербургского унив. г. Катанова, отправленного для этнографического исследования тюркских племен в Вост. Сибирь, Монголию и Сев. Китай // Живая старина. Вып. IV. 1892.
10. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893.
11. Наследие российской тюркологии XIX в.: «Путешествие по Сибири, Дзунгарии и Восточному Туркестану». Дневник путешествия, совершенного по поручению Императорского Русского географического общества в 1890 г. членом-сотрудником оною Н.Ф. Катановым» / отв. и науч. ред.:

Р.М. Валеев, В.Н. Тугужекова, Д.Е. Мартынов; введение Р.М. Валеева, Д.Е. Мартынова, Ю.А. Мартыновой и В.Н. Тугужековой; подготовка к изд-ю, сост-е, коммент., указатели Д.А. Данькиной, Р.М. Валеева, Р.З. Валеевой, Д.Е. Мартынова, Ю.А. Мартыновой, Ф.Г. Миниханова, М.С. Минеевой, В.Н. Тугужековой; вступ. статьи А.М. Сибгатуллина, И.Г. Смолиной, И.Р. Гафурова. Казань: Изд-во Артифакт, 2017.

12. Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 777. Оп. 2. Д. 197. Л. 1 об.

*Г.Р. Галиуллина*

### **Татарские личные имена и национальная культура**

**Аннотация:** В статье рассматривается татарская антропонимическая система в контексте национальной культуры. На примере женских личных имен, связанных с названиями растений, генетически восходящих к тюркскому, арабскому, персидскому и западноевропейским языкам, демонстрируется синтез культурных и языковых традиций в антропонимике современных татар. Объектом настоящего анализа выбрана антропонимическая система современного татарского языка, представляющая собой синтез культурных и языковых традиций, которые формировались и развивались в процессе исторического прогресса татарского народа.

**Ключевые слова:** татарский язык, антропонимия, национальная культура.

*Gulshat R. Galiullina*

### **Tatarian personal names and national culture**

**Abstract:** The article deals with the Tatar anthroponymic system in the context of national culture. On the example of female personal names associated with plant names, genetically ascending Turkic, Arabic, Persian and Western European languages, the synthesis of cultural and linguistic traditions in the anthroponymic of modern Tatars is demonstrated.

**Key words:** Tatar language, anthroponymy, national culture.

Язык, являясь элементом культуры, способен отразить наиболее важные моменты жизни той или иной нации, ее традиции и жизнедеятельность. Между основными понятиями «язык» и «культура» соединительным мостом является личность с национальным мышлением, национальным сознанием, которые отражают культуру народа. Рассмотрение языка не только как грамматической конструкции, но и как средства проявления культуры и психологии народа позволяет глубже

проникнуть в суть тех языковых единиц, которые являются культурно маркированными, семиотическими знаками. Среди языковых единиц, способных отразить культурно-историческую специфику народа, отдельное место занимает антропонимическая лексика, которая представляет собой сложную систему и формируется под воздействием не только лингвистических факторов: на ее формирование влияют национально-культурные и социальные факторы, как определяющие при выборе личного имени языковой личностью.

Объектом настоящего анализа выбрана антропонимическая система современного татарского языка, представляющая собой синтез культурных и языковых традиций, которые формировались и развивались в процессе исторического прогресса татарского народа.

Антропонимическая лексика татарского языка отражает те свойства народной культуры, которые сложились на протяжении многих веков. На фоне теснейшего переплетения языка и культуры антропонимические единицы татарского языка представляют собой особую систему, формирование и развитие которой зависит от ряда факторов, среди которых важное место занимают такие, как национальная личность со спецификой мировидения и национальной психологией, материальная и духовная культура народа в целом. В формировании татарской антропонимической системы особую роль сыграла мусульманская религия, под влиянием которой она развивается уже многие столетия. Необходимо отметить, что в доисламской антропонимической системе тюрко-татар проецировалась система древнейших космологических, культовых воззрений, и они постепенно были забыты и вытеснены мусульманской религией. Ислам способствовал не только формированию совершенно нового типа именника, но и послужил основой, импульсом для его дальнейшего развития уже на современном этапе. Так, например, в XX в., который является новым этапом развития татарской антропонимической системы, исламские и восточные традиции имянаращения способствовали возникновению нового типа личных имен, вобравших в себя как восточные, так и западные традиции. В результате формировалась особая система личных имен, которая представляет собой синтез восточных и западных культурных традиций. В современном татарском антропонимиконе функционируют тюркский, арабо-персидский, русский и западноевропейский пласты личных имен, среди которых доминирующее место занимают арабо-персидские и западноевропейские

антропонимы. Рассмотрим вышесказанное на примере женских личных имен, связанных с названиями растений.

В языковом сознании национальной личности женская красота, прежде всего, ассоциируется с растениями, цветами. Традиция употребления в качестве женского имени названий цветов существовала и в доисламский период, но широкое распространение и доминирующее положение в национальном антропонимиконе она заняла после принятия мусульманства. В восточной культуре образ изящных растений был всегда в моде. Существовавшая традиция в тюрко-татарской культуре стала благодатной почвой для распространения таких личных имен. Более того, некоторые «чисто» женские имена стали употребляться и в мужском именнике. Национальная языковая личность, стремящаяся к отражению идеального в именнике, использовала различные варианты имен, тем самым желая ребенку быть красивым, нежным, притягательным. Еще в антропонимиконе древних тюрков употреблялись личные имена, связанные с растительным миром: *Çeçak* «цветок», *Çınar Çeçak* «цветок чинары» — женское имя; *Japdu terak* «название дерева» — мужское имя; *Kamala Açarı*, *Kamala Anantasırı-kamala* — от санскритского «цветок лотоса» [3: 192] и др. Впоследствии традиция использования в качестве личного имени названий флоры перешло и в тюрко-татарский язык: *Байтиряк*, *Зайкуак*, *Имян*, *Имянкол*, *Иштиряк*, *Алма* и др. Активное использование названий флоры в качестве личных имен произошло после принятия ислама, и впоследствии такая группа имен образовала целое антропонимическое поле.

Наиболее распространенным имяобразующим компонентом является компонент *гуль* (цветок). В тюрко-татарской культуре имянарекение с использованием компонента *гуль* восходит к древнетюркской традиции. Как уже говорилось, в древнетюркском антропонимиконе функционировали имена с лексемой *чэчэк* (цветок). Личные женские имена с названием цветка характерны для большинства тюркоязычных народов. В частности в современном бурятском языке функционирует имя *Сэсэг*; в монгольском — *Цэцэг*; в алтайском — *Чечек* и др. Имена с компонентом *чэчэк* сохранились и в языках, которые подвергались сильному влиянию ирано-арабской культуры, более того, в этих языках лексемы *чачак* и *гуль*, образовав синонимичные гнезда, стали активно функционировать в антропонимиконах татарского, башкирского, турецкого, казахского, узбекского и других языков. Компонент *гуль*

персидского происхождения участвует в образовании огромного количества женских имен. Он служит своего рода показателем женского рода, так как он используется в образовании исключительно женских имен. Н.А. Баскаков, говоря о том, что «наиболее популярным и часто встречающимся в структуре каракалпакских сложных имен элементом, отражающим эмоциональный, ласкательный оттенок, является слово “гуль”», замечает, что «данный элемент широко употребителен не только у каракалпаков, но и других тюркских народов» [1: 141].

В антропонимическое пространство татарского языка из арабского и персидского языков заимствовались следующие имена с названиями растительного мира: *Лаля* (тюльпан), *Ясмина* (жасмин), *Наргиз/Наргиза* (нарцисс), *Райхан/Райхана* (базилик), *Далия* (георгин), *Сарви* (кипарис), *Зайтун/Зайтуна* (оливковое дерево), *Миляуша* (фиалка), *Анар/Анара* (цветок граната) и др.

Употребление названий растительного мира характерно и для других культур. Например, в китайской культуре среди обозначений растений в именах можно выделить розу, жасмин, ряску, лотос. В западной культуре также распространено употребление названий растений в качестве личных имен. По этой причине многие западноевропейские антропонимы легко проникли в татарское языковое пространство.

Традиционный образ красоты восточной и западной культур нашел благодатную почву в татарской культуре. Человек живет в символической реальности, которая конструируется благодаря знаковым системам, в том числе и языкам. Культурная память татарской национальной личности способствовала проникновению из других культур новых антропонимических единиц, которые служили продолжением данной традиции. Мы считаем, что проникновение личных имен из ряда западноевропейских языков посредством русского языка было результатом такой деятельности.

С середины 20-х годов XX в. в активное употребление вошло содержащее революционную коннотацию женское имя *Роза* и производные от него *Розалия* (фонетический вариант — *Рузалия*), *Розалина*. Так, например, в 1941–1950 гг. имена *Роза* и *Розалия* вошли в первую десятку наиболее частотных имен по городу Казани, которая обслуживала 413 носителей. Из них имя *Роза* обслуживало 32 носителя, что составляет 1,58% от общего числа использованных имен, а имя *Розалия* — 31 носитель (1,53%). Внедрение и дальнейшая популярность данного имени

в антропонимике татар объясняется благозвучием и соответствием традиционным мотивам имянаречения [2:197].

Стереотипные представления о красоте, складывающиеся веками под влиянием восточной литературы, способствовали активному заимствованию таких западноевропейских единиц, как *Лилия, Лилиана, Флора, Флера, Ландыш, Фиалка* и др. Имена *Лилия* и *Флера* также вошли в первую десятку часто употребляемых имен по городу Казани. Если женское имя *Флера* стало употребляться с конца 20-х годов XX в. и пик его популярности приходится на 1941–1950 гг., то к 70-м годам частотность уменьшилась. Активное функционирование имени *Лилия* начинается с 60-х годов и продолжается по настоящее время.

В современном татарском языке женское имя *Миляуша* (заимствованный вариант из русского языка — *Фиалка*) пользуется особой популярностью. Активному функционированию способствовал синтез культурных традиций востока и запада, которые тесно переплетены в антропонимической системе современного татарского языка. В восточной культуре распространено представление о фиалке как о скромном, неприметном цветке, что получило свое выражение и в суфийской традиции. В персидской поэзии фиалку сравнивали с предающимся медитации суфием, который сидит, склонив голову к коленям, укутанный в свою хирку (плащ дервиша) темно-синего цвета, среди сияющих всеми красками садовых цветов [4: 61]. В Древней Греции фиалка была символом ежегодно оживающей весной природы и эмблемой Афин. Фиалка пользовалась любовью и у римлян. В окрестностях Рима существовали целые плантации фиалок, которые употребляли как лечебную траву. У древних галлов фиалка была символом скромности, невинности, целомудрия и красоты.

Заимствованное из латинского языка женское имя *Азалия* входит в первую десятку современных популярных имен. В число наиболее употребительных заимствованных имен входит также имя *Лиана*.

В итоге отметим, что антропонимы, будучи семиотическими знаками национальной культуры, являются трансляторами традиций народа. Замена ценностей в сфере религиозных верований привела к исчезновению из антропонимической системы татар группы личных имен, в семантике которых отражены древние верования и мотивы имянаречения. Несмотря на это, мифологический модус опыта древних тюрков, хранящийся в бессознательных слоях психики, выбрался наружу уже через многие века в виде новых семиотических знаков.

*Литература:*

1. *Баскаков Н.А.* Элемент GUL «роза, цветок» в составе каракалпакских имен // Ономастика и норма. М.: Наука, 1976. С. 138–143.
2. *Галиуллина Г.Р.* Татарские личные имена в контексте лингвокультурных традиций. Казань: Изд-во Казанского университета, 2008.
3. *Махпиров В.У.* Имена древних предков. Алматы, 1997.
4. *Стеблева И.В.* Очерки турецкой мифологии. М.: Восточная литература, 2002.

В.Г. Гузев

**О теоретической значимости понятия  
«КОЛЛЕКЦИОННОСТЬ»**

V.G. Guzev

**On the theoretical significance  
of the concept of “collection”**

Исследователи тюркских языков (в частности Н.К. Дмитриев, А.Н. Кононов, В. Котвич, Г.П. Мельников, М.С. Михайлов, Э.В. Севортян) отмечают наблюдаемую в тюркской речи разного рода необязательность, факультативность употребления аффиксов морфологических категорий.

У однородных личных финитных словоформ происходит «выведение за скобки» (Н. К. Дмитриев) общего показателя, т. е. *формоизменяемый* личный аффикс во многих случаях присутствует только у последней из однородных словоформ и отсутствует у предшествующих (тур. *Haftada altı gün çalışır(!), bir gün istirahat eder+iz*. «Шесть дней в неделю **работаем**, один день **отдыхаем**»; *Mektup alır(!), yazar+ım*. «**Получаю и пишу** письма») [1].

Так же ведут себя *формообразовательные* аффиксы, например в узбекском языке: в словоформах винительного падежа показатель -НИ (*Полвон битта тухум, иккита хурма, ярим мисқол седана, беш дона бўтакўз, бир қошиқ асал+ни топиб ... қайнатишига буюрди* (А. Қахҳор) «Раздобыв одно яйцо, два финика, полмискаля семян кориандра, пять васильков, **ложку мёда** ... силач приказал прокипятить [все это]»); показатель *местного* падежа -ДА: *Тошкент(!), Самарқанд(!), Бухоро+да мактаблар қўп*. «В Ташкенте, в Самарканде, **в Бухаре** школ много» и *исходного* падежа -дАН: *У мен(!), сиз(!), ҳаммамиз+дан кейин келди*. «Он пришел после меня, вас, после **всех нас**» [2].

Встречаются также случаи отсутствия аффикса дательного падежа при передаче в качестве смысла отношения действия, направленного

к предмету: (узб.) *Тошкент(!) борди*. «Он отправился в Ташкент», (тат.) *Мин Казан бардым*. «Я поехал в Казань» [3]. По сообщению одного из информантов автора настоящей работы, носители тувинского языка в высказывании, выражающем смысл «Я иду/еду в Кызыл», не используют дательный падеж слова «Кызыл».

Чаще всего неупотребление аффикса вполне оправданно. Оно легко объясняется рядом факторов (условиями коммуникации, «самоочевидностью ситуации» (Г.П. Мельников), опорой на привычную носителям языка картину мира, известные им обстоятельства, порядком слов, контекстом уже произведенных высказываний и т. п.), которые обеспечивают правильное понимание слушающим передаваемого смысла.

Так, например, продавец куриных яиц на рынке, уверяя покупателя, что у него свежий товар, не употребляет словоформу с **аффиксом множественности** (тур. *yumurta+lar* «яйца»). Он произносит слово без упомянутого показателя (*Бу yumurta tazedir* «Эти яйца свежие»).

Иногда в словоформах не обнаруживается какой-либо формообразовательный аффикс, отсутствие которого противоречит выражаемому смыслу и может быть истолковано как проявление *небрежности, недостаточной зрелости или произвола* говорящего. Примером могут послужить следующие слова 8-летней девочки: *...akşam olunca misafir geldi. Misafir+ler+in el+in+i öptüm*. «... когда наступил вечер, пришли гости. Я поцеловала **руки гостям**»). В этих словах множественность гостей (слово *misafir*) выражена только во втором высказывании, слово *el* «рука» подразумевает «руки», но оно употреблено без аффикса множественности.

Важно подчеркнуть, что отсутствие аффикса (в речи) может свидетельствовать как об отсутствии соответствующей формы или категории в языковой системе, так и о том, что морфологическое средство имеется в языке, но не задействовано в конкретном высказывании.

Еще О.Н. Бётлингк (1815–1904), говоря о якутском именительном падеже, использовал термин “*casus indefinitus*” (неопределенный падеж) и назвал его «*голой именной основой*», которая функционирует как полноценное слово. Он полагал, что этот «падеж» подобно другим падежам призван *передавать связи* и поскольку неудобно говорить о функционировании в предложении голой основы как таковой, назвал эту основу неопределенным падежом, поскольку «его область не столь ограничена, как у других падежей», т. е. поскольку она участвует в передаче более

широкого спектра предметных связей, чем любая другая падежная форма [4]. Нетрудно понять, что речь о «неопределенном» падеже идет в работе О.Н. Бётлингга только потому, что в индоевропейских языках есть именительный падеж.

В тюркском языкознании сформулировано мнение об «аберрации залога» в турецком языке, под которой понимается «как его отклонения от нормы [?] в отношении переходности и непереходности, так и вызванные этими отклонениями необычные случаи управления падежами» [5]. Нетрудно понять, что имеются в виду «отклонения от нормы» *русского* языка и необычные с точки зрения носителя *русского* языка падежные формы приглагольных дополнений в турецких дополнительных конструкциях. Примечательно, что М.С. Михайловым высказана справедливая мысль о том, что «*причина аберрации лежит в специфике турецкого языка*» [выделено мной. — В.Г.], но эта специфика (в которой, по мнению автора, кроется причина «аберрации») к сожалению им игнорируется.

Упоминается также о необходимости говорить об основном, или неопределенном залоге, который выделяют Н.К. Дмитриев, А.Н. Кононов и другие авторы [6]. Однако это мнение противоречит совершенно справедливому утверждению самого же сторонника аберрации о том, что «основа сама по себе представляется нейтральной в отношении залога» [7].

Становится все более очевидным, что иллюзорное представление о наличии в тюркских языках «неоформленного», или «основного (прямого)» залога [8] является одним из проявлений бездоказательно-го предположения о наличии в этих языках знакомой индоевропейской формы.

И в вопросе об основном залоге необходимо воздать должное прощительности О.Н. Бётлингга, в якутской грамматике которого исследуются залого (genera verbi): возвратный (reflexiva), страдательный (passiva), понудительный (causativa), взаимно-совместный (cooperativa и gesiprosa), но активный (т. е. действительный, основной) залог даже не упоминается [9].

Что же касается явления аберрации, то в цитированном толковании она попросту не существует. Причиной всех приведенных выше особенностей тюркской речи являются особенности агглютинативного строя тюркских языков, и ни одна из них не может трактоваться как отклонение от этого строя. Причиной появления темы аберрации залога в турец-

ком языке является предрассудок, представляющий собой абсолютизацию особенностей индоевропейских языков. Многие факты агглютинативных языков вступают в противоречие с утвердившимися понятиями и положениями европоцентричной лингвистики. Задача исследователей заключается в том, чтобы адекватно понимать эти факты и совершенствовать теорию грамматики.

В 1966 г. Г.П. Мельниковым была высказана следующая мысль: «Специфика этого [агглютинативного] строя заключается в тенденции использовать только корневые морфемы и добавлять минимальное деривационное и реляционное формальное уточнение лишь в тех случаях, когда контекст и порядок слов недостаточны для выражения этих вспомогательных значений (например, при выражении множественности в тюркских языках)» [10]. В последующие годы Г.П. Мельников уточнил и развил эту мысль. Для специфики, о которой идет речь, был принят термин «тенденция к экономии служебных морфем в словоформах». Возможно, этот термин нашел отражение в терминологии Э.В. Севортыяна («постоянная тенденция к экономии речи», «экономия речевых средств») [11].

Г.П. Мельников трактует проявления экономии служебных показателей как следствие «временности» связывания морфем в словоформу и формулирует более глубокую гипотезу: отсутствие «заготовленного заранее» в агглютинативном языке полного перечня форм слова, образующего парадигму каждой лексемы, что и дает основание считать оперативно употребляемую словоформу *коллекционной*, т. е. «производимой в момент [порождения] речи», а не *селекционной* (существующей в языковой системе флективного индоевропейского языка, «заранее заготовленной» и воспроизводимой, вводимой в высказывание), какой, как полагает Г.П. Мельников, является словоформа в индоевропейской речи. Именно *коллекционность* агглютинативных словоформ, компонентов высказываний, воспринятая ученым как тенденция к экономии служебных показателей, была признана им «внутренней детерминантой классического агглютинативного строя» [12].

Прийти к этому выводу Г.П. Мельникову помогли цитируемые им слова И.А. Бодуэна де Куртенэ о том, что в тюркских языках наблюдается «сохранение отчетливости, обособленности суффиксов, сочетающихся, так сказать, только временно с известным главным корнем» [13].

В свете вышесказанного необходимо подчеркнуть:

1. Понятия «коллекционность» и «селекционность» отражают важные особенности устройства, структурные различия агглютинативных и флективных языков.

2. Разработанное Г.П. Мельниковым понятие «коллекционность», т. е. во-первых, собирание говорящим словоформ в момент порождения высказывания из неких исходных элементов (морфем в языке / аффиксов в речи), во-вторых, распад на эти исходные языковые элементы после того, как высказывание передано, является базисной, определяющей все остальные черты агглютинативных языков. Оно является серьезным научным открытием, которое убедительно свидетельствует о беспочвенности и бесперспективности истолкования агглютинативного строя сквозь призму индоевропейских флективных языков.

3. Понятие «аберрация залога в турецком языке» (в содержание которого включено представление об «отклонении от нормы...») отражает лишь внешние, наблюдаемые в турецкой речи отклонения от привычных свойств речи на флективных языках и представляет собой проявление неприемлемого предвзятого подхода к особенностям агглютинативного языка с безосновательной верой в то, что он устроен так же, как и язык флективный. Оно напоминает справедливую критику И.А. Бодуэном де Куртенэ морфологической классификации языков мира братьев Шлегелей и Вильгельма фон Гумбольдта, в которой использовалась «определяемая a priori норма», считавшаяся обязательной [14].

4. Непредвзятое, без предубеждений изучение материала экзотических языков открывает широкие возможности для совершенствования понятийного аппарата теоретического языкознания, адекватного познания как общих, так и специфических свойств *разноструктурных* языков, построения их моделей, в которых в настоящее время нуждаются практики, например создатели совершенных информационных систем, устройств автоматического перевода и т. п.

### **Примечания:**

1. См. также: *Кононов А.Н.* Грамматика современного турецкого литературного языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 431; *Севортян Э.В.* Морфологическое строение слова в связи с другими его характеристиками (по данным тюркских языков) // Тюркологический сборник. М.: Наука, 1971. С. 140–141.

2. Кононов А.Н. Грамматика современного узбекского литературного языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 95, 387–389.

3. Севортян Э.В. Морфологическое строение слова в связи с другими его характеристиками. С. 140.

4. Böhlingk O. Über die Sprache der Jakuten. SPb., 1851. § 390, S. 159–160. См. также: там же, § 234, S. 117–119, § 563, S. 228, § 606, S. 240, § 608, S. 241.

5. Михайлов М.С. К вопросу об аберрации залога в турецком языке // Вопросы составления описательных грамматик. М.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 211.

6. Там же. С. 211–212.

7. Там же. С. 217–218.

8. См., например: Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 179–180; Кононов А.Н. Грамматика современного узбекского литературного языка. С. 188.

9. Böhlingk O. Über die Sprache der Jakuten. §§ 692–707, S. 268–271.

10. Мельников Г.П. Рецензия на кн. Черкасский М.А. Тюркский вокализм и сингармонизм. Опыт историко-типологического исследования. М.: Наука, 1965. 143 с. // ВЯ. 1966. № 5. С. 130.

11. Севортян Э.В. Морфологическое строение слова в связи с другими его характеристиками. С. 140.

12. Мельников Г.П. Системная типология языков. Принципы, методы, модели. М.: Наука, 2003. С. 337–341.

13. Там же. С. 339.

14. Бодуэн де Куртене И.А. Избранные труды по общему языкознанию. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 179.

*Шахриер Джураев*

### **Анализ заимствованных лексем (Самаркандского диалекта)**

**Аннотация:** В данной статье рассматривается процесс использования заимствованных узбекских лексем в Самаркандском диалекте. На основе наблюдений проанализирована свойственность морфологического метода в двух языках, как своеобразной особенности заимствования лексем.

**Ключевые слова:** лексема, диалект, заимствование, метод, двуязычие, лексическая система, выражение, связь, словарь.

*Shakhriyor Djuraev*

### **Analysis of Samarkand dialects borrowed by lexemes**

**Abstract:** The article gives opinion on lexical borrowings of Uzbek and Tajik languages of Samarkand region. On the basis of materials the characteristic even- tion in the both languages is analyzed as one of the characteristic feature of lexical adoption. In the analysis the artistic and colloquial speech materials are used and thoroughly revealed.

**Key words:** Lexeme, dialect, borrowings, method, bilingualism, lexical system, expression, relation, vocabulary.

Процесс перехода лексем из одного языка в другой осуществляется различными способами. Лексемы могут быть внедрены в язык непосредственно или через другие языки. Введение лексем из одного языка в другой свидетельствует о том, что представители разных национальностей проживали на одной территории и были в постоянном общении. В Самаркандском диалекте кроме оригинально персидско-таджикских лексем заимствовано большое количество лексем из других языков. Как говорил известный писатель А. Кадири: «Все языки “берут в долг” у соседних языков. Без этого невозможно. Если писать только на своем языке, то получится сухо, без сладости. Писатель должен тщательно из-

учать язык своего народа, его фольклор, и знание нескольких языков, особенно близких языков — это хорошее качество. Только тогда язык будет богатеть, а произведение оживет» [5: 72].

Узбекский ученый Х. Гулямов пишет о взаимоотношениях двух языков: «Взаимоотношения узбекского и таджикского языков имеют свою древнюю глубокую историю» [4: 3].

Действительно, различные общественные, социальные и исторические изменения в нашей жизни, взаимное влияние языков и отношения между народами — все это служит обогащению словарного состава и увеличению многозначности языка, требует серьезного и глубокого изучения. Как свидетельствует история, в течение многих веков на территории Средней Азии, в частности Узбекистана наряду с узбеками проживали рядом таджики. Как свидетельствуют исследования таких ученых, как А.Н. Бернштам [2: 3], А.К. Боровков [3: 4], К. Юсупов [9: 5], Я. Калонтаров [6: 7], большое влияние и взаимообогащение очевидно во всех сферах жизни, особенно в языке.

Большая часть населения Самарканда знает два языка и свободно говорит на обоих. По этой причине в диалектах этих двух языков построение лексем при помощи окончаний отличается активностью. Поэтому можно увидеть некоторые персидско-таджикские слова и окончания, которые широко используются в узбекском языке. Слова, образованные с помощью персидско-таджикского окончания *-кор* используются одинаково в обоих языках. Например такие слова, как *фидокор*, *тадбиркор*, *шиддаткор*, *шифокор*, *гунохкор*, *ташаббускор*, *хаваскор* и др. можно даже увидеть в толковых словарях обоих языков. В частности слово *хаваскор* в «Толковом словаре узбекского языка» имеет значения: интересующийся чем-либо, любящий что-либо [7: 462].

Академик А. Ходжиев пишет об этом так: «В составе таджикских сложных слов введены в узбекский язык и превратились в этом языке в словообразовательные средства – словообразовательные окончания» [8: 80].

В таджикских диалектах при помощи узбекских аффиксов образуются слова, а в узбекском языке используются персидско-таджикские окончания. По этому поводу профессор М. Абдиев пишет: «...изначально узбекские суффиксы, образующие имена, такие, как *-чи*, *-дош*, *-лик*, *-и*, затем персидско-таджикские суффиксы, такие, как *-кар*, (*-гар*, *-кор*), *-каш*, *-дор*, *-бон* активно участвуют в словообразовании» [1:11].

В словарном составе Самаркандского диалекта таджикского языка существует небольшое количество арабских лексем, но количество узбекских лексем довольно существенно: (*туй*) *туй* — свадьба, *элчи* (*элчи*) — посланник, *кабурга* (*кавурга*) — ребро, *камиш* (*камиш*), *байтал* (*байтал*) — жеребец, *тузок* (*дом*) — западня, *кошук* (*кошик*) — ложка, *чорук* (*чорук*), *йигит* (*чавон*) — парень, *байрок* (*байрак*) — флаг, *камчин* (*камчин*) — плетка, *ямок* (*ямок*) — заплатка, *пайт* (*фурсат*) — время, *тумиук* (*башара*) — лицо, *чечак* (*беморлик*) — болезнь, *элак* (*галбер*) — решето и др. Узбекские лексемы, заимствованные этим диалектом, в основном выражают предметы, их особенности, события и средства.

Об использовании узбекских лексем в таджикском языке было много написано таджикскими учеными-диалектологами, так как большая часть узбекских лексем вошла в словарный запас таджикского языка, особенно в разговорную речь, и активно используется. Но использование узбекских лексем в речи представителей Самаркандского диалекта и их выражение в процессе литературного языка не было специально исследовано. В данной работе мы попытались проанализировать процесс использования заимствованных узбекских лексем в Самаркандском диалекте. Хотя в диалекте с участием заимствованных лексем были образованы слова, их общий признак — это такие особенности, как верховенство, неделимость, целостность.

Анализ вышеприведенных фактов показывает, что роль узбекских лексем в Самаркандском диалекте таджикского языка велика. Они выражают определенную цель в структурном плане, их компоненты нельзя заменить таджикскими лексемами. Проблема заимствования лексики в Самаркандском диалекте все еще остается за пределами внимания лингвистов.

В заключение можно сказать, что исследование заимствованных лексем, используемых в речи представителей Самаркандского диалекта, относящегося к двуязычию узбекского и таджикского языков, является одной из актуальных проблем национального языкознания.

### ***Литература:***

1. *Абдиев М.* Основы образования имен, выражающих профессии. Ташкент, 2015.
2. *Бернштам А.Н.* Древнейшие тюркские элементы в этногенезе Средней Азии // СЭ. 1947. № 6–7.

3. *Боровков А.К.* Таджикско-узбекское двуязычие и вопрос о взаимовлиянии таджикского и узбекского языков // УЗИВАН. 1952. Т. 4.
4. *Гулямов Х.* Узбекско-таджикские языковые связи. Ташкент, 1983.
5. *Кадири Х.* Вспоминая Кадири. Ташкент, 1994.
6. *Калонтаров Я.И.* Таджикские пословицы и поговорки в сравнении с узбекскими. Душанбе, 1969.
7. Толковый словарь узбекского языка. Т. 5. Ташкент, 2008.
8. *Ходжиев А.* Словообразовательная система узбекского языка. Ташкент, 2007.
9. *Юсупов К.* Взаимовлияние узбекского и таджикского языков. Ташкент, 1974.

*Б.П. Зарипов, С.К. Мукимова*

### **Функции некоторых имен, применяемых в узбекских народных эпосах и сказках**

*Аннотация:* В статье раскрываются такие вопросы, как применение в народных эпосах и сказках некоторых имен и их значение, связь судьбы героя с его именем, соразмерность имен героев с изображенными в произведении событиями

*Ключевые слова:* эпос и сказка, имена героев, значение имени, функции имени героя.

*Botir P. Zaripov, Surayyo K. Mukumova*

### **The function of some names used in the Uzbek folk epics and fairy tales**

*Abstract:* This article shows the names and their meanings which are used in folk epics and fairy tales, hero's fate and its relation with his name, the balance between the events described in the poem and the name of the heroes

*Key words:* Poems and fairy tales, names of heroes, function of the name.

Независимо от времени создания художественного произведения, в нем, несомненно, есть герои и их имена выражают определенные цели и идеи этого произведения.

В произведениях устного народного творчества выбор имен героев также требует объяснения. В некоторых произведениях имя героя считается важным средством раскрытия идеи произведения.

В сказках и эпических произведениях имена героев, защищающих интересы народа, всегда имеют положительное значение. Например: Мукбил, Килич ботир, Адилхон, Баходир, Доно, Сахибджамал. И наоборот, отражение ненависти, возмущения относительно отрицательных героев также возлагается на имена (такие как Макотил, Мудбир, Эгри и др.).

В древности наши деды и прадеды наряду с другими обычаями и обрядами строго соблюдали обычай наречения ребенка именем. Имя новорожденному давалось в зависимости от того, из какого он рода, каким по счету потомком династии он является, в зависимости от времени и места рождения и по другим критериям. В произведениях устного народного творчества также соблюдаются эти традиции.

Кроме того, в основе каждого имени, даваемого ребенку, нашли свое отражение культурно-бытовые, социально-экономические условия жизни предков, свойственные тому времени.

В частности, в эпосе «Алпомиш» мы видим, что вышеуказанные факты также имеют место. Например:

«В стране Кунгират жил Добонбий. У Добонбиа был сын по имени Алпинбий. У Алпинбиа родились два сына: Байбури и Байсари». В составе имен Добонбий и Алпинбий имеется суффикс «бий», который определяет принадлежность их владельцев к определённом сословию: *бий*, т. е. *бай* (богатый). Приставка «бай» в именах Байбури и Байсари также определяет это значение, т. е. уточняет, что они являются представителями высшего сословия. *Култай* же слуга: «кул» значит раб. Об этом также можно узнать из его имени.

Настоящее имя Алпомиша — *Хакимбек*. После того, как Хакимбек взял и поднял 14-батманный (батман — старая мера веса) лук Байчибара, ему дали имя *Алпомиш*. *Алп* — значит палван, богатырь. Необходимо отметить, что и сам эпос также называется этим именем.

Имя сына Алпомиша — *Ядгар*. Такое имя давалась детям, отцы которых не вернулись с поля битвы или умерли до рождения ребенка. У Алпомиша родился сын, когда он находился в зиндане (темнице); там он пробыл семь лет и на момент рождения сына считался умершим.

В эпосе «Кунтугмиш» также можно увидеть связь имен героев с их судьбами. У Кунтугмиша и Холбеки родились близнецы. Чтобы отвести Холбеку к падишаху, купец Азбарходжа вероломно поступает с Кунтугмишем. Он сплавляет его и заворачивает в кигиз (ворсовый ковер), а сверху придавливает тяжелым камнем. Придя в себя, Кунтугмиш находит своих детей. Он хочет переплыть реку и перенести детей на другой берег. Взяв одного ребенка в зубы, он плывет, а в это время оставшегося на берегу ребенка уносит волк. Испуганный ребенок кричит: «Папа!». Обернувшись, отец издаёт возглас «Вах», при этом ребенок выпадает из его зубов в бурные воды реки, где его проглатывает рыба.

Вскоре рыба попадает в сети. Рыбаки, разрезав рыбе живот, извлекают из него живого ребенка, которого называют *Мохибай*. «Мохи» значит рыба. Пасшие овец пастухи увидели бегущего волка с младенцем в зубах и спустили на него собак. Волк бросает ребенка и убегает. Спасенного ребенка нарекают именем *Гуркибай*. «Гурк» означает волк (перс.-тадж.). В эпосе повествуется об интереснейших происшествиях и удивительных приключениях, выпавших на долю Мохибая и Гуркибая.

В имени *Кунтугмиш* имеется слово-приставка «кун». На древнетюркском языке это слово обозначало «солнце». Солнце считается основным источником жизни на земле и потому слово «солнце» входит в состав очень многих значимых понятий. Это свидетельствует о сильной семе «положительности» в составе семантики лексемы «солнце». Трактующий в качестве положительного образ героя подчеркивается его именем. Именно поэтому имя Кунтугмиш выражает такие значения, как «богатство, символ государственности». И, несмотря на то, что герои произведения пережили много событий, в конце эпоса они, в конце концов, все достигли своих целей и желаний.

В эпосе «Равшан» Гуруглибек сыну Хасанбоя дает имя *Равшан*, смысл которого: «чтобы имя мое не исчезло». Имя отца Гуруглибека было Равшан. И в настоящее время существует традиция называть детей именами дедушек и бабушек. Имя Равшан имеет значение «лучезарный, светлый» или «пусть его будущее станет светлым, лучистым».

В сказках имена героев, защищающих интересы народа, всегда имеют положительное значение. Например, в сказке «Мукбил-каменщик» имя главного героя — *Мукбил* — переводится с арабского как «счастливым, благополучный», а имя отрицательного героя — *Мудбир* — «неудачник, несчастный». В конце сказки Мудбир умирает в результате своих интриг и лжи, а благородный, добрый, милосердный Мукбил преодолевает все тяготы и невзгоды и добивается исполнения своих желаний. Смысл, идея и заключительные выводы сказки непосредственно связаны с семантическими особенностями имен героев.

Такие имена, как *Килич батыр* («килич» — меч, «батыр» — богатырь), *Адылхон* («адыл» — справедливый, «хон» — был ханом, имел звание хана, добавляется к имени как звание), *Баходир* (храбрый, бесстрашный), *Доно* (грамотная, мудрая), *Сахибджамал* (обладательница прекрасной внешности, красавица) трактуются как положительные.

Отражение возмущения, ненависти относительно отрицательных героев также проявляется в таких именах, как: *Макотил* (палач), *Мудбир*, *Эгри* (кривой, неправильный).

В народных эпосах и сказках имена главных героев часто становятся названиями произведений. Рассмотренные выше три эпоса названы именами их главных героев, что передает общую идею произведений.

***Литература:***

1. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
2. Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. Т. 1. М., 1974.

*И. А. Зарипов, М. А. Сафаров*

**Бытование старотатарского языка в советской  
Москве: на материале библиотеки  
имам-ахметзяна Мустафина**

*Аннотация:* В статье обобщены материалы по изучению библиотеки многолетнего имам-хатыба Московской Соборной мечети Ахметзяна Мустафина (1902–1986). Анализ книжного собрания Мустафина обусловлен стремлением более полно изучить повседневную жизнь видного мусульманского религиозного деятеля советского времени — его читательские интересы, отношение к книге, механизмы собирания религиозной и справочной литературы. Хронологические рамки собрания включают книги и рукописи, датированные с конца XVIII в. до 1970-х – начала 1980-х гг. Значительную часть книжного собрания А. Мустафина составляют рукописные или печатные арабграфические книги на татарском языке. Материалы библиотеки Мустафина позволяют изучить феномен бытования старотатарского языка в советской Москве, в том числе сакральное отношение к тексту, использование подобных книг в культовой практике.

*Ключевые слова:* татарский язык, ислам в СССР, Московская Соборная мечеть, библиотека, старопечатная книга, тафсиры, факсимиле.

*Islam A. Zaripov, Marat A. Safarov*

**The existence of the Old Tatar language in Soviet Moscow:  
on the material of Ahmetzyan Mustafin's library**

*Abstract:* The article summarizes the material on the study of a multi-year imam-khatyb's library, Ahmetzyan Mustafin in Moscow Cathedral Mosque (1902–1986). The analysis of Mustafin's book collection is determined to study the daily life of a prominent Muslim religious figure of the Soviet era more fully - his reading interests, his attitude to the book, the way he collected religious and reference literature. The chronological scope of the collection includes books and manuscripts up to the late XVIII century — and until the 1970s and early 1980s. A significant part of A. Mustafin's book collection consists of handwritten or printed Arabic books in the Tatar language. Studying Mustafin's library allows to examine

the phenomenon of the existence of the old Tatar language in Soviet Moscow, including sacred attitude to the text and using such books in cult practice.

**Key words:** Tatar language, Islam in the USSR, Moscow Cathedral Mosque, library, old printed book, tafsirs, facsimile.

Среди нескольких личностей, оказавших большое влияние на историю ислама в СССР, особое место занимает Ахметзян Мустафин (1902–1986). В течение нескольких десятилетий он являлся имам-хатыбом Московской Соборной мечети. Ахметзян Мустафин принадлежит к тем фигурам, без которых прошлое российских мусульман по существу нельзя и представить [2]. Получивший глубокое образование в казанском медресе «Мухаммадия», обладавший колоссальным опытом организации религиозной жизни, он являлся одним из ведущих отечественных имамов советской эпохи. В середине 1970-х гг. А. Мустафин в течение года исполнял обязанности председателя Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири. Он был одним из весьма ограниченного круга религиозных деятелей своего времени, кто был допущен властями к международной деятельности. Он встречался с зарубежными государственными и духовными лидерами, такими как Гамаль Абдель Насер, Мохаммед Реза Пехлеви, Ахмед Сукарно, Муаммар Каддафи, король Марокко Хасан II, президент Сирии Шукри аль-Куатли и многие др. Эти встречи становились событиями в жизни московских мусульман, способствовали повышению статуса Московской Соборной мечети как важного религиозного центра нашей страны.

Особое место в жизни Ахметзяна Мустафина как ученого и религиозного деятеля занимали книги. По существу, в советской Москве Мустафин представлял собой тип восточного интеллектуала-книжника. Передавая нам часть его библиотеки, племянница имама Хабиба-апа Якубова вспоминала, как в последние дни своей жизни он напутствовал ее в их отношении, говоря, что именно книги составляли основу всей его жизни.

Библиотека А. Мустафина представлена литературой на арабском, турецком, татарском и фарси и охватывает различные сферы мусульманского богословия — кораническую экзегетику (тафсир), священные предания (хадис), житии Пророка и его сподвижников (сира), историю (тарих), религиозное право и его методологию (фикх уа усуль аль-фикх), нравственность (ахляк), мистицизм (тасавуф) и философию (фальсафа). Большое место занимают словари, а также привезенные из зарубежных

поездок или полученные в подарок от иностранных гостей различные издания 1960–80-х гг. (например тафсиры). Особый интерес для расширения представлений о существовании исламских институций в СССР представляют уникальные малотиражные ташкентские издания САДУМ. При изучении состава собрания выявлены владельческие пометки, эволюция факсимиле.

Еще будучи шакирдом, А. Мустафин старался как можно больше читать, используя для этого любую возможность. Вспоминая годы учебы у Хамидуллы-хазрата Альмушева в Петряксах, он отмечает уникальную возможность пользоваться его богатейшей библиотекой, в которой хранились фундаментальные труды классиков мусульманского богословия.

Но жизненные перипетии не позволили Мустафину начать собирать собственную библиотеку в молодости. Такую возможность он получил, лишь став официальным имам-хатыбом Московской Соборной мечети в 1956 г.

Однако найти мусульманскую религиозную литературу в советской Москве было непростым делом. Поэтому основу его собрания составили дореволюционные издания и рукописи, которые передавались имаму престарелыми прихожанами и их детьми, а также его земляками-татарами из Горьковской области [4].

Уничтожение советской властью всеобщего мусульманского религиозного образования и, в большой степени, перевод письменности татарского языка с арабской графики на латиницу, а затем и кириллицу лишили новые поколения возможности читать литературу прошлых периодов. Но многовековая история татарской арабографической книги и ее особое место в национальной культуре отразились в жизни почти каждой семьи многочисленными собраниями рукописей и изданий, которые осознававшие их ненужность собственным отпрыскам старики и сами дети после смерти родителей относили имаму в мечеть, в надежде, что здесь они будут сохранены и востребованы. Здесь сказывалось и сакральное отношение татар к арабографическим текстам, особенно распространившиеся в советское время (когда содержание текста уже не было понятно большинству, но сохранялось убеждение о «святости» подобного издания или рукописи).

Таким образом к Мустафину, например, поступил изданный в 1909 г. в казанской типографии братьев Каримовых двухтомный сборник хадисов имама ас-Суйюти «ал-Джами ас-сагыр», на форзаце одного из то-

мов которого написано: «Из библиотеки имам-хатыба Мухаммад Вафы Сабирова дер. Петряксы Курмышского уезда Симбирской губернии». Здесь же рукой самого Ахметзяна-хазрата подписано: «Эта благословенная книга была у Исхака абзый Туктарова из Петряксов, после смерти которого, 6 декабря 1971 г. мне ее передал Хамза-кардаш в Московской мечети».

Были в его библиотеке и книги с личными подписями и именными печатями военного ахунда Саидбурханова (Газали. «Мукашафатуль кулюб». 1323 г. х.), а также уроженца деревни Антяровка Уразовской волости Сергачского уезда Нижегородской губернии Мустафы Бедретдинова (Сийар ан-наби. 1907 г.).

Вероятнее всего, точно таким же путем к нему поступили и другие имеющиеся в его библиотеке дореволюционные книги и рукописи. Среди них можно отметить Уложение законов Екатерины II на татарском языке 1775 г., две рукописи «Казихан китабы» на арабском, одна из которых датируется 1085 годом по хиджре; безымянную рукописную книгу по мусульманскому праву приблизительно 1812 г., казанские издания «Алты бармак китабы» (1884 и 1910 гг.), «Ахыр ман» (1907 г.), «Тарже-мали ахадис мунтахыба» (1912 г.), оренбургское издание книги А. Джафара «Суаль ва джаваблы хуснуль-ибада» (1909 г.) и османские издания Ахмада Михдата «Низа ильм ва дин. Ислам ва улум» (1313 и 1315 гг.) и «Хакыйки бер мусульман даиман мукаммаль бер инсан» (1328).

Отчасти к этой же категории можно отнести и единственную книгу с печатью 2-го мусульманского приходского совета города Москвы, т. е. дореволюционной библиотеки Московской Соборной мечети, — «Ас-сирадж аль-мунир шарх аль-джами ас-сагыр» (1403 г. х.) К сожалению, дореволюционное собрание библиотеки мечети не сохранилось до наших дней, а книги с ее знаками сегодня можно встретить как в частных коллекциях, так и в фондах РГБ.

Будучи одним из лидеров советского ислама, в эти годы А. Мустафин и сам посещал зарубежные страны, из которых привозил так любимые им книги. Среди них можно отметить уникальный репринт комментария к Корану на татарском языке «Тафсира Ногмани», изданный в 1958 г. в Хельсинки [1]. Он был преподнесен в дар настоятелю московской мечети во время его посещения татарской мусульманской общины Финляндии в 1967 г. одним из ее основателей — уроженцем нижегородского села Актукова Имадом Джамалетдином, который под-

писал книгу: «Очень дорогому Ахмаджану казыю на память. Хельсинки, 9.10.1967. Имад Джамалетдин». Далее рукой самого А. Мустафина написано: «В собственности Ахметджана Мустафина — имам-хатыба Московской Соборной мечети. Передано мне в подарок другом Имадом Джамалетдином во время поездки в Финляндию в 1967 г.».

Вообще, следуя давней традиции мусульманских книжников, почти все свои книги А. Мустафин подписывал, причем с изменением его статуса как религиозного деятеля можно проследить и эволюцию подписи — с короткой «Ахмаджан Мустафа» в 1950 г. (например, на книге «Тарджима мактубат имама Раббани») до «Ахмеджан ибн Мустафа ибн Люкман ибн Шах-Ахмад ибн Ахмар ибн Баязид, деревня Аш-Шубили, Сергачский район, Горьковская область, затем город Москва, имам-хатыб Московской мечети, член Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири» в 1982 г., нанесенной на книге «Аль-мураджаат абхас джадида фи усуль аль-мазхаб ва аль-амама аль-амма» (Каир, 1979).

Были в его библиотеке и многочисленные казанские и арабские издания Корана и различных молитвенников (догальклар), а также Евангелие (Инджилъ) на арабском языке.

В библиотеке Мустафина сохранялись и мусульманские лунные календари с арабграфическими пояснениями на татарском языке (официальном языке Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири в Уфе, которое и издавало календари). Характерно, что верующие, которым удавалось получить лунный календарь, сохраняли его и по истечении года, фактически воспринимая данные вспомогательные издания в качестве сакральных текстов. Решение по изданиям календарей и их структуре принималось впервые после возрождения муфтиятов в 1951 г. на уровне не только «куратора» советского ислама И. В. Полянского, но и Н. А. Булганина, Л. П. Берии, Г. М. Маленкова, поручивших рассмотреть вопрос стремительно набравшему влияние партийному идеологу М. А. Суслову. Именно Суслов окончательно санкционировал издание лунных календарей для САДУМ и ДУМЕС на соответственно узбекском и татарском языках (в обоих случаях арабским шрифтом). Примечательно, что Сулов, имеющий ныне в научной литературе и особенно в СМИ репутацию партийного ортодокса, проигнорировал еще более консервативное мнение Татарской партийной организации в лице секретаря Татарского обкома ВКП (б) Салиха Баты-

ева (1911–1985), выступавшего против издания календарей. Батыев полагал, что издание календарей арабским шрифтом является показателем ориентации мусульманского духовенства на Турцию, Иран, арабские государства, послужит пропаганде мусульманских праздников. Однако, ссылаясь на опыт издания культовых календарей Русской Православной, армянской церквями и лютеранской церковью Латвии, Суслов разрешил издание для мусульман. Факт выхода в СССР мусульманских лунных календарей активно использовался в советской внешнеполитической пропагандистской работе [2: 176–178; 3: 94–98].

Московская Соборная мечеть оставалась центром притяжения для всех мусульман города, независимо от их национальности. Стоит учитывать, что в 1970-е гг. среди прихожан мечети было заметное количество студентов московских вузов, прибывших на учебу в СССР из стран мусульманского мира. Однако очевидно, что мечеть имела особое, не только культовое, но и в целом цивилизационное значение, прежде всего, для татарской общины города. В значительной мере именно Московская Соборная мечеть способствовала сохранению этнического самосознания у татар Москвы. Большую роль в этом играли, как отмечалось выше, также традиции семейного воспитания, прочные этнокультурные связи с родными селами и деревнями. Однако мечеть выполняла в этом смысле свою особую задачу. К примеру, торжественные проповеди Ахметзяна Мустафина в Московской Соборной мечети были для прихожан образцами владения татарским литературным языком, поскольку большинство московских татар разговаривало на западном (мишарском) диалекте татарского языка. Во дворе мечети в Выползовом переулке звучала татарская речь, здесь встречались земляки и знакомые. Стоит также учитывать, что, как и у всех мусульман, у московских татар этническая и конфессиональная идентичность были взаимосвязаны, и татарское самосознание одновременно означало принадлежность к мусульманской религии.

Необходимо отметить, что книжные собрания литературы на старотатарском языке (пусть и в иных масштабах) имелись у некоторых активных прихожан мечети, многие из которых и в повседневной жизни продолжали использовать арабицу (в личных пометках, при переписке с родными). В середине 1950-х гг., при официальном обращении группы женщин, молившихся в Московской Соборной мечети к уполномоченному по делам религии, некоторые из прихожанок поставили свои

подписи арабицей. Все это свидетельствовало об использовании старо-татарского языка и арабской графики татарами, получившими образования до эпохи яналифа и жившими в Москве вплоть до начала 1990-х гг.

***Литература:***

1. *Беляев Р.Ф., Зарипов И.А., Сафаров М.А.* Контакты татарских религиозных деятелей Финляндии и СССР в 1920–1980 е гг. // *Tatarika*. 2016. № 7. С. 99–108.

2. *Зарипов И.А., Сафаров М.А.* Ахметзян Мустафин: из истории ислама в СССР. М.: Медина, 2017.

3. Материалы Совета по делам религиозных культов, посвященные изданию мусульманских календарей. Октябрь–ноябрь 1951 г. // *Ислам и советское государство (1944–1990): сборник документов*. Вып. 3 / сост., авт. предисл. и примеч. Д. Ю. Арапов. М., 2011. С. 94–98.

4. *Сабиров С.В.* Вафа мулла Сабиров: к 120-летию со дня рождения / под ред. Д. В. Мухетдинова. Н. Новгород: Махинур, 2005.

*О.С. Каюмов*

## **Узбекская мифология и шаманство**

**Аннотация:** В статье идет речь о месте шаманства в узбекской мифологии, узбекском шаманстве и их мифологических представлениях, шаманских представлениях узбекских и Сибирских турок, традициях, песнях, системе образов узбекского шаманского фольклора, шаманских покровителях.

**Ключевые слова:** шаманство, образ, сюжет, миф, персонаж, обряд, песня, культ, покровитель, жертвоприношение, шаманские предметы.

*Olim S. Kayumov*

## **Uzbek mythology and shamanism**

**Abstract:** The opinions, about the place of shamanism in Uzbek mythological viewpoints, the shamanism notions of Turkish from Uzbekistan and Siberia, traditions, sayings, the sequence of images in Uzbek shaman folklore, shaman intercessors, are scientifically described in this article.

**Key words:** shaman, image, myth, personage, ceremony, saying, cult, feast, plot, intercessor, sacrifice, tools of shamans.

Существует множество дискуссий о мифах, их своеобразии, сущности и содержании. Мы становимся свидетелями того, что в значительной части исследований описание мифов дано в основном с точки зрения марксистского учения. Известным узбекским фольклористом М. Жураевым отмечено, что мифы являются первоначальными сознательными представлениями наших древних предков о возникновении природных явлений [10:12.].

Мифы в области фольклористики и этнографии — отдельный жанр устного поэтического творчества [1: 200]. Совокупность подобных устных песен и представлений в науке мы называем мифологией. Песни узбекских обрядов шаманства по своей природе образуют отдельный цикл мифологических песен. Песни шаманов, исполняемые в процес-

се проведения обрядов, по своему содержанию состоят из циклов чистых мифологических песен. Н.А. Алексеев, определивший наличие мифологических сюжетов и мотивов в якутском фольклоре, относил мифы шаманства к отдельной группе. Н.А. Алексеев в своей классификации мифы фольклорных текстов разделил на шесть основных групп: 1) мифы о рыбах, животных и птицах; 2) мифы о небесных правителях, небесных телах и небе; 3) мифы о существах потустороннего мира, имеющих отношение к среднему миру; 4) мифы о духах низшего мира; 5) мифы о первых поколениях первоначальных предков человека; 6) мифы шаманства [2: 9].

Классификация Н.А. Алексеева исходит из всех фольклорных текстов мифов. Однако мифы, относимые к группам о существах потустороннего мира, имеющих отношение к среднему миру, о духах низшего мира, а также о первых поколениях первоначальных предков человека трудно полностью отделить от мифов шаманства, поскольку в состав мифов шаманства входят и первые поколения, культы предков, и существа другого мира (пери, злые духи (бесы), *сарикыз*), и духи представителей подземного мира (духи покойных), таким образом, такая классификация мифов не вполне оправдана. В фольклоре шаманских обрядов тюркских народов к основным мифологическим покровителям шаманства относятся персонажи, являющиеся первенцами предков, духи покойных, покойные святые (чудотворцы) и духовные наставники (*нир*), современник шамана, еще живой и представляющийся обладателем божественной силы, чистые мифологические персонажи (*пери*, *сарикыз*), которые предстают как представителями другого (потустороннего) мира, а также мифологические покровители, выпившие живую воду и предупреждающие все человечество о несчастье (бедствиях), помогающие человечеству в трудные минуты [11: 90–93].

Учитывая невозможность освещения в одной статье всех вопросов о своеобразии и трансформации мифов, мы сочли необходимым остановиться на проблеме отношения отдельных частей мифов узбекской мифологии к шаманству.

В научной литературе многократно отмечено, что шаман является посредником между людьми и представителями потустороннего мира. В настоящее время почти на всей территории нашей страны встречаются случаи лечения больных прорицателями (знахарями, лечащими изгнанием духов), гадалщиками, обращения им людей [6: 124; 13: 18–24; 4: 289; 5:

127; 12: 47]. Шаманы имеют большое значение в качестве передающих в последующие поколения и хранителей народной мифологии.

Шаманство занимает отдельное место в системе различных этносов и их представлений. Необходимо особо отметить, что шаманы не являются создателями узбекской мифологии, а лишь носителями и распространителями определенных мифологических представлений. Основной признак шаманства состоит из веры в связи духов с людьми, отобранными и обученными с помощью духов, а также их божественную силу [3: 32.]. С.А. Токаревым отмечено, что термин «шаманство», в значении «юродивый», произошло от слова «саман» тунгусо-маньчжурских языков [14: 262].

По убеждению узбекского шаманства духи существуют. Духи покойных всегда наблюдают за близкими людьми. Бахши (сказители, народные певцы), прорицатели, гадалщики, большинство мифологических покровителей являются духами покойных. Например, в песнях узбекских шаманов мать Анбар упоминается в качестве мифологического покровителя, и шаман поклоняется (молится) матери Анбар. В наших исследованиях указано, что мать Анбар является историческим лицом и действительно жила в определенный исторический период [16: 35–38.]. Точно так же в шаманских обрядах святые — мифологические покровители шамана — являются чудотворными лицами истории. Нужно отдельно отметить, что культы отцов, дедов и бабушек в качестве мифологических покровителей узбекских шаманов образуют особую группу. Представление пророческих исторических лиц в качестве мифов после их смерти должны быть объяснены в зависимости с общими, традиционными критериями шаманского убеждения всех народов. В тувинских шаманских обрядах и шаманских обрядах Алтайских тюрков культы покойных отцов и матерей выступают в качестве мифологического покровителя шамана [8: 147–148; 7: 3; 9: 26–56].

В записанных нами текстах узбекского шаманского фольклора прослеживается убеждение в существовании духов, которые являются представителями потустороннего мира и оказывают влияние на наш мир. Это убеждение сформировано в виде отдельных мифов, и принято считать, что только знахари, бахши и гадалщики имеют полное представление об их сущности.

В частности то, что пери считаются существами чужого мира и являются только избранным ими людям, было известно лицам, имеющим

отношение к шаманству. Простые люди считали пери божественными существами, делающим людям добро, а иногда и зло. Представления нашего народа о духах, в частности пери и злых духах (бесах) более ярко проявляется в поэтике шаманских легенд, нежели в мифологических легендах. В шаманских легендах в качестве мифологических покровителей шамана выступают не только пери, мифологические персонажи, как Хызр, но и упоминаются культы предков, а также наблюдается трактовка в качестве пира (религиозный наставник) шамана-учителя, который был наставником шамана, обучал его шаманству.

В узбекских шаманских легендах художественно-постигаемые мифы можно группировать следующим образом:

а) миф об обретении человеком профессии шамана. Покойная Жангил бахши Ахмедова из Хатырчинского района, перед принятием шаманства тяжело заболела, и боги представляются ей в виде черного барана с изогнутыми рогами, что истолковывается как знак о пожертвовании одного барана и ученичестве;

б) мифы о шаманских деталях (бубен, плеть, амулет, нож, книга). Покойной гадалщице Шамсии Ашуровой из Карманы в детстве с получением книги, оставленной в наследство от бабушки, явилась пери-туркменка, и девочка сошла с ума. Ее родственники, узнав об этом, в проводят с ней шаманский обряд, она находится в сорокадневном уединении, по окончании которого она по позволению духов обретает профессию гадалки. Подобная история встречается в сюжете шаманской легенды, рассказанной черной гадалщицей бабушкой Бахмал, проживающей в кишлаке Тим Нурабадского района Самаркандской области. Бабушка Бахмал в тридцать лет берет плеть и бубен, оставшиеся от покойной бабушки-гадалщицы, и играет на бубне. С того дня ей отказывают ноги и руки, она страдает тяжелой болезнью. На протяжении долгого времени она болеет. Через год ей снится бабушка-гадалщица, зовет ее в круг бабушек и говорит о необходимости пожертвовать животное (например, барана) и приготовить блюдо для бабушек. После этого бабушка Бахмал, выполнив требования приснившихся ей людей, выздоравливает, и обретает профессию шамана. В легендах такого типа главенствует мотив удивительной силы шаманских предметов, связи этих деталей духов с шаманами;

в) мифы о шаманских покровителях;

г) мифы о духах покойных шаманов.

В мифах, связанных с шаманством, шаман трактуется в качестве че-

ловека, избранного и воспитанного духами, т. е. представителя чужого мира. По народным убеждениям, обладание шаманской профессией происходит за счет больших трудностей, борьбы с тяжелой болезнью и смертью, в результате поддержки духами больного, возвращения его к жизни и добрых дел, посредством возложения на него ответственности за выполнение обрядов шаманства.

При достижении Тулганой Мирзаевой из Хатырчинского района 16 лет ей отказывают руки и ноги. Медицинскими работниками не был поставлен точный диагноз. Каждый врач лечит по-своему. Состояние больной изо дня в день ухудшается. Зубы больной выпадают. В таком состоянии она страдает восемь лет. Однажды ее младший брат Самад сжалится над парализованной сестрой, поднимает ее и выносит на деревянный настил веранды. Когда сестра сказала, что чувствует себя очень хорошо на этом деревянном настиле, младший брат удаляется, чтобы напоить домашний скот. На протяжении часа Тулганой остается одна. Вдруг перед ней появляются девушки-пери и массируют ее ноги. Пери говорят ей о необходимости получения дойры, надевании чадры, лечения подобных ей больных и исчезают. На следующий день Тулганой умоляет мать и посещает гадалщицу (бахши). Бахши гадают ей и говорят, что она встречалась с пери, она выбрана духами и заболела из-за того, что не подчинялась им. После проведения обряда больная потихоньку выздоравливает, принимает шаманство и начинает ходить

Из вышеотмеченного случая видно, что происходит заболевание шамана шаманской болезнью — ее дух уведен духами и воспитан представителями потустороннего мира. Как отмечает Н. А. Алексеев, у якутских шаманов также наблюдается подобное [1: 108.]. Сроки воспитания будущего шамана, т. е. болезненное состояние больного, определяются представителями только чужого мира. Шаман после окончания установленных сроков зовущих духов выздоравливает, обладает способностью увидеть события прошлого и будущего, вступает в постоянное общение с представителями потустороннего мира, имеет возможность отправить своих покровительствующих духов в любое место.

Шаманы предсказывают здоровье, будущее, счастье и трагедии людей, воздействие злых духов, место нахождения потерянных людей и вещей, представляется, что ему в этом помогают духи. Шаманы всегда зовут духов для выполнения своих действий. Даже при гадании для того, чтобы найти какую-нибудь вещь, обязательно зовут духов, в их

кругу обсуждаю вопрос. Бахши из Навои сестра Насиба при гадании играет на дойре и зовет духовных наставников бабушек, дедов. После визита «дорогих», вступает с ними в общение и обсуждает вопрос. Например, если человек спросит про будущее, бахши излагает будущую действительность со слов автора (они сказали, они говорили и т. д.).

Иногда шаман зовет покровительствующих духов и представляет себя в их облике. Шоира Хакбердиева из Навбахорского района во время обряда зовет бабушек и духовных наставников и сама становится похожей на них. Тулганой Мирзаева из Хатырчинского района, когда зовет индийских пери, сама исполняет индийские танцы

Согласно народным убеждениям, шаманам помогает множество духов. В процессе проведенных нами фольклорных экспедиций были собраны интересные сведения о количестве и названиях, задачах покровительствующих духов узбекских шаманов. Бахши из Хатырчинского района Т. Мирзаева говорит о наличии более двухсот тысяч покровительствующих духов, т. е. пери [15: 43]. Ш. Хакбердиева из Навбахорского района излагала названия двадцати семи покровительствующих духов [15: 41–42].

Имеющиеся в узбекской мифологии мифологические персонажи демонологического характера, как злые духи (албасты), сарикыз, мурту, джин и др. нечистая сила в действительности появились в качестве злых сил, злых духов, ведущих людей к гибели. Как отмечает А. Аширов, «предки тюркских народов твердо верили в существование пери, дедов и бабушек, а также див (демоническое существо в облике исполина с рогами) и джин» [3: 29].

Как видно из вышеизложенного, часто встречающиеся в узбекской мифологии мифологические персонажи: пери, джин, злые духи, бесы, сарикыз, мурту, див, Хызр, а также духи святых, покойных и сюжеты, связанные с ними, составляют основу наших мифологических представлений. Это показывает, что место шаманского убеждения имеет особое значение в развитии устного поэтического творчества и вообще поэтического мышления. Переход мифологических персонажей из одного состояния в другое, обладание ими колдовской силой, и в результате впитывания их в устные эпические и лирические произведения, в различные периоды обогащали художественные особенности литературы.

### *Литература:*

1. *Алекеев Н. А.* Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, 1975.

2. *Алексеев Н. А.* Якутская мифология и шаманы // Институт археологии и этнографии СО РАН. Новосибирск, 1995.
3. *Аширов А.* Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, Тошкент, 2007.
4. *Басилов В.Н.* Пари // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1989.
5. *Бертельс Е.* Пери // Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М., 1979.
6. *Булатов А.О.* Реликты Шаманства у народов Дагестана // СЭ. 1991.
7. *Вайнштейн С.И.* Тувинское шаманство. М., 1964.
8. *Дьяконова В. П.* Предметы к лечебной функции шаманов Тувы и Алтая // Материальная культура и мифология. Сборник Музея антропологии и этнографии. XXXVII. Л.: Наука, 1981. С. 147–148.
9. *Иванов С.В.* Элементы защитного доспеха в шаманской одежде народов Западной и Южной Сибири // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.
10. *Жўраев М.* Ўзбек мифологияси ва араб фольклори. Тошкент: Фан, 2000.
11. *Нурмонов Ф.И.* Хизр образининг эпик кўринишларига доир // “Ўзбек маросим фольклорини ўрганишнинг янгича тамойиллари” мавзуидаги республика илмий-назарий конференцияси материаллари. Навоий, 2007. Б. 90–93.
12. *Сухарева О.А.* Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М., 1976.
13. *Тайжанов К., Исмоилов Х.* Особенности доисламских верований у узбеков-карамуртов // Древние обряды, верования и культы Средней Азии. М., 1986. С. 118–120.
14. *Токарев С.А.* Ранние формы религии. М.: Политиздат, 1990.
15. *Каюмов О.* Ўзбек фольклорида пари образи (генезиси ва поэтикаси). Номз дисс. Тошкент, 1999.
16. *Каюмов О.* Ўзбек шамон фольклорида аждодлар култи. Анбар она // Профессор ўқитувчилар ва талабаларнинг XXIII илмий-амалий конференцияси материаллари. 3-қисм. Навоий, 2008. Б. 35–38.

*Г.Р. Муғтасимова*

### **Пословицы татарского народа как зеркало культурных традиций**

**Аннотация:** В статье анализируются вопросы взаимосвязи языка татарских пословиц и культуры татарского народа. Пословицы во все времена оставались наиболее яркой идентифицирующей характеристикой этноса. Они воспроизводят национально-этнические факторы, которые корнями уходят в историю народа, его быт, обычаи, традиции. На современном этапе развития полиэтнического общества исследование особенностей пословиц актуально, признание и понимание ценностей других лингвоэтнокультур необходимо.

**Ключевые слова:** пословица, язык татарских пословиц, лексика, культурные традиции.

*Gulnaz R. Mugtasimova*

### **Proverbs of the Tatar people as a mirror of cultural traditions**

**Abstract:** The article analyzes the issues of interrelation of the Tatar Proverbs language and culture of the Tatar people. Proverbs at all times remained the most vivid identifying characteristic of the ethnic group. They reproduce national and ethnic factors that are rooted in the history of the people, their way of life, customs and traditions. At the present stage of development of a multi-ethnic society the study of Proverbs features is actual, recognition and understanding of values of other linguo-ethnic cultures is necessary.

**Key words:** proverb, language of Tatar Proverbs, vocabulary, cultural traditions.

Приоритетным направлением современного языкознания является исследование языка в тесной связи с человеком, его мировоззрением, мироощущением, практической и ментальной деятельностью. Это предполагает рассмотрение языковых единиц, конденсирующих весь сложный комплекс культуры и психологии народа, неповторимый способ его мышления. Данный тезис объясняет неугасающий интерес язы-

коведов к богатейшему наследию, воплощенному в фонде фольклора определенного народа.

Пословицы являются богатым материалом для изучения культуры и менталитета народа. Они помогали человеку понять окружающую действительность. Именно в пословицах заключается наиболее полное представление о носителях данного языка, поскольку в них отражается история народа, быт и мировоззрение.

Материалом нашего исследования послужили тексты татарских народных пословиц в сборнике Н. Исанбета «Татар халык мәкальләре» [2]. Пословицы использовались в речевом обиходе у татар с давних времен. Действительно, в этих произведениях устного народного творчества заключается наиболее полное представление о татарах, поскольку именно в них отражается наивная картина мира, история народа, его быт и мировоззрение. Татарские народные пословицы являются богатым материалом для многочисленных исследований в данном направлении. Как справедливо замечают Г. Ф. и Р. Р. Замалетдиновы «...исследование татарских паремий — необходимая ступень для описания татарской и шире тюркской наивной картины мира» [1: 73–78]. Этим и определяется выбор темы исследования.

Пословицы издавна привлекали внимание исследователей татарского народно-поэтического творчества. Достаточно сказать, что первыми печатными произведениями татарского фольклора были именно пословицы. Пословицы являются ведущим жанром народного фольклора татар как по своей жизненной значимости, так и по количественному составу. Трехтомник татарских пословиц, составленный Н. Исанбетом, содержит в себе 38 670 пронумерованных текстов [2: 622]. В теоретическое изучение татарских пословиц в разные годы и в разной степени внесли свой вклад К. Насыйри, Х. Бадигов, Н. Исанбет, Х. Ярми, Г. Ахунзянов, М. Бакиров, А. Яхин, З. Мазитов, Х. Махмутов и др. В последние десятилетия появление монографических исследований, сборников научных трудов, отдельных статей свидетельствует о возросшем интересе к изучению пословичных языковых единиц [3: 159–163].

Лингвистическое изучение языка татарских пословиц имеет исключительное значение в познании татарского языка и понимании его истории, исследовании эстетики художественного слова и народной духовной культуры. Пословицы — изречения народной мудрости — имеют многовековую устную историю. Меткое, удачно сказанное слово, на-

блюдения окружающей жизни, выраженные в краткой, легко запоминающейся форме, быстро приобретали хождение в народе. В паремиях татарского народа, как и других народов, отражены самые различные стороны народной жизни и народной мудрости, быт и миропонимание, обычаи и традиции, культура и история, социальные взаимоотношения людей. В паремиях можно познать, что такое добро и зло, почувствовать каким прекрасным средством для воспитания в человеке нравственности, культуры, духовности являются эти кладези мудрости. Конденсируя народный опыт, паремии ориентированы своим содержанием на человека — черты его характера, поступки, отношения в обществе и семье.

Народные изречения отражают национальную культуру комплексно, всеми своими элементами. Образ жизни народа, его национальный характер, культуру в целом формируют род занятий, ремесла и промыслы, обычаи и традиции народа, его одежда и кухня, природные условия — животный и растительный мир, его окружающий. Вслед за многими учеными мы считаем, что эти стороны жизни любого народа ярче всего отражаются в паремиях. При описании паремий татарского народа мы пытались показать, наряду с элементами общечеловеческой картины мира, то самое интересное, специфическое, что и составляет национальную картину мира. Например, *Бәләш барда бәләш бар* (досл.: Где знакомые, там и бәлиши). *Бәләш* — это пироги с начинкой из говядины, баранины, птицы. Этот пирог считается национальной едой татар. Угощение чаем является гостеприимством у татар. Чай подавали горячим, густым, с молоком. Поэтому про этот напиток очень много пословиц и поговорок: *Чэй янында суз чыга* (досл.: Во время чая сплетничают); *Такта чэй — якты чырай* (досл.: Плиточный чай — приветливое лицо); *Чэй карын туйдырмас, күңелне ачар, сусыны басар* (досл.: Чай не насытит, развеселит, жажду утолит) и др. Таким образом, пословицы являются важным источником фоновых знаний, связанных с культурой, историей, условиями жизни татар: *Жырламас идем дә сабантуе жырлата* (досл.: Не спел бы да сабантуй заставляет); *Утыз көнлек уразаның бер бәйрәме була* (досл.: У тридцатидневного поста бывает однодневный праздник). Кроме того, в пословицах содержится немало страноведчески ценных единиц: безэквивалентных и фоновых слов, антропонимов, историзмов и архаизмов: *Себердә дә бер кояш, Сембердә дә бер кояш* (досл.: И в Сибири солнце, и в Симбирске); *Эт эченә алба килешми* (досл.: Собаке алба ((сладкая мучная каша на масле) не понравится). Можно заключить, что именно по наличию

устаревших лексических форм проявляется сходство языка татарских пословиц с отдельными тюркскими языками и речью татарской диаспоры.

Среди татар по сей день употребляются многие предметы быта и их названия, которые встречаются в паремиях. Если *дранча* (плоская и длинная планка для прикрепления к потолку и стене под штукатурку) и *лагун* (деревянное ведро, маленькая деревянная бочка) мало о чем могут рассказать современному татарину, то *кап* (футляр, мешок) и *казан, чуен* (чугунный котел, в котором варят суп) применяются в быту татар и многих других тюркских народов и по сей день.

Изучая пословицы, мы можем составить представление о том, как и какими орудиями трудились татары, какие животные и птицы окружали их в домашнем хозяйстве и с какими дикими животными они чаще всего сталкивались, что росло в поле и огороде, как выглядела деревня, как строился и обставлялся дом, какая домашняя утварь, предметы труда и обихода окружали татар, что и как изготовлялось в натуральном крестьянском хозяйстве (шились ичиги, прялся лен и т. п.): *Коймак өлгергәнче табагачка таянып тор* (досл.: Пока оладушки готовятся, прислонись к сковороднику); *Кара китән бүз булмас* (досл.: Черная материя белой не станет); *Акчасыз сәүдәгәр тиз картаер* (досл.: Торговец без денег быстрее состарится). В рамках данного толкования можно прийти к выводу, что лексика, наличествующая в паремических высказываниях, является бесценным материалом для различных лексикографических исследований и изданий.

Такие жемчужины татарской культуры, как *түбәтэй, калфак* (*Хәстәр леирнең хатыны башына калфак кияр* (досл.: у заботливого мужа жена носит калфак = у заботливого мужа и жена в нарядах)), и *читек* (*Кимә итек, кич итек, читек аяк тал дырмас* (досл.: не носи сапоги, носи ичиги, с ними ноги не устанут) многие века оставались предметами национальной одежды татар. Примечательно и то, что шитье во все времена было чисто женским занятием. Важной и необходимой обувью в суровых зимних условиях были валенки (*Итегең кысан булса, аягыңны кысар*). Варезки и шуба, необходимые зимой вещи, также стали предметом внимания татарских паремий.

Пословицы обращают внимание на чисто национальные элементы в одежде женщин-татарок. Татарки надевали камзол — верхняя одежда, обычно без рукавов. Из украшений, прежде всего, упоминаются серьги, колечки: *Йөзек кашы зур булмый*.

Что касается употребления собственных имен в фольклоре, то можно сказать, что оно относится к явлению не распространенному, но крайне важному, поскольку встречается практически в каждом фольклорном жанре. Изучение фольклорного языка ведет к истокам той культуры, которая, будучи этноисторически детерминированной, нашла свое выражение и закрепление в языке, и в этом отношении ономастикон, в нашем случае паремий татарского народа, представляет особый интерес, хотя и недостаточно широко в них представлен. В основном используются личные имена тюркского, арабского и русского происхождения, свидетельствующие об эпохе и состоянии общества на определенном этапе его развития, о существовании древнейших связей с русским народом, об исторической и культурной жизни татарского народа. В количественном отношении мужских имен больше, чем женских, и употребляются они намного чаще: *Искэндэр, Таһир, Йосыф, Сахибулла, Сахиб, Локман, Низами, Айтуган* и другие. Например, *Исем-дәрттем Искэндэр*. Среди женских антропонимов в текстах пословиц встречаются *Өмме Рәйхан, Зөһрә, Зөләйха, Жәмилә* и другие. Например, *Кулында мәржәне булса, исеме Өмме Рәйхан булыр*. В лексиконе татарских паремий зафиксированы следующие имена, заимствованные из русского языка: *Илья, Иван, Савка, Блчтапан, Маруся*. Русские заимствования, зафиксированные в паремиях, являются результатом длительного исторического взаимодействия языков и культур.

На основе всего сказанного можно заключить, что этнокультурные особенности паремий многообразны. Проведенные нами исследования могут помочь в установлении картины мира, свойственной соответствующим социумам. Являясь выражением народной мудрости, накопленной веками, татарские народные паремии чрезвычайно интересны как образцы народной речи, поражающие своей яркостью.

### **Литература:**

1. *Замалетдинов Р.Р., Замалетдинова Г.Ф.* О роли пословиц в исследовании национально-культурных особенностей языкового сознания // Филология и культура. 2010. № 20. С. 73–78
2. *Исанбет Н.С.* Татар халык мәкальләре. Казань: Татарское книжное издательство. 2010.
3. *Набиуллина Г.А., Денмухаметова Э.Н., Мугтасимова Г.Р.* Лексика и синтаксис татарских пословиц // Филология и культура. 2014. № 4 (38). С. 159–163.

*Х.Ж. Ниёзова*

### **Применение тюркских непроизводных глаголов в поэзии Халимы Худайбердыевой**

**Аннотация:** Статья посвящена изучению лингвопоэтики в поэзии поэтессы Х. Худайбердыевой. В ней проведен анализ применения встречающихся в произведениях поэтессы тюркских непроизводных глаголов.

**Ключевые слова:** поэзия, тюркские непроизводные глаголы, фонетические изменения, сема, мисра, тюркский язык, любовь, читатель, семантическое построение, чувства, объект, личность, природа, общество, мир, анализ.

*Khulkar J. Niyozova*

### **The use of Turkic non-derivative verbs in the poetry of Halima Khudayberdiyeva**

**Abstract:** This article deals with the linguaphoetics of the poet Halima Khudayberdiyeva's poetry. The analysis of the usage of Turkish verbs in the poetry were investigated.

**Key words:** poetry, Turkish verbs, phonetic changes, sema, misra, Turkish language, love, reader, semantic group, feelings, object, human, nature, society, world.

Мы попытаемся произвести анализ нескольких тюркских непроизводных глаголов, встречающихся в поэзии народного поэта Республики Узбекистан, журналиста, художественного обозревателя, активного общественного деятеля Халимы Худайбердыевой. Как отмечает Г. Вамбери, «корни современных слов (непроизводных глаголов) образованы от первоначальных корней слов тюркского языка» [1]. Следовательно, необходимо обратить внимание на такие вопросы, как происхождение слов — из какого языка они пришли и каким фонетическим изменениям подверглись.

Поэтесса умело использует тюркские слова для сочинения изящных двустиший. В частности, в одном стихотворении она пишет:

Муhabбат, *севардим* Сени жон кадар,  
Сен бунда ишкмас, йук сугирсан мастдан [2: 117].

(Любовь, я любила тебя всей душой,  
Ты здесь не страсть, ты опьяняющий цветок).

Или:

Шунчаки севилмок — баhti коралик,  
Тула толе учун бу кемтик, бу кам [2: 29].  
(Просто быть любимым — несчастье,  
Для полного счастья этого мало).

Обратим внимание на примененный в этом двустишии непроезженный глагол «сев-» (любить). М.М. Миртаджиев так характеризует этот глагол: «“подходить с чувством” — это слово сема, объединенная с семантической группой “сез” (почувствуй)». Следовательно, выраженный в двустишии непроезженный глагол «сев-» — исконно тюркский. Использованный поэтессой в стихотворении глагол в полной мере раскрывает ее отношение к любви. Или, как подчеркивает М. Миртожиев, в стихотворении глагол «сез-» (чувствовать) выражается следующим образом:

Мен сизни алдашни курмайман раво.  
Эхтиёж *сезмайман* ортик тиракка [2: 87].  
(Я не желаю обманывать вас,  
Не чувствую надобности в лишней опоре).

Или:

Аро йулида утирбман мугланиб,  
Кунглим сезар, ололмасман унгланиб [2: 153]  
(Печально стою на дороге,  
Сердце чувствует, но не могу прийти в себя).

Мы видим, что поэтесса так располагает в двустишии каждое слово, что ее стихотворения захватывают дух, например стихотворение под названием «Просто...»:

Мен шунчаки куйлагим *келмас*,  
Овоз пардаларим чидаб берса бас [2: 129].  
(Я не желаю петь просто так,  
Главное — чтобы выдержал голос).

Из этого двустишия возьмем глагол «кел-» (приходить). М. Миртожиев следующим образом характеризует этот глагол: «В тюркских языках сема “двигайся направленно” соотносится с обобщающей семантической группой... практически встречающийся в тюркском языке непроизводный глагол». Поэтесса же через использование этого глагола, наряду с выражением переживаемых чувств, показывает, что для нее просто написание самого стихотворения недостаточно, и мы станем свидетелями раскрытия ее характера и чувств. М. Миртожиев глагол «кет-» (уходить) также отмечает как практически встречающийся непроизводный глагол в тюркском языке. Х. Худайбердыева с участием этого глагола создает неповторимые двустишия:

Кузим ичга ботиб *кетар*,  
Кимирлашга йук холим [2: 110].  
(Глаза мои погружаются внутрь,  
Ибо шевелиться нет сил).

В поэзии Х. Худайбердыевой вместе с семой «отношение к объекту» имеется также обобщающий непроизводный глагол «тани-» (знать, признавать), поэтесса в своих стихотворениях следующим образом выражает этот глагол:

Аклим танибманки, йулдаман, йулда,  
Тоблаб куйди анча йулла кийноги [2: 35].  
(Сколько знаю себя, всё в дороге я, в дороге,  
Закалили (меня) невзгоды пути).

М. Миртожиев так характеризует этот глагол: «... глагол практически применяется в тюркском языке». Поэтесса мастерски использует данный непроизводный тюркский глагол. В этом стихотворении также отражена реальная действительность жизни, ее взлеты и падения, темные и светлые стороны и то, что только тот человек, который сможет преодолеть все тяготы и невзгоды в жизни, сможет найти в ней достойное место. Если мы внимательно посмотрим на вышеуказанные двустишия, то увидим, что поэтесса обращается непосредственно к самой жизни и изображает её, используя глагол «тани-». Анализируя поэзию Х. Худайбердыевой, мы становимся свидетелями широкого применения и осмысления в ее произведениях тюркских непроизводных глаголов.

*Литература:*

1. *Vamberi H.* Etimologisches Wörterbuch der turho-tatarischen Sprachen. Leipzig, 1876.
2. *Худайбердыева Х.* Избранное. Ташкент: Шарк, 2000.
3. *Миртожиев М.* Исследование тюркских непроизводных слов. Ташкент, 2017.

*Г.М. Норова*

## **Отношения узбекского языка с тюркскими языками**

**Аннотация:** В статье анализируются отношения узбекского языка с другими тюркскими языками. Схожесть в тюркских языках имеет свои определенные причины, т. е. имея одну генетическую основу, они обладают словарным фондом с единым источником.

**Ключевые слова:** генетическая основа, узбекские диалекты, словарный фонд, карлук, кипчак, огуз.

*Gulsanam M. Norova*

## **Relations of Uzbek language with Turk languages**

**Abstract:** In this article author analyses the relations of Uzbek languages. Resemblance in Turk languages has particular reasons. Belonging of Turk languages to single genetical principle, vocabulary was related to one source.

**Key words:** genetical principle, uzbek dialects, vocabulary, karluk, kipchak, oguz.

Помимо слов общего характера, составляющих словарный состав каждого тюркского языка, являющихся общими для тюркских языков, узбекский язык также включает в себя слова народных диалектов. Сходство определенных слов в тюркских языках не означает переход одного словесного единства в другое. Схожесть в тюркских языках имеет свои определенные причины, т. е. принадлежность тюркских языков одному источнику, одной генетической основе; словарный фонд этих языков в древности имел единый источник.

Общность узбекского языка с другими тюркскими языками можно показать через сравнение следующих слов, употребляемых в современных тюркских языках с некоторыми фонетическими изменениями:

Узбекские диалекты	Каракалпакский язык	Киргизский язык	Уйгурский язык	Азербайдж. язык	Татарский язык	Туркм. язык	Казах. язык
угил // ул	ул	уул	огул	огул	ул	огул	ул
соч // саш // сач // шаш	шаш	чач	чач	сач	чач	сач	шаш
тил	тил	тил	тил	дил	тел	дил	тіл
йул // жул	жол	жол	йол	йол	юл	ел	жол
йош//жош	жас	жаш (йаш)	яш	яш	яшь	яш	жас
она // эна // ана	эне анна апа	эна	ана	ана	ани/ана	эне	ана
сог // сов	сау	сао	сак	саг	сау	саг	сау
узуй // йузук // жуз // ук	жузик	жузук	узук	узук	балдак	йузук	жуз // ик
ога // ага	ага	ага	ага	ага	ага	ага	ага
сон // бут	сан	сан	сан	бут	бут	калжа	сан
тог // тов	тау	тоо	таг	даг	тау	даг	тау
бор // бар	бар	бар	бар	вар	бар	бар	бар

В узбекском языке и узбекских диалектах тюркские слова со временем подвергаются определенным изменениям. Каждый тюркский язык в процессе развития обогащается за счет ввода в употребление новых слов. И хотя некоторые тюркские слова вышли из употребления, на основе оставшихся в языке тюркских слов образуются новые слова.

Также как и в узбекском языке и народных диалектах, в исследуемых диалектах большое количество составляют слова, встречающиеся в памятниках древнетюркской письменности и в староузбекском языке. Действительно, в памятниках тюркской письменности, в частности в произведении Махмуда Кашгари «Девону лугат ит-турк», относительно других тюркских языков встречается много различных фонетических, грамматических и особенно лексических объединений, соответствующих

щих кипчак, угуз и корлук-чигил-уйгурским наречиям узбекского языка. В своем произведении Кашгари дал объяснение значениям слов, относящихся к языкам народов таких древних племен, как узбеки, казахи, киргизы, туркмены, уйгуры, татары и др. Узбекские диалекты были изучены в сравнении с этим произведением. Кроме того, также было произведено сопоставление с одним из древних памятников письменности «Среднеазиатские толкования». В языке этого произведения отражены особенности, свойственные узбекскому языку XI–XIV вв. На основании сравнения лексики диалектов с древнетюркским лексическим слоем определены следующие закономерности:

1. По своей структуре и значению употребляемые слова не подверглись никаким изменениям в соответствии с древними памятниками письменности. Такие слова в большинстве своем применяются в кипчакском наречии разговорной речи населения.

Ат	Ат (Длт., 1.70)	Ад. Орф.от
Сач	Сач (Длт., 1.311)	Ад. Орф. соч
Карын	Карін (Длт., 1.383)	Ад. Орф. корин
Сачук	Сачук (Длт., 1.362)	Ад. Орф. сочик
Булит	Буліт (Длт., 1.336)	Ад. Орф. булут
Кашук	Кашук (Длт., 1.336)	Ад. Орф. кошик
Ана	Анна («Тафсир», 51)	Ад. Орф. она
Ата	Ата («Тафсир», 62)	Ад. Орф. ота
Ош	Аш («Тафсир», 66)	Ад. Орф. овкат
Башлик	Башлік («Тафсир», 94)	Ад. Орф. бошлик
Жастук	Жастук («Тафсир», 148)	Ад. Орф. естик
Кара	Кара («Тафсир», 199)	Ад. Орф. кора

2. При исследовании некоторых слов древних памятников тюркской письменности и отдельных слов в диалектах стало очевидным, что, по прошествии определенного времени, они стали употребляться с фонетическими изменениями; в основе своей они встречаются в разговорной речи промежуточных диалектов (кипчак и карлук-чигил-уйгурских наречий).

Узуг	јузук (Длт.1,26)	Ад. Орф. Узук
Бузок	Бузагу(Длт.417)	Ад. Орф. бузок
Сийир	Сігір(Длт.344)	Ад. Орф. сигир
Кем	Кэмі(Длт.111,253)	Ад. Орф. кема
Хатын	Хатун («Тафсир», 347)	Ад. Орф. хотин
Шувахчи	Сувакчі («Тафсир»,276)	Ад. Орф. сувочки
Путун	Бутун(Длт.1 379)	Ад. Орф. бутун
Огур	Агир(Длт.344)	Ад. Орф. огир
Ораг	Оргак(Длт.344)	Ад. Орф. урок
Тулук	Толук («Тафсир»,308)	Ад. Орф. Тулик
Шарап	Шараб («Тафсир», 308)	Ад. Орф. шароб
тараг	Таргак(Длт.1434)	Ад. Орф. тарок

3. В древних памятниках тюркской письменности и данных диалектах применяются слова одной формы.

Тавышган	Тавішган (Длт. 111,531)	Ад. Орф. куен
Уш-к	Ушак (Длт. 1,144)	Ад. Орф. чакимчи
Йумуртка	Умуртга (Длт. 439)	Ад. Орф. тухум
Улгу	Улгу («Тафсир»,388)	Ад. Орф. нуха
Йылыглык	Јіліглік (Длт. 111, 59)	Ад.Орф.иссиклик
Там	(«Тафсир», 388)	Ад.Орф.уй маъносида
Утрикчи	Утрікчі (Длт. 1 127)	Ад. Орф. елгончи
Ушак	Ушак (Длт. 1 144)	Ад. Орф. чакимчи
камич	Камич(Длт. 1 341)	Ад. Орф. човли

Сопоставление данных примеров с примерами, приведенными в произведении Кашгари «Девону лугат ит-турк», полностью подтверждает мнение диалектолога А. Ишаева: «В «Девоне», являющемся памятником письменности XI в., основная часть фактов языка относительно современного литературного языка в большей мере сохранилась в диалектах, относящихся к карлукским, кипчакским и огузским наречиям узбекского языка». Кроме того, в «Тафсир» слова, относящиеся к тюркским языкам, в том числе и к современному узбекскому, образуют значительную часть произведения.

*Литература:*

1. *Баскаков Н.А.* Ареалы и маргинальные зоны в развитии тюркских языков // Народы и языки Сибири: ареальные исследования. М., 1978.
2. *Благова Г.Ф.* Об ареальных системно-тематических исследованиях по грамматике тюркских языков // Тюркология. 1978. № 1. С. 8–28.
3. *Боровков А.К.* Лексика среднеазиатского тефсира XII–XIII вв. М., 1963.
4. *Гаджиева Н.З.* Проблемы тюркской ареальной лингвистики: Среднеазиатский ареал. М., 1975.
5. *Кашигари М.* Девону лугатит турк. Ташкент, 1960.

*Ф.Ш. Нуриева, М.М. Петрова,  
М.М.Сунгатуллина*

**Характеристика фонетической системы тюркского языка в грамматике И. Мегизера “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” (1612)<sup>1</sup>**

*Аннотация:* В статье рассматривается первая часть первой книги “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” Иеронима Мегизера, посвященная фонетике тюркского языка (11–77 стр.). В статье анализируется фонетическая система тюркского языка, представленная в Грамматике Мегизера и выясняются особенности подхода составителя грамматики к тюркоязычному материалу. Автор дает характеристику звукового состава гласных и согласных тюркского языка, решает проблему соотношения буквы и звука, приспособления средств латинского языка к передаче звуковой системы тюркского языка.

*Ключевые слова:* Мегизер, грамматика, тюркский, фонетика, гласные, согласные, силлабарий.

*Fanuzha S. Nurieva, Margarita M. Petrova,  
Milyausha M. Sungatullina*

**Characteristics of the phonetic system of the Turkic language in the Grammar book by H. Megiser “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” (1612)**

*Abstract:* The first part of the first book of “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” by Hieronymus Megiser is devoted to the phonetics of the Turkic language (11–77 pp). The article analyzes the phonetic system of the Turkic language presented in the Grammar and explains the peculiarities of the approach of the compiler of the grammar to the Turkic language material. The author gives a description of the sound composition of the vowels and consonants of the Turkic language, solves the problem of the correspondence between the letter and sound,

<sup>1</sup> Статья написана при поддержке гранта РФФИ №18-012-00402 «Грамматика Иеронима Мегизера “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” (1612): историко-лингвистическое исследование».

the adaptation of the means of the Latin language to the transmission of the sound system of the Turkic language.

**Key words:** Megiser, grammar, Turkic, phonetics, vowels, consonants, syllabary.

С именем Иеронима Мегизера в истории востоковедной и тюркологической науки связано начало формирования научного теоретического подхода к изучению грамматического строя тюркских языков. Термин *linguae Turcicae* с латинского языка переводится в двух значениях: тюркский язык и турецкий язык, в нашем исследовании используется вариант «тюркский язык». В грамматике тюркского языка “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” И. Мегизер впервые определил основные черты тюркского языка и привел основные грамматические категории. Иероним Мегизер характеризует свой труд как первый опыт систематического описания тюркского языка: “*primus ego in hoc publiccum orbis theatrum pro deo, qui barbaricam ist am Turcorum linguam certis regulis limitam et circum scriptam*” [1:15]. «Это действительно первое специальное описание строя используемого на территории Малой Азии разговорного варианта языка, на основе которого, как можно полагать, начинает формироваться нормированное койне того времени. Автор в своем труде охватил практически все ярусы языка, начиная с фонетики и кончая лексикой, включенной в прилагаемые тексты и словари» [4: 7]. Грамматика И. Мегизера “*Institutiones linguae Turcicae libri quator*” заняла важное место среди ранних грамматик, посвященных изучению тюркских языков.

Свое обращение к тюркскому языку И. Мегизер мотивирует тем, что именно знание, понимание тюркской речи «необходимо в мирное время и во время войны, дома и в военном походе» [3: 15]. Тот факт, что Мегизер выбирает латинский язык для изложения основ тюркской грамматики, может означать, что грамматика предназначалась для широкого круга читателей, для образованных людей, говорящих на разных языках, но знающих латынь.

Грамматика И. Мегизера в определенной степени является энциклопедической филологической работой, так как состоит из нескольких разнохарактерных разделов: собственно грамматики тюркского языка, хрестоматии, в которой представлены религиозные тексты, пословицы и словарь. Указанные жанры языкового материала, которые использует составитель Мегизер, а именно: обыденная речь, народное творчество

соответствуют традиционному содержанию латиноязычных грамматик для иноязычных народов, написанных в этот период [5: 91–96].

Изобретенное в XV в. в Германии Иоганном Гутенбергом книгопечатание к XVI в. распространилось почти по всей Европе. Особенно книгопечатание было развито в Италии и Венеции, где издавались книги на известных тогда в Европе и Передней Азии письменах. Если изначально предпочтение отдавалось религиозным книгам, то в XVI в. начали печататься и литературные, исторические и научные издания. Существовали и издательства, где использовались арабские металлические литеры для набора арабских слов, встречающихся в книгах, напечатанных латинским шрифтом [2: 42]. В грамматике И. Мегизера используются арабские шрифты. Труды И. Мегизера предшествовало несколько книг, посвященных изучению арабского языка, а также книг миссионерской направленности, выпущенных в разных городах империи. При издании своей грамматики И. Мегизер воспользовался шрифтами известного арабиста, доктора философии и медицины Петра Кирштейна (Petrus Kirstenius). Для издания арабской грамматики Петр Кирштейн основал типографию с собственными арабским шрифтами.

При описании языка тюрков Мегизер использовал лингвистические понятия и категории латинского языка, для буквенной передачи тюркской речи наряду с латинским применял также арабскую графику, приспособив ее к тюркоязычному материалу. При этом он отметил, что у тюрков нет собственного алфавита, они применяют арабский алфавит: «Тюркский язык во многом схож с персидским и татарским языками, но заметно отличается от арабского языка. В богослужении же тюрки пользуются в подавляющем большинстве арабским, так как на нем написан Алькоран» [3: 27].

Иероним Мегизер использовал 28-значный арабский алфавит, который был дополнен тремя модифицированными буквами для звуков, имеющих в тюркском языке, но отсутствующих в арабском языке: ڤ [п] и ڇ [ч], ځ [ɟ], а также включает лигатуру ‘лям-алиф’ ڤ [3: 31].

Безусловно, перед Мегизером встали сложные задачи для передачи тех звуков, которых нет в латинском языке. Обозначения шипящих звуков тюркского языка, отсутствующих в латинском языке, выражены буквенными сочетаниями, например, ڭ [sch], ڭ [dsch], ڭ [tsch]. Иероним Мегизер дает таблицу звуковых соответствий тюркскому и латинскому языкам (см. приложение № 1). На стр. 38–60 дается подробный силлаба-

рий (список слогов, встречающихся в тюркском языке) для тщательного усвоения тюркской фонетики, непривычной для европейца. И. Мегизер очень основательно рассматривает и изучает систему слогов в тюрки, приводит многочисленные примеры видов слогов. Автор в алфавитном порядке, начиная с отдельно стоящих букв, продолжая буквенными сочетаниями, букв с огласовками приводит силлабариум турецкого языка. Всего дано 787 слогов. Приводим некоторые фрагменты из силлабария для наглядности:

**Syllabarium lingvæ Turcicæ:**

هَـ	وَـ	نَـ	مَـ	لَـ	كَـ	قَـ	جَـ
hen	wen	nen	men	len	ken	ken	fen gen
hin	win	nin	min	lin	kin	kin	fin gin
hux	wun	nun	mun	lun	kun	kun	fun gun
هَبْ	فَبْ	بَبْ	بَبْ	بَبْ	بَبْ	بَبْ	بَبْ
geb	feb	reb	beb	eb	jen		
gib	fib	rib	bib	ib	jin		
gub	sub	rub	bub	ub	jun		
رَبْ	رَبْ	فَبْ	دَبْ	تَبْ	هَبْ		
zeb	reb	feb	deb	tcheb	heb		
zib	rib	fib	dib	chib	hib		
zub	rub	sub	dub	chub	hub		
رَبْ	رَبْ	فَبْ	فَبْ	فَبْ	فَبْ		
reb	tzeb	feb	fcheb	feb			
rib	tzib	fib	fchib	fib			
rub	tzub	sub	fchub	sub			
كَبْ	كَبْ	فَبْ	جَبْ	اَبْ	فَبْ		
keb	keb	feb	geb	aeb	feb		
kib	kib	fib	gib	aib	fib		
kub	kub	sub	gub	aub	sub		

Мегизер отмечает, что тюрки уделяют большое внимание отработке правописания и произношения и, обучая своих детей, используют различные мнемонические приемы и способы. К этому Мегизер призывает

и желающих обучиться искусству тюркского письма [3: 38–60].

Тюркские звуки в Грамматике подразделены на гласные и согласные, в первую очередь, он рассматривает согласные. Большое место уделяется описанию способа образования согласных. Автор подразделяет согласные на три группы:

1) гуттуральные: ١ ٥ خ غ ع ح. Они произносятся в области гортани, тюрки их относят к гортанным;

2) лабиальные или губные: و م پ ب ف. Их пять, они артикулируются губами;

3) средние. Все остальные согласные отнесены к средним, согласно этимологии термина *baṣathi*.

При рассмотрении гласных особое внимание уделяется букве алиф (ا). Мегизер отмечает, что эта буква в анлауте может передавать звуки: [a], [e], [и], [y], в инлауте и ауслауте означает [a], если не имеет дополнительных значков. Особая глава посвящена огласовкам, передающим гласные звуки [3: 35–36].

Также стоит отметить, что И. Мегизером правильно подмечено, установившиеся произносительные нормы, которые соблюдаются в разговорной речи. Например, использование дополнительного гласного, в начале слов, начинающихся с сочетания согласных, типа [scendere — i]scendere, scodra — iscodara и др. Все это говорит о тонком языковом чутье И. Мегизера и его желании более полно и точно передать читателю звучание тюркской речи.

Автор отмечает, что некоторые буквы в тюркском языке имеют семантизированные наименования. Например, (ا) *Elif* — прямой, правильный; (ه) *Ha* — так, да; (د) *Dal* — вилы; (س) *Sin* — могила; (ج) *Dzad* — продай; (ع) *Ain* — глаз; (ي) *Ie* — питаться [3: 32].

В тексте грамматики прослеживаются трудности в передаче средствами латинского языка особенностей тюркского языка. Эти сложности возникают в связи с графическими правилами латинского языка или лежат в области своеобразия диалектного произношения в тюркских языках. Всякий раз к таким фактам нужно подходить внимательно.

В грамматике Мегизера для передачи звука [с] используются две формы той же буквы: так называемая длинная *ſ*, которая употреблялась в начале и середине слова, и так называемая короткая или конечная *s*, которая употреблялась только в конце слова. Такая противопоставленность форм буквы *s*, обусловленная положением в слове, существова-

ла в латинице вплоть до XIX в. и использовалось в рукописной книге. Кроме указанных условий употребления в работе Мегизера удлинённого варианта, мы можем отметить еще один — использования его в составе лигатур  $\text{f}$ ,  $\text{t}$  и др. Конечно, это соответствует положению не в конце слова, но что относительно использования лигатур в рукописи. Использование удлинённого варианта создавало некоторые трудности в различении строчных  $\text{F}$ ,  $\text{f}$ ,  $\text{S}$ , которые различались только поперечной перекладной, особенно в начале слова. Это приводило к ошибкам в понимании значения слов, например,  $\text{fego}$  — поздно,  $\text{fego}$  — несу.

Язычно-зубной звук  $[\text{z}]$  обозначается главным образом при помощи буквы:  $\text{zeman}$  ‘время’,  $\text{zeit}$  ‘олива’,  $\text{zirtlan}$  ‘гиена’,  $\text{uzum}$  ‘виноград’,  $\text{uzun}$  ‘длинный’,  $\text{guzel}$  ‘красивый’,  $\text{gazi}$  ‘борец за веру’,  $\text{Ramazan}$  ‘Рамазан’ и др. В латинском языке эта буква использовалась только в словах греческого происхождения.

В Грамматике Мегизера наблюдаем несколько вариантов графем для передачи заднеязычных звуков  $[\text{k}]$  — глубокозаднеязычный твердый и  $[\text{k}']$  — заднеязычный мягкий. Нужно заметить, в латинском твердость и мягкость не различались, что подтверждается примерами из тюркского:  $\text{sanduk}$  ‘сундук’,  $\text{seuk}$  ‘холод’,  $\text{tarak}$  ‘гребень’;  $\text{mektur}$  ‘письмо’,  $\text{reltek}$  ‘картавый’. Кстати сказать, буква  $\text{k}$  в латинском языке практически не использовалась, а в тюркском материале она встречается очень часто. Заднеязычные звуки  $[\text{k}]$ ,  $[\text{k}']$  кроме указанного  $\text{k}$ , могли передаваться в тюркском языке другими графическими знаками:

$\text{s}$ :  $\text{cestene}$  ‘каштан’,  $\text{cari}$  ‘старушка’  $\text{caimak}$  ‘сметана’,  $\text{cala}$  ‘город’,  $\text{car}$  ‘снег’,  $\text{curt}$  ‘червяк’,  $\text{cun}$  ‘песок’ и др.;

$\text{ch}$ :  $\text{fichir}$  ‘мысль’,  $\text{fachir}$  ‘бедный’,  $\text{chiligs}$  ‘сабля’  $\text{och}$  ‘стрела’  $\text{ochumag}$  ‘учиться’,  $\text{chorban}$  ‘жертва’,  $\text{chiuli}$  ‘сельский’ и др.;

$\text{kh}$ :  $\text{hismethkhiar}$  ‘работник’,  $\text{ekhim}$  ‘врач’,  $\text{giunekkhiar}$  ‘грешник’;  $\text{dortkhat}$  ‘четыре раза’ и др.

Язычно-зубной звук  $[\text{t}]$  передается при помощи буквы  $\text{t}$  и буквенных сочетаний  $\text{th}$  и  $\text{tt}$ . Например:

$\text{t}$ :  $\text{iuturta}$  ‘яйцо’,  $\text{kutlik}$  ‘недостаток’,  $\text{kuvetli}$  ‘сильный’,  $\text{kurt}$  ‘червяк’,  $\text{toprak}$  ‘почва, земля’,  $\text{terisi}$  ‘портной’,  $\text{tusluk}$  ‘солонка’;

$\text{th}$ :  $\text{eth}$  ‘мясо’,  $\text{gaireth}$  ‘сила’,  $\text{geneth}$  ‘рай’,  $\text{hismeth}$  ‘служба’,  $\text{hurmeth}$  ‘уважение’,  $\text{oth}$  ‘трава, огонь’,  $\text{murath}$  ‘воля’,  $\text{thesbich}$  ‘молитва’;

$\text{tt}$ :  $\text{atta}$  ‘дед’,  $\text{dischetti}$  ‘десна’,  $\text{logatkittabi}$  ‘словарь’,  $\text{ottus}$  ‘тридцать’,  $\text{Mussalkittabi}$  ‘книга Моисея’;

Фрикативный звук [h] передается при помощи букв и буквосочетаний h, ch. Например:

h: *Allahsaklasunhain* 'враг', *mechtephane* 'школа', *sabah* 'утренние сумерки';

ch: *Allachversun* 'Да поможет Аллах', 'Да защитит Аллах', *chan* 'князь', *kadach* 'бокал', *chas* 'благородный';

Звук [ʃ] в большинстве случаев изображается при помощи буквосочетаний sch, ss, sh. Например:

sch: *beschik* 'колыбель', *dasch* 'камень', *disch* 'зуб', *eschk* 'любовь', *gakschat* 'поздно', *jasch* 'влажный', *schatdan* 'подсвечник';

ss: *essek* 'осел', *achigibassa* 'шеф-повар', *iessil* 'зеленый'; *bassal* 'начинай', *bassa* 'главный';

sh: *babamkardash* 'родственник со стороны отца', *jaldash* 'союзник'.

Язычно-переднеязычный звук [ç] обозначается буквой g и буквосочетаниями ch, tg. Например:

g: *akga* 'деньги', *Arabge* 'арабский', *bardacgi* 'гончар', *basargi* 'торговец', *bekgi* 'караульный', *biningi* 'тысячный', *dangi* 'исполнитель', *kilergi* 'кладовщик';

tg: *nitgin* 'почему', *otgak* 'очаг', *agtgasin* 'без денег', *asatguk* 'немного', *bachtgiban* 'садовник', *gutguk* 'маленький', *itgum* 'напиток'.

Фрикативный звук [j] передается при помощи букв g, z и буквосочетаниями gh, dz: *geneth* 'рай', *genap* 'ответ', *gehennet* 'ад', *gellat* 'налад', *Inghil* 'Евангелие', *Rezeb* 'Раджаб' и др.

Мы видим, что, поскольку в латинском языке не было шипящих, для их обозначения в Грамматике использовались такие сочетания согласных, которые не встречались в латыни [6: 92–97].

При рассмотрении фонетической системы тюркского языка Иероним Мегизер должен был решить проблему соотношения буквы и звука, проблему приспособления средств латинского языка к передаче звуковой системы тюркского языка, в ряде случаев нахождения новых средств для передачи звуков, не имеющих графического выражения в латинском языке. Используя все имеющиеся в своем арсенале средства разных языков, которыми он владел, Иероним Мегизер сумел выстроить вполне ясное представление о звуковом строе тюркского языка и его графическом отображении. Все свои выводы он подтверждает большим количеством иллюстративного материала.

Приложение. Алфавит Тюркского языка.

Nomen.	Potestas.	Finalis.	Figura.
Elif.	a. c.	ا	ا
Be.	b.	ب	ب
Pe.	p.	پ	پ
Te.	t.	ت	ت
Se.	s.	س	س
Dschim. g. dsch.		چ	چ
Tschim. g. tsch.		ج	ج
Ha.	h.	ح	ح
Hi.	ch. h.	خ	خ
Dal.	d.	د	د

Sel.

Nomen.	Potestas.	Finalis.	Figura.
Gain.	g.	غ	غ
Fe.	f.	ف	ف
Kaf.	k.	ق	ق
Kef. gicf. nief. (k.n.g.)		ك	ك
Lam.	l.	ل	ل
Mim.	m.	م	م
Nun.	n.	ن	ن
Vau.	u. w.	و	و
He.	h.	ه	ه

Nomen.	Potestas.	Finalis.	Figura.
Sel.	s.	س	س
Ri.	r.	ر	ر
Zc.	z.	ز	ز
Sin.	s.	س	س
Schin.	sch.	ش	ش
Sad.	s.	س	س
Tzad.	tz.	ظ	ظ
Thui.	t.	ط	ط
Suoi.	s.	س	س
Ain.	a.	ع	ع

A 3 Gain

*Литература:*

1. *Megisero H.* Institutiones linguae Turcicae libri quatuor. Leipzig, 1612.
2. *Каримуллин А.* Путешествие в мир книги. Из страниц татарского книгопечатания. Казань: Тат. книжн. изд-во, 1979.
3. *Мегизер И.* Основы тюркского языка / пер. и коммент. Ф. Ш. Нуриевой, М. М. Петровой, М. М. Сунгатуллиной. Казань, 2012.
4. *Насилов Д.М.* К публикации грамматики Иеронима Мегизера // Основы тюркского языка. Казань, 2012. С. 5–9.
5. *Нуриева Ф.Ш., Петрова М.М., Сунгатуллина М.М.* Общая характеристика межъязыкового текста в работах Иеронима Мегизера // Филология и культура. 2013. № 1. С. 91–96.
6. *Нуриева Ф.Ш., Петрова М.М., Сунгатуллина М.М.* Особенности перевода тюрко-латинской грамматики Иеронима Мегизера “Institutionum linguae Turcicae libri quatuor” (1612 г.) // Российская тюркология. 2012. № 2 (7). С. 92–97.

*А.В. Образцов*

### **Халиль-бей — дипломат и коллекционер (Из истории одного шедевра)**

**Аннотация:** Данная статья посвящена жизни и деятельности Халиль Шериф-паши — видного дипломата и первого османского коллекционера европейской живописи. Кроме того, в статье идет речь об истории создания признанного шедевра из коллекции Халиль Шериф-паши — полотна Густава Курбе «Происхождение мира».

**Ключевые слова:** Халиль Шериф-паша, Густав Курбе, «Происхождение мира», собрание живописи.

*Aleksey. V. Obraztsov*

### **Halil-Bey — a Diplomat and Collector (on the History of a Masterpiece)**

**Abstract:** In the focus of the paper is the life and work of Halil Serif Pasa, a prominent diplomat and the first Ottoman collector of European artistic paintings. Alongside with this the paper touches on the story behind the renowned masterpiece and pearl of Halil Serif Pasa's collection – a Gustave Courbet chef d'oeuvre "The Origin of the World" ("l'Origine du Monde").

**Key words:** Halil Şerif Paşa, Gustave Courbet, "l'Origine du monde", art collection (collection of paintings).

Поводом к написанию нижеследующих заметок явилось некоторое недоумение. Читая работы о европейской живописи середины XIX в., я довольно часто встречаю имя некоего коллекционера Халиль-бея, который владел более чем сотней работ, ныне выставленных в лучших музеях Европы: Лувр, Орсе, Монпелье, Ноттингем, Цюрих и т. д. Как правило, исследователи не утруждают себя поиском информации об этом коллекционере<sup>1</sup>. Увы, исключением не стала и последняя работа «Открой глаза» такого тонкого знатока вопроса, как знаменитый британский

<sup>1</sup> Между тем, информация об этом интереснейшем человеке вполне доступна и не только на турецком языке [4; 5; 6; 7; 8 и др.].

литератор, лауреат Букеровской премии Джулиан Барнс [1]. Причины такого небрежения, видимо, следует искать в, увы, традиционном пренебрежении многих «западных» исследователей к достижениям и фигурам «иной» культуры. Между тем, культурная конвергенция, особенно в период модернизации традиционных обществ Востока, была весьма интенсивной и плодотворной, причем в обоих направлениях, чему весьма примечательным примером являлся в том числе и Халиль-бей, а точнее Халиль Шериф-паша.

Халиль Шериф-паша (Halil Şerif Paşa; 1831, Каир – 1879, Стамбул) — видный османский государственный деятель и дипломат. Родился в Каире во дворце наместника (вали) Египта — Мухаммеда Али, с которым семья Халиля, видимо, состояла в отдаленном родстве. Отец Халиля — Мехмет Шериф — занимал весьма высокие посты при египетском дворе и участвовал в антиосманском выступлении паши 1830-х гг. Халиль учился во французских учебных заведениях, поэтому с детства свободно владел французским языком. Уже в годы учебы проявил пристальный интерес к европейской живописи. Благодаря знанию иностранных языков был принят на службу в Министерство иностранных дел. С 1856 по 1861 гг. был секретарем османского посольства в Афинах. Участвовал в работе Парижского конгресса 1856 г. по итогам Крымской войны. В Париже начинает скупать живописные полотна для своей коллекции. В 1861–1864 гг. был османским послом в Санкт-Петербурге и свел близкое знакомство с императором Александром II<sup>2</sup>. Вышел в отставку, возможно из-за проблем со здоровьем<sup>3</sup>, и обосновался в Париже. Поддерживал связи с «Новыми османами». За любовь к жизни на широкую ногу получил прозвище “Süslü Şerif/Paşa”, т. е. «Роскошный шериф/паша». Женат на Жене де Турби (Jeane de Tourbey), приятельнице принца Наполеона — Наполеон Жозеф Шарль Поль Бонапарт (1879–1891), которая ввела Халиля в интеллектуальный круг парижской богемы. От этого брака родилась дочь — Лейла Шерифе. Халиль-бей скупает работы Энгра (Ingres), Курбе (Courbet), Делакруа (Delacroix), руководствуясь, видимо, личными эстетическими пристрастиями и тогдашней модой. Посему по праву считается первым османским частным коллекционером произведений европейской живописи. В 1868 г. из-за ухудшившегося материального положения он решает вернуться на османскую государственную

<sup>2</sup> Содержательную справку о дипломатической деятельности Халиль-бея в Петербурге см. [2].

<sup>3</sup> Предполагается, что у него был третичный сифилис.

службу. Халилю было поставлено условие, что он сможет вернуться в Стамбул, но без своих эротических картин (Çıplak tabloları). Жанр «ню» в это время выходит за пределы античных и библейских сюжетов и становится крайне популярным. Разумеется, в коллекции Халили были и работы с иными сюжетами: Делакруа «Алжирские женщины», «Убийство епископа Льежа» (ныне обе в Лувре) или «Тассо в сумасшедшем доме» (ныне в Цюрихе). Но большую часть коллекции действительно составляли ориентальные работы и ню. Его коллекция насчитывала более 100 работ, в том числе 14 работ Моне (Monet), 11 полотен Дега (Degas), 8 — Сислея (Sisley), 7 — Мане (Manet), 5 — Сезанна (Cezanne), 3 — Ренуара (Renoir), 2 — Писсарро (Pissarro). Кроме того, в коллекции были работы Жана Огюста (Jean Auguste), Бакхойзена (Backhuysen), Буше (Boucher), Ватто (Watteau), Коро (Corot), Курбе (Courbet), Декампа (Alexandre-Gabriel Decamps), Руссо (Rousseau) и многих других<sup>4</sup>. Боль-

<sup>4</sup> Теофиль Готье назвал его коллекцию «первой, созданной сыном ислама». Справедливости ради стоит отметить, что первая — не значит единственная. Примерно в эти же годы жил и еще один выходец из Османской империи — Исаак де Камондо (3 июля 1851 г., Стамбул – 7 апреля 1911 г., Париж). Похоронен на Монмартрском кладбище. Сын крупного османского банкира и предпринимателя Рафаэля Соломона Камондо — потомка евреев-переселенцев с Иберийского полуострова. Исаак развивал семейный бизнес во Франции, куда семья, уже принявшая итальянское подданство, переехала в 1868–1869 гг., и был известен как банкир, меценат, музыкант и коллекционер. С 1891 г. он занимал еще и пост Генерального консула Османской империи в Париже. В течение нескольких десятилетий он приобрел значительную коллекцию произведений искусства разных эпох и культур. В 1907 г. в коллекции было более 800 экспонатов, а именно произведения Мане, Дега, Моне, Сезанна, Сислея, Ван Гога (van Gogh), Тулуз-Лотрека (Toulouse-Lautrec). Помимо живописных полотен в собрании были рисунки Фрагонара (Fragonard), Энгра, Милле (Millet), Руссо, Буше, Домье (Daumier), Ватто (ок. 130 работ), собрание японских гравюр (ок. 400 работ) и множество предметов декоративно-прикладного искусства. Он сыграл выдающуюся роль коллекционера произведений импрессионистов, горячим поклонником творчества которых он был. Легко заметить, что собрание было весьма разнородным: от рококо до карикатур. В 1897 г. Камондо начал жертвовать части своей коллекции музею Лувра. Другие пожертвования последовали в 1903, 1906 гг. и после его смерти в 1911 г. В завещании 1908 г. он оставил подробные инструкции, согласно которым коллекция должна быть представлена как единое целое в Лувре в течение 50 лет в залах, носящих имя донатора. Условия были выполнены к 1914 г. Сегодня коллекция делится между несколькими музеями, в том числе музеем Орсе (коллекция импрессионистов), музеем Гимета (коллекция азиатского искусства), музеем истории Франции, Национальным морским музеем и Лувром. В последнем и сегодня есть “Salle de la donation Camondo”, который напоминает о щедром донаторе музея. Большая часть его коллекции картин импрессионистов находится в музее Орсе.

шинство работ Халиль приобретал через галерею Поля Дюрана Рюэля (Paul Durand Ruel) — знаменитейшего парижского торговца произведениями искусства. Халиль был вынужден продать большую часть коллекции за 638 тыс. франков, что значительно ниже их реальной цены. Одна картина Делакруа «Убийство епископа Льежа» в свое время обошлась ему в 40 тыс. франков. Супруга отказалась следовать за Халилем в Стамбул, что привело к скандальному разводу: жена, якобы, бежала с богатым арабом или французом, бросив двухлетнюю дочь на попечение отца. В Турции Халиль некоторое время был советником Великого визиря, а затем получил назначение послом в Вену, каковой пост он занимал до сентября 1872 г. Повторно женился на Назлы Фазыл из правящего в Египте дома, получив приставку к имени «дамат» (damat), т. е. «зять», но и этот брак оказался недолгим. При Абдулазизе (~1861–1876) служил в Министерстве иностранных дел (1872–1873), при Абдулхамиде II (1876–1909) — 5 месяцев в Министерстве юстиции (1877). В том же году опять отправился в Париж, но уже послом. В должности пробыл менее года. В 1879 г., во время торжеств по случаю вступления на престол Абдулхамиде II, получил солнечный удар, упал с лошади и скончался.

Пожалуй, три самые известные работы из коллекции Халиля:

1) «Турецкая баня» Энгра — уникальное тондо позднего мастера. Халиль перекупил уже оплаченную работу у художника. Полотно считается самым многофигурным ню в истории европейской живописи.

2) «Спящие» Курбе — одна из первых, значительных и скандальных работ в европейской живописи, где затронута тема однополых отношений между женщинами.

3) Скандальное полотно «Происхождение мира» Курбе долгое время считалось непристойным, и даже его репродукции изымались из продажи<sup>5</sup>. На картине изображена обнаженная женщина, лежащая на спине, в ракурсе от плеч до коленей, с широко раскинутыми ногами.

---

Кроме того, в парке Монсо (Monceau) в Париже, в особняке семьи Камондо сегодня открыт музей (Nissim de Camondo), где представлены главным образом интерьеры и предметы декоративно-прикладного искусства. Мемориальная доска на здании сообщает, что французская ветвь Камондо погибла в 1942 г. в концлагере Аушвиц.

<sup>5</sup> Еще Александр Дюма-сын, известный своим ханжеством, писал: «От какого чудовища... мог произойти этот убудюлок по имени Гюстав Курбе? Под каким колпаком, на какой навозной куче, политой смесью вина, пива, ядовитой слюны и вонючей слизи, произросла эта пустозвонная и волосатая тыква, эта утроба, притворяющаяся человеком и художником, это воплощение идиотского и бессильного “я”?».

Несколько лет назад (в начале 2013 г.) французский коллекционер, пожелавший остаться неизвестным, приобрел в одном из парижских антикварных магазинов портрет темноволосой женщины с запрокинутой головой. Он купил картину всего за 1400 евро, но, по его словам, интуиция подсказывала ему, что полотно стоит гораздо больше<sup>6</sup>. Покупателю показалось, что картина принадлежит кисти Курбе, и он отнес ее автору каталога работ этого художника Жану-Жаку Фернье. Вначале тот скептически отнесся к предположению, что перед ним верхняя часть «Происхождения мира», однако после ряда исследований пришел к выводу, что портрет действительно мог быть частью скандальной работы Курбе. Было высказано предположение, что художник первоначально изобразил всю фигуру модели вместе с головой, но потом посчитал, что выставлять картину в таком виде рискованно, и поэтому отделил от картины фрагмент с изображением головы, чтобы, предположительно, избежать возможных неприятностей для натурщи. Однако эксперты музея Орсе отвергли гипотезу о том, что картина была разрезана на две части, и квалифицировали ее как «надуманную». Формат данной картины 46×55 см являлся стандартным во времена Курбе, который сам часто пользовался такими холстами. Более того, расположение головы на вновь найденной картине не соответствует картине Курбе.

Осмотрев лицо изображенной на картине женщины, эксперты подтвердили давнюю гипотезу о том, что натурщицей Курбе, по всей вероятности, была Джо Хифферман. Во время написания картины она была любовницей ученика Курбе — художника Джеймса Уистлера (Whistler), но состояла в интимной связи также и с Курбе. О том, что для картины французу позировала именно Хифферман, говорил и тот факт, что после демонстрации полотна Курбе и Уистлер порвали отношения. Главные возражения этой версии касались разного цвета волос предполагаемой натурщицы и изображенной женщины. Более того, расположение головы на вновь найденной картине не соответствует ракурсу картины Курбе.

Впрочем, недавно появились доказательства того, что на картине изображена не она, а французская балерина Констанс Кеньо (ум. 1908), которая, возможно, была в близких отношениях с Халиль-беем в 60-е гг. XIX в. Изучая переписку Александра Дюма-младшего и Жорж Санд, французский историк Клод Шопп обнаружил подтверждение этой версии. В частности историк озадачил один отрывок из письма Дюма

<sup>6</sup> По приблизительным оценкам до 40 тыс. евро.

к Санд, датируемого июнем 1871 г.: «Нельзя кистью передать деликатное и яркое интервью мадемуазель Кеньо из Оперы». Шопп сверился с рукописным оригиналом переписки и обнаружил, что на самом деле вместо слова «интервью» Дюма написал «нутро».

Когда историк поделился своим открытием с руководителем отдела печати и фотографии французской национальной библиотеки Сильви Обенас, тот немедленно заявил: «Свидетельство, обнаруженное Клодом, заставляет меня с уверенностью на 99% говорить, что моделью Курбе была Констанс Кеньо»<sup>7</sup>. На сегодняшний день доминирует точка зрения, что Курбе не афишировал имя натурщицы, поскольку Кеньо, уйдя со сцены (1859), посвятила себя благотворительности, и художник не желал бросать тень на ее репутацию.

«Происхождение мира» выставляется в Музее Орсе в Париже с 1995 г., причем рядом с картиной установлен пост охраны. До этого полотно находилось в руках частных коллекционеров, а после Второй мировой войны о его местонахождении десять лет ничего не было известно. Существует версия, что картина была напрямую заказана Халиль-беем, который жил в то время в Париже. Сент-Бев познакомил его с Курбе, и Халиль-бей заказал картину для пополнения своего собрания эротической живописи, которая уже включала «Турецкую баню» и «Спящих», для которой, как полагают, упомянутая уже Хиффернан точно была одной из натурщиц. После банкротства Халиль-бей продаёт свою коллекцию. С этого начинается полная приключений одиссея полотна.

В 1868 г. картина попала к торговцу антиквариатом Антуану де ла Нарде. Эдмон де Гонкур обнаружил полотно в его лавке в 1889 г., спрятанное за обшивкой из дерева, на которой был изображен пейзаж. Венгерский коллекционер барон Ференц Хатвани купил картину в 1910 г. у галереи Бернхайма-младшего в Париже и привез ее в Будапешт. Там она оставалось до конца Второй мировой войны. Потом полотно считалось потерянным, остались только копии и репродукции.

В 1955 г. психоаналитик Жак Лакан приобрел оригинал у неизвестного продавца. Он и его жена, актриса Сильви Батай, повесили его в своём загородном доме. Но даже там оно было скрыто от посторонних взглядов: Лакан попросил своего сводного брата Андре Массона сделать для него сдвигаемую двойную раму, где впереди висело другое полотно. Массон написал сюрреалистический пейзаж, который в точности по-

<sup>7</sup> Кеньо неоднократно позировала Курбе, во всяком случае известен ее портрет с цветами кисти этого художника.

вторял контуры оригинала. Чтобы ещё более подчеркнуть сюрреализм ситуации, второе полотно тоже было названо «Происхождение мира».

После смерти Лакана в 1981 г. министр финансов Франции согласился передать картину музею Орсе в качестве уплаты налога на наследство, формальности были окончательно улажены в 1995 г. В 1988 г. картина впервые после долгого времени была представлена публике в Бруклинском музее в Нью-Йорке. Сегодня картина экспонируется под пуленепробиваемым стеклом под присмотром охранника, который, якобы, должен информировать администрацию музея о реакции публики на полотно.

Жак Лакан посвятил картине несколько своих лекций психоанализа, и выпустил книгу «Четыре основных концепций психоанализа», (*Le séminaire /livre XI/, les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*), где приводит базовые примеры о картине<sup>8</sup>. Но саму картину не показывают ни на одной выставке.

Работу не показали даже на ретроспективе Курбе 1977 г. в Гран Пале. А в 1994 г. полицейские Клермон-Феррана и Безансона потребовали изъять из продажи книгу, обложка которой была украшена репродукцией «Происхождения мира».

### *Литература:*

1. *Барнс Дж.* Открой глаза. СПб.: Азбука, 2017.
2. *Жуков К.А.* Поляки в Османской империи и Россия (60–70-е гг. XIX в.) // Проблемы национальной стратегии. № 6 (33). 2015. С. 186–220.
3. *Лакан Ж.* Четыре основные понятия психоанализа (Семинары: Книга XI (1964). М.: Гнозис; Логос, 2004.
4. *Halil M.H. Şerif Paşa Bir İnsan, Bir Koleksiyon.* İst.: P Ktp., 2002.
5. *Davison R.H.* Halil Şerif Paşa, Ottoman Diplomat and Statesman // *Osmanlı Araştırmaları.* Bd 2 (1981). S. 203–222.
6. *Davison R.H.* Halil Şerif Paşa: The Influence of Paris and the West on an Ottoman Diplomat // *Osmanlı Araştırmaları.* Bd 6 (1986). S. 47–65.

---

<sup>8</sup> В работе Лакана ни Курбе, ни его полотно впрямую не упоминаются. Некоторые косвенные отсылки можно усмотреть в таких пассажах: «...всякая картина вообще, — она является ловушкой для взгляда» [3], «Художник дает тому, кому предстоит стать зрителем его картины, нечто такое, что можно было бы ... сформулировать так: Тебе хочется поглядеть? Так на, посмотри вот на это!» [3: 112] и т. п.

7. *Yalçın S.* Paris'in en ünlü resim koleksiyoncusu bir Osmanlı paşasıydı // Hürriyet Gazetesi. 09.09.2007.

8. *Yavuz H.* Halil Şerif Paşa üzerine: Dandy mi, Pehlivan mı? // Zaman Gazetesi. 13.03.2002.

9. <https://news.mail.ru/society/34851278/?frommail=1> (Дата обращения: 15.04.2018).

10. [https://en.wikipedia.org/wiki/Halil\\_Şerif\\_Pasha](https://en.wikipedia.org/wiki/Halil_Şerif_Pasha) (Дата обращения: 15.04.2018).

11. <http://trend.mynet.com/osmanlinin-en-enteresan-en-marjinal-diplomati-halil-serif-pasa-1082789> (Дата обращения: 15.04.2018).

Ю.В. Псянчин

**Глаголы движения в западном диалекте  
башкирского языка (на примере III тома  
«Словаря башкирских говоров»)**

**Аннотация:** В статье представлен лексико-семантический анализ глаголов движения, функционирующих в западном диалекте башкирского языка. За основу исследования взята классификация говоров западного диалекта, автором которой является башкирский языковед-диалектолог Н.Х. Максютова (1932–2004). Сравнительный лексико-семантический анализ делается путем сопоставления с данными башкирского литературного языка. Глаголы, включенные в III том «Словаря башкирских говоров» (Уфа, 1987), представляют все виды движения (поступательное, вращательное, колебательное).

**Ключевые слова:** западный диалект башкирского языка, говоры, глаголы движения, семантика, сема, лексико-семантический анализ, лексико-семантические группы.

Yulay V. Pсяnchin

**The verbs of motion in western dialect of Bashkir language  
(on the example of volume III of the Dictionary  
of the Bashkir dialects)**

**Abstract:** The article presents a lexical semantic analysis of the verbs of motion functioning in the western dialect of the Bashkir language. For the basis of the study classification of the western dialects is taken. The author of this classification is the Bashkir linguist dialectologist M. N. Maksutova (1932–2004). Comparative lexical semantic analysis is done by comparison with the data of the Bashkir literary language. Verbs included in volume 3 of the “Bashkir dialect dictionary” (Ufa, 1987) represent all types of movement (translational, rotational, oscillatory).

**Key words:** western dialect of Bashkir language, dialects, verbs of motion, semantics, sema, lexical semantic analysis, lexical semantic groups.

Башкирский язык распадается на три диалекта: восточный, южный и северо-западный (западный) [4: 117; 13: 477; 25: 34–35]. В 1987 г.

стараниями башкирского языковеда, ведущего специалиста в области башкирской и тюркской диалектологии, доктора филологических наук, профессора Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, заслуженного деятеля науки Башкирской АССР Нажибы Хаерзамановны Максютовой (1932–2004) [20; 21] увидел свет третий том «Словаря башкирских говоров», посвященный западному диалекту башкирского языка [8].

Новаторским подходом в этом труде является классификация говоров названного диалекта [8: 6–9]. Н.Х. Максютова в состав западного диалекта включила следующие говоры: 1) гайнинский; 2) северо-западный; 3) тук-соранский; 4) нижнесакмарский; 5) среднеуральский; 6) иргизский [8: 6–9]. Как видим, западный говор распространен на территории семи субъектов Российской Федерации — Республики Башкортостан, Пермского края, а также Челябинской, Свердловской, Самарской, Саратовской и Оренбургской областей. Значит, глаголы движения, функционирующие в этих говорах, могут иметь разнообразную семантику.

Но в связи с этим хочется особо подчеркнуть значение работы члена-корреспондента АН СССР Н.К. Дмитриева (1898–1954) «Глаголы движения (*verba movendi*)» [9], опубликованной в 1952 г. в качестве раздела монографии «Очерки по методике преподавания русского и родного языков в татарской школе» [14]. Н.К. Дмитриеву удалось обозначить два важных момента в семантике глаголов движения, характерных как для татарского, так и для башкирского языков: это наличие дифференциальных сем направленности движения (например, глаголы *килу* (приходить), *китү* (уходить), *керү* (входить), *чыгу* (выходить), *күтәрелү* (подниматься), *төшү* (спускаться) и т. д.) и способа движения (например, глаголы *агу* (течь), *атлау* (шагать), *йөгерү* (бегать), *очу* (летать) и т. д.) [9: 596–597]. Заметим только, что представленные в работе Н.К. Дмитриева два момента были творчески развиты рядом исследователей глагольной семантики башкирского языка Дж. Г. Киекбаевым [5: 258–259], М.В. Зайнуллиным [11], М.Г. Усмановой [22], З.Г. Шайхисламовой [23; 24] и автором этой статьи [12; 15; 16; 17; 18; 19]. История изучения глаголов движения объективно представлена в статье З.Г. Шайхисламовой «История изучения глаголов движения в разносистемных языках» [24]. Все это позволяет констатировать, что саму историю изучения глаголов движения башкирского языка уже можно рассматривать через призму выделения нескольких этапов ее исследования.

Итак, во второй половине 80-х – начале 90-х гг. XX в. нам удалось систематизировать и описать большинство глаголов движения башкирского языка [12; 15; 16; 17; 18; 19], но мы продолжаем считать, что это было только начальным этапом. Тогда мы выступили в качестве сторонников анализа глаголов движения башкирского языка через призму функционирования двух больших групп: 1) класс глаголов движения по горизонтали с ядерными значениями «килеу/китеу», «барыу/йөрөу» (твердая поверхность, жидкая среда, газообразная среда); 2) класс глаголов движения по вертикали с ядерными значениями «менеу/төшөу» (твердая поверхность, жидкая среда, газообразная среда) [18: 18–19]. В то время такой подход себя вполне оправдал.

В третьем томе «Словаря башкирских говоров» содержится 58 глагольных единиц с семантикой различного вида движения/перемещения в пространстве.

Наша позиция основывается на определении места глаголов движения западного диалекта в структуре лексико-семантического поля. Такой подход подразумевает распределение выявленных глаголов по классам, подклассам, микроклассам, синонимическим рядам. У нас уже имеется опыт подобного описания глаголов движения: еще в 1988 г. нами в сборнике «Ареальные исследования по башкирской диалектологии и ономастике Башкирии» [2] была опубликована статья «Комментарии к глаголам движения “Словаря башкирских говоров”» [16]. В качестве объекта анализа была представлена глагольная лексика движения восточного [6] и южного [7] диалектов. Добавим только, что с целью детальной интерпретации семантики отдельных глаголов движения не исключено обращение к их литературным формам. Но здесь параллельно может возникнуть и такая проблема, как наполняемость классов, подклассов, микроклассов и синонимических рядов. Причина тому — факт наличия или отсутствия соответствующих семантических типов глаголов в третьем томе труда «Словарь башкирских говоров. Западный диалект» [8].

**1. Класс глаголов движения по горизонтали.** Традиционно состоит из двух подклассов: 1) подкласса глаголов направленного движения [18. С. 22–58]; 2) подкласса глаголов ненаправленного движения (особенностей и темпа движения по горизонтали) [18. С. 58–82].

1.1. Подкласс глаголов направленного движения, как правило, подразделяется на две парадигматические группы в виде микроклассов: 1) с дифференциальной семой «приближение к объекту»; 2) с диффе-

рещиальной семой «удаление от объекта» [18: 22–57]. Но такого деления на примере третьего тома не получилось, поскольку их в источнике не оказалось.

**1.2. Подкласс глаголов ненаправленного движения** (особенностей движения и темпа движения по горизонтали) [18: 58–82] включает в свой состав несколько микроклассов. Процесс ненаправленного движения подразумевает все имеющиеся типы движения по горизонтали.

*1.2.1. Микрокласс глаголов, обозначающих движение хромого человека* (например, *аскау* (тук-соранский говор) *акъау* — «хромать»; *тупаннау* (караидельский говор) *акъап-тукъап атлау* — «ходить с трудом, прихрамывая». *Тупаннап мук йолкорга барзым* (досл. «Прихрамывая, ходил собирать мох»); *тупырандау* (среднеуральский говор) *акъап-тукъап атлау* — «ходить с трудом, прихрамывая»; *хитаннау* (северо-западный говор) *саманлау* — хромать; *мэрэләу* (северо-западный говор) *тәнтерәкләу* — ковылять. В башкирском литературном языке глаголы *акъау* «прям., перен. хромать, прихрамывать...» [3: 20], *саманлау* «1. хромать, ковылять...» [3: 531] и *һылтыклау* «хромать, ковылять, припадать на одну ногу» [3: 750] являются синонимами [22: 10] и т. д.). Как видим, в качестве доминанты выступает глагол *акъау*.

*1.2.2. Микрокласс глаголов, обозначающих движение человека на четвереньках* (например, *бүкә йөрөү* (северо-западный, среднеуральский говоры) *имгәкләу* — «ходить на четвереньках»; *мохайлау* (северо-западный говор) *дүрттагандау* — «ходить на четвереньках», *моканнау* (караидельский говор), *мөкәйләу/мүкәйләу* (северо-западный говор), *мухайлау/мүкәләу* (северо-западный говор), *туманнау* (караидельский говор), *үрмәкләу/үрмәкәйләу/үрмәләу* (северо-западный говор) и т. д. Синонимический ряд, функционирующий в башкирском литературном языке, состоит из доминанты *имгәкләу* «ходить на четвереньках» и его членов в лице глаголов *дүрт аяклау*, *дүрт таганлау*, *мүкәйләу* (диал.) [22:75]. Доминанта *имгәкләу* «передвигаться на четвереньках, ползать (о ребенке)» [3: 207] образована от имени существительного *имгәк* «обуза, бремя» [3: 207]. В данном микроклассе функционирует 11 глаголов.

*1.2.3. Микрокласс глаголов, обозначающих специфику ходьбы человека*, состоит из четырех синонимических рядов.

Первый синонимический ряд, объединяет глаголы с потенциальной семой «еле ходить, еле шагать» (*тертәннәү* (караидельский говор) *тәнтерәкләу* — «еле ходить (от старости или слабости)»), *тертәндәу*

(сакмарский говор), *тәңкәрәкләү* (сакмарский говор), *һөләрәү/һөрәнеү* (сакмарский говор), *һурәлеү* (среднеуральский говор) «волочить-ся». В литературном языке в составе данного синонимического ряда функционируют глаголы *тәнтерәкләү* «еле-еле шагать» (доминанта), *тәнтерәү*, *тәнтеү* (диал.) [22: 207]. Во второй синонимический ряд входят глаголы с потенциальной семой «двигаться вместе, с кем-то, за кем-то»: например, *баҫмалау* (тук-соранский, иргизский говоры) *артынан йөрөү*, *килеү* — «идти следом»; *йанһау/йанһалау* (тук-соранский, иргизский говоры). 1. *Йәнәшләп барыу* — «идти рядом», *тотажлап йөрөү* (караидельский говор) *етәкләшеп барыу* — «ходить, взявшись за руки». К сожалению, такого синонимического ряда в литературном языке не существует.

Дадим краткую характеристику таких синонимических рядов, как глаголы с потенциальными семами «движение, характерное детям» (например, *тәпәй-тәпәй итеү* (сакмарский говор) *казыкай тороу* — «впервые встать на ножки (о ребенке)», *тайкалыу* (сакмарский говор) *сигенеү* — «попятиться»; *татажлау* (северо-западный говор) *һыңар аяк менән йөрөү* — «ходить на одной ноге» и т. д.) и «частое и повторяющееся движение» (например, *айаҡсылау* (среднеуральский говор). 2. *Күп йөрөү* — «много ходить, шататься без дела»; аралау (сакмарский говор) *буйлап*, *буйына йөрөү* — «ходить по домам»; *ураңғыу* (иргизский говор) *ураланыу* — «крутиться», *ураңкыу* (среднеуральский говор) *Ураңкымәле минең йанда* (досл. «Пожалуйста, не крутись около меня»; *урап-сылгап йөрөү* (северо-западный говор) / *урап-солгап йөрөү* (среднеуральский говор) *урап йөрөү* — «ходить кругом» и т. д.).

**1.3. Подкласс глаголов ненаправленного движения** состоит из двух традиционных микроклассов: 1) с ускоренным темпом движения; 2) с замедленным темпом движения [18: 68–79]. Глаголы этих парадигм обладают дифференциальной семой темпа движения.

**1.3.1. Микрокласс глаголов ускоренного темпа движения.** В третьем томе «Словаря башкирских говоров» представлены глаголы движения: *айаңлау* (иргизский говор) *еңелсә*, *ашыҡмай ғына юрттырын барыу* — «идти умеренной рысью»; *йелләү* (сакмарский говор) *елдереү* — «мчаться»; *кушайаклау* (сакмарский говор) *сабыу* — «скакать (о лошади)»; *түмдырау* (караидельский говор) «ходить очень быстро» [7: 262], *тезәннәү* (иргизский говор) «идти иноходью» [7: 245]. Последние два глагола взяты нами из второго тома «Словаря башкирских говоров», по-

священного южному диалекту башкирского языка. В 1970 г. караидельский и иргизский говоы рассматривались в составе южного диалекта [7: 8–9] башкирского языка.

1.3.2. *Микрокласс глаголов замедленного темпа движения* состоит из глаголов *молдорлау II* (сакмарский говор) *талгын агыу* — «течь спокойно»; *һөләрәу/һөрәнәу* (сакмарский говор), *һурәлеу* (среднеуральский говор) «волочиться».

**2. Класс глаголов движения по вертикали** тоже состоит из двух парадигм: 1) подкласса глаголов движения по вертикали снизу вверх; 2) подкласса глаголов движения по вертикали сверху вниз [18: 83–85].

**2.1. Подкласс глаголов движения по вертикали снизу вверх.** По данным третьего тома «Словаря башкирских говоров», сюда входят глаголы *йугарлау/йугарылау* (сакмарский говор) *урләу, һауага кутәрелеу* — «взвиваться». Например, *Һабан тургайы һайрай-һайрай йугарлай* (досл. «Жаворонок одновременно поднимается вверх и поет»). Синонимами этой пары являются глаголы движения, функционирующие, соответственно, в кызылском говоре восточного диалекта (*ауалау* «подниматься на небо или наверх») [6: 27] и инзерском подговоре среднего говора южного диалекта (*һауалау* — «подниматься вверх») [7: 288].

Глагол *кунаклау II* (*тәнәу* — «сесть на насест (о птицах)») встречается в северо-западном говоре; в этом же значении функционирует и в башкирском литературном языке [3: 381].

Мы видим, что состав данной структуры ограничен только этими глаголами, поскольку в словаре было представлено только два их типа.

**2.2. Подкласс глаголов движения по вертикали сверху вниз.** В составе этой структуры функционирует только один глагол: *төпәй булыу* (караидельский, сакмарский говоры) *йыгылыу* (*балаларга карата*) — «упасть (о детях)». По сути глагол *төпәй булыу* относится к семантическому типу глаголов, характеризующих произвольное и непроизвольное движения сверху вниз человека или очень редко какого-либо животного, предмета: например, *колау* — «упасть, свалиться» (кызылский, кубалаякский говоры, восточный диалект), *аунау* — «свалиться, упасть» (айский, аргаяшский говоры, восточный диалект; демский говор, южный диалект), *осоу* (перен. «падать. с эмоциональным отношением к самому процессу») (миасский говор, восточный диалект; сакмарский говор, южный диалект), *сүгеу* «валиться» (демский говор, южный диалект) [16: 65]. Также в состав данного синонимического ряда входят глаголы

*тағарғу* (катиться) (все говоры восточного диалекта; юрматинский говор, южный диалект) и *таңарғу* (кызылский говор, восточный диалект) с экспрессивными оттенками семантики глагола «падать» [16: 65]. Судя по составу этого синонимического ряда, можно смело утверждать наличие основы для изучения вопросов диалектной синонимии на примере трех диалектов башкирского языка.

**Выводы.** Наши материалы представляют собой отчет о первом этапе исследования глаголов движения башкирского языка. Он посвящен вопросу лексико-семантической классификации двух видов глаголов движения: по горизонтали и по вертикали. На втором этапе предстоит сделать фонетический и морфологический анализ глаголов движения. После этого мы можем перейти и к этимологическому анализу собранных нами лексем, поскольку для этого уже разработана специальная методика в виде «Историко-этимологического словаря диалектизмов башкирского языка», изданного А.М. Азнабаевым и Р.Т. Акбулатовой [1].

Особый интерес представляют глаголы колебательного и вращательного движений западного диалекта. Но это уже произойдет на втором этапе исследования.

### *Литература:*

1. *Азнабаев А.М., Акбулатова Р.Т.* Историко-этимологический словарь диалектизмов башкирского языка. Уфа, 2015.
2. *Ареальные исследования по башкирской диалектологии и ономастике Башкирии.* Уфа, 1988.
3. *Башкирско-русский словарь: 32 000 слов.* М., 1996.
4. *Башкиры / отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко.* (Серия «Народы и культуры»). М., 2016.
5. *Башкорт теле: Педагогия училищеләре өсөн дәресле / Киекбаев Ж.Ф., Гәлләмөв А.А., Фәритов Х.С. һ. б. Өфө,* 1968.
6. *Словарь башкирских говоров: в 2 т. Т. 1. (Восточн. диалект).* Уфа, 1967.
7. *Словарь башкирских говоров: в 2 т. Т. 2. (Южн. диалект).* Уфа, 1970.
8. *Словарь башкирских говоров: в 3 т. Т. 3. (Западн. диалект).* Уфа, 1987.
9. *Дмитриев Н.К.* Глаголы движения (*verba movendi*) // *Очерки по методике преподавания русского и родного языков в татарской школе.* М., 1952.
10. *Дмитриев Н.К.* *Строй тюркских языков / отв.ред. Э.В.Севортян.* М, 1962.

11. *Зәйнүллин М.В.* Кылымдарзың лексик-семантик төркөмсэләре. Хәрәкәт кылымдар // Хәзерге башкорт теленең морфологияһы. Укыу эсбабы. II китеп. Өфө, 1979.

12. *Ибрагимова В.Л., Псянчин Ю.В.* Семантическая структура глаголов и глагольного поля в русском и башкирском языках // Исследования по семантике: Сопоставительно-типологический аспект: межвуз. научн. сб. Уфа, 1993. С. 51–67.

13. *Максютова Н.Х.* Диалекты башкирского языка // Башкирская энциклопедия. Т. 2. В–Ж. Уфа, 2006. С. 477.

14. Очерки по методике преподавания русского и родного языков в татарской школе / отв. ред. Дмитриев Н.К., Чистяков В.М. М., 1952.

15. *Псянчин Ю.В.* Функционально-семантические особенности глаголов «менеү», «күтәрелеү» в башкирском языке // Из прошлого и настоящего башкирской письменной культуры и языка: сб. науч. тр. Уфа, 1988. С. 60–65.

16. *Псянчин Ю.В.* Комментарии к глаголам движения «Словаря башкирских говоров» // Ареальные исследования по башкирской диалектологии и ономастике Башкирии. Уфа, 1998. С. 62–75.

17. *Псянчин Ю.В.* О термине «потенциальная сема в башкирском языке» (на примере глаголов горизонтального движения) // Материалы и исследования по лексике башкирского языка. Уфа, 1990. С. 63–78.

18. *Псянчин Ю.В.* Лексико-семантическое поле глаголов движения башкирского языка: Дисс. ... канд. филол. наук. Баку, 1990.

19. *Псянчин Ю.В.* Лексико-семантическое поле глаголов движения башкирского языка: Автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Баку, 1990.

20. *Псянчин Ю.В.* Нажиба Хаерзамановна Максютлова // Российская тюркология. М.; Казань, 2013. № 2 (9). С. 116–119.

21. *Суфьянова Н.Ф.* Максютлова Нажиба Хаерзамановна // Башкирская энциклопедия. Т. 4. Л–О. Уфа, 2008. С. 96.

22. *Усманова М.Ф.* Башкортса-русса синонимдар һүзлеге. Өфө, 2011.

23. *Шайхисламова З.Г.* Универсальные и идиоэтнические компоненты макроконцепта «двигаться» в русском, французском и башкирском языках: автореф. дисс. ... канд. филол. наук. Уфа, 2004.

24. *Шайхисламова З.Г.* История изучения глаголов движения в разнотипных языках // Вестник Башкирского университета. 2012. Т. 17. № 3 (1). С. 1610–1614.

25. *Шәкүр Р.* Башкорт диалектологияһы: укыу кулланмаһы. Өфө, 2012.

*М.М. Репенкова*

**Лингвистические особенности детективной прозы  
А. Умита (на примере романа «Кукла» (2002))**

**Аннотация:** На примере романа А. Умита «Кукла» (2002) рассматриваются языковые особенности современной турецкой детективной прозы. Доказывается, что в целях максимального контакта с читателем автор использует лексику, морфологию и синтаксис турецкого разговорного языка. При доминанте литературно-языковых норм в романе присутствуют и отдельные признаки речевого обеднения — неоправданные однотипные речемыслительные повторы и вульгаризация языка (употребления обсценизмов и жаргонизмов).

**Ключевые слова:** турецкая детективная проза, Ахмет Умит, роман «Кукла», перифрастические и аналитические глагольные формы, эмфатические повторы.

*Maria M. Repenkova*

**Linguistic peculiarities of the detective prose by  
A. Umit (on the example of the novel “The Doll” (2002))**

**Abstract:** This paper, on the example of A. Umit’s novel “The Doll” (2002), examines the linguistic features of modern Turkish detective prose. It also demonstrates that in order to maximize contact with the reader, the author uses the vocabulary, morphology, and syntax of the spoken Turkish language. Despite the pre-dominance of literary and linguistic norms, the novel also exhibits separate signs of speech impoverishment – unjustified monotypical verbal and cogitative repetitions and vulgarization of the language (use of obscenity and slang).

**Key words:** Turkish detective prose, Ahmet Umit, novel “The Doll”, paraphrastic and analytical verbal forms, emphatic repetition.

Турецкая детективная проза (А. Умит, О. Айсу, А. Джаныгюз, С. Атасой, Д. Окери др.) переживает в настоящее время небывалый подъем, сопровождающийся, с одной стороны, либерализацией языка, а с другой — расширением жанрового диапазона. Либерализация языка по-

мимо положительных моментов (введение новой лексики, разговорных форм и т. п.) привносит в детективы и негативные элементы языкового детабуирования (легализация обсценизмов, жаргонизмов и просторечий), открывающего доступ к вербализованной пошлости. Последнее, вкпе с заимствованными инокультурными речеповеденческими стандартами, ослабляет литературоцентризм турецкой культурной традиции.

Основная проблема, поднимаемая А. Умитом (род. 1960) в политическом детективе «Кукла» (Kukla, 2002), — преступная деятельность отдельных представителей турецких спецслужб, армии, полиции и правительственных кругов, которые, проводя военные операции на юго-востоке страны против курдов, а также тайные операции за рубежом против Армянской секретной армии освобождения Армении, использовали в 1980–90-е гг. формирования ультраправых боевиков-неофашистов, сотрудничали с организованной преступностью.

Повествование ведется от лица в прошлом известного журналиста Аднана Сёзмена, который к пятидесяти годам разочаровавшись в профессии, ощущал себя автогонщиком, мчащимся по автодрому. Мимо него проносились люди и события, но гоночная трасса и сама гонка оставалась той же самой. Герою казалось, что в бесконечной погоне за «жареными» новостями он, как и другие его коллеги-журналисты, потерял человеческий облик. Отвлечься от невеселых мыслей Аднану помогал лишь алкоголь, который, в конечном итоге, и стал причиной его развода с женой и увольнения с работы.

В день увольнения из газеты Аднан встретил сводного брата Догана, с которым не виделся больше двадцати лет. Доган просил его о помощи, хотя они никогда не были дружны. С юности сводные братья расходились во взглядах на жизнь: если Аднан был атеистом, сторонником левых взглядов, то Доган, веривший в праведность исламской веры, придерживался идеологии ультраправых национал-идеалистов. Догану не было и шестнадцати лет, когда в летнем спортивном лагере он попал под влияние опытных «кураторов», отбиравших молодых людей для тренировочных лагерей коммандос. Не окончив университет, Доган попал в тюрьму за убийство студента-социалиста. Из тюрьмы ему удалось бежать, после чего он скрывался в Германии и Голландии. За границей, связавшись с местными турецкими ультраправыми элементами, он продолжил заниматься незаконной деятельностью — организацией

террористических актов, похищениями и убийствами людей, наркоторговлей и т. п. Около двадцати лет семья ничего не слышала о Догане. И вот теперь Доган просил Аднана опубликовать в газете его признание о том, что он несколько десятков лет работал на турецкое государство верой и правдой, что террористическая деятельность, которую он вел, осуществлялась с подачи соответствующих спецслужб, полиции, армии и правительства, которые его просто использовали как куклу-марионетку, ведомую опытным кукловодом. По его признанию, органами власти была организована спецгруппа, куда помимо него входили бывший армейский капитан Рыфат Башоглу, глава курдского племени Бекир Кайтан и его возлюбленная Нихаль, два человека из особого отдела полиции. Ответственным за операции этого подразделения был некий майор, работающий то ли в разведке, то ли в службе безопасности. Однако теперь (события романа относятся к началу 2000-х гг.), когда конфликт на юго-востоке страны, спровоцированный действиями курдских сепаратистов, удалось затушить, потребность в группе Догана отпала, и власти постарались избавиться от ее членов как от опасных свидетелей их собственных преступлений. Поэтому, по мнению Догана, были расстреляны неизвестными лицами Бекир Кайтан, Нихаль и капитан Рыфат. Догану чудом удалось избежать смерти.

Сначала Аднан не желал браться за это дело. Но взрыв машины Догана на следующий день после их встречи и обнаружение полицией в сгоревшей машине обезображенного трупа брата побудили бывшего журналиста начать собственное расследование. Параллельное расследование проводили полицейский комиссар Йалвач Кыроглу и его помощник Гюнгёр Топраклы, а также сотрудник Главного управления безопасности, специалист по антитеррору Мюфит. Расследование привело Аднана на тайную квартиру брата, в которой было спрятано оружие спецгруппы, документы, связанные с именами ее участников, а также видеокассета с признанием Догана относительно террористической деятельности членов спецгруппы за последние десять лет. Выполняя просьбу Догана, Аднан опубликовал в газете, где работал его друг Эрол, все материалы, связанные с деятельностью брата и его группы. Публикация стала настоящей сенсацией, после чего Аднана взяли на работу в новую газету.

События на протяжении первых трехсот страниц развиваются медленно. Романное время — это буквально три-четыре дня из жизни Ад-

нана после его увольнения с работы. Далее, и это типично для детективов А. Умита, действие убыстряется, демонстрируя самые невероятные повороты. Оказывается, Доган не погиб. Он сам подстроил взрыв собственной машины. Не сумев поделить с поделниками пять миллионов долларов, полученных от наркотрафика, Доган присвоил себе деньги банды, убил Бекира Кайтана, Нихаль и капитана Рыфата. Именно он спровоцировал Аднана рассказать брату Бекира Селахаттину о якобы предательстве по отношению к спецгруппе комиссара полиции Йалвача и его помощника Гюнгёра. Месть нынешнего главы курдского племени Селахаттина за смерть брата не заставила себя ждать — Селахаттин убил полицейских и погиб сам в перестрелке.

Доган намеревался вывезти за границу деньги с помощью Аднана: он заставил Аднана вытащить доллары из тайника, принести их в старую квартиру, в которой они жили в детстве вместе с родителями. Там Доган собирался убить брата. Но Аднан пришел вместе с Мюфитом, который и оказался тем самым майором — руководителем спецгруппы и бывшим наставником Догана. Кровавая разборка Мюфита и Догана привела к тому, что они убили друг друга, тяжело ранив Аднана. Перед смертью Доган успел рассказать брату о своих преступлениях, о том, как и почему он убивал бывших друзей.

Анализ лингвистических особенностей романа «Кукла», его лингвистической стилистики, чрезвычайно важен для понимания авторской идеи произведения. По мнению В. В. Виноградова, лингвистическая стилистика художественного произведения — это базис, на котором основывается литературоведческая стилистика (а тем самым и поэтика), изучение которой приводит, в конечном итоге, к пониманию индивидуально-художественного стиля писателя и его авторского замысла [1: 79]. Настаивая на важности лингвистической стилистики, на неразрывной связи литературоведческого и лингвистического анализа стиля словесно-художественного творчества, В. В. Виноградов отмечал: «Язык литературного произведения как элемент формы (языковая форма) подчиняется стилю, определяющему художественную форму в целом» [1: 168].

Язык романа соответствует литературному. А. Умит не игнорирует проблему качества речи. Грамматика богата временными описательными (перифрастическими) формами: ‘Bunun dışındaki her eşya, her ses, her göğüntü *rahatsız eder olmuştur* [здесь и далее курсив наш. — М.Р.] beni’ (Любая вещь, любой звук, любое изображение вне этого стали меня бес-

покоить) [4: 118]; ‘*İtiraz edecek olmuş*’ (Он собирался было возразить) [4: 52]; ‘*Dikkatimi yeniden yola verdiğimde güneşin kaybolmuş olduğunu fark ettim*’ (Когда я снова обратил свое внимание на дорогу, я заметил, что солнце уже скрылось) [4: 46]; ‘*Bunları bilmiyor olamazsınız*’ (Вы не можете этого не знать) [4: 88] и т. п.

Между основной исходной грамматической формы перифрастической модели и вспомогательным глаголом *olmak* (реже *görmek*) А. Умит часто употребляет послелог *gibi*, что служит для передачи действия как кажущегося и также придает дополнительную эмоциональность повествованию: ‘*Utanmış, şaşkın belki öfkeli bakışlarını görür gibi oldum*’ (Я словно бы увидел ее смущенный, удивленный и, возможно даже, гневный взгляд) [4: 58]; ‘*Keriman Abla affetmiş gibi oldu, ama sanığım o gecedен sonra benden soğumaya başladı*’ (Кериман Абла как будто бы простила меня, но я думаю, что после того вечера ее равнодушие по отношению ко мне начало возрастать) [4: 138]; ‘*Bütün bu eşyaları karıştıracak gibi oldum*’ (Похоже, что я был уже готов рыться во всех этих вещах) [4: 142] и т. п.

Для придания динамичности действию А. Умит вводит в повествовании аналитические формы глагола: ‘*yineleyip durdu*’ (он постоянно повторял) [4: 45]; ‘*Bakışlarım cesede saplanıp kalmıştı*’ (Я оцепенело устался на труп) [4: 76]; ‘*Eski evimizin önünde kalakalmıştım*’ (Я застыл перед нашим старым домом) [4: 135] и т. п.

Лексика, грамматика и синтаксис романа ориентированы на турецкую разговорную речь. Среди разговорной лексики можно выделить обилие междометий: ‘*İyi de kime anlatabilirim ki?*’ (Хорошо, ну и кому же я могу рассказать?) [4: 50]; ‘*Demek yazılarımı okudu ha?*’ (Надо же, значит, он мои статьи читал?) [4: 81] и т. п. В большом количестве присутствуют модальные лексемы: ‘*Bu yüzden olsa gerek insanları çok iyi tanıyorum*’ (Видимо, именно по этой причине я очень хорошо знаю людей) [4: 52]; ‘*Becerdi mi dersiniz, ne gezer*’ (Вы скажете, что он преуспел, да куда там) [4: 199] и т. п.

Обилие специфически разговорных слов и оборотов не вызывает ощущения языкового примитивизма, а упрощает контакт с читателем и обеспечивает более быстрое восприятие содержания: ‘*Ona göre hava hoş*’ (Да ему все по барабану) [4: 199]; ‘*Hallederiz*’ dedi (Да, уладим мы, — сказал он) [4: 87]; ‘*Her zamanki gibi geç de olsa jeton sonunda düştü*’ (Как обычно, пусть хоть и поздно, но до меня наконец дошло) [4: 106]; ‘*Umut*

mu *hadî canım sen de!* O kendi havasındaydı’ (Умут? Ну что ты такое говоришь! Он весь в себе) [4: 140] и т. п.

К разговорным можно отнести и некоторые грамматические конструкции: ‘Fundu’ya *gideceğim tuttu*’ (Мне вдруг ужасно захотелось пойти к Фунде) [4: 68]; ‘*Böylece insanlık komedyasını uzaktan izleme olanağını yakaladım. Yakaladım yakalamasına da insanlar beni bir türlü kendi halime bırakmıyorlardı*’ (Таким образом я получил возможность наблюдать человеческую комедию издалека. Получить-то получил, только вот люди никак не оставляли меня в покое) [4: 42]; ‘*Öfkesi yatışmak bilmeyen Cemal*’i <...> *binada bıraktı*’ (Он оставил Джемалю, чей гнев никак не стихал, в здании) [4: 203]; ‘*Beni kurtarsan kurtarsan sen kurtarırısın*’ (Если меня кто и спасет, так это только ты) [4: 224] и т. п.

Среди особенностей романа можно отметить и употребление неправильных разговорных грамматических форм. Например, Селяхаттин, курд по национальности, спрашивает Аднана: ‘*He, tanır mısın?*’ (вместо *tanır mısın?*) (*Дык, ты его знамо знаешь?*) [4: 237]. Или тот же курд говорит Аднану: ‘*Belli ki sen de yiğit bir adamsın*’ (вместо *adamsın*). (Ясно дело, и ты *смелай* человек) [4: 285]. Кроме того приметам разговорного стиля является специфическое написание отдельных слов и словосочетаний так, как их произносят в устной речи: *yoo* вместо *yok* (нет), *bişeyler* вместо *bir şeyler* (что-то), *bidaka* вместо *bir dakika* (минуточку), *noldu?* вместо *ne oldu?* (в чем дело?), *уарасат* вместо *уарасаğım*, *burdan* вместо *buradan* и т. п. Например, рабочий на кладбище говорит: ‘*Ben de çalıştım bu mezarın уарımında. Ordan biliyom*’ (вместо *oradan biliyorum*)’ (Я тоже работал при строительстве этой могилы. Потому и знаю) [4: 198].

Романные синтаксические конструкции также стилизованы под разговорную речь. А. Умит часто использует модель бессоюзного сложного предложения тюркского типа *Onu... gitti sanır* «Он думает, что он... ушел» [2: 297]: ‘*Doğan’ın çizdiği resim ne kadar gerçektî, anlamalıydım*’ (Я должен был понять, насколько была реальной та картина, которую обрисовал Доган) [4: 49]; ‘*Olsaydı da bu haberi уарар mıydım bilmiyogum*’ (А если бы даже и была [у меня в руках такая сенсационная новость. — М.Р.], не знаю, смог бы я преподнести как нужно) [4: 99] и т. п.

Большое значение для имитации в романе разговорной речи имеют инверсии, когда после сказуемого, которое в классической фразе стоит на последнем месте, ставится подлежащее или дополнение: ‘*Kalender*

bir tonda çıkmıştı sesim’ (Философски спокойным звучал мой голос) [4: 208]; ‘Neden güvenmiyorsunuz onlara?’ (Почему вы не верите им?) [4: 210]. К эмфатической перестановке относится и расположение главного предложения перед придаточным: ‘Zeki Bey de çok üzüldü Doğan’ın ülkücü olmasına’ (И Зеки Бей тоже очень расстраивался из-за того, что Доган был ультраправым националистом) [4: 144]; ‘Açıkçası biraz da utanmıştım kadıncağıza bağırdığım için’ (По правде говоря, и мне было немного стыдно из-за того, что я накричал на бедную женщину) [4: 138] и т. п.

А. Умит активно обращается к эмфатическим повторам, которые позволяют «подчеркнуть мысль, облегчают ее восприятие и служат средством эмоционально-логического выделения сопоставляемых или противопоставляемых предметов и фактов» [3: 43]: ‘Cinayetler, sapıklıklar, hırsızlıklar *neler* gördüm *neler*. Beş yıl sonra da *bıraktım*. *Bıraktım* ne kelime, apar topar kaçtım’ (Преступления, извращения, воровство, что я только ни повидал, что только ни повидал. А через пять лет бросил. Бросил, да что там говорить, во все лопатки убежал оттуда) [4: 131].

Особенности разговорной речи особенно хорошо видны в диалогах личного повествователя с самим собой и воображаемым собеседником. Короткие, отрывистые фразы эмоционально насыщены, выражают максимальное напряжение чувств героя. Для них характерна стилистическая конфликтность: «Иди, убивай людей, *марайся* героиновыми делами, участвуй в *бандитских разборках*, а потом приходи и проси у меня помощи. Что, *обмишурился*, сынок! Да мне и самому неясно, врешь ты или правду говоришь. Может, ты меня использовать хочешь. Нет, не выйдет, Доган Эфенди, иди, пусть тебе помогут соговарищи, национал-идеалисты <...> Что же ты не идешь к своим братьям, которые тебя в том лагере обучали или которых ты обучал, к своим *подельникам* национал-идеалистам, ну не знаю, к каким там еще “истам”, а идешь к такому, как я — бывшему левому алкоголику?» [4: 43].

Вносят эмоциональное разнообразие в язык романа звукоподражательные слова и эхо-конструкции, также характерные для разговорной речи: ‘*çatır çatır* kurşuna dizdi’ (трах-тах-тах/запросто расстрелял) [4: 50]; ‘Kafam birden *tıkır tıkır* işlemeye başladı’ (Моя голова вдруг начала работать тик-так/ритмично, как часы) [4: 140]; ‘Vana öyle *ricada micada* bulunamazsın tamam mı?’ (Никаких таких просьб/просьб-мрсьб ко мне ты иметь не можешь, понятно?) [4: 94]; ‘Bulaşmayacaktım ama... *Aması taması* yok’ (Я и не собирался впутываться, но... Никаких «но») [4: 183]

и т. п. Последние выражают скептически-ироничное отношение говорящего к происходящему.

Дополнительную метафоричность повествованию придают фразеологические обороты: ‘*Ağzını yoklamaya karar verdim*’ (Я решил незаметно у него выведать) [4: 34]; ‘*Bunu duyan Şekip İnce küplere bindi*’ (Услышавший это Шекип Индже полез в бутылку / сильно рассердился) [4: 234]; ‘*Hanyayı Konyayı anladığında ise artık çok geçmiş*’ (А когда она уже поняла что к чему, было уже поздно) [4: 220] и т. п.

Особое место в лингвистической и композиционно-образной структуре романа занимают пословицы и поговорки. Они не только вносят дополнительную экспрессию, подобно художественным тропам, но и отражают стремление автора закрепить в сознании читателя некие неизменные истины, идущие от народной мудрости и коррелирующие с самой идеей детектива. Чаще всего пословицы и поговорки включаются в «канонической» форме: ‘*Hatasız kul olmaz*’ (Человеку свойственно ошибаться) [4: 219]; ‘*Kurunun yanında yaş da çitir çitir yanmaya başlamıştı*’ (Рядом с сушняком горит и зелень / Лес рубят, щепки летят) [4: 161] и т. п. Реже А. Умит вводит их с различными изменениями в соответствии со своими эстетическими целями: ‘*Şimdi de yavuz hırsız misali beni kendi masamdan kovuyorsun*’ (А, сейчас, пытаюсь переложить с больной головы на здоровую, ты гонишь меня с моего собственного стола) [4: 94]. Автор использует отдельные слова из пословицы ‘*Yavuz hırsız ev sahibini bastırır*’ (Отчаянный вор нападает на хозяина дома / переносить с больной головы на здоровую), которые, аккумулируя в сознании читателя нужные смыслы, выводят его на правильное понимание фразы и делают саму фразу более красочной и образно насыщенной.

Тем не менее в романе А. Умита имеются признаки обеднения речи — повторы слов и речемыслительных стереотипов. Однотипные лексические повторы, переходящие со страницы на страницу, создают трафаретность текста, притупляют остроту восприятия сюжетных ходов. Например, у А. Умита тиражируются словосочетания с глаголом «тусоваться» (*takılmak*), который относится к разговорно-просторечному стилю: ‘*Bizim çocukların takıldığı bara uğramam yeterliydi*’ (Было достаточно того, чтобы я заглянул в бар, где тусовались наши ребята) [4: 49]; ‘*Okulun kantinde takılıyordur*’ (Он наверняка тусовался в столовой школы) [4: 50] и т. п. Постоянно повторяется глагол «колебаться / быть в нерешительности / замешкаться» (*duraksamak*): ‘*Duraksadı*’ (Он заколебался) [4: 150];

‘*Duraksayarak adama döndüm*’ (Заколебавшись, я повернулся к мужчине) [4: 151]; ‘*Ne söyleyeceğini bilmezmiş gibi bir an duraksadıktan sonra*’ (После того, как он на какой-то момент замешкался, словно не зная, что сказать) [4: 154] и т. п. Повторяются жаргонизмы «укокошить / зачистить / убить / убрать» ‘*temizlemek*’ и «утонуть в дерьме по...» (-a kadar boka batmak): ‘*Birbirlerini temizlemeye başlamışlar*’ (Они начали друг друга убирать) [4: 99]; ‘*Artık gırtlığına kadar boka battın*’ (Ты уже по горло утонул в дерьме) [4: 37] т. п.

А. Умит использует речемыслительные формулы и клише, свидетельствующие об обеднении и невыразительности речи, что противоречит принципу индивидуальной образности. Например, постоянно повторяется один из расхожих стереотипов — красивая, умная, гордая и независимая женщина должна быть обязательно брюнеткой с зелеными глазами. Такой предстает подруга Догана Демет Ханым. Типовой сопроводитель ее образа — зеленые глаза. Иногда к этому добавляются эпитеты: «красивые зеленые глаза», «темно-зеленые глаза», «изумрудно-зеленые глаза», «полные грусти зеленые глаза», «полные слез зеленые глаза» и т. п.

В романе имеются и отдельные отступления от системно-языковых норм — жаргонизация речи и употребление обсценизмов. Писатель использует экспрессивные возможности жаргонной лексики в целях наибольшего эмоционального воздействия на читателя. Жаргонизмы внедряются в речевую ткань романа в виде вкраплений из специфической лексики — криминальной, полицейской, журналистской: ‘*Anında nallarlar seni*’ (В миг *укокошат* тебя) [4: 45]; ‘*Belki de beni işe bulaştırmak için numara yapıyordur eşşöğlueşek*’ (Он, видимо, *выпендривается*, чтобы меня втянуть в это дело, идиот) [4: 67]; ‘*Oğlum sen kafayı mıyedin?*’ (Сынок, ты совсем *ошизел*, что ли?) [4: 130]; ‘*Dur hemen pırelenme*’ (Стой, сразу *не возбужай*) [4: 146]; ‘*Biz bu olaydan ne haber çıkar, diye kıçımızı yirtiyoruz*’ (Мы *задницу надрываем*, чтобы что выудить из этого события?) [4: 151] и т. п.

Функции обсценизмов в романе ограничены. Они употребляются в основном в речи персонажей (журналистов, преступников) как оскорбительные ярлыки, междометные выкрики, вставки-сорняки. Грязно ругается в трубку телефона незнакомый Аднану бандит: ‘*Ulan puşt <...> Siz kiminle dans ettiğinizi biliyor musunuz lan ibneler!*’ (Слышь ты, педик. Знаете, с кем вы связались (досл.: танцуете), б...!) [4: 246] и т. п. Аднан, об-

щаяся с друзьями-журналистами, также не стесняется крепкого слова. Но в целом можно сказать, что подобный языковой натурализм является для детективной прозы А. Умита скорее исключением, чем правилом.

Исследование лингвистических особенностей политического детектива А. Умита «Кукла» показывает, что автор, выбирая форму повествования от первого лица, стремится максимально приблизиться к разговорному стилю, к задушевной беседе с читателем. Об этом свидетельствует обилие в тексте перифрастических, аналитических и упрощенных грамматических форм, эмфатических повторов и синтаксических перестановок (инверсий), звукоподражаний и эхо-конструкций, фразеологических выражений, пословиц и поговорок. В романе нет серьезных нарушений литературных норм, а употребление обсценизмов и жаргонизмов осуществляется в виде незначительных вкраплений для воспроизведения языкового быта, характерного для соответствующей социальной/профессиональной среды. Нацеливаясь на упрощенный контакт с читателем, А. Умит активно использует готовые речемыслительные формулы (стереотипы, клише), обеспечивающие быстрое восприятие произведения.

### *Литература*

1. *Виноградов В.В.* Стилистика. Теория поэтической речи. Поэтика. М., 1963.
2. *Гузев В.Г.* Теоретическая грамматика турецкого языка. СПб., 2015.
3. *Порхомовский М.В.* Турецкие пословицы в языке и речи. М., 2014.
4. *Ümit A.* Kukla. İst., 2007.

*Н.У. Садинова*

## **Делопроизводство на тюркском языке в период правления Караханидов**

*Аннотация:* В статье речь идет об особенностях делопроизводства на узбекском языке в период правления Караханидов, а также анализируются грамматические особенности и словарного состава на основе источников.

*Ключевые слова:* делопроизводство, язык дарий, документ, словарный состав, должность.

*Nafisa U. Sadinova*

## **Office work in the Turkic language during the period of Karakhanid rule**

*Abstract:* In the article, we are talking about the features of the case of production in the Uzbek language during the period of the Karakhanids, as well as analysis of grammatical features and vocabulary based on sources.

*Key words:* Office work, the Darius language, document, wordlist, position.

История делопроизводства очень древняя: оно появилось вместе с архивными письменами Центральной Азии [1: 3] Значит, сфера делопроизводства веками развивалась в качестве неотъемлемой части культуры, истории, языка нашего народа и отражает богатую историю долгих и сложных изменений нашего народа. Найденные в руинах древней крепости Тупроккальа остатки древних документов, относящихся к началу III–IV вв. и соответствующих периоду правления шахов Хорезма, архив Деваштич на руинах горы Муг древнего Согдийского государства в начале 1930 г., архивы Кокандского и Хивинского ханств, архив Кушбеги [1: 3] Бухарского эмирата подтверждают нашу мысль. Социально-политические экономические и культурные процессы прошлого, в первую очередь обогатили состав лексического пласта, что нашло отражение в документах, а формирование сферы делопроизводства, в свою очередь, — в современном историческом развитии.

«В составе тюркских языков встречающиеся в достаточном количестве слова на фарси, арабском, даже монгольском языках не случайны, в этом определенную роль играет политический фактор» [2: 13]. Данное обстоятельство проявляется не только в сфере языковедения, но и в сфере терминологии. Народы Средней Азии и до арабского завоевания имели определенные достижения в сфере делопроизводства и документации [4: 61]. Например, если на согдийском языке слово *парвонак киро-к-парвоначи* (один из высших чиновников в Бухарском ханстве) употреблялось вплоть до XIX в., слово *бозкиром* (от слова «баз» — опять, снова, еще) употребляется и в настоящее время [5: 11]. Множество таких тюркских слов, как *улус* (страна), *отабек* (господин), *юрт* (родина, край), *курук* (сухой), *жарчи* (глашатай), *тункатор* (ночной сторож) также были в употреблении до недавнего времени.

В VII в. арабы начали завоевания Ирана, Средней Азии и соседних стран и вместе с исламской религией насаждали арабскую культуру, язык и письменность. Если в этот период в Средней Азии, Иране, Хорасане и даже Индии художественная литература большей частью писалась на фарси в качестве языка творчества, то множество научных трудов, относящихся к таким сферам, как философия, право, литературоведение, языковедение, медицина создавалась в основном на арабском языке. Создание Багдадской академии при основании халифата оказало серьезное влияние на развитие науки. В результате этого в медресе Средней Азии обучение также в основном проходило на арабском языке. В переписках административных ведомств и даже личной переписке также широко применялся арабский язык. В письменности прочно обоживалась арабская азбука.

На всей завоеванной арабами территории в течение почти двух веков арабский язык господствовал в литературе и науке [3: 45]. Вместе с тем от народа категорически требовалось принятие ислама, безоговорочное осуществление всех его норм и правил. Эта ситуация привела к тому, что множество арабских слов, выражающих новые понятия законов шариата, проведение соответствующей работы, вошли в язык местного населения: *арз* (жалоба), *баён* (изложение), *ваколат* (полномочие), *вазир* (министр), *васий* (опекун), *васика* (купчая), *ворис* (наследник), *давлат* (государство), *зиддият* (противоречие), *идора* (правление), *инобат* (доверие), *махкама* (кабинет), *муниший* (секретарь), *мунишаот* (секретариат), *мувофик* (соответствие), *оммавий* (массовый), *рухсат* (разрешение),

*манзил* (адрес), *шохид* (свидетель), *кази* (судья), *ажрим* (определение), *махр* (имущество). В результате выдвигения арабского языка на ведущие позиции арабские слова до сегодняшнего дня занимают значительное место среди терминов, относящихся к административно-официальному стилю.

В IX в. распад арабского халифата привел к возникновению государства Саманидов, которое объявило своим государственным и литературным языком дарий или фарси. В этот период усилилось внимание к фарси. Вместе с научными, художественными произведениями в широкий обиход входит и написание документов на фарси. Влияние фарси усилилось до такой степени, что даже узбекские поэты до конца XIX в. наряду с узбекским языком писали и на фарси. Вхождение в широкий обиход таких слов на фарси в тюркских языках, как *базар* (рынок), *гаров* (залог), *гувох* (свидетель), *гунохкор* (грешник), *даромад* (выгода), *нарх* (цена), *нома* (письмо), *девои* (диван (поэт.)), *зиён* (ущерб), *нишон* (цель), *ошкор* (гласность), *бекор* (напрасно), можно объяснить этим.

После того, как управление государством вместо Саманидов в свои руки взял клан Караханидов, в построении и управлении государством произошел ряд изменений. Даже при полном неприятии ими системы управления Саманидов, сохранилось много должностей, функций времен Саманидов. Это, в свою очередь, в определенной степени оказало влияние на лексику государственного управления. В период же правления Караханидов (XI–XIII вв.) при анализе с историко-этимологической точки зрения встречающихся в памятниках старотюркской письменности 80 терминов должностей и функций, установлено 62 термина, относящихся к своему пласту и 18 терминов — к перенятому пласту. Среди слов, относящихся к перенятому пласту, ведущие позиции занимают усвоенные термины.

Некоторые слова сохранились с древних времен: *хакан*, *хан*, *таркан* (должности руководителя государства западных тюрков), *буйрук* (приказ), *су баши* (делопроизводитель), *йалавач*, *элчи* (посол).

В этот период обогащение словарного запаса, относящегося к сфере делопроизводства, за счет внутренних ресурсов происходило в двух формах:

1) Применение имеющихся в языке слов в новом значении: *йумуш* (дело, поручение); *йумушчи* (работник, слуга, посредник);

2) исходя из возможностей словообразования старотюркского языка

образование новых слов: *элиг* — правитель (эл — «объединённое племя» + лиг), ашбачи (главный повар), *агичи* (казначей), *теркан* (должность правителя области (тер — «собирать» + кан).

В этот период продуктивным было словообразование следующими способами:

А) морфологическим — *битикчи* (секретарь ханской канцелярии), *башгучи* (правитель, падишах), *ачунчи* (ваше превосходительство, ваша величество);

Б) аналитическим (сложением слов) — *урдабоши* (покорный), *инанч бег* (доверительный бек, бек с основным доверием);

В) калькированием — словосочетание *улуг хожиб* с фарси образовано в результате калькирования фразы «хожиби бузрук».

Итак, слова, пришедшие из фарси и арабского языка, подчинялись законам и правилам старотюркского языка, т. е. они образовывали новые слова путем сложения словообразовательных дополнений тюркского языка: *хажиблик* (должность привратника), *вазирлик* (чин, функция министра), *маликлик* (чин и должность правителя) [3: 45].

Вообще в период государственного управления Караханидов внимание к тюркскому языку усилилось. В этот период тюркский язык, в частности в сфере делопроизводства, добился определенных успехов.

### *Литература:*

1. Алиев И., Эргашев Ф., Бутаев А. Архивология. Ташкент, 1997.
2. Ахмедов Б.А., Мукминова Р.Г. Тюркские заимствования в персоязычных хрониках XV–XVII вв. // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тезисы докладов XXIX сессии. М.: Наука, 1986. Ч. II. С. 13.
3. Дадабоев Х.А. Термины, обозначающие административные должности и титулы в старотюркских письменных памятниках XI–XIII вв. // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тезисы докладов XXIX сессии. М.: Наука, 1986. Ч. II. С. 45.
4. Исхаков М. Элементы согдийского языка в современном узбекском // Историко-культурные контакты народов алтайской языковой общности. Тезисы докладов XXIX сессии. М.: Наука, 1986. Ч. II. С. 61.
5. Персидский язык. Ташкент, 1977.

*Н.А. Садуллаева*

## **О нераспространенных предложениях**

**Аннотация:** В статье рассматривается нераспространенное предложение в формальном языкознании. И в русском языке, и европейских языках, и в узбекском языке имеются похожие предложения и определения, классификации. Именно на основе формального русского языкознания возникло субстанциальное узбекское языкознание, где многие категории, явления, рассматриваются в ином ракурсе.

**Ключевые слова:** нераспространенное предложение, формальное языкознание, субстанциальное узбекское языкознание, языковед, семантическая категория, сложное предложение.

*Nilufar A. Sadullaeva*

## **About unextended sentences**

**Abstract:** This article deals with an unextended sentence in formal linguistics. In Russian, in European languages, and in Uzbek, there are similar sentences and definitions, classifications. Substantial Uzbek linguistics has emerged on the basis of formal Russian linguistics, where many categories and phenomena are considered in a different way.

**Key words:** unextended sentence, formal linguistics, substantial Uzbek linguistics, linguist, semantic category, complex sentence.

Каждая единица любого языка имеет своего предшественника, что можно сказать и о нераспространенных предложениях. В узбекское языкознание термин «нераспространенное предложение» ввел основатель формального узбекского языкознания Айюб Гулямович Гулямов, который был соратником знаменитого ученого-востоковеда академика А.Н. Кононова. И он дает совершенное определение этой категории. Ученый отмечает, что в основе синтаксиса находится учение о предложении. А в другом своем труде А.Г. Гулямов отмечает, что предикативные отношения слов (предикат — сказуемое) обычно образуют

предложение. Предикативная связь — отношения подлежащего и сказуемого — является ядром предложения. В предложении участвуют и главные, и второстепенные члены, которые создают подчиняемость членов предложения. Эту мысль можно выразить по-другому: название подлежащего и сказуемого главными членами, а дополнения, обстоятельства и определения второстепенными членами не исходит из того, что вторые — зависимые члены от первых, а такая зависимость является их грамматическим свойством. Оно воспроизводится из речевых функций членов предложения.

В формальном языкознании нераспространенное предложение состоит из двух членов — подлежащего и сказуемого. Это предложение обычно соответствует интенции (замыслу) автора и его желанию. Оно может употребляться в составе сложного предложения, тексте. Если даже члены этого предложения будут поменены местами, то все равно они будут считаться нераспространенными: *Қиш келди. — Келди қиш* (Зима пришла. — Пришла (или наступила) зима). *Булбуллар сайради. — Сайради булбуллар* (Соловьи запели. — Запели соловьи). Употребление подобных нераспространенных предложений исходит от автора, который употребляет их намеренно, с определенной целью, которая зависит от эмоционального состояния, разнообразных отношений автора.

Главные члены могут образовать отдельные предложения без второстепенных. И подобные предложения образуют неполные предложения. К примеру, *Дилдор ўйланиб қолди.* — Дилдор задумалась (Саид Аҳмад). *Йигит ҳам шунақа бўладими?* — Разве парень может быть таким? (П. Кодиров). *Сиз Тошкентликмисиз?* — Вы из Ташкента? Или: Вы ташкентец? (Ойбек). Эти сведения показывают, что предложение, образованное только из подлежащего и сказуемого, является нераспространенным предложением. И оно имеет модель [S←P]. Эта теория была введена в узбекское языкознание через русский язык из западных языков. В грамматиках русского языка, а также и в других грамматиках зарубежных языков этого периода приведены такие же определения, и наши предшественники, а затем и последующее поколение лингвистов за основу взяли их теорию и стали на путь развития уже своего родного языка. Очевиден тот факт, что в русских грамматиках именно в то время, т. е. в 70–80-е гг., много внимания уделялось семантике. И поэтому нераспространенные предложения изучались как «элементарные семантические категории». Вместе с тем предложения, где главные

члены согласованы между собой (*Мама — преподаватель. — Онам ўқитувчи*) делятся на две группы, а именно: 1) предложения с субъектом: *Свобода — это осознанная необходимость; Жестокость — та же трусость*; 2) предложения, где есть признаки субъекта, его связи и сравнения, например: *Человек — это стиль. Каждое дерево — пуд меда*. Предложения таких типов называются самыми малыми семантическими категориями, и в них входят и неполные предложения, и односоставные предложения.

Этот краткий экскурс дал нам краткое, но ясное представление о том, что и в русском языке, и европейских языках, и в узбекском языке имеются эти предложения и определения, классификации, данные им очень даже похожи. Именно на основе формального русского языкознания возникло субстанциальное узбекское языкознание, где многие категории, явления, рассматриваются в ином ракурсе. Это обосновано в работах Р. Сайфуллаевой, М. Курбановой, М. Абузаловой. И эта теория, доказанная узбекскими лингвистами, еще раз подтверждает, что наш родной язык в корне отличается от других языков.

*Р.Р. Сайфуллаева, Т.А. Бутунбаева*

### **О субстанциальном направлении в узбекском языкознании**

**Аннотация:** В статье рассказывается об ученом-тюркологе С.Н. Иванове и его влиянии на узбекское языкознание. Ученики С.Н. Иванова продолжили работу над теорией, выдвинутой им. По этой теории был сформирован функционально-диалектический подход к исследованию грамматического строя тюркских языков.

**Ключевые слова:** тюрколог, грамматический строй, модель, синтаксис, узбекское языкознание, грамматическая категория, востоковед, морфологическая единица.

*Rano R. Sayfullaeva, Tumaris A. Butunbaeva*

### **About substantial aspect of Uzbek linguistics**

**Abstract:** In this article the author tells about Academician S. N. Ivanov and his influence in Uzbek linguistics. The followers of S. N. Ivanov continued to work on the theory put forward by him. According to this theory, a functional dialectical approach to the study of the grammatical structure of the Turkic languages was formed.

**Key words:** Turkologist, syntax, grammatical system, model, Uzbek linguistics, grammatical category, orientalist, morphological unit.

1. Доказано, что относительное торможение умственно-логического развития детей и сравнительное отставание интеллектуально-логического развития мышления взрослых связано непосредственно со строением синтаксиса родного языка. Эксперименты, начатые еще в 90-е годы узбекскими учеными — докторами филологических наук Ф.С. Убаевой и Р.Р. Сайфуллаевым, которые были соратниками знаменитого ученого-языковеда и востоковеда — знатока восточных классиков С.Н. Иванова, и продолженные уже их детьми Ш.Р. Сайфуллаевым и Р.Р. Сайфуллаевой, дали свои результаты. Проанализированный ими

богатый материал предоставил возможность написать формулу этого научного открытия.

2. Некоторые вопросы грамматики тюркских языков были затронуты еще в знаменитом труде XI в. «Дивану-лугатат-турк». В XI–XIX вв. узбекский язык изучался на научных принципах арабского языкознания. А с середины XIX в. на науку об узбекском языке оказывает влияние европейское и в частности русское языкознание. Исследователи заинтересовались грамматикой только с 1920-х годов. Элементарные сведения о некоторых грамматических категориях были приведены в трудах А. Фитрата, К. Рамазана, Ш. Зуннуна, Н. Саида и А. Юлдашева. А.Г. Гулямов, основываясь на работах указанных авторов, в 1940 г. издал учебник по синтаксису узбекского языка. В нем были заложены основы традиционного синтаксиса узбекского языка.

3. В создании научной грамматики узбекского языка большое значение имели труды С.Н. Иванов, Н.К. Дмитриева, В.В. Виноградова. В основу этой грамматики А.Г. Гулямова легло учение русских лингвистов, в котором особую роль играла однарусная структура, имеющая модель [S---P]. Эта теория в дальнейшем была развита многими узбекскими языковедами. Как бы ни развивалось узбекское языкознание, все его сферы имели одну основу, один корень, заимствованные не у родственных языков. Но, тем не менее, это сыграло огромную роль в его исследовании.

4. Западноевропейская двухърусность, примененная к фактам русского, а затем к тюркским языкам, подняла их на более значимую ступень. В западноевропейских языках предложения с опущенным подлежащим, выраженным личным местоимением, за небольшим исключением отсутствуют. Но несмотря на это, несколько десятилетий все грамматические категории в этих языках были идентичны. Узбекские языковеды вели работы по представленной предшественниками учебной и научной литературе. Это время было необходимым этапом в развитии узбекского языка.

5. На следующем этапе развития нашего родного языка опорной точкой была теория, выдвинутая знаменитым ученым-востоковедом С.Н. Ивановым, который был не только востоковедом с большой буквы, свободно владевшим несколькими языками, в том числе тюркскими, он был известным литературоведом, знатоком восточной классики, теории перевода. Его наследие удивляет много поколений.

Знание и работа с источниками древних памятников дала ученому богатый и обширный материал о сущности тюркских языков. И это явилось

основой для зарождения нового направления в исследовании тюркских языков, в частности узбекского.

6. Ученик С.Н. Иванова проф. Х.Г. Нигматов, долгие годы занимавшийся под руководством ученого, развил и продолжил работу над теорией, выдвинутой им. На основе этой теории был сформирован функционально-диалектический подход к исследованию грамматического строя тюркских языков с субстанциальным пониманием морфологических единиц, когда последние понимаются как носительницы всех своих качеств, свойств и отношений, развертывающихся в синтаксисе, и можно перекинуть мостик между субстанциальной морфологией и функциональным синтаксисом, минуя предикативную связь, которая требует минимум двух членов.

В чем же заключается новшество в предложенной и обоснованной, сформированной теории, к примеру, хотя бы простого предложения. Мы знаем, что во всех западноевропейских языках, что было отмечено и выше, работала модель [S----P]. А в тюркских языках уже на основе новой теории, которая была внедрена благодаря Независимости Республики, стала ботать модель [WPm]. В этих двух моделях и заключается основная разница в данных языках. Теория проф. С.Н. Иванова и его ученика проф. Х.Г. Нигматова, его соратников, а также учеников развила уже в другом русле работу таких ученых, как проф. А.Г. Гулямов, академик Г. Абдурахманов и др., и заложила основу развития новых направлений в нашем отечественном языкознании.

*А.Р. Салихова*

## **Первые опыты создания музыкальных спектаклей в татарском театре**

*Аннотация:* В статье рассматривается история взаимоотношений драматического действия и музыки на татарской сцене. Автор пишет о появлении первых музыкальных спектаклей, творчестве первого татарского композитора С. Габаши. Отдельное внимание уделяется первым национальным операм.

*Ключевые слова:* театр, музыка, спектакль, опера.

*Aygul P. Salikhova*

## **The first experiments of creating musical performances in the Tatar theater**

*Abstract:* The paper considers the interaction of the dramatic action and music in the Tatar theatrical plays. The paper describes the emergence of the first musical plays; in particular, it considers the works of the first Tatar composer Sultan Gabashi. The paper puts a particular emphasis on the first Tatar operas.

*Key words:* theatre, music, play, opera.

Современный театр невозможно представить себе без музыки. Наряду с режиссером и художником, композитор является одним из главных создателей спектакля. От него во многом зависит целостный образ постановки, ее идейно-эстетическая направленность. Кроме того, музыка решает целый ряд прикладных задач. Придать спектаклю национальный колорит, создать эмоциональный настрой, углубить и усилить впечатление, дать персонажам обобщенные «невербальные» характеристики, наконец, помочь режиссеру в создании образной системы постановки — все это невозможно без участия композитора, музыкального оформителя спектакля.

Интересна история взаимоотношений драматического действия и музыки на татарской сцене. С самого начала эти два вида искусства воспри-

нимались татарами как очень близкие и глубоко родственные. Об этом говорят дореволюционные афиши знаменитых вечеров в «Восточном клубе», где драматические постановки непременно соседствовали с музыкальными номерами — народными песнями, выступлениями национального оркестра или солистов-исполнителей. А название существовавшей с 1906 г. на страницах национальной прессы художественно-критической рубрики «Театр и музыка» говорит само за себя. Тем не менее, в течение десяти лет на татарской сцене музыка и драма были рядом, но не вместе.

Этапным на этом пути стал 1917 год — почти одновременно вышло два спектакля, в ткань которых органично важным составным звеном вошла музыка. Это «Зулейха» Г. Исхаки, поставленная труппой «Сайяр» 17 марта 1917 г., и «Галиябану» М. Файзи, показанная труппой «Нур» 19 марта этого же года.

Лирическая мелодрама «Галиябану», лейтмотивом которой стала одноименная народная песня, хорошо известна современному зрителю. Ее исполнение потребовало от актеров, помимо драматического таланта, хороших вокальных данных, а уже известная народная мелодия получила новую «сценическую» жизнь.

Особого внимания заслуживает драма «Зулейха», которая стала первым в истории национального театра спектаклем, музыку к которому режиссер Г. Кариев специально заказал первому профессиональному татарскому композитору С. Габашу за год до самой постановки. Можно сказать, что этот спектакль стал в нашей культуре первым опытом сознательного сотворчества драматурга, режиссера и композитора. Уже в октябре 1916 г. С. Габаша завершил работу над музыкой к «Зулейхе», написав в полном соответствии с пожеланиями Г. Исхаки и Г. Кариева ряд музыкальных тем, балетов и хоровых номеров к сцене свадьбы, фантастическим сценам, финалу пьесы. Сам композитор называл «Зулейху» «музыкально иллюстрированной драмой». Музыкальные номера исполнялись оркестром под управлением автора. Действующие лица в ней не пели, а мелодический материал служил раскрытию идеи произведения, созданию эмоционально-поэтического фона, т. е. решению тех задач, что стоят перед театральной музыкой и сегодня.

Таким образом, «Зулейха» — первое в истории татарского театра драматическое произведение со специально написанной музыкой. Этот факт с энтузиазмом отметили почти все тогдашние газеты. Так, журнал «Анг» по этому поводу писал: «Наш молодой музыкант Султан Габаша завер-

шил работу по музыкальному оформлению нескольких картин из новой пьесы “Зулейха”. <...> Для татарского искусства музыкальное оформление пьесы — явление совсем новое. Но первый опыт оказался удачным. Особенно хороши музыкальные сопровождения картин свадьбы и фантастические сцены» [1: 224]. Газета «Йолдыз» отметила удачное исполнение этой музыки в «Восточном клубе» инструментальным ансамблем под руководством И. Галиакберова [1: 224].

После революции синтез музыкального и театрального искусства получил свое продолжение и развитие. Один за другим на сцене появились новые спектакли — «Тагир и Зухра» Ф. Бурнаша, «Буз егет» К. Рахима, «Фатхулла хазрет», Ф. Амирхана. «Юсуф и Зулейха», «Шах Габбас», «Лейла и Меджнун» К. Амири, «Сак-Сок» А. Сагиди и др. — всего около 12 спектаклей, музыку к которым написал С. Габаши. Действие в них уже не только «иллюстрировалось» увертюрой, хорами и балетами, но и зазвучали полноценные, оригинальные арии действующих лиц.

Постановка трагедии Ф. Бурнаша «Тагир и Зухра» запомнилась современникам по яркому балетному дивертисменту, хорам «Хан кызлары» и «Туй жыры». Драматическая легенда «Славный джигит» Г. Рахима была поставлена силами артистов татарского драматического театра и студентов педагогического техникума, где Султан Габаши преподавал теоретические музыкальные дисциплины и организовал хор. Музыкальные номера в этой постановке являлись одним из средств образной характеристики персонажей, среди них выразительностью выделялись арии главных героев. Звучали в постановке и народные мелодии, а также напевы, относящиеся к духовной жизни мусульман. Премьера спектакля «Славный джигит» состоялась 19 декабря 1921 г. Это был творческий дебют ставших известными впоследствии певиц С. Садыковой и Г. Сулеймановой. Спектакль получил положительную оценку в прессе как еще один прогрессивный шаг на пути развития татарской музыки [2].

Дошедшая до наших дней небольшая часть театральной музыки С. Габаши свидетельствует о приверженности композитора традиционным элементам татарского музыкального фольклора, старинным жанрам, таким как мунаджат, озын кой. Сильны в ней и восточные мотивы. Театральная музыка Габаши, практически неизвестная сегодня специалистам и широкой публике, была хорошо знакома его современникам и оказывала заметное влияние на формирование профессиональной музыкальной культуры.

В результате активной творческой и педагогической деятельности С. Габаши в татарском театре появилась целая плеяда «поющих» драматических актеров: Галия Кайбицкая, Ситдик Айдаров, Гультсум Сулейманова, Сара Садыкова и др. Таким образом, появились объективные предпосылки для возникновения у татар оперного искусства. Султан Габаши стоял у истоков национальной оперы как композитор, постановщик, музыкальный критик и педагог, воспитавший целое поколение музыкантов, инициатор и организатор первой национальной оперной труппы и даже исполнитель.

В 1923 г. С. Габаши, Г. Альмухамедов и В. Виноградов приступили к написанию оперы «Сания» (либретто по одноименной поэме Г. Альмухамедова). К работе авторского коллектива было приковано самое пристальное внимание общественности республики. Создание национальной оперы рассматривалось как показатель возросшего уровня национальной культуры, вхождения ее в общемировой художественный процесс. Премьера «Сании» состоялась 25 июня 1925 г. В подготовке спектакля приняли участие дирижер А. Литвинов, художник П. Сперанский, балетмейстер Ю. Муко, певцы Г. Альмухамедов, З. Байрашева, С. Садыкова, А. Хисамов, хор и оркестр учащихся Восточного музыкального техникума. Сам Габаши исполнил характерную роль Старосты. Перед премьерным показом с приветственным словом выступил писатель Галимжан Ибрагимов.

По жанру «Сания» — лирико-бытовая опера. Ее сюжетом послужила излюбленная в произведениях национальной литературы тема противостояния молодых людей власти денег, их борьбы за свою любовь, были подчеркнуты мотивы социального неравенства. Музыка оперы была основана как на народных, так и на оригинальных авторских мелодиях, близких по стилистике татарской и башкирской традиционной песенности. Лучшие страницы — арии Сании и Зыи — отмечены проникновенным лиризмом, широтой мелодического дыхания, поэтичностью и выразительностью. Большое место занимали многоголосные хоры, что было большим новшеством для преимущественно одноголосной традиционной татарской музыки. Широко использовались фольклорные мелодии, особенно в жанровых сценах. Характеризуя художественные особенности «Сании», С. Габаши отметил, что авторы попытались отразить в музыке основной драматургический конфликт произведения противопоставлением «красивых, мелодичных тем» в партиях положительных

героев и «пустой, немелодичной музыки» в номерах, принадлежащих отрицательным персонажам. [3: 70]. Постановка оперы «Сания» стала значительным событием культурной жизни, вышедшим за узко региональные рамки и получившим большой общественный резонанс. Материалы о «Сании» были опубликованы в Берлинском музыкальном еженедельнике (№ 51–52 за 1925 год) и журнале Итальянского восточно-европейского института (30.10.1925). Клавир оперы и фотографии авторов и исполнителей демонстрировались на международной выставке во Франкфурте-на-Майне. Следует отметить, что такое внимание татарской музыке со стороны европейской музыкальной общественности было уделено впервые.

Тот же коллектив авторов — С. Габаша, Г. Альмухамедов и В. Виноградов — создал вторую татарскую оперу «Эшче» («Рабочий») на либретто М. Гафури. Ее премьера состоялась 27 февраля 1930 г. при участии певцов Г. Альмухамедова, С. Айдарова, Н. Рахматуллиной, Ш. Валеевой, А. Хисамова, режиссера С. Валеева-Сульвы, дирижера А. Литвинова. По свидетельствам очевидцев она имела большой успех: авторов и участников постановки многократно вызывали на сцену бурными аплодисментами. В том же году «Эшче» была показана на Всесоюзной олимпиаде театров и искусств народов СССР в Москве. Первые татарские оперы продемонстрировали возможность создания оперного спектакля на основе синтеза национального мелодического языка и классических форм европейской оперы, открыв тем самым путь последующим операм татарских композиторов.

Жанр музыкальной драмы также получил в дальнейшем свое развитие на татарской сцене. В начале 1920-х гг. для драматического театра начинает писать Салих Сайдашев, он оформляет такие известные пьесы К. Тинчурина, как «Угасшие звезды» (1924), «Казанское полотенце» (1924), «Голубая шаль» (1925) и др. Музыкальное творчество С. Сайдашева стало яркой страницей в истории татарского театрального искусства, но в нашей статье мы на нем останавливаться не будем.

### *Литература:*

1. Хайруллина З., Гиришман Я. Из музыкального прошлого. Обзор татарской периодической печати 1905–1917 гг. // Вопросы татарской музыки. Казань, 1967.
2. Буз егет // Татарстан хэбэрлэре. 1921. 22декабря.
3. Яналиф. 1931. № 3.

*У.Ф. Сатторов*

## **О жанровой природе узбекских топонимических легенд**

*Аннотация:* В настоящей статье осуществлено типологическое исследование жанровой природы и своеобразия узбекских топонимических легенд, рассмотрены их отличия от преданий и поэтические особенности на основе теоретических представлений фольклористики.

*Ключевые слова:* топоним, легенда, образ, предание, сюжет, мотив, персонаж, вымышленное эпическое пространство, поэтическое, Хызр.

*Ulugbek F. Sattorov*

## **The genre suitability of Uzbek toponimic legends**

*Abstract:* In this article, Uzbek toponimic legends, particularity, the difference from folktale, the poetic properties of toponimic legends, are typologically investigated, basing on the viewpoints in folklore.

*Key words:* toponim, image, legend, the name of place, folktale, plot, motive, personage, events, ideal epic position, poetic, Hizr.

Самым важным и своеобразным эпическим отличием топонимических легенд является непосредственная зависимость изложения действительности от определенной географической территории, рельефа, топонимов. То есть произведения подобных типов легенд связаны с конкретным географическим объектом — территорией. Поэтому легенды топонимического характера имеют локальные особенности. Узбекский фольклорист, профессор К. Имомов, изучая произведения топонимического характера, пишет, что «топонимические предания (сказания) связаны той или иной топонимией, каким-нибудь объектом, рассказанные истории происходят в далеком прошлом» [5: 97].

Так как топонимические легенды связаны с названиями географических объектов конкретной территории, в этом виде народной прозы территориальный охват изложения действительности трактуется свое-

образно. М. Жураев, остановившись в вопросе различия жанров народной прозы в зависимости от отношения к эпическому местонахождению, отмечает, что «в топонимических легендах и сказаниях существует трактовка точного географического места» [3: 32].

Значит, история-событие, ставшая основой сюжета топонимического предания, локализуется не в воображаемом эпическом месте, а с географической точки зрения в конкретном месте. Как рассказывается в легенде «Сорок казанов (котлов)», «давным-давно в горной цепи Сармыш-сая жил огромный дракон. Дракон, когда был голодный, нападал на кишлаки Уч Тут, Навруз и пожирал скот, овец и коз. Дракон приходил пожирать и людей. Люди от безвыходности умоляли бога. Однажды появился благообразный старик в коричневом халате и услышал стоны населения кишлака. Этот старик был дед Хызр (легендарный пророк). Дед Хызр подошел к горам и видел, что дракон готовит своих овец и коз в сорока казанах и кормит своих детей. Дед Хызр прочитал молитву и по велению бога дракон и его казаны превратились в камень. И в настоящее время в горах и горной речке, где изображен дракон, имеются камни, похожие на сорок казанов. После этого население кишлака, освободившееся от этого бедствия, стало называть данное место «Сорок казанов». Народ ежегодно накануне праздника Навруз проводит пожертвование деде Хызру» (*записано от Ш. Ходжиева из Навбахорского района*).

История, описанная в этой легенде, хотя и является продуктом воображения, трактуется в зависимости от конкретной географической территории. Топонимы Уч Тут и Навруз — реальные названия мест Навбахорского района Навоийской области. Сжатость состава образов в тексте, мотив сюжета и толкование причин происхождения названия места образуют своеобразную эпическую особенность этой легенды. Основная задача легенды — довести до слушателя эпическую информацию о происхождении названия места.

Хотя сюжет топонимической легенды не имеет законченной эпической формы, в ней с поэтической точки зрения имеются некоторые мотивы совершенных эпических сюжетов или начальные виды определенного мотива. Образа деда Хызра, мотив превращения в камень дракона и его жилища в результате прочтения молитвы служит для выяснения топонимической сущности легенды. Здесь необходимо подчеркнуть, что ведущая роль мифологического персонажа (дед Хызр) и мифологического мотива показывает основание данного устного рассказа на выдумке.

В данной легенде не даны топонимические выражения конкретного места, где происходили события. То есть развитие сюжета начинается непосредственного с изложения деятельности персонажей легенды и описания события. Конкретное место события, описанного в таких легендах, находит свое отражение в финальной части сюжета, т. е. в топонимическом термине, названном в процессе изложения события.

Схожесть и отличительные черты топонимических легенд и преданий в фольклористике раскрыты в исследованиях таких знаменитых ученых, как В.Я. Пропп, Е.М. Мелетинский, В.П. Аникин, С.П. Балдаев, Н.А. Криничная, К. Имомов, М. Жураев и др. Но в связи с тем, что своеобразии узбекских народных топонимических легенд и природа отдельных жанров не были проанализированы на материале узбекского фольклора, мы считаем необходимым поговорить о природе жанра узбекских народных топонимических легенд.

Особенность топонимических легенд в локализации только в рамках определенной географической территории показывает своеобразие способа исполнения устной прозы. Такие жанры, как дастан, сказка, анекдот (забавный рассказ), афоризм, принадлежащие к эпическому виду фольклора, имеют целью доставить художественно-эстетическое наслаждение слушателю. Следовательно, распространение и процесс исполнения этих жанров непосредственно связаны с художественно-эстетическими требованиями и духовными потребностями аудитории.

Топонимические предания рассказываются слушателям только при необходимости представления информации о причинах возникновения названия определенного места. Возникновение, бытование, популяризация подобных преданий (сказаний) является историко-фольклорным процессом, непосредственно связанным с названием определенного географического объекта-места. Эта особенность считается важным эпическим определением топонимических легенд, обеспечивающим их своеобразие в качестве фольклорного произведения.

Такие эпические жанры фольклорных произведений, как дастан, сказка, афоризм рассказываются профессиональными исполнителями, обладающими определенной эпической памятью, эпическим знанием и исполнительским потенциалом, т. е. специальной подготовкой. А топонимические легенды исполняются простыми людьми из широких народных масс. К. Имомов писал, что «легенду должен рассказать не только профессиональный рассказчик или сказитель, но и слышавший

и знающий его человек в любой форме» [5: 67]. Фольклорист У. Жуманазаров отмечает: «Не обладание профессиональными исполнителями, характером широкого массового исполнения являются важным определением жанров легенд и преданий» [4: 174.].

Фольклорист М. Жураев, отмечая, что исполнители легенд, преданий и устных рассказов не имеют отношения к профессиональному исполнению по распространению фольклорных произведений, излагает следующее важное заключение: «Исполнитель сказок, афоризмов или анекдотов местами рассказывает легенды и предания, но не каждый человек, рассказывающий произведения, относящиеся к жанрам просветительской прозы (миф, легенда, предание, устный рассказ) рассказывает народные сказки на уровне профессионального сказочника [3: 32.].

Основная функция топонимической легенды состоит из представления информации об исторической основе названия определенного места, поэтому рассказывание текстов данного жанра не требует от рассказчика определенного эпического знания и исполнительского мастерства.

Сюжет легенды прост, построение сюжета на основе мотива или диалога, редкое применение средств художественного изображения, редкое применение традиционных эпических формул, отсутствие постоянного художественного текста, имеющего законченное сюжетное построение, обеспечивают свободный рассказ произведений данного жанра представителями широких масс. Эта особенность, присущая всем видам жанров преданий и легенд, считается одним из специфических определений топонимических легенд. Еще одно из основных качеств топонимических легенд — основание событий, описанных в сюжете, на выдумке.

Топонимическая легенда считается фольклорным произведением, основанной на эпической трактовке жизненной действительности посредством воображаемых событий, выдумок. В таких легендах, рассказывающих о знаменитых лицах, происхождении топонимов, обозначающих названия мест, города, замка, крепости, действительность описывается через вымышленно-фантастическое изображение. Из-за того, что под описываемой действительностью лежит сущность топонимического термина, состав ведущих образов состоит из воображаемых лиц, предметов и событий, эпическая трактовка действительности богата вымышленными деталями, фольклорные произведения подобного вида называются «топонимические легенды».

Исполнение представителями широких масс таких легенд, созданных с целью представления информации о значении топонимических терминов, образование состава персонажей из мифологических и эпических образов, преобладание фантастического изображения в эпическом истолковании традиционных мотивов, составляющих сюжет, считается ведущей эпической особенностью, присущей данному виду легенд.

Система образов, описанных в топонимических легендах, обладает фантастической действительностью, по своей эпической трактовке они выделяются тем, что близки к легендарным персонажам, т. е. своей надуманностью.

Топонимические легенды являются фольклорными произведениями, повествующими посредством выдумок о происхождении топонимов, связанных с названиями узбекских родов и племен, о легендарных приключениях реальных лиц, живших в прошлом, а также о событиях-историях, происходивших в далеком прошлом. Согласно эпической традиции, сюжет подобных легенд и в слушателе, и в исполнителе вызывает доверие. То есть и исполнитель, и аудитория повествуемую действительность воспринимают как изложение действительно происходившего события.

Эпические сведения, доводимые до слушателя с помощью легенды, трактуются в качестве надежного аргумента. А это, в свою очередь, является одной из своеобразных особенностей топонимических легенд. Так как обычно события, ставшие основой сюжета таких легенд, представляются происходившими в прошлом, современное направление рассказа, повествуемого исполнителем, обращено к топонимическому прошлому.

Узбекские народные топонимические легенды характеризуются изложением действительности в особо фантастическом духе на основе вымышленных событий, выдумки, присутствием в составе образов персонажей, имеющих отношение к мифологическому представлению и эпическому мышлению, отношением определенной части традиционных мотивов в сюжетной системе с генетической точки зрения к древним верованиям.

### *Литература:*

1. *Аникин В.П.* Возникновение жанра и его признаков // Русский фольклор. Специфика фольклорных жанров. Т. 10. М.; Л., 1966. С. 28–43.
2. *Балдаев С.П.* Родословные предания и легенды бурят. Улан-Удэ, 1970.

3. *Жўраев М.* Ўзбек халқ насри жанрларини тасниф қилиш мезонлари // Ўзбек тили ва адабиёти. 1996. 5-сон.
4. *Жуманазаров У.* Тарихий воқелик ва ўзбек фольклори. Тошкент: Фан, 1991.
5. *Имомов К.* Ўзбек халқ прозаси. Тошкент: Фан, 1981.
6. *Криничная Н.А.* О жанровой специфике преданий и принципах их систематизации // Русский фольклор. Т. 17. Л., 1977.
7. *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., 1976.
8. *Пропп В.Я.* Принципы классификации фольклорных жанров // Фольклор и действительность. М., 1976.

**Ф.Ш. Сибгатов**

### **Влияние коранической традиции на башкирскую литературу начала XX века**

*Аннотация:* До 20-х годов XX в. коранические мотивы были неотъемлемой частью литературы мусульманских народов. Одновременно это был период распространения среди тюркских народов новых взглядов на образование и приобщения к европейским ценностям. Просветители прекрасно понимали, что для развития экономики, культуры и литературы необходимо опираться на наилучшие достижения восточной и западной культур. Вследствие этого мы видим преломление традиционных коранических традиций. Кораническая традиция чаще всего характерна для творчества М. Гафури. В этот период формируется новая концепция литературного героя, нашедшая отражение во многих произведениях (Р. Фахретдинов, З. Хади).

*Ключевые слова:* коранические мотивы, сюжет, ислам, традиция, башкирская литература, тюркоязычные народы.

*Flur S. Sibagatov*

### **Influence of the Quranic tradition on the Bashkir literature of the beginning of the XX century**

*Abstract:* Until the 1920s, the Quranic motifs were an integral part of the literature of Muslim peoples. At the same time, this was the period of the spread among the Turkic peoples of new views on education and inclusion in European values. As a result, we see an interesting refraction of the Quranic motives: the Enlighteners understood perfectly well that for the development of the economy, culture and literature, it is necessary to rely on the best achievements of Eastern and Western cultures. The Quranic tradition is most often characteristic of M. Gafuri's creativity. During this period, a new concept of a literary hero is formed, reflected in many works (R. Fahretdinov, Z. Hadi).

*Key words:* Quranic motives, plot, Islam, tradition, Bashkir literature, Turkic-speaking peoples.

В творчестве большинства тюркских литераторов этого периода присутствуют коранические и религиозные мотивы, а по-другому, и

быть не могло, ведь ислам до 20-х годов XX в. был неотъемлемой частью самосознания и культуры мусульманских народов. Одновременно это был период распространения среди тюркских народов новых взглядов на образование и приобщения к европейским ценностям. Эти тенденции также нашли свое отражение в культурно-литературном процессе. Можно с уверенностью говорить о том, что появился новый взгляд на ислам [7: 167]. В широком плане он был связан с деятельностью Мухаммеда Абдо и Джемаль-ад-Дин аль-Афгани, а в тюркском мире — крымско-татарского просветителя Исмаила Гаспринского (Гаспралы), башкирского просветителя Ризаитдина Фахретдинова. Они одними из первых поняли, что для развития экономики, культуры и литературы необходимо опираться на наилучшие достижения восточной и западной культур.

Для того чтобы понять роль ислама и Корана в сюжетно-композиционном и тематическом обогащении национальной литературы, необходимо обратить внимание на следующие факты.

Во-первых, Коран и арабский язык (графика) неотделимы друг от друга, а письменность, как известно, влияет и на структуру сознания воспринимающего ее индивида.

Во-вторых, до революции 1917 г. преподавание в медресе и мектебах основывалось в основном на чтении Корана и хадисов, а также на знакомстве с фикх (мусульманским правом), нормами таджвида и т. д. В то же время освоение философии и постулатов ислама велось на примере таких поэтических памятников средневековой литературы, как «Кысса-и Мансур ал-Халладж» (X в.); «Кысса-и Йусуф» Кул Гали (XIII в.); «Мухаммадия» М. Челяби (1449); «Книга Бакырган», «Книга светопредставления», «Книга хадрате Марьям» С. Бакыргани; «Киссасе-л анбия» Н. Рабгузи (1311) и др.

В-третьих, кораническая традиция сформировала единый культурный фон в регионах Ближнего и Среднего Востока, Средней и Передней Азии, оказала основополагающее влияние на интеллектуальную жизнь башкирского народа. После провала насильственной миссионерской политики установилось относительное равноправие христианства и ислама, которое явилось сильным стимулом для развития мусульманской теологии. Единство веры и религиозной доктрины способствовало становлению единой мусульманской культуры, объединившей тюркоязычные народы Российской империи.

Следует учитывать также, что Коран является одним из крупнейших памятников мировой литературы и первым письменным памятником арабской прозы. Как отмечает М.Б. Пиотровский, «повествовательные отрывки, сказания, рассказы занимают большое место в коранических текстах всех хронологических периодов. Даже в самых ранних сурах есть упоминания неких древних героев, народов, намеки на какие-то легенды» [5: 25]. В сурах Корана присутствуют отдельные упоминания имен, пророков, и народов за которыми стоят известные сюжеты, одиночные эпизоды из известных повествований; краткие указания или изложение сути сказаний, наконец, более или менее подробное изложение одного или нескольких эпизодов из легендарных циклов о героях и народах.

Начало XX в. стало для башкирской литературы периодом создания первых национальных поэм. Эти поэмы основывались либо на фольклорном (Б. Мирзанов «Переворот», «Бесовская свадьба», М. Гафури «Скрытый клад»), либо на религиозном (Ш. Бабич «Газазил» (1916), М. Гафури «Адам в Иблис» (1910), «Рисалят» (1917), Б. Мирзанов «Илсе» (1917)) материале. Подобная картина наблюдается и в татарской литературе. Так, в центре поэмы «Хызыр» (1917) Г. Сунагаги, как и в «Илсе» Б. Мирзанова, стоит образ пророка Хызыра.

Использование коранических сюжетов в башкирской литературе можно рассмотреть на примере произведения Мажита Гафури «Адам и Иблис», в котором в сюжетно-композиционном плане были использованы четыре легенды: 1) сотворение мира (Коран 7:52–54, 10:3, 11:7–9, 25:59–60, 50:37–38); 2) Адам, история изгнания из рая (Коран 2:30/28–38/36, 7:10/9–25/24, 15:26–36, 17:61/63, 18:50/48, 20:115/114–124); 3) Иблис и его изгнание из рая в ад (Коран 2: 34/32, 7:11/10–18/17, 15:30–43, 17:61/63–64/66, 18:50/48, 2:116/115, 38:71–84/85); 4) история Кабила и Хабила (Коран 5:27/30–32/35). Анализ произведений показывает, что автор в некоторой степени был знаком и с Библией. Нашу мысль косвенно подтверждает наличие переводов Священного писания на старотюркский и опыт перевода Евангелий на башкирский язык [6].

В коранических преданиях повествуется, как в мифическое время возникли небесные светила, воздух, рельеф планеты (моря, реки, горы), растительный и животный мир, люди. Мифическое время — «начальное», «раннее», «первое время», «время первопредметов», перводействий, первотворений; оно предшествует эмпирическому (историческому) времени и представляется сферой первопричин последующих событий.

История сотворения — один из немногих мифологических сюжетов, распространенных у всех народов и во всех религиях мира. Часто встречается он и в Коране. «О том, что Аллах создал мир и как это делал, в Коране говорится часто, но не в виде специального рассказа, а среди других доказательств могущества Бога. Не менее, а может быть, и более важным, чем творение (халк), представляется там власть Аллаха (амр, малакут) над существующим миром. Эта власть продолжает начатое при творении, она постоянно поддерживает движение светил, течение вод, рождение плодов, животных и людей. Именно это описывается чаще и подробнее» [5: 30]. Однако, как именно это произошло, в Коране не упоминается.

В Коране упоминается только, что сотворение Богом земли, воздуха и природы происходит в течение шести дней. В первый день Аллах сотворил воздух; во второй — Солнце, Луну, звезды и ветер; в третий — живущих на суше и на море тварей, а также ангелов на небесах. В четвертый день Аллах дал всем существам еду, в тот же день с его соизволения начинают течь реки. В пятый день был сотворен рай. Только на шестой день Аллах сотворил первого человека. Об этом рассказывается в суре «ал-Хиджр» и отдельных аятах Корана.

Картина сотворения мира в произведении М. Гафури перекликается с коранической традицией и выполняет в кыссе роль экспозиции. Основываясь на Коране, автор утверждает, что Аллах создал мир за пять дней. После завершения описания мироздания, М. Гафури плавно переходит к шестому дню — истории сотворения первочеловека, Адама, и останавливается на этом более подробно:

Распустило с неба солнце лучи,  
Засветилась ночью луна,  
И решил он сотворить на поверхности земли человека.

*(Подстр. пер. автора)*

В Коране нет единого описания процесса сотворения человека. Там говорится о том, что первый на земле человек был сотворен «из звучащей глины» (Коран 15:26), о том, что Творец придал ему форму (Коран 95:4); и о сотворении из сгустка (Коран 9:1–2), сгустка крови «О люди! Если вы в сомнении о воскресении, то ведь Мы создали вас из праха, потом из капли, потом из сгустка крови, потом из куска мяса, сформованного или бесформенного, чтобы разъяснить вам это» (Коран 22:5). М. Гафури останавливается на последнем варианте — о сотворении

Адама из сгустка крови. Далее, опираясь на суру «ат-Тин», поэт показывает процесс приобретения человеком нынешнего облика

Создал Аллах Адама, плоть и кровь ему дал,  
По истечении многих лет Аллах Адаму душу дал.  
Говорят, Хода изначала сотворил Адама на земле,  
Лежал Адам там, войдя обличье человечье,  
Своей благодатью, дав душу и ум,  
Любимому Адаму научил множество имен.

*(Подстр. пер. автора)*

Описанный в Коране процесс сотворения первого человека, как и его отражение в арабо-мусульманских литературах, можно истолковать двояко. Во-первых, рассказ о сотворении человека соответствует канонам хронологии жанра «всеобщих историй», получившим широкое распространение на Востоке; во-вторых, «... образ тела служил точкой отчета и образцом для построения лексических моделей пространства, времени, социума, жилища...» [1: 29].

В коранических легендах повествуется о том, что после сотворения первочеловека Аллах пригласил всех ангелов и объявил свой амр (указ) о необходимости преклониться перед Адамом (Коран 15:28–29). Заранее предугадывая ответ ангелов, Аллах ознакомил Адама с названиями всех созданных им вещей. Затем Аллах предложил ангелам назвать имена вещей, однако они не смогли этого сделать. Только Адам блестяще справился с поставленной задачей. Тогда ангелы убедились в превосходстве Адама и пали перед ним ниц. М. Гафури следует за сюжетом данной коранической легенды:

Сотворением Адама не закончилась работа,  
Пришел ангелам указ о преклонении перед Адамом.

*(Подстр. пер. автора)*

Согласно коранической легенде, только один ангел, Иблис, не преклонился перед Адамом. Он вскрикнул, что ангел, созданный из огня, не станет преклоняться перед тем, кто создан «из звучащей глины». За это Аллах изгнал Иблиса из рая (Коран 15:30–35, 17:61–65, 18:50–52 и др.). Данная кораническая легенда также находит отражение в кыссе, а некоторые строки повторяются почти дословно:

Хода, когда спросил, почему он голову не склонил,  
Сказал Иблис: «Меня с огня, а его с глины создал.  
Почему должен склоняться перед ним?  
Если я лучше данного лица.  
Это дело не благоразумно», — сказал Иблис, голову не склоняя.  
«Нутро Адама и так ясно, не достоин он уважения», — сказал.  
«Как бы ни было, преклонение перед ним харам».  
*(Подстр. пер. автора)*

Еще одна кораническая легенда, используемая М. Гафури в кыссе, это сказание об Иблисе и его изгнании из рая в ад (Коран 2:34/32, 7:11/10–18/17, 15:30–43, 17:61/6364/66, 18:50/48, 20:116/115, 38:71–84/85). На данном сюжете основана также поэма Ш. Бабича «Газазил» (1916). Взяв за основу произведения кораническую легенду, автор точно следует за ней. Монолог Иблиса почти полностью совпадает с отдельными аятами суры «ал-Хиджр» (Коран 15:32–40):

Сказал Аллах: «Проклятье в тебе! Уйди! Не стой здесь.  
Брошу я тебя в ад со всем естеством».  
*(Подстр. пер. автора)*

Согласно коранической легенде, Иблис попросил Аллаха об отсрочке наказания до судного дня и получил ее. Иблис объявил, что будет использовать это время для того, чтобы вредить людям и сбивать их с истинного пути. Первой его жертвой стал Адам, обитавший вместе с женой в раю. Иблис нашептал людям, что дерево запрещено им потому, что, вкусив его плодов, Адам и его жена станут подобны ангелам и будут жить вечно. Адам и Ева нарушили запрет Аллаха, но бессмертными не стали, но были изгнаны из рая на землю. Отрывки этой коранической легенды мы находим в суре «Та ха» (Коран 20:117–122).

История Адама и Евы нашла широчайшее отражение в мировой литературе. Так, на Ближнем Востоке бытовали сборники и циклы различных связанных с этим «вечным» сюжетом преданий. Отголоски этих сюжетов мы находим и в башкирской литературе.

В Коране не сказано, как именно назывался плод запрещенного дерева. Только в трудах средневековых мусульманских теологов запретный плод был определен как колосья пшеницы [4: 202]. По мнению М.Б. Пиотровского, сюжет этой легенды во многом восходит к Библии:

«Библейский текст, к которому <...> в конечном счете восходит кораническое сказание, дошел до Корана в различных изводах иудейских, гностических и христианских преданий. В Коране есть и интересные прямые отголоски собственного текста Библии. Слова Иблиса о том, что плоды дерева даруют человеку вечную жизнь (Коран 7:20/19) сочетают в себе цитаты из фраз, восходящих к двум разным моментам библейского рассказа (Быт. 3:5–7, 22)» [5: 42].

В целом М. Гафури почти не отходит от сюжета коранической легенды. В V главе поэт ссылается, впрочем, на старые религиозные книги. Эти строки являются своего рода завершающими аккордами к коранической легенде об изгнании Адама и Хаввы из рая. Далее начинается новая сюжетная линия.

Кораническая легенда об Адаме, Хавве и Иблисе использована и в других произведениях М. Гафури. Так, в стихотворении «Живу, в темницу мира заточен...» (1915) размышления о нестабильном положении в обществе, об утрате людьми духовных ценностей наводят поэта на грустные размышления. По мнению Гафури, изгнание Адама и Хаввы из рая на землю стало карой для всего человечества:

Низвергнуты недаром божеством  
Адама с Евой жалкие сыны;  
Попрали истину, склоняясь перед злом,  
И за грехи навек заточены [3: 109].

В конце XIX – начале XX в. в тюркском мире просветители усмотрели в периодической печати основу для распространения идей просвещения. Например, в апреле 1883 г. в Бахчисарае вышел первый номер газеты «Тарджеман» («Переводчик»). Его выписывали почти все крупные медресе. Например, активными подписчиками и читателями газеты «Тарджеман» были многие башкирские просветители: Ахметшах Валиди, Р. Фахретдинов, М. Гафури и др.

«Тарджеман» не был первой тюрко-мусульманской газетой, еще в 1870 г. в Ташкенте издавалась газета «Туркестан вилайетенинг газети» («Туркестанская губернская газета»), в 1879–1884 гг. в Тифлисе — «Зийаи Кавказия» («Светский Кавказ»), но они не смогли оказать существенного влияния на тюркский мир.

Надо подчеркнуть, что газета «Тарджеман» издавалась на тюрки и русском языках. В дальнейшем эту идею подхватил ряд изданий начала

XX в. [2: 167]. Главной темой издания стали проблемы конфессионального образования, которое на тот период представлялось не соответствующим требованиям времени, ограничивающимся только подготовкой служителей религиозного культа. Газета печатала информационные материалы о новых методах школьного образования, о прогрессивных представителях мусульманского мира; поднимала вопросы о проблеме образования мусульманских женщин.

Рост национального сознания подтолкнул ряд представителей мусульманства к получению хорошего образования и изучению русского языка. Незнание языка ограничивало людей в должности: они могли работать лишь в медресе и в редакциях тюркских газет, а занимать государственные должности уже не могли. Поэтому представители образованных и обеспеченных слоев стремились отдать своих детей на обучение в гимназии. Эти тенденции нашли отражение в произведениях таких писателей, как Мажит Гафури, Ризаитдин Фахретдинов и др.

Джадидизм оказал заметное влияние на тюркоязычную литературу, и именно на его основе формируется новая концепция литературного героя, нашедшая отражение во многих произведениях начала XX в. Например, у Закира Хади есть очень интересное произведение «Зиганша-хазрат», главного героя которого в советский период трактовали как отрицательного. Но это весьма поучительное произведение. Когда-то Зиганша был обычным деревенским мальчиком из крестьянской семьи, которому отец постоянно говорил: «Будешь хорошо учиться, станешь муллой». Особое впечатление на мальчика произвела сцена, когда отец пригласил деревенского хазрата для совершения одного из ритуалов. Мальчик решил понаблюдать из-за занавески за гостем и отцом. Они вместе попили чай, потом мулла почитал Коран и получил от отца вознаграждение. Вот тогда семилетний мальчик открыл для себя простую, но весьма важную истину: оказывается, «труд муллы намного легче труда мужика». Именно это заставило его учиться: он блестяще окончил медресе в своей родной деревне, затем в соседней. Когда отец сказал, что у него нет возможности обучать его дальше, мальчик принимает решение самому учить состоятельных шакирдов, чтобы зарабатывать деньги для продолжения обучения. В результате он окончил медресе в Бухаре. Через какое-то время вернулся в родные края в должности преподавателя (хальфы). В конце произведения автор представляет его в качестве имам-мухтасиба. Таким образом, его мечта сбылась...

Это произведение очень показательное: оно говорит о том, что для одних людей в приоритете духовное, а для других — материальное. Но в жизненной реалии иногда материальное превалирует над духовным, что и хочет показать автор.

Схожая идея находит отражение и в произведении «Счастливая девушка» Закира Хади. Главный герой уезжает учиться в Казань, а возвращается в родную деревню на тройке лошадей. В чем суть произведения? Ислам запрещает получать нечестным путем прибыль и рекомендует довольствоваться малым. А Закир Хади и другие писатели показывают, что если человек получает блестящее образование, то он с помощью него может претендовать на изменение своего социального и материального статуса.

Веяния нового времени ощущаются и в творчестве Р. Фахретдинова. Например, возьмем его насихаты (наставления) для женщин и детей. Он считал, что это самое главное — наставить матерей на путь истинный, сделать так, чтобы они большее внимание уделяли воспитанию своих детей. По его мнению, влияние матери в первые годы жизни на ребенка больше, чем отца, который зачастую отсутствует, зарабатывая для семьи деньги. В статьях, адресованных молодежи, он призывает получать хорошее образование, т. е. не только уметь читать и писать на арабском и фарси, но и знать точные и гуманитарные науки, русский язык. Как и М. Абдо, Р. Фахретдинов отстаивает формулу «религия — мораль — общественное благополучие», которая достигается деятельностью высоко нравственных людей.

Коранические и религиозные мотивы можно обнаружить и в творчестве Шайхзады Бабич. Основные произведения поэта, как и многих современников, перекликаются с кораническими мотивами. В то же время во многих случаях они служат как бы для проведения определенных параллелей с каким-то важным событием. Например, «Поэтическое обращение к башкирскому народу», «Газазил», «Аллах или Иблис», «По случаю курбан-байрама» и др.

Повесть «Черноликие» Мажита Гафури считалась эталоном атеистической литературы, однако и там присутствуют религиозные мотивы. Например, Гали крапивицу представляет как вражеские войска, а себя — праведным халифом Али. Мальчик представляет, что в его руках не обычная палка, а волшебный меч Зульфакар, который, по преданию, имел волшебное свойство то увеличиваться, то уменьшаться. Используя

религиозные предания, автор не налагает на них положительную коннотацию, что было связано с адаптацией к новой политической обстановке. В стихотворении «Небесные песни» (1927), как и в поэме «Адам и Иблис», мы встречаем Адама и Иблиса, а также образ рабочего, т. е. это произведение является назирой (спором) с предыдущим его произведением «Адам и Иблис».

Таким образом, литература этого периода привлекает современных читателей простотой и актуальностью. Для нас важно, что ислам пропагандирует вопросы гуманизма и эти особенности религии необходимо рассматривать на основе художественных произведений. Творчество таких писателей, как З. Хадый, Р. Фахретдинов и др., интересно молодому поколению не только как литературное наследие, но и как стимул для получения достойного образования.

### *Литература:*

1. *Габышева Л.Л.* Слово в контексте мифопоэтической картины мира: Автореф. дис. ... д-ра филол. наук. М., 2003.
2. *Гафури М.* Адам и Иблис. Уфа, 1910.
3. *Гафури М.* Избранное. М., 1980.
4. *Климович Л.И.* Книга о Коране, его происхождении и мифологии. М., 1988.
5. *Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука, 1991.
6. Святое Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна на башкирском языке. Издание Британского и Иностранного Библейского общества. Казань, 1902.
7. *Сибгатов Ф.Ш.* Башкирская литература конца XIX – начала XX веков в связи тюрко-мусульманской культурой // Ватандаш. 2015. № 4. С. 167–171.
8. *Сибгатов Ф.Ш.* Раннее творчество Мажита Гафури в контексте типологии башкирской духовной литературы // Проблемы востоковедения. 2016. № 3 (73). С. 51–55.
9. *Творогов О.В.* Литература Древней Руси: пособие для учителей. М., 1981.
10. *Чалисова Н.Ю.* Классическая персидская литература // Изучение литературы Востока: Россия, XX в. М., 2002.

*Aliya S. Suleymanova*

**Nedim Gürsel'in "Akdeniz'de Bir Balkon"  
adlı öyküsünde Eros ve Thanatos**

**Abstract:** The author of the article believes that the concept of corporeality becomes often used in the Turkish literature in the last quarter of the 20<sup>th</sup> century. The works, which Turkish researchers call the "March 12" novels and the "September 12" novels, highlight the issue of pain and pleasure which were previously considered non-literary. The main character of Nedim Gürsel's novel finds a way of self-identification in sexual pleasure.

**Key words:** Nedim Gürsel, the Turkish novel, the psychological trauma, pain, pleasure, body, the concept of corporeality.

*A.C. Сулейманова*

**Эрос и Танатос в новелле Недима Гюрселя  
«Балкон на Средиземноморском побережье»**

**Аннотация:** Автор статьи полагает, что в турецкой литературе последней четверти XX в. актуализируется такой аспект современной философии, как концепт «телесности». Произведения, которые турецкие исследователи называют романами «12 марта» и романами «12 сентября», выдвигают на первый план нелитературные до того момента темы боли и наслаждения. Герой Недима Гюрселя в сексуальном наслаждении находит способ самоидентификации.

**Ключевые слова:** Недим Гюрсель, турецкий роман «12 марта», психологическая травма, боль, наслаждение, тело, концепт «телесности».

Türk yazar Nedim Gürsel 5 Nisan 1951'de Gaziantep'te öğretmen bir anne-babanın ikinci çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Ağabeyi Seyfettin Gürsel, tanınmış bir ekonomisttir. Annesi Leyla Gürsel ve babası Orhan Gürsel, İstanbul'da tanışmış ve Gaziantep'te evlenmişlerdir. Sanatçı ruhuna sahip olan her iki ebeveyn de okulda çalışmalarının yanı sıra edebi çeviri yapmakta ve kendi eserlerini yayımlamaktaydılar. Fransızca öğretmeni olan Or-

han Gürsel'in trafik kazasında trajik ölümü, on yaşındaki Nedim'i derinden sarsmıştır. O sırada Paris'te bulunan Leyla, derhal Türkiye'ye dönmüştür. Babasının ölümünden sonra artık bir anne ve iki oğuldan oluşan aile, İstanbul'a taşınmıştır. Burada Nedim, Galatasaray Lisesi'ne girmiştir. Nedim'in çocukluğu Balıkesir ve Manisa'da geçmiştir. Bir aydın ve hukukçu olan, Kur'an'ı en ince ayrıntılarına kadar bilen dedesi Ahmet Nedim Tüzün, Manisa'da yaşamaktaydı. Kur'an'ı dedesiyle okuyan Nedim, sansasyon yaratan "Allah'ın Kızları" romanını (2008) ona adamıştır. Balıkesir'de sokakla haşır neşir olan çocuk, Manisa'da doğa sevgisi kazanmıştır. Yazarın Balıkesir ve Manisa'da geçirdiği yılların hatıraları, otobiyografik kitaplarına yansımıştır. ("Sağ Salim Kavuşsak. Çocukluk Yılları") [3].

Böyle yaratıcı bir ailede büyüyen Nedim Gürsel'in edebi hayatının erken başlaması gayet doğaldır. 1960'ların sonlarından itibaren yazıları çeşitli dergilerde yayımlanmaya başlamıştır. Kısa sürede üne kavuşmuştur. 1976 yılında ilk öykü kitabı "Uzun Sürmüş Bir Yaz", Türkiye'nin en önemli edebiyat ödülü olan Türk Dil Kurumu Ödülü'ne layık görülmüştür.

12 Mart 1970'deki askeri darbeden sonra Nedim Gürsel, Lenin ve Gorkiy üzerine yazdığı bir denemeden dolayı yedi yıl altı ay hapis cezası istemiyle yargılanmıştır. Bu nedenle Nedim Gürsel, ivedilikle Paris'e göç etmek zorunda kalmıştır. Sorbonne Üniversitesi'nde çağdaş Fransız edebiyatı okumuş, burada Louis Aragon ve Nazım Hikmet'in şiirlerinin karşılaştırılması üzerine bir tez yazmış ve doktora derecesi kazanmıştır. 1979 yılında, yazar, memleketine dönmeye karar vermiş; ancak 12 Eylül 1980 darbesinden sonra tekrar Fransa'ya gitmesi gerekmiştir. Akademik kariyerine paralel olarak, Fransız "Le Monde" gazetesi ve Türk "Cumhuriyet" ve "Milliyet" gazetelerinde yazmıştır.

Nedim Gürsel, şu anda Fransa'da yaşamaktadır. Halen Sorbonne Üniversitesi'nde çağdaş Türk edebiyatı dersleri vermekte ve Fransa Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde Türk Edebiyatı Araştırma Bölümü başkanlığı yapmaktadır. Fransız PEN Kulübü ve Akdeniz Akademisi üyesidir.

Nedim Gürsel'in kaleminden kırk dört kadar kitap çıkmıştır. Bu kitaplar arasında, Nazım Hikmet ve Yaşar Kemal'in eserlerini araştırdığı bilimsel çalışmalar da vardır.

Sanatsal düzyazılarını Türkçe yazmaktadır; çünkü bu, bilhassa annesinin ölümünden sonra onu anavatanyla bağlayan tek şeydir. Kitapları yirmiyi aşkın dile çevrilmiştir. Gürsel'in edebi eserleri genel olarak öykü ve roman olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Öykülerinin ana konularının yalnızlık, melankoli ve cinsellik olduğu, romanlarının ise tarihsel roman türüne ait olduğu kabul

edilmektedir. Hem öykü kitapları, hem romanları, birçok kez Türk ve Fransız edebiyat ödülleri kazanmıştır.

Nedim Gürsel bugün hâlâ yargılanmaktadır. Türk Dil Kurumu tarafından ödüllendirilmiş olan ilk öykü kitabının 12 Eylül 1980'den sonra dağıtılması yasaklanmıştır. Nedim Gürsel'in en çok skandal yaratan romanlarından biri, "Allah'ın Kızları" dır. Bu romanı nedeniyle yazar, Salman Rushdie ile karşılaştırılmıştır. Türk muhafazakar ve dini çevreler, Nedim Gürsel'i Peygamber'e hakaret etmekle suçlayıp ona dava açmıştır. Sonuç olarak, yazar, yine romanın sayfalarında dinî savaşı kışkırtmakla suçlanmıştır.

Ele aldığımız öykü, 2002'de yayımlanmış olan "Öğleden Sonra Aşk" adlı öykü kitabında yer almaktadır. Hem eleştirilenlere hem yazara göre, bu kitaptaki öyküler, öncelikle fiziksel aşk ve biraz da romantizm üzerinedir. Kimi sıradan okurların bu eseri okuyarak boşuna zaman harcadıklarını düşünmeleri de ilginçtir [5].

"Öğleden Sonra Aşk" kitabındaki öyküler, sanatsal açıdan belki kusursuz değildir; ancak tematik olarak çok çeşitlidir. Sanat tuvalinin bilinçli erotizasyonunun arkasında mevcut sosyo-politik sorunlar (Kıbrıs'ta yaşayan bir Türk erkeği ile bir Rum kadının aşkını anlatan öykü, ya da harap ve yıkık Saraybosna'dan bir kızın hikayesi) ve dünya tarihinin sorunları ("Sadullah Paşa ve Necibe Hanım", "Duvar" öyküleri) saklıdır. Bununla birlikte, bizim görüşümüze göre bu öykülerin ortak çizgisi, "12 Mart Travması" denilen olgu, yani önce 1970'te sonra 1980'de yaşanan toplumsal olaylardır<sup>1</sup>.

"Akdenizde Bir Balkon" başlıklı öykünün eylemi zamanımızda gerçekleşse de kahramanı ve buna bağlı olarak okuyucuyu da o dönemin olaylarına döndürmektedir. Kırk yaşlarında bir Türk olan kahraman, Türkiye'nin Akdeniz kıyısındaki otellerden birine gelir. Orada güneşlenip yüzerek ve Avrupalı kız arkadaşıyla sevişerek vakit geçirir. Metinde, bir yandan, cinsel sahneler tasvir edilirken, diğer yandan, yakıcı güney güneşinin ışıklarının altında keyif içinde sere serpe yatan ve partneriyle sevişmekte olan kahramanın aklında neredeyse yirmi yıl öncesine ait olaylar canlandırılmaktadır.

İlk paragrafta şunu okuruz: "Yine de biliyordu, bu yörede, bu korkunç saatte göz açtırmaz güneş. Korkunç saat... korkunç günler... anımsamak istemediği o korkunç zaman dilimi... <...> Copla ırzına geçilen genç kadın ağlar, bir dost işkencede konuşur, dağda patlayan silahla yere yıkılır kurtuluş savaşçısı. Gerökten bu kurtuluş savaşı mıydı, yoksa gençlik hezeyanları?" [4: 139].

<sup>1</sup> Burada biz "12 Mart Travması" olarak 20. yy'ın ikinci yarısında Türk toplumunun siyasi nedeniyle yaşadığı tüm psikolojik travmaları kastetmekteyiz.

Daha sonra okur, kahramanın yıllar önce tutuklandığını, işkence gördüğünü, arkadaşlarına işkence altında ihanet ettiğini ve serbest bırakılır bırakılmaz şu anda bulunduğu bu güney kentine geldiğini öğrenir. Burada bir akrabasının evinde saklanır, sonra ülkesini terk ederek Avrupa'ya gider. Parasızlıktan ziyade hafızasına kazınan kavurucu güneş, onu Avrupa'da gittikçe daha kuzeye sürükler. Sarışın ve mavi gözlü kız arkadaşıyla tanışmaya kadar ağır hatıralarından kaçmak zorunda kalmıştır.

Karşılaşmalarının ilk dakikasında, ihanet edip sonra hiç aramadığı arkadaşlarının yaşadığı, askerlere bıraktığı ülkesine ancak onunla geri dönebileceğini anlar. Burada söz konusu olanın kahramanın pişmanlığı değil, başka bir şey olduğu düşünülmektedir.

Bir yerden bir yere savrulma ve sürgün motifleri, kahramanın kaybetmiş olduğu ruhunu yani kendini aradığını göstermekte, geçmişten ve günümüzden anların birbirini kestiği sanatsal yöntem ise kahramanın perişan ruh halini vurgulamaktadır.

Kahramanın memleketine, bu küçük kasabaya ne için dönmesi gerekmektedir? Ne yazar ne de kahraman cevabını gizler: Kadının ağzına boşalırken, “12 Mart travmasının” acı verici sonuçlarını belleğinin dışına itmeye çalışmaktadır.

“Aynı anda işkencedeymiş gibi geriliyor gövdesi. El, erkekliğini alıp tartıyor, dile veriyor sonra. Islak, kaygan dil, vuruşlarıyla diriltiyor onu. Birden inlemeye başlıyor. Küçük çıgıllıklara, giderek bir haykırışa dönüşüyor inleyişi. Cereyan hayalarından beynine doğru akıyor. Yıllar önce orasından teslim olmuştu cellada, şimdiyse bir kadın yine orasından teslim alıyor. Aşkın teslim almak olduğunu düşünüyor. Belki de teslim olmaktır, diye geçiriyor içinden son bir çabayla, aşk teslim almak değilse teslim olmaktır. Dağlar yine mavi, güneş yakıcı. Ama ne dağları görüyor artık, ne çıplak teninde güneşi hissediyor. Dünya teslimiyet yerinden ibaret. Dünya bir akış, bir haykırış şimdi, bitmeyen bir tükeniş” [4: 145–146].

İncelediğimiz öykünün, yalnızca psikolojideki ikame yönteminin sanatsal bir şekli olarak görülmemesi gerekmektedir. Bu öykü, modern felsefenin bir hususu olan “bedensellik” kavramını da ortaya koymaktadır.

Modern Batı kültüründe, merkezine bedeni alan konulara ilgi giderek artmaktadır. Araştırmalarda, hayatın en farklı yönlerini kavramaya çalışırken kimi zaman beden bir öncelik haline gelir. Beden, pratik, bilimsel ve sanatsal amaçlarla tema haline getirilmektedir. Kültürel ve felsefi söylemler çerçevesinde, beden artık gerçek fiziksel bedenle tam olarak uyuşmayan bir yapı olarak or-

taya çıkmaktadır. Bedensellik kavramının içeriğine, beden, onu fiziksel gerçekliğinden öte bir şeye dönüştüren toplum ve kültür tarafından modellenen bir madde olarak algılanması girmektedir. Başka bir deyişle, insan bedeni, kültür ve toplumun canlı bir simgesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda, beden, insanın kendisiyle özdeşleşmesi için aracı görevi görmektedir.

Fakat bu aracılık misyonu aynı zamanda insan özünü keşfetme deneyimine dönüşmekte, vücudun her reddedilişi ise insanı manevi bir varlık olarak tanımlamamızı imkansız kılmaktadır.

Kendini bu şekilde toplamanın ve deneyimlemenin gerekliliği, öncelikle varoluşun iki zıt kutbunun – zevk ve acının – geliştirilmesinden kaynaklanmaktadır.

“Yaşamı devam ettirme içgüdüğü ve ölüm içgüdüğü tarafından farklı yönlerle, Eros ve Thanatos'a yönlendirilen insan benliğinin ikiliğini vurgulayan Freud, katkıda bulunmuştur” [1: 21].

Geçmişin sanatında, genel olarak yüksek kültürde olduğu gibi, maneviyyatın ağır basması ve hatta egemen olmasının temelinde seyir ve sembolik ifade ilkeleri bulunmaktaydı. Geçmişteki yüksek kültürde bedenin eksikliği, bedenin hem zevk hem şiddet fazlalığı içinde aktüel hale gelmesine yol açmıştır. Zevk ve acıyı deneyimleyip idrak etme sürecinin etkinleşmesinde aslında aşk ve ölüme dokunup onları kavramanın yolunun arayışı vardır. Cinsel pratiklerde gizli bir enerji kaynağı aranmakta, insanın nihai sınırını idrak etmenin yolu ise acıda keşfedilmektedir. Standartlaştırılmamış, kendine özgü bir hayata kavuşma umuduyla bedeni acıyla sınama ve şiddet eğilimi, modern özdeşlik tipini git gide daha çok karakterize etmektedir. Bedenin ayrılmaz bir unsuru olduğu varoluşun gerçekliğinin deneyimi, acıyla özdeşleşmeye başlamaktadır.

Böylelikle, “Akdeniz’de Bir Balkon” öyküsünde, acıyla zevkin birleşmesi örneğiyle çağdaş Türk edebiyatı ve kültürü için aktüel olan iki hususun altını çizmekteyiz.

1. 12 Mart 1970 olaylarına ve müteakip baskılara adanmış eserler, o zamana kadar edebi olmayan acı ve haz konularını Türk edebiyatının tarihinde ilk defa<sup>2</sup> ön plana çıkararak “bedensellik” kavramını güncel hale getirmektedir. Böylece, Türk edebiyatında ve daha da geniş anlamda kültüründe, iktidarla ilgili yeni fikirler ve iktidarın yeni kuralları kök salmaktadır. “Bundan sonra, devlet, tebaanın ona ne kadar itaat ettiğini takip etmek istemektedir” [1: 19]. Başka bir deyişle, edebiyat, şiddet uygulama tekelinin tamamen devlete geçtiğini doğrulamaktadır.

<sup>2</sup> Söylemek gerekiyor ki “bedensellik” teması ilk defa Ahmet Hamdi Tanpınar’ın “Huzur” romanında geçmiştir [2: 63].

2. “Her uygarlık, insan özünün doğal tezahürleriyle — öznenin özdeşliğine kavuşmasına ve toplumun diğer üyeleri ile ilişki kurmasına imkan veren beden ve yaşamın cinsel alanıyla — olan ilişkisini belirlemeye çalışmaktadır. Fiziksel beden, kişiliği tensel zevklerin esaretinde tutmakta, fakat aynı zamanda kişiliğin, topluluğun bir üyesi olmasını sağlamaktadır. O, her türlü politikanın bir nesnesi, simge ve işaretlerin uçsuz bucaksız alanının bir parçacığdır” görüşü vardır [1: 19]. Bu açıdan, analiz edilen öyküde, acının tahrip ettiği kahraman, sadece tensel zevk, orgazm yoluyla kendini kişilik olarak yeniden kurabilmekte, özdeşliğine kavuşabilmektedir. Orgazmın küçük bir ölüm ya da bir ölüm provası olduğu hakkında yaygın bir sanıyı hatırlayacak olursak işkence sırasında penisinden elektrik akımı geçirildiğinde sembolik bir ölüm yaşamış olan ve ondan sonra yeniden dirilemeyen kahramanın (arkadaşlarına ihanet ettiği, yani kişiliğini yok ettiği için), orgazm sırasında ikinci kez simgesel olarak ölecek, artık simgesel olmayan gerçek bir dirilme ve kendine kavuşma şansı vardır. Yani burada tensel zevk, öznenin kendi kendisiyle özdeşleşmesinin bir yolu olmaktadır.

3. Ve sonuç olarak, Türk edebiyatında başka bir özdeşleşme yolu daha — acı yoluyla özdeşleşme — olduğunun altını çizeceğim. Örneğin, Erdal Öz’ün “Yaralısın” romanında (1974) aynı işkenceye maruz kalan kahramanın, sıradan Türk halkının bir parçası olarak kendini idrak etmesi için simgesel olarak ölüp yeniden dirilerek kendine özgü bir kabul (inisiyasyon) ritüelinden geçmesi gerekmektedir.

### ***Литература:***

1. *Мюшембле Р.* Оргазм, или Любовные утехы на Западе. История наслаждения с XVI века до наших дней / пер. с франц. О. Смолицкой. М.: Новое литературное обозрение, 2009.

2. *Пылев А.И.* Ахмед Хамди Танпынар и его роман «Спокойствие» (о некоторых стилистических особенностях формы и содержания произведения) // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13: Востоковедение. Африканистика. 2011. Вып. 4. С. 51–65.

3. *Alkan Burcu.* Nedim Gürsel // [http://cetobac.ehess.fr/docannexe/file/1448/burcu\\_biographie\\_nedim\\_1pass\\_bacg.pdf](http://cetobac.ehess.fr/docannexe/file/1448/burcu_biographie_nedim_1pass_bacg.pdf)

4. *Gürsel Nedim.* Öğleden sonra aşk. İstanbul, 2007.

5. Kitapyurdu // <https://www.kitapyurdu.com/kitap/ogleden-sonra-ask/49781.html>

*Т.И. Султанов*

**Слово о тюркологе С.Г. Кляшторном (1928–2014).  
К 90-летию учителя и друга**

*T.I. Sultanov*

**In memory of Turkologist S. G. Klyashtorn (1928–2014).  
To the 90<sup>th</sup> anniversary of the teacher and friend**

Всему сущему на Земле дан предел: одежде и пище, белой ночи и живым существам. Когда достигается предел, наступает смерть. Смерть — это финальная точка бытия на Земле. Никто не знает, есть ли загробная жизнь там, в потустороннем мире, а если есть, то какова ее природа. Но здесь, в нашем мире, действует правило “*Letum non omnia finit*” («Смерть еще не конец»). Тут, на планете Земля, смерть есть одновременно и жизнь в другой форме ее проявления: усопший человек продолжает жить в памяти людей, поколений людей, благодаря творениям своих рук, ума и сердца.

Ведь и впрямь земная жизнь человека определяется не количеством прожитых лет, а тем, какую он оставил по себе память. А память бывает хорошей и худой, доброй и злой. Память о Сергее Григорьевиче Кляшторном добрая; она даже с некой грустинкой, с горьким привкусом сожаления, что он, проницательный ум, вот уже несколько лет как ушел в историю.

Ушедших в мир иной надо помнить и вспоминать. В каждую эпоху значительных ученых немного. С.Г. Кляшторный — из их числа. Его научные труды продемонстрировали миру науки высочайшую квалификацию автора и стали поистине золотым фондом советского и российского востоковедения. Выражение «золотой фонд востоковедения» в моем понимании означает здесь, что книги С.Г. Кляшторного всегда должны быть доступными всем исследователям Центральной Азии. Как в продуктовых магазинах всегда есть в продаже хлеб и соль — важнейшие продукты питания людей, — так и в книжных магазинах страны должны быть в продаже книги проф. С.Г. Кляшторного. Ибо разыскания

Сергея Григорьевича в области этнокультурной истории тюркских каганатов и раннесредневековой истории Центральной Азии, бесспорно, еще долгое-долгое время будут не только приоритетными, но и незаменимыми для всех исследователей Центральной Евразии.

В добавление к сказанному напомним, что и человеком он был обаятельным. На Сергея Григорьевича можно было смотреть до-о-олго, как на текущую воду или на горящий огонь, он никогда не раздражал. Его любили, даже когда он стоял спиной. Лично мне никогда не приходилось видеть Сергея Григорьевича угрюмым или излишне строгим. Его отличали располагающая к себе внешность, уравновешенный характер и спокойные манеры. Шутил редко, но юмор ценил и иногда сам, по случаю, выдавал байки. Вот случай.

Было это в конце 80-х. Мы вдвоем вышли из Сектора тюркологии и монголистики и в коридоре Института археологии встретили знаменитого профессора А.М. Беленицкого. Он уже тогда редко посещал Институт: у него было слабое зрение и память. Поздоровались.

А.М. — Что нового, Серёжа?

С.Г. — Да вот, Александр Маркович, анекдоты про Вас рассказывают.

А.М. — Анекдоты?! Про меня?! Какие?

С.Г. — Идете вы на работу, на углу Халтурина и Запорожского переулка заходите в гастроном, подходите к рыбному отделу и говорите продавцу: «Мне, пожалуйста, два эклера».

Продавец – Гражданин, у Вас что-то с памятью?! Эклеры продают там, напротив, в булочной.

Приходите в Институт и по пути к себе в Сектор заходите в кабинет директора В.М. Массона.

В.М. — О-о-о! Александр Маркович. Давненько не виделись Что нового?

А.М. — Да вот только что со мной произошёл интересный случай. Тут за углом я зашел в булочную, подошел к продавщице и говорю: «Мне, пожалуйста, два эклера».

В.М.— А что тут интересного-то? Иногда я тоже там покупаю эклеры.

А.М. — Да-а?!?... А ведь было так смешно.

Однажды за чаепитием в Секторе тюркологии и монголистики ЛО ИВ АН речь зашла о происхождении слова «краснобай». Было предло-

жено несколько вариантов. Наконец, под редакцией С. Г. Кляшторного «чайная» этимология слова была сформулирована так: краснобай — среднеазиатский феодал, перешедший на сторону советской власти.

Свидетельствую как очевидец, что Сергей Григорьевич на самом высоком профессиональном уровне решал и главную задачу профессора Университета — быть идейным вдохновителем, научным руководителем и надежным наставником взыскующей молодежи. Одним словом С.Г. Кляшторный был творцом: творил добро и человеческие судьбы. И в России, и в странах бывшего советского Туркестана у Сергея Григорьевича осталась армия учеников и почитателей его таланта. Они почтительно называют его Улуг устад («Великий Учитель») и высоко чтут память тюрколога С.Г. Кляшторного.

Сам я тоже из птенцов гнезда С.Г. Кляшторного и любил его искренне, нежно, как любит благодарный *мюрид* своего благородного *муршида*. Хорошая память о Сергее Григорьевиче — незабвенном учителе и друге — будет жить во мне, пока я не остыну.

*Д.М. Тимохин*

**Тюрки в военном и административном аппарате  
Хорезма в XII – начале XIII вв. По данным  
арабо-персидских источников**

*D. M. Timokhin*

**The Turks in military and administrative apparatus in Khorezm  
of XII – early XIII centuries. According to Arab-Persian sources**

История Хорезма в годы правления династии Ануштегинидов тесно связана с кочевыми тюркскими племенами Дешт-и Кыпчака: начиная с хорезмшахов Абу-л-Фатха Ил-Арслана (1156–1172), Султан-шаха Махмуда и Ала ад-Дина Текиша (1172–1200) тюркские племена активно призываются на хорезмийскую службу, а при их наследниках, хорезмшахе Ала ад-Дине Мухаммаде (1200–1220) и Джалал ад-Дине Манкбурны (1220–1231), становятся главной военной опорой Хорезма. Исследователи истории Хорезмийской державы указывали на этот факт, предлагая при этом качественно разные оценочные характеристики данного исторического явления. Лишь в отдельных работах, например у З.М. Буниятова, можно встретить качественный анализ присутствия представителей тюркских кочевых племен в государственной и военной системе Хорезма в период с XII – по начало XIII в. Наша задача не столько выделить те должности в военном и государственном аппарате, которые занимали представители указанных кочевых племен, сколько проанализировать сам этот процесс, проследить его динамику и дать ему исчерпывающую, насколько это возможно, характеристику.

Присутствие представителей тюркских кочевых племен в государственной и военной системе Хорезма в период с XII – по начало XIII в. наиболее полно было отражено в арабо-персидских исторических сочинениях. Среди них необходимо выделить две группы текстов: первая из них названа нами «ранними» памятниками, исходя из времени напи-

сания и также потому, что в них авторы в основном описывают события до начала XIII в. Это сочинения Захир ад-Дина Нишапури [12], Садр ад-Дина ал-Хусайни [5], Мохаммада Раванди [13], ибн Исфандийара [9]. Ко второй группе условно «поздних» источников относятся труды ал-Бундари [8], Ибн ал-Асира [1], ан-Насави [4], Джувейни [3], Джузджани [7] и Рашид ад-Дина [5].

Как указывают арабо-персидские источники, представители тюркских кочевых племен Дешт-и Кыпчака переходят на хорезмийскую службу, и это становится массовым явлением уже в годы правления хорезмшаха Абу-л-Фатха Ил-Арслана (1156–1172). Последний, вступив в войну за «сельджукское наследство» с кара-китаями, заключил союз либо с карлуками [5: 131], либо с кыпчаками [14: 239]. Так или иначе, было положено начало переходу на хорезмийскую службу кочевых тюркских племен, что станет фактической точкой отсчета формирования новой военной и политической элиты внутри Хорезма. В дальнейшем мы видим начало процесса включения кочевой тюркской аристократии и в состав военной элиты Хорезма, начиная с 1160 г. [5: 131–132].

Вторая волна миграции тюркских кочевых племен на территорию государства Хорезмшахов происходит при Ала ад-Дине Текише (1172–1200) и ознаменовывается женитьбой последнего на Теркен-хатун, которая была, по мнению З. М. Буниятова, дочерью кыпчакского хана Джанкиши [2: 62]. Благодаря этому данный правитель Хорезма максимально насыщает северные границы своего государства тюркскими военными соединениями [6: 158], и этот процесс продолжается и после смерти Ала ад-Дина Текиша [10: 649]. Еще одним моментом, касающимся присутствия тюркских кочевых племен в Хорезмийской державе, следует признать изменения не только военной элиты этого государства, но качественную эволюцию занимаемых тюрками должностей. Начиная с правления хорезмшахов Ир-Арслана и Ала ад-Дина Текиша кочевые тюркские племена составляли основу армии этих правителей, а представители кочевой аристократии имели высокое положение среди военной элиты Хорезма. Однако выходцы из среды кочевых тюрков не занимали высоких постов в административной системе Хорезмийской державы, т. е. в системе политического управления при Ир-Арслане и Ала ад-Дина Текише [2: 94]. При этом среди дворцовых и государственных должностей существовали и такие, особенно при хорезмшахах Ала ад-Дине Мухаммаде и Джалал ад-Дине Манкбурны, которые занимали преимуще-

щественно выходцы как раз из тюркской среды: речь идет, прежде всего, о должности хаджиба [4: 206; 11: 23; 3: 339] и амир-ахура [4: 141]. А в годы правления хорезмшаха Ала ад-Дина Мухаммада существенно расширяются полномочия и управленческие возможности выходцев из среды тюркских кочевых племен, в частности они становятся наместниками городов и прилегающих к ним территорий [4: 79].

Таким образом, мы постарались на материале арабо-персидских источников проследить эволюцию присутствия представителей тюркских кочевых племен Дешт-и Кыпчака в военной и политической системе Хорезма в указанный исторический период. К концу династии Ануштегинидов именно они занимали ключевые военные и придворные должности, а также были полновластными наместниками отдельных городов и регионов.

#### **Примечания:**

1. *ал-Асир ибн*. Ал-Камил фи-т-тарих. «Полный свод по истории». Избранные отрывки / пер. П.Г. Булгакова, Ш.С. Камолиддина. Ташкент, 2006.

2. *Бунятов З.М.* Государство Хорезмшахов-Ануштегинидов 1097–1231 гг. М., 1986.

3. *Джувейни*. Чингиз-хан. История завоевателя мира / пер. Е.Е. Харитонова. М., 2004.

4. *ан-Насави*. Жизнеописание султана Джалал ад-Дина Манкбурны / пер. З.М. Бунятова. Баку, 1973.

5. *Рашид ад-Дин*. Сборник летописей: в 3 т. / пер.: А.К. Арндса, Ю.П. Верховского, О.И. Смирновой, Л.А. Хетагурова. М., 2002. Кн. 1–2.

5. *Садр ад-Дин 'Али ал-Хусайни*. Ахбар ад-Даулат ас-Селджукийя (Зубдат ат-таварих фи ахбар ал-умара ва-л-мулук ас-селджукийя) («Сообщения о Сельджукском государстве». «Сливки летописей, сообщающих о сельджукских эмирах и государях») / пер. З.М. Бунятов. М., 1980.

6. *Baha ad-Din Mohammad ibn al-Bagdadi*. at-Tavassul ila at-Tarassul («Книга искания доступа к деловой переписке»). Tehran, 1937.

7. *Djuzdjani*. Tabakat-i Nasiri / Trad. H.G. Raverty. Calcutta, 1960. Vol. 1–2.

8. Histoire des seldjoudes de l'Iraq par al-Bondari d'apres Imad ad-din al-Katib al-Isfahani // Recueil de textes relatifs a l'histoire des seldjoudes / Ed. M. Th. Houtsma. Vol. II. Leiden, 1889.

9. *Ibn Isfandiyyar*. Tarih-i Tabaristan. Tehran, 1941. J. 1–4.
10. *Khondamir*. Tarih-e habib. Tehran, 1954. J. 1–3.
11. *Natanzi Moin ad-Din*. Montahab at-tavarih-e Moini. Tehran, 1957.
12. *Nishaburi Zahir ad-Din*. Salguk-name. Tehran, 1953.
13. *Ravandi Mohammad*. Rahat as-sudur va ayat as-sorur. Tehran, 1955.
14. *Tābakāt-i-Nāṣirī*. A General History of the Muhammadan Dynasties of Asia, Including Hindustan; from A.H. 194 (810 A.D.) to A.H. 658 (1260 A.D.) and the Irruption of the Infidel Mughals into Islam / by Minhāj-ud-dīn, Abū-'Umar-i-'Usmān; transl. from original Persian manuscripts by H.G. Raverty. London, 1881. Vol. I. XLIX.

*Н.Х. Турсунова*

### **О художественной интерпретации национальных ценностей в драматургии**

**Аннотация:** В данной статье исследованы теоретические взгляды на фольклоризмы в узбекской драматургии за последнее время, на их поэтические функции в национальных ценностях и художественных вымыслах, в фольклорной стилизации, в изображении исторических личностей и места художественных событий, связанных с ними, в сюжете драматического произведения.

**Ключевые слова:** драма, образ, национальные ценности, праздник цветов, сюжет, мотив, персонаж, события, дуэт, Навруз, обряд, переживания.

*Nasiba Kh. Tursunova*

### **About the analyses of national values in the dramaturgy**

**Abstract:** Folklores in the latter period of Uzbek dramaturgy and their poetic functions, national values, and artistic composition, the stylization of folklore, historical people, how the artistic events, relating to them settle in the plot of dramatic creative work. The opinions, mentioned above, are theoretically investigated in this article.

**Key words:** drama, image, national value, flower site, plot, motive, personage, events, vocal duet, Navruz, ceremony, feelings.

В литературе тюркских народов драматургия получает духовную пищу от фольклора. Народное творчество играет важную роль основания жанра поэтической драмы.

Такие элементы, как зрелищность, театрализованность и эмоционально-эстетическое воздействие присущие жанру драмы и театральному искусству, имеют место и в обрядах нашего народа, связанных с традиционным календарем. Особенно традиционные театрализованные представления, проводимые в связи с началом года — праздником Навруз, обряды Праздника тюльпана, Праздник красного цветка, обряды вызывания и прекращаения дождя, вызывания и прекращаения ветра,

народные гулянья, связанные с праздниками сбора урожая, и другие календарные обряды имели свою драматургию и сценическую трактовку. Сценическая трактовка фольклорных произведений, связанных с Праздником цветов, традиционно проводимым ежегодно весной, тоже входят в число таких древних жемчужин.

В музыкальной драме «Гули и Навои» знаменитого узбекского литературоведа, академика Н. Каримова, созданной на основе народных сказок, важное место занимают веселья, развлечения, организованные между парнями и девушками в народных гуляньях, проводимых в празднике Навруз.

И в эпоху Алишера Навои стало традицией празднование весеннего праздника Навруз: в местах массового гулянья народа проводились различные стихотворные соревнования. Здесь необходимо отметить, что Алишер Навои оставил много сведений об обычаях и обрядах, проводимых среди народа в канун праздника [1: 199–200].

Фольклорные детали места и времени, используемые в драме «Гули и Навои», служили оживлению обстановки действия. Так, Навои и Дарвешали, идя по парку, слышали плач парней и девушек, пришедших с целью посещения могилы своих родителей. [2: 66–68.]

Как отмечает фольклорист М. Жураев, «обычно перед праздником начала года люди очищали могилы своих близких от мелкого хвороста, один из старейшин читает молитву за упокой души покойных, женщины исполняли песни и вспоминали умерших» [2: 96].

В музыкальной драме в местах массового гулянья народа между парнями и девушками проводятся стихотворные соревнования. В подобных соревнованиях проявляется народная специфика Навруза. Это празднование начала года и весны, во время которого звучат пожелания удачного нового трудового сезона, чтобы он был плодородным и богатым. Свадебные песни и частушки наряду с выражением главных идей драматического произведения выполняли художественно-эстетические задачи.

Элементы фольклора выполняли эстетическую функцию по формированию сюжетной системы, художественной трактовке исторического факта. Символы красного цветка и полевого мака, используемые в народных песнях, — олицетворение Гули и ее подруг, соловей — олицетворение Алишера и его друзей. Художественное выражение идеи произведения сочетается с народными песнями. По наступлении нового

дня — Навруза, звучит песня с пожеланием благоденствия: «Пусть всегда все будут здоровыми, чтобы никто никогда не видел зла и в следующем году этот праздник встречали без потерь».

Фольклор, использованный в драматическом произведении, выполняет следующие поэтико-эстетические задачи: создается национальный колорит, речи героев драмы обогащаются яркими образами, что помогает в раскрытии характера героев, обеспечивается сочетание художественного изображения и литературной идеи.

### *Литература:*

1. *Алишер Навоий*. Мукаммал асарлар тўплами. Т. 16. Тошкент, 2000.
2. *Жўраев М.* “Ўзбек мавсумий маросим фольклори”. Тошкент: Фан, 2008.
3. *Каримов Н.* Гули ва Навоий (мусикали драма) Мукаддимаси // Шарқ юлдузи. Тошкент, 2013. № 6. С. 66–67.

Ф.Г. Хисамитдинова

## Мусульманский святой, прорицатель *авлия* в башкирской мифологии

**Аннотация:** В настоящей статье делается попытка описать и проанализировать верования башкир, связанные с мусульманским святым *авлия*. Персонаж *авлия* у башкир получил локальное фольклорно-религиозное оформление. Башкирские *авлия* представляют собой синкретичный образ. Многие *авлия* являются мифологизированными реальными мусульманскими деятелями.

**Ключевые слова:** *авлия*, башкирская мифология, святой, прорицательские функции, могилы *авлии*, *ишан*.

Firdaus G. Hisamitdinova

## Muslim st., prague of *avliya* in the Bashkir mythology

**Abstract:** In this article an attempt is made to describe and analyze the beliefs of the Bashkirs associated with the Muslim saints *avliya*. The character of *avliya* from the Bashkirs received a local folklore and religious design. Bashkir *avliya* are a syncretic image. Many *avliyas* are mythologized real Muslim figures.

**Key words:** *avliya*, Bashkir mythology, Muslim saint, prophetic functions, graves of *Avliy*, *Isha*.

В башкирской мифологии особое место занимают святые, прорицатели. Они представлены как общетюркскими, башкирскими, так и мусульманскими персонажами, получившими, однако, локальное фольклорно-религиозное оформление. К ним относятся такие персонажи, как *әүлиәләр*, *әмбиәләр*, *ғәйеп-ирәндәр*, *изгеләр* и др. Ср.: *Кор кот ата* — «святой, покровитель, прорицатель, прародитель». Зафиксирован, кроме башкир, у казахов и огузских тюрков; *Фәйишә* — Фатима / *Әйишә* — Батман — «святая, покровительница женщин, детей и больных». Кроме башкир, персонаж зафиксирован в мифологии татар и народов Центральной Азии. Персонаж восходит к мусульманским святым женщинам Айше

и Фатиме; *Зэйнулла ишан* — святой, предсказатель, знахарь; башкирский религиозный деятель второй половины XIX и начала XX в., суфий, введенный в круг святых учениками и последователями [12: 155–169].

Предварительный просмотр словаря башкирской мифологии позволяет говорить о том, что группа святых, связанных с мусульманскими воззрениями башкир, составляет довольно большую группу. Среди них наиболее распространенную группу составляют персонажи, называемые у башкир *әүлиә* — авлия. Термин *әүлиә* восходит к арабскому *аулийа* (ед. ч. — вали) — «святые, находящиеся под покровительством Аллаха, близкие, друзья Аллаха» [9: 34].

В башкирском языке слово *әүлиә* зафиксировано в значениях «святой, ясновидящий, провидец, прорицатель, предсказатель; добрый, безгрешный, хороший человек» [1: 980].

Святой *әүлиә*, судя по материалам башкирского фольклора, обычно встречается в облике седобородого старца в белом или зеленом одеянии. На голове авлии, по представлениям башкир, бывает белая чалма, а в руках — длинный зеленый посох. Например, в эпосе «Кузыйкурпес» о святом старце авлия говорится следующее: «... *улар янына бер карт килеп туктай. Ул өстөнә йәшел сапан кейгән, башына зур аҡ сәллә ураган, кулына үзәнән озон таяк тоткан...*» [6: 69]. «К ним подошел один старик. Он был в зеленом чапане; на голове у него была большая белая чалма, а в руках он держал длинный, выше себя, посох»

По рассказам башкир, святые авлия могут предотвращать беды, лечить болезни, предсказывать будущее, творить чудеса, перемещаться в пространстве, переноситься в отдаленные области, читать мысли человека, указать место, где находится пропавшая вещь или человек, и др. Кроме этого, святые авлия, по представлениям башкир, являются посредниками между людьми и пророком Мухаммедом, между людьми и Аллахом. Вот как говорится об этом в версии Т. Беляева эпоса «Куз-Курпяч»: «“Карабай! Усердное твоё моление ходатайством Магомета, покровителя нашего закона, достигло Всевышнего. Я прислан от пророка возвестить тебе, что родится тебе сын от жены твоей Алтыши”. По сих словах старец исчез из глаз Карабая» [5: 268]. Вышеизложенное свидетельствует о том, что святые авлия на земле являются представителями высших сил.

Следует отметить, что аналогичные верования, связанные с авлия, нашли отражение в казахском и ногайском эпосах. Так, например, в да-

станах «Кобланды-батыр», «Алпамыс-батыр», «Шора-батыр», «Орак и Мамай» святой Баба — Тукляс Шашты — Азиз дарует детей бездетным людям, как и башкирский авлия [8].

Святые авлия в башкирской мифологии обычно выступают и как помощники батыров. Так, например, в эпосе «Куз-Курпяч» авлия помогает батырам Карабаю и его сыну Куз-Курпячу одолеть злого духа Дью-пяри. Вот как говорится об этом в эпосе:

Но Магомет меня к вам посылает,  
Чтобы от люта врага сохранить,  
Имя пророче во веки прославить,  
Дью-пяри злого навеки погубить.  
Трудно вам будет его одолети:  
Луки слабеют, и стрелы не ранят,  
Копья не колят, а сабли не рубят.  
Все же возможно его умертвить:  
Есть под пятой его правой ноги  
Место смертельное — тут порази! [5: 278].

После этих слов батыры, поблагодарив авлию за совет, убили Дью-пяри, обнажив его правую ногу и открыв уязвимое место. Примечательно, что в казахских и ногайских эпосах святые, прорицатели также выступают покровителями, помощниками батыров, например в казахских дастанах о сорока ногайских батырах эту роль выполняет святой Баба — Тукляс Шашты — Азиз [8].

Судя по имеющимся материалам, почти все башкирские авлия выполняли и знахарские функции. В частности среди башкирского населения до сих пор живы воспоминания о целительских способностях авлии Мужавира-хазрета из д. Манхыр Баймакского района. По рассказам очевидцев, он избавлял людей от самых разных болезней. Сохранились рассказы об избавлении Мужавиром — авлия людей от эпилепсии, порчи, психических болезней. [3: 126–130]. Аналогичные материалы содержатся и о других башкирских авлия. В частности в материалах, записанных у внучек авлии Мухаметануара из д. Муллакаево Баймакского района, говорится об избавлении им дочери начальника Магнитогорской тюрьмы от эпилепсии [3: 97]. Интересные воспоминания содержатся в записях журналистов Р. Вахитовой, З. Мустафиной, С. Ярмуллина о знахарском лечении известных среди башкир авлий Каракай-ишана

из Зианчуринского, Ильяс-мязина из Бурзянского, Шамигула-хальфы из Кугарчинского районов. [3: 115–117, 130–139, 117–120].

Следует отметить, что башкирские авлии практически все мифологизированы. Поэтому среди башкирского населения сохранились легенды, рассказы о проделанных тем или иным авлия чудесах. В качестве примера можно привести рассказы об авлии Мужавире-хазрете, который в считанные секунды мог преодолеть значительные расстояния, мог своим взглядом открывать тюремные засовы, ходить по воде, предвидеть будущее, уметь читать мысли и т. д. Аналогичные чудеса нашли отражение в рассказах о таких авлия, как Зайнулла-ишан, Габдулла-ишан, Мухаметануар-олотай, Ягафар-ишан, Мурадым-ишан, Газизьян-авлия, Баим-ишан, Гаухария-авлия и др. [3: 334]. Перечисленные и другие башкирские авлия, кроме всего этого, могли заклинать змей, изменять погоду, помогать людям в тяжелых ситуациях. В качестве примера можно привести авлию Сайфетдина — муллу из Белорецкого района РБ, который уметь вызывать и останавливать дождь с помощью дождевого камня. [С. Ильгамов]. Другой авлия по имени Сагадат — мулла из того же района — был известным заклинателем змей [З. Ильгамова].

Судя по материалам, в излечении болезней, избавлении от неудач и несчастий помогали не только сами авлия, но и их могилы, места их прикосновения, родники, горы и др. объекты, имеющие отношение к тому или иному авлия. Именно поэтому различные горы, родники, урочища, где похоронены святые — авлия, — являются местом паломничества. Могилы авлия, земля с этой могилы, по рассказам башкир, помогали бездетным иметь ребенка, потерявшим здоровье — вернуть его. Ср.: *Оҙаҡ балаһы булмаһы интеккән катынды Әүлиә кәберенә алып барыу йолаһы булған. Катын кәбер тирәләй йөрөп, бала һорап, бер ус тупраҡ алып кайткан.* [4: 4]. «Был обычай: человека, у которого долго не было детей, приводить на могилу авлии. Женщина должна была ходить вокруг могилы, молить о ребенке и взять домой горсть земли». Интересно отметить, что обычай водить больных, бездетных, неудачников (*котьоз* кеше — «бездольный человек») на могилу авлии имеет давнюю историю. В частности в рукописных историях башкирских деревень, шежере, есть сведения о поездке группы семей или семьи башкир на могилу хаджи Хусеин-бека, расположенную недалеко от реки Дема. Интересно отметить, что кэшэне Хусеин бека было зафиксировано и в русских письменных источниках. В частности в записках И.Г. Георги,

В.В. Вельяминова-Зернова есть сведения о сооружениях святых астана или кэшэне близ Демы, Уфы. Так, например, о кэшэне Хусейн-бека говорится, что мусульмане считали мавзолеей священным и приезжали ему поклониться даже из отдаленных мест Оренбургского края. [7: 258–284]. Традиции поклонения, хождения к могилам авлии у башкир никогда не прерывались. Именно поэтому они и сохранились.

Могилы авлии в Башкортостане зафиксированы почти у каждого населенного пункта. По рассказам местных башкир, в них захоронены святые люди, распространители ислама (*әүлиәләр, изгеләр, изге кешеләр, якшылар*), которые пришли со стороны Бухары, и их было 365 человек. Их имен почти никто не знает. Но повсеместно их почитают и ходят к таким могилам молиться, особенно в засуху. Ср.: *Ямгыр яумай королюк торһа, ауылдың әбейзәре Әүлиә кәберенә барып көрһән укып, йола сәйе эсеп кайта торғайнылар*. Шунан ямгыр яуа ине — «Если долго не было дождя и стояла засуха, старушки деревни отправлялись на могилу авлии. Там, прочитав суры из Корана, выпив ритуальный чай, возвращались домой. После этого обычно шел дождь» [М. Мансурова].

Интересно отметить, что традиции хождения на могилу, родники, горы авлии живут у башкир и сегодня. В частности ежегодно башкиры и другие тюркские народы региона приезжают своими семьями на родник авлии (Әүлиә шишмәһе) в Учалинском районе с целью избавления от болезней, несчастий. Они в течение 2–3 дней пьют воду, чай из воды святого родника, поднимаются на гору, где находятся могилы авлия, устраивают аят, теляк и т. д.

Известно, что к некоторым могилам авлия ходят башкиры не только близлежащих деревень. К ним приезжают, по рассказам местных жителей, даже со стороны Ташкента и Тобольска. Это свидетельствует о том, что в данной могиле был похоронен один из известных и сильных авлия. Интересно отметить, что почитаемыми являются не только могилы давно захороненных авлия. Например, в последние два-три десятилетия являются местом паломничества и почитания могилы Зайнуллы-ишана, Мужавира-хазрета, Габдуллы-ишана Саиди и др., называемых народом также святыми авлия. Следует отметить, что перечисленные религиозные деятели жили в XIX–XX вв. и имели отношение к суфизму. В частности Зайнулла-ишан Расулев был шейхом суфийского ордена Накшбандия. [2: 54–71]. К этому же суфийскому ордену относился и знаменитый башкирский авлия Габдулла-ишан Саиди. Изложенные

факты свидетельствуют о том, что суфизм, точнее его тарикат Накшбандия сыграл особую роль в развитии культа святых — авлия среди башкир. Действительно, крупные суфийские авторитеты (шейхи, муршиды, ишаны), прославившиеся своим благочестием, глубокими познаниями и религиозными подвигами, при жизни или после смерти почитались в качестве святых, а их могилы становились объектами культа.

### *Примечания:*

1. Академический словарь башкирского языка / под ред. Ф.Г. Хисамитдиновой. В 10 т. Т. 10.

2. *Алгар Х. Зэйнулла Рәсүлев. Ул Нәкшбәндиә суфыйзары тәриктәненә Изел-Урал төбәгендәге Бөйөк Шәйехе // Башкортостан — әүлиәләр иле. Өфө, 2012.*

3. Башкортостан — әүлиәләр или / Килдин С.А., Файсина Ф.Ф. Өфө, 2012.

4. Башкорттарзың им-том китабы. Өфө, 2006.

5. Башкирское народное творчество. Эпос / под ред. М.М. Сагитова. Уфа, 1987.

6. Башкорт халык ижады. Эпос. 2-се китап / М.М. Сагитов. Өфө, 1973.

7. *Вельяминов-Зернов В.В.* Памятник с арабско-татарской надписью в Башкирии // Тр. Восточного отделения Императорского археологического общества. Ч. 4. 1859. С. 258–284.

8. Героический эпос народов СССР. В 2 т. Т. 2. М., 1975.

9. *Кныш А.Д.* Культ святых и идейная борьба в исламе // Традиционное мировоззрение у народов Передней Азии. М., 1992. С. 34–39.

10. *Селезнев А.Г., Селезнева И.А., Белич И.В.* Культ святых в сибирском исламе: специфика универсального. М., 2009.

11. *Сызранов А.В.* Культ мусульманских святых мест — «ауля» в Астраханском крае // Археология Нижнего Поволжья на рубеже тысячелетий: мат-лы Всерос. научно-практической конференции. Астрахань, 2001. С. 110–113.

12. *Хисамитдинова Ф.Г.* Мифологическая лексика башкирского языка (в этнолингвистическом освещении). Уфа, 2016.

*М.Б. Худоёрова*

### **Жанр двустишия в «Махбубул-кулуб» («Любовь сердец»)**

*Аннотация:* В этой статье особое внимание уделено раскрытию сущности двустишия — одного из жанров малой поэзии в произведении Алишера Навои “Махбуб ул-кулуб”.

*Ключевые слова:* жанр, кит’а (двустишие), «али ул талок», «Фунун ул-балога», повествование, замечание, образ.

*Munira B. Khudoyorova*

### **Genre of kit’a “Maxbubul-kulub” (“Love of hearts”)**

*Abstract:* In this article, the main idea is that to disclose Alisher Navoi’s “Maxbubul-kulub” work, which is the genre of classic literature.

*Key words:* genre, kit’a, “ali ul-talok”, “Funun ul-baloga”, myth, comment, character.

Несмотря на то, что произведение Алишера Навои «Махбубул-кулуб» относится к прозаическому наследию поэта, в нем мастерски использованы малые поэтические жанры классической литературы. В частности свое место при определении сущности произведения занимают такие жанры, как месневи, рубаи, двустишие.

Литературовед Суйима Ганиева отмечает: «Поэзия в прозе Навои абсолютно связана с содержанием произведения, мировоззрением создателя, в данное время это своеобразная часть лирического наследия поэта». В произведении только к жанру двустишия относятся 29 поэтических форм. Из них во Введении приводятся два образца двустиший, в первой части — семь, во второй части — два, в третьей части — 18.

Первый исследователь национальной узбекской литературы Шайх Ахмад Худойдод Тарозий в произведении «Фунун-ул-балога» в число 10 жанров художественной прозы также вводит и двустишие, что подтверждает использование данного жанра в тюркской литературе с древ-

них времен. В «Махбубул-кулуб» Алишера Навои использованы двух- и трехбейтовые двустишия. В восточной поэтике такие двустишия малого объема назывались «али ул-талок». Обращение к таким формам происходило с целью красноречивого, приятно и в то же время краткого изложения. Их частое использование И. Хаккул поясняет следующим образом: «... во-первых, двустишие своим характером, поэтическим духом дает сжатость, конкретность. Во-вторых, наши поэты-классики при выборе формы по мере возможности стремились к краткости. Вместить большое значение в краткую форму они понимали как один из признаков художественного мастерства».

Знакомясь с образцами двустишия в произведении, мы становимся свидетелями, что поэт подходит к жанру двустишия, принимая во внимание такие качества жанра, которые не встречаются в других жанрах. Самое основное из них — это то, что в двустишиях описываются реальные жизненные события. В «Махбубул-кулуб» через двустишия выражает истинные философские мудрости, высказанные о месте в жизни представителей различных слоев общества. «Поэтому даже проявляются очень активные взаимоотношения поэта в качестве мыслителя или критика. Читавший или слышавший его книголюб обязательно взволнуется. Даже если и по каплям, будет иметь реальное представление о жизни, обществе, повысится его жизненный опыт, сознание».

Например, в первой части озаглавленном как тридцать первый сезон «Дехконлиг зикри» (В упоминание крестьянства), в качестве приложения приведенное двустишие, которое свидетельствует о том, что и во времена жизни поэта носители этой профессии пользовались уважением:

Кимки дехконлиг айлади пеша,  
Даги нон бермак улди анга шиор.  
Буйла кимса улувви рифъатдин.  
Одам улмаса, одамий худ бор.  
(Кто владеет профессией дехканства, тому земля даст свой хлеб. Хороший человек своей профессией достигнет блага)

Здесь двустишие отличается разнообразием содержания. «Размер темы двустишия показывает, насколько жизнь широка и многогранна. В этом отношении в восточной лирике ни один жанр не может сравниться с жанром двустишия. В нем выражаются вопросы социально-экономического, философского, нравственно-образовательного и любовного

характера». В «Махбубул-кулуб» одно из характерных особенностей двустушиий — это переплетение в них нескольких тем — религиозно-нравственных, философских, образовательных:

Олимеким, илми эрди беамал,  
 Е ганийким, молига бухл эрди ер.  
 Улдилар юз хасрату армон била,  
 Элга булди ишларидан эътибор.  
 (Ученый, не обращающий внимания на науку, и богач жадный до своего имущества в этом мире жизнь проживет в унынии и неудовлетворенности. Потому что один, пережив невероятные трудности, обучился наукам, но не принял этого всерьез, другой же обогащался, но не знал как потратить свое богатство).

Практически все наши ученые, занимавшиеся исследованием жанра двустушия, признают простоту языка этого жанра, отсутствие лишних красок, широкое использование различных народных фраз типа «грубый», «корявый». Наличие в жанре именно таких возможностей соответствует природе «Махбубул-кулуб». Это, в свою очередь, дало возможность Алишеру Навои сделать основательные и краткие выводы при выражении проблем своего времени. Шестой сезон первой части называется «Нокобил садрлар зикрида» (В упоминание о недостойных чиновниках). «Если обладатели высоких должностей станут помощниками ученых, будут готовы служить гражданам, разорвут нити угнетения». Если же будет наоборот, тогда на помощь Навои придет легкость, простота, беспощадность двустушия и уподобит утопающего в роскоши чиновника с выучным животным.

Керакки бошига куйса алокалик дастор,  
 Яна ридо хам анинг эгнида маволийдек.  
 Йук улки, маркаби буйнига боглаб осса кутос,  
 Осилгай узининг уз бугзидин саколидек.  
 (Чиновники, то есть обладатели высоких должностей злоупотребляют своим служебным положением, и несмотря на то, что на голове у них чалма, на плечах роскошное одеяние, украшенное драгоценностями, однако они живут только ради наживы, уподобляясь выучным животным).

Такое открытое оценивание имеющихся в обществе недугов и изъянов, событий и происшествий, их сравнение с жизненными ситуациями, о которых говорит поэт, еще более усиливает воздействие произведения. В 89-м замечании приведенное в стиле параллелизма двустишие также подтверждает нашу мысль.

Кобилга тарбият эрур ул навъким, гухар  
Тушса нажосат ичра югай кимса ани пок.  
Гар ит узумига киши май бирла берса сув,  
Бу тарбият била кила олгайму ани ток.  
(Данное одаренному воспитание уместно и полезно, ибо если жемчужину с грязного острова промыть, она опять станет чистой. Однако воспитание беспостыдного бесполезно. Потому что если даже собачий виноград будет поливаться вином, все равно он не сможет стать виноградником).

В «Махбубул-кулуб» связь с основной темой двустишия также требует анализа. Мысль, которую хочет выразить автор в прозе, дается посредством повествования, замечания. И приведенные двустишия являются поэтическим выражением вышеуказанной мысли. Например, приведенное в 3-й части 30-го замечания двустишие поэтически выражает следующую мысль:

Ер улдурки, хар нечаким узига  
Истамас, ерига хам истамагай.  
Уз истарки, ер учун улгай  
Ани бунда шарик айламагай.  
(Друг не пожелает другу того, чего не желает себе. Если друг умрет, даже ценой своей жизни он не сможет спасти его).

В произведении есть такие двустишия, которые раскрывают и дополняют сущность темы полемики. Например, приведенное в качестве приложения к 3-й части 88-го замечания двустишие «Ценность жемчуга не снизится, если он упадет в болото, и он не потеряет свою ценность. Осел не сможет занять место бирюзового ожерелья. О его ценности никто не забудет» поддерживает мысли автора о том, что необходимая и нужная вещь всегда займет свое место, всегда будет ценной, что подтверждается образным изображением жизненных примеров.

Зевар била шакли хуб булмас,  
Хаар кизки, эрур емон ликолик.  
Хаар неча коронгу булса хужра  
Шам анда булур фузун зиелиг.  
(Невзрачная девушка, надев украшения, не ста-  
нет красавицей, но маленький свет свечи, возвы-  
сившись, сделает ярким темную комнату).

В произведении имеется еще один вид двустиший, которые выпол-  
няют обобщающую роль. В 93-ем замечании Алишер Навои пишет так:  
«каждый богач, не радовавший милосердием, после смерти не освобо-  
дится от мучений ада». Приведенное в качестве приложения двустишие  
обобщает продвигаемые идеи, объявляет решительный приговор о каче-  
ствах дающих определение совершенства личности:

Кишида барча ахлоки хамида,  
Чу гам улди куярлар отин эхсон,  
Бири андин саходур, бир мурувват,  
Булар гар йукдир, инсон эрмас инсон.  
(Благотворительность (щедрость) является самым  
отборным качеством поведения человека. Если у человек  
не имеет щедрости и гуманности, он не человек).

Двустишия в «Махбубул-кулуб», исходя из требований к жанру, вы-  
полняют различные поэтические задачи. В качестве поэтического вы-  
ражения прозаической части раскрытых в двустишиях желаний поэта,  
обеспечивающие полноценность идей, в качестве наполнения поэтиче-  
ских форм, в качестве основного средства изложений общих заключе-  
ний мудрого творца также выполняет важнейшую задачу.

### ***Литература:***

1. *Ганиева С.* Роль прозы в поэзии Алишера Навои // Счастье свобод-  
ной Родины. Т. 5. Литературная критика. Ташкент, 2013.
2. *Шейх Ахмад Худойдод Тарози.* Фунун ул-балога // Узбекский язык  
и литература. 2002. № 1.
3. *Хаккул И.* Относительно связи двустишия и газелей. Климат твор-  
чества. Ташкент, 2009.
4. *Орзибеков Р.* Малые жанры в лирике. Ташкент, 1976.
5. *Навои Алишер.* Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 9. Махбуб  
ул-кулуб. Ташкент, 2013.

*Р.Ж. Шаронова*

**Некоторые соображения по этимологии социально-политических тюркоязычных терминов в узбекском языке**

*Аннотация:* В данной статье высказываются некоторые мнения о формировании социально-политических терминов, некоторых общетюркских слов, служащих основанием для создания нынешних терминов, об их этимологии

*Ключевые слова:* социально-политическая терминология, общеалтайский и общетюркский слои, древний тюркский язык, этимология, общетюркские лексемы.

*Rano J. Sharapova*

**Some comments on the etymology of Turkish-based social-political terms in Uzbek**

*Abstract:* The article outlines some of the common words that form the basis of the formation of socio-political terminology, the basis for the current state of the terminology and some of their etymology.

*Key words:* socio-political terminology, general-Altai and general-Turkish layers, old Turkic language, etymologic.

Что касается происхождения тюркских слов, более древнюю историю имеют лексемы, выражающие социально-политическое значение, о чем имеется немало мнений [1; 2]. Х. Дадабаев, говоря о терминах, сохранившихся в современных тюркских языках, в частности в современном литературном узбекском языке, их деятельности, о семантических и фонетических изменениях в них, приводит важные сведения о продолжении применения многих общетюркских лексем без фонетических и семантических изменений [2: 4]. Исследовавшая социально-политическую терминологию татарского языка Г. Алеева обосновано разделя-

ет общеалтайские и общетюркские объединения по этимологическим свойствам. В общеалтайские объединения она включает приведенные в древних письменных памятниках слова хан, байлык, түләу, кахан тюркского, монгольского и тунгусо-маньчжурского языков. Общетюркские слова, соответствующие социально-политической сфере, такие как эл (страна), элчи (посол), байрок (знамя), бошлик (глава), ер (земля), тилмоч (переводчик), етакчи (руководитель), кенгаш (совет), курултой (съезд), тўра (чиновник, представитель власти), буйрук (приказ), применялись в одном значении [1:14].

Общетюркский слой в социально-политической лексике присутствует во всех или во многих тюркских языках, встречающиеся названия (имеющие очевидные фонетические различия) считаются социально-политическими. Такие общетюркские термины соответствуя тюркским языкам подготавливают почву не только для формирования отраслевой терминологии, но и на сегодняшний день служит основанием для выражения определенных понятий и новых образований. Приведенные выше некоторые из таких терминов применяются в своем значении, некоторые же подверглись развитию.

В узбекской социально-политической терминологии выборно-обосновано применяются несколько терминов: *сайламоқ* (выбирать), *сайлов* (выборы), *сайловчи* (избиратель), *сайланиши* (избираться), *сайланма* (выборный).

*Сайла* (выбирать) — об этимологии глагола имеются несколько мнений. Ш. Рахматуллаев [3] считает, что термин образован от старотюркских слов, обозначающих *сўз* (слово), *нутқ* (речь), *хабар* (известие) от существительного *сав* с добавлением суффикса *-ла*, и что в дальнейшем согласная *в* заменена на гласную *й*. В узбекском языке гласные *а* заменены на гласные *а* и обосновал свою мысль в труде «Диван лугатит турк» [5: 273].

Действительно, в произведении «Диван лугатит турк» приводится слово *савлади*: *Ул телим савлади* (Он сказал много слов) [5: 312]. Здесь *савламоқ* имеет значение «говорить». Однако Э. Севортян подчеркивает, что слово *сайла* не приводится ни в «Диван лугатит турк», ни в памятниках средневековья. Он продвигает идею, что слово *сайла* может происходить от основы слова *сай*: с монгольского *сай* — *яхши* (хорошо) > *яхшисини сайла* (выбирать лучшее) > *сайла* (выбирать). Г. Рамстед приводит мнение, что слово образовано от *сайу* (считая) + *ла* [6:165].

По этимологии данного слова можно согласиться с мнением Э. Севортяна. причина в том, что и в произведениях Алишера Навои также *сайланмок* (выбирать) приводится в значении «выбор», «выбирать»:

Замонга бовужуди бевафолиғ таън қилмангким,  
Замона аҳлидин расми вафо бобинда  
сайланмиш («Фавойид ул кибар»).

(Не обвиняйте в непостоянстве эпоху, люди эпохи преданы ей).

Значение слова *сайламоқ* (выбирать) — «путем подачи голосов избираться, выдвигаться членом государственного или общественного органа» — копируется на основе глагола «выбирать» в русском языке.

Обязательные нормы, упорядочивающие социальную жизнь древних тюрков, назывались «Мажмуи тура». На надгробии хакана Тура Билга фиксируется в значении «свадебное мероприятие». В древние времена применявшиеся мечи с человеческий рост также омонимично именовался тура [4: 839].

Впоследствии слово тура стало применяться относительно людей, занимающих высокие должности, в значении «аристократ», затем, во времена ханств и царской России в Туркестане применялось в значении крупного чиновника, правителя [8: 244].

В современном узбекском литературном языке слово *тура* применяется в основном в переносном смысле, т. е. в значении «бюрократ» [8: 244]. Данное слово стало основой образования слов *туралик* (барство) и *турачилик* (бюрократизм).

Мы знаем, что первоначально слово *эрк*, применявшееся в тюркских языках в нескольких значениях (воля, желание, сила, мнение, порядочный) [6: 295], первоначально в произведении «Диван лугатит турк» произносилось как *эрик*. Слово *эрк* в произведениях Навои также применялось в значении *озодлик* (свобода): *Неча афгондин этса озгини берк, Йўқ эрди нола чекмакта анга эрк* («Фархад и Ширин») (Сколько бы она ни старалась подавить свой плач, столь же сильнее вырывались ее стоны). Ш. Рахматуллаев предположил, что слово *эркин* было образовано от староузбекского слова *эрк* путем присоединения падежного окончания *-(и)н* [5: 469]. На сегодняшний день на основе слова *эркин* образованы такие термины, как *эркинлик* (свобода), *эркинлаштириш* (освобождение), *эрксиз* (несвободный), *эрксизлик* (неволя).

Социально-политически значимые общетюркские лексемы *эл* (народ), *элчи* (посол), *айгоқчи* (шпион), *байроқ* (флаг), *байрам* (праздник), *бой* (богач), *ботир* (герой), *бошқар(моқ)* (управлять) и в настоящее время продолжают употребляться в своем первоначальном значении. Все тюркоязычные отраслевые лексемы имеют долгую историю развития, их формирование восходит к общей лингвистической основе.

***Литература:***

1. *Алеева Г.* Общественно-политическая лексика татарского языка: дис... канд. филол. наук. Казань, 2009.

2. *Дадабаев Х.* Общественно-политическая и социально-экономическая терминология в тюркоязычных письменных памятниках XI–XIV вв. Т., 1991.

3. *Кашигари Махмуд.* Диван лугатит турк. Т. 3. Т., 1963.

4. Национальная энциклопедия Узбекистана. В 12 т. Т., 2006.

5. *Рахматуллаев Ш.* Словарь этимологии узбекского языка (тюркские слова). Т., 2000.

6. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (Общетюркские и межтюркские основы на гласные). М., 1974.

7. *Севортян Э.В.* Этимологический словарь тюркских языков (буквы Л, М, Н, П, С). [Электронный ресурс].

8. Толковый словарь узбекского языка. В 5 т. Т. 3. Т., 2006.

З.С. Шукурова

### **О переводах туюгов Алишера Навои на русский и английский языки**

*Аннотация:* Цель данной статьи — показать на основе сопоставительного анализа переводов на русский и английский языки туюгов Алишера Навои проблемы сохранения формы и содержания, пути воссоздания звуковых концептов оригинала, передачи степени комизма при переводе и определить степень когнитивного диссонанса между ТО и ТП.

*Ключевые слова:* туюг, аруз, размер, роль полисемии, перевод юмора юмором, когнитивный диссонанс, передача коннотативных и денотативных значений слов-омонимов, проблема воссоздания звуковых концептов.

*Zilola S. Shukurova*

### **About translations of Alisher Navoi's tuyuqs into Russian and English**

*Abstract:* The aim of this article is showing the ways of translation of tuyuqs, one of the shortest form of classical poetry on the basic interpretation Alisher Navoi's some tuyuqs. Showing methods re-creation rhymes which are formed by usage of homonyms, verifying the merit of loosening cognitive dissonance. On the basis of our interpretation we notify the following thesis: The ST and TT are similar but not the same. The TT is close to the ST in its form semantics are of usage of words, but differ in the usage of rhythm as theirs no such poetic rhythm (aroz) in English.

*Key words:* Tuyuq, arooz, rhythm, rhyme the role of polysemy, humor, homonyms, cognitive, dissonance, handling connotative meanings of homonyms, problems of re-creation of rhymes.

В трактате Алишера Навои «Весы размеров» туюг отмечен как поэтический прием в тюркоязычной литературе: «тюрки отличается от персидско-таджикского языка обилием многозначных слов в словарном составе, что дает возможность использования в стихотворчестве таких

поэтических приемов, как таджнис, ийхом, туюг, основанных на игре слов» [1: 179].

Как тюркская поэтическая форма туюг охарактеризован также Бабуром в его «Трактате об арузе» (начало XVI в.). По сведениям Бабура, «туюг, образуется постепенным приспособлением древнетюркского народного песенного размера к одному из размеров аруза, а именно, “рамали мусаддаси солими максур”, парадигма которого:

фоилотун фоилотун фоилон (или фоилун)

– v – – – v – – – v – → [2: 162].

Следовательно, можно сказать, что именно этот близкий фольклорному слогу размер, с системой рифм ааба, реже абвб, в исключительных случаях — аааа, с игрой слов в рифме (таджнис) и открыл возможности выразить лирические переживания с юмором, основываясь на игре слов, что отличает жанр от таких четверостиший, как кыгъа и рубаи.

Изучение туюга как поэтического жанра берет начало со второй половины XIX в., однако, серьезные научные исследования были проведены в XX в. (Ф.Е. Корш, Е. Гибб, П.М. Мелиоранский, А.И. Самойлович, Ф. Купрулузода, Х. Зариф, И.В. Стеблева, Б. Валиходжаев, Н. Маллаев, Р. Орзибеков, А. Багиров и др.).

Как отмечает Р. Орзибеков, Навои искусно использовал все разновидности жанра: тажниси мафрук (разделенный таджнис), тажниси мулафтак (сочетание компонентов таджниса). Также он излагает выводы о самом распространенном виде жанра: 1) независимое, целостное произведение, состоящее из четырех строк; 2) рифмуется в основном — а,а,б, а иногда — а,а,а,а; 3) композиционный строй, как и в рубаи: в 1-й строке тезис, во 2-й второй антитезис, 3-я строка — суть туюга и 4-я строка — синтез. Однако туюг, в отличие от рубаи, пишется одним размером, и полисемия в конце строк служит раскрытию поэтического смысла [4: 88].

Такое своеобразие жанра требует особой подготовленности от переводчика (об этом упоминается в работах переводоведов С. Иванова, Г. Саломова, Г. Гофуровой) [5: 115].

В начале XX в. А. Н. Самойлович, известный ученый-тюрколог, которому удалось перевести непосредственно с тюрки туюги Алишера Навои на русский язык, охарактеризовал жанр так: «форма туюга восходит к устным народным четверостишиям, основанных на намеке и легкой иронии; со временем приобретающая прием “таджнис” из арабо-

персидской литературы» [3: 14]. Он же приписывает Навои 16 туюгов, переводы которых насыщает подстрочными примечаниями полисемантических слов оригинала.

Однако в полном своде лирики поэта «Сокровищнице мыслей» приводится 13 туюгов, 11 из них переведены С.Н. Ивановым, в размере семистопного ямба, с разбивом после каждого четвертого слога: 15-слоговой (женской) и 14-слоговой (мужской) рифмой, которые вошли во второй том десяти томного издания произведений Алишер Навои на русском языке (1968), а также во многие последующие сборники переводов произведений поэта. С.Н. Иванов, мастер перевода всех разновидностей восточной лирики, не только переводил туюги, но и разработал принципы перевода данного жанра. По его определению при переводе жанра туюг следует:

- воссоздать и форму и содержание туюга в переводе;
- употреблять слова-омонимы (омографы) для рифмы, коренные или составные;
- сохранить тонкий поэтический намек, легкий юмор;
- по мере возможности не увеличивать количество слогов в строке (если иметь в виду среднюю длину слов в русском языке, более протяженных по отношению к тюркским, то естественно, количество слогов в строке должно быть больше, чем в оригинале) [6: 197].

Следовательно, можно утверждать, что, не овладев теоретической базой жанра, сложного по форме, невозможно воссоздать прагматический потенциал туюга в переводе.

В настоящее время происходит некоторый сдвиг в практике перевода после полувекового молчания. Появляются непосредственные переводы лирических жанров Алишера Навои на западно-европейские языки.

В частности жанр тюркского туюга впервые был переведен на английский язык Д. Султановой. В данной статье мы впервые попытаемся рассмотреть вопрос о прагматической ценности переводных репрезентаций на русском и английском языках туюга с редифом “езмади” Навои и определить степень когнитивного диссонанса между ТО и ТП. Ниже в таблице приведены текст оригинала (ТО) и его переводы: ТП-1 (текст перевода на русский язык С. Иванова) и ТП-2 (текст перевода на английский язык Д. Султановой):

ТО	ТП-1	ТП-2
Жавр ўқин жонимға соқий езмади,	Стрела обиды в грудь впи- лась и сердце мне задела	O wine server with blows of mischief me not moved,
Васл жомидин хумо- рим езмади.	Едва утихнувшая страсть опять взялась за дело.	And my long for beholding lover wasn't down moved.
Килки кудрат сабз хат- лар ишқидин	Так предначертано судь- бой: мы страстью рвемся к юным	I wished enjoy the love soaked with taste of her lips,
Ўзга иш оллимға гўе езмади.	А до других — кто не лю- бим — влюбленным что за дело?	But that desire of mine by my fate made off moved.

По В.Н. Комиссарову, прагматическое воздействие перевода определяется тремя факторами: 1) содержание высказывания; 2) характер знаков, составляющих высказывание; 3) тип рецептора [7: 137]

Исходя из вышеуказанного, можно сформулировать схему анализа текста перевода (ТП), предопределяющий прагматический потенциал перевода:

- а) ограничение тематического поля туюгов;
- б) описание лирическим героем внешности, поведения, жестов и т. п. одного из коммуникантов;
- в) своеобразие способа повествования. При этом нужно учитывать национально-ментальные черты, отраженные в жестах, мимике;
- г) контекстуальное значение омонимических слов следует выбирать по их эмоциональной окрашенности;
- е) коммуникативную цель туюга можно раскрыть через интерпретацию омонимов в конце строк.

Лексико-семантический уровень текста оригинала, построенный на игре слов, основывается на легком намеке-недовольстве лирического героя своей участью. В функции рифмы отрицательная форма узбекского глагола *езмок*, использована в трех значениях: 1) *не суждено* (Богом любовные страдания на мою долю), 2) *не прошло* (у меня чувство пристрастия к чаше любви), 3) *не развернула* (сила перо предо мной других работ, кроме начертания страсти любви к нежным пушкам над губами красавицы).

Нужно отметить, что одним из продуктивных грамматических приемов воссоздания формы туюга является отрицательная форма глагола. У Навои таких насчитывается три.

Как отмечает И.В. Арнольд, «отрицательные конструкции более впечатляюще по сравнению с утвердительными и еще сильнее усиливают воздействие» [8: 167].

Таким образом, можно подтвердить, что перевод осуществлен по принципу третьего типа прагматической адаптации, т. е. переводчик старается передать не сказанное буквально, а подразумеваемое, и при этом сохраняет форму высказывания.

Благозвучие оригинала (эвфония) достигается повтором звонкого согласного [ж], гласные звуки [о] и [е] выражают сожаление, огорчение.

В процессе сопоставительного анализа данного туюга выявлены следующие соответствия / несоответствия переводов с текстом оригинала:

1) В ТП-1 использован 15-слоговый семистопный ямб, что приводит к изменению легкого, игрового темпоритма оригинала. План содержания несколько изменен, выражение недовольства преувеличивается. При этом степень комизма сохраняется. Переводчик сумел воссоздать форму туюга, используя в одной строке прошедшее время глагола (задела), во второй и четвертой строках словосочетание “за дело” в двух разных значениях, создавая омографическую рифму.

*Жавр ўқи* — стрела обиды, *хуморим езмади* — страсть взялась за дело, *соқий* — судьба, *ўзга иш езмади* — что за дело до других, *сабз хатлар ишқидин* — страстью рвемся к юным.

2) В ТП-1 использованы ассонанс [а], [е], аллитерация [с], [з], повтор (задела, за дело), обеспечивающие музыкальность строк.

3) ТП-2 количество слогов увеличивается на два, форма туюга воспроизводится, сохранена рифмовка, план содержания приближается к ТО, план выражения идентичен оригиналу. Применены прием аллитерации повтором сонорного звука [L], для представления состояния лирического героя используется заднеязычные гласные звуки [а], [е], дифтонг [оу], что обеспечивает близость духу ТО.

Таким образом, можно подтвердить, что ТП-1 и ТП-2 соответствуют прагматическим нормам перевода:

– в ТП-1 и ТП-2 воспроизведены план содержания и план выражения данного туюга;

- ТП-1 замечается растянутость, а ТП-2 приближается к ритму оригинала;
- в ТП-1 и ТП-2 сохранена степень восточного юмора;
- для воссоздания благозвучия оригинала использованы фонетические средства русского и английского языков;
- в создании омонимичных слов С. Иванов использует различные формы глагола, имени прилагательного словосочетания, Д. Султанова вместо омонимичных слов рифмует фразы, состоящие из одного слова.

Таким образом, прагматический аспект перевода обеспечивает идентичность восприятия рецептором как текста в целом в плане содержания, так и отдельных формальных сторон жанра. И перевод данного интереснейшего жанра требует от переводчика особого внимания, знания языковых тонкостей. В данном случае прагматическая ценность ТП-1 и ТП-2 равноценна ТО.

#### *Литература:*

1. *Навоий Алишер*. Асарлар. 15 томлик. 14 том.
2. *Бобур*. Танланган асарлар. Тошкент: ЎзФАН.
3. *Самойлович А.Н.* Четверостишие туюги Навои // Мусульманский мир. СПб., 1917. Вып. I. С. 10–22.
4. *Орзибеков Р.* Ўзбек шеърияти жанрлари // Ўқув кўлланма. Самарканд, 1998.
5. *Саломов Ф.* Таржима назариясига кириш. Т.: Ўқитувчи, 1978.
6. *Иванов С.* Туюқнинг қуюқ маъноси // Таржима санъати: Мақолалар тўплами. 5-китоб. Т.: Адабиет ва санъат нашриети, 1980.
7. *Комиссаров В.Н.* Современное переводоведение. 2-е изд., испр. М.: Р. Валент, 2011.
9. *Арнольд И.В.* Стилистика английского языка. М., 1966.

Д.Б. Юлдашева

## Стилистические особенности орнитонимов в качестве заголовков

*Аннотация:* Слова-орнитонимы всегда являлись объектом широкого исследования лингвистов различных стран, и узбекские языковеды не являются исключением, однако в узбекском языкознании морфологические, лексико-семантические и стилистические особенности слов-орнитонимов остаются не до конца изученными.

Данная статья освещает один из аспектов лингвистики — семантическое поле «птицы». В статье представлена широкая классификация слов-орнитонимов, использованных в качестве заголовка художественных произведений. Изучены их структурно-семантические и стилистические свойства, показаны особенности употребления орнитонимов в заголовках художественных текстов.

*Ключевые слова:* орнитонимы, заголовок, интертекстуализация, художественный текст, содержание произведения, средства выразительности, лексическая система, названия птиц, классификационные признаки названий птиц.

Dilnoza B. Yuldasheva

## Stylistic features of ornithonyms as headings

*Abstract:* The usage of ornithological terms has always been objects of wide research of linguists in different countries and Uzbek linguists are not exception, but morphological, lexical- semantic and stylistic peculiarities of ornithological terms have not studied perfectly yet.

This article defines one of the aspects of linguistics- semantic area of study- «names of birds as titles». Wide classification of ornithological terms used in the role of the title of literary work is stated in this article. Structural- semantic and stylistic features are studied; peculiarities of the usage of ornithological terms in the titles of literary work are shown.

*Key words:* ornithological terms, title, inter textually, literary text, contents of work, device of image, in lexicology, names of birds, distinctive features of birds' names.

В узбекском языке орнитонимы, являясь составной частью словарного пласта, соответствуют всем языковым законам, формируются и развиваются на основе этих законов, а также являются базовыми составляющими в процессе речи, в составе текста и различных средств выразительности для формирования пословиц и фразеологических единиц.

Заголовок художественного произведения считается первым обращением писателя или поэта к читателю. «Когда читатель приступает к чтению определенного произведения, он интересуется содержанием этого произведения. В заголовке же он видит основную идею или его выражение. Таким образом, заголовок обозначает не только название, но и еще что-то» [5:178].

Одним словом, заголовок содержит в себе тему, отражает содержание произведения, иногда даже выражает отношение автора к описываемым событиям. В узбекском языкознании заголовки большей частью изучены на основе газетных материалов [2:71–73; 6:10–11; 1:4–10]. В последующие годы согласно некоторым наблюдениям было принято рассматривать заголовки в качестве идеонимов или библионимов [4:79–82; 7:60–64]. М. Йулдошев в своих исследованиях говорит о том, что заголовки служат важным средством обеспечения интертекстуализации текста [3:68–76]. Однако до сегодняшнего дня особенности использования названий птиц (орнитонимов) в качестве заголовков не были объектом специального наблюдения.

На основе изученного материала употребление слов-орнитонимов в качестве заголовков художественных произведений можно поделить на следующие группы:

1. Использование в заголовке художественного произведения одного слова-орнитонима. Например: сказка «Соловей» (1843, Ханс Кристиан Андерсен), сборник стихов «Соловей» (1928, поэт Назрул Ислом), повесть «Сокол» (Саид Ахмад), произведение «Журавли» (каракалпакский поэт И. Юсупов), повесть «Журавли» (Саид Ахмад), сборник стихов «Филин» (украинский поэт Т. Шевченко), лирическое произведение «Цесарка» (1924, грузинский писатель Г. Леонидзе), дастан «Ласточка» (Султон Жура), поэма «Ворон» (1354–1355, Джованни Боккаччо).

2. Роль заголовка выполняют два слова-орнитонима. Например: «Ворона и курица» (русский баснописец И.А. Крылов).

3. Использование в качестве заголовка слова-орнитонима и названия другого животного — зоонима: повесть «Лиса и перепел» (Гоzi Юнус),

«Соловей и осел», «Журавль и лисица» (киргизский поэт Б. Абдурахмонов).

4. Использование в заголовке слова-орнитонима и собственного имени: стихотворение «Тургун и утка» (Гафур Гулом).

5. Использование в заголовке слова-орнитонима и нарицательного имени существительного во множественном числе: произведение «Птицы и сны» (1971, Омон Мухтор).

6. Использование в заголовке качественного имени прилагательного со значением цвета перед словом-орнитонимом: драма «Синяя птица» (1908, М. Метерлинк), рассказ «Белая ласточка» (1974, У. Умарбеков), сборник «Зеленая ворона» (1956, ирландский поэт О. Кейси Шон).

7. Использование в заголовке относительного имени прилагательного перед словом-орнитонимом: роман «Осенние перепелки» (1950, египетский писатель Нажиб Махфуз), сборник стихов «Огненные голуби» (1937, черногорская писательница Р. Загович), трилогия «Бескрылые птицы» (латвийский писатель В. Лацис), произведение «Весенние птицы» (мордовинский писатель С.С. Бебан), роман «Ужасные (?) птицы» (филиппинский писатель А.В. Эрнандес), произведение «Бескрылые птицы» (1961, арабский поэт Дарвиш Махмуд).

8. Использование в заголовке имени прилагательного перед словом-орнитонимом: сказка «Дикая утка» (1843, Х. К. Андерсен).

9. Использование в заголовке в качестве определения имени существительного в падежной форме перед словом-орнитонимом: «Соловей осени» (1912, турецкий писатель Гурпинар Хусайн Рахим), драма «Соловей пустыни» (каракалпакский писатель Т. Кайипбергенов), пьеса «Птица счастья» (2002, Усмон Азим).

10. Использование в заголовке в качестве определения слова-орнитонима перед именем существительным в падежной форме: роман «Полет орла» (1915, американский писатель Сенклер), произведение «Крик куропатки» (1934, арабский писатель Хусайн Тоха), драма «Полет орла» (Иззат Султон), сборник стихов «Полет журавлей» (1914–1916, Р. Тагор), произведение «Крик журавлей» (1960, В. Быков), произведение «Стая журавлей» (1960, украинский поэт М. Рылский), поэма «Беседа птиц» (1908, киргизский поэт Б. Абдурахмонов), роман «Закон стервятников» (южноафриканский писатель Ф. Альтман).

Как правило, в последние годы использование слов-орнитонимов в качестве заголовков возрастает. Принимается во внимание возмож-

ность обеспечения заголовками цельности текста и его интертекстуальных особенностей. На наш взгляд, собрав заголовки-орнитонимы и изучив их структурный, лексико-грамматический и стилистический состав, можно избежать повторов («Журавли», «Ласточка», «Бескрылые птицы») и тогда стилистические неточности прекратились бы сами собой.

*Литература:*

1. Абдусаидов А. Газета сарлавхаси. Самарканд, 1995.
2. Бобоева А. Газета сарлавхаси хакида // Узбек тили ва адабиёти. 1971. № 2. С. 71–73.
3. Ёлдошев М. Бадий матн лингвопоэтикаси. Тошкент, 2008.
4. Охунов Н. Идеонимлар ва уларни урганиш билан боглик муаммолар // Тилшуносликнинг долзарб муаммолари. Ш-чикиши. Тошкент: Университет, 2006. С. 79–82.
5. Пешковский А.М. Русский синтаксис в научном освещении. 2-е изд. М., 1956.
6. Тошалиев И. Сарлавха стилистикаси. Тошкент, 1995.
7. Хусанов Н., Хужакулова Р. Абдулла Каххор асарлари ва библионимлар // Тил ва адабиёт таълими. 2007. № 4. С. 60–64.

*А.Ш. Юсупова*

### **Тюркология в Казанском университете: история и современность**

*Аннотация:* В данной статье дается краткий обзор преподавания тюркологии, в том числе татарского языка в Казанском университете. Большое внимание уделяется истории формирования Казанской тюркологической школы и продолжения ее традиции на современном этапе.

*Ключевые слова:* Казанский университет, Казанская тюркологическая школа, традиции, современный этап.

*Alfiya S. Yusupova*

### **Turkic Studies at the University of Kazan: History and Modernity**

*Abstract:* This article gives a brief overview of the teaching of Turkology, including the Tatar language at Kazan University. Much attention is paid to the history of the formation of the Kazan School of Turkology and the continuation of its tradition at the present stage.

*Key words:* Kazan University, Kazan Turkic school, traditions, modern stage.

Изучение тюркологии, в том числе татарского языка и литературы в высших учебных заведениях Казани насчитывает более чем двухвековую историю. Эта история связана, главным образом, с деятельностью Казанского университета. С 1804 г., т. е. со дня основания Казанского университета, на базе его Восточного отделения, наряду с арабским и персидским языками, было начато преподавание татарского языка. Здесь работали знаменитые востоковеды и тюркологи, велась интенсивная научная работа по исследованию тюркских языков. Научные труды языковедов университета внесли достойный вклад в разработку многих лингвистических положений тюркологии.

В первой половине XIX в. особенно активно велась разработка вопросов татарского языкознания и истории татарского народа. В 1812 г.

татарский язык был введен и в учебную программу Казанского университета. Первым его начал преподавать Ибрагим Хальфин (с 1823 г. — адъюнкт восточной словесности Казанского университета).

Как научное направление Казанская тюркологическая школа (КТШ) берет начало с 30–40-х гг. XIX в. Основателями этой признанной во всем мире научной школы являются И.С. Хальфин, Х.М. Френ, Ф.И. Эрдман, А.К. Казем-Бек, А. Троянский, И.Н. Березин М. Махмудов, А. Вагабов, М. Иванов, С.Б. Кукляшев, Каюм Насыри, Н.Ф. Катанов, В.В. Радлов и др.

Ученые Казанского университета понимали те большие трудности, которые стояли перед студентами на пути овладения языками, и стремились, с одной стороны, всемерно улучшать методику преподавания, а с другой — теснее увязывать преподавание языка с изучением истории, литературы и культуры народа.

Работы И. Хальфина, А. Казем-Бека, И. Березина, О. Ковалевского охотно печатали в зарубежных научных журналах, например в немецких, французских. Они становились известными и в США. По учебникам, созданным востоковедами Казани, изучали восточные языки студенты Австрии, Германии, Франции и др. стран Европы.

После того, как в 1854 г. восточный разряд был переведен в Петербург, в Казани неоднократно делались попытки восстановить ряд восточных кафедр. В 1861 г. вновь были основаны две кафедры: арабского и турецко-татарского языков, но уже в 1868 г. кафедра арабского языка была упразднена, а в 1872 г. то же произошло и с кафедрой турецко-татарского языка. В дальнейшем в университете из востоковедческих дисциплин успешно развивалась только тюркология, и продолжалось изучение татарского языка в университете. Велось обучение тюркским языкам, печатались новые труды по татарскому языку [1: 357–394; 2: 24–25; 3:199–200].

Развитие тюркологии связано прежде всего с деятельностью талантливое ученого Н.Ф. Катанова (1862–1922), ставшего с 1893 г. профессором кафедры турецко-татарской словесности. Он изучал татарский, киргизский, бурятский, башкирский, монгольский, калмыцкий и родной хакасский языки, участвовал в ряде экспедиций в восточную и западную Сибирь, Монголию, Джунгарию, Туркестан, Уфимскую губернию и др., где занимался изучением языка и этнографии различных народов.

В 1920 г. была образована Татарская Советская Автономная Республика. 25 июня 1921 г. был принят Декрет, согласно которому татарский язык был признан государственным языком республики. Во всех учебных заведениях, учреждениях, на предприятиях были введены уроки татарского языка. Создавались научные грамматики, словари. Получили дальнейшее развитие традиции XVIII–XIX вв. по составлению двуязычных словарей. Особенно плодотворно в этой области работали ученые-лингвисты Г. Алпаров, Дж. Валиди, М. Курбангалиев, Р. Газизов, Г. Нугайбеков.

В Казанском университете на основе вековых научных традиций возобновляется преподавание татарского языка, создается кафедра татарского языка, которой с 1928 г. заведовал профессор Мухутдин Курбангалиев, начавший свою педагогическую деятельность в 1903 г. За высокий вклад в науку он удостоился в 1928 г. звания Героя труда, а в 1940 г. ему было присвоено звание заслуженного деятеля науки ТАССР. Сотрудничал с журналами «Мектеб» и «Магариф». С 1920-х гг. работал над созданием методических пособий и занимался разработкой методики преподавания татарского языка для студентов. Он разработал учебник татарского языка, принимал участие в создании словарей татарского языка, школьных учебников, в разработке научной терминологии и орфографии. С 1930 по 1940 гг. руководил межфакультетской кафедрой татарского языка, обеспечивающей преподавание татарского языка студентам разных специальностей.

В начале 20-х годов XX в. в Восточном педагогическом институте также начали уделять очень серьезное внимание преподаванию татарского языка и литературы. Именно там в 1925–1926 гг. было открыто специальное национальное лингвистическое отделение, которое с 1927 г. стало называться отделением татарского языка и литературы.

Данное отделение до 1944 г. (в 1944 г. в Казанском университете было открыто отделение татарской филологии) было единственным структурным подразделением в системе высшего образования на территории Советского Союза, где готовили учителей татарской филологии. В разные годы на этом отделении научно-педагогическую деятельность вели известные ученые Г. Алпаров, М. Курбангалиев, Н. Ибрагимов, Г. Нигмати, Д. Валиди, Г. Шараф, А. Сайганов и др.

Кафедра татарского языка и литературы в Восточном педагогическом институте зародилась в 20-е годы прошлого столетия в недрах на-

ционального лингвистического отделения Восточного педагогического института — впоследствии Казанского педагогического института. В 1925–1929 гг. кафедру возглавлял видный ученый Г. Сагди. Особого внимания заслуживает деятельность известного ученого Дж. Валиди по разработке вопросов татарской диалектологии и лексикографии. Также на кафедре работал талантливый ученик профессора В.А. Богородицкого доцент Галимджан Шараф, автор ряда трудов в области экспериментальной фонетики татарского языка. Одним из видных ученых кафедры был Гибад Алпаров. Г.Х. Алпаров (1888–1936) — ученый-тюрколог, профессор (1932). С 1926 г. он работал в Наркомате просвещения Татарской АССР и Казанском государственном педагогическом институте. В 1926 г. участвует в работе Первого тюркологического съезда в Баку. В 1926–30 гг. учится в Ленинградском восточном институте, там же заканчивает аспирантуру. В 1930–1936 гг. его профессиональная деятельность связана с Восточным педагогическим институтом в Казани. Здесь он проходит путь от рядового преподавателя, доцента до профессора (1932), создает научные труды по татарскому языку, его орфографии, морфологии, синтаксису. Также автор учебников по татарскому, казахскому и туркменскому языкам. Автор первого фундаментального научного исследования в изучении татарского языка «Формальная грамматика татарского языка» (Шэкли нигездэ татар грамматикасы), который был издан в 1926 г.

В росте научного потенциала кафедры важную роль сыграла аспирантура, созданная в 1932 г. Из числа первых аспирантов выросли такие ученые, как профессор Л. Заляй, доценты Ш. Рамазанов, В. Хангильдин, руководителем которых является Гибад Алпаров. Их труды заложили основы новых отраслей татарского языкознания: татарской диалектологии, исторической фонетики, стилистики, истории татарского литературного языка.

Далее кафедрой татарского языка Казанского педагогического института более 20 лет заведовал М.А. Фазлуллин. Крупный ученый и педагог, член-корреспондент Академии педагогических наук РСФСР, заслуженный деятель науки РСФСР, профессор, успешно занимавшийся исследованиями в области дидактики и детской педагогики, в 1929–1964 гг. преподавал в Казанском государственном педагогическом институте. Являлся учеником и последователем В.А. Богородицкого. Сделал первые переводы научных трудов В.А. Богородицкого на

татарский язык. С 1930 по 1949 г. был заведующим кафедрой татарского языка Казанского государственного педагогического института. Исторически профессор М.А. Фазлуллин — основатель и первый заведующий кафедрой татарского языка в вузах страны. Участник реформ татарской письменности, автор первого букваря на основе латинского алфавита (1929). М.А. Фазлуллин внес большой вклад в становление и развитие казанского журнала «Магариф» («Просвещение»).

В 1944 г. в на историко-филологическом факультете КГУ открывается отделение татарского языка и литературы, в составе которого начинает свою работу кафедра татарского языка и литературы. Работа новой кафедры началась в трудных условиях: не было ни научных кадров, ни учебных планов, программ и учебников. Первому заведующему кафедрой Р. Хакимовой, единственному доценту по татарской филологии, пришлось преодолеть большие сложности в комплектовании отделения, организации учебно-методической и научно-исследовательской работы. Она заведовала кафедрой в 1944–1951 г. В 1951–1960 г. заведующим кафедрой был известный литературовед Х. Усманов.

В 1960 г. кафедра делится на две самостоятельные кафедры: татарского языка и татарской литературы. Заведование вновь организованной кафедрой возложили на доктора филологических наук, профессора М. Закиева, который проработал на этой должности до назначения в 1965 г. проректором по научной работе КГПИ. Кафедра набирала новые обороты, расширяла области исследования, что связано с приходом на кафедру молодых талантливых исследователей. В эти годы свою научно-педагогическую деятельность начали Д. Тумашева, В. Хаков, Г. Саттаров, Ф. Сафиуллина, А. Нуриева, С. Ибрагимов, Ф. Хисамова и др.

В период с 1967 по 1986 г. кафедру татарского языка КГПИ возглавлял крупный ученый М.З. Закиев. При нем кафедра получила свое дальнейшее развитие. Основные направления научных исследований: в области языкознания — синтаксический строй татарского языка; история татарского языка; проблемы развития татарского языка; история татарского языкознания; в области истории — этногенез тюрков и татар.

М.З. Закиев создал научные школы в области языковых, межнациональных и межъязыковых контактов, двуязычия и многоязычия. М.З. Закиевым подготовлено более 40 научных кадров, 12 его аспирантов стали докторами, профессорами и академиками различных общественных

академий. Академиком М.З. Закиевым опубликовано около 1200 научных работ, в том числе более 60 монографий, учебников и учебных пособий по проблемам татарского языка, истории татарского народа, этнической истории тюркских народов, межнациональных и межъязыковых контактов, двуязычия и многоязычия.

В связи с назначением М. Закиева директором ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова с 1986 по 2012 гг. кафедру татарского языкознания возглавлял Р. Юсупов, доктор филологических наук, профессор, известный в республике и за ее пределами ученый в области сопоставительной типологии языков, теории перевода, культуры речи, а также методики преподавания. Им опубликовано 18 монографий, 37 учебников и учебно-методических пособий и более 300 статей в научных сборниках, журналах, а также в других изданиях.

Будучи ректором, заведующим кафедрой, руководителем аспирантуры, председателем совета по защите докторской диссертации с 1986 по 2012 гг., профессор много сил приложил для научного роста аспирантов и молодых ученых. Под его непосредственным руководством подготовили и защитили кандидатские и докторские диссертации 30 человек.

В 1992 г. на базе кафедры татарского языка КГУ была создана кафедра татарского языка в иноязычной аудитории. Заведование данной кафедрой было возложено на Ф.С. Сафиуллину. Научная деятельность Ф.С. Сафиуллиной отличается широким спектром исследования проблем татарской лингвистики и связана с проблемами синтаксиса, лексикологии, лексикографии, лингвометодики. Она является автором и соавтором более 500 публикаций, из них около 100 монографий, учебников для вузов и школ, различных словарей, а также научные и научно-методические статьи. Ф. С. Сафиуллиной удалось создать свою научную школу по изучению татарского литературного языка и обучению татарскому языку в иноязычной аудитории. Она является научным руководителем аспирантов и молодых ученых. Под ее руководством защищена одна докторская и 15 кандидатских диссертаций.

Мы гордимся нашими учеными, которые внесли огромный вклад в развитие татарского языка, татарской литературы и тюркологии в стенах Казанского университета и в целом, во всем тюркском мире. Не изменяя их традициям и научным направлениям, мы стараемся шагать в ногу со временем, внедряя в свою деятельность новые тренды тюркологии.

В результате слияния факультета татарской филологии и истории Казанского университета и факультета татарской филологии педагогического университета (ТГГПУ) в 2011 г. в структуре Казанского (Приволжского) федерального университета в рамках Института филологии и межкультурной коммуникации было создано отделение татарской филологии и межкультурной коммуникации им. Габдуллы Тукая, ныне Высшая школа татаристики и тюркологии им. Габдуллы Тукая.

В настоящее время в данной высшей школе работают шесть кафедр: татарского языкознания (зав. каф. проф. Г.Р. Галиуллина), татарской литературы (зав. каф. проф. Ф.С. Сайфуллина) общего языкознания и тюркологии (зав. каф. проф. Р.Р. Замалетдинов), языковой и межкультурной коммуникации (зав. каф. доц. Э.В. Гафиятова), дизайнера и национальных искусств (зав. каф. доц. Э.Г. Ахметшина), татаристики и культуроведения (зав. каф. проф. З.М. Явгильдина), которые успешно продолжают добрые традиции ученых-преподавателей двух крупных вузов страны — Казанской тюркологической школы. 100% «остепененность» преподавателей татарского языка и литературы Высшей школы татаристики и тюркологии говорит о высоком научном потенциале профессорско-преподавательского состава коллектива.

В настоящее время ведущими направлениями Казанской тюркологической школы являются: изучение татарского языка в диахронии и синхронии; закономерности функционирования татарского языка в полиэтничном и социокультурном пространстве; лингвокультурологический и этнолингвистический аспекты исследования татарского языка; исследование тюрко-татарской ономастики в контексте культуры и истории народа; функциональные и семантико-прагматические исследования языка и речи; сравнительно-сопоставительные исследования татарского языка. Научные результаты успешно внедряются в учебную и научно-исследовательскую деятельность Казанского федерального университета и других учебных заведений Республики Татарстан и различных субъектов страны.

Сегодня около 600 студентов получают образование в области татарского языка, литературы и тюркологии. Реализуются бакалаврские программы «Филология. Татарский язык и литература», «Пед. образование. Родной (татарский) язык и литература». Имеются магистратура («Филология. Тюркские языки в межкультурной коммуникации») и «Педагогическое образование. Татарский язык и литература: теория и тех-

нологии)), также аспирантура по специальности «Языкознание и литературоведение». Функционирует диссертационный совет Д.212.081.12.

Казанский федеральный университет — один из редких вузов, участвующих в проекте «5–100», вошел в предметный рейтинг QS «Лингвистика» (“Linguistics”). В 2017 г. университет вошел в топ-150 предметного рейтинга QS по лингвистике (“Linguistics”) и 151–200 — «Современные языки». Основная заслуга в этом достижении принадлежит ученым и преподавателям нашего института, в частности преподавателям нашей высшей школы. Наш коллектив плодотворно работает в области увеличения количества публикаций в журналах по лингвистике, индексируемых в БД Scopus. Многие преподаватели являются членами профессиональных ассоциаций, редколлегий тюркологических журналов. Реализуются проекты по продвижению бренда «Казанская тюркологическая школа», татарского языка в мире (Институт Каюма Насыри и др.). Также ведется работа по увеличению количества иностранных студентов, которые обучаются по программам Высшей школы татаристики и тюркологии им. Габдуллы Тукая (53 чел.).

Научные труды и учебно-методические работы профессорско-преподавательского состава Высшей школы татаристики и тюркологии им. Габдуллы Тукая широко используются в научной деятельности многих других высших и средних профессиональных учебных заведений, а также общеобразовательных организаций страны. Преподавателями отделения издано огромное количество учебно-методической литературы для средних, средне-специальных и высших учебных заведений, проводилась разносторонняя комплексная учебно-воспитательная работа, нацеленная на становление современного учителя-словесника, отвечающего требованиям сегодняшней школы, способного стать примером не только своим преподаванием; на кафедре разработан контент онлайн-школы «Ана теле», реализуемой совместно с компанией EF; разработан проект «Скорая лингвистическая помощь», Институт Каюма Насыри, который имеет уже восемь центров (Москва, Санкт Петербург, Екатеринбург, Уфа, Пенза, Чебоксары, Астана и Бишкек), центр международной сертификации, выпускается международный журнал “Tatarica” и др.).

Высшая школа татаристики и тюркологии тесно сотрудничает с зарубежными партнерами в области тюркологии:

Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева (Астана, Казахстан; К. Саркенова, Ж. Аскербек);

Фрайбургский университет (Фрайбург, Германия; Рут Бартоломэ и др.);

Университет Мармара (Стамбул, Турция; О. Яшелот, Э. Шахин, Л. Шахин и др.);

Эгейский университет (Измир, Турция; М. Онер, Х. Ширин, О. Озтектен и др.);

Фратский университет (Элазиг, Турция; А. Буран, И. Алкая и др.);

Гиссенский университет (Гиссен, Германия; Марк Кирхнер, Р. Мухаммедова и др.).

В перспективе в области татарского языка и тюркологии мы хотим:

1. Создать портал «Образование на татарском: Татар он-лайн»;

2. Разработать и реализовать совместные («зеркальные») магистерские программы с университетами Казахстана и Киргизии: «Язык и культура тюркских народов» (“The Language and Culture of the Turkic peoples”) (направление «Языкознание и литературоведение»);

3. Организовать онлайн-курсы лекций видных тюркологов мира для магистрантов (Мирфатих Закиев, Анна Дыбо, Мустафа Онер, Фануза Нуриева, Фирдаус Хисаметдинова, Алмаз Шайхуллов, Рамиз Аскер, Эрден Кажебек, Гурер Гулсевин, Хатиче Ширин и др.);

4. Организовать онлайн- и офлайн-курсы по изучению тюркских языков (татарский, казахский, турецкий и др.);

5. Создать совместно с Чувашским государственным университетом научную лабораторию «Тюркские языки Поволжья».

Сегодня татарский язык переживает новые времена. Надо признать объективно: есть и достижения, имеются и проблемы, которые необходимо своевременно решать на государственном уровне. Совершенствование языкового образования в Республике Татарстан продолжает оставаться одной из актуальных проблем, поэтому для ее эффективного решения необходимо повысить престиж и социальную значимость татарского языка; поднять на качественно новый методический уровень преподавание татарского языка в школах и вузах. Ибо среди многих языков, имеющих древние исторические корни в виде письменных памятников, достойное место занимает и современный татарский литературный язык, являющийся по количеству говорящих на нем вторым языком после русского языка в Российской Федерации.

Наша высшая школа является единственной как в Татарстане, так и в России, которая ставит своей целью подготовку специалистов в области

татарской филологии и обучение татарскому языку не только русскоязычных студентов, но и представителей всех национальностей, кто желает говорить на этом языке. География граждан, изучающих татарский язык, расширяется из года в год.

Все сказанное побуждает нас обобщать и распространять накопленный опыт, так как в современных условиях необходимо ориентировать студентов на овладение татарским языком как средством реального и полноценного общения. Это обеспечит им способность к взаимодействию и взаимопониманию в полиэтническом обществе, а также будет способствовать созданию необходимых условий для формирования у них таких личностных качеств, как доброжелательное отношение, уважение и толерантность к другим народам, компетентность в межкультурном диалоге.

В настоящее время деятельность Высшей школы направлена на сохранение и преумножение достижений Казанской тюркологической школы; проведение многоаспектных научных исследований в области татарской филологии, тюркологии, теории перевода и лингводидактики, компьютерной лингвистики; последовательное развитие методики обучения татарскому языку как средству межличностной и межкультурной коммуникации; расширение сотрудничества с российскими и зарубежными университетами и тюркологическими центрами с целью реализации совместных проектов и обмена опытом.

### *Литература:*

1. *Закиев М.З.* Роль Казанского университета в развитии тюркологии // Проблемы тюркологии. Казань: Изд-во КГУ, 1964. С. 357–394.
2. *Кононов А.Н.* Библиографический словарь отечественных тюркологов (дооктябрьский период). М.: Наука, 1974.
3. *Михайлова С.М.* Казанский университет в духовной культуре народов Востока России. Казань: Изд-во Казан. ун-та, 1991.

**Сведения об авторах****Абдиев Муродкасим Болбекович**

доктор филологических наук, профессор Самаркандского государственного университета (Узбекистан)

E-mail: murodkasim63@mail.ru

**Аверьянов Юрий Анатольевич**

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, доцент РГГУ

E-mail: avanta\_yuriy@mail.ru

**Аврutiна Аполлинария Сергеевна**

кандидат филологических наук, доцент кафедры теории и методики преподавания языков и культур Азии и Африки Санкт-Петербургского государственного университета

Email: a.avrutina@spbu.ru

**Болтаева Гулчехра Шокировна**

Кандидат филологических наук, доцент кафедры узбекской литературы Навоиского государственного педагогического института

E-mail: navdpiilmiy@mail.ru, navgospin@inbox.ru

**Булатова Динара Айдаровна**

кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник сектора инструментоведения Российского института истории искусств (Санкт-Петербург)

E-mail: dinara.bulatova@mail.ru

**Бутунбаева Тумарис Аъзамжоновна**

заведующая отделом газеты «Ешларовози»

**Валеев Рамиль Миргасимович**

профессор, доктор исторических наук, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет

E-mail: valeev200655@mail.ru

**Валеева Роза Закариевна**

доцент, кандидат педагогических наук, Казанский инновационный университет (ИЭУП)

**Галиуллина Гульшат Раисовна**

доктор филологических наук, доцент, заведующая кафедрой татарского языкознания Института филологии и межкультурной коммуникации Казанского федерального университета (Казань, Россия)

**Гузев Виктор Григорьевич**

доктор филологических наук, профессор кафедры тюркской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Email: vgguzev@gmail.com

**Джураев Шахриер**

докторант Самаркандского государственного университета, Узбекистан

**Зарипов Ислам Амирович**

кандидат исторических наук, заместитель директора по научной работе Московского исламского колледжа

**Каюмов Олим Садиридинович**

кандидат филологических наук, Институт узбекского языка, литературы и фольклора (Узбекистан)

E-mail: olimq@mail.ru

**Мартынов Дмитрий Евгеньевич**

профессор, доктор исторических наук, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский федеральный университет

**Мартынова Юлия Александровна**

Институт филологии и межкультурных коммуникаций, Казанский федеральный университет

**Мугтасимова Гульназ Ринатовна**

кандидат филологических наук, доцент Казанского федерального университета

E-mail: Gulnaz-72@mail.ru

**Нуриева Фануза Шакуровна**

доктор филологических наук, профессор Казанского федерального университета

E-mail: fanuzanurieva@yandex.ru

**Образцов Алексей Васильевич**

кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

Email: 0708ural@mail.ru

**Петрова Маргарита Михайловна**

преподаватель латинского языка в Казанской православной духовной семинарии. E-mail: benelat926@gmail.com

**Псянчин Юлай Валчевич**

кандидат филологических наук, Российский Исламский Университет Центрального духовного управления мусульман России (Уфа)

**Репенкова Мария Михайловна**

доктор филологических наук, кандидат филологических наук, профессор, заведующая кафедрой тюркской филологии Института стран Азии и Африки Московского государственного университета

Email: mmrepenkova@rambler.ru

**Садинова Нафиса Усмановна**

старший преподаватель кафедры узбекской литературы Навоиского государственного педагогического института

E-mail: navdpiilmiy@mail.ru, navgospi@inbox.ru

**Садуллаева Нилуфар Азимовна**

кандидат филологических наук, доцент, заведующая кафедрой сравнительного языкознания Национального университета Узбекистана

**Сайфуллаева Раъно Рауфовна**

доктор филологических наук, профессор Национального университета Узбекистана

**Салихова Айгуль Рустэмовна**

кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела театра и музыки Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан

Email: aygul.salikhova@gmail.com

**Сафаров Марат Абясович**

кандидат педагогических наук, доцент, преподаватель кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Института экономики и управления в промышленности

**Сентов Эрик Мусаевич**

магистрант УНЦСА РГГУ, выпускник Российско-турецкого учебно-научного центра РГГУ

**Сибгатов Флюр Шарифуллинович**

кандидат филологических наук, доцент кафедры журналистики Башкирского государственного университета  
E-mail: jamachta@mail.ru

**Сулейманова Алия Сократовна**

кандидат филологических наук, доцент кафедры тюркской филологии Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета  
E-mail: suleymanova2001@mail.ru

**Султанов Турсун Икрамович**

доктор исторических наук, профессор кафедры Центральной Азии и Кавказа Восточного факультета Санкт-Петербургского государственного университета

**Сунгатуллина Миляуша Масхутовна**

учитель английского языка в МБОУ «Лицей № 26» г. Казани  
E-mail: milaushateacher@gmail.com

**Тимохин Дмитрий Михайлович**

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН

**Тугужекова Валентина Николаевна**

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

**Хисамитдинова Фирдаус Гильмитдиновна**

доктор филологических наук, профессор, научный руководитель Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, зав.отделом языкознания, член-корреспондент Академии наук Республики Башкортостан  
E-mail: hisamitdinova@list.ru

**Худоёрова Мунира Бахроновна**

старший преподаватель кафедры узбекской литературы Навоиского государственного педагогического института

E-mail: navdpiilmiy@mail.ru, navgospri@inbox.ru

**Шаропова Раъно Жахоновна**

докторант Навоийского государственного педагогического института

E-mail: navdpiilmiy@mail.ru, navgospri@inbox.ru

**Шукурова Зилола Содиковна**

старший научный сотрудник Самаркандского института иностранных языков, преподаватель кафедры Восточных языков

E-mail: zilolashukurova71@mail.ru

**Юлдашева Дилноза Бекмуратовна**

преподаватель Самаркандского государственного университета (Узбекистан)

**Юсупова Альфия Шавкетовна**

доктор филологических наук, профессор, директор Высшей школы татаристики и тюркологии им. Габдуллы Тукая Института филологии и межкультурной коммуникации им. Льва Толстого Казанского федерального университета

E-mail: alyusupova@yandex.ru